

HALK BİLGİSİNİN (FOLKLORUN) BAĞLAMI: İMALAR VE BEKLENTİLER*

Yazan: Prof. Dr. Dan BEN-AMOS**
Çeviren: Prof. Dr. Metin EKİCİ***

Giriş: Tanımlayıcı (Tasviri) Halk Bilimi:

Yıllar önce, kendilerinden önceki kuşak tarafından “Genç Türkler”¹ olarak adlandırılan bir grup “Halk Bilimci” (Folklorcu), “Halk Bilimi” (Folklor) araştırmalarına yeni bakış açıları getirmeyi teklif ettiler.² Adlarının tersine, ne olumsuz bir şey yaptılar ve ne de isyan ettiler, ama her biri kendi yolunda devam edip, “Halk Bilgisi”ni (Folkloru) sosyal hayatın gerçekleri içinde değerlendirmeye ve anlatıları, türküleri ve atasözlerini sosyal ilişkilerin birer sembolü olarak incelemeye yöneldiler ve halk bilgisini toplumdaki gerçek bir olgu olarak gören bir görüşü paylaştılar ve buna göre de halk bilimi araştırmalarının deneysel temellerini genişlettiler. Dolaylı veya açık olarak “bağlam” (konteks) kavramı, ki bu kavram ne yeni ne de tamamen onlara aittir,³ onların çalışmalarında genel bir çerçeve görevi görmüş olup, bu çerçeve içinde formüller ve kavramlar gelişmiştir. “İletişim”,⁴ “İcra (performans)”,⁵ “kurallar”⁶ ve “gramerler”⁷ gibi terimler halk bilgisini bir sosyal hareket olarak tahlilde kullanılan tanımlayıcılar olmuştur. Kendi durumları bağlamında anlatıların ve türkülerin yeniden keşfi; din, ideoloji⁸ ve sanata⁹ benzer şekilde, halk bilgisinin de sistematik bir doğası olduğunu ortaya çıkarmıştır. Buna göre, halk bilgisini

kendine özgü birleştirici ilkeleri bulunan ve araştırma ve inceleme konusu olmaya değer nitelikte bir kültürel sistem olarak düşünmek mümkün olmuştur.¹⁰

“Yeni bakış açıları” halk bilimi araştırmalarında tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımdan, “tanımlayıcı bakış açısı”na geçişi temsil etmektedir. Filoloji ve Dilbilim araştırmalarındaki geçişte olduğu gibi, değişim sadece yöntemde değil, bundan çok daha önemli olarak, kuramdadır. “Tanımlayıcı Halk Bilimi” Hansen’in bir kuram için belirlediği ilkelere uygundur. Çünkü tanımlayıcı halk bilimi araştırmaları “*gözlemlenen verileri bilmeye dayalı, sistematik ve kavramsal bir yapıdadır. Bu yapının değeri bir olguyu (fenomeni) birleştirme kapasitesinde bulunmaktadır ki, kuram olmadan, ya ilginç ve anormaldir veya hut da tamamen göz ardı edilendir.*”¹¹ Tarihsel bakış açısıyla yapılan araştırmalar dönemler arası benzerlikler üzerinde yoğunlaşırken, karşılaştırmalı bakış açısıyla yapılan incelemeler kültürel sınırları aşan benzerlikleri incelemiş; bağlama dayalı tanımlayıcı araştırmalar ise, belli bir toplumda sanatsal tarzda bir iletişim kabul ettikleri halk bilgisi icralarını bir sistem bütünlüğü olarak ele alıp incelemeyi tercih etmektedirler. Tanımlayıcı halk bilimi araştırmaları, yapısalılık ve semiotik içinde yoğunlaşmıştır.

* Bu makalenin orijinali için bk. Dan Ben-Amos. “The Context of Folklore: Implications and Prospects.” The Frontiers of Folklore. Ed. William R. Bascom. Colorado: Westview Press, 1977. pp. 36-53.

** Pensilvanya (ABD) Üniversitesi’nde öğretim üyesi.

*** Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı öğretim üyesi, İzmir. mekici@yahoo.com

kuramsal bir çerçeve oluşturmuştur. Bu yaklaşım, içinde yoğunluğu kuramlarla *“bütünlük fikrini, dönüşüm fikrini ve kendi kendini düzenleme fikrini”* paylaşmaktadır.¹² Gerçi, tanımlayıcı halk bilimi ne tek bir metin ve ne de tek bir tür üzerinde yoğunlaşır, ama bir toplumdaki halk bilgisiyyle iletişim çerçevesinin bütünü üzerinde yoğunlaşır. “Yeni bakış açılarının” hedefi, bir toplumun üyelerinin halk bilgisi icralarının olası ve kabul edilebilir bütün çeşitlerini keşfetmek ve söz konusu halk bilgisindeki mevcut bezerlikleri ve farklılıkları kendi kendini düzenleme kurallarına, sosyal yapıya, kültürel kozmoloji ve sembollere ve de genel sözlü tarza göndermeler yaparak açıklamaktır.

Tanımlayıcı halk bilimi hâlâ kendi başlangıç aşamasındadır. Bu konuyla ilgili olarak, sadece bir elin parmakları kadar az sayıda çalışma;¹³ belli programlara bağlı makaleler¹⁴ ve tez çalışmaları mevcuttur.¹⁵ Lauri Honko ve Vilmost Voigt’in belirttikleri gibi, bu akım önem içermekte, fakat şu ana kadar gerçekleştirilmemiş bir gelecek vaat etmektedir.¹⁶ Her şeye rağmen, anlatımlar ve türkülerle, deyimler ve bilmecelerle kendi kültürel bağlamları ve icra edildikleri bağlamlarda karşılaşmak bizi halk bilgisinin temelini oluşturan kavramsal çerçeveyi yeniden düşünmeye ve halk bilgisiyyle, iletişimin diğer sözlü sistemleri, esasen de edebiyat arasındaki ilişkiyi yeniden formüle etmeye zorlamıştır. “Yeni bakış açıları”nın etkisi tanımlamanın ötesine ulaşmış, halk bilimi, kültür ve gelişme hakkındaki bir kuramın köklerindeki temel varsayımları sarsmaya başlamıştır. Bu tür fikirler modern sistematik düşüncelerin ortaya çıkması ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki bilgi ile yoğunlaşmış ve muhtemelen eleştirel bir bilincin farkında olmadan sosyal bilimler ve beşeri bilimlerin modern

araştırmalarıyla birleştirilmiştir.

Edebiyat ve Halk Edebiyatı:

Halk bilgisi fikri, sadece terim olarak değil, yeni dönemin ulaşmak istediği yeni fikirler arası çatışmaların bulunduğu aydınlanma çağının karanlık tarafında gelişmiştir. Rasyonalizm “halkı ve onun yarattığı ürünleri ve özellikle de edebi olanları aşağılama ve alayla karşılaşmış ve onları damıtılmışlıktan, öğrenmeden, üslup ustalığından ve de düşünce inceliği ve yücelikten yoksun görmüştür. Halk edebiyatına yönelik bu aristokrat tavır rasyonalizm akımının bir karakteristiğidir.¹⁷ Rasyonalistlerin küçümsedikleri şiirselliği öven romantikler halkın ve onun edebiyatının değerine yönelik rasyonalist yaklaşımı tersine çevirmişler, fakat onlar da edebiyat ve halk edebiyatı arasında bir miras haline dönüşmüş zıtlık setinin oluşturduğu temel ikilemi reddetmemişlerdir. Birbiriyle kısmen de olsa eş anlamlı olan “halk edebiyatı (volkslitteratur)”, “halk şiiri (volkpoesie)” ve “doğal şiir (naturpoesie)”¹⁸ terimlerini icat eden Herder, halkı (volk) siyasal, sosyal, eğitsel ve tarihsel yönlerden değerlendirmiştir. Buna göre halk; yönetmenin zıddı olarak, yönetilen bir toplumun bir kısmı ve çok sık olarak da millet kavramıyla eş anlamlı olarak düşünülmüştür. Aynı düşünceye göre halk; bir milletin içinde daha az eğitilmiş bir gruptur ve bu insan grubu en eski zamanda ve günümüzde hâlâ çok yüksek değerlere sahip bir medeniyet seviyesine ulaşamamıştır. Bu son karakteristik özellikle önemlidir, çünkü buna göre “halk (volk) filozoflardan, şairlerden ve hatiplerden farklı; bilgelikten ve bilgeliğinden uzak bir sınıftır. Bilgelikten ve eğitimden uzak olan bu toplum üzerinde, yapay öğretim ve kültürleme yöntemleri filozoflar ve şairler üzerinde bıraktığı etkinin çok azını yapmış olmak zorundadır. Bu nedenle, bu gruba men-

sup olanlar ilkelik seviyesine çok daha yakındır.”¹⁹ Russo’yu izleyen veya daha doğrusu onun hocası Hamman’ı izleyen Herder, doğal ortamda yaşayan insanı idealleştirmiş ve bu tür insanın oluşturduğu şiirsel ifadeye hayranlık duymuştur. Herder’e göre, halk edebiyatı “*bireysel yaratıcı kişilik*”, bu onun araştırma konusudur, ve “*bu yaratıcı kişiliğin yerel dinleyicisi*” veya “*etnik çevresinin ortak kişiliği arasında, en yüksek seviyede bir ahenk oluşturmayı başarmıştır. Bu nedenle halk şiiri, ona göre, bütün şiirlerin en yüksek tipi ve son standardıdır.*”²⁰

Böylece Herder, kavramsal bir çerçeveye seti oluşturmuştur. Bu set edebiyat ve halk bilgisi arasında var olan ikilemi teyit etmiştir. Rasyonalistlerin aşağıladıkları özellikleri romantikler övmesine rağmen, edebiyatın iki türünün temel özellikleri konusunda rasyonalistler ve romantikler arasında bir tartışma yoktur. Her ikisinde de yazılı edebiyat ve sözlü edebiyat tartışmalarını “*yüksek*” ve “*alçak*” metaforları kaplamıştır.²¹ Tarihsel, gelişmeci, kültürel ve sanatsal olsun hangi açıdan yaklaşılsa yaklaşılsın; halk bilgisi, edebiyatın eldeki ilk şekli olarak kabul edilmiş ve halk bilgisi alt katmanda yaratılmış vazgeçilmez ilk şekil ve az yaratıcı olarak değerlendirilmiştir.

Bu tür ilişkiler edebiyat ve eğitimin sosyal temellerinde kök salmıştır. Kendisinden bahsedilirken; antiklikten, orta çağ Avrupa’sından ve günümüz dünyasının gelişmekte olan toplumlarından, edebi işlevsellikten ve bütün diğer şeyler arasında sosyal olarak farklı oluşun bir etkeni gibi değerlendirilir. Halk bilgisi varlıklı olanı muhtaç olandan; yöneteni, yönetilenden ayırır.²² Bir defa elde edildikten sonra okur-yazarlık da sosyal ayrımları korumayı sürdürür. Böyle bir gelişme sonucunda ortaya çıkan sosyal hiyerarşi onun ürünlerinin değeren-

dirilmesinde bir metafor olarak görev yapar: cahil ve eğitilmiş grupların yaratıcılığı sosyal konumlarının bulunduğu yere göre paralel olmaya başlar. Fakir kesimin özel alanı olarak kalan sözel sanat, kendisini yaratanların konumlarından gelen çağrışımlar edinmeye başlar. Okur-yazarlar ve aydınlar “zavallılar dünyasından” algıladıkları işlenmemişliği, kendi yaratıcılıkları ve söz sanatlarına yayarlar. Halk edebiyatına hayranlık duyanlar bile onun sadeliğini, saflığını ve içtenliğini, onun özellikleri içinde en hoşlandıkları özellikler olarak ayrı tutarlar. John Greenway’in belirttiği üzere: “*Türkülerde edebi bir değer bulmak halk yaratmalarında sadelik özelliğini yok saymaktır. Halk arasında iyi ifade edemeyen pek çok şair vardır, fakat bunların bir kaçı Milton’u sessiz bırakır; türküler arasında Milton seviyesinde bir eser aramak türkülerini bilinçli olarak yaratılmış sanat seviyesine çıkarmaktır.*”²³

Bağlamda Halk Edebiyatı:

Bu dayanak noktasının yanlışlığı, halk bilgisi kavramının içine o kadar yerleşmiş ki, bu durum bana, geçen yıl Nijerya’nın Benin kentinde bir araştırmayı yürütürken daha açık hale geldi.²⁴ Çalışmamda, halk biliminin “bağlam merkezli ekolu”nde gelişmiş ilkeleri uygulamaya giriştim ve orada bulduğum halk bilgisi ürünlerini iletişime dayalı olayların kültürel olarak tanımlanmış sözel tarzları ve sosyal yaşam tablosunun parçaları olarak inceledim. Benin kentinde hikaye anlatımı “Okpovbie” ve “İbota” adındaki anlatım için uygun olan iki ayrı zamanda daha belirgin bir şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan “İbota” esas itibarıyla bir aile içi bir anlatım durumudur ve bu anlatıma çocuklar, gençler, kadınlar ve ailenin reisi katılmaktadır. Diğer taraftan “Okpovbie” bir kutlama ve şenlik havası şeklindedir ve bu kutlamaya çağrılı pek çok konuk

yanında çağrısız ziyaretçiler de katılabilir. Bu insanlar bir düğün, mevsimsel bir geçiş töreni veya başka türden bir kutlama nedeniyle orada toplanırlar. Bu iki anlatım durumunu birbirinden farklı kılan ayırıcı özelliklerden biri “Okpovbie” kutlamasında usta sanatçıların bulunmasıdır. Günümüzde, Okpovbie kutlamasında yerel müzisyenler müzik icrasında bulunmaktadır, fakat geçmişte kendi çaldıkları yaylı ud ve yedi telli müzik aletleriyle eşlik eden usta hikaye anlatıcılarının Benin geleneklerine göre anlattıkları hikaye icraları varmış.²⁵

Benin’deki esnaf derneklerine mensup²⁶ diğer sanatçılar ve zanaatkarlardan ve de krallık ve soy ağacı geleneklerini sayma işini yapan Bambara ve Wolof Griotlarından farklı olarak, Benin’deki usta hikaye anlatıcıları kendi başlarına, yalnız ve bireysel sanatçılardır.²⁷ Bu usta sanatçılar marjinal bireyler olup, ne meslek örgütlerine ve ne de yönetici gruplara mensuptur. Krallık etrafında oluşmuş bir sosyal düzen ve kozmolojiye dayalı hiyerarşik bir akrabalığın sözkonusu olduğu Benin’de, usta hikaye anlatıcıları bir sosyal bağdan yoksundur. Köylerde yaşayan anlatıcılar yaşadıkları yerde sahip oldukları yaşlılık derecesine göre oluşmuş bir birliğin üyesidir, fakat onlar hikaye icrası için kente geldiklerinde, hala yabancı kabul edilirler.

Bu hikaye anlatıcılarından biri Aimiyekeagbon Ogbemor’du.²⁸ Onunla ilk defa, 1966 yılında, Benin kentindeki derleme çalışmasına başladığımda tanıştım ve bu sırada ondan “Okpovbie” kutlamalarının farklı günlerinde derlemeler yaptım. 1975’te Benin kentine tekrar gittiğimde, Aimiyekeagbon’la, onun 1975 Kasım ayında ölümünden hemen önce, o ölüm döşeginde yatarken, görüştim.

Aimiyekeagbon Ogbemor, Benin kentindeki en ünlü hikaye anlatıcılarından biriydi. Benin kentini ilk ve son

ziyaretim arasında kalan yıllar sırasında onun ünü popüler medya organlarına kadar yayılmıştı, çünkü yerel bir müzik şirketi onun anlatılarından ve türkülerinden dört tanesini plak/kaset yapmıştı.²⁹ Kaydedilen bu hikayeler, plak/kaset kaydının durumuna ve isteğine bağlı olarak sınırlanmış olmaktan dolayı, kısaydı. Aimiyekeagbon Ogbemor’un okpovbie sırasında anlattığı anlatıların her biri mensur, manzum ve tekrarlanan kısımları içermekte olup, bir ile iki saat uzunluğundaydı. Aimiyekeagbon Ogbemor’un 1966 yılında bana anlattığı hikayelerden biri yaşanmış ve bir varsayıma dayanan kronolojiye göre, 18. yüzyıl başlarında krallık yapmış bir Bini kralı olan Oba Ewuakpe’nin sıkıntıları hakkındaydı.³⁰

Oba Ewuakpe; annesinin ölümü üzerine kendi halkından çok sayıda insanı ruhlr dünyasında annesine eşlik etmeleri için kurban etti. Bu durum şefleri kızdırdı ve onlar saraya yaptıkları vergi ziyaretler ve vergi ödemeyi kesip, krala karşı bir başkaldırdılar. Fakirleşen ve kendi başına bırakılmaktan yalnızlaşan Kral Oba, annesinin köyüne dönmeye karar verdi. Kendi köyüne dönüş yaptığı uzun yolculuğu sırasında, sadece en sadık karısı, Iden, eşlik etti. Ewuakpe bir nehir kıyısına geldiğinde, kral olduğunu söyleyip, ısrar etmesine rağmen, kayıkçılar onu karşıya geçirmeyi reddettiler. Sonunda kayıkçılar bir şartları olduğunu, ancak bu şartı kabul ederse, kraliçeye tecavüz etmelerine izin verdiği takdirde, onu karşıya geçirebileceklerini söylediler. Çaresiz ve kimsesiz ve de başka seçme şansı olmayan kral, kabul etmek zorunda kaldığı bu şartla son derece aşağılandı.

Sonra Kral Oba ve eşi, annesinin köyüne yaklaştığında, yolu temizleyip, açanlarla karşılaştı. Onlara; “Ben kralım” diye kendini tanıttı ve “annemin köyüne geri dönüyorum” dedi. Yolu te-

mizleyenler; “sen bize yardım etmezsen, bu yoldan geçemezsin” dediler.

Bunun üzerine, daha önceleri hepsinin önünde eğildikleri kral, toplumun en alt kesiminden biri gibi, el işleri yapmaya zorlandı. Bir aşağılamayı bir diğeri izledi, fakat köye yerleştikten ve yavaş yavaş bir parça toprağı ekip, biçmeye başladıktan sonra, kral eski zenginliğinin bir kısmını yeniden kazandı ve Benin kentine geri dönmeye karar verdi.

Fakat, orada durum değişmemiş ve şefler hâlâ krala karşı isyankarlardı. Çaresizlik içindeki kraliçe İden bir kahine gitti ve kahin ona kralın kraliçeyi canlı canlı gömmesi ve sonra da boş sepetleri ve toprak kapları sarayın bahçesinde oraya buraya dağıtması gerektiğini söyledi. Ewuakpe'nin itirazlarına rağmen, karısı onu, kendini canlı canlı gömmeye ikna etti ve daha sonra karısına kahinin söylediği diğer şeyleri yaptı.

Bu acıklı olayın ardından, kral sarayda oturup karsının ölümüne ve kendi talihsizliğine ağıt yakarken, şeflerden biri gizlice sarayın bahçesinden içeriye göz attı ve boş sepetlerle ortalıkta dâğılmış duran toprak kapları gördü. Ona göre bu sepetler ve kaplar, gece karanlığında krala vergilerini ödemek için getirmeyi kabul edip, şimdi bozdukları anlaşmanın birer işaretiydi. Şimdi, bu işareti gören şef, krala geri dönüp af dilemede en sonda kalmamak için, aceleyle evine gitti ve saraya hediyeler ve vermesi gereken vergilerle geri döndü ve affını diledi. Bütün şefler, kralı memnun etmek ve bağlılıklarını sunmak için birbirini izledi. Oba Ewuakpe, Oba krallığındaki rolünü yeniden üstlendi, düşmanlarından intikamını aldı ve Benin halkı ile barış yaptı.

Bu hikayenin anlatımı, 3 Mayıs 1966 gecesi, iki saat kadar sürdü. Hikayenin olay örgüsü Benin'de iyi bilinmektedir ve Benin halkı arasında geleneksel

tarih hakkında az çok bilgi sahibi olan herkes tarafından anlatılabiliirdi. Bu anlatıma, son yıllarda, en azından iki Bini yazarı tarafından hikayede bir oyunda yeniden dramatize edilmiştir,³¹ hepsi de Aimiyekeagbon Ogbemor'un anlatımındaki ana hatları korumuştur. Kendi icrasında, Aimiyekeagbon Ogbemor, hikayenin ana hatlarına bir çeyrekten daha fazla sadık kalmamış, icrayı nesir olarak da anlatmıştır. Ancak, anlatı sırasında araya türküler ve resitatif bir söylemdeki ifadeler sokulmuştur. Bu türküler anlatıdaki durum için gerekli parçalarıdır. Örneğin, Ewuakpe kendi üzüntüsüne karşılık teselli bulmak istediğinde türkü söylemeye başlıyordu veya tasvir edilen olaylar ayını bir durum etrafında tezahür etmeye başladığında, Aimiyekeagbon bu duruma uygun türküler söylüyordu. Resitatif kısımlardaki ifadeler atasözlerinden ve anlatı ortamının kendinden kaynaklanan ima ve kinayelerden ve de Benin geleneğindeki özel imalardan oluşuyordu. Anlatı ortamından kaynaklanan özel ifadeler selamlamalardan, minnettarlık ifadelerinden, ev sahiplerine ve saygın konuklarla diğer konuklara dualardan oluşuyordu. Geleneksel tarzdaki sözler ise; atasözlerini, diğer anlatılardan alıntılanmış özetleri ve Benin tarihindeki önemli olaylarla ilgili yer ve kişiler hakkındaki manzumeleri içermekteydi.

Anlatım sırasında kullanılan özel ifade ve imalar, dinleyici için açık ve anlaşılır olmasına rağmen, geleneksel kinayeler, kişinin kültür seviyesine bağlı olarak dinleyicilerin bir kısmı için anlaşılır, bir kısmı içinse anlaşılması zor ifadelerdi. Benim bu kinayeleri, özellikle de atasözleri ve yerele özgü kapalı ifadeleri açıklayabilmek için, oradaki yaşlı kişilerle görüşmem gerekti. Benin'in İhazası olan şef Ekhato Omoregie bu geleneği açıklamada en geniş bilgiye sahip olan

kişi olduğunu gösterdi ve bana gerekli açıklamaları yaptı.

Bu anlatı metninin tam bir çevirisi ve tahlili daha başlangıç seviyesinde olup, onu tamamlamak daha birkaç yıl sürecek. Şu anda ne bu icranın anlatı metni içinde bulunmayan kısımlarının sistematik bir tahlilini vermem mümkün ve ne de Aimiyekeagbon tarafından hikayede iç içe geçirilmiş tema ve figürlerin ayrıntılı bir incelemesini verebilirim. Ancak gelenek hakkında yeterli bilgisi olmayan dinleyici için gereksiz olduğu ve kazara, o anda ortaya çıktığı düşünülen, aslında kendine özgü bir bütünlüğü olup, Bini halkının anlatı geleneği bütünü içinden alınma çağrışımlar ve zıtlıklarla ana temaya eşlik eden geleneksel kinaye ve imaları üstünkörü bir inceleme ile açıklayabilirim. Atasözleriyle birlikte bu kinayeler daha büyük bir anlatılar bütünü gibi işlemektedir ve anlatıcının hikaye kahramanını yönlendirmesine, kahramanın davranışları hakkında yorum yapmasına, ona nezaret etmesine ve kendi şahsi durumu ile anlatı içindeki durumlar arasında çağrışımlar yapmasına izin vermektedir. Bir sanatçı olarak Aimiyekeagbon ne sadece hikayeyi anlattı ve ne de Hymes ve Bauman'ın düşündüğü gibi bir hikaye icrası ortaya koydu,³² fakat Oba Ewuakpe'nin hikayesini Benin sözlü tarihi bağlamında bir yere oturttu ve bu anlatıya karşı kendi bireysel tavrını ortaya koydu. Kültürel tarih, anlatı ve anlatma durumu, anlatıcı tarafından oluşturulup bir araya getirilen bu ima ve kinayelerle bir bütün oluşturdu. Aimiyekeagbon "kültürel bir bilinç akımı" formüle etmiştir ki, bu akımın içinde kişiler ve olaylar çok sınırlı bir zaman diliminde ortaya çıkmışlar ve bahsi geçen açık bir düzensizlik içinde onların hepsi özel bir hikaye tarafından kuşatılmış ve sahneyi diğer karakterlere bırakmak için arka planda kaybolmuş-

lar, fakat hikaye anlatıcısının onlarla tasarladığı asıl özellikleri ön plana çıkarmışlardır. Farkında olmadan, cahil Aimiyekeagbon Ogbebor, kendi bireysel yeteneğini geleneksel bağlama, kendi geleneği içine, yerleştirmek suretiyle T.S. Elliot'un buyruğunu izlemiştir. Yahut da, eğer daha hoşumuza gidecekse, Northrope Frye'nin "yazarlar doğrudan veya dolaylı olarak daha önceki edebi temaları ve kahramanları ima eden bir bağlamda yaratırlar" şeklindeki gözlemi-ne uygun bir gösteri ortaya koymuştur.³³ Gerçi, Benin'deki bir hikaye anlatıcısı bir yazar olmadığı gibi, onun ait olduğu gelenek de Batı edebiyatı değildir, ama o; kendi kültürünün, şehrinin, köyünün ve hatta kendi bireysel dünyasının yarattığı geleneğe ait bir anlatıcı ve sözlü şairdir. Sözlü olarak icra edilmiş bir anlatının bu tür özelliklerinin benimsenmesi, bizim halk bilgisinin temel kavramını ve onun edebiyatla olan ilişkisini yeniden gözden geçirmemizi gerektirir. Bu düşünce ışığı altında, sözlü geleneğe mensup bir şair, kalite özellikleri bakımından yazılı edebiyat geleneğine mensup bir yazara eşittir.

Halk bilgisinin basitliği ona sahip olmayan yabancı birinin düşüncesidir. Kültürel olarak bir masal, bir türkü ve bir atasözü anlamlar çağrışımına dayalı bir anlamlar sistemi olup, eğitilmiş bir yazar tarafından tasarlanmış herhangi bir yazılı eser kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Greenway'in türkülere ve bir şekilde halk bilgisinin diğer türlerine attığı incelikten yoksun olma durumu,³⁴ halk edebiyatının kalıtsal olarak nakledilen ve bütün yaratmalara yönelik olarak kullanılabilir bir özellik değildir. Sözlü anlatımlar, sözel yaratıcılığın erdemleri sayesinde, söz ile yaratılmış herhangi bir türdeki kadar, anlam çokluğunun ve ilişkiler karmaşasının yarattığı kapasiteye sahiptir.

Ancak, öyle bir ifade bazı yeterliliklere gereksinim duyar. İlk olarak, halk bilgisi yaratmalarının incelikli olmak yerine, basitlikle ifade ederken romantik yaklaşımı, yani onların kalıtsal olarak bütün sözel sanatların hepsinin üstünde olduğunda ısrar eden yaklaşımı tersine çevirme konusunda dikkatli olmak gerekmektedir. İkinci olarak, Benin'deki usta hikaye anlatıcılarının anlatılarında belirleyebildiğimiz özelliklere bütün halk bilgisi yaratmalarının sahip olamayacağını da kabul etmeliyiz. Çoğu anlatı ve türkü konuşmacının yaşına, icramın bağlamına ve icra edilen türün niteliğine göre oluşan daha başka özelliklere de sahiptir. Bu tür potansiyel özelliklerin bulunduğunu kabul etmek halk bilimi araştırmalarında bağlam merkezli çalışmaların daha ilerideki gelişmeleri için bir anahtardır. Halk bilgisini ait olduğu kültür ve durum bağlamında incelemek sözlü sanatın yetenek farklılıklarını ve onların icralarındaki farklılıkların geldiği noktayı açıklayabilmemizi sağlayacaktır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, bağlam merkezli halk bilimi araştırmaları tanımlayıcı (tasvirici) özellik arz ederken, bu tür çalışmalar aynı zamanda halk bilimi çalışmalarını tanımlayıcılığın (tasviriciliğin) ötesine taşıyacak potansiyele sahiptir ve ayrıca bu çalışmalar halk bilgisindeki çeşitliliğe kuramsal bir açıklama da getirebilir.

Bağlam Merkezli Halk Bilimi Çalışmaları İçin Bir Model:

Bağlam merkezli halk bilimi araştırması için kuramsal bir model bireysel, sosyal ve sözel boyutları içeren üç boyutlu bir model olabilir. Bireysel boyut toplum içinde büyüyen birey ve bireyselliğin halk bilgisini kullanırken değişen kimliklerini temsil eder; sosyal boyut iletişim olgularındaki ve her birey tarafından bilenen ve her bireye açık olan halk bilgisi yaratmalarındaki farklılığı

temsil eder; bu seviyelerden her birinde bireyselliğin artışı söz konusudur; sözel boyut ise, hayali gerçeklik de dahil olmak üzere herhangi bir gerçeklik olgusu özelliğinin sözel türlere dönüştürülmesini anlatır.

Daha iyi anlatabilmek için bu model eş zamanlılık (senkronik) ve art zamanlılık (diyakronik) kavramlarına uygulamak mümkündür. Bu durumda art zamanlılık bireyin yaşamında zaman içinde meydana gelen değişime uygulanırken, sözel türlere uygulanmaz ve eş zamanlılık iletişim olgularına ve sözel türlerin aynı anda oluşuna uygulanır ve bu uygulama bu türlerin sadece onların bir toplumda bulunış durumlarına değil, sözü edilen durumda aynı zamanda, özellikle her bireyin katılımına uygun bir durumda bulunmalarına göre değerlendirilir. Başka bir ifadeyle, sözünü ettiğimiz model psikolojik düşünsel etkenlerin halk bilgisi türlerinin icrasına açıklama yapmak için eklenmiş bir boyut gibi katıldığını varsayma girişimidir. Bağlam merkezli halk bilimi araştırmalarının tahlili için sosyal ve kültürel bir çerçeve olurken; sözünü ettiğimiz model bireyselliği ve bireyin değişen yeteneklerini böylesi bir halk bilimi kuramına dahil eden analitik bir bakış açısına duyulan ihtiyacı vurgulayan bir girişimdir. Böylesi bir yaklaşım, burada ana hatları verildiği gibi formüle edildikten sonra, bireylerin icra yeteneklerini ve onlara verilen önemi kuşatmalıdır.

Bireysel, sosyal ve sözel boyutlarla birlikte bulunan değişkenler arasındaki ilişkinin tam bir formülasyonu halk bilgisi türlerinin karmaşıklığını veya basitliğini açıklayabilir. Eski veya yeni romantizm taraftarları için sadelik veya basitlik halk bilgisi türlerinin kalıtsal bir doğal özelliği değil, ama anlatıcıların bireysel özellikleri ve anlatımın veya söylemenin gerçekleştiği sosyal şartlar

üzerine yüklenmiş bir özelliktir. Büyük olasılıkla çocuk şarkı ve şiirleri asıl özellikleri bakımından “basittir”, fakat bu özellik sözlü icranın doğasına yüklenmemeli, sadece çocukların sınırlı deneyimleri, psikoanalitik kapasiteleri ve sözel yaratıcılıktaki doğal yeteneklerine bağlanmalıdır.

Düzen ve Düzensizlik:

Sözel sanatı ve yazılı edebiyatı herhangi bir hiyerarşik ölçüye göre formüle etmek veya değerlendirme yapmak ve değer vermektan kaçınmak amacıyla, daha tanınmayan ve orijinal ölçütlere başvurabilir ve sözcüklerle düzen kurmak ve düzensizlik yaratmanın bir girişimi olarak sözel yaratıcılığı gözden geçirebiliriz. Sözel ifadeler bir boşluk içinde dile getirilmezler, ama bu ifadeler konuşmacının kültürel, sosyal, dinsel ve dile ait edinimleri ve onlarla olan ilişkisi çerçevesinde ifade edilirler. İcrada, her kişi iki alternatif arasında bir seçmeye sahiptir: düzen anlamında bakılırsa kendi deneyimlerini ve anlatıyı ya hayali ya da gerçek olarak sunmaktır. Bu durum da, sözel türlerde gerçekliği yeniden kopya etmektir veya düzensizlik anlamında bakılırsa gerçeği değiştirmek ve onu gerçek yaşamda bilinmeyen bir ilişkiler setinin içinde sunmaktır. Bir birey bu alternatifleri kendisi yaratabilir veya kendi kültüründe var olan halk bilgisi türleri arasında onun kullanımına hazır bulunan anlatı veya söyleme kategorileri arasından seçim yapabilir.

Düzenin yaratılması kavramsal olarak kopya edilen gerçekliğin sözel olarak ifade edilmesi, tarihi “işte böyle oldu” şeklinde söylemek; bir deneyimi “onlar gerçekten olmuş gibi” anlatmak ve tasvirleri “onları gerçekten görmüş gibi” aktarmak girişimidir. Bu durumda gerçekliğin sınırları kültürel ve bireysel olarak belirlenmektedir. Düzen algısı olayların oluş sırası ve kombinasyonunu

seçmek için kavramsal bir çerçevedir. Gerçekliğe dayalı bir anlatım bile tarihi, onun anlatımını ve hayalini kopyalamaz. Düzenin ideali, arzu edilen bir amaç ve modeli temsil etmektir. Cadılar hakkındaki anlatımlar kendi gerçekliğinin bir parçası olarak cadılık unsurlarını da içine alacak şekilde bir toplumdaki düzenin anlatımları olabilir. Anlatıcıların bildiği üzere, olağanüstülük dünyası, gerçek dünyanın tersinin³⁵ gösterimi olabilir; anlatıcıların gördüğü gibi, eğer bu dünyanın sınırları içindeyse olağanüstülük teması kendi içinde düzensizliğin bir anlatımı olmaz. Dahası, halk bilimcilerin efsane ve hayalet anlatımları olarak etiketlediği anlatımlar düzen ve düzensizlik terimleriyle açıklanabilir ve böylece inanma sorununun yoruculuğundan kaçınmak mümkün olur.³⁶ Buna göre, efsaneler düzenin anlatımları olarak sunulan düzensizlik anlatımlarıdır. Tematik olarak onlar bizim bildiğimiz gerçekliği sunmazlar, fakat icra sırasında bu gerçekliği dile getirirler veya en azından anlatıcı tarafından bilinen bir gerçekliği kopya edercesine sunarlar. Efsaneler olağanüstülüğü gerçekliğe bağlama girişimidir.

Buna karşın, düzensizlik anlatıları bütün niyet ve amaçları ile sözel yaratımlardır ve bunlar farklı bir dünya gerçekliği oluşturmaya yöneliktir. Bu dünya, ne anlatıcı ve ne de dinleyici tarafından yaşanmıştır ve bilinmemektedir. Bütün büyülü nesnelere ve bu dünyanın doğa kanunlarını ezip geçebilen yeteneklere sahip kahramanlarıyla masallar düzensizlik anlatımlarının en iyi örnekleri olabilir. Fakat düzen ve düzensizlik anlatımları arasındaki ilişki kendi içlerinde bile oldukça karmaşıktır. Fernandez’in belirttiği gibi,³⁷ mitler ve masallar kültürel ve sosyal gerçeklik üzerinde düzen etkisi yaratacak biçimde bir işleve sahiptir. Böylesi

durumlarda, sözünü ettiğimiz ilişkide var olan düzen etkisinin, tutarsızlık ve düzensizlik olarak tasarlayan anlatıcı tarafından gerçekliğin ideal bir modelini yaratıyormuşçasına dinsel bir seviyeden sosyal bir deneyim seviyesine taşınarak oluşturulduğunu anlamak gerekmektedir. Farklı bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekirse, bunun tersine, düzensizliğin yaratımı var olmayan bir ilişkiler durumunun arzu edilmesi ve istenen bir gerçekliğin sözel bir yaratımı biçiminde de yorumlanabilir.

Bu sözel boyut etrafında düzen ve düzensizliğin iki tarzı arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir: Bu iki tarz söz dizimine ait (sintakmatik) ve örnelemeye ait (paradigmatik) olan tarzlardır. Söz dizimine dayalı bir düzen yaratma girişimi rastlantısal, geçici veya göreceli bir sıralama ilişkisini içerir. Örnelemeye ait düzenler ve düzensizlikler bu türden ilişkilere sahip değildir ve sadece kültür içinde bilinen benzerliklerin ve karşıtlıkların kategorik olarak düzenlenmeleridir. Örneğin, yukarıda bahsedilen Oba Ewuakpe'nin hikayesi, kendi içindeki olayların oluş sırasının anlatımında söz dizimine ait bir düzendir. Benzer durumlara dahil edilen karakterler ve olaylara yönelik göndermeler ve atasözlerinin kullanımıyla elde edilen anlamlar ise örnelemeye ait bir düzendir. Bilgi sahibi olmayan bir dinleyici için böyle bir örnekleme bir anlam ifade etmez ve bundan dolayı, böyle bir dinleyici bu tür örnekleme düzensizlik örneklemeleri olarak anlamsız görüp, üzerinde düşünmez.

Düzensizlik dilbilimsel gerçekliğin kendi anlamında sözel olarak mevcuttur. Örneğin yanılmacalar, onların adının dilbilimsel olarak ima ettiği üzere, bir dili sese ait (fonetik) düzensizlik içine koyma girişimidir; sözcük oyunları ve bilmeceler bir dilin yapısı (morfolojik)

ve anlamı üzerinde düzensizlik ortaya koyar.

Dilbilimsel düzensizliklerin biçimleri, üzerinde konuştuğumuz modelin bireysel boyutu ile doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Tekerlemeler ve bilmeceler; ses, cümle ve anlam seviyelerinde dilin kendisini daha iyi kullanabilmek bakımından, esas itibarıyla çocuklar tarafından veya çocuklar için icra edilmektedir. Düzen algısı çocuk anlatılarında çok sık olarak tematik tekrarlamalar biçiminde ortaya çıkar. Aynı epizotların farklı karakterlerle tekrarlandığı zincirleme masallar esas itibarıyla çocuk masallarıdır. Şu anda sadece bir izlenim olsa da, Benin anlatı geleneği hakkında yapmış olduğum araştırmaya dayanarak, anlatımların çok boyutluluğunda anlatıcıların veya dinleyicilerin doğasından kaynaklanan bir artış olduğunu belirtebilirim. Çocuk anlatımları tematik ve yapısal bir tekrarlamayı içerirken, yetişkin anlatıcılar tematik çeşitliliğe yönelmekte, ancak yapısal tekrarlamaları hala korumaktadır. Usta olmayan (amatör) hikaye anlatıcıları arasında tekrarlamalar daha çok söz dizimine yöneliktir. Sadece, sözcüklerle, sözcüklerin anlamlarıyla ve geleneksel olaylarla ilgilenen kişi olan usta (profesyonel) anlatıcılar özel bir durumu Benin geleneklerinin bütünü düzeyine yayarak örnelemeye dayanan bir düzen ve düzensizlik yaratır.

Ancak, usta anlatıcıların durumunda bile, usta bir anlatıcının sözel yaratıcılıktaki bütün ustahğı icra için uygun bir bağlam dışında kendini yeterince göstermez. Her icra toplumun sahip olduğu bir iletişim setine bağlı olduğu gibi, her anlatmanın veya türkünün belli bir karmaşıklık ve basitlik seviyesine sahip oluşu onların icra edildiği toplantının niteliğine ve toplantıya katılanlara bağlıdır. Doğal olarak, anlatıcı ve dinleyici ne kadar yetişkin olursa icra sırasında

kullanılan dil de bu oranda ayrıntılı olacaktır. Yetişkinler ve usta hikaye anlatıcıları düzen ve düzensizliğin sese ve anlama ait seviyelerine yönelebilirler, ki bu durum çocuklar için halihazırda mevcuttur. Fakat bunun tersi, tabii ki, imkansızdır.

Sonuç olarak; halk bilgisini kendi kültürel bağlamında incelemek sözel ifadelerin çeşitliliğini ortaya koyar ve sözel yaratıcılıktaki değişimin bir kalitesini sunan edebiliğin kendisi ve kendi dışında olma fikrini yayar. Belki de, bir yazar için kağıt üzerinde yazılı bir metin dışında da hazır olan dilin, en azından çoğu özelliklerinin, sözlü gelenekteki şairler ve hikaye anlatıcıları için de hazır olduğunu ve onların dilin bu özelliklerini geçmişten beri kullandıklarını gösterir. Edebiyata gelince, kültürlerin diğer özelliklerini bir tarafa bırakırsak, okur-yazarlık sözel sanata bir kalite değişimi kazandırmamıştır. Gutenberg'in baskıda yaptığı devrimden beri, değersiz pek çok şey görülmüştür. Bunun tersine, bağlama dayalı bir inceleme, sözlü bir icranın söze dayalı karmaşık yaratmaları engellemediğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda, icra ortamı ve kendi kültürel bağlamında yapılan halk bilimi incelemesi, sadece deneysel alan araştırmasını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda bir toplumdaki sözel yaratıcılığındaki çeşitliliğin keşfine ve açıklanmasına da bir temel sağlar. Böyle bir çalışmanın temeli buradadır, daha başka yönler de vardır, fakat gerçek araştırma hâlâ onu gerçekleştirecek öncülerini beklemektedir.

NOTLAR

1 Richard M. Dorson, Folklor and Folklife: An Introduction (The University of Chicago Press, Chicago, 1972), ss. 45-47.

2 Americo Paradese and Richard Bauman, eds., Toward New Perspectives in Folklore (The University of Texas Press, Austin, 1972). Bu yaklaşımın Sovyetler Birliği'nde yapılan bir eleştirisi için bk. L.M. Zemlianova, sovremennaiia Amerikanska-

ia Fol'kloristika (Çağdaş Amerikan Folklorculuğu) (Nauka, Moskva, 1975) ss. 269-273. Bu kaynak için Dana Howell (Todes)'e müteşekkirim.

3 Son yıllarda "Bağlam (konteks)" terimi temel terimlerden biri olarak ortaya çıkmış olup, bu terimi Susanne Langer "Philosophy in New Key (Harvard University Press, Cambridge, 1942.)" adlı eserinde tartışmıştır. Bu terim bir felsefe kuşağı tarafından henüz değerlendirilmiş "düşünce tarihinde üretici bir terim" değildir, ancak bağlam kavramı pek çok bilim dalında merkezi konuma gelmiştir. İncil araştırmalarında Hermann Gunkel bu kavramı "Sitz im Leben" "Hayat Oluşturan" şeklinde, 1906'da yazdığı "Die Israelitische Literatur", Die Orientalischen Literaturen, P. Hinneberg, Ed. (Kultur der Gegenwart I/7, B.G. Teubner, Leipzig, 1906), ss. 53-112.) adlı makalesinde halihazırda kullanmıştır. Daha sonraki makalelerinde bu fikri daha da geliştiren Gunkel, Ahd-i Atik'te görülen yazı öncesi sözlü geleneklerin çeşitli biçimlerinin yorumlarıyla, onların insanların hayatındaki yerini özel nesir ve nazım türlerini belirlemek ve onların her birini özel bir durumla ilgili görmek anlamında ilgilendiği görülmüştür.

Bir biyograf ve yazar olan Gunkel'in kendisi kendi zamanındaki halk bilgisine gönderme yapmak için sözlü gelenekteki "Sitz im Leben" kavramını işaret etmiş ve onu geliştirmiştir. (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1969), ss. 106-148. Ahd-i Atik'te bu kavramın kullanımıyla ilgili daha yeni araştırmalar için bk. Martin J. Buss, "The Study of Forms", Old Testament Form Criticism, John H. Hayes, Ed. (Trinity University Press, San Antonio, 1974), ss. 1-56; Jay A. Wilcoxon, "Narrative", age, ss. 57-98; Klaus Koch, The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method (Charles Scribner's Sons, New York, 1969); Rolf Knierim, "Old Testament Form Criticism Reconsidered", Interpretation 27, 435-468 (1973); D.A. Knight, "The Understanding of 'Sitz im Leben' in Form Criticism", Society of Biblical Literature 1974 Seminar Papers Vol. 1, George MacRae, Ed. (Society of Biblical Literature, Cambridge, 1974) ı Burke O. Long, "Recent Field Studies in Oral Literature and the Question of Sitz im Leben", Semeia S, 35-49 (1976).

Malinowski dilin etnografik teorisinin bir kısmı gibi "bağlam" kavramını formüle etmiştir. Malinowski sözcüklerin kendisiyle uyumlu olduğu kültürel gerçeklik bağlamı ile özel bir kullanım anlamı veren durumsal bağlam arasında bir ayrım yapar. Ancak kendi kullanımında bu iki terimin anlamını birleştirir. Bk. onun "The Problem of Meaning in Primitive Languages", The Meaning of Meaning, C.K. Ogden and L.A. Richards, Eds. (Harcourt, Brace and Co., Inc., New York, 1923), ss. 296-336, ve The Language of Magic and Gardening: Coral Gardens and Their Magic, Volume II (Indiana University Press, Bloomington, 1965), ss. 3-74. J.R. Firth, Malinowski'nin durumsal bağlam kavramını dilbiliminde ve anlam sorununda uygulamıştır. Bk. J.R. Firth, Papers in Linguistics 1934-1951 (Oxford

University Press, London, 1957). Durumsal bağlamda dilin kullanımına yönelik yöntemlerle ilgili tartışmalar için bk. D. Terence Langendoen, *The London School of Linguistics: A Study of the Linguistic Theories of B. Malinowski and J.R. Firth* (The M.I.T. Press, Cambridge, 1968); ve R.H. Robins, "Malinowski, Firth and the 'Context of Situation'", *Social Anthropology and Language* (Tavistock Publications, London, 1971), ss. 33-46. Her ne kadar bağlam terimi Malinowski ve Firth'te daha geniş bir çerçeveye sahip idiyse de, genel anlamda bağlam kavramı antropolojide de merkezidir. Robert Redfield, Milton Singer'den alıntılıdığı kısımda şu ifadelerle yer vermiştir; "Antropologların çalışmaları bağlam merkezlidir: Onlar kutsal kitapta büyük geleceğin bazı unsurlarını, hikaye unsurlarını, öğretmenleri, törenleri veya olağanüstü varlıkları alelade insanların günlük yaşamlarıyla ilişkili görüyorlar, günlük yaşam bağlamında antropologların gördüğü olmandır." *The Little Community Peasant Society and Culture*. (The University of Chicago Press, Chicago, 1956, 1960), s.51. Bu kavramın Halk Bilimi'nde şu andaki kullanımı, "Metin" ve "Bağlam"ı birbirinden ayırılmaz. Alan Dundes'in "Text, Texture and Context", *Southern Folklore Quarterly* 28, 251-265 (1964) adlı makalede belirttiği gibi, bu ikisi analitik seviyeler olabilir veya Richard Bauman'ın yukarıda adı geçen Dundes'in makalesine yorumlarını da içeren "Verbal Art as Performance", *American Anthropologist* 77, 290-311 (1975) adlı makalesinde belirttiği üzere birbirinin uzantısı da olabilir. Yakın dönemdeki bağlam merkezli Halk Bilimi incelemeleri daha çok Roman Jakobson'un yazılarını dikkate alıyor ve özellikle de onun "Linguistics and Poetics", *Style in Language*, Thomas A. Sebeok, Ed. (The M.I.T. Press, Cambridge, 1960), ss. 350-377 adlı makalesini ve Dell Hymes'in etnik ve sosyo-linguistik alanındaki "The Ethnography of Speaking", *Anthropology and Behavior*, Eds., T. Gladwin and W.C. Sturtevant (Anthropological Society of Washington, Washington, D.C., 1962), ss. 13-53; "Introduction: Toward Ethnographies of Communication", *American Anthropologist* 66, vi, pt. 2. Special Publication: *Ethnography of Communication*, Eds. John J. Gumperz and Dell Hymes (1964), ss. 1-34; "Models of the Interaction of Language and Social Life", *Directions in Socio-Linguistics: Ethnography of Communication*, Eds. John J. Gumperz and Dell Hymes (Holt, Rinehart and Winston, New York, 1972), ss. 35-71 gibi yazılarını dikkate alıyorlar. Ayrıca bk. Dell Hymes, *Foundations in 'Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (The University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1974). Bağlam kavramının anahtar terim olarak kullanıldığı bu çalışmalar yanında, Halk Bilimciler kavramsal çerçevenin geliştirildiği şu çalışmayı da uygun bulmaktadırlar; Gregory Bateson, "A Theory of Play and Fantasy", *Steps to an Ecology of Mind* (Ballantine Books, New York, 1972), ss. 177-193 ve Erving Goffman, *Analysis: Essay on the Organization of Experience* (Harper & Row, New York, 1974).

Bağlam kavramı, Michail Holquist'in biçimcilik ve semiyotik devamında belirttiği üzere aynı zamanda edebiyat araştırmalarında da önemli hale gelmektedir: "Bizim şu anda şahit olduğumuz şey metnin değişkenliği, okumanın özelinde temellenen ölçü alma, başka bir deyişle metnin üzerindeki bağlam gibi metnin bazı özelliklerini dikkate almaz. ("Eğer Dil Anlamı Görmenin Tek Yolu Olsaydı, Anlatı Kör Olurdu." bu bildiri 1976'da New York'da yapılan Annual Meeting of the Modern Languages Association'un Yıllık Toplantısı'nda sunulmuştur), ss. 15-16. Diğer taraftan, Halk Bilgisi bağlamı sadece halk arasındaki icrayı içerdiği için, metin gibi bağlamın da kurallar ve kanunlar tarafından yönlendirildiğine ait kesin ve dolaylı olan varsayımlar söz konusudur. Sonuç olarak, toplumda halk bilgisinin kullanılması fikri resmi olarak tanımlanabilir konu olup, karşılaştırmalı araştırmalarla ilgilenen halk bilimciler ve antropologlar bir ikileme karşı karşıyadırlar ki bunu Julian Pitt-Rivers spells out in "Contextual Analysis and the Locus of the Model", *Archives Europeennes de Sociologie*, *European Journal of Sociology*, 15-34 (1967) adlı makalesinde dile getirmiştir. Günümüzde "Bağlam" kavramı (dilbilim, estetik, felsefe ve edebiyat teorileri gibi) çeşitli alanlardaki çalışmalarda merkezi konumdadır.

4 Dan Ben-Amos, "Toward a Definition of Folklore in Context", *Journal of American Folklore* 84, 3-15 (1971).

5 Roger D. Abrahams, "A Performance-centered Approach to Gossip", *Man* 5, 290-310 (1970); "Folklore and Literatures Performance", *Journal of the Folklore Institute* 8, 75-94 (1972). Richard Bauman, "Verbal Art as Performance", *American Anthropologist* 77, 290-311 (1975); Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein, Eds. *Folklore: Performance and Communication* (Mouton, The Hague, 1975). *Proceeding of a Symposium on Form in Performance, Hard-Core Ethnography*, Eds. Marcia Herndon and Roger Brunyate (The college of Fine Arts, University of Texas, Austin, 1975).

6 Elli Kongas Maranda, "Theory and practice of Riddle Analysis", *Toward New Perspectives in Folklore*, Eds. Americo Paredes and Richard Bauman (The University of Texas Press, Austin, 1971), pp. 51-60.

7 Dan Ben-Amos, "Analytical Genres and Ethnic Categories", *Genre* 2, 275- 30 1 (1969).

8 Clifford Geertz, "Religion As a Cultural System", and "Ideology As a Cultural System", *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, New York, 1973), pp. 87-125, 193-233. These articles were first published in 1966 and 1964.

9 Anthony Forge, Ed. *Primitive Art and Society* (Oxford University Press, London, 1973), pp. xiii-xxii.

10 Dan Ben-Amos, "Folklore in African Society", *Research in African Literatures* 6, 165-198 (1975).

11 Norwood Russell Hanson, *Patterns of Dis-*

covery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science (The University Press, Cambridge, 1969), p. 121.

12 Jean Piaget, *Structuralism* (Basic Books, New York, 1970), p. 5.

13 Richard Bauman and Joel Sherzer, Eds. *Explorations in the Ethnography of Speaking* (Cambridge University press, London, 1974); Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein, Eds. *Folklore: Performance and Communication* (Mouton, The Hague, 1975); Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Ed. *Speech Play: Research and Resources and Studying Linguistic Creativity* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1976).

14 Bk. 4-7 nolu notlar.

15 Aşağıdakiler konuyla ilgili seçilmiş tez çalışmalarındır: Michael J. Bell, *Running Rabbits and Talking Shit: Folkloric Communication in an Urban Bar* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1975); Alessandro A. Falassi, "Stasera a Vegalia": Structure and Contexts of the Tuscan Folk Narrative (University of California, Berkeley, 1975); Bert H. Feintuch, *Pop Ziegler, Fiddler: A Study of Folkloric Performance* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1915); Michael K. Foster, *From the Earth to Beyond the Sky: An Ethnographic Approach to Four Longhouse Iroquois Speech Events* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1974); Gregory Gizelis, *Narrative Rhetorical Devices of Persuasion in the Greek Community of Philadelphia* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1972); Judith T. Irvine, *Caste and Communication in a Walof Village* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1973); John H. McDowell, *Speech Play and Verbal Art of Chicano Children: Ethnographic and Sociolinguistic Study* (University of Texas at Austin, Austin, 1975); Herminia Q. Menez, *Folkloric Communication Among Filipinos in California* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1973); Peter I. Seitel, *Proverbs and the Structure of Metaphor Among the Hava of Tanzania* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1972).

16 Lauri Honko, "Genre Theory Revisited", *Studia Fennica* 20, (1976), p. 22; Vilmos Voigt, "Semantics and Semiotics of Works of Art in High/Folk Literature", Ağustos 1976'da Budapeşte'de yapılan 8. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Kongresi'nde sunulan bildiri.

17 Martin Schutze, "The Fundamental Ideas in Herder Is Thought", *Modern Philology* 19, (1921), p. 118.

18 agm., p. 117.

19 Georgiana R. Simpson, Herder's conception of "Das Volk" (The University of Chicago Libraries, Chicago, 1921), p. 9.

20 Martin Schutze, op. cit. p. 119.

21 Örneğin bk. Max Luthi, *Volksliteratur und Hochliteratur* (Francke Verlag, Bern and Munchen, 1970).

22 Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character* (The University of Chicago Press, Chicago, 1963), p. 231.

23 John Greenway, *American Folksongs of Protest* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1953), pp. 18-19.

24 "John Simon Guggenheim Memorial Foundation" Benin'deki araştırmamı destekledikleri için teşekkür ederim.

25 Dan Ben-Amos, *Sweet Words: Storytelling Events in Benin* (Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1975).

26 Bk. Paula Ben-Amos, *Social Change in the Organization of Woodcarving in Benin City, Nigeria* (Indiana University, Bloomington, 1971).

27 Dominique Zahan, *La Dialectique du Verb chez les Bambara* (Mouton, The Hague, 1963), pp. 125-148.

28 Bk. Dan Ben-Amos, "Two Benin Storytellers", *African Folklore*, Richard M. Dorson, Ed. (Anchor Books, New York, 1972), pp. 103-114.

29 Akpata Music, Vol. I, No. 6386045; Akpata, Vol. II, no. 6383046; Aimivekeagbon Oqbebor and His Group, No. 62590102E; Aimivekeagbon Oqbebor and His Akpata Group, No. 6361125.

30 Jacob Egharevba, *A Short History of Benin* (Ibadan University Press, Ibadan, 1968), pp. 37-39.

31 Emvinma Ogieriaikhi, aha Owonramwen and Oba Ewuakpe (University of London Press, London, 1966); Osarenren Omoregie, Oba Ewuakpe. *Mimeograph*. n.d.

32 Roger D. Abrahams, "A Performance-centered Approach to Gossip", *Man* 5, 290-310 (1970); "Folklore and Literatures Performance", *Journal of the Folklore Institute* 8, 75-94 (1972). Richard Bauman, "Verbal Art as Performance", *American Anthropologist* 77, 290-311 (1975); Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein, Eds. *Folklore: Performance and Communication* (Mouton, The Hague, 1975). *Proceeding of a Symposium on Form in Performance, Hard-Core Ethnography*, Eds. Marcia Herndon and Roger Brunyate (The college of Fine Arts, University of Texas, Austin, 1975).

33 Northrope Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton University Press, Princeton, 1957).

34 John Greenway, *American Folksongs of Protest* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1953), pp. 18-19.

35 Bk. *The Reversible World: Essays on Symbolic Inversion*, Barbara Babcock, Ed. (Cornell University Press, Ithaca, forthcoming).

36 Linda Dégh and Andrew Vazsonyi, "Legend and Belief", *Folklore Genres*, Dan Ben-Amos, Ed. (University of Texas Press, Austin, 1976), pp. 93-124.

37 James Fernandez, "The Exposition and Imposition of Order: Artistic Expression in Fang Culture", *The Traditional Artist in African Societies*, Warren L. D'Azevedo, Indiana University Press, Bloomington, 1973), pp. 194-220.