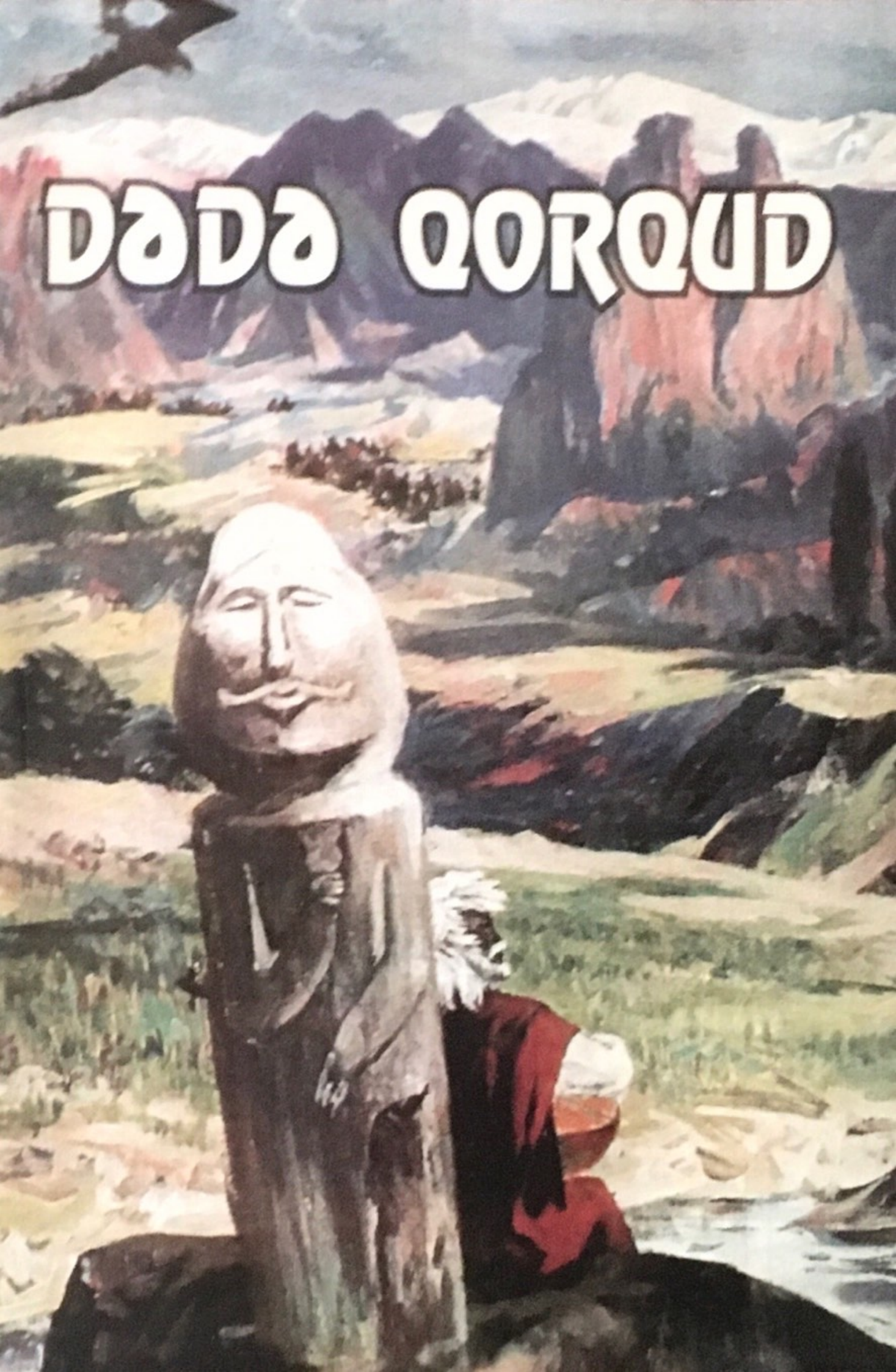


# DADA QORQUD



AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU

---

# DƏDƏ QORQUD

دَدَه قورقود  
*DADA GORGUD*

Elmi-ədəbi toplu

II (59)

BAKI - 2016

**Toplu Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası  
Folklor İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.**

**Baş redaktor: *Ramazan Qafarlı***

**Redaksiya heyəti:**

**Kamal Abdulla, Anar, Şükrü Haluk Akalın (Türkiyə), Amanmırat Baymıradov (Türkmənistan), Cəlal Bəydili, Nizami Cəfərov, Özkul Çobanoğlu (Türkiyə), Ali Duymaz (Türkiyə), Metin Ekici (Türkiyə), M.Ocal Oğuz (Türkiyə), Kamran Əliyev, Əfzələddin Əsgərov, İsa Həbibbəyli, Muxtar İmanov, Teymur Kərimli, Sərxan Xavəri, Ağaverdi Xəlil, Rüstəm Kamal (Rəsulov), Şakir İbrayev (Qazaxstan), Tofiq Məlikov (Rusiya), Elxan Məmmədli, Törə Mirzəyev (Özbəkistan), Oljas Süleymenov (Qazaxıstan), Sadıq Tural (Türkiyə), Fikrət Türkmən (Türkiyə)**

**Baş redaktorun müavini: Seyfəddin Rzasoy**

**Baş redaktorun müavini: Nail Qurbanov**

**Məsul katib: Tahir Orucov**

**Nəşrinə məsul: Əziz Ələkbərli**

**“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2016/2**

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2016

## ***Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar***

***Sədaqət HƏSƏNOVA***

*Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor*

*e-mail: sedagethesenova@gmail.com*



### **“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANI DİLİMİZİN HİKMƏT XƏZİNƏSİDİR**

#### **Xülasə**

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilindən danışılır. Dastanda bir sıra tarixi məsələlərə toxunulur. Bir sıra mənası dəyişən sözlər və arxaizmlər təhlil edilir.

**Açar sözlər:** ədəbi dil, epos, söz, məna, leksika.

### **“KİTABI-DADA GORGUD” IS WISDOM TREASURE OF OUR LANGUAGE**

#### **Summary**

The article deals with the language of “Kitabi Dada Gorgud”. In the epos some historical issues are stated. Some archaic words and words that change in meaning in the epos are analysed.

**Key words:** literary language epos, word, meaning, lexics

### **ЭПОС «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» КЛАДОВАЯ МУДРОСТИ НАШЕГО ЯЗЫКА**

#### **Резюме**

В статье говорится о языке «Китаби-Деде Горгуд». В эпосе затрагиваются некоторые исторические задачи. Анализируется значение некоторых архаизмов и слов, изменивших своё значение.

**Ключевые слова:** литературный язык, эпос, слово, значение, лексика

*Həqiqətən də, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı kimi böyük elm, mədəniyyət, ədəbiyyat abidəsi olan xalq öz tarixi ilə fəxr edə bilər.*

***Heydər Əliyev***

Dünya xalqlarının hərəsi müəyyən bir cəhəti ilə fəxr edir. Bizim xalqımızın isə qürur duyacağı çox şey vardır: qeyrəti, vətənpərvərliyi, humanistliyi, şərəfli tarixi, qəhrəmanları, maddi və mənəvi mədəniyyət örnəkləri, ədəbi-bədii abidələri və s. Bunlardan biri də möhtəşəmliyi ilə dünyanın diqqətini çəkən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanıdır. Bu qədim epos çox cəhətdən dəyərli bir mənəvi xəzinə olaraq xalqımızın qədim söz abidəsi kimi bütün zamanlar üçün qiymətli sənət incisidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, hər şeydən öncə, zəngin və mənalı dili ilə diqqəti çəkir. Onun dili məntiqli, düşündürücü fikirlərin ifadə mənbəyidir. Əvvəla, “...dastanın qədimliyi bu doğma torpaqlarda yaşayan Azərbaycan türklərinin bu torpaqlarda yaşamaqlarının çox uzaq tarixinin göstəricisidir” (1, 17). Dastanın dilində Dədə Qorqudun müəllifliyi ilə verilən aşağıdakı cümlə diqqəti çəkir: “Axır zamanda xanlıq geri, Qayıya dəgə, kimsə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət olunca” (3, 19). “Qayı” e.ə. dördüncü minillikdə Türkünstan ellərində məşhur türk tayfası olmuşdur. Onlar eramızdan əvvəl

güclü bir dövlətə sahib olmuşlar. Bir zaman Qayı türklərinin qurduğu dövlətin hökmdarı qüdrətli Şu idi ki, bir çox qələbələri ilə tarixə düşən Makedoniyalı İsgəndər ona qalib gələ bilmir. Şu ağıllı və tədbirli bir hökmdar olmuşdur. “Qurani-Kərimdə” onun adı peyğəmbər olaraq (Şueyb) çəkilir və qədim Türk dastanı “Şu” onunla bağlı yaranıb. 600 ildən çox üç qitə və yeddi dənizə hakimlik edən Osmanlı sülaləsi Qayı soyundandır. Qayı 24 oğuz boyundan biridir. “M.Kaşqarlı, Rəşidəddin və Əbül Qazi Bahadır xan bu boyu ən qədim, köklü, şərəfli, döyüşkən boylardan biri kimi göstərir” (3, 174). Qayıların dövləti dağılandıqdan sonra da onlar türk tayfaları içərisində seçilmiş, ağıl və bacarıqları ilə başqa türk dövlətlərinin siyasətində iştirak etmişlər. Belə ki, tarixi məlumatlara görə, “IX-X yüzilliklərdə Oğuz Yabqu dövlətində qayılar hakim olmuşlar. Qaynaqlara görə, Qəznəvi hökmdarı Sultan Mahmud Qəznəvi bu boydandır” (3, 174).

Dastanda Dədə Qorqudun ilk arzusunu ifadə edən həmin sözlərdə hardasa bir yaxın zaman anlayışı vardır. Sanki Qayılar (qayı türkləri) “Dədə Qorqud”dakı oğuzların gözü önündə yaşayıblar, oğuzlar onların həyatına, döyüş səhnələrinə, uğurlarına, nəhayət, meydandan çəkilmələrinə şahiddirlər. Hakimiyyətin Qayıya qayıtması arzusu dastanın dilində –Müqəddimədə ilk arzudur ki, Dədəmizin dilində səslənir. Bu sözlər “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tarixən bildiyimizdən daha qədim olduğunu göstərir.

Bundan başqa, Dədə Qorqudun dilindəki alqışlar – dualar diqqəti cəlb edən dil faktlarıdır. Dədənin alqışı, qarğıışı şaman duaları təsirindədir, ağzından çıxan kimi həyata keçir. Məsələn, bacısı Banuçiçəyi heç kəsə verməyən Dəli Qarcar qız üçün elçiliyə gələn Dədə Qorqudun ardınca düşüb ona qılınc çəkəndə oğuz elinin ağsaqqalı, ıssı – ruhani atası Dədə Qorqud deyir: “Çalırсан, əlin qurısun!” (4, 59). Və “Haqq-taalanın əmriylə” igidin əli quruyub yuxarıda qalır. Dədə Qorqudun üzünə ağ olan Dəli Qarcar hərəkətindən peşman olub tövbə edir, üzünü Dədəyə tutub deyir: “Sən mənim əlimi sağalda gör, tanrının buyruğıyla, Peyğəmbərin qövliylə qız qardaşımı Beyrəgə verəyin” (4, 59). Bu sözlərdən sonra Tanrı dostu Dədə Qorqudun duası ilə Dəli Qarcarın qurumuş əli düzəlib hərəkət edir. Ümumiyyətlə, türklərdə “müqəddəs adamların duasını Allah eşidir” deyə bir inam vardır. Bu baxımdan, Yəsəvi duası yada düşür. Əsas məşğuliyyəti ova getmək olan qədim Türküstan hökmdarı Yəsəvi hər dəfə belə səfərə gedəndə Qaraçuk dağına aşıb keçmək ona və qoşununa çətinlik törədirdi. Duanın hökmünə inanan hökmdar bir dəfə əmr verir ki, onun hakimiyyəti altındakı torpaqlarda yaşayan bütün dərvişlər bir yerə yığılıb bu dağın aradan götürülməsinə dua etsinlər. Onların duası nəticə vermədikdə, hökmdar düşünür ki, bəlkə, dərvişlərdən bu mərasimə gəlməyən vardır. O, bu barədə soruşanda bir nəfər azyaşlı uşağın gəlmədiyini, daha doğrusu, ona xəbər edilmədiyini deyirlər. Həmin azyaşlı türk-müsəlman ədəbiyyatının üç böyük incisindən biri hesab olunan Əhməd Yəsəvi idi. Müqəddəslərdən Şeyx İbrahimin oğlu olan Əhməd ardınca hökmdar adam göndərir. Əhməd bacısının məsləhəti ilə atası Şeyx İbrahimin türbəsinə gedir, ondan qalan bağlı süfrəni içindəki bir parça çörəklə götürüb dərvişlərin yanına gəlir və həmin çörəyi onlar arasında bölür və Tanrının bərəkətindən çörək hamıya çatır. “Əhməd atasından qalmış xirqəyə bürünərək elə bir dua edir ki, birdən-birə göydən Qaraçuk dağına üzərinə tökülən sel-su ətrafda böyük bir dərya yaradır. Dərvişlərin səccadələri su üzərində üzürmüş. Əhməd başını xirqədən çıxaran kimi su çəkilir, günəş çıxır. Və oradakılar baxıb görürlər ki, Qaraçuk dağından bir nişanə də qalmayıb.

Hökmdar Əhməddən rica edir ki, onun adının əbədi qalması üçün dua etsin. Əhməd hökmdara: “Dünyada hər kim bizi seversə, qoy sənin adınla yad eləsin” deyir.

Və o zamandan başlayaraq hər ikisinin – həm hökmdarın, həm də onun adı “Əhməd Yəsəvi” olaraq yad olunur” (2, 4). Fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında sözü gedən və bir sıra araşdırmaçıların Naxçıvandakı Qaraçuq kimi qələmə verdikləri Qaracıq dağı həmin dağdır. Dastanın dilində (Müqəddimədə) belə bir cümlə (misra) vardır: *Qarağuca qiymayınca yol alınmaz* (4, 20).

Dastanda bir dövlətin böyüyü var (əvvəl Bayındır xan, sonra Qazan xan), bir də xalqın sazına, sözünə güvəndiyi ağsaqqal böyüyü var – Dədə Qorqud. O, Oğuz elinin inağıdır – inandığı yaxın adamdır. O, igidlərə ad və xeyir-dua edən, soyları ilə elini, obasını ağırlayıb əzizləyən, məsləhət verən yurdun mənəvi böyüyüdür. “Əsrləri, minillikləri aşib keçən Dədə Qorqud sözü, Dədə Qorqud təsəllisi, Dədə Qorqud xeyir-duası bu gün bizə həmişəkindən də artıq gərəkdir, vacibdir” (1, 23).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı xalqımızın milli-mədəni təfəkkürünün mükəmməl göstəricilərindən biridir. Onun dilindəki hikmətli ifadələr nəsillənən davam etmiş və onlar bu gün də əhəmiyyətini itirməmişdir. Dədənin dilindəki zəngin, qəlbin və ağılin məhsulu olan bir sıra sözlər ya eyni ilə, ya da formasını dəyişsə də, mənasını qoruyub saxlamaqla bu günümüzə qədər gəlib çıxmışdır. Onlar minilliklər, yüzilliklər boyu mənəvi tərbiyə vasitəsi olmuş, ulularımızın gələcək nəsillərə ən möhtəşəm mənəvi estafeti kimi xalqın ruhunu oxşamışdır. Həmin hikmətli ifadələr indi də xalqın içində atalar sözü kimi söylənir. Məsələn:

*Güyəgü oğul olmaz – Kürəkəndən oğul olmaz.*

*Yapa-yapa qarlar yağsa, yaza qalmaz – Qışın qarı yaza qalmaz.*

*Qaravaşa don geydirsən, qadın olmaz – Kənizi nə qədər gözəl geyindirsən də, xanım olmaz.*

*Bir yigidin qara dağ yumrısınca malı olsa, yağar-dərər, tələb eylər, nəсібindən artıqun yiyə bilməz – Qismətdən artıq yemək olmaz və s.*

Sözügədən hikmətli sözlər Qorqud dədəmizin zövqünün, ədəbi-bədii fikrinin və nitq mədəniyyətinin ifadəçisi kimi ondan bizə qalan nadir və möhtəşəm sənət inciləridir. Onlar nitqin mədəni səviyyəsini yüksəltməkdə, ona zəriflik və mənə bolluğu verməkdə əvəzsiz incilərdir.

Ox atmaqda, qılınc oynatmaqda, at çapmaqda, dövlət qurmaqda məşhur olan qədim türklər, sözdən istifadə etməkdə, onu yerində və layiqincə işlətməkdə də çox bacarıqlı idilər. Türklərin nitq mədəniyyətini təsdiq edən atalar sözü ümumtürk mədəniyyətinin əvəzsiz və qiymətli örnəyidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı xalqımızın ən etibarlı və qiymətli milli-mənəvi sərvəti kimi indi də zənginliyini qoruyub saxlayır. Dastandakı atalar sözü ilə çağdaş atalar sözü məzmun və formasına görə bir-biri ilə doğmalığ təşkil edən maraqlı fikir inciləridir. Azərbaycan xalqının mədəniyyət və tərbiyəsinin məhsulu kimi böyük ümumiləşdirmə qüvvəsinə malik olan atalar sözündə, həm də ulularımızın gələcək nəsillərə nəsihət və istəyi səslənir:

*Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz.*

*Könlin yuca tutan ərdə dövlət olmaz.*

*Yad oğul saxlamaqla oğul olmaz* (4, 19).

Ər malına qıymayınca adı çıqmaz.  
Qız anadan görməyincə ögüt almaz.  
Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz (4, 20).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı xalqımızın qədim əxlaq kodeksidir. Eposda qadınlar, övladlar, ailə haqqında maraqlı sözlər deyilib. Azərbaycan ədəbi-bədii dilində qadın haqqında bir-birindən gözəl və maraqlı fikirlər deyilib. Mükəmməl qadını “evin dayağı” hesab edən Dədə Qorqud səxavətli və qonaqpərvər qadınları Ayişə, Fatimə soyundan bilir, üzünü adamlara tutub belə xeyir-dua verir: “Ocağına buncılayım övrət gəlsün” (4, 22). Xalqımızın çağdaş düşüncəsində də səxavət ibadətdən irəlidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində böyüyə hörmət, kiçiyə qayğı gərəkdiyini ifadə edən bir çox qiymətli fikirlər vardır. Bu məsələ dastanın ilk boyunda – “Dirsə xan oğlu Buğac boyunu bəyan edər, xanım, hey” boyunda daha qabarıqdır. Dirsə xan Bayındır xanın ağ meydanında buğa öldürən, bu igidliyinə görə Dədə Qorqudun “Buğac” adı verib alqışladığı oğluna bəylik və taxt bağışlayır (Buğac özü də elin xeyir-duası ilə doğulmuşdur). Xanın qırx nökrinin həsədi artır və onlar bir-birinə arxa olacaq ata-balanın arasını vurmaq istəyirlər. Onlardan iyirmisi xanın yanına gəlib deyir: “Görürmüsin, Dirsə xan, nələr oldı? Yarımasun-yarçımasun, sənin oğlun kür qopdı, ərcəl qopdı: qırq yigidin boyına aldı, Qalın Oğuzun üstünə yürüş etdi, nə yerdə gözəl qopdisa, çəkib aldı; ağ saqallu qocanın ağzın sögdi, ağ birçəklü qarının südin dartdı...Böylə oğul sənin nənə gərək, böylə oğul olmaqdan olmamaq yegdir, öldür-sənə!” (4, 28). Dastanın dilindən alınmış bu kiçik mətn parçası bir çox cəhətdən maraqlıdır. Belə ki, burada Buğaca qara yaxmaq məqsədi daşıyan yalançılıq və riyakarlığın bəyənilməməsindən başqa, adı çəkilən pis xüsusiyyətlər – namərdlik, şər atmaq, başqasının qızına, qadınına göz dikmək, özündən böyüklerin üzünə ağ olmaq kimi mənfi cəhətlər oğuzların əxlaqına zidd idi. Elə buna görə də Dirsə xan oğlunu öldürmək qərarına gəlir. Bu, bir tərəfdən də düzlüyün, dürüslüyün təbliği idi.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilindəki arxaikləşmiş sözlər baxımından da bu mətn diqqəti çəkir. Buradakı *kür* (dəcəl), *ərcəl* (pozğun, bədniyyət, bədxasiyyət) kimi köhnəlmiş sözlərdən başqa, mənasından uzaqlaşaraq fərqli anlamda işlənən bir sıra leksik-qrammatik vahidlər də vardır. Əsərin dilindəki *boy* yan deməkdir (*qırq yigidin boyına aldı* – qırq igidini yanına aldı). Əsərin dilindəki *qopmaq* feili, *çıxmaq* mənasında işlənmişdir: *sənin oğlun kür qopdı, ərcəl qopdı* – sənin oğlun dəcəl çıxdı, pozğun çıxdı. Bu söz “Müqəddimə”də də həmin anlamda verilmişdir: “Rəsul əleyhis-səlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqud ata deyərlər, bir ər qopdı” (4, 19).

Dastanın dilində anlamı dəyişilən sözlərdən biri də *oxumaq* feilidir. Bu söz çağdaş dilimizdə mütaliə etmək (məsələn, qəzet oxumaq) və təhsil almaq (məsələn, universitetdə oxumaq) mənalarında dilimizin aktiv leksikasına aiddir. Eposun dilində isə o, ilk mənasından – *ifa etmək, mütaliə* anlamından (məsələn, ismi-əzəm oxumaq) başqa, həm də *çağırmaq* mənasında işlənmişdir: Baybörə bəg bazirganlarını yanına oxudu, buyuruq etdi (4, 53).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı nəinki ümumtürk, hətta dünya mədəniyyətinin sayılıb seçilən örnəklərindən olsa da, onun daha çox Azərbaycan xalqı ilə bağlılığı şübhəsizdir. Eposun dilində də bunun şahidi oluruq. “KDQ-nin dili Azərbaycan türkcəsinin üstünlük təşkil etdiyi Oğuz ədəbi dilidir” (3, II c. 88). Dastanın dilində Azərbaycan dili

bu dilin qabarıq örnəyi kimi özünü göstərir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində çağdaş dilimiz üçün arxaikləşən, lakin milliliyi, anlamı və səslənmə keyfiyyəti ilə seçilən bir sıra sözlər var ki, bu gün onlar dilimizin aktiv leksikasına daxil olmağa layiqdir.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Anar. Türk dünyasının nadir söz abidəsi / “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası, I c. Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000, s. 16-23.
2. Cəfərov N. Ön söz / Əhməd Yəsəvi. Divani-hikmət. Bakı, Çarşıoğlu, 2004.
3. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası I, II c. Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000.
4. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Öndər nəşriyyatı, 2004.

**Çapa tövsiyə edən:** *AMEA-nın müxbir üzvü Muxtar İmanov*



***Nailə ƏSKƏR***

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi*

*e-mail: qaracantali@live.com*



## “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” ABİDƏSİNİN NƏŞRİ VƏ BİBLİOQRAFİYASI TARİXİNƏ BİR NƏZƏR

### Xülasə

“Kitabi-Dədə Qorqud” bənzərinə çox az rast gəlinən dünya eposudur. Oğuz tayfalarının tarixi salnaməsi və yaşayış normasıdır. Bu dəyərli abidə bizə əcdadımızın hünər, igidlik, dostluq, sədaqət kimi bəşəri duyğularını və dövlətçilik, idarəetmə, savaş, məişət sahəsindəki gələnlərini miras qoymuşdur. Abidə elm aləminə bəlli olduğu gündən bu yana heç vaxt aktuallığını itirməmiş, həmişə dünya və türk xalqları alimlərinin tədqiqatlarında yenidən həyat qazanmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dili, tarixi, coğrafiyası, tərbiyəvi fikirləri, mifoloji cəhətləri, daşdığı bəşəri dəyərləri və s. ilə nadir dünya folklor nümunəsi və yazılı abidəsidir.

Bu yazıda abidənin nəşr və biblioqrafiya tarixinə bir nəzər salınır, dünya folklorunun incisi “Kitabi-Dədə Qorqud”un H.F.fon Dits tərəfindən elm aləminə tanıtılmasının 200 illiyinə həsr olunmuş, yekunlaşdırmaq üzrə olduğumuz biblioqrafiyanın hazırlanma prosesində iş üslubumuzdan, qarşı-mıza çıxan çətinliklərdən, bu sahədə olan boşluqlardan bəhs edilir.

**Açar sözlər:** “Kitabi-Dədə Qorqud”, biblioqrafiya, Azərbaycan, kitab, məqalə, dissertasiya, nəşr

## GLANCE TO PUBLICATION AND BIBLIOGRAPHY HISTORY OF MONUMENT OF “THE BOOK OF DEDE-KORKUT”

### Summary

“The Book of Dede Korkut” is an occasional world epos. It's the historical chronicle and the living norm of the Oghuz kin. This valuable monument has put human senses like courage, bravery, friendship, loyalty and habits in the area of statehood, management, fight and way of life inheritance of our ancestors to us. It has never lost its urgency since the day it was known to the science world, and always has earned a new life in the investigations of the scientists of world and Turkish people. “The Book of Dede Korkut” is occasional world folklore example and written monument with its language, history, geography, educational thoughts, mythological sides, human values.

This article is dealt with the publication and bibliography history of monument, “The Book of Dede Korkut” the pearl of world folklore and its introduction to science world by H.F.Dits that is dedicated to the 200 annual, our work style in the preparing process of bibliography, difficulties that we confront and emptiness in the area.

**Key words:** “The Book of Dede Korkut”, bibliography, Azerbaijan, book, article, thesis, publication

## ВЗГЛЯД НА ПИСЬМЕННЫЙ ПАМЯТНИК “КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД”, ЕЕ ИСТОРИЯ ИЗДАНИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ

### Резюме

Среди мировых эпосов редко встречается аналогичный эпосу “Китаби-Деде Горгуд”. Историческая летопись огузских племен и норма их жизни. Этот бесценный исторический памятник рассказывает нам о доблестях, о дружбе, о преданности наших предков, также он учит нас государственности, управлению, воинам, о прибылях в области быта, завещанное нам нашими прадедами. Данный эпос по сей день не теряет свою актуальность в научном мире, и в исследованиях мировых ученых, а также у ученых тюркских народов он обретает новую жизнь. Язык, история, географии мифологические особенности, носящую в себе мировую ценность и т.д., “Китаби-Деде Горгуд” как письменный памятник является редким образцом мирового фольклора.

В этой статье освящается взгляд на произведение древней письменности “Китаби-Деде Горгуд”, на историю ее издания и библиографию. Жемчужина мирового фольклора, которым является данное произведение, отмечаем 200-летие представления ее мировой науке Г.Ф. фон

Дием. В этой статье отмечается стиль работы составления библиографии, которая находится в конечной стадии окончания, а также трудности и недостатки при работе над ним.

**Ключевые слова:** “Китаби-Деде Горгуд”, библиография, Азербайджан, книга, статья, диссертация, издание.

Hamının bildiyi kimi, bu tarixlərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin əlyazmasının elm aləminə bəlli olmasının 200 illiyini qeyd edirik. Bu böyük hadisə səbəbi ilə ədəbiyyat və sənət aləmində, xüsusilə şifahi xalq ədəbiyyatı sahəsində böyük canlanma mövcuddur. Ona görə də yeni nəşrlər, yeni tədqiqatlar geniş vüsət alır, dünya alimlərinin bu mövzudakı əsərləri dilimizə tərcümə olunur, “Kitabi-Dədə Qorqud”un elm aləminə bəlli olması tarixinə yenidən işıq salınır. Biz də AMEA Folklor İnstitutu və bilavasitə “Dədə Qorqud” şöbəsi olaraq bu yubileyə öz işimizlə töhfə veririk.

Türk xalq ədəbiyyatının ən möhtəşəm abidələrindən biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” (“Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan”)<sup>1</sup> haqqında, qeyd etdiyimiz kimi, 200 il əvvəl alman diplomatı və şərqşünası Henrix Fridrix fon Dits (Heinrich Friedrich Diez, 1751-1817) məlumat vermiş və “Təpəgöz” boyunu (1815) alman dilində tərcüməsi ilə dərc etdirmişdir (9). Alman şərqşünası T.Nöldeke əsəri Drezden nüsxəsi əsasında çapa hazırlamaq istəmişdir. V.V.Bartold 1894-1904-cü illərdə əsərin 4 boyunu rus dilinə çevirərək çap etdirmişdir (20, 21, 22, 23). O, 1922-ci ildə dastanın tam tərcüməsini başa çatdırmışdır. Həmin tərcümə H.Araslı və M.Təhmasibin redaktəsi ilə 1950-ci ildə Bakıda, 1962-ci ildə isə Moskvada (24) nəşr olunmuşdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” Türkiyədə ilk dəfə 1916-cı ildə Kilisli Müəllim Rifət (16), Azərbaycanda isə 1939-cu ildə akademik H.Araslı tərəfindən nəşr olunmuşdur (1). Lakin Azərbaycanda abidənin “araşdırılması yolunda ilk yaşıl işığı Əmin Abid (Mütəllim oğlu Əhmədov) yandırmışdır” (18, 5). Əmin Abid ədəbiyyatşünaslıq mövzusunda yazdığı məqalələrində həmişə “Oğuznamə” və “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında da söz açmışdır. O, “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini Azərbaycan ədəbiyyatının ilk yazılı əsəri hesab edirdi (4, 17). Əmin Abid “Türk el ədəbiyyatının başlanğıcına elmi bir baxış” adlı məqaləsində (5) “Oğuznamə”lərin yaranma tarixi, Dədə Qorqudun şəxsiyyəti, “Kitabi-Dədə Qorqud”un yazıya alınma tarixi, abidənin tarixi coğrafiyası və s. haqqında dəyərli araşdırmalarından bəhs etmişdir. Bundan sonrakı məqalə və məruzələrində də o, abidə haqqında zəngin bilgilər vermişdir.

XX əsrin 30-cu illərindən başlayaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında H.Zeynallı, R.Əfəndizadə, A.Şaiq, A.Musaxanlı, H.İsmayıl və s. ədəbiyyatşünaslar da geniş təhlil edilmiş fikirlər söyləməyə başlamış, bu mövzuda tədqiqatları genişləndirmişlər. 1930-cu ildə sovet yazıçılarının I Ümumittifaq qurultayında “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında ədəbiyyatşünas M.Ələkbərli ilk dəfə böyük miqyaslı bir tədbirdə məruzə ilə çıxış etmişdir. Məruzədə Dədə Qorqud bir müdrik ağısaqqal kimi təqdim edilmiş və daha çox abidənin dilindən və qədim folklor ənənələrinin tarixindən bəhs edilmişdir. Məruzənin mətni “Революция и культура” məcmuəsində çap olunmuşdur (10).

Bundan sonra bir-birinin ardınca H.Araslı, M.Rəfili, Ə.Dəmirçizadə, M.Kamran, M.Rzaquluzadə və s. ədəbiyyatşünaslar əsərin ilk Avropa, türk və rus tədqiqatçıları, boyların yarandığı tarixi coğrafiya, boyların məzmunu, adət və etnoqrafiyası, dili, yarandığı dövr və s. haqqında geniş məqalələr çap etdirmiş, abidənin motivləri əsasında

<sup>1</sup> “Oğuz tayfalarının dilində Dədəm Qorqudun kitabı”

yeni pyes, libretto və başqa bədii örnəklər yazılmağa başlanmışdır. “Araşdırmalar göstərir ki, 1926-cı ildən 1950-1951-ci ilə qədər “Dədə Qorqud” eposunun tədqiqi və təbliği əsasən bir neçə istiqamətdə aparılmışdır: dövrü mətbuatda məqalələr nəşr edilir; elmi yığıncaqlarda ali və orta məktəblərdə məruzə və mühazirələr oxunur; ədəbiyyat tarixi üzrə proqram və dərslərdə öz əksini tapır; epos bütünlükdə 1939-cu ildə nəşr edilir; onun boylarının süjeti əsasında dram, libretto və hekayələr yazılır” (17, 80).

1951-ci ildə “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycanda “Zaqafqaziya xalqlarının qardaşlığına zidd olan (!) əsər feodalizm dövründən qalmış sənət nümunəsi” kimi yasaqlanmışdır (11). Bu qadağa Türkmənistanda da ciddi şəkildə tətbiq edilmiş, əsərin tədrisi və tədqiqi bir müddət dayandırılmışdır. Gərgin mübarizələrdən sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycanda 1957-ci ildə, Türkmənistanda isə 1980-ci ildə yenidən elmi və mədəni dövriyyəyə daxil edilmişdir.

1952-ci ildə italyan türkoloqu Ettore Rossi Vatikan kitabxanasında əsərin yeni bir nüsxəsini tapıb italyanca tərcüməsi ilə birlikdə nəşr etdirmişdir. E.Rossi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Vatikan nüsxəsini çap etdirərkən yüz səhifədən daha çox geniş ön söz yazmışdır. O, burada hər boyu ayrı-ayrılıqda dünya ədəbiyyatı ilə müqayisəli şəkildə təhlil etmiş, eyni zamanda abidənin nəşr tarixi və biblioqrafiyası haqqında dəqiq və ətraflı məlumat vermişdir (19). Daha sonrakı dövrlərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” bir sıra əcnəbi dillərə tərcümə edilmiş, Almaniyada, İngiltərədə, Yuqoslaviyada, İranda, Litvada, Latviyada, Estoniyada, Amerika Birləşmiş Ştatlarında, Fransada, Hollandiyada, Braziliyada, Yaponiyada və başqa ölkələrdə çapdan çıxmışdır.

Müxtəlif dövrlərdə Azərbaycanda, Türkiyədə, Avropa ölkələrində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə bağlı çoxlu kitab, monoqrafiya və məqalələr yazılmış, dissertasiyalar müdafiə edilmişdir. Azərbaycanda “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin ikinci dövrü 1957-ci ildən sonra başlamışdır. Bu dövrdə ölkəmizdə bir-birindən dəyərli tədqiqatlara nümunə olaraq H.Araslı, Ə.Sultanlı, Ə.Dəmirçizadə, M.Qövsi Fərzanə, S.Əlizadə, F.Zeynalov, Ş.Cəmsədov, Y.Qarayev, B.Nəbiyev, X.Koroğlu, A.Nəbiyev, S.Əliyarlı, E.Əlibəy-zadə, M.Seyidov, Y.Seyidov, M.Adilov, B.Abdulla, S.Babayev, A.Axundov, T.Hacıyev, K.Abdulla, Q.Namazov, P.Xəlilov, N.Cəfərov, M.Kazımoğlu, K.V.Nərimanoğlu, F.Bayət, Ə.Tanrıverdi, R.Kamal, R.Qafarlı, K.Əliyev, F.Əlimirzəyeva, Y.İsmayılova, Ü.Nəbiyeva, G.Yoloğlu, A.Hacıyev, A.Xəlil, E.Piriyev, M.Asanlı, A.İslamzadə, X.Xəlilli, O.Əliyev, İ.Sadiq və başqa alimlərimizin sanballı araşdırmalarını göstərə bilərik.

Türkiyədə M.F.Köprülü, Kilisli M.Rifət, Ə.İnan, Hüseyin N.Orkun, P.N.Boratav, Ə.Cəfəroğlu, M.Ergin, O.Ş.Gökyay, F.Kırzıoğlu, V.İzbudaq, Əhməd R.Yalman, Ş.Ülkütaşır, F.İz, M.Kaplan, S.Sakaoğlu, S.Tezcan, B.Ögəl, Ş.Elçin, Ə.Şapolyo, O.F.Sərtqaya, Ə.B.Ərcilasun, F.Türkmən, S.Göməc, C.Öztelli, M.Tulum, T.Gülənsoy, M.Kaçalın, H.Dəvəli, A.Binyazar, Ş.Aktaş, Ə.Duymaz, D.Yıldırım, S.Tural, Ə.B.Alpəkin, H.Aslanbəzər, İ.Başgöz, D.Kaya, Z.Karqı-Ölməz, K.Üstünova, M.Miyasoğlu, B.S.Özsoy kimi adlı-sanlı alimlər “Dədə Qorqud” dastanı haqqında dərin məzmunlu əsərlər yazmışlar.

Xarici türkoloqlardan H.Boşoten, R.Dankof, G.L.Levis, H.Yoaxim, F.Babin-ger, C.S.Mandi, V.Ruben, V.Volker, H.Əhməd Şmidt, M.Bernardini, M.Kirşner, S.Kleinmişel, M.Suqahara kimi tanınmış elm adamları “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin öyrənilməsinə mühüm töhfələr vermişlər.

20 aprel 1997-ci il tarixini “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin ad günü kimi qeyd etmək olar. Bu gün Azərbaycan Respublikası prezidenti abidənin 1300 illiyini keçirmək

haqqında sərəncam imzalamışdır. Bundan sonra, 1 aprel 2000-ci il tarixindən başlayan dövlət tədbirlərinə YUNESKO da qoşularaq abidənin yubileyinin dünya miqyasında qeyd edilməsinə dəstək oldu. Yubiley ərəfəsində “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı onlarla dəyərli əsərlər, monoqrafiyalar nəşr edildi. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında bibliografik informasiya olmadan ilkin mənbələrin istifadə olunması çətinləşirdi. “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin nəşri və tədqiqatı artdıqca bu ədəbiyyatların axtarışı və oxunuşunu təmin etmək üçün bibliografik göstəricilərə böyük tələbat yaranmağa başladı.

“Folklorşünaslıq üzrə bibliografik informasiyanın formalaşdırılması və ehtiyacı olanlara çatdırılması vasitələri onun təsbit olunduğu mənbələrdir. Bibliografik mənbələr müxtəlif əlamətlərə görə təsnifləşdirilir – funksiya istiqamətinə və xronoloji əlamətə, oxucu və məqsəd istiqamətinə, bibliografiyalaşdırma obyektinin məzmununa görə.

Məlumdur ki, folklorşünaslığa dair materiallar ümumi xarakterli retrospektiv və cari xarakterli mənbələrdə öz əksini tapmışdır. Çox təəssüf ki, müstəqillik illərində folklorşünaslığa dair çoxsaylı sənəd kütləsi mövcud olsa da, bibliografik informasiya mənbələri olduqca azdır” (15, 167).

İlk belə bibliografik göstərici hazırlamaq təşəbbüsü Bakı Dövlət Universitetindən gəldi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyinə həsr olunmuş “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının Bakı Dövlət Universitetində tədqiqi” adlı bibliografik göstərici tərtib olundu (tərtib edənlər: Ş.Tahirqızı, S.Ayazqızı). 500 tirajla 74 səhifə həcmində hazırlanmış kitabda Bakı Dövlət Universitetinin elmi-pedaqoji heyətinin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında yazdıqları əsərlərin göstəriciləri əks olunmuşdur. Qorqudşünaslıq sahəsində hazırlanmış ilk bibliografik göstərici olaraq kitab dəyərli mənbə rolunu öhdəsinə götürmüş, cəmi 229 kitab və məqalənin məlumatlarına yer verilsə də, bu sahədə olan boşluğu nisbi ölçüdə doldurmuşdur. Sonda yardımçı aparat verilməklə sərlovhələr, nəşriyyatlar, qəzet və jurnalların əlifba göstəricisi hazırlanmışdır (8).

Bundan başqa, “Kitabi-Dədə Qorqud”un bibliografiyası” adlı kiçik bir kitabça “Kitabi-Dədə Qorqud” – 1300” seriyasından çap olunmuşdur. 1999-cu ildə 56 səhifə həcmində çap olunan kitabçanı tərtib edənlər H.Məmmədov, K.Nərimanoğlu, H.Məmmədov, F. Vəliyevdir (3).

“Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyinə həsr olunmuş “Kitabi-Dədə Qorqud” Ensiklopediyası” (2 cildə, Bakı, XXI-Yeni Nəşrlər Evi, 2000) nəfis tərtibatla işıq üzə gördü. Kitabın birinci cildi abidənin mətnindən, ikinci cild isə abidə haqqında görkəmli qorqudşünaslar tərəfindən yazılmış məlumatlardan ibarətdir. İkinci cildin sonunda yüz səhifəlik geniş bibliografiya Azərbaycan, türk və türk xalqlarının dillərində, eyni zamanda rus, alman, ingilis, italyan, fransız, fars və digər xarici ölkə dillərində olan materialları əhatə edir. Böyük zəhmət bahasına meydana gəlmiş bibliografiya ilk sanballı “Kitabi-Dədə Qorqud” bibliografiyasıdır (13). Bu bibliografiyanın tərtibçisi A.Xəlilov daha sonra tədqiqatlarını daha da genişləndirmişdir. Bu tədqiqat “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyi ilə əlaqədar olaraq 2000-ci ildə AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunda “Kitabi-Dədə Qorqud” bibliografiyası” adı ilə kitab şəklində çap edilmişdir.

Ənənəvi bibliografiyalar əlamətdar günlər haqqında verilmiş dövlət fərmanlarının əsli ilə başlayır. Bu fərmanların və dövlət rəsmilərinin bu haqda məruzə və məqalələri çap olunmuş rəsmi orqanlarının nömrələri ilə davam edir. Bu göstərici də ənənəyə sadıq qalaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” – 1300”; Dədə Qorqud heykəli və “Dədə

Qorqud dünyası” tarixi-etnoqrafik kompleksinin yaradılması və s. haqqında verilmiş dövlət fərmanları ilə başlayır. Bu biblioqrafiyaya çap olunduğu dövrü əhatə edən “Kitabi-Dədə Qorqud” mətninin nəşrləri və onun haqqında mövcud olan materiallar daxil edilmişdir. Bu göstərici də dillərə görə ayrılmış və hər dil daxilində də yarımbaşlıqlara bölünmüşdür. Göstərici “Kitabi-Dədə Qorqud”un nəşrləri, “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında və “Kitabi-Dədə Qorqud” bədii ədəbiyyatda” adlı yarımbaşlıqlarla əhatə edilmişdir. Azərbaycan dilində əvvəldə “Kitabi-Dədə Qorqud”un əlyazmalarının göstəricisi yerləşdirilmişdir. Hər dilin öz daxilində materiallar müəlliflərin yazdığı dilin əlifbası ilə qruplaşdırılmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” biblioqrafiyası” geniş və zəngindir, lakin bəzi qüsurlardan da xali deyildir. Məsələn, mənbələrin nömrələnməməsi və müəlliflərin əlifba göstəricisinin olmaması axtarış vaxtı bu qədər iri həcmli bir biblioqrafiya üçün bəzi çətinliklər və dolaşlıqlar yaradır. Bütün bunlara baxmayaraq, bu biblioqrafiya 21 dildə mənbələri əhatə etdiyinə görə çox dəyərli bir topludur (2).

“Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin də biblioqrafiyasının yer aldığı bir başqa göstərici də “Azərbaycan folkloru: biblioqrafik göstərici” adlanan mənbədir. Kitab AMEA Mərkəzi Elmi kitabxanasında A.Əliyeva-Kəngərli tərəfindən tərtib edilmiş və 2011-ci ildə 484 səhifə həcmində çapdan çıxmışdır. Bu biblioqrafik göstəricinin əsas xüsusiyyəti bütün folklor janrlarını əhatə etməsidir. Kitab folklorşünaslar və eləcə də qorqudşünaslar üçün dəyərli mənbədir (7).

Dünya folklorunun incisi “Kitabi-Dədə Qorqud”un H.F. fon Dits tərəfindən elm aləminə tanıtılmasının 200 illiyinə həsr olunmuş, yekunlaşdırmaq üzrə olduğumuz biblioqrafiyanın hazırlanması bu sahədə olan çatışmazlıqları aradan götürmək, bütün informasiyaları özündə əks etdirən, günün tələblərinə cavab verən, dolğun, əhatəli bir mənbənin yaradılması məqsədi daşıyırdı.

XX əsrin ilk illərindən indiki tarixə qədər Azərbaycanda nəşr olunmuş bütün kitab, monoqrafiya, dissertasiya, avtoreferat, məqalə, məruzə və tezisləri əhatə edən biblioqrafik göstərici hazırlamaq işini öhdəməizə götürdük. İşin böyük hissəsində kitabxanada kataloq və kartoteka üzərində axtarışlarımızdan, internet vasitəsi ilə topladığımız materiallardan istifadə olunmuşdur. Bunlarla yanaşı, tədqiqat üçün 4 əsas mənbəyə istinad edilmişdir: bu sahədə daha əvvəl hazırlanmış biblioqrafiyalar, mövzuya həsr edilmiş əsərlər, şifahi xalq ədəbiyyatı ilə bağlı olan mətbu orqanlar, qorqudşünas alimlər və tədqiqatçılar. Bütün toplanmış məlumatlar müqayisə edilərək ən son kitabxana qaydalarına uyğun olaraq hazırlanmışdır.

Çox böyük, saysız-hesabsız elmi nəşrlərdə və nəşriyyatlarda çap olunan kitab, monoqrafiya, dissertasiya, avtoreferat, məqalə və araşdırmaları bir məxəzdə toplamaq, qorqudşünasların onlardan xəbərdar olmasını və yararlanmasını təmin etmək üçün bu biblioqrafiyanı ərsəyə gətirmək çox gərgin əmək tələb edirdi. Bu biblioqrafiyanın sayəsində “Kitabi-Dədə Qorqud”un aliliyi, ehtisamı və dərinliyi daha yaxşı anlaşılacaq, oğuzun və türkün böyüklüyü və əzəməti bir daha gözlər önünə sərilsəkəkdir. Bu məqsədlə əlçatan kitabxanaların fondları ciddi şəkildə araşdırılmış, həmkarlarımız və dostlarımız bu işə cəlb edilmiş, mühüm olan və olmayan mənbə və məxəzlər, qəzet və jurnalların mündəricə və künyələri darlanmış, son dərəcə böyük faktiki material araşdırılmış, indiyədək hazırlanmış irili-xırdalı bütün kataloq, kartoteka və biblioqrafiyalar, elektronik saytlar bir daha gözdən keçirilmişdir.

Müəlliflərin sayı mindən artıq olduğu üçün sonda mənbələr üçün əlifba göstəricisi tərtib olunmuşdur. Əlifba göstəricisini yalnız müəllifi olan əsərlər üçün tərtib etmiş, sərlövhəsi olan əsərlər mətndaxili əlifba ardıcılığına görə sıralanmışdır.

Qəbul edilmiş qaydaya uyğun olaraq müəlliflər familyaları və adlarının baş hərfi yaxud hərfləri ilə göstərilmişdir. Məsələn, Araslı H. = Həmid Araslı, Dadaşzadə M.A. = Məmməd Arif Dadaşzadə, Sərtqaya O.F. = Osman Fikri Sərtqaya. Yalnız Abdulla K. (Kamal Abdulla), Abdulla B. (Bəhlul Abdulla) və Kamal R. (Rüstəm Kamal) adlarının bir-biri ilə qarışdırılmaması üçün birinci müəllifin adı tam şəkildə Kamal Abdulla kimi verilmişdir.

Bibliografiya ilə bağlı bəzi statistik rəqəmlərə nəzər salaq. Kitabın müəllifi olmayan yazırlarla birlikdə (informasiya səciyyəli materiallar, kitab və məcmuə adları və s.) 1304 müəllifin (bunların arasında əsərləri dilimizə çevrilmiş, Bakıda keçirilən elmi toplantılarda azərbaycanca məruzə oxumuş və ya jurnallarda məqalə çap etdirmiş bir neçə əcnəbi alim də var) 5047 əsəri toplanmışdır. Bunun 573-ü birbaşa və ya dolayısı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” mövzusunda yazılmış kitab, kitabça, monoqrafiya, dissertasiya və ya avtoreferat, 4474-ü isə abidəyə həsr olunmuş məqalə, məruzə və ya tezisdir.

Biz niyə bibliografiyanı mövzulara və illərə görə bölmədik? Qəbul olunmuş qaydalara görə bibliografik göstəricilər hazırlandığı zaman mövzulara görə müvafiq bölümlərə ayrılır. Hər mövzu da daxilində xronoloji ardıcılıqla əsərin nəşr olunduğu illərə görə bölünür. Bu özlüyündə daha anlaşılan və əlçatan olsa da, əslində axtarış zamanı müəllifləri ardıcıl olaraq bir yerdə görməyə mane olur və qarışıqlıq yaradır. Oxucuya daha rahat xidmət etsin deyə bibliografiyanın bir vahid mövzuya həsr edildiyini də nəzərə alaraq onu yarım mövzulara bölməyi lüzumsuz hesab etdik. Xronoloji prinsiplə bölmək isə səhifələrdə böyük boşluqlar yaradır və bibliografiyanın həcmi lüzumsuz yerə böyüdüdü. Bütün bunları göz önünə alaraq bibliografiyanı mövzulara və illərə görə bölməyi məqsədəuyğun hesab etmədik.

Göstərici giriş və 3 fəsildən ibarətdir: I fəsildə monoqrafiyalar, dissertasiyalar, avtoreferatlar, kitablar, II fəsildə məqalələr, məruzələr, tezislər, III fəsildə müəlliflərin əlifba göstəricisi yer alır.

Bibliografik göstəricidə “Kitabi-Dədə Qorqud”un çoxşaxəli tədqiqat sahələri tamamilə əhatə olunmuş, informasiya xarakterli qəzet materialları da buraya daxil edilmişdir. Burada abidənin tədqiqat tarixindən, tədqiqatçılarından, dilindən, ədəbiyyatşünaslıq məsələlərindən, bədii ədəbiyyatda və incəsənətdə inikasından, abidədə bəhs olunan adlardan, toponimlərdən, miflərdən, dünya şərqşünaslığında yerindən və tədqiqindən, ailə-məişət, tərbiyə məsələlərindən, Dədə Qorqudun və ayrı-ayrı qəhrəmanların kimliyindən, tarixi coğrafiya və dövlətçilik məsələlərindən və s. bəhs olunan monoqrafiyalar, dissertasiyalar, avtoreferatlar, kitablar, məqalələr, məruzələr, tezislər iki ayrı bölüm şəklində daxili əlifba sırasına uyğun olaraq yerləşdirilmişdir.

## ƏDƏBİYYAT

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” / tərtib edəni və redaktoru Araslı H. – Bakı: Azərənəşr, 1939. – 178 s.
2. “Kitabi-Dədə Qorqud” bibliografiyası / tərtib edəni və ön sözün müəllifi Xəlilov A. – Bakı: Örnək, 2000. – 260 s.
3. “Kitabi-Dədə Qorqud”un bibliografiyası / tərtib edəni Məmmədov H. və b.; “Kitabi-Dədə Qorqud” – 1300. – Bakı: Maarif, 1999. – 56 s.

4. Abid Ə. Türk el ədəbiyyatına baxış. “Oğuznamə” // “Dan ulduzu”. – 1929. – №5. – S. 16-33.
5. Abid Ə. Türk el ədəbiyyatının başlanğıcına elmi bir baxış // “Dan ulduzu”. – 1929. – №8. – S. 18-30.
6. Ağaqlı Z. Qorqud sevərlərə yeni töhfə (Ş.Tahirqızı və S.Ayazqızının “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının Bakı Dövlət Universitetində tədqiqi” adlı biblioqrafik göstəricinin çapdan çıxması haqqında) // “Yeni Azərbaycan” qəzeti. – 1999, 23 iyun. – S. 12.
7. Azərbaycan folkloru: biblioqrafik göstərici / AMEA Mərkəzi Elmi Kitabxana; tərtib edən Əliyeva-Kəngərli A., elmi redaktoru Qasımlı M. – Bakı: Proqres, 2011. – 484 s.
8. Bakı Dövlət Universiteti və “Kitabi-Dədə Qorqud” (biblioqrafik göstərici) / tərtib edənler Quliyeva Ş., Sadıqova S. – Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1999. – 74 s.
9. Dietz H.F. Der Neuentdeckte oughusische Cyklop. – Halle und Berlin, 1815. – Pp. 1-105.
10. Ələkbərli M. Azərbaycan ədəbiyyatı, I Ümumittifaq Şura Yazıçıları Qurultayında məruzəsi // “Революция и культура”. – 1934. – №11-12. – S. 13-27.
11. Xalqımıza zidd olan kitab // “Ədəbiyyat qəzeti”. – 1951, 17 iyul.
12. Xəlilov A. “Kitabi-Dədə Qorqud” və kitab mədəniyyəti: kitabın nəşri tarixindən // Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. “Kitabi-Dədə Qorqud” – 1300. VI elmi-nəzəri konfransın materialları. – Bakı: Örnək, 1999. – S. 53-57.
13. Xəlilov A. “Kitabi-Dədə Qorqud”un biblioqrafiyası // “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası: 2 cildə. C. II. – Bakı, 2000. – S. 467-567.
14. Xəlilov P. “Kitabi-Dədə Qorqud”un biblioqrafiyası // “Yeni Azərbaycan” qəzeti. – 2005, 15 iyul.
15. İsmayılova S. Müstəqillik illərində folklorşünaslıq biblioqrafik mənbələrdə // “Kitabxanaşünaslıq və biblioqrafiya”. Elmi-nəzəri və təcrübi jurnal. – 2008. – №1. – S. 164-173.
16. Kilisli Muallim Rifat. Kitabi-Dədə Korkut ala lisan-ı taife-i oğuzan / Kilisli Muallim Rifat., Arap alfabesinde. – İstanbul: Asari-İslamiye ve Milliye Tədqiq Encümeni, h. 1332 (m. 1916). – 172 s.
17. Məmmədli H. “Dədə Qorqud” abidəsinin Azərbaycanda araşdırılması və nəşri tarixindən // “Ulduz”. – 1990. – №4. – S. 78-81.
18. Məmmədli H. “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin biblioqrafiyasına aid bəzi qeydlər // Məmmədli H. (Məmmədov). Dədəm Qorqud gəzən yerdə bu yerlər. – Bakı, 1999. – S. 223-224.
19. Rossi E. “Dədə Qorqud kitabı” ilə bağlı araşdırmalar: “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı aparılan araşdırmaların biblioqrafiyası. Bu araşdırmanın məqsədi və sərhədləri // Türk folkloru dünya alimlərinin gözü ilə / tərcümə edən və şərhlərin müəllifi Şəhriyar Q.; elmi redaktor Həsənova N. – Bakı: Elm və təhsil, 2016. – S. 10-18.
20. Бартольд В.В. Китаби-Коркуд, I. Борьба богатыря с ангелом смерти // ЗВО, т. VIII, СПб. – 1894. – С. 203-218.
21. Бартольд В.В. Китаби-Коркуд, II. Рассказ о Богач-хане, сыне Дерсе-хана // ЗВО, т. XI, СПб. – 1899. – С. 175-193.
22. Бартольд В.В. Китаби-Коркуд, III. Рассказ о разграблении дома Салор-Казана // ЗВО, т. XII, СПб. – 1900. – С. 37-59.
23. Бартольд В.В. Китаби-Коркуд, IV. Рассказ о Бамси Бейреке, сыне Кам-Бури // ЗВО, т. XV, СПб. – 1904. – С. 1-38.
24. Книга моего Деда Горкуда // Огузский героический эпос. Перевод В.В.Бартольда. – Москва-Ленинград, 1962. – С. 11-105.

**Aygül QURBANOVA**  
*AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı*  
*e-mail: aygul12@box.az*



## V.M.JİRMUNSKİ VƏ “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN POETİK FORMASI

### Xülasə

Məqalədə Dədə Qorqud oğuznamələrinin poetik forması ilə bağlı görkəmli rus alimi V.M.Jirmunskinin fikirlərinə diqqət yetirilir və qeyd olunur ki, V.M.Jirmunski “Dədə Qorqud”un poetik forması ilə bağlı dəyərli fikirlər söyləsə də, məsələyə tam mənası ilə aydınlıq gətirə bilməmişdir. O da öz həmkarları kimi mətni konkret şəkildə araşdırmamış, ümumi müşahidələrlə kifayətlənmişdir. Problemin həlli mətnin konkret şəkildə araşdırmaya cəlb olunmasından keçir.

**Açar sözlər:** Dədə Qorqud oğuznamələri, V.M.Jirmunski, poetik forma, nəzm, nəsr

### V.M.JIRMUNSKIY AND POETICAL FORM OF “THE BOOK OF DADA GORGUD”

#### Summary

In the article thoughts of well-known Russian scientist which are related to poetical form of Dada Gorgud oguznames are being paid attention and emphasised that, although, V.M. Jirmunskiy declared valuable notions about poetical form of Dada Gorgud, he didn't manage to clarify the issue completely. Subsequently, he didn't become satisfied with general observations, unless he had examined article concretely, like his colleagues. Solution of problem goes through concrete examining of article.

**Key words:** Dada Gorgud oguznames, V.M.Jirmunskiy, poetical form, poetry, prose

### В.М.ЖИРМУНСКИЙ И ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА ДЕДЕ ГОРГУДСКИХ ОГУЗНАМЕ

#### Резюме

Статья связана с поэтической формой Деде Горгудских огузнаме, в которой уделяется особое внимание мыслям видного русского ученого В.М.Жирмунского и отмечается, что хотя В.М.Жирмунский высказал ценные мысли о поэтической форме Деде Горгуд, однако не смог полностью пролить свет по этому вопросу. Он, так же как и свои коллеги не изучил текст конкретно, ограничившись лишь обобщенными наблюдениями. Решение проблемы лежит только через конкретное исследование текста.

**Ключевые слова:** Деде Горгудские огузнаме, В.М.Жирмунский, поэтическая форма, стихосложение и проза.

**Məsələnin qoyuluşu.** “Dədə Qorqud” oğuznamələri ilə məşğul olan araşdırıcılardan biri də görkəmli rus alimi V.M.Jirmunskidir. “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik formasını araşdıran müəllif oğuznamələrdəki nəzm və nəsr nisbətini də müəyyən etməyə çalışmışdır. Lakin araşdırıcı bu məsələdə ümumi müşahidələrlə kifayətləndiyi üçün “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik forması ilə bağlı müəyyənləşdirdiyi prinsiplərlə oğuznamələrdəki nəzm və nəsrin mövqeyini dəqiq şəkildə təyin etməyə müvəffəq ola bilməmişdir.

**İşin məqsədi.** V.M.Jirmunskinin “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik forması haqqında elmi fikir və mülahizələrinə aydınlıq gətirmək, oğuznamələrdəki nəzm və nəsr parçaları üçün müəyyənləşdirdiyi prinsiplərə münasibət bildirmək.

“Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik forması haqqında aydın biliklər sözügedən abidənin poetik formasının idrakı ilə bərabər, türk epik şeirinin və nəsrinin



tarixi haqqında da müəyyən təsəvvürlər yaradır. Bununla yanaşı, bu məsələnin öyrənilməsi “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin “mükəmməl elmi-tənqidi nəşri üçün olduqca vacibdir” (1, 22).

“Dədə Qorqud” oğuznamələri ilə məşğul olan araşdırıcılar bu və ya başqa şəkildə məsələyə münasibət bildirmiş, ona aydınlıq gətirməyə çalışmışlar. Belə araşdırıcılardan biri də V.M.Jirmunskidir. “Dədə Qorqud” oğuznamələri haqqında geniş araşdırmalar aparan görkəmli alim bu folklor abidəsinin poetik formasına da aydınlıq gətirməyə çalışmışdır.

V.M.Jirmunski bu problemlə məşğul olmasını araşdırıcıların şüurunda poetik forma ilə bağlı aydın təsəvvürün olmaması, nəşrlərdə verilən nəzm-nəsr ayrıntısının subyektiv xarakter daşması ilə əlaqələndirir.

Araşdırıcı öncə “Dədə Qorqud”un poetik formasının müəyyənləşdirilməsinin çətinliklərindən bəhs edir. Belə çətinliklər sırasında müəllif türk epik şeiri haqqında biliklərin məhdudluğunu və “Dədə Qorqud” mətnində buraxılan katib xətlərini göstərir.

Arxaik türk şeiri strukturunun qalıqlarını nisbətən daha çox saxlayan “Kitabi-Dədə Qorqud” şeiri ölçü, bölgü, qafiyə və ritm baxımından diqqəti cəlb edir (2, 312). V.M.Jirmunski də “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik formasını araşdırarkən öncə oğuznamələrdəki nəzm parçalarının xüsusiyyətlərini və poetik qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Oğuznamələrin nəzm hissələrinin əsasında sintaktik paralelizmin dayandığını qeyd edən müəllif türkdilli xalqların şeir formalarında hecaların sayının uzun misralı şeirlərdə 11-12, qısa misralı şeirlərdə 7-8 hecalı olduğunu vurğulayır. Görkəmli alim hecaların bu şəkildəki bölgüsünün türk dastanının daha sonrakı inkişaf dövrlərinə aid olduğunu, qədim şeir formalarında bu cür diferensiallaşmanın getmədiyini göstərir. Bununla yanaşı araşdırıcı tiradaların komponentlərinin müxtəlif uzunluqda olduğunu qeyd edir və bu münasibətlə Selcan xatunun Qanturalıya oxatma yarışından sonrakı “Qalqubanı yerimdən durar idim” (3, 117) komponenti ilə başlanan tiradasını misal göstərir:

“Qalqubanı yerimdən durar idim,  
Yelisi qara Qazılıq atuma binərdim.  
Babamın ağ-ban evindən çıxardım.  
Arqu beli, Ala dağı avlar idim.  
Ala-geñ sığın-keyik qovar idim.  
Darıyanda bir oxla nəmlərdim  
Dəmrənsüz oxla, yigit, səni sınar idim!  
Öldürməgə, yigidim,

mən səni qıyarmıdım?! – dedi” (3, 117)

Müəllif tiradanın formasına nəzər salaraq göstərir ki, tirada 8 sintaktik sıradan ibarətdir. Hecaların sayı 11-15 heca arasında dəyişir. Qafiyə paralel cərgələrdəki eyni sözlərin təkrarı ilə və həmçinin şeirdaxili paralelizm və təkrarlarla tamamlanır.

Araşdırıcı epik şeirdə müşahidə olunan alliterasiyaları da unutmur və onların yardımçı səciyyə daşıyıb şeirə ekspressivlik, emosionallıq gətirdiyini vurğulayır. Qafiyə ilə yanaşı alliterasiyanın da türk xalqlarının epik şeir yaradıcılığında geniş yer tutduğunu qeyd edən alim “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”ndan aşağıdakı parçanı alliterasiyaya misal göstərir:

“Qanlu kafir elinə dünin girdiñ.  
Qara buğa geldügendə xurd-xaş eylədiñ  
Qağan aslan geldügendə belini бүkdüñ.  
Qara buğra geldügendə nə keçdiñ?” (3, 111)

Beləliklə, müəllif türk epik şeirinin ümumi cizgilərini aşağıdakı şəkildə səciyyələndirir.

“Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki nəzm hissələrinin əsas xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən “soylama”lara da diqqət yetirən araşdırıcı bu ad altında qəhrəmanların müraciətinin verildiyi şeir hissələrini nəzərdə tutur. Lakin müəllifin bu fikri konkret olaraq “soylama”ların mətndəki hədudlarını, mətnin digər hissələrindən hansı xüsusiyyətlərinə görə seçildiyini müəyyən etməyə imkan vermir. Nəzərə almaq lazımdır ki, “Dədə Qorqud” oğuznamələrində qəhrəmanların müraciətinin verilmədiyi, lakin öz quruluşuna görə “soylama”lardan fərqlənməyən nəzm hissələri də kifayət qədərdir. Bununla yanaşı, qəhrəmanların təkcə nəzmlə müraciət etdiyini demək də özünü doğrultmur. Məsələ bundadır ki, Oğuznamə qəhrəmanları bir-birinə nəsr şəklində də müraciət edirlər.

Görkəmli alim “Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki nəsr hissələrinin əsas xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən öncə qafiyəli nəsrə başlayır. Müəllif qeyd edir ki, təhkiyə hissələrində hadisələrin ardıcılığı, yaxud təsvir olunan şəxsin və ya əşyanın əlamətləri sadalanarkən cümlələrin strukturu daha sərbəst olur; izosillabizm isə rast gəlinmir. Bununla belə, qafiyələnmiş hissələr birbaşa qafiyəsiz nəsrə əvəz oluna bilər. Araşdırıcı bu şəkildə qafiyələnməni şifahi epik “nəsr”in əsas tərkib hissəsi adlandırır və qeyd edir ki, “təhkiyədə rast gəlinən qafiyə nəsr hissələrini gözəlləşdirməklə yanaşı, həm də rəçitativ ifanın ritminin sərbəstliyini ifadə edir” (4, 620). Bu münasibətlə V.M.Jirmunski “Dirşə xan oğlu Buğac” boyundan aşağıdakı hissəni misal göstərir:

“Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdı. Şami günlügi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı. Biñ yerdə ipək xalıçası döşənmişdi.

Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı. Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qurdırmışdı” (3, 24).

Göründüyü kimi, müəllif burada hadisələrin ardıcıl şəkildə sadalandığı mətn nümunəsi vermişdir. Araşdırıcı oğuznamələrin nəsr hissələrində müşahidə olunan qafiyədən bəhs edərkən təkcə bu nümunəni verməklə kifayətlənmiş, şəxsin və ya əşyanın əlamətlərinin sadalanmasına aid ayrıca mətn nümunəsi verməmişdir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müəllif belə qafiyənin təkcə oğuznamələrin nəsr hissələrində mövcud olmasından özü də tam şəkildə əmin olmamış və bir nümunə ilə kifayətlənmişdir. Bu da onu göstərir ki, alimin “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik forması ilə bağlı müəyyənləşdirdiyi prinsiplər oğuznamələrdəki nəzm və nəsrin mövqeyini dəqiq şəkildə təyin etməyə imkan vermir. Müəllif hər nə qədər Oğuznamə mətnlərinə əsaslanaraq konkret nümunələrlə məsələni aydınlaşdırmağa çalışsa da, buna tam şəkildə nail olmamışdır. Belə ki, alimin boylardakı nəzm və nəsr hissələrini bir-birindən fərqləndirərkən gəldiyi qənaətlər bu fərqi tam şəkildə əks etdirmir, əksinə bu zaman müəllifin qeyd etdiyi xüsusiyyətlər oğuznamələrdəki nəzm və nəsr hissələri üçün ortaq cəhətlərin mövcud olduğunu meydana çıxarır.

Məsələn, aşağıdakı nümunələrə diqqət yetirsək, “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin nəsr hissələrində təsvir olunan şəxsin və ya əşyanın əlamətləri sadalanarkən rast gəlinən qafiyənin oğuznamələrin nəzm hissələrində də mövcud olduğunu görə bilərik:

“Oğlan, oğlan, ay oğlan,  
Haramzada oğlan!  
Altında Al ayğırı arıq oğlan,  
Qara polad uz qılıcı gödək oğlan!  
Əlindəki süğüsü sınıq oğlan  
Ağ tozlu yayı gedə oğlan!  
Biləgində doqsan oqı seyrək oğlan!  
Yanıdağı yoldaşları çıplaq oğlan!  
Qaranñulıca gözləri çöngə oğlan!  
Şökli Məlik saña qatı pusdı  
Meydandakı şol oğlanı tutuñ,  
Qarusından ağ əllərin bağlan,  
Gəfillicə görklü başın kəsiñ.  
Alca qanın yüzinə töküñ, – dedi.” (3, 141).

“Bəkil oğlu İmran boyu”ndan verdiyimiz bu nəzm parçasında şəxsin əlamətləri sadalanır:

“Çağnam-çağnam qayalardan çıxan su,  
Ağac gəmiləri oynadan su,  
Həsənlə Hüseyniñ həsrəti su,  
Bağ ile bostanıñ ziynəti su,  
Ayışə ilə Fatiməniñ nigahı su,  
Şahbaz atlar gələb içdigi su,  
Ağ qoyunlar gələb çevrəsində yatduğı su,  
Ordumuñ xəbərin bilürmisin, degil maña!”  
Qara başım qurban olsun, suyum, saña! – dedi.” (3, 41).

“Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”undan misal gətirilən bu nəzm parçasında isə əşyanın əlamətləri sadalanır.

Nümunələrdən də görüldüyü kimi, araşdırıcının “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin nəsr hissələrində rast gəlinən qafiyə üçün müəyyən etdiyi xüsusiyyətlər (təsvir olunan şəxsin və ya əşyanın əlamətlərinin sadalanması) nəzm parçalarında da müşahidə olunur. Hətta birbaşa dastan mətninə əsaslanaraq deyə bilərik ki, həmin xüsusiyyətlər oğuznamələrin nəsr hissələri ilə müqayisədə nəzm hissələrində daha qüvvətli şəkildə nəzərə çarpır.

V.M.Jirmunski “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik formasını ifadə müstəvisində dəyərləndirərək onun “oxumaq və nağıl etmək” (4, 616) şəklində olduğunu söyləyir. Maraqlıdır ki, alim “Dədə Qorqud”un poetik formasının “oxumaq və nağıl etmək” (4, 616) şəklində olduğunu söyləsə də, mətndə nəzm və nəsr ayrılığı aparılmayan Bartoldun mövqeyini müdafiə edir. Məsələyə bu şəkildə yanaşmaqla müəllif “Dədə Qorqud”un poetik forması haqqında aydın bir təsəvvürə malik olmadığını əyani şəkildə ortaya qoymuşdur.

**İşin elmi nəticəsi.** V.M.Jirmunski mətnşünasların məsələyə subyektiv münasibətindən şikayətlənsə də, oğuznamələrin poetik forması ilə bağlı problemə özü də tam mənası ilə aydınlıq gətirə bilməmişdir. Bütün bunların səbəbi araşdırmanın ümumi müşahidələrə əsaslanması və ya konkret şəkildə mətnin araşdırmaya cəlb olunması ilə bağlıdır. Səthi müşahidələr problemin həlli üçün kifayət etmir. Problem yalnız mətnin başlanğıcdan sona qədər öyrənilməsi ilə həll oluna bilər. Oğuznamələrdəki nəzm və nəsr parçalarının ayrı-ayrılıqda əsas xüsusiyyətləri, mətndəki sərhədləri, həmçinin bir-birilə hansı ortaq və fərqli xüsusiyyətlərə malik olduğu subyektivlikdən kənar, sistemli və ardıcıl araşdırmalar aparılaraq öyrənilməlidir ki, “Dədə Qorqud”un poetik forması ilə bağlı aydın təsəvvür ortaya qoymaq mümkün olsun.

**İşin elmi yeniliyi.** Görkəmli rus alimi V.M.Jirmunskinin “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik forması ilə bağlı fikirləri məqalədə geniş şəkildə təhlilə cəlb olunmuşdur. Alimin bu məsələni araşdırarkən oğuznamələrdəki nəzm və nəsr parçaları üçün müəyyənləşdirdiyi prinsiplər məqalədə qeyd olunmuş və bunlara münasibət bildirilmişdir.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti.** “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin poetik formasının öyrənilməsində istifadə oluna bilər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Vəliyev Kamil. Azərbaycan dilinin poetik sintaksisi. Bakı, ADU-1981, 76 s.
2. Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004, 368 s.
3. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004, 376 s.
4. Jirmunski V.M. “Тюркский героический эпос”. Ленинград. “Наука”, 1974, 726 s.

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Əfzələddin Əsgər*

## *Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər*

**Muxtar KAZIMOĞLU - İMANOV**

*AMEA-nın müxbir üzvü,*

*AMEA Folklor İnstitutunun direktoru*

*e-mail: mukhtarkazimoglu@gmail.com*



### **MƏRASİMLƏR: MİLLİ-MƏDƏNİ MÜXTƏLİFLİK VƏ ORTAQLIQ**

#### **Xülasə**

Məqalədə Azərbaycanda keçirilən səciyyəvi mərasimlər multikultural aspektdən araşdırılır. Qeyd olunur ki, Azərbaycan türklərinə məxsus “Qodu-qodu”, “Çömçəxatun” kimi mövsüm mərasimlərinin, Novruz ənənələrinin, toy və yas mərasimlərinin bir çox əlamətləri Azərbaycanda yaşayan və müxtəlif dirlərin daşıyıcısı olan azsaylı xalqların folklor və etnoqrafiyasında özünü göstərir.

**Açar sözlər:** multikulturalizm, tolerantlıq, mövsüm mərasimləri, toy və yas adətləri, ortaq dəyərlər.

#### **CEREMONIES: NATIONAL-CULTURAL VARIETY AND COMMUNITY**

#### **Summary**

In the article the characteristic ceremonies celebrated in Azerbaijan are investigated according to the multicultural aspect. It is noted that the signs of the seasonal ceremonies such as “Godu-godu”, “Chomchakhatun”, Novruz traditions, wedding and mourning ceremonies belonging to Azerbaijan Turks show itself in folklore and ethnography of limited nations living and belonging to different religious in Azerbaijan.

**Key words:** multicultural, tolerance, seasonal ceremonies, wedding and mourning traditions, common values.

#### **ОБРЯДЫ: НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ И ОБЩНОСТЬ**

#### **Резюме**

В статье исследуются типичные обряды, проводимые в мультикультуральном аспекте. Отмечается что, многие особенности календарных обрядов «Году-году», «Чомчехатын», традиций праздника Новруз, свадебных и погребальных обрядов, принадлежащим Азербайджанским тюркам, проявляют себя и в фольклоре и этнографии малочисленных народов живущих в Азербайджане и проповедующих разные религии.

**Ключевые слова:** мультикультурализм, толерантность, календарные обряды, свадебные и погребальные обычаи, общие ценности

Mərasimlərin keçirilməsində ayrı-ayrı xalqlara məxsus müəyyən özəlliklərin olması təbiidir. Bununla yanaşı o da folklorşünaslıqda çoxdan təsdiqini tapmış bir həqiqətdir ki, şifahi ənənə əsasında yaranan, yaşayan və şifahi şəkildə də nəsildən-nəslə ötürülən xalq mədəniyyətinin arxaik qolları və janrları dünya xalqlarının əksəriyyəti üçün ümumi olan ortaq ibtidai təsəvvürləri və mifoloji görüşləri əks etdirir. Mərasimlər xalq mədəniyyətinin müxtəlif janrları əhatə edən arxaik qollarından biridir və bu qolun da digər qədim qollar kimi, ortaq mənəvi dəyərləri əks etdirməsinin kökündə ətraf ələmlə bağlı ilkin təsəvvürlər, mifoloji görüşlər dayanır.

Ətraf ələmlə bağlı ilkin təsəvvürlər mövsüm mərasimlərində özünü daha qabarıq şəkildə göstərir. Məlumdur ki, mövsüm mərasimlərinin başlıca mahiyyəti ilin ayrı-ayrı fəsillərində söz, musiqi və xüsusi hərəkətlər vasitəsilə təbiətə ovsunlayıcı təsir göstər-

mək və təbiəti insanın istəyinə uyğun “addım atmağa” sövq etməkdir. Belə mövsüm mərasimlərinin ən geniş yayılanlarından biri “Qodu-qodu” mərasimidir. Yağışlı, duman-çiskinli havaların uzun çəkdiyi vaxtlarda keçirilən “Qodu-qodu” mərasimi Günəşin çıxması məqsədi daşıyır. Uşaqlar boynuna kəhrəba boyunbağı salınmış bir gəlinciyi və yaxud müxtəlif şeylərlə bəzədilmiş bir çömçəni ev-ev gəzdirə-gəzdirə oxuyurlar. Bəzədilmiş gəlincik və yaxud çömçə məhz “Qodu” adlanır. “Qodu, doğrudan da, Günəşin süni surətdə bəzədilmiş, düzəldilmiş bir timsalı, surətidir. Bu, onun geyimindən, bəzəyindən də görünməkdədir. Onun başına mütləq Günəşin rənginə bənzəyən kəhrəba boyunbağı salınır. Alnına mütləq yenə də Günəşin – işığın rəmzi olan güzgü bağlanır. Əyninə Günəş – od, fəcr rəngini xatırladan müxtəlif əlvan rəngli parçalar salınır. Bütün bu bəzəklərlə o, rəngarəng, parlaq görkəmli, gözəl bir qadına oxşadılır. Bir sözlə, qədim azərbaycanlının Günəş haqqındakı düşüncəsinin insan şəkilli bir təsəvvürü yaradılır” (1, 63). Qodunun məhz Günəşi təmsil etməsini oxunan nəğmələrdən də açıq-aydın görmək olur:

Qodu-qodu hay Qodu-qodu,  
Qoduya salam verdinmi?  
Qodu burdan ötəndə  
Qırmızı günü gördünmü?  
Yağ verin yağlamağa,  
Bağ verin bağlamağa,  
Qodu gülmək istəyir,  
Qoymayın ağlamağa (1, 52-53).

Azərbaycan türkləri ilə eyni coğrafi məkanda, eyni təbii şəraitdə yaşayan və yağıntılı günlərdə Günəşin işığına və istiliyinə eyni ehtiyacı duyan azsaylı xalqlarda da “Qodu-qodu” oyunu və bu oyunla bağlı mərasim nəğməsinin müxtəlif variantları vardır. Məsələn, avarlarda “yağış həddən artıq çox yağanda günçixarma mərasimi keçirirlər. Bu mərasimi keçirərkən ...evlərdə xüsusi yemək – sac üstündə maxara – əriştə yeməyi bişirirlər. Bu yemək ...mütləq saçaqlı olmalıdır. Günəşin rəmzi kimi ...

Uşaqlar süpürgədən kukla düzəldib, onun üstünə yaylıq asıb belə nəğmə oxuyurlar:

Qordi-qordi, qordina,  
Qordi salam vardina.  
Bu gün sizinçün gün çıxsın,  
Sabah bizimçün yağ, maqaş (şor) olsun.  
Yağ verənin oğlu olsun,  
Maqaş verənin qızı olsun” (2, 83-84).

İstər günçixarma niyyəti ilə bağlı olmasına, istər kukla bəzədilib gəzdirilməsinə, istər “Qordi-qordi” adının “Qodu-qodu” adı ilə yaxından səsleşməsinə, istərsə də pay-püş yığılmasına görə avarlardakı bu oyun-mərasimin “Qodu-qodu” oyun-mərasimini xatırlatması göz qabağındadır.

Azərbaycan türkləri arasında günçixarma mərasimləri ilə yanaşı, yağışyağdırma mərasimləri də keçirilib. “Çömçəxatun” adlı oyun həmin mərasimlərin izlərini yaşat-

maqdadır. “Çömçəxatun” oyununun bir variantı belədir: “Uşaqlar bir yerə toplanır, bir-birindən yapışırlar, guya ki, quzudurlar. Taxta çömçə götürürlər, üstünə qara parça salırlar, bir-bir qapıları döyürlər. Kim qapıdan çıxarsa, ondan pay istəyib, həmin qapıda bu nəğməni oxuyurlar:

Çömçəxatun nə istər?  
Tanrıdan yağış istər.  
Qoyunlara ot istər,  
Quzulara süd istər, mə-ə-ə (3, 23).

Buna bənzər bir mərasim oyunu Azərbaycanda yaşayan avarlar arasında da qeydə alınıb. Oyunun qısa məzmunu belədir: “12-15 yaşlı bir oğlan uşağını yaşıl otlarla, ağac budaqları ilə bəzəyirlər. Bu uşaq “yağış eşşəyi” adlandırılır. Ayini icra edə-ədə bu nəğməni oxuyurlar:

Beş gün dayanmadan yağsın,  
Yetim uşaqlar üçün yağsın.  
Qaranlıq gecədə şiddətli yağsın,  
Yaşlı qadınlar üçün yağsın.  
Amin, ay Allah!” (2, 82-83)

Oğlan uşağının əsas icraçı olması, onun heyvan (quzu, eşşək) donuna girməsi və nəğmələr oxuyub məhz bu yolla təbiətə magik təsir göstərmək istəməsi nümunə gətirilən iki oyunun bir-biri ilə üst-üstə düşən səciyyəvi cəhətləridir.

Daha çox yazda keçirilən və qoyunçuluqda artım və məhsuldarlığa nail olmaq məqsədi daşıyan sayacı mərasimlərinə bənzər mərasimlərə Azərbaycandakı azsaylı xalqlar arasında rast gəlirik. Saxurların keçirdiyi “Quzu buraxma” mərasimi buna misal ola bilər. Quzuların göy ot yeməyə başladığı vaxt keçirilən həmin mərasimdə əsas məsələ pendir, qatıq, süzmə, şor, yağ və s. kimi qoyunçuluq məhsullarının pay kimi ayırı-ayrı adamlara göndərilməsidir (4, 125-126). Göründüyü kimi, bir çox başqa mərasimlərdə müşahidə olunan bir cəhət bu mərasimdə də özünü göstərir: qurban vermə. Bəli, pay vermənin digər növlərində olduğu kimi, bu növündə də insanlar pay verməni məhz qurban vermə sayır və bu yolla hami ruhları razı salmaq, onlardan bar-bərəkət qazanmaq məqsədi güdürlər.

Yazda keçirilən mərasimlərdən danışarkən Novruz mərasimlərindən bəhs etməmək, əlbəttə, mümkün deyil. Çünki Novruz mərasimləri öz miqyasına görə daha geniş ərazini və daha çox xalqı əhatə edir. Azərbaycan türklərinin Novruzla bağlı adət-ənənələrini oxşar şəkildə talış, kürd, tat, həmçinin ləzgi, avar, saxur və s. xalqlarda da görmək çətin deyil. Novruz (həmçinin Ramazan, Qurban bayramı) adət-ənənələrinin oxşarlığında həmin xalqların islam etiqadına bağlı olmasının, heç şübhəsiz, öz rolu və təsiri vardır. Bu, öz yerində. Amma o da var ki, Novruz adət-ənənələri oxşar şəkildə xristian etiqadlı udilərdə də özünü göstərir. “Udilər yaz bayramı keçirirdilər ki, bu bayram mart ayının ortalarına təsadüf edir. Bu bayramda udilər özlərinə məxsus “hərsə” (buğda yarmasından bişirilən yemək) bişirir, yumurtanı qırmızı boyayırdılar. Uşaqlar boynuna çanta keçirib həyətləri gəzər, pay umardılar. Novruzgülü yığardılar.

“Novruz gülü, Novruz gülü,  
Bir gətir, iki gətir, yumurta gətir!”

– şəkildə oxumaqla yazın gəlişini bayram edərdilər. Bayram günü axşamçağı həyətlərdə tonqal qalayıb üstündən tullanar, oxuyardılar:

Ağrım-acım odda qalsın,  
Ağrımı-acımı od aparsın!” (2, 77)

Müsəlman həmvətənləri kimi, xristian udilərin də yaz gələndə doğuluş, törəniş, artım rəmzi olan yumurta boyamaları, tonqal qalayıb təmizlik rəmzi olan odun üstündən tullanmaları multikultural dəyərlərin mühüm göstəricilərindəndir.

Multikultural dəyərlər mövsüm mərasimlərində olduğu kimi, məişət mərasimlərində də qabarıq ifadəsini tapır. Məişət mərasimlərindən olan yas və toy mərasimlərinə ümumi nəzər salsaq, bu fikrin nə qədər əsaslı olduğuna bir daha inanmış olarıq.

Yas yerində ölünü ağlamaq dünyanın əksər xalqları, eləcə də Azərbaycanda yaşayan xalqlar üçün səciyyəvi bir haldır. Təsədüfi deyil ki, Azərbaycan türkləri ilə yanaşı, bu ölkədəki azsaylı xalqlar arasında da ağı demək adəti vardır. Təbii ki, Azərbaycanda toplanıb nəşr olunmuş ağı nümunələri bu ölkədə yaşayan bir yox, bir çox xalqlara məxsusdur. Müxtəlif xalqlara məxsus ağı nümunələri məhz ortaq dəyərlərdən xəbər verir. Bununla bərabər, yas mərasimlərindəki başqa bir ortaq dəyərdən də bəhs etmək lazım gəlir. Həmin dəyər şükranlıq düşüncəsindən doğan bir dəyərdir. Məlumdur ki, ölən adamdan ötrü hədsiz dərəcədə göz yaşı axıdıb, vaxt-bivaxt ağlamağı islam dini Allaha “xoş getməyən” bir əlamət sayır. Belə bir düşüncə tərzini Azərbaycanda yaşayan xristian etiqadlı xalqlar arasında da müşahidə olunur. Məsələn, udilərdə “qaş qaralıb çiraqlar yandırılından sonra hər cür ağlaşmanı ölünün ruhunun təhqir olunması hesab edirlər. Bu tələb mərhumun üstünə özünü gec çatdıranlara da aiddir.

Əlbəttə, adamları ölü üstündə ağlamaqdan bir qədər çəkəndirməyin bir səbəbi vardı. Onların inamına görə, insan ölmür, müvəqqəti və fani dünyadan əbədi dünyaya köçür. Elə buna görə də ölü üstündə hədsiz ağlaşma salmaq lazım deyil” (5, 21). Bu gün azərbaycanlılar arasında çox işlənən “dünyasını dəyişmək” ifadəsi ölən adamın məhz bir dünyadan başqa bir dünyaya köçməsi mənasını daşıyır və həmin mənaya uyğun olaraq belə hesab edilir ki, ölüm Allah əmridir, qocalığından, cavanlığından asılı olmayaraq, hər hansı əziz adamın ölümünü mümkün qədər səbirli qarşılamaq lazımdır.

Azərbaycanda müsəlmanlar “kilsə də Allahın bir evidir” deyib, xristian adətlərinə ehtiramla yanaşdıqları kimi, xristianlar da müsəlman adətlərinə eyni ehtiramla yanaşırlar. Xeyir-şəri islam dininə mənsub qonşu xalqlarla bir olan udilər “xeyir-şer mərasimlərində donuz ətindən istifadə etmirlər. Hətta toy, nişan, xüsusilə ehsan üçün heyvanları Azərbaycan türklərinə, yaxud ləzgilərə kəsdirlər ki, ət yeməkləri ilə əlaqədar heç bir narahatlıq yaranmasın. Bu, xalqlar arasında birgə yaşayış və qarşılıqlı hörməti özündə ehtiva edən bir nümunədir” (5, 57).

Qarşılıqlı hörmət və ehtiram şəraitində yaşayan xalqların toy adətlərinin xeyli dərəcədə üst-üstə düşməsi, müxtəlif xalqlara məxsus toy mərasimlərinin bir-biri ilə yaxından səsleşməsi də tamamilə təbiidir. Gəlin gedən qızın belinin qayını və yaxud qar-



daşı tərəfindən qırmızı parça ilə bağlanması, gəlinin üzünü qarşısında güzgü tutulması, gəlinin arxasınca su atılması, gəlinin ayağı altında qab sındırılması, gəlinin yanınca toyuq tutulub aparılması və s. kimi adətlər Azərbaycandakı müxtəlif xalqların toy mərasimlərində qarşılaşdığımız adətlərdəndir. Bu adətlərin hamısında nəzərdə tutulan başlıca niyyət gəlinin təzəbəylə birgə xoşbəxtliyə qovuşmasıdır. Xoşbəxtliyin başlıca şərtlərindən birini firavan yaşamaqda görən xalq arzu edir ki, gəlinin ayağı sayalı olsun, o, oğlan evinə özü ilə ruzi-bərəkət gətirsin. Ruzi-bərəkətin açıq-aşkar işarəsi olan hərəkətlər toylarda xüsusi yer tutur. Məsələn, ingiloylarda gəlin oğlan evinə gələndə “əlində xonça olan bir qadın onu qarşıladı. Adətə görə, xonçada bir neçə yandırılmış şam, çörək, yağ və bal olardı. Gəlin evə daxil olan kimi həmin xonça ona təqdim olunardı... Evin yaşlı bir qadını bir qaşığı balı gəlinin ağzına qoyar, əlinə xəmir verər, başına bir neçə barama qoyardı. Bal gəlinin evə şirinlik gətirməsinə, xəmir gəlinin o gündən ailənin çörək bişirən bir üzvü olmasına (həm də ayağının ruzili olmasına) dəlalət edir, barama isə gəlinin evində xeyir-bərəkətin və həmişə ipək parçaların olmasına işarə idi” (2, 92). Toy mərasimində bərəkət və bolluğun geniş yayılmış rəmzlərindən biri şax bəzəmədir. 1-1,5 metr hündürlüyündə olan ağacın bahalı hədiyyələr, meyvələr, konfetlər, müxtəlif şirniyyat növləri ilə bəzədilməsindən ibarət olan bu adət Krım tatarlarında, qaqauzlarda, Anadolu türklərində, özbəklərdə, Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində, həmçinin Şirvanda lahiçlar arasında qeydə alınıb (7, 122).

Dünya ağacı inamına gedib çıxan şax bəzəmədə əsas elementlərdən biri almadır. Şax bəzəmə adətinin səciyyəvi olmadığı bölgələrdə belə, alma toy mərasiminin müxtəlif mərhələlərində xüsusi rəmzi mahiyyət daşıyan vasitə kimi diqqəti cəlb edir. Azərbaycan nağıllarında tez-tez rast gəldiyimiz sehrli alma yeyib cavanlaşma, almadan övlad törəmə motivlərini xatırlasaq, toy mərasimlərində alma ünsürünün məhz həyatvericilik, nəsil artırma inamları ilə bağlı olmasına bir daha inanmış olarıq. Həmin inamın bir əlaməti olaraq Azərbaycanın Naxçıvan bölgəsində gəlinə təzəbəyin alma atması, Şəki-Zaqatala bölgəsində elçilik zamanı qızın razılığının alma vasitəsilə alınması adətlərinə rast gəlirik: “Almanı bir boşqaba qoyub gələcək gəlinə göndərerdilər. O, adətən, almanı iki para bölüb yarısını yeyər, ikinci yarısını isə oğlana çatdırmaq üçün məclisə qaytarardı. Bu, razılıq əlaməti hesab olunurdu. Əksinə, qız almanı yemədən bütöv, əl vurmadan geri qaytarsaydı, bu, sövdanın baş tutmaması hesab olunardı” (6, 16). Başqa xalqlarla müqayisədə udilər üçün daha çox səciyyəvi olan bu adət alma ilə bağlı başqa bir adəti də yada salır. Bu, ingiloylar arasında qeydə alınan “almaya güllə atmaq” adətidir: “İngiloylarda qapının ağzına bir ağac basdırırlar. Ağacın başına alma keçirilmiş olur. Adətə görə, oğlan evindən gələn kişilərdən biri almanı tüfənglə vurmağı, bundan sonra qız həyətinə daxil olmaq hüququ qazanırdı” (2, 101). Bu adətdə almanın güllə ilə vurulması, çox güman ki, almanın magik həyatvericilik gücünün qazanılması deməkdir.

Toy mərasimləri üçün səciyyəvi olan inamlardan biri də təzə ailə quran cavanları bədnəzərdən, bədxah qüvvələrdən gələ biləcək xəta-bələdan qorumaqdır. Bu niyyətlə icra olunan ayinlər sırasında, heç şübhəsiz, üzərlik yandırma daha geniş yer tutur. Bununla bərabər, o cəhət də qeyd olunmalıdır ki, azsaylı xalqlar arasında bədxah qüvvələrdən qorunmağın “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarına gedib çıxan xüsusi adətləri də vardır. Uca bir yerə bərkidilmiş heyvan kəlləsini nişangaha çevirmək belə adətlər sırasında: “Kənddəki cavanlar ətrafdakı ağaclardan birinin başından bir heyvan

kəlləsi asırlar. İnama görə, nəhs ruhlar evlənən oğlana mane olmaq üçün əjdahadan istifadə edərək onun xeyir işini pozmaq istəyirlər. Həmin kəllə də əjdahanın rəmzidir və elə “əjdaha” da adlanır... “Əjdahaya” növbə ilə atəş açırlar. Kəlləni sərrast atəş ilə yerə salan, yaxud dağıdıb tökən qalib hesab olunur....

Maraqlıdır ki, 1951-ci ilin fevral ayında böyük şair Səməd Vurğun kənddəki (Qəbələnün Nic kəndindəki – M.K-İ.) toyların birində iştirak etmiş, sərrast atəşi ilə ağacdan kəlləni tikə-parça etmişdir. Toyun bu məqamı şairin xüsusilə xoşuna gəlmiş, mərasimi Bamsı Beyrəyin toyuna bənzətmiş, qədim ənənələri qoruyub saxladığına görə udilərə təşəkkürünü bildirmişdir” (6, 59). “Bamsı Beyrək” boyunda oxatma yarışı ilə yaxından səsləşməsi udilərdəki “əjdahaya” atəşaçma adətinin təsadüfi olmadığına və ortağ Azərbaycan dəyərlərindən xəbər verdiyini göstərir.

Beləliklə, faktlar sübut edir ki, həm mövsüm, həm də məişət mərasimlərimiz Azərbaycan tolerantlığı və multikulturalizminin mühüm qaynaqlarındandır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Məmmədhüseyn Təhmasib. Xalq ədəbiyyatımızda mövsüm və mərasim nəğmələri / Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, 1-ci cild. Bakı, Mütərcim, 2010
2. Mətanət Yaquqbızı. Azərbaycan folklorunda tolerantlıq və multikulturalizm. Bakı, Elm və təhsil, 2016
3. Azərbaycan folkloru antologiyası 1-ci cild. Naxçıvan folkloru. Bakı, Sabah, 1994
4. Azsaylı xalqların folkloru. 1-ci kitab. Tərtib edən Mətanət Yaquqbızı. Bakı, Elm və təhsil, 2014
5. Georgi Keçaari. Udilərdə ənənəvi yas mərasimləri. Gəncə, Ağah, 2004
6. Georgi Keçaari. Udilərdə ənənəvi toy mərasimləri. Gəncə, Ağah, 2003
7. Afaq Xürrəmızı. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı, Səda, 2006

***Ali Berat ALPTEKİN***

***Professor Doktor***

***Türkiyə Cumhuriyyəti Necmettin Erbakan Universitesi***

***e-mail: aalptekin@konya.edu.tr***



## **AZƏRBAYCAN VƏ TÜRKİYƏ XALQ NAĞIL, ƏFSANƏ VƏ ATALAR SÖZÜNDƏ BOZQURD**

### **Xülasə**

Türk dastanlarının çağdaş folklor nümunələri və xalq inanclarında necə əks olunduğunun təhlil edildiyi bu məqalədə "Bozqurd" dastanının Azərbaycan folklorundakı izləri Türkiyə ilə müqayisəli şəkildə araşdırılır. Şübhəsiz ki, adı çəkilən dastanla digər mətnlər arasında da oxşarlıqlar var. Bu məqalənin həcmi çərçivəsində və Azərbaycandan toplanılmış nümunələr əsasında araşdırma apardığımızı vurğulamaq istəyirik.

**Açar sözlər:** "Bozqurd" dastanı, nağıl, əfsanə, atalar sözü

### **“BOZGURD” (“GREY WOLF”) IN AZERBAIJAN AND TURKEY FOLK TALES, LEGENDS AND PROVERBS**

#### **Summary**

In the article about the investigation of the modern folklore examples and folk beliefs in the Turkic epics it is said about the comparative investigation of the signs of the epic “Bozqurd” (“Grey wolf”) in Azerbaijan folklore with the Turkey folklore. Of course, there are also similarities among the mentioned epic and other texts. We would like to mention that the investigation is carried out on the base of the examples collected from Azerbaijan.

**Key words:** the epic “Bozqurd” (“Grey wolf”), tale, legend, proverb

### **БОЗГУРД В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ И ТУРЕЦКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ, ЛЕГЕНДАХ И ПОСЛОВИЦАХ**

#### **Резюме**

В данной статье, в которой анализируется отражение тюркских дастанов в современных фольклорных образцах и народных верований, исследуются следы дастана «Бозгурд» в Азербайджанском фольклоре в сравнительном аспекте с турецким фольклором. Несомненно, существует схожесть вышеуказанного дастана с другими текстами. Нужно отметить что, в рамках этой статьи исследование ведется на основе образцов, собранных в Азербайджане.

**Ключевые слова:** дастан «Бозгурд», сказка, легенда, пословица

Türkiyədə bu mövzuya Həsən Fəhmi [Erginöl] (Erginöl 1929: 2-3, H. Fəth Gözlər (Gözlər 1955: 42-48, Əli Rza Yalqın (Yalqın 1930: 200-202; II 1930: 33-34; III 1931: 138, Əbdülqadir İnan (İnan 1987: 69-75, Altan Dəliorman (Deliorman 1967: 6-11), Saim Sakaoğlu (Sakaoğlu 1985: 255-262), Əbdüssəlam Arvas (Arvas 2015: 183-196) tərəfindən müxtəlif vaxtlarda məqalə və məruzələr şəklində toxunulmuşdur. Fuad Köprülünün "Elmi yeni nəsillər tamamlayır", – ideyasından çıxış edərək məsələyə yanaşdıqda, sözün nə qədər yerində deyildiyi məlum olur. Onsuz da humanitar elmlərdə son nöqtəni qoymaq mümkün deyil. Zamanla bizim yazdıqlarımıza yenilərinin əlavə olunacağına əsla şübhəmiz yoxdur.

Əlbəttə, hər mətnin yaranmasının bir səbəbi var. Əvvəllər dastan daxilində qiymətləndirilən bu ünsürlər zamanla nağıl, əfsanə, dastan və lətifə kimi janrlarda da özünü büruzə verməyə başlamışdır. Köçəri həyat dövründə yaranan dastan dövründən

sonra hissə-hissə və ya tam oturaq həyat tərzini dövrü nümunələrində də forma və məzmunca dəyişiklik baş vermişdir.

Türk dastanlarının əsas motivlərindən biri olan bozqurd bəhs edəcəyimiz rəvayətlərdə qurd olaraq verilir və müxtəlif xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir. Türk mifologiyası və folklorunun mühüm dəyərlərindən biri olan bozqurdun müasir dildəki ifadə şəkli “qurd”dur. Başlanğıcı türk tarixi qədər qədim olan bozqurd motivi ilk dəfə qarşımıza Hun türkləri dövrünün mətnlərində çıxır. "Oğuz Kağan", "Ərgənəkən" və "Bozqurd" dastanlarında daha çox nəzərə çarpan motiv həmin dastanlarda; qurd tərəfindən qaçırılma, qurd tərəfindən böyüdülmə və qurdun yol göstərməsi şəklindədir. Zamanla qurdla bağlı söylənilənlər bir millətin hafızəsində dərin iz salmış və keçmişdən günümüzdə qədər bayraqlarında və ya pullarında yaşadılmışdır.

Dastan mətnlərinin ən mühüm xüsusiyyəti ana motivin əsrlərə meydan oxuyaraq dəyərlərini itirmədən yaşamasıdır. Başlanğıcda xalq arasında şifahi şəkildə dildən-dilə keçən bu mətnlər zamanla xarici və yerli tədqiqatçılar tərəfindən toplanaraq yazıya keçirilmişdir.

Həç şübhəsiz, folklorun ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri, dəyişikliyə uğrasa da, yaşaması, davam etməsidir. Belə ki, başlanğıcda dastan adlandırdığımız ilk ədəbi janr zamanla nağıl, əfsanə, lətifə və xalq əfsanələrinə çevrilsə də, dastan motivləri həmin janrlarda qorunmuşdur. Hətta zaman-zaman həmin motiv və ya motivlər hər hansı bir inancla, qəlib ifadə ilə və ya atalar sözü ilə əvəzlənmişdir.

25-27 may 2016-cı il tarixləri arasında Azərbaycanın paytaxtı Bakıda keçirilən III Beynəlxalq Türk Dünyası Araşdırmaları Simpoziumunda qardaş respublika Azərbaycanı və mədəniyyətini daha yaxından tanımaq imkanı əldə etdik. Simpoziumdan sonra Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutuna getdik və oradakı həmkarlarımız bizə Azərbaycan folkloru ilə bağlı nəşr olunmuş müxtəlif kitablar verdilər. Yeri gəlmişkən, əziz dost, hörmətli müəllim Əli Şamilə, Aynur Qəzənfərqızına və İnstitutun direktoru, professor Muxtar Kazımoğlu-İmanova təşəkkürlərini bildirirəm.

### **Bozqurd – nağıl kimi**

Azərbaycanda "Kor canavarın qisməti" adı ilə məlum olan mətn Türkiyədə də toplanılmışdır. Əslində bu nümunə bir nağıl olub, Eberhard-Boratav süjet kataloqunda 123, Aarne-Tomson süjet kataloqunda 834, 1645b nömrəsi ilə qeydə alınmışdır. Nağılın Türkiyə və dünyada onlarla variantı müəyyən edilmişdir. Həqiqətən də, Eberhard-Boratav süjet kataloqunda 123 nömrəli süjet nağılın bütün xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir.

Məsələnin daha aydın olması üçün həmin nağılın motivlərini aşağıda veririk:

- a) Bir ağa qoyununa çoban tutur, amma çobanın xəbəri olmadan hər gün sürü-dən bir qoyun azalır.
- b) İtən qoyunlarından narahat olan ağa günün birində qoyunu özü otarmağa gedir.
- c) Sürünün içərisindən çıxan bir qoyunun mağarada kor bir canavara təslim olmasını görəndə ağa bundan çox təəccüblənib və hər işdən əlini ayağını çəkir.
- d) Ağanın xanımı oduna gedəndə quru bir kötüyün altında çoxlu qızıl tapır.
- e) Qonşusunu çağıraraq qadın geri gələndə qızılların arıya çevrildiyini görür.
- f) Arıları bacadan aşağı tökən qadın içəri girdikdə arıların təkrar qızıla çevrilməsinə məəttəl qalır.
- g) Bunu görəndə evin kişisi: "Kor canavarın qismətini verən Allah mənim də qismətim vermişdir", – deyir. (Alptekin 2002: 83-84; 322-323; Sakaoğlu 1973: 126-127; 413-415).

### Bozqurd - əfsanə kimi

Dini məzmun daşıyan, inandırıcı və qısa, nəsrə olan xalq yaradıcılığı nümunəsi kimi əfsanələr süjet kataloqlarında əfsanə, rəvayət, leqenda, lejand kimi istilahlarla yanaşı, dini nağıllar kimi də tanınır. Bu səbəblə bəzi nağıl və əfsanə mətnləri, həm əfsanə, həm də nağıl kimi dəyərləndirilir. Əslində bu mövzunun tədqiqatçılar tərəfindən müzakirəsinə ehtiyac var.

Azərbaycanda qeydə alınmış nağıl mətni Türkiyədə əfsanə kimi səciyyələndirilmişdir (Alptekin 1993: 83-84). Əslində Azərbaycan variantı və Ali Berat Alptekinın Bingöldən topladığı mətn əfsanədir.

Çünki yuxarıdakı motivdən də bəlli olduğu kimi, ağanın gördüklərindən sonra işini-gücünü buraxması, qadının tapdığı qızilları qonşusuna göstərmək üçün çağırmasından sonra arıya çevrilməsi, daha sonra da bacadan aşağı töküləndə yenidən qızıla çevrilməsi mətnin nağıl olmasını sübut edir. Yuxarıda qeyd edilən d, e, f, g motivləri Azərbaycan və Alptekinın toplama mətnində yoxdur.

Bu mətn, eyni zamanda, "Kor canavarın qismətini verən Allah, mənim də qismətimi verir" atalar sözünün hekayəsi olaraq da bilinir. Mətnin ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri də Türkiyə və Azərbaycanda söylənilən mətnlərin quruluşundakı ortaqlıqdır.

Heç şübhəsiz, bu mətnin mənşəyi Göytürklərin "Bozqurd" dastanıdır. Aşağıda verəcəyimiz mətnlə "Bozqurd" dastanının müqayisəsi aparıldıqda nəzərə çarpan dəyişiklikləri isə normal qarşılaşmaq lazımdır. Belə ki, Bozqurd dastanında qolu-ayağı kəsilərək bataqlığa atılan uşağı dişi bir canavar bəsləyir, Türkiyə və Azərbaycan mətnlərində kor və ya yaralı canavar keçi (qoyun) tərəfindən doydurulur.

“Bir ağanın çobanı varmış. Günəşırı bir qoyun yox olmuş. Axşam ağa saneer, qoyun kəm gələr. Bürsüyün saneer, genə kəm gələr. Çobanı qovur ki, sürünü tələf eliyirsən. Çoban and içir, aman eliyir, ağa buna məhəl qoymer. Ağa özü geder qoyuna. Axşam qoyunu gətirəndə saneer, görür ikisi kəmdi. Deyir, bu nətər oldu? Çoban güdəndə biri kəm olurdu, mən özüm otaranda ikisi kəm olur. Atı minir, çobanın dalınca geder. Deyir: – Mən səyf eləmişəm, bir gündə iki qoyunum getdi. Çoban qayıdır gələr. Deyir: – Bax, yatmeram, oturmeram, yanıma gələn olmor, qurd-quş gəlmer, bu qoyun hara geder? Bütün günü qoyunun içində hərrənəjəm, görüm hara geder. Hərrəndiyi yerdə görür qoyun hoppanıdı. Geder oraya, görür bir quyudu, içində kor canavar. Allah-taala tərəfdən buna yem geder. Hay göndərir, ağası gələr. Deyir, oğrunu tapmışam. Deyir, hanı bə? Deyir, gəl bəri. Canavarı göstərir. Ağası deyir, onun gözün mən çıxartmışam ey. Deyir, gözün çıxartmışam, Allah-taala burda bir quyu yaradıf, atıf onu içinə, sənin döölətini yeyir da...” (Rüstəməzadə 2014: 71).

### Yaralı qurd (Türkiyə)

Bingöl'ün köylerinden birində bir çoban yaşarmış. Garip Çoban ağasının korkusuyla hər akşam koyunları sayaraq ağıla koyar, sonra da yatarmış. Aradan uzunca bir süre geçer. Bu arada çoban, hər gün sürüden bir koyunun belirli bir zaman dilimi içerisinde kaybolduğunu görür. Bu durum uzunca bir süre davam edince çoban daha da dikkatli olmaya başlar. Günün birində koyun sürüden ayrılır və meleyerek mağaradan içeriye girir. Çoban da arkasından mağaraya girince gördüklerine inanamaz.

Çünkü koyun mağarada yaralanan bir kurdu emzirməkdədir. Koyun kurdu emzirdikten sonra mağaradan çıkmakta və kayalığın üzerinden tekrar sürüyə katılmaktadır.

Koyunun kurdu emzirmesi onun iyileşməsinə kadar davam edir. Çoban da bu durumu ibretlə takip edir. Koyunun can düşmanı kurda yaptığı iyiliği duyan köylülər mağara və yanındaki köyə “Çoban Taşı” adını verirlər. Yine halk arasındakı inanca görə bu mağaranın ortasından bir yol keçtiyinə inanılmaktadır (Alptekin 1993: 83-84).

### **Qurd ağzı bağlama**

Türkiyə və Türk dünyasında qurdla bağlı başqa bir orraq inanc qurdun ağzının bağlanması ilə bağlıdır. İtən bir heyvanı canavarın yeməməsi üçün, guya magiya ilə onun ağzı bağlanır. Əslində bu məsələ Türkiyədə də geniş araşdırılmış, amma qardaş respublika Azərbaycanda belə bir oxşar inancın olmasından bəhs edilməmişdir.

Məşədə, çöldə qalan mal-heyvanı canavar parçalamasın deyə ona “qurd ağzı” düyünləyirlər. Bunun üçün bir sap götürürlər. Yeddi dəfə “qulfallah” oxuyub ardınca da deyirlər:

“Girdim meşəyə arı kimi,  
Dəyirməndə darı kimi,  
Canavarın ağzını bağladım  
Tumanımın bağı kimi”

Yaxud bir bıçaq götürürlər, həmin sözləri ona oxuyub, bir dəsmala büküb döşəyin altına qoyurlar” (Əzizqızı 2015: 145-146).

Burada nəzərimizi cəlb edən əsas məqam qurdun ağzının bağlanması xilas surəsinin yeddi dəfə oxunduqdan sonra oxunan mənzum parçanın söylənməsidir. Bu parça Türkiyədə söyləyicilər tərəfindən unudulmuşdur.

Hələ də Azərbaycanda yaşayan və Türkiyədəki oxucuların tapmaqda çətinlik çəkəcəyi qurdla bağlı atalar sözü və məsəllərdən bəzi nümunələri sadalamaq istəyirik:

### **Qurdla bağlı atalar sözləri və məsəllər**

*Qurd ilə qiyamətə qalmaq.*

*Qurd qocalanda dişin çəkdirər.*

*Qurd tükün dəyişir, huyun dəyişməz.*

*Qurd dumanlıq sevər.*

*Qurd qurda ağız çevirməz.*

*Qurd görmək mübarək, görməmək daha mübarək.*

*Qurd yuvası sümüksüz olmaz.*

*Qurd az idi adada, biri də gəmi ilə gəldi.*

*Qurd acgöz olar.*

*Qurd balası qurd olar.*

*Qurd acından yeriyə bilməz, deyərlər: – O qədər yeyib ki, özünü çəkə bilmir.*

*Qurd keçiyə dəyməzsə, keçi Məkkəyə gedər.*

*Qurd qonşusun yeməz.*

*Qurd oğurladığının dərisini verər.*

*Qurd tövləyə girəndən sonra it bacadan ha hürsün.*

*Qurda dedilər: – Gəl səni çoban edək. Ağladı: – Qurd əti qurda haramdır.*

*Qurda sən tikmək öyrət, yurtmaq dədəsinin peşəsidir.*

*Qurddan soruşdular: – Nə vaxt yaylağa çıxacaqsan? Dedi: – Bizimki il iləndir.*

*Qurddan qorxan qoyun saxlamaz.*

*Qurduñ üzü ağ olsa, avadanlığa gündüz gələr.*

(Maşallah qızı/ Abbasova-Şerkiderecek/ Soytürk 2015: 86)

*Qurd tükünü də dəyişsə, xasiyyətini dəyişməz.*

*Qurd keçinin bir zadını yeməyib.*

*Qurddan olan qurd olar.*

*Qurddan qorxan qoyun saxlamaz.*

*Qurduñ adı yeddidi, yesə də yeddidi, yeməsə də yeddidi.*

(Maşallah qızı/ Abbasova-Şerkiderecek/ Soytürk 2015: 88).

Atalarımızın uzun sınaqları nəticəsində yaranan atalar sözləri qəlibləşir, özündə böyük mədəniyyət xəzinələrini saxlayır. Yuxarıda verilən atalar sözləri diqqətlə oxunsaysa, türk millətinin qurdu niyə simvol seçdiyi aydın olar. Nəticə etibarilə dastanlar şifahi şəkildə yayıldığı üçün quruluşunda və mövzusunda başlanğıcda elə çox dəyişiklik olmasa da, daha sonrakı dövrlərdə dəyişiklik özünü büruzə verməyə başlayır. Bunun nəticəsində bir janrın zamanla fərqli bir janra çevrilməsi çox normaldır. Bu dəyişiklik zamanı dastan strukturunda dəyişikliklər baş verərkən əsas motivlərini heç vaxt itirmir. Dastan ana motivlərinin heç dəyişmədən digər şifahi xalq yaradıcılığı janrlarına çevrilməsinin səbəbi bu motivlərdə millətin milli kodlarını təşkil edən şifrələri içərisində saxlamasıdır. Bu gün təkcə Türkiyə və Azərbaycanda deyil, Adriatikdən Çin Səddinə qədər türklərin yaşadığı bütün coğrafiyada janrlara bozqurd motivinin qurd adı ilə də olsa daxil olduğu bəllidir.

## ƏDƏBİYYAT

ALPTEKİN, Ali Berat (1993), Fırat Havzası Efsaneleri, Antalya: Kültür Ofset Basımevi.

ALPTEKİN, Ali Berat (2002), Taşeli Masalları, Ankara: Akçağ yay.

ARVAS, Abdüsselam (2015), “Türk Mitolojisinde Kurt”, Türk Mitolojisine Giriş, Ankara: Gazi Kitapevi.

DELİORMAN, Altan (1967), “Bugünkü Mânâsı ile Bozkurt”, Türk Kültürü, 5 (55), Mayıs: [ERGINOL], Hasan Fehmi (1929), “Anadolu’da Bozkurt Efsanesi”, Halk Bilgisi Haberleri, 1 (1), Teşrinisani.

ƏZİZQIZI, Çimnaz (2015), Nənəmdən nəvəmə II. Kitab. Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu

GÖZLER, H. Fethi (1955), “Türklərdə Bozkurt’un Önemi”, Türk Yurdu 5. seri (246), Temmuz.

İNAN, Abdulkadir, “Türk Rivayetlerinde Bozkurt”, Makaleler ve İncelemeler, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

MAŞALLAH qızı/ ABBASOVA, Mətanət-Hüseyn Şerqidətəcək/ Soytürk (2015), Güney Azərbaycan Folkloru IV, Bakı: Elm və Təhsil.

MAŞALLAH qızı/ ABBASOVA, Mətanət-Hüseyn Şerqidətəcək/ Soytürk (2015), Güney Azərbaycan Folkloru V, Bakı: Elm və Təhsil.

RÜSTƏMZADƏ, İlkin (2014), Qarabağ: Folklor da Bir Tarixdir, IX. Kitab, Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu.

SAKAOĞLU, Saim (1985), “Anadolu Folklorunda Göktürk Efsanelerinin İzleri”, Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi-İstanbul, 23-28 Eylül 1985 Tebligler II. Türk Edebiyatı Cilt I, İstanbul.

SAKAOĞLU, Saim (1973), Gümüşhane Masalları Metin Toplama ve Tahlil, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yay.

[YALGIN], Ali Rıza “Anadolu’da Bozkurt I”, Halk Bilgisi Haberleri, 1 (12), 1 Teşrinevvel; II, 2 (14), 1 Kânunevvel; 2 (18), 1 Nisan.

*Çapa tövsiyə edən: AMEA-nın müxbir üzvü Muxtar İmanov*



**Təyyar SALAMOĞLU**  
*Filologiya üzrə elmlər doktoru,*  
*ADPU-nun professoru*  
*e-mail: tayyarsalamoglu@yahoo.com*



**EPOSDAN ROMANA DOĞRU**  
**(“Qarlı aşırım”da epos ənənələri)**

*II yazı*

*At kultu: eposda və romanda*

**Xülasə**

Məqalədə F.Kərimzadənin “Qarlı aşırım” romanı və “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı at obrazları estetik funksiya müstəvisində təhlil predmetinə çevrilir. Həm romanda, həm də eposda at – qəhrəman münasibətləri araşdırılır. Etnik yaddaşda ata verilən “qəhrəmanın yardımçısı” statusunun milli roman düşüncəsində də qorunub saxlanmasına diqqət yetirilir. At-qəhrəman münasibətlərinin təfəsilatlı və müqayisəli təhlili müəllifi belə bir qənaətə gətirir ki, “eposdan gələn roman” heç də eposun roman variantı deyil; müəllifin estetik düşüncəsinin mayasında epos təfəkkürünün dayanıqlılığını işarələyir.

**Açar sözlər:** epos, roman, mif, tanrıçılıq, model, mətn

**FROM THE EPOS TO THE NOVEL**  
**(The epos traditions in the novel “Garli ashirim”)**

*The second article*

*The cult of horse: in the epos and in the novel*

**Summary**

The article analysis the horse characters in the novel “Snow Passage” (“Garli Ashirim”) by Farman Karimzada and in the epic of “Kitabi Dada Gorgud” in the context of aesthetic functions. The horse-heroes both in the novel and in the epic are being studied. An attention is specifically drawn to the fact that the horse’s status as the “hero’s assistant” in the ethnical memory has been reserved in the national novels as well. From the comprehensive and comparative analysis of relationships between a horse and a hero, the author concludes that “a novel deriving from an epic” is not in fact a novel version of an epic; the basis of the author’s aesthetic view refers to the sustainability of the epic thinking.

**Key words:** epos, novel, myth, prevailed, model, text

**ОТ ЭПОСА К РОМАНУ**  
**(Эпические традиции в романе «Снежный перевал»)**

*II статья*

*Культ лошади: в эпосе и в романе*

**Резюме**

В статье образы лошадей (в романе Ф.Керимзаде «Снежный перевал» и в эпосе «Книга Деда Коркута») становятся предметом анализа с точки зрения эстетических особенностей. Как в романе так и эпосе исследуется взаимосвязь героя с лошадью. В этнической памяти лошадь «помощник героя» – это статус которому уделяется внимание и сохранению этого статуса в национальном романе. Отношение лошади и героя - это подробный и сравнительный анализ и приводит автора к выводу, о том что «эпос романа» это не вариант эпоса; а символизирует идею сомнения эстетического мышления автора.

**Ключевые слова:** эпос, роман, миф, боговере, модель, текст.

**Məsələnin qoyuluşu:** Məqalədə Azərbaycan romanında at obrazları milli epos ənənəsindən gələn at kultu kontekstində araşdırılır.

**İşin məqsədi:** Problemin “At kultu: eposda və romanda” şəklində qoyuluşunda əsas məqsəd milli epos düşüncəsinin XX əsrin yazılı ədəbiyyatında, o cümlədən romanında da yaşarılığını sübut etməkdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda tarixin ən dərin qatlarını işarələyən kifayət qədər zəngin hadisə var, lakin hadisənin təfsilatı yoxdur. Bu mənada milli roman eposdan gələn tarixi xarakteri sosial tərəfi ilə bərabər, psixoloji dərinliyində açmağa hesablanır.

“Qarlı aşırım”da qəhrəmanın görüşə silahsız getməsinin səbəbləri barədə düşünmək lazım gəlir. Eposda bu tayfa birlikləri arasındakı münasibətlərin sıcaqlığından, qəhrəmanın dəvət aldığı tərəfə inamından qidalanır. Digər tərəfdən, silahsız gediş yazılmamış qanunların gücünə inamdan doğur. “Aldayuban ər tutmaq” epos qəhrəmanının düşüncəsindən belə keçməz. Buna görə də Beyrək Alp Aruzun onu öldürmək istəməsindən çox, namərdliklə, əliyalın, başqa sözlə, ucuz ölümə öldürmək istəməsindən qəzəblənir:

Aruz, mana bu işi edəcəgin bilsəydim,  
Qaraqucda Qazlıq atıma binərdim!  
Əgni bərk dəmir tonım geyərdim!  
Qara polad üz qılıcım belimə bağlardım! (1,124)

Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, ortada nə qədər inam, etibar olduğunu, aldadılacağını ağına gətirməyin imkansızlığını da qəbul etsək belə, Beyrəyin çağırışa silahsız, hazırlıqsız getməsi çətin başa düşülür. Üstəlik qırx igidlə birlikdə getdiyini nəzərə alsaq, Beyrəyin bu görüşə qılıncsız-qalxansız getməsi inandırıcı səslənmir və Oğuzun cəmiyyət qanunları ilə də bir araya sığmır. Ancaq bu məqamda məsələ bu deyil. Cəngavərlik qanunu igidi silahsız təsəvvür edə bilmir. Bu qanun nəinki eposda, eləcə də XX əsrin romanında da öz gücündə qalır. Bununla bərabər, biz Abbasqulu bəyin də Kərbəlayı İsmayilla qorxulu bir görüşə silahsız getdiyini görürük. Mərdlik qanunu silahsız adamlara əl qaldırmağı yasaq edir, digər tərəfdən də keçmişdə Abbasqulu bəyin Kərbəlayıya böyük hörməti keçib, aralarında sonsuz ehtiram var. Ancaq Abbasqulu bəyin görüşə silahsız getməsinin kökündə tamamilə başqa motiv dayanır. Əslində, Abbasqulu bəy həmişə “ehtiyat igidin yaraşığıdır” prinsipi ilə hərəkət edib, hətta evinin qapısı belə döyüləndə onu açmağa hazır vəziyyətdə gedib. Abbasqulu bəyin görüşə silahsız getməsi mövcud situasiyanın yaratdığı məcburiyyətdən doğur. Bütün hərəkətləri ilə inqilabı simvollaşdıran Talıbovun təkidləri ilə Abbasqulu bəy silah götürür. Halbuki Abbasqulu bəy bu məqamda silahsız getməyi, ortada nə qədər hörmət-ehtiram olsa da, ağına belə sığıdırmır. Şabanzadənin “hazırlığınızı görün” təklifinə Abbasqulu bəy öz xəyalında aşağıdakı kimi reaksiya verir:

“Hazırlaşmağa nə vardı ki... Qundağını güllə parçalamış beşatılanı var, qayışını çiyindən aşırıldığı taxta qoburlu onaçıları da zağlıdır... Silahlanıb atların başını buraxacaqlar, vəssalam!”.

Abbasqulu bəy silahsız gedişi başlanğıcda Kərbəlayı ilə arasında olan ehtirama bağlamaq istəyir. O, özünə – keçmiş bəyə hökumətin inamsızlığı motivini yaxına buraxmaq istəməsə də, hadisələrin gedişində yolunda can çürütdüyü inqilabın ona sona qədər etibar etmədiyini, silahsız getmək haqqında təkidlərin də buradan doğduğunu başa düşür. Daha doğrusu, Kərbəlayının adamlarından biri “Zəmanəyə bax də. Abbas-

qulu bəy də silahsız gəzərmiş, onun da tufəngini əlindən almışlar” deyəndə Abbasqulu bəy ayılır. Məsələnin məgzi, əsl mahiyyəti ona indi çatır.

Abbasqulu bəy silahının əlindən alınmasına əvvəlcə təhtəşüür müqavimət göstərir, bir az da bunu Talıbovun xarakterindəki xoşagəlməz mürəkkəbliklə bağlayır. Susmağa üstünlük verir. Lakin müəllif igidin silahının əlindən alınmasına başqa məna verir. Talıbovun “hamınız silahsız gəzəcəksiniz” sözləri sovet hökumətinin qəhrəmanlıq kultuna sitayişə son vermək qərarının ifadəsi kimi səslənir. Bu məqamda igidin silahı milli özgürlüyün, şəxsiyyətin azadlığının və gücünün simvolu kimi mənalanır. Talıbovun “isti silahları təhvil verin!” hökmü bu azadlığın sonunun gəldiyini işarələyir. Diqqətimizi belə bir cəhət xüsusi cəlb edir ki, “hökm”ün icrası müqavimətlə qarşılır. Kərbəlayının evində qoca kişinin Talıbovun “hökm”ü müqabilində “Ümid ol, bala, tez görərsən. Papağı yerə qoyarıq, tufəngi yox!” deməsi hökumət-xalq qarşudurmasında milli həyat qanunlarının davamlılığını və müqavimət gücünü göstərir. Kərbəlayının qardaşı Vəlinin öz beşaçılanını Abbasqulu bəyə təklif etməsi sovet hökumətinin “parçala və hökm sür” siyasəti müqabilində milli varlığın birləşə, bütövləşə bilmək potensialını işarələyir.

Akademik T.Hacıyev Beyrəyin ölümünü dünya ədəbiyyatındakı ən təsirli ölümlərdən biri hesab edir və məsələni belə qoyur ki, “bədi ədəbiyyatda belə təsirdə igid ölümünü yalnız bayatılarda görmüşük” (3, 451). Beyrəyin ölümünün “dünya ədəbiyyatındakı ən təsirli ölümlərdən biri” olduğunu da, igid ölümünün bayatılarda əksini tapan yangılı ifadəsini də elmi həqiqət kimi qəbul edirik. Bununla bərabər, iddia edirik ki, Beyrəyin ölüm səhnəsindən də yangılı bir ölüm səhnəsi “Qarlı aşırım”da verilmişdir və yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu, Abbasqulu bəyin öldürülməsi ilə bağlıdır.

T.Hacıyev haqlı olaraq Beyrəyin ölümünün Oğuz cəmiyyətinə təsirini “div ürəkli Oğuz bəyləri”nin hadisəyə hüdudsuz yangılı münasibəti ilə arqumentləşdirir (3, 451). Beyrəyin ata-anasının, “qaza bənzər qız-gəlini”nin, “qara geyinib, gög sarıyan” dostlarının dəhşətli yaşantılarını da buraya əlavə etsək, qəhrəmanın ölümü ilə bağlı müsibətli mənzərəni tam təsəvvür etmək olar. Lakin bu müsibətə münasibətdə sanki çatışmayan bir detal var: Beyrəyin atının baş vermiş müsibətə münasibəti. Başa düşürük ki, eposla bağlı tədqiqatlarda at-igid, at-qəhrəman əlaqələri daha çox igidin öz atına münasibəti şəklində araşdırılmışdır. Şübhəsiz ki, bu tendensiya, ilk növbədə, eposun öz mətnindən istiqamət götürür. Tədqiqatlarda xüsusi vurğulanır ki, “Kitab”ın hər bir boyunda at yüksək qiymətləndirilir. Məsələn, “Beyrək Boz aygırın alını açır meydanlara, gözlərini gecə çırağına, yalını yumşaq ipəyə, qulaqlarını iki qoşa qardaşa bənzətməklə kifayətlənir, onu qardaşından və yoldaşından artıq hesab edir, köksünü qucaqlayır, iki gözündən öpür” (4, 106). Eposda atın “qardaş”, “oğul”, “sədaqətli dost” statusu daşması haqqında əsaslı arqumentlər də tədqiqatlarda özünə yer tapır (Geniş bax: 4). Bu bərdə eposda qəhrəmanların dilindən səslənən və atın qəhrəmanın taleyindəki yerini önə çəkən kifayət qədər fakt göstərmək olar. Ölüm ayağında Beyrəyin öz atı ilə bağlı düşüncələri və onun cənəzəsinin öz atının üstündə aparılıb ailəsinə təhvil verilməsi Oğuz cəmiyyətində atın qəhrəmanın həyatında tutduğu böyük rolu işarələyir.

Beyrək Oğuz igidlərinə üz tutub vəsiyyətini edir. Bu vəsiyyətdə Beyrəyin öz atına münasibətdə maraqlı bir məqam diqqəti çəkir. Beyrək deyir: “Ağ-boz atumun quyruğunu kəsin” (1, 125). Beyrəyin bu istəyinin mənası nədir? Prof. Ə.Tarıverdi görkəmli qorqudşünas Q.Ş.Gökyayın mənbələrə istinadən bu hərəkətin mənasını “yas

əlaməti” kimi mənalandırdığını yazır: “Burada O.Ş.Gökyayın mənbələrə istinadən söylədiyi bir fikri xatırlatmaq yerinə düşür: Yas əlaməti olaraq “at quyruğunu kəsmək” yerinə “bağlamaq və yaxud örmək” də vardır” (4,126). Atın quyruğunun kəsilməsi ilə bağlı bu mənalandırma bizə məntiqi görünmür və XII boyda baş verən hadisələrin mahiyyətini işarələmək gücündə deyil. Ancaq Orxan Şaiqin izahında bir maraqlı məqam diqqəti cəlb edir. O yazır: “Rəvayətə görə, Beltin türkləri əski zamanlarda ölünün sevdiyi atı yəhərləyib əşyalarını üzərlərinə bağlayardılar. Sonra atın quyruq və kəkilini qadın saçını kimi hörər və öldürüb məzarının üzərinə buraxarlardı” (Sitat bu mənbədən götürülmüşdür: 4, 126). Fikrimizcə, “atın quyruğunu kəsmək”lə “atın quyruğunu və kəkilini qadın saçını kimi hörmək” fərqli məsələlərdir və ayrı-ayrı məqsədlərə xidmət edir. Düşünürük ki, “atın quyruq və kəkilini qadın saçını kimi hörmək” igidin, qəhrəmanın dəfn mərasimi zamanı keçirilən və çox qədim inanclardan xəbər verən bir aktdir. Tədqiqatlarda özünə yer tapan “bahadırla onun atının doğulması və ölməsi motivi də türk dastanlarında geniş yayılmışdır” (Ə.Əsgər, M.Qıpçaq. Türk savaş sənəti. Bakı. 1996, s.110. Sitat bu mənbədən götürülmüşdür. 4, 127) qənaəti də bunu təsdiq edir. Ona görə də konkret olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud”da özünə yer tapan “ağ-boz atımın quyruğunu kəsin!” motivini “atın quyruq və kəkilini qadın saçını kimi hörmək” motivindən ayırmaq lazım gəlir.

“Dədə Qorqud Kitabı”nda baş verənlərin əski türk inancı ilə əlaqəsi var, ancaq transformasiyaya uğramış şəkildə. Əski türk inancında qəhrəmanla birlikdə onun atının da öldürülməsi tabudur. Onun əsasında ənənədən gələn hökm dayanır və hökm müzakirə olunmur, danışıqsız yerinə yetirilir.

Eposda da qəhrəmanın ölümü nəticə etibarını ilə atının ölümünə gətirib çıxarır. Qeyd edək ki, eposda qəhrəmanın ölümü ilə bağlı atının taleyi məsələsi dörd boyda öz əksini tapır. Uruz bəyin dustaq olduğu boyda, Dəli Domrul boyunda, Səyrək boyunda və Beyrəyin öldüyü boyda. İki boyda – Uruz bəyin dustaq olduğu boyda və Səyrək boyunda qəhrəmanın ölümündən sonra atının taleyi eyni cür həll olunur. Hər iki boyda qəhrəman “aygır atım boğazlayıb, aşum versün! (vergil)” deyir. Qəhrəman onun taleyi ilə birbaşa bağlı olan insanlarla bərabər, atının da gələcək taleyinə maraqlı göstərir. Bu boylarda qəhrəmanın atının taleyi ilə bağlı verilən qərar, doğrudan da, əski türk inancındakı qəhrəman öldəndən sonra atının da öldürülməsi ayını ilə yaxından səsleşir. Qəhrəmanın atının öldürülməsi çox güman ki, dini-mifoloji sistem olan türk tanrıçılığında ölüb-dirilmə inancı ilə bağlıdır. Mifoloji tədqiqatlar sübut edir ki, “türk tanrıçılığında ... ölüb-dirilmə inancı önəmli yer tutur” (3, 48). Əgər yada salsaq ki, əski türk inancında qəhrəmanın atını “yəhərləyib əşyalarını üzərinə bağlayandan” sonra “öldürüb məzarının üstünə buraxarlar”mış, onda ölüb-dirilmə aktının qəhrəmanla birlikdə atın da diriləcəyi və yenidən qovuşacaqlarına inamı işarələdiyini düşünmək olar. Lakin eposda türk tanrıçılığından gələn bu inanc İslam dininin mərasim ayinlərinə transformasiya olunmuşdur. Qəhrəmanın ölümü ilə bərabər onun atının da öldürülməsində gerçəkləşən ölüb-dirilmə inancı qəhrəmanın ölümü münasibəti ilə ona öz aygırının ətindən ehsan vermək şəklində təzahür etmişdir. Tədqiqatlar təsdiq edir ki, türk tanrıçılığında “qurban kəsmə” mərasimi də olmuşdur və bu zaman kəsilən heyvanın erkək cinsindən olması mütləq şərt kimi çıxış edirdi. A.Acaloğlu yazır: “Qurban kəsilən heyvanlar ağ rəngli, amma qara başlı erkək quzular olurdu” (3, 48). Bu zaman qəhrəmanın ölümü münasibəti ilə məhz “aygır atım boğazlayub aşum versin” ifadəsində xüsusi

vurğulanan atın aygırlığının mənası da tam anlaşılır. Nəhayət, mifologiyaya dair tədqiqatlarda “qəhrəmanlıq dastanlarının tanrıçılıq görüşləri ilə” bağlılığının (A.Acaloğlu) xüsusi şəkildə vurğulanması bu deyilənlərin inandırıcılığını bir daha sübut edir.

“Dəli Domrul boyu”nda ölüm məqamında qəhrəmanın öz atının taleyi ilə bağlı qərarı bir qədər fərqli məzmununda təzahür edir. Dəli Domrul arvadına vəsiyyətində deyir: “*Tavla-tavla şahbaz atlarım sana binət olsun!*” (1, 82). Lakin Dəli Domrulun arvadı öz taleyini əri ilə tərəddüdsüz paylaşmağa razı olsa da, onun əvəzində ölməyə heç bir tərəddüd göstərməsə də, ərinin atının (atlarının) taleyini öz taleyi ilə paylaşmaq fikrində deyil. Dəli Domrulun qadını “*Tavla-tavla şahbaz atun binər olsam, mənim tabutum olsun!*” (1, 83) – deyir. Dəli Domrulun qadınının bu andı heç də tədqiqatlarda yozulduğu kimi, “*yasaq olunmuş vaxtda atı minmək günahdır*” (5, 17) anlamına gəlmir. Qadının öz ərinin, başqa sözlə, qəhrəmanın atını minməkdən imtinası onun bilavasitə igidlik qanunlarına əməl etməsi ilə bağlıdır. Eposun bu boyu da ölümündən sonra da atının taleyini paylaşmaq hüququnu qəhrəmanın özündə saxlayır. Dəli Domrul bu hüququ könüllü olaraq öz arvadına verirsə də, bilavasitə mövcud cəmiyyət qanunlarından çıxış edərək qadın bu hüququ qəbul etmir və onu sahibinə qaytarır. Dəli Domrulun qadınının ölümə üz-üzə olan ərinin atını minməkdən imtinası, atın taleyini paylaşmaq hüququnu ərinə qaytarması həm də türk tanrıçılığında ölüb-dirilmə aktının işləkliyini işarələyir. Geniş götürəndə, hər üç boyda qəhrəmanın ölüm məqamında at-qəhrəman münasibətləri ölüb-dirilmə mərasiminin izlərini özündə saxlayır, lakin epos qanunlarına tabe tutularaq qəhrəmanla atının öz talelərini paylaşması şəkildə təzahür edir.

Lakin bu “paylaşma” başqa bir variantda heç də bəzi qorqudşünasların səsləndirdiyi kimi “qəhrəman yaralananda atın quyruğunu kəsirlər” (5, 17) şəkildə təzahür etmir. Söhbət “*Beyrəyin öldürüldüyü boy*”da “*ağ-boz atımın quyruğunu kəsin!*” deməsindən gedir. Epos düşüncəsində qəhrəmanın atı onun özü ilə eyni taleyi yaşayır. Qəhrəmanın bütün yaşantıları – sevinci və ağrıları atın da taleyindən keçir. Eposda “*öz adları ilə tanınan canlı personaj*” (F.Zeynalov, S.Əlizadə) rolunda çıxış edən at sədaqətli və fədakardır. Beyrək on altı illik dustaq həyatı yaşayanda onun atı dustaqxana ətrafında dolaşır, onun keşiyini çəkir. Bir növ, onunla birlikdə dustaq həyatı yaşayır. Bu sədaqətə görə Beyrək atını tərifləyəndə onu “*başıma iş gələndə yoldaş deyərəm, yoldaşımdan artıq*” sözləri ilə də öyür və bu məqamda artıq qəhrəman və atı öz talelərini paylaşır. Məhz bu anda Boz aygır öz sahibi ilə birlikdə yaşamaq və öz sahibi ilə birlikdə ölmək statusu qazanır. Bu statusu Beyrək ona “*atın köksünü qucaqlayıb*”, “*iki gözümdən öpəndə*” verir. Bu status hüquqi qüvvəsini Beyrəyin vəsiyyətində alır. Bu “*vəsiyyət*”də iki məqam diqqəti xüsusilə cəlb edir: birincisi, Beyrəyin “*ağ-boz atımın quyruğunu kəsin*”, ikincisi “*Ağca yüzlü görklümi oğluna alı versün*” – deməsi. Aşkar görünür ki, Beyrək öz ölümündən sonra sevdiyi qızın Qazan xanım oğluna getməsinə arzulayır və əslində, bununla ona yeni həyat – yaşamaq hüququ verir. Beyrəyin atına münasibətində isə hadisələr tamam başqa bir istiqamətdə cərəyan edir. Ata münasibət burada əski türk inancından gəlir, ancaq onun icrası cəngavərlik qanununa tabe tutulur. Eposda baş verənlər Oğuz cəmiyyətində qüvvədə olan “*namus məcəlləsi*”nə tabe tutulur. Əski türk inancındakı ölümün motivi ilə və hətta yuxarıda haqqında danışdığımız üç boyda qəhrəmanların ölüm motivi ilə Beyrəyin ölüm motivinin fərqliliyi haqqında düşünmək lazım gəlir. Əski inancda və haqqında

danışdığımız üç boyda ayin qəhrəmanın hansı səbəbdən ölməsindən asılı olmayaraq yerinə yetirilir. Burada ölümün motivi maraqlı deyil. Fikrimizcə, Beyrəyin “ağ-boz atının quyruğunu kəsin” deməsi onun ölümünün motivini işarələməyə xidmət edir. Bu, mahiyyətcə, xəyanətə uğramış qəhrəmanın atının da onunla birlikdə ölməsi imkanını reallaşdırır. Quyruğu kəsilən və öz igidinin meyitini üstündə daşıyan at yaşaya bilməz və yaşamaz. Bu zaman atın funksiyası dəyişir. At igidin tabutu missiyasını yerinə yetirir. Beyrək and içəndə deyir:

Qaraqucda Qazlıq atına coq yılmışəm,  
Bilməzsəm, mana tabut olsun! (1, 24)

Beyrəyin dilindən səslənən bu and qorqudşünaslıqda yəhər-tabut (T.Hacıyev), at=tabut (Ə.Tanrıverdi) modelləri ilə bağlı düşüncələrə əsas verir. Eposda cərəyan edən hadisələrin mahiyyətinə varsaq, düşünmək olar ki, at=tabut modeli reallığı daha dəqiq ifadə edir. “At=tabut” modeli müasir düşüncə tərzinə uyğun deyil”sə (Ə.Tanrıverdi) də türkün cəngavərlik tarixi üçün tamamilə uyğun və məntiqidir. Çünki türkün cəngavərlik tarixində at tabut funksiyası daşımamışdan öncə həyat funksiyasını yerinə yetirir. Türkün yəhər üstündə keçən həyatı onun bütün varlığını ata bağlayır. Nə qədər ki, qəhrəman yaşayır, at=həyat modeli qüvvədədir. Qəhrəmanın ölümü ilə birlikdə atının həyatının da sona varması (o mənada ki, sahibinə sədaqətli at sahibi olmadan həyatı yox, ölümü seçəcək) nəticə etibarlı ilə at=tabut modelinə reallıq gücü qazandırır.

“At və qəhrəmanın vəhdətdə olduğunu arqumentləşdirən” (Ə.Tanrıverdi) bu model çağdaş roman düşüncəsində epik təfsilatı ilə öz yerini alır və eposdakı at-qəhrəman münasibətlərinin davamı kimi səslənir (“Roman eposdan gəlməlidir” məntiqi bizim qarşımıza başqa bir məntiq də çıxarır: eposa romandan gəlmək. Çünki roman təfəkkürünün daxili mahiyyətinə hopan epos düşüncəsi müəllifə eposda bizim görmədiklərimizi görmək və onu bədii təsvir arsenalına daxil etmək imkanı verir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, biz epos təfəkkürü ilə düşünə bilən romançının ardınca düşüb getsək, eposda təfsilatına varılmayan hadisələrin romandakı taleyini izləyə bilərik).

“Qarlı aşırım” romanında Abbasqulu bəyin ölümü milli varlığın inqilab tərəfində dayanan nümayəndələrini də – Şabanzadə, Şıxəlioğlu, Alı Əliyev, Əli Tağızadə və başqalarını, eyni zamanda, Kərbəlayını və onun ətrafındakı adamları da ürəkdən yandırır və onlar “ölümsüzlüyü”nə inandıqları bu igidin ölümünə göz yaşı tökürlər.

Məhz bu məqam Abbasqulu bəyin ölümünü Beyrəyin ölümü ilə müqayisə müstəvisində dərk etməyə ciddi əsas verir. Lakin dastanda igidin həтта ölüm ayağında atına münasibəti önə çəkildiyi halda, atın öz sahibinə münasibətindən söz açılmaz. Bu, birmənalı həqiqətdir ki, eposla romanı hər ikisində atın xüsusi statusda iştirakı da bir araya gətirir. Məlumdur ki, dastanda Qazan xanın Qonur atından, Beyrəyin Boz ayğırından, həmçinin ayrı-ayrı qəhrəmanlara məxsus Qazlıq at, Boz at, Al ayğır və b. atlardan söhbət gedir və onların hər birinin qəhrəmanın taleyində oynadığı rola diqqət yetirilir. Tədqiqatlarda qeyd edildiyi kimi, “atın hünəri xüsusi olaraq vurğulanır: “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz, hünər atındır” (4, 118) deyilir. “Atlar burada öz adları ilə tanınan canlı personajlardır; at qəhrəmanın yoldaşı, əsas zərbə qüvvəsidir” (5, 17).

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, eposdakı at-qəhrəman münasibətlərinin qorqudşünaslıqda yeni yozumları da meydana çıxmışdır. Tədqiqatlarda “Oğuz cəmiyyətində at

oğuldan, qardaşdan, yoldaşdan üstün tutulduğu kimi, qəhrəmandan da üstün tutulur” (4, 116) və yaxud “atın igidin uğurlarında aparıcı mövqedə olması, atın igiddən üstün tutulması “Dədə Qorqud” eposunda yeni xətt kimi ortaya çıxır” (6, 86) tezlərində polemika üçün kifayət qədər yer var. Hər iki tədqiqatçı tezlərinin doğruluğunu sübut etmək üçün “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda cərəyan edən hadisələrə daha çox istinad edirlər. Hətta prof. K.Əliyev hesab edir ki, “folklorşünaslıq tarixində at obrazına yardımçı qüvvə kimi yanaşmaq tendensiyasına təzədən baxmaq, mövcud və sabitləşmiş müddəalar üzərində təshihlər aparmaq ehtiyacını da ortaya qoyur” (5, 87). Prof. K.Əliyev “hünərin igidə deyil, ata verilməsi”nin qəhrəmanlıq ənənəsinə zidd olduğunu qəbul etsə də, “Kitab”ın mətninə istinadla hünərin atda olmasını təsdiqləyən, sübut edən faktlar təqdim etməyə çalışır. Əks tezis sübutu mənasında Basatın Təpəgözü öldürdüyü boydan, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”dan, “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”ndan istənilən qədər fakta diqqət çəkmək olar ki, qəhrəmanın atsız da qəhrəman olduğunu əsaslı şəkildə arqumentləşdirsin. Bu zaman söhbət ondan gedir ki, epos qəhrəmanları heç də hər vaxt, hər situasiyada öz igidliklərini at belində sübut etmirlər. Ümumən epos qəhrəmanları öz düşmənləri ilə at üstündə döyüşməklə bərabər (bunu mübarizənin birinci mərhələsi də hesab etmək olar), atsız da qarşılaşırlar (bu mərhələ daha çox əks tərəflərin güləşməsi şəklində reallaşır) və öz qəhrəman statuslarını ya qazanırlar, ya da yenidən təsdiq edirlər. “Dirsə xan oğlu Buğacın boyu”nda Dirsə xan oğlu öz adını və qəhrəmanlıq statusunu atsız qazanır. Basat Təpəgözü üzübüz açıq, lakin atsız döyüşdə məhv edir. Qanturalı qəhrəmanlıq statusunu aslan, buğa və buğra ilə qarşılaşmada qazanır. Eposda igidin öz qəhrəmanlıq statusunu qazanmasında atın, ümumiyyətlə, iştirak etmədiyi məqamlara dair başqa faktlar da gətirmək olar ki, bu faktlar birmənalı şəkildə qəhrəmanlığın məhz igidə məxsus olduğuna heç bir şübhə yeri qoymur. Bununla belə, qorqudşünasların fikrincə, “atın qəhrəmandan üstün tutulması”ni birmənalı şəkildə işarələyən “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda məsələnin mahiyyətinə bir qədər təfəssilatlı diqqət yetirək. Professor K.Əliyev “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda cərəyan edən hadisələrin Qazan xanın “Yoq at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atındır” fikrini təsdiq etməsi qənaətinə gəlir və yazır: “Amma boyda təsvir edilən sonrakı hadisələr Bəkilin deyil, Qazan xanın lehəndir”. Tədqiqatçıya görə, hətta “nəhayət, Bəkilə də tam aydın olur ki, hünər atın imiş”. Yəni də tədqiqatçıya görə, “əslində hünərin atda olmasını Oğuz elinin düşmənləri də çox yaxşı bilirdilər” (Geniş bax: 6, 86-87). Amma boyun mətninin diqqətli mütaliəsi bizi belə bir qənaətə gətirir ki, “Bəkil oğlu Əmranın boyu” heç də eposda atın qəhrəmandan üstün tutulması tezisini arqumentləşdirmir. Əksinə, boyda süjetin bütövlükdə inkişafı və məntiqi “hünər qəhrəmanındır” tezisini əsaslandırır.

Birincisi, Bəkilin atı boyda “qəhrəmanın yardımçısı” statusunda çıxış edir: “Al ayğır qaçan kim yağı qoxusunu alsa, ayağını yerə döğərdi, tozu gögə çıxardı” (1, 107). Atın düşmənin gəlişindən qəhrəmanı xəbərdar etməsi epos düşüncəsində birmənalı şəkildə ata verilən “qəhrəmanın yardımçısı” statusunun gerçəkləşməsidir. Lakin Al ayğır bu “rol”da da xüsusi bir fəvqəladəlik nümayiş etdirmir. Hətta müəyyən məqamda qəhrəmanı pis vəziyyətə salır. Ov zamanı yorulması, bunun nəticəsi olaraq sürüşərək büdrəməsi nəticə etibarlı ilə qəhrəmanı çətin bir vəziyyətə salır, qəhrəmanın ayağı sınır.

Boyda cərəyan edən hadisələrin alt qatından belə bir fikir keçir ki, düşmən məhz Bəkilin igidliyindən, cəngavərliyindən qorxub Oğuz sərhəddinə yaxın düşür. Bəkilin ayağının sındığını cidd-cəhdlə gizlətmək istəməsi xəbərin kafər elinə yetişməməsi

üçündür. Bəkilin yenilməz qəhrəman olduğu, hər cür düşməni yenmək qüdrəti arvadının dili ilə xüsusi şəkildə təsdiqlənir. “Bəg yigidim, qalabalıq yağı gəlsə, qayıtmaz idin. Butunə ala ox toxunsa, əgilməz idin” (1, 106). Arvadının ərinin qəhrəmanlığını öyməsində “bütünə (atına – T.S.) ala ox toxunsa, əgilməz idin” sözləri bu “öymə”də xüsusi statusda iştirak edir və boyun məntiqinin “hünər atındır” məntiqinə tabe tutulmadığını işarələyir. Bu sözlər boyda Bəkilin hər iki vəziyyətdə – həm atlı, həm də atsız vəziyyətdə qəhrəman statusunda çıxışını təsdiq edir və hadisələrin sonrakı inkişafı bu məntiqi bir daha möhkəmləndirir.

Düşmən üstünə Bəkilin əvəzinə, onun Al aygırını minən oğlu Əmran gedir: “Kafirlər aydır: “Bu at Bəkilindir, biz qaçıraq”. Təkür aydır: “Mərə, onat görən, bu gələn Bəkilə, sizdən ögdən mən qaçaram” – dedi (1, 107).

Boyun məzmunu qorqudşünaslıqdan keçən bir həqiqəti təsdiq edir ki, həqiqətən süjetin inkişaf məntiqi “hünər atınmıdır, yoxsa qəhrəmanın” sualına aydınlıq gətirmək məqsədi daşıyır. Lakin “boy” hünərin atda yox, qəhrəmanda olduğunu tam şəkildə təsdiqləyir. Yuxarıdakı sitat bunu birmənalı ifadə edir. “Bu at Bəkilindir, biz qaçıraq” deyiminin arxasında düşmənin Bəkilin atından yox, məhz onun özündən çəkindiklərini öne çıxarır, “at Bəkildirsə, deməli gələn Bəkildir” anlamında qəbul edilir. Təkürün “Bu gələn Bəkilə, sizdən ögdən mən qaçıram” deməsi burada mübahisəyə yer qoymamaqla bərabər, hünərin qəhrəmana məxsus olduğunu sübut edir. Atın üstündə Bəkilin olacağı təqdirdə qaçmaqdan başqa yol görməyən kafər qüvvələri, atın üstündəkinin bir başqası olduğunu fikirləşəndə vuruşmaq qərarına gəlirlər. Məhz bu məqam “hünər atındır” məntiqini heçə endirir. Bu vuruşda Bəkil oğlu Əmran qalib gəlir. Boyun məntiqində Əmranın qalib gəlməsində atasına məxsus ata əsaslı bir rol verilmədiyi halda, onun Bəkilin oğlu olmasının düşməne xüsusi tonla çatdırılmasında döyüşdə aparıcı rolun qəhrəmana məxsusluğunu işarələyən, ancaq çətin sezilən məqam da müşahidə etmək olur. Boyda ata digər boylardan mahiyyətə fərqlənməyən “yardımçı qüvvə” statusu verilməsini birbaşa işarələyən detallar da vardır. Əmran düşmənin üstünə getməsi üçün atasından Al aygırını, dəmir tonunu, iti polad qılıncını, qarğı budağından olan süngüsünü, ağ lələkli iti oxunu istəyir. Bütün bu istənilən şeylərin vuruş meydanında qəhrəmanın köməkçisi, onun igidliyinə təkan verən qüvvə, başqa sözlə, yardımçı qüvvələr statusunda çıxış etməsi aydın bir həqiqətdir. Sadəcə olaraq bu yardımçı qüvvələr içərisində qəhrəmanın atına xüsusi yer ayrılır. Yardımçı qüvvələr sırasında atın birinci yerdə durması da bununla bağlıdır.

Atın eposdakı statusu “Qarlı aşırım”da da öz qüvvəsini saxlayır. Romanda iki at öz adı və sahibi ilə və əksinə, sahibləri də bu atlarla tanınır, öyülür. Kəhər – Abbasqulu bəyin atıdır. Xəlilin atı isə iki adla tanınır: Ərəb və Göy ürgə.

Roman qəhrəmanlarının ata münasibəti, ata bağlılığı və atla bağlı düşüncələri epos qəhrəmanlarının baxışının XX əsrin əvvəllərinə qədər milli düşüncədə qorunub saxlandığını əks etdirir. Xəlilin “Ərəb”lə bağlı düşüncələri diqqəti çəkir: “Oğlu Nəriman yadına düşdü. Atla oğul birdi. Hər ikisi etibarlı olur, adamı darda qoymur. Görək də, sağlıq olsun”. Abbasqulu bəy Xəlilin atını Qıratla müqayisə edir:

“– O, mənim yanımda yox, mən onun yanında dolanıram.

Xəlilin Göy ürgəsi Koroğlunun Qıratına bərabər olub. Daha Koroğluluğu qoyub yerə”.



Göy ürgə ilə Qıratın, Göy ürgənin sahibinin Koroğlu ilə müqayisəsi atın qəhrəmanın həyatında oynadığı rolun konkret tarixi şəraitdəki reallığını əks etdirir. Qəhrəmanın gücünün, qüdrətinin müəyyən mənada atla bağlılığına olan inam Abbasqulu bəyin adına münasibətdə də qorunub saxlanır. Abbasqulu bəyi öldürəndən sonra Qəmlonun Kəhəri ələ keçirmək, döyüşə onun üstündə getmək istəyi atın öz sahibinə verdiyi gücü mənimsəmək cəhdinə söykənir:

“Qəmlə hər şeyi unudub elə atı fikirləşirdi: “...Aşağıdan qalxanlar Abbasqulu bəyin atını Qəmlonun altında görəndə öz hesablarını çəkəcəklər. Heç onlara güllə atmaq lazım deyil, at elə topdu, tufəngdi”.

Romanda Abbasqulu bəyin adına verilən rol birbaşa epos düşüncəsindən gəlir və eposda ata verilən rolun reallığını işarələyir:

“Qəmlə izin ikincisini axtardı. İrəlində tapdı. İnanmadı. “At da bu uzunluqda addım ata bilərmi? Koroğlunun Qıratıdı, nədi? İnan ki, atdan düşməyəydi, onu öldürə bilməyəcəkdik. Belə at adamı darda qoymaz. Onu tapam gərək”.

Qəmlonun Kəhərlə bağlı düşüncələri eposda ata verilən bu rolun XX əsrə qədərki işləkliyini göstərir və bu sadəcə ata verilən “rol” deyil. Qədim epos düşüncəsi ilə romanda reallaşan düşüncələr arasında bir-birini tamamlayan cəhətlər türkün cəngavərlik tarixinin yeni dövrdə də yaşarılığını göstərir. Eyni zamanda roman qəhrəmanlarının xarakterində, hərəkətlərində və düşüncələrində gerçəkləşən reallıqlar epos düşüncəsinin daha çox tarixi gerçəkliklərdən güc aldığını sübut edir.

Romanda Abbasqulu bəyin ölümünün çəkilməz ağrıya çevrilməsi təkcə onun misilsiz bir qəhrəman olması və xəyanətə düşməsi ilə bağlı deyil. Abbasqulu bəyin müsibətinin üstünə müsibət əlavə edən Kəhərin öz sahibinin ölümü ilə bağlı yaşantılarıdır. At bu ölümü sözün həqiqi mənasında həzm edə bilmir. Müəllif təhkiyəsində və roman qəhrəmanlarının çoxsaylı müşahidələrində Kəhər Abbasqulu bəyin ölümündən sonra əzab və kədər heykəlinə çevrilir. “Qarlı aşırım”da Kəhər “canlı personaj” olmaqdan çıxıb büsbütün insaniləşir.

“Abbasqulu bəyin atı qabaqda gəlirdi. Tabutları ona çatmışdılar. At sahibinin iyini almışdı. Onun dabanlarını böyründə hiss eləmək istəyirdi. Daban dəymirdi. Yüku çox ağırıydı. Duymuşdu, hiss eləmişdi ki, bu, canlı sahibi deyil, onun cənazəsidir. İnsan öləndə belə ağırlaşır. Torpaq bu ağırlığa necə tablaşacaq, necə dözəcək. At dözüdü”.

Kəhər güman edirdi ki, sahibinin ölümünə dözəcək, ancaq onun dözümlü gücü sahibinin dəfninə qədər çatır. At içinə dolan bu ağırlığın altından çıxma bilmir. Müəllif təhkiyəsində oxuyuruq: “O açıq darvazadan həyəətə girdi. Yeri iyləyə-iyləyə getdi, pilləkənin ayağında dayandı, ayaqlarını yığıb yatdı. Ağırlığın altından çıxandan sonra canı rahat olmalıydı. Amma tabutlar götürüləndən sonra daha da ağırlaşmışdı. Yatmağa yer axtarırdı” (2). Kəhər yatdı və bir daha ayılmadı. Alının Şabanadəyə dediyi sözlər sadəcə ürək parçalayır:

“Abbasqulu bəyin atı da çatdadı...”

Abbasqulu bəyin atının “çatlaması”, başqa sözlə, qəhrəmanın atının öz taleyini qəhrəmanla paylaşmasına hesablanan roman düşüncəsi öz başlanğıcını eposdan götürür. Məhz qəhrəmanın atı ilə bağlı romanda baş verən hadisələr etnosun eposda əks olunan tarixi xarakterindən güc alan reallıq və qanunauyğunluq kimi qavranılır. Bu, ilk növbədə, Abbasqulu bəyin adına verilən “qəhrəmanın yardımçısı” rolunda gerçəkləşir. Maraqlı cəhət burasıdır ki, atla bağlı təsvirlər, onun gerçəkləşdirədiyi funksiya

estetik düşüncənin məhsulu kimi yox, tarixi reallığın estetik düşüncədə əksi kimi dərk edilir. At-qəhrəman ünsiyyətinin təbii münasibətlər əsasında qurulması roman müəllifinin etnosun həyat və yaşam tərzini estetik düşüncəyə ötürüb, ona necə olursa-olsun yaşarılıq statusu vermək istəyinə yox, hələ də yaşarı olanı iti sənətkar müşahidəsi, fəhmi ilə duymaq və bütün bunları sənətkarcasına əks etdirməyə hesablanır.

At-qəhrəman ünsiyyətinin dərinliyi, qəhrəmanın öz atına bağlılığı tarixin qəhrəmanlıq dövrlərinin həyat qanunu kimi təzahür edir. Atın qəhrəmana səmimi münasibəti at-qəhrəman münasibətlərinin daha dərin qatlarını, daha həssas cəhətlərini üzə çıxarır. Qəhrəmanın ata münasibətində olduğu kimi, atın da qəhrəmana münasibəti sahibinin igidliyi, qəhrəmanlığı ilə bərabər, onun mənəvi dünyası, mərdlik qanununa sədaqəti ilə tənzimlənir. At-qəhrəman münasibətləri onların birgə keçdikləri həyat yolunda formalaşır. Qəhrəmanın atına münasibəti atın öz sahibinin taleyinin həlledici məqamlarında ona nə dərəcədə yardımçı olması, başqa sözlə, atın şücaətlərinin qəhrəmanın şücaətlərini nə dərəcədə tamamlaması əsasında formalaşır. Qəhrəmanın tale yolunun hansı məqamında, məqamlarındasa atın xilaskarlıq funksiyasında çıxışı sahibinin ona münasibətini dəruni məhəbbətə çevirir. Atın qəhrəmana münasibəti isə daha çox psixoloji yönümlüdür. Qəhrəmanın ona nə dərəcədə qayğı göstərməsi, ona həssas yanaşması ilə formalaşır. At sahibinin ona münasibətini heyvani instinktlə və dəqiq müəyyənləşdirir. Ancaq atın öz sahibinə sevgisi, ona ürəkdən bağlanmasının psixoloji əsasında qəhrəmanın cəsarətli və mərd hərəkətləri həlledici rol oynayır. Bütün hallarda qəhrəman-at ünsiyyətinin dərinliyi cəmiyyətin igidlik, mərdlik qanunlarına verdiyi böyük dəyəri, başqa sözlə, cəmiyyətin məhz bu qanunları əsas tutaraq yaşadığını sübut edir. “Qarlı aşırım” romanı sovet hökumətinin gəlişi zamanında milli varlığın xarakterinin, həyat tərzinin bu qanunlarla tənzimləndiyini sübut edir. Sahibinin ölümündən sonra Abbasqulu bəyin atına camaatın münasibəti, atın Abbasqulu bəyin ölümünə münasibəti etnosun tarixdən gələn xarakterinin hələ də qüvvədə olduğunu işarələyir.

Abbasqulu bəyin ölümündən sonra Qəmlo heç cür Kəhəri ram edə bilmir. Yaranmış əlverişli situasiyadan istifadə edib, onu minsə də, üstündə duruş gətirə bilmir. Nəfəsin yadlığını hiss edən at onu üstündən atır. Kəhər Qəmlo tərəfindən döyülsə də, “gözlərinin bulağından axan yaş burnunun hər iki tərəfi ilə aşağıya süzülsə” də, o, öz sahibini heç cür və heç bir halda başqası ilə əvəz etmək fikrində deyil. Kəhər yalnız sahibinin qoxusunu hiss edəndə hərəkətə gəlir. Sahibinin papağının, bədəninin qoxusunu aldıqda canlanır, onunla ünsiyyətə can atır:

“Bu ara o (Qəmlo – T.S.) hiss elədi ki, yüyən boşaldı. At həvəslə, tez-tez gəlirdi. Qəmlo addımlarını yeyinlətdi. Kərbəlayıya beş-on addım qalmış at kişnədi. Səs dağlarda əks-səda verdi, dərədə uzandı. Kərbəlayı İsmayıl başını qaldırdı. Məsələnin nə yerdə olduğunu başa düşdü. Qəmləyə bir söz demədi. Ata baxdı. Kəhər başını dik tutmuşdu. Burnu köpükləyirdi, tanış iy duymuşdu. Sonra dırnağını qaldıraraq yerə çırpdı. Burnunu yerə yaxınlaşdırıb iylədi, irəli getdi. Qəmlo yüyəni dartdı. At dayanmadı, dartındı. Kərbəlayı İsmayılın səsi eşidildi:

Yüyəni boşalt, qoy görək, ay zalım oğlu...

At Abbasqulu bəyin başı üstünə keçdi. Ağzını onun sir-sifətində, paltarında gəzdirdi. Başını geri atıb dəli kimi kişnədi. Sonra sahibini bir də imsilədi, elə bil Abbasqulu bəyi çağırırdı, oyatmaq istəyirdi.

Kərbəlayı İsmayıl üzünü çevirib gözlərinin yaşını sildi”.

At-qəhrəman bağlılığının bu dərəcəsi etnosun tarixi xarakterinin milli varlıqdakı yaşarılığını, həyati gücünü bir daha təsdiq edir.

Sən demə, at-qəhrəman münasibətlərinin məntiqi elə qurulmuşdur ki, bu məntiq qəhrəmanın ölümündən sonra atının yaşamasını məntiqsiz edir. Abbasqulu bəyin ölümündən sonra Kəhərin taleyi el-oba üçün bir ağrıya çevrilir. Üstündəki igidlə birlikdə el-oba arasında əfsanəyə çevrilən Kəhər nə özü-özünə yer tapa bilir, nə də el-oba onunla necə, nə şəkildə rəftar edəcəklərini bilirlər. Sözüən həqiqi mənasında Kəhər göz dağına çevrilir. Abbasqulu bəyə də, onun adına da sonsuz məhəbbət bəsləyən Alının düşüncələri qəhrəmanın ölümündən sonra atının yaşamasının psixoloji cəhətdən mümkünsüzlüyünü önə çəkir: “O boyda kişidən yadigar bir at qalıb. Onu arvadı Qönçə xanıma aparmaq həm acıydı, həm də... Yox, yüngüllüyü yoxdu. Hər dəfə qapıda kişneyəndə evdə ağlaşma qopacaq, ürəklər parçalanacaq. Elə biləcəklər sahibini çağırır, təkliyindən fəryad qoparır. Onu burada qurd-quşa yem kimi qoymaq da nakişilik, namərdlik olar. Gör, dünyanın işlərinə bir bax, yerişinə kəndlərin camaatı tamaşaya çıxan, yəhərində gəzdirdiyi adamın igidliyindən ona da pay düşən at indi lazım deyil heç kimə. Onu heç kəs minməyəcək. Kimin ürəyi gələr. Oğlu minməz, göz dağı olar. Qohum-qardaş yaxın durmaz, min söz-söhbət çıxar. İlxıya qatılası deyil, bazarda satılası deyil... Bu, yetimçilikdən bətərmiş ki. İgidin atı qalanda nə pis, nə dəhşət olurmuş”.

Alının el-obanın yazılmamış qanunlarından çıxış etdiyini nəzərə alsaq, bu sözlərdə böyük bir həqiqətin ifadə olunduğunu görə bilərik. Romanda qəhrəmanın ölümündən sonra onun atının taleyinə verilən bədii həll – Kəhərin bağrının çatlaması epos düşüncəsində özünə yer tapan qəhrəmanla atının taleyinin birliyi inancına söykənir və atın öz taleyini sahibi ilə paylaşması şəklində gerçəkləşir.

Eyni zamanda “Qarlı aşırım”da Kəhərin taleyi ilə bağlı verilən təfəsilatlar Beyrəyin Boz ayğırının eposda təfərrüatına varılmayan taleyini əks etdirir və nəticə etibarlı ilə at=tabut modelinin haradan və nədən qaynaqlandığına, qəhrəmanın atının qəhrəmanın özü ilə eyni taleyi yaşamağı olmasının psixoloji tərəflərinə aydınlıq gətirir.

\*\*\*

“Eposdan gələn roman” heç də eposun roman variantı deyil. Müəllifin estetik düşüncəsinin mayasında epos təfəkkürünün dayanıqlılığını işarələyir. “Eposdan gələn roman” etnik yaddaşa bağlılıq deməkdir; çağdaş insanın düşüncəsində etnik yaddaşın bərpasına edilən səydir. “Qarlı aşırım”da Abbasqulu bəy uzaq tarixin nişanı olan Beyrəyin, Kəhər Boz ayğırın taleyini yaşayır. Abbasqulu bəydə Beyrəyin, Kəhərdə Boz Ayğırın taleyini yaşamaq imkanı görünürsə, roman müəllifi bu imkanı gerçəkləşdirə bilirsə, biz bu tariximiz və xarakterimizin varisi kimi qala bilmişik – deməkdir. Bu zaman nəzərə almaq lazım gəlir ki, “genetik yaddaşda minillik tarixlə müasir dünya arasında elə bir böyük məsafə qoyulmur” (7, 127). Fikrimizcə, romanda əks olunan müasirliyin mahiyyəti də burada axtarılmalıdır.

**İşin elmi nəticəsi:** “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı at obrazları ilə “Qarlı aşırım” romanındakı at obrazlarının müqayisəli təhlili milli eposda ata verilən “at qəhrəmanın yardımçısıdır” statusunun XX əsr romanında da işlək olmasını, nəticə etibarlı ilə milli xarakterdə etnosun mifik və tarixi səciyyəsinin davamlılığını aşkarlayır.

**İşin elmi yeniliyi:** Məqalədə roman – epos ənənələrinin at kultu kontekstindəki

araşdırılması müəllifi belə bir qənaətə gətirir ki, roman təfəkkürünün daxili mahiyyətinə hopan epos düşüncəsi müəllifə eposda bizim görmədiklərimizi görmək və onları bədii təsvir arsenalına daxil etmək imkanı verir. Nəticə etibarilə bu, eposda təfsilatına varılmayan hadisələrin roman materialı əsasında bərpasının mümkünlüyü deməkdir. Məqalədə bu istiqamətdəki araşdırmalar üçün əsas elmi yeniliyini təşkil edir.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti:** Məqalədən ədəbiyyat tarixləri və dərsliklərdə, folklor və yazılı ədəbiyyat əlaqələri istiqamətində elmi, nəzəri mənbə kimi istifadə oluna bilər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı. Yazıçı, 1988.
2. Kərimzadə F. Qanlı aşırım. Bakı. Gənclik, 1987.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. I cild. Bakı. Elm, 2004.
4. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı. Elm və təhsil, 2012.
5. Zeynalov F, Əlizadə S. Tükənməz xəzinə (ön söz). Kitabı – Dədə Qorqud. Bakı. Yazıçı, 1988.
6. Əliyev K. Açıq kitab – “Dədə Qorqud”. Bakı. Elm və təhsil, 2015.
7. Bəkirqızı P. Mifopoetika və XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının poetik strukturu. Bakı. Elm və təhsil, 2015.

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*

***Osman ƏFƏNDİ***

*Fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

*e-mail: osman\_efendi@mail.ru*



## «ƏSLİ VƏ KƏRƏM» – DASTANINDA «ÜLVİ MƏHƏBBƏT» ANLAYIŞININ FƏLSƏFİ MAHİYYƏTİ

### Xülasə

Məqalə «Əsli və Kərəm» dastanında «Ülvi məhəbbət» – anlayışının fəlsəfi mahiyyətinin araşdırılmasına həsr edilmişdir. Burada «məhəbbət» və «ülvilik» anlayışlarının vəhdətindən doğan «Ülvi məhəbbət» – anlayışının «Əsli və Kərəm» dastanında təcəssüm xüsusiyyətləri tədqiq edilir.

**Açar sözlər:** «Əsli və Kərəm» dastanı, məhəbbət, ülvilik, ülvi məhəbbət

### PHILOSOPHICAL ESSENCE OF THE CONCEPT “DIVINE LOVE” IN THE EPOS “ASLI AND KEREM”

#### Summary

The article dealt with exploration of philosophical essence of the concept “Divine Love” in the epos “Asli and Kerem”. Incarnation features of the concept “Divine Love” arising from unity of the concepts of “love” and “holiness” in the epos “Asli and Kerem” are investigated in the article.

**Key words:** the epos “Asli and Kerem”, love, divine, Divine Love

### О ФИЛОСОФСКОЙ СУЩНОСТИ ПОНЯТИИ «ВОЗВЫЩЕННЫЙ ЛЮБВИ» В ЭПОСЕ «АСЛИ И КЕРЕМ»

#### Резюме

Статья посвящена исследованию философской сущности понятия «Возвыщенной любви» в эпосе «Асли и Керем». В статье исследуются особенности воплощенная понятия «возвыщенная любовь» в эпосе «Асли и Керем» которая рождена от единства понятий «любовь» и «возвыщенность».

**Ключевые слова:** эпосе «Асли и Керем», любовь, возвыщенность, возвыщенная любовь

«Məhəbbət» anlayışının fəlsəfi məzmunu başlığı olaraq estetik keyfiyyətlərlə bağlıdır. Bu keyfiyyətlər sferasında faciəvilik, gözəllik və ülvilik anlayışları daha parlaq yer tutur. Ona görə də «məhəbbət» – anlayışının bədii və həyati gerçəklikdə mənalandırılması daha çox bu anlayışların vasitəsilə ifadə tapır.

Həyati gerçəklikdən fərqli olaraq sənət gerçəkliyində məhəbbət anlayışının fəlsəfi-estetik təcəssümü ülvilik anlayışının vasitəsilə daha geniş əks olunur. Bədii sənətdə məhəbbət anlayışının ülviliyə daha çox meyl etməsinin ən başlıca səbəbi onların məzmunları arasındakı oxşar keyfiyyətlərin çox olması ilə əlaqədardır (5, 417). Bu oxşar keyfiyyətlərin nəticəsində məhəbbət və ülvilik anlayışları idrakı sferada vəhdət təşkil edərək vahid bir proses kimi meydana gəlir və hər iki anlayışın məzmunundan doğan bu vəhdətlik amilini fəlsəfi-estetik idrakın spesifik təcəssüm forması kimi: «Ülvi məhəbbət» adlandırırıq.

«Ülvi Məhəbbət» – anlayışı dünya xalqlarının folklor yaradıcılığında və klassik bədii sənət əsərlərində öz əksini geniş şəkildə tapa bilmişdir.

Azərbaycan klassik və xalq ədəbiyyatında da «ülvi məhəbbət» – anlayışı geniş təsvir olunmuşdur. Bu anlayışın fəlsəfi-estetik və bədii təcəssümü «Əsli və Kərəm» –

dastanında isə ən kamil və parlaq mövqeyə malikdir. Dastanda, «ülvi məhəbbət» – anlayışının fəlsəfi-estetik qanunauyğunluqları bütöv və dolğun şəkildə inikas olunur.

«Məhəbbət» – insanın ruhu və gözəllik aləmindəki hissi-keyfiyyətlərin ali nəticəsi kimi iki fərd arasındakı ideal münasibətlərin konkret ifadəsidir (4, 563). Zəngin məzmunu malik olan məhəbbət idrakla əlaqədardır (2, 187), ilk və son olaraq özünü iki subyekt arasında baş verən qarşılıqlı və ideal münasibətlərdə göstərir. İki subyekt arasında baş verən ruhi duyum ehtisaslara, təlatümlərə hissi-həyəcanlara və mənəvi-ruhi paklığa yol açaraq eybəcər keyfiyyətləri inkar edən və ali gözəllik qanunları ilə çulğalaşan bir qüdrətə çevrilir. Burada, «hiss edən ruh duyğu aktının sadə ideallığı, subyektivliyidir!» – (3, 180) fikri mülahizəmizə işıq salır.

**Kərəm ülvü obrazdır.** Bu obraz Azərbaycan xalq ədəbiyyatındakı bütün məhəbbət qəhrəmanlarının şahı kimi şöhrət qazanmışdır. Məhz buna görə də bu obraz milli mədəniyyətimizin çərçivəsindən kənara çıxır. Heç şübhəsiz ki, bu şöhrəti doğuran amillərdən ən başlıcası ümumbəşəri problemin bu obraz vasitəsilə təcəssümüdür. Lakin Kərəm surətini şöhrətləndirən digər xüsusiyyətlər də çoxdur, nəhayət, onun ülvü və faciəvi bir surət olması da belə xüsusiyyətlərdən ən əhəmiyyətliyə aiddir. Beləliklə, folklorada estetik-ideal problemi ülviliklə faciəviliyin vəhdəti şəklində ifadə olunur ki, bunun da nümunəsini Kərəm surətində görürük.

Ümumiyyətlə, dünya ədəbiyyatında mövcud olan bu cür obrazlar – yəni ülviliklə faciəviliyin vəhdəti vasitəsilə estetik ideali təcəssüm etdirən obrazlar – bəşər mənəviyyətinin abidəsinə çevrilmişdir. Prometey, Məcnun, Fərhad və s. kimi obrazlar məhz belə nümunələrdəndir.

Əsas diqqətimizi bu surətdə mövcud olan ülvü keyfiyyətlərə yönəldək.

Hər şeydən əvvəl əsərdə Kərəm surətinin insanda oyatdığı heyrat, pərəstiş, qorxu, əzəmət, hörmət, rəğbət hissələrinin vəhdəti diqqəti cəlb edir. Kərəm surəti insanda:

Heyrat hissi oyadır – Kərəm məhəbbətinin qeyri-adiliyi. Sonsuzluğu olduqca heyratlıdır;

Pərəstiş hissi oyadır – Kərəm məhəbbətinin saflığı, paklığı, gözəlliyi aludəçilik doğurur;

Əzəmət hissi oyadır – insan Kərəm kimi qüdrətli, vüqarlı, ardıcıl, yenilməz olmağı arzu edir;

Rəğbət hissi oyadır – Kərəm məhəbbətinin sonsuz gözəllikləri, qüdrətli paklığı və s. insanın rəğbətində səbəb olur.

Həm də Kərəm surətinin insanda oyatdığı bütün bu hissələr bir vəhdət təşkil edir, yəni qorxu hörməti, hörmət pərəstişi, pərəstiş əzəməti, əzəmət rəğbəti, rəğbət qorxunu, qorxu heyratı və s. dialektik şəkildə doğurur və bu proses bir tam kimi təzahür edir. Beləliklə, bu keyfiyyət Kərəm surətinin ülviliyə məxsusluğunu göstərir.

Lakin, Kərəm surətinin ülvü məzmununun açılmasında bu keyfiyyət yeganə amil deyildir. Bu obrazın ülvü mahiyyətini açan başqa xüsusiyyətlər də mövcuddur. Ülviliyin məzmununu təşkil edən keyfiyyətlərin bu obrazda öz ifadəsini tapa bilməsi faktı bu mövcudluğa aiddir.

Kərəm əlçatmaz gözəlliklərin, sonsuz məzmunun konkret, fərdi formada ifadəsidir. Ülvü məhəbbət sonsuzluqla əlaqədardır, yəni, o, insanın ruhi aləmindəki paklığın, əlçatmaz, sonsuz gözəlliklərin qüdrətli məzmunundan ibarət olan bir prosesdir. Lakin bu sonsuz hadisələrdən doğan məzmun konkret, fərdi formada meydana gəlir.

Bir tərəfdən bu obrazda neçə-neçə adamlara məxsus olan mənəvi keyfiyyətlər öz adi dairələrindən kənara çıxan bir hadisəyə çevrilir və bu prosesdə minlərlə adamlara məxsus olan gözəllik keyfiyyətləri öz adi və ötəri keyfiyyətlərindən tamamilə təmizlənərək ideal səviyyəyə yüksəlir. Digər tərəfdən, sonsuz məzmun kəsb edən ülvü məhəbbət bu obraz vasitəsilə konkret şəkildə formalaşır. Beləliklə, Kərəm əlçatmaz gözəlliklərin və sonsuz məzmunun bir ifadəsidir. Bu proses yalnız folklorda deyil, klassik sənətdə də öz əksini geniş tapa bilmişdir. Məsələn, Füzulinin Məcnun və Leyli obrazları buna nümunədir. Belə ki, bu əsərdə bir çox sevən və sevilən adamlara məxsus keyfiyyətlər təsadüfi və adi xüsusiyyətlərdən təmizlənmiş və ideal bir səviyyəyə yüksələrək Leyli və Məcnun surətində konkretləşmişdi. Odur ki, «Leyli və Məcnun» əsərində sonsuz gözəlliklərin konkret ifadəsi Leyli və Məcnun obrazları vasitəsilə ülvilik anlayışı yaratmışdır.

Kərəm surətində olan şeylə ola bilən şeyin vəhdəti ifadə olunur. Kərəm-sevən bir aşiq kimi olan şeydir. İnsanın sevməsi, sevdiyi qıza vurulması, sevgilisinin eşqdən əzab-əziyyət çəkməsi, hicran günlərinə çətin dözməsi, fəryad etməsi və s. həyatda olan şeydir.

Lakin eşqdən insanın od tutub yanması isə ola biləcək şeydir ki, bunların vəhdəti ülviliyin məzmununu təşkil edir. Bütün bu keyfiyyətlər Kərəm surətinin ülvü məzmununu təsdiq edir.

**Ülvü məhəbbət ideal hadisədir.** Ülvü məhəbbət həyatda baş verən və ya incəsənətdə inikas olunan adi, norma-əxlaqi məhəbbətlərdən əsaslı surətdə fərqlənir. Bu fərqi meydana gəlməsi isə ülvü məhəbbətin spesifikliyindən doğan və ya onunla bağlı olan məsələdir. Bu spesifikanı təşkil edən əsas və başlıca cəhətlərdən biri isə onun normadan kənar məzmunudur.

Ülvü məhəbbət normadan kənar məzmun doğurur. Bu proses müəyyən mənada zəngin məzmunun məhdud, keçici formaya sığışması kimi zərurətlə əlaqədardır. Burada ülvü məzmunu əks etdirən ölçüyəsığılmazlıq kimi keyfiyyət başlıca rol oynayır. Bu «ölçüyəsığılmazlıq» isə ülvü məhəbbətin normadan kənar mahiyyətini bir hadisə kimi meydana çıxarır. Belə ki, zəngin və qüdrətli məzmunu malik olan ülvü məhəbbət heç bir ölçü və sərhədlə məhdudlaşa bilmir, bütün formalar, ölçülər, hədlər, sərhədlər, meyarlar bu qüdrətli məzmunun təzyiqi qarşısında alt-üst olub dağılır, məhz odur ki, bu nöqtədə ülvü məhəbbət sonsuzluqla çulğalaşır. Beləliklə, ülvü məhəbbətin mahiyyəti normadan kənar hadisə şəklində açılır.

«Əsli və Kərəm» dastanında bu məsələ öz əksini çox gözəl və qabarıq şəkildə tapa bilmişdir. Əsərdə ülvü məhəbbət cəmiyyətdəki sosial-siyasi normaları, sinifli cəmiyyətdə bərqərar olan meyarları rədd edən, qarşısızalmaz, ölçüyəgəlməz bir ehtiras kimi ifadə olunur. Əsərdə iki fərd arasında baş verən məhəbbət cəmiyyətə qarşı durur. Belə ki, feodal dünyasında, yəni insan hüquqsuzluğunun hökm sürdüyü, saf məhəbbətin azadlıqdan məhrum olduğu, yüksək məhəbbət ideallarının boğulduğu bir zamanda Əsli və Kərəm arasında baş verən ülvü məhəbbət bu eybəcərliklərə qarşı durur.

Belə bir dünyada (Əslinin, Kərəmin yaşadığı dünyada), əvvəla, qadın öz taleyi ilə maraqlana bilməzdi, çünki o, hüquqsuzdur. İkincisi, xristian olan Alban–Türk qızı müsəlman olan Oğuz – Türk oğluna ərə gedə bilməzdi, çünki xalqları, bir olsa da onların dinləri müxtəlifdir. Üçüncüsü, xristian qızı ilə müsəlman oğlu nəinki evlənə

bilməzdilər, hətta onların arasında məhəbbət də olmamalı idi, çünki müxtəlif dinli gənclərin seviməsi böyük günah sayılırdı.

Bütün bunlar Əsli və Kərəm dövrünün ictimai qanunları və ya etik normaları idi. Məhz bu sosial-siyasi normalara görə də Əsli öz taleyi ilə maraqlana bilməzdi, müsəlman oğlu olan Kərəmlə sevimə, evlənmə bilməzdi.

Lakin dövrün mövcud normaları və ya etik meyarları erməni qızı Əslinin müsəlman oğlu Kərəmə olan məhəbbətinə (ümumi mənada ülvü məhəbbətə) sərhəd ola bilməzdi.

...Əsli coşğun bir ehtirasla ilk görüşdən Kərəmə vurulur:

Mənimlə durubsan qabaq-qabağa.  
Olum qamətinə qurban, sadağa,  
Ziyad xan oğluna olmaz qadağa  
Kərəm oğlan, kərəm eylə, quşun al! (1, 12)

Əsli nəinki müsəlman oğlanı sevir, hətta o, bu məhəbbəti ideal bir nöqtəyə, ülvü bir həddə çatdırır. O, Kərəmdən ayrılmağına ağlayır, onun halına acıyır. Kərəmin əziyyətlərini duyaraq özünü günahkar bilir və nəhayət, Kərəmdən başqasına veriləcəyini düşünərək dəhşətə gəlir:

... Ağ üstünnən bağlamışam qaramı,  
Təbib sənsən, gəl tez bağla yaramı (1,102).

Göründüyü kimi, Əsli nəinki dövrün normal qanunlarına uyğunlaşmır, hətta bu normaları dağıdır, məhv edir. Dövrün məhdud və keçici formaları Əslinin ülvü məhəbbəti qarşısında sərhəd və ya ölçü ola bilmir. Onun ülvü məhəbbəti ölçüyə sığmazdır.

Əsərdə Kərəmin məhəbbəti dövrün əxlaq normalarını alt-üst edən, dini və sinfi meyarları dağıdan, qarşısızalmaz və ölçüyəsizgəz bir ehtiras kimi təsvir olunur. Kərəm öz dövrünün, öz dininin qanun-qaydalarına ziddi olaraq xristian qızı Əslini sonsuz bir məhəbbətlə sevir.

Kərəm Əslinin məhəbbətindən ata-anasından, dostlarından, vətəninədən didərgin düşür, qarlı-çovğunlu yollar keçir, xan oğlu olduğu halda, dilənçi kökünə düşür və s. Bütün bu keyfiyyətlər isə həmin dövrün əxlaq qaydalarına uyğun deyildi. Belə ki, xan oğlunun ayrı dindən olan bir qıza görə bu günə düşməsi həmin dövr üçün normal sayıla bilməzdi. Lakin Kərəm dövrün əxlaq normalarını parçalayaraq, ülvüyyət ələminə qovuşurdu.

Beləliklə, əsərdə Əslinin və Kərəmin ülvü məhəbbəti normadan kənar bir hadisə kimi təcəssüm edir. Lakin bu proses ülvü məhəbbətin estetik məzmununu onun yeni bir keyfiyyətini – qeyri-adiliyini doğurur.

**Ülvü məhəbbət qeyri-adi və bəşəri gözəllikdir.** Qeyri-adi və sonsuz gözəlliklər ülvü məhəbbətin mahiyyətini təşkil edən əsas və başlıca amildir. Belə ki, ülvü məhəbbət qeyri-adi gözəllikdir, bu gözəllik varlıqda mövcud olan gözəlliklərdən qeyri-adi şəkildə fərqlənir. Beləliklə, bu qeyri-adilik öz mahiyyəti etibarlı ilə ülvüliyi doğuran bir ünsürə çevrilir və ülvü məhəbbətin təşəkkülündə də əsas rol oynayır. Odur ki, ülvü məhəbbət qeyri-adi gözəlliklərdən yaranır.

Həmçinin ülvü məhəbbət sonsuz gözəllikdir. Bu məzmununda gözəllik ölçü və hədlərdən kənar və ya onlara sığışmaz bir mahiyyətdə mövcud olur ki, bu da ülvüliyin



(xüsusi formada isə ülvü məhəbbətin) spesifik xüsusiyyətlərindən biri kimi özünü göstərir.

Beləliklə, qeyri-adi və sonsuz gözəlliklər ülvü məhəbbətin əsas məzmununu təşkil edir. «Əsli və Kərəm» dastanında ülvü məhəbbət məhz bu məzmununda təsdiq edilir.

**Ülvü məhəbbət rəmzi – Yanmaq.** Əsərlərdə ülvü məhəbbət rəmzi bəzən «od», «alov», «yanmaq» şəklində ifadə olunur. Burada bir proses kimi təsvir edilən «od», «alov», «yanmaq», mövcud bir gerçəkliyin real inikası kimi deyil, rəmzi şəklində insanın daxili aləminin çılğın və ecazkar keyfiyyətinin, sonsuz və qeyri-adi mahiyyətinin ifadəsi kimi meydana gəlir. «Belə ki, «alov», «od», «yanmaq», sözləri metaforik planda insan ruhunun, daxili aləminin elə vəziyyətini ifadə edirlər ki, biz bunu məhəbbətin sinonimləri adlandırırıq (6, 35). Deməli, «od», «alov», «yanmaq» ülvüliyin sinonim kimi, məhəbbət dastanlarında ülvü məhəbbətin rəmzinə çevrilir. Lakin insanın ruhi aləminin bu vəziyyəti (yanmaq) ülvü məhəbbətin sinonimi kimi şərti xarakter daşımır, yəni «yanmaq» prosesi bu məzmunu şərti olaraq ifadə etmir. Bu prosesi («yanmaq») ülvü məhəbbətin rəmzi ifadəsinə çevirən müəyyən bir qanunauyğunluq vardır ki, burada ülvüliyə məxsus keyfiyyətlər başlıca rol oynayır. Belə ki, «yanmaq» ülvü məhəbbətin rəmzi kimi aşağıdakı keyfiyyətlərdən doğur:

1. «Yanmaq» – qeyri-adi və normadan kənar hadisədir.
2. «Yanmaq» – olan şeylə ola biləcək şeyin vəhdətidir.
3. «Yanmaq» – əlçatmaz və sonsuz məzmunun konkret ifadəsidir.
4. «Yanmaq» – mənəvi gözəlliyin əzəməti və eybəcər aləmin inkarıdır.
5. Nəhayət, «yanmaq» – ülvü məhəbbətin məzmunundan doğan və onu əks etdirən estetik təzahürüdür.

Azərbaycan xalq ədəbiyyatında geniş yer tutan «yanmaq» motivinin ən qabarıq, ən ecazkar və ən kamil ifadəsi özünü «Əsli və Kərəm» dastanında tapmışdır. Əsli və Kərəm məhəbbətdən alovlanıb yanırırlar.

Burada «yanmaq» bir hadisə kimi ülvü məhəbbətin mahiyyətini açır. Beləliklə, bu proses, Kərəmin və ya Əslinin ülvü bir obraz kimi təsdiq edilməsində əsas və başlıca rol oynayır və Kərəm məhəbbətinin ülvü məzmununu qabardır.

**Ülvü məhəbbətlə eybəcər aləmin ziddiyyəti.** «Əsli və Kərəm» dastanında ülvü məhəbbətdə eybəcər (real) aləm ziddiyyət təşkil edir. Əsərin məzmunu ilə möhkəm bağlı olan bu ziddiyyət adi təsadüflə deyil, müəyyən bir qanunauyğunluqla əlaqədardır. Bu qanunauyğunluq müxtəlif amillərdən doğur. Biz bunlardan yalnız ikisinə nəzər salaq.

Əsərdə ülvü məhəbbət həyatda (real aləmdə) mövcud olan məhdudluğa qarşı duraraq onun hüdudlarını dağıdır və özünü təsdiq edir. Belə ki, keşişə görə, Türk-Alban qızı xristian olduğuna görə müsəlman – Türk Oğuz oğlu ilə evlənmə bilməz. Keşişin ideali, həyata baxışı belədir. Odur ki, Əsli və Keşişin arasında ziddiyyət yaranır. «Nə qədər atam var, mən ona pəsəm» və ya «ölməncə atamla olacağam qanlı» – deyən Əsli, Kərəm yandıqdan sonra onun faciəsindən dəhşətə gələrək ata-anasına (başqa sözlə eybəcər aləmə) nifrət oxuyur. Lənət yağdırır:

Atam tar-mar olsun taci-taxtında,  
Ana, Kərəm yandı deyən ağlaram (1, 110).

Gözümlə görürəm Kərəm külünü,  
Ana, Kərəm yandı deyin ağlaram!

Nəhayət, Əslinin yanması keşiş meyarının səhv olmasını təsdiq edir. Əsli ilə (və ya Kərəmlə) keşişin arasındakı ziddiyyət – ülvü məhəbbətlə eybəcər aləm arasındakı ziddiyyətin ifadəsi, həm də bu ziddiyyət ülvü məhəbbətin təntənəsi kimi nəticələnir.

Sinfi cəmiyyət dini meyarlar üzündən ülvü məhəbbəti məhv edir. Bu sinfin özünün antihumanistliyindən doğan bir qanunauyğunluqdur. Lakin nəticə etibarlı ilə, ülvü məhəbbətin məhvi belə, onları əhatə edən aləmin məğlubiyyətinə çevrilir. Bu ziddiyyətdə ülvü məhəbbət eybəcər aləmi inkar edərək qalib gəlir. Əsli və Kərəm məhv olurlar. Onların məhəbbəti faciə ilə nəticələnir. Lakin onların məhvi onları əhatə edən aləmin inkarı və məğlubiyyətidir. Beləliklə, «Əsli və Kərəm»də bu aləm, bu mühit və bu mühitdən doğan keşiş «fəlsəfi» tənqid olunur. Nəhayət, onun əksinə başqa bir aləm – ülvü məhəbbət aləmi tərənnüm edilir.

Əsərdə ideal məhəbbət məsələsi, ülvü məhəbbətlə qarşılıqlı şəkildə qoyulmuş və bunlar arasında yaranan oxşarlıq müəyyən bir vəhdətdə nəticələnmişdir. Buna əsasən də biz «Əsli və Kərəm»də təsvir olunan məhəbbəti ülvü və ideal məhəbbət adlandırırıq. Çünki əsərdə təsvir edilən ülvü obrazlar, hadisələr ideal obrazlar, hadisələr kimi də qiymətləndirilir.

Əsərdə ülvü və ideal məhəbbət geniş təcəssüm etdirən obraz və hadisələrdə estetik ideal ifadə olunur.

Beləliklə, «Əsli və Kərəm» – dastanında ülvü məhəbbət estetik idealın ən parlaq təcəssümünü doğurur.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan dastanları. II c., Bakı, 1966.
2. N.Tusi. Əxlaqi Nasir. Bakı, 1989.
3. Hegel. Ruh fəlsəfəsi. Bakı, 2003.
4. Osman Əfəndi. Estetik idrak (nəzəriyyəsi və tətbiqi). Bakı, 2014.
5. Osman Əfəndi. Estetik ideal və onun folklorda təcəssümü. Bakı, 2005.
6. Малигин. О восвышенном. Л., 1966.

*Çapa tövsiyə edən: AMEA-nın müxbir üzvü Muxtar İmanov*

***Nizami MURADOĞLU***  
***Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent***  
***AMEA Folklor İnstitutu***  
***“Azsaylı xalqların folkloru” şöbəsinin müdiri***  
***e-mail: nizamimuradoglu@mail.ru***



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” VƏ HEYDƏR ƏLİYEV FENOMENİ

### Xülasə

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan xalqının ümummilli sərvətidir. Lakin bu milli sərvətə münasibət sovet dövründə birmənalı olmamış, hətta əllinci illərdə dastanın qadağan edilməsi ilə nəticələnmişdi. Moskvadan gələn göstərişlərə kor-koranə itaət edən Azərbaycan respublikasının o zamankı rəhbəri M.C. Bağırov dastanı zərərli, mürtəcə adlandırırdı. Dastanı təbliğ edən H. Araslı, F.Qasımzadə, Ə.Sultanlı, M.Təhmasib, Ə. Dəmirçizadə və b. kimi ziyalılar təqib edilir, tənqid atəşinə tutulurdular.

1969-cu ildə Heydər Əliyevin hakimiyyətə gəlişi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının ikinci həyatı başladı. Dastanın motivləri əsasında “Dədə Qorqud” kino-filmi çəkildi, araşdırmalar aparıldı. Dastan haqqında yenidən elmi və bədii əsərlər yazıldı.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyinin keçirilməsi dastanın dünya miqyasında yenidən tanınması məhz Ulu Öndər Heydər Əliyevin adıyla bağlıdır.

Məqalədə bu haqda ətraflı söhbət açılıbdır.

**Açar sözlər:** Kitab, Dədə Qorqud, ulu öndər, Heydər Əliyev, dastan, türk.

## THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD” AND THE PHENOMENON OF HAYDAR ALIYEV

### Summary

The epos “The Book of Dede Gorgud” is the national wealth of Azerbaijan. But, this epos hadn’t been expected well, and it had been resulted for the prohibited of the epos in the period of soviet in 1950. The epos was named as a harmful, reactionary by the ex-president of the Azerbaijan Republic M.J.Bağirov who was obeying to orders of Moscow. Erudites such as H.Arasli, F.Gasimzada, A.Sultanli, M.Tahmasib, A.Damirchizada who propagated the epos they were pursued.

The second life of the eposes “The Book of Dede Gorgud” started by Haydar Aliyev’s coming to the government in 1969. According to the motifs of the epos the film “Dada Gorgud” was made and it was investigated. The scientific and art works were rewritten about the epos.

1300th anniversary and the presentation of the epos “The Book of Dede Gorgud” is connected by All National Leader Haydar Aliyev.

In the article the comprehensive information had been given about the epos.

**Key words:** Book, Dada Gorgud, great leader, Haydar Aliyev, epos, turk.

## «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» И ФЕНОМЕН ГЕЙДАРА АЛИЕВА

### Резюме

«Книга моего Деда Коркута» общенациональное достояние Азербайджанского народа. Но отношение к этому национальному достоянию в советское время не было однозначным, вплоть до запрета этого эпоса в 50-ые годы. Тогдашнее руководство Азербайджана, которое вслепую подчинялось всем указаниям из Москвы, называло этот эпос вредным и реакционным. Интеллигенция, которая агитировала и исследовала этот эпос, в том числе Г. Араслы, Ф. Гасымзаде, А. Султанлы, М. Тахмасиб, А. Дамирчизаде подвергались преследованиям и нападкам критики.

В 1969-ом году приходом Г.Алиева к власти были сделаны важные работы в систематическом исследовании и пропаганде «Книга моего Деда Коркута». По мотивам эпоса был снят кинофильм «Деде Коркут», были проведены исследования. Об эпосе вновь были

написаны научные и художественные труды. Проведение 1300 юбилея «Книга моего Деда Коркута» и его признание в мировом масштабе связано с именем именно Общенационально Лидера Гейдар Алиева. В статье подробно рассказывается об этом.

**Ключевые слова:** Книга, Деде Коркут, общенациональный лидер, Гейдар Алиев, эпос, тюрк.

Sovet dövründə xalq yaradıcılığına münasibət birmənalı deyildi. Dildə xalq hakimiyyəti deyilsə də, xalqın yaratdıqları bəzən zərərli, mürtəce, xalqın yox, kimlə-rinsə uydurması hesab edilirdi. Belə bir münasibət “Kitabi-Dədə Qorqud” dastan-larından da yan keçməmişdi. Hətta “Moskvanın göstərişinə əsasən respublika başçıları səviyyəsində tənqid atəşinə tutulan 1300 yaşlı “Dədə Qorqud” “zərərli” və “mürtəce” bir əsər kimi 1951-ci ildə yasaq edildi” (9, 47).

Azərbaycanın o zamankı rəhbərliyi tərəfindən tənqid atəşinə tutulan “KDQ” xalq eposu, dastanı deyil, sadəcə köçəri oğuz tayfalarının hakim yuxarı təbəqəsini tərifləyən, “millətçilik zəhəri ilə dolu”, “qardaş gürcü və erməni xalqlarına qarşı yazılmış” kitab kimi səciyyələndirilirdi.

Azərbaycan Kommunist (bolşeviklər) Partiyasının XVIII qurultayında Azər-baycan K(b) P MK-nın işi haqqında M.C.Bağirovun hesabat məruzəsində deyilirdi ki, “bu kitabın (KDQ – N.M.) nəşr olunması Azərbaycan SSR Elmlər Akademiya-sının rəhbərlərinin və Ədəbiyyat İnstitutunun kobud bir siyasi səhvi hesab edil-məlidir.

Yoldaşlar, ideoloji təhriflərə və burjua millətçiliyi təzahürlərinə qəti son qoy-maq və marksizm-leninizmə zidd ideologiya yayanları amansızlıqla ifşa etmək və onlara divan tutmaq lazımdır” (“Kommunist” qəzeti, 26.05.1951).

Diqqət edilərsə, M.C.Bağirovun nitqində “ifşa etmək”, “divan tutmaq” ifadələ-rinin arxasında 37-ci illərin küləklərinin əsdiyi açıq-aşkar görünməkdədir. Yenidən ziyalıları üz-üzə qoymaq, xalqın milli sərvətini, milli ideologiyasını talamaq, məhv etmək kimi zərərli tendensiyaların alovlanmasına şərait yaradılırdı. Təsadüfüdür ki, bu çıxışdan sonra bir qrup “ziyalılar” qollarını çırmalayıb “Dədə Qorqud”çulara “divan tutmağa” başladılar.

Mikayıl Rəfili “Ədəbiyyat qəzeti”nin 5 iyun 1951-ci il tarixli nömrəsində ya-zırdı: “Kitabi-Dədə Qorqud” bizə, epoxamıza, xalqlar qardaşlığına yad bir əsərdir. Bu əsəri idealizə etməklə, biz burjua millətçiliyinin mənfur təsirlərindən yaxamızı qurtara bilməmişik. Hamımızın borcumuz “Kitabi-Dədə Qorqud”un ideya yabançılı-ğını dərinlən anlayaraq onun Azərbaycan xalqının böyük və zəngin klassik ədəbiy-yatının patriotik və humanist ənənələrinə yad olduğunu başa düşməkdir”.

Aydın görünür ki, Mikayıl Rəfili 37-ci ilin repressiya qurbanlarının taleyini ya-şamamaq üçün “səhvini” etiraf edir, canını qurtarmağa çalışırdı. Necə deyərlər, “ilan vuran ala çatıdan qorxar” (2, 358). Otuzuncu illərdə baş verən qanlı olaylar, söz adamlarının nahaqdan həbs edilməsi, işgəncələrə məruz qalması, sorğu-sualsız güllə-lənməsi, sürgünlərdə çürüdülməsi istər-istəməz ziyalıları qorxu içində saxlayırdı.

O illərin acı bir təcrübəsi də vardı. Danos yazanlar, üzə dirənənlər sağ qalır, “hökumət adamı” olur, vəzifə qazanırdılar. Belə adamlardan bir qismi xüsusi idarə tərəfindən bu işlərə cəlb edilirdisə, könüllü olaraq qoşulanlar da vardı. Onlar açıq-aşkar böhtan xarakterli məktublar yazır, sadə, təmiz, layiqli ziyalıları ləkələyirdilər. Filologiya elmlər doktoru C.Hacıyev və filologiya elmlər namizədi M. Quluzadə

tamamilə Dədə Qorqudçulara qarşı qərəzli mövqedə durur, böhtan yazmaqdan da çəkinmirdilər: “Azərbaycan mədəniyyətini bu xalqa zidd zərərli əsərlə “zənginləşdirmək” üçün H.Araslı və Ə.Dəmirçizadə kitabın dilini saxtalaşdırmış, oğuz dilinin qrammatika xüsusiyyətlərini Azərbaycan qrammatikası ilə əvəz etməyə çalışaraq, onu süni surətdə “azərbaycanlılaşdırmışlar” (Ədəbiyyat qəzeti, 17 iyul 1951).

Ədəbiyyat qəzetinin həmin günkü sayında KDQ-la bağlı Azərbaycan K(b)P MK katibi H.Həsənovun mövqeyi də verilmişdi: “Dədə Qorqud” kitabı ilə əlaqədar olaraq SSRİ Sovet Yazıçıları İttifaqı rəhbərliyinin yanlış mövqə tutduğunu qeyd etmək lazımdır. SSRİ Sovet Yazıçıları İttifaqının rəhbərliyi, bu kitabın zərərli mahiyyətini ifşa etməkdə Respublika Yazıçılar İttifaqına kömək etmək əvəzinə 1948-ci ildə xüsusi müşavirə çağırmaq və “Dədə Qorqud”un hansı millətə məxsus olduğu barədə mübahisələr təşkil etmək istəyirdi. Azərbaycan K(b)P MK qəti surətdə belə bir cəhdə qarşı çıxdı” (Ədəbiyyat qəzeti, 17 iyul 1951).

Belə demək caizsə, yerli hakimiyyət KDQ-a qarşı ən qatı düşmən mövqeyi sərgiləməklə ermənilərlə bir platformada dayandığını nümayiş etdirirdi. Fikrimizcə, ermənilərin bu əsəri məhv etmə cəhdlərinin əsas səbəbi də “Dədə Qorqud”un coğrafiyası ilə bağlı idi. Vaxtı ilə V.V. Bartold yazırdı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” çox çətin ki, Qafqaz mühitindən kənarında yaranmış olsun. Görkəmli şərqşünas alim V.V.Bartoldun dediyi Qafqaz mühitində ermənilər nə etnos, nə xalq, nə də dövlət kimi görünür. Dastanda Oğuzların Gürcüstanla həmsərhəd olduğu göstərilirdi halda, bu gün ermənilərin məkunlaşdığı Azərbaycan ərazilərində onların yaşamadığı göstərilir. Bu da ermənilərin həyata keçirmək istədikləri uydurma “Böyük Ermənistan” ideyasının reallaşmasına mane olurdu. Ona görə də onlar türk xalqlarının tarix, coğrafiya, fəlsəfə, psixologiya, ədəbiyyat, dövlətçilik, əxlaq, hüquq... dərsləri və himni olan bu mənəvi sərvəti hər vəchlə ədəbi-bədii, elmi səhnədən çıxarmağa çalışırdılar (9, 50).

Professor Cəlal Qasimov bu məsələyə münasibət bildirərək yazır ki, “ilk növbədə, “Dədə Qorqud”un Azərbaycan dastanı olmaması haqqında tezis ciddi narahatlığa əsas verir. Bu, bütövlükdə yalan bir yanaşma olub, Azərbaycan dastançılıq təfəkkürünün, milli düşüncəsinin inkişaf dialektikasına tamamilə ziddir. Orijinalında “Kitabi-Dədəm Qorqud əla-lisani-taifeyi-oğuzan” (“Oğuz tayfalarının dilində Kitabi-Dədəm Qorqud”) adlandırılan bu abidə bütün cəhətləri ilə, o cümlədən dilinə, dininə, coğrafiyasına, ekologiyasına və nəhayət, ruhuna qədər oğuz türklərinin dastanıdır və oğuzların, azərbaycanlıların ulu babası olması gün kimi məlum həqiqətdir” (8, 58). Beləliklə, deyə bilərik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un yasaq edilməsi Azərbaycan xalqının kürəyindən vurulan bıçağa bənzəyirdi. Çox təəssüf ki, bu bıçağı saplayan Azərbaycanın o vaxtkı rəhbərliyi və “üzdənirəq ziyalılar” idi. Halbuki “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu türk təfəkkürünün dünya mədəniyyətinə bəxş etdiyi ən böyük, ən şərəfli, ən qədim abidədir.

Deyirlər, “ən böyük loğman zamandır”(10). Zaman keçdi, dövran dəyişməsə də, hakimiyyətdə dəyişikliklər oldu. Bu dövrü səciyyələndirən M.Kazımoğlu yazır: “Heydər Əliyevin Azərbaycana rəhbərlik etdiyi ilk vaxtlardan etibarən folklor və folklorşünaslığa münasibət müsbət mənada dəyişmişdir. Azərbaycan Elmlər Akademiyası əməkdaşları 1970-80-ci illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” eposlarını, eləcə də Azərbaycan məhəbbət dastanları, nağıllar, qaravəllilər, lətifələr, atalar sözləri, bayatılar, əfsanə və rəvayətlərdən ibarət topluları təkrar-təkrar nəşr etdirmişlər” (7, 12).

O illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının sistemli şəkildə tədqiqi və təbliği sahəsində mühim işlər görüldü. 1975-ci ildə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının əsasında yazıçı Anarın ssenarisi ilə çəkilən “Dədə Qorqud” filminin ərsəyə gəlməsi də bilavasitə ulu öndərin təşəbbüsü və qayğısının nəticəsi idi.

Azərbaycan Respublikasının (1991) dövlət müstəqilliyinin elan edilməsi və xalqın tələbi ilə Heydər Əliyevin ikinci dəfə hakimiyyətə qayıdışı “Kitabi-Dədə Qorqud”-un da həyatında əsaslı surətdə dəyişikliklərə səbəb oldu. Xüsusilə də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının tarixi, tədqiqi və təbliği ilə bağlı çox böyük layihələrə start verildi. 1997-ci ilin aprel ayının 20-də Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 1300 illiyi haqqında” fərman verdi və özü də yubiley üzrə Dövlət Komissiyasının sədri oldu. Bu fərmandan sonra həyata keçirilən tədbirlər sözün həqiqi mənasında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dünya çapında yenidən doğuşu və əbədiyyət qazanması hadisəsi kimi dəyərləndirilir. 1998-ci ildə YUNESKO tərəfindən “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə bağlı simpoziumun təşkil edilməsi eposun beynəlxalq miqyasda təbliği işinə böyük töhfə oldu. 1999-cu il fevralın 21-də Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının tədbirlər planı haqqında” sərəncam imzaladı. Heydər Əliyevin sədrliyi ilə Dövlət Komissiyasının 1999-cu il 16 fevral, 1999-cu il 8 aprel və 2000-ci il 11 mart tarixli üç iclası keçirilmişdir. Bu iclaslarda Prezident Heydər Əliyev giriş sözü söyləmiş və yekun nitqi ilə çıxış etmişdi. Ulu öndər “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını Azərbaycan xalqının tarixi, mədəniyyəti, ədəbiyyatının ən möhtəşəm və parlaq abidəsi adlandırdı.

Heydər Əliyev 1999-cu il fevralın 21-də “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının tədbirlər planı haqqında”, 2000-ci ildə isə “Bakıda Dədə Qorqudun heykəlinin qoyulması və “Dədə Qorqud dünyası” tarixi-etnoqrafik kompleksinin yaradılması haqqında” sərəncam verdi.

2000-ci ilin aprel ayında Azərbaycanın Prezidenti Heydər Əliyevin şəxsi təşəbbüsü və iştirakı ilə Bakıda zirvə tədbiri – “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 1300 illik yubileyi keçirildi. Heydər Əliyev çıxışlarında Azərbaycan xalqının qabaqcıl dünyagörüşünün formalaşmasında “KDQ” rolunu, “KDQ” – nin yubiley tədbirinin əhəmiyyətini xüsusi olaraq qeyd edirdi: “Bu yubiley bizim üçün, bütün türk dünyası üçün, bəşər mədəniyyəti üçün müstəsna əhəmiyyəti olan tarixi bir hadisədir. Bu, bizim tarixi köklərimizə, milli ənənələrimizə, milli-mənəvi dəyərlərimizə, mədəniyyətimizə, elmimizə, xalqımızın çoxəsrlik tarixinə olan hörmət, ehtiram bayramıdır. Bu, bizim milli azadlığımızın, dövlət müstəqilliyimizin bayramıdır. Azərbaycan xalqının, bütün türkdilli xalqların böyük tarixi abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” 1300 ildir ki, yaşayır”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”-un qadağan edildiyi dövrün ictimai-siyasi xarakteristikasına tam aydınlığı ilə bələd olan və müstəqillik illərində respublika hakimiyyətinin yenidən “Dədə Qorqud”-a müraciətinin tarixi əhəmiyyətini diqqətə çatdıran akademik İsa Həbibbəyli yazır: ...“Dədə Qorqud” kimi şah əsər hələ də lazımınca öyrənilməmiş, Avropa dillərinə mükəmməl tərcümə olunmamışdır. “Dədə Qorqud” dastanlarının tam mətnini ingilis, fransız, alman, ərəb, fars dillərində nəşr etdirmək, dastan haqqında ən mühüm araşdırmaları dünya xalqlarına çatdırmaq sadəcə Dədə

Qorqudu tanıtdırmaq olmayıb, bu nadir bəşəri sənət əsərini ərsəyə gətirən, yaradan oğuz türklərini, ən azı Azərbaycan və Anadolu türklərinin soykökünü, qədimliyini və böyüklüyünü, dilimizin qüdrətini sübut etmək deməkdir. Bütün bunlara görə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illiyi haqqında imzaladığı fərman ulu Ata kitabımızın yenidən araşdırılması, beynəlxalq səviyyədə məqsədyönlü şəkildə təbliği, dünya dillərinə tərcümə olunması, yeni nəşrlərin meydana çıxması baxımından geniş imkanlar açır (6, 9).

Ulu Öndər çıxışlarında “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycanın mənəvi sərvətləri içərisindəki yerinin indiyə qədər lazımı səviyyədə qiymətləndirilmədiyini də qeyd etmişdi. Heydər Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tədqiqi sahəsində gördükləri çox böyük işlərə görə vaxtı ilə hakimiyyət tərəfindən təhdid edilmiş ziyalılarımız Məmməd Arif Dadaşzadə, Həmid Araslı, Məmməd Hüseyin Təhmasib, Əbdülzəl Dəmirçizadə və b. alimlərin əməyinə yüksək qiymət vermişdir. Heydər Əliyev türk xalqlarının soykökünün Dədə Qorqudla bağlılığına aydınlıq gətirərək dastanın bütün türk dünyasına məxsusluğunu qeyd etməklə yanaşı, ancaq onun vətəninin Azərbaycan, sahibinin Azərbaycan xalqı olduğunu xüsusilə vurğulamışdı.

Akademik Tofiq Hacıyev “DQK-1300” – tarixi dövlət tədbiri” məqaləsində Prezident Heydər Əliyevin fərmanına obrazlı şəkildə münasibət bildirmişdi: “Fərman böyük Dədə Qorqud toyu yaratdı. Bütün dünya, birinci növbədə Türk dünyası bu toyda iştirak etdi. Dostlar ortağ məxrəcə gəldilər. Buranı – bizim Azərbaycan Vətənimizi Dədə Qorqud toyunun bəy evi kimi tanıdılar. Bu bəy türk dövlətləri ailələrinin hamısının qohumu idi, ancaq bəy evinin bizim ölkəmiz olması təsdiqləndi. Hətta dost olmayanlar da çarəsiz qalıb bu evi etiraf etməli oldular. Çünki YUNESKO-nun möhürü ilə bu həqiqəti hamı – bütün dünya qəbul etmişdi” (5, 9).

Heydər Əliyev “KDQ” dastanının hazırkı mərhələdə respublikamız üçün çox böyük əhəmiyyət daşıdığını, buradakı qəhrəmanlıq ənənələrinin təbliğinin vacibliyini nəzərə çatdırırdı: “Bizim zəngin tariximiz, qədim mədəniyyətimiz və milli-mənəvi dəyərlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda öz əksini tapmışdır. Bu epos bizim ümumi sərvətimizdir və hər bir azərbaycanlı onunla haqlı olaraq fəxr edə bilər. Dastanın məzmununu, mənasını, onun hər bir kəlməsini hər bir azərbaycanlı məktəbdən başlayaraq bilməlidir. Bu, bizim ana kitabımızdır və gənclik bu kitabı nə qədər dərinləndirə bilsə, millətini, xalqını, vətəninə, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər çox sevməkdir” (8, 6).

Yubiley tədbiri öncəsi “KDQ və müasir Azərbaycan ədəbiyyatı” münasibətləri nə qədər dərinləndirə bilsə də, sonradan bu işin davam etdirilməsi zərurəti özünü bir daha göstərdi. Qeyd etməliyik ki, “gerçəklikdə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları və müasir Azərbaycan ədəbiyyatı” bir elmi problem kimi zaman və məkan sərhədləri təkcə XX əsrin birinci yarısından günümüze qədərki dövrü (ədəbi zamanı) və onun ədəbiyyatını (ədəbi məkanı) yox, Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin bütün tarixini əhatə edən global konturlara malik məsələdir” (3, 125).

Doğrudan da, çox keçmədən zaman özünü bu aspektdən göstərdi. 2004-cü ildə Heydər Əliyev irsinin layiqli davamçısı, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin iştirakı ilə Belçikanın paytaxtı Brüsseldə “Dədə Qorqud” abidəsinin açılışı oldu. Bu abidənin açılışı Azərbaycan milli düşüncəsinin bəşəriliyi və ululuğunun göstəricisi olaraq Dədə Qorqud ruhuna dünya mədəniyyətinin ehtiramı kimi

qiymətləndirilməlidir. Bu abidənin açılışı həm də “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun böyüklüyünün, əvəzsiz abidə olduğunun dünya elmi tərəfindən səmimi etirafı idi.

2013-cü ildə Bakıda “Dədə Qorqud” abidəsi və parkı açıldı. Respublika Prezidenti İlham Əliyev açılış mərasimindəki çıxışında dedi: “Son zirvə görüşündə mən qeyd etmişdim və bir daha demək istəyirəm ki, XXI əsr türk dünyasının əsri olmalıdır. Türk dünyasında gedən inkişaf, qarşılıqlı əməkdaşlıq, müsbət demografik dinamika, əlbəttə ki, bizi daha da gücləndirəcək və bütün türkdilli dövlətlərin əməkdaşlığı, bir-birinə olan dəstəyi hesabına hər bir dövlət öz milli maraqlarını daha da böyük dərəcədə qoruya biləcəkdir. Bizim ölkələrimizi, əlbəttə ki, siyasi maraqlar, iqtisadi sahədəki əməkdaşlıq bağlayır. Ancaq əməkdaşlığımızın təməlində orta q tarix, tarixi köklər dayanır, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı burada çox böyük rol oynayır. Ona görə, mən hesab edirəm ki, bugünkü mərasim bütün türk dünyasında gözəl əks-səda verəcəkdir. Eyni zamanda, bu gün biz gözəl parkın – Dədə Qorqud parkının açılışını qeyd edirik. Yəqin ki, hamımız yaxşı xatırlayırıq, bu ərazi çox baxımsız vəziyyətə düşmüşdü. Burada böyük abadlıq işlərinə ehtiyac var idi. Bu parkın ərazisi genişləndirilmişdir, gözəl süni göl yaradılmışdır. Bu gölün sahəsi üç hektardır. Gəzinti zolaqları yaradılmışdır. Yəni bu park Bakı sakinlərinin sərəncamına verilir və əminəm ki, bu, növbəti gözəl istirahət zonası olacaqdır. Onu da qeyd etmək istəyirəm ki, Ulu Öndərin sərəncamı ilə Dədə Qorqud heykəlinin məhz bu parkda ucaldılması nəzərdə tutulmuşdur. Sadəcə olaraq biz Ulu Öndərin siyasətinə sadıq qalaraq bu işləri başa çatdırdıq. Mən çox şadam ki, bu gün bu gözəl park və abidə açılır”. (Azərbaycan qəzeti, 14 dekabr 2013-cü il)

Nəhayət, 2015-ci ilin fevral ayının 20-də Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman dilinə ilk tərcüməsinin 200 illiyi münasibəti ilə sərəncamı oldu. Kamal Abdullanın təbirincə desək, “bu sərəncam görkəmli şərqşünas alim, XIX əsr alman filologiyasının romantizm cərəyanının ən tanınmış nümayəndələrindən biri olan fon Ditsin ruhuna Dədə Qorqudun xələfləri tərəfindən hörmət və minnətdarlığın siyasi ifadəsi idi. Beləliklə, 2015-ci il təkcə Azərbaycan üçün yox, dünya filologiyası, qorqudşünaslığı üçün bir bayrama çevrildi (1, 7).

“Kitabi-Dədə Qorqud” bütün türk dünyasını öz ətrafında birləşdirən əvəzsiz bir eposdur. Eposa ev sahibliyi edərək Azərbaycan dövləti xarici siyasətinin prioritetlərindən biri kimi dastan ətrafında türk dilli xalqların sıx birliyinə nail olmağa çalışır. Respublika Prezidenti İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, türk dilli ölkələrin dövlət başçılarının Bakı, Naxçıvan, Qəbələ şəhərlərində keçirilmiş zirvə görüşləri bunun əyani sübutudur. Bizim ölkələrimizi birləşdirən dil, din, ümumi mədəniyyət, ədəbiyyat və folklorudur. Qardaşlıq və əməkdaşlığımızın təməlində “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun müstəsna rolunun prezident tərəfindən qiymətləndirilməsi dastana verilən ən yüksək dəyərdir. Respublika Prezidenti İlham Əliyevin Dədə Qorquda bəslədiyi dərin ehtiramın kökündə milli-mənəvi dəyərlərimizə olan böyük məhəbbəti dayanır. “Kitabi-Dədə Qorqud” azərbaycanlıların ana kitabıdır və bu kitaba sevgimiz daimi və əbədidir. Ulu öndərin Dədə Qorquda olan sonsuz sevgisi, təbliği və tanıtma siyasətinin hazırda İlham Əliyev tərəfindən davam etdirilməsi təqdirəlayiq hadisədir. Heç şübhəsiz ki, Ulu Öndərin siyasi və mədəni kursunu ləyaqətlə davam etdirən İlham Əliyevin düzgün siyasi və mədəni fəaliyyəti Dədə Qorqud sevgisi kimi əbədi



olacaqdır. Azərbaycan var olduqca Dədə Qorqud yaşayacaqdır. Dədə Qorqud var olduqca Ulu Öndər Heydər Əliyev xatırlanacaq və yaşayacaqdır.

### ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla Kamal. Fon Ditsə məhəbbətlə. Epos və Etnos Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları. Bakı, 06-07 noyabr 2015 – ci il, s.7
2. Atalar sözü. Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə, Bakı, Yazıçı, 1985, 690 s.
3. Əliyeva Təhminə. Türk eposu və yazılı ədəbiyyatı. ADPU, “Türk epos düşüncəsi yazılı abidələrdə. Respublika elmi konfransının materialları. 19-20 noyabr 2015, səh.124-127
4. Əliyev Heydər. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası, I c. Bakı, Yeni Nəşrlər evi, 2000, s. 6
5. Hacıyev Tofiq. “DQK-1300” – Tarixi Dövlət Tədbiri, Heydər Əliyev və mənəvi dəyərlər, Bakı, Səda, 2003, s. 8-11
6. Həbibbəyli İsa. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının tədqiqi yeni mərhələdə. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. Bakı, Nurlan, 2007, s. 8-14
- 7.Kazımoğlu M. Elmimizin ideya mənbəyinə çevrilən irs. Heydər Əliyev irsi və Azərbaycan folklorşünaslığının aktual problemləri. Bakı, Nurlan, 2013, s.11-26.
8. Qasimov Cəlal. Heydər Əliyev və “Kitabi-Dədə Qorqud”. Heydər Əliyev irsi və Azərbaycan folklorşünaslığının aktual problemləri. Bakı, Nurlan, 2013, s. 57-87
9. Qasimov Cəlal. “Kitabi-Dədə Qorqud”un yasaqlanması. Bakı, Nurlan, 2013, 180 s.
10. Naxçıvan folklor örnəklərindən (arxiv özümüzdədir)

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*

***Dəyanət CÜMƏNOV****Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**Sumqayıt Dövlət Universiteti, baş müəllim**e-mail: cumanov73@mail.ru*

## OBA İNAMININ MAHIYYƏTİ VƏ TƏDQIQI

### Xülasə

Türksoyu təfəkkürünün ən əski qatları ilə bağlı olan Oba inamının mahiyyəti, onun tədqiqi tarixi araşdırılmışdır. Sonrakı dövrlərin folklor materiallarında bu inamın izləri “Dağ yiyəsi və şaman” əfsanəsi əsasında izah olunmuşdur.

**Açar sözlər:** Oba inamı, Dağ yiyəsi, Dünya ağacı, Günəş

### THE ESSENCE OF OBA TRUST AND ITS RESEARCH

#### Summary

The essence of the oba trust connects with the oldest level of Turkish Noble thought and its research history have been investigated. The trace of this trust is explained on the basis of “The owner of the mountain and Shaman” neyth in the folklore materials in later periods.

**Key words:** Oba trust, the owner of the mountain, the tree of the word (the word tree)? sun

### СУЩНОСТЬ ДОВЕРИЯ И ИССЛЕДОВАНИЕ ОБЫ

#### Резюме

Турецкое подключение сои со слоями старого мышления в истории расследования проанализирована сущность доверия Обы. Следы доверия фольклорных материалов в последующем «Владелец Гор и Шамон» был объяснен на основе легенды.

**Ключевые слова:** Доверия Обы, владелец Гор, Мировое дерево, Солнце

Bir çox türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan və onun soykökündə duran qəbilələrin mif görüşləri ilə sıx bağlı “Oba inamı” soy təfəkkürümüzün ən əski qatları ilə bağlıdır. Türk xalqlarında (qazax, uyğur, qırğız, türkmən, tatar, başqırd, qaraim, xakas, noqay, şor, saqay, qaraçay və b.) bu inamın oba, oboo, obon, opa, saloba, salama və s. kimi variantları müşahidə olunur. Hal-hazırda həm yer-məkan (“Bir Oba görmüşəm tamamam alaçıq”, həm də insan toplusu (“Oba köçdü, yurdu qaldı”, “Bir gün körpünün yanında bir bölük oba qonmuş idi”) mənalarında işlənən oba sözü ayrıca kənd adı kimi, yaxud başqa sözlərə qoşularaq yer-yurd adlarımızda bu gün də qalmaqdadır.

Tədqiqatlarda göstərilir ki, “Oba inamı” Azərbaycanda XX yüzilliyin otuzuncu illərinə kimi yaşamış, ancaq bütövlükdə yazıya alınıb yetərincə öyrənilməmişdir. MİRƏLİ Seyidov yazır ki, indi bir sıra deyimlər oba inamının vaxtı ilə Azərbaycanda olmasını təsdiq edir və onu yenidən bərpa etməyə imkan yaradır. “Oba yox, baba yox, obabaşını istəyirəm” kimi xalq deyimini yozan alim belə qənaətə gəlir: “... təmənnə edən adam insana yardım edən “oba”-nı yox, əcdadı təmsil edən babanı yox, obabaşını, yəni baş obanı, obanın başçısını – tanrısını istəyir. Deyimdən anlaşılır ki, azərbaycanlılar da nə vaxtsa “oba”-ya yardım üçün müraciət edirmişlər” [2, s.153].

Araşdırmalardan aydın olur ki, “Oba” inamının türk xalqlarında (müxtəlif element dəyişiklikləri ola bilər) görüntüləri belədir: “Oba” Dağ tanrısı, ruhu, yiyəsi şərəfinə dağ başında, aşırımlarda, çay kənarında daşqalaqdan və budaqlardan düzəldilir. Hər yolçunun obaya daş və budaq (nəzir kimi) atması ilə iri daş və budaq qalağı yaranır. “Oba”-nın yanında yerə dirək, ağac (qayın ağacı) basdırılır, yaxud daşqalağın içinə

qayın ağacı qoyulur. Ağacın başına günçixan tərəfdən ağacdan yonulmuş öküz fiquru bərkidilir. Dağ və Yer ruhu, yiyəsi şərəfinə onun ətrafında Günəşin hərəkəti istiqamətində oba oyun-ayini keçirilir. Ritualda iştirak edənlər tərəfindən ağaca ağ və göy rəngli parçalar (çalama//yalama), lentlər və at tükü bağlanılır. Hətta oyunda iştirak edənlərin börklərinə də həmin rənglərdə parçalar bağlanır. Oyunlarda mal-qaranın məhsuldarlığı, azar-bezardan uzaq olmaq istəyi əsas yer tutur. Obanın qabağına qurbanlıq axtalanmış qoyun gətirilir, xoş iy buraxan ot yandırılır. Sonra qurbanlıq qoyunu üç dəfə obanın başına dolandırır, ağızına bulaq suyundan tökür, başından quyruğuna kimi su tökməklə yuyurlar. Sonra da onu kiçik budaqlarla bəzəyib, çatısına rəngli parçalar bağlayıb sürüyə buraxırmışlar. Bəzi türk xalqlarında isə dağ və təpə başında bitən tək ağacın altında daşqalağı düzəldir və qurbanlıq qoyunun sağ ayağı irəli çıxarılaraq üç dəfə obanın başına dolandırılır, qoyun qurban kəsilir.

Mənbələr türk xalqlarına məxsus “Oba” inamının Mahmud Kaşğarlı, Frezer, M.Murko, V.İ.Verbitski, A.V.Anoxin, E.Q.Kaqarov, V.P.Dyakonov, K.K.Yudaxin, Əbdülqadir İnan, F.Y.Kon, N.L.Jukovskaya və başqa türkoloqlar tərəfindən az-çox tədqiq edildiyini göstərir. Tədqiqatlardan göstərir ki, oba Mahmud Kaşğarlıda “soy”, “qəbilə”, V.V.Radlovun lüğətində “keçə çadır”, “keçə çadırdə yaşayanlar”, qırğız və saqaylarda “daşqalaq”, “daş yığı”, “taya”, “tökmə qurqan”, “təpə”, “qəbirüstü daş”, ingilis türkoloqu Sir Gerard Klausendə “daşqalaq”, “qəbilə”, Q.K.Konkaşlayevdə “dağda, ucalıqda, hərdənbir isə düzənlikdə düzəlmiş böyük daşqalaq”, XIX yüzilliyin lüğətçisi Şeyx Süleyman Əfəndi Buxaridə “kiçik ev, çadır”, K.K.Yudaxində qırğızca “daşdan düzəldilmiş təpə, daşqalaq, mərz təpəsi” anlamlarındadır [Bax: 2, s.155-170].

Lakin “Oba inamı”nın yaranması, xalqımızın mif-soy təfəkkürünün ən əski qatları ilə, qam-şaman görüşləri ilə bağlılığını və tarixən keçdiyi yolu Azərbaycanda əsaslı şəkildə ilk dəfə professor Mirəli Seyidov araşdırmış, Dağ-daş, Yer yiyəsi, Dünya ağacı, su, Günəş, zoomorfik onqonlarla ilişgəsini sübuta yetirmiş, türk olmayan xalqların daşqalağından fərqləndirmişdir.

Ümumiyyətlə, alimin araşdırmalarında obanın 2 tipinə rast gəlinir:

1. Dağ başında, aşırımlarda daşqalağından və budaqlardan düzəldilən, yolçuların alqış-söz, dua etdikləri obalar;
2. Düzənlikdə yerləşən və içində zoomorf onqon qabartmaları olan süni təpəcik-kurqanlar şəklində olan obalar.

Obanın nə üçün daşdan düzəldilməsi kimi gərəqli sorğuya araşdırıcıların biganə qalmasına təəssüflənən və ilk dəfə bu problemin elmi izahını verən M.Seyidov türk xalqlarında, o sıradan azərbaycanlılarda dağla və onun bəlgəsi sayılan daşla bağlı inancların animist baxışlardan doğduğunu, bu səbəbdən də qam-şamançılıqdan əvvəl ən əski görüşlərlə səsleşdiyini düşünmüş, sonralar dastan, əfsanə, atalar sözləri, bayatı, nağıl, inanc və deyimlərdə də öz izini yaşatmasını aşkarlamışdır.

Alimə görə görə, dağ olmayan yerdə uca kurqanların – süni təpələrin yaradılması türk xalqlarında soyun dağdakı mağarada yaranması, dağın əcdad olması, soyun kökü kimi düşünülməsi mifik təfəkkürlə bağlıdır və belə olan halda dağın, kurqanın əcdad olması “oba”-nı da soyköklə bağlı inam səviyyəsinə qaldırır. Buradan obanın nə üçün daşdan düzəldilməsi sualının cavabı da aydınlaşır: dağ və onun bəlgəsi (nişanəsi) sayılan daşla bağlı inanclar animist baxışlarla bağlıdır, ən əski görüşlərlə səsleşir.

Bunun izləri sonrakı dövrlərin folklor materiallarında açıq-aydın hiss olunur. Məsələn, animistləşmiş dağın, dağ ruhunun sonrakı qam-şaman görüşlərinə təsirini əks etdirən “Dağ yiyəsi və şaman” əfsanəsində maraqlı mifoloji faktura var. Əfsanədə deyilir ki, uzun, böyük əmcəkləri olan Dağ yiyəsi gecə vaxtı yanına gələn adamı özünə ər etmək istəyib onunla qucaqlaşaraq yatır. Dağ yiyəsinin əmcəklərini əmən insanın huşu gedir, ayılında qamlıq edib oxumağa başlayır. Həmin adam dünyanın 4 yanını gəzəndən sonra ölür. Ölümqabağı isə deyir ki, mən dağın içinə girirəm [1, s. 36-37].

Göründüyü kimi, əfsanədə dağın insanlara qamlıq-şamanlıq verməsi, eyni zamanda, əcdad olması faktı öz əksini tapmışdır. Şamanın ölümdən qabaq “Mən dağın içinə girirəm” deyərək dağa qovuşması isə, bizzə, dağa-əcdada qayıdıdır. Bizzə, “Şaman və Dağ yiyəsi” əfsanəsində böyük, uzun əmcəkləri olan Dağ yiyəsi ilə “Oba” inamı ilə bağlı “Ağ oğlan” mif dastanındakı 2 böyük tuluq məməli Xaqanağac (Dünya Ağacı) arasında oxşarlıq vardır. Onların hər ikisi məhsuldarlığı, verimliliyi təmsil edir, həyatın çarxını fırladır, yaradıcıdır.

M.Seyidov “Ağ oğlan” mif dastanındakı 2 tuluq məməli olan Dünya ağacı ilə türk xalqlarında iri döşlərini çiyinə atan, ilkin mifoloji keyfiyyətləri yaxşıstər olan Alarvadını da müqayisə etmiş, Orta Asiyada qazıntılar zamanı tapılmış böyük döşlü qadın heykəlciklərini məhsuldarlıq ilahələri hesab edərək, eyni ümumtürk təfəkkürü ilə əlaqələndirmişdir.

Digər bir tərəfdən alim yunan mifologiyasında həm yolçuların, həm ölmüşlərin ruhunun bələdçisi sayılan yol tanrısı Hermesin şərəfinə dağlarda düzəldilmiş daşqalağın və avropalılarda, slavyanlarda canilərin, özünü öldürənlərin qəbrinə daş atmaq kimi adətlərlə türk xalqlarındakı “oba” daşqalağın fərqləndirmişdir: “Birinci nifrətdən, ikinci isə inamdan yaranmışdır. Türk xalqlarında ... obalar – daş qalaqlar Dağ tanrısının, yer, çevrə ruhunun – yiyəsinin şərəfinə, hərdənbir böyük qamların-şamanların, adlı-sanlı igidlərin qəbri üzərində düzəldilmiş. Bizzə, igidlərin və şamanların qəbri üzərində oba – daş qalağı yaratmaq sonrakı çağlarla bağlıdır. Deməli, türk xalqlarında oba yalnız müsbət səciyyəli olmuşdur” [2, 177].

Daşqalaqlarının ikili səciyyə daşmasının səbəbini açıqlayan M.Seyidov onun dual təşkilat quruluşu və əksliklər görüşü ilə səsleşdiyini düşünmüşdür: “Deyildiyi kimi, yunanlarda Hermes olanların (var olanların, yaşayanların), ölümlərin bələdçisi imiş, onun şərəfinə düzəldilmiş daş qalaqlarına dağ pərisinin yaşadığı yer kimi, ona daş nəziri vermişlər. Eləcə də daş canilərin qəbirlərinə atarmışlar. Deməli, daş qalaqlar Dağ pərisinin, Hermesin şərəfinə (o da ikili səciyyəlidir), eləcə də canilərə nifrət bəlgəsi kimi düzəlirmiş” [2, 168].

Aydın olur ki, “qəbrə daş atmaq”, “qəbrə daş qoymaq, daş yığmaq” kimi ifadələrdən birincisi mənfi, ikincisi müsbət anlamdadır. Daş atmaq pisə, şərə, yamana qarşı yönəldilmiş hərəkətdir ki, indi də İslam dinində “şeytana daş atmaq” kimi mərasimlərdə yaşayır və hətta ərəblərdə canini daş-qalaq etməklə öldürmək adəti də olub. Qəbrə daş qoymaq, daş yığmaq hörmət, ehtiramdan irəli gəlir və indi də əzizlərinin qəbrinə başdaşı qoymayanlara el-oba pis baxır, tənə edir. Bizzə, “daşını daş üstə qoymaram”, “dağın-daşın dağılsın” və s. kimi indi də xalq arasında işlənən qarğışlarda “Oba” inamı və onunla ilişgəli daşqalağın izləri özünü yaşatmaqdadır.

Yol tanrısı, olum və ölüm bələdçisi Hermesin əksliklər görüşündən formalaşdığını nəzərə çatdıran mifşünas alim bunu türk xalqlarındakı “Yuğ” törənində, bir tərəf-

dən ölünü basdırmaq, digər tərəfdən eyni zamanda sevişərək insan yaratmaq, aqlamaq və gülmək kimi epizodlarla müqayisə etmiş, ağ Ülgen ilə yamanlıq tanrısı, qara Erlikin qardaş kimi təsəvvür olunmasını, onların mübarizəsini, olumla ölümün çarpışması modelində “çərxi-fələyin”, həyatın davam etməsi fikrinə gəlmişdir.

Zənnimizcə, “Yuğ” törəmində ölüm və olum prosesini həyata keçirməklə fələyin çərxini hərəkətə gətirməyi düşünən türk xalqlarında olduğu kimi, yunanlarda da Hermes həm yolçulara – sağlara, həm də ölümlərin ruhuna bələdçilik etməklə bu prosesi izləmişdir. Eyni zamanda, M.Seyidov Hermeslə türk xalqlarında və ərəblərdəki Xızır, Xıdır, Xızır-İlyası müqayisə edərək, onların mif keyfiyyətlərindəki yaxınlığı məişət, həyat tərzilə bağlı təfəkkürün mifologiyada yaratdığı tipoloji hadisə kimi qiymətləndirmiş, türk və yunan xalqlarının ulu babaları arasında nə vaxtsa mədəni, toplumsal əlaqələrin belə yaxınlıqlara səbəb olmasını istisna etməmişdir.

M.Seyidovun şərhindən aydın olur ki, XX əsrin 20-30-cu illərində Azərbaycanda elmi ekspedisiyada olan İ.Petruşevski ölkənin bir çox yerlərində, o cümlədən Qarabağda Ağoğlan tapınağının yanında daş qalaqlarına rast gəlmiş, tapınaqda insana oxşar bir şəkil qabardıldığını görmüş, Ağ oğlan mifinin bitki (ağac) və Günəşlə bağlı olduğu fikrini irəli sürmüşdür. Akademik Manuq Abeqyanın yazdığına görə isə, X yüzillikdən qabaq ermənilər Oğuz kurqanlarına tapınmağa gəlmişlər. Z.İ.Yampolski, Rəşid Göyüşov Ağoğlanı astral miflə bağlayaraq, Günəşə tapınma ilə səsleşdiyini göstərmişlər. İ.Petruşevskinin Qarabağda Ağoğlan tapınağının yanında rast gəldiyi daşqalaqlarını “Oba” inamı ilə əlaqələndirən M.Seyidov tarixi əfsanədə qəhrəmanın xalqını yağılardan qoruyarkən həlak olduğu yerdə – dağda basdırılan Ağoğlanın şərəfinə düzəldilən məbədin, pir-tapınağın dağ başındakı tək ağacın altında yaradılması, tapınaqdan sonra dağın da onun adı ilə adlandırılması, tək ağacın azərbaycanlılar tərəfindən Dünya ağacı kimi qəbul edilməsi və oranın müqəddəs sayılması qənaətinə gəlmişdir. Alim araşdırmalarda Ağoğlan tapınağının izlərinin çağımıza qədər gəlib çatmasını xatırladır: “Ağoğlan adlı tapınaq Qazax rayonunda da vardır. O, Kəmərli kəndinin ərazisindəki Qılinc kəndi xarabalığında Çaqqallı dağının arasındadır. Bu tapınaqla bağlı əfsanələr, yarı əfsanələr xalq arasında yayılmışdır. Onun ayrı-ayrı hissələri nağıllara da düşmüşdür. Bu baxımdan “Aldərviş” nağlında Ağoğlanla bağlı hissə maraqlıdır” [2, s.218].

Araşdırma zamanı “Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti”ndə Azərbaycan ərazisində indinin özündə belə rast gəlinən Ağoğlanla bağlı dağ, çay, kənd adlarının izləri, ad-möhürləri diqqətimizi cəlb etdi. Məsələn, bu lüğətdə Laçın rayonu ərazisində Ağoğlan dağının olması, müqəddəs dağ sayılması, türk dillərində “oğlanak”ın “kiçik oğlan, kiçik şahzadə” bildirməsi, Ağoğlan çayının Həkəri (Əkərə) çayının sağ qolu olub olması kimi məlumatlar öz əksini tapmışdır. Laçın rayonunun Malıbəyli inzibati ərazi vahidliyində yerləşən Ağoğlan kəndi haqqında verilən bilgi mövzumuzla bağlı daha əhəmiyyətlidir: “...Ağoğlan çayının sahilində, Qarabağ yaylasındadır. Keçmiş adı Kosalar olmuşdur. Sonralar yaşayış məntəqəsi ərazidəki Ağoğlan pironun adı ilə adlandırılmışdır. Yerli əhalinin rəvayətinə görə, Ağoğlan qədimdə buraya basqın etmiş yadellilərə qarşı döyüşdə öldürülmüş və alban kilsəsi ərazisində dəfn edilmiş igidin adıdır və “pak, təmiz, müqəddəs oğlan” mənasını daşıyır” [3, s.29].

Mənbələr Xocavənd rayonunun ərazisinə daxil olan keçmiş Hadrut rayonunun da adının 1923-cü ilədək Ağoğlan olmasını göstərir. “Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti”ndə rast gəldiyimiz başqa bir faktda isə qam-şamançılıqla bağlı

Oba inamının izləri də maraqlıdır: “Ağoyuq or., mür. 1. Zəngilan r-nunun c.-ş.-ində dağ. Hün. 548 m. Oronim ağ (kiçik) və oyuq (çökək, kaha, mağara, zağa) sözlərindən düzəlib, “kiçik kaha, mağara olan dağ” deməkdir; 2. Zəngilan r-nu ərazisində düz. Oxçu və Həkəri çayları arasındadır. Yerli əhali arasında Yazı adlanır. Düzənlikdə torpağa sancılmış təqr. 1,5 m. hündürlükdə yanaşı iki daş var. Bu daşlar oyuq və ya Koroğlu daşları adlanır. Daşların üzərində qədim yazılar var. Əhali həmin daşları pir hesab edir. Keçmişdə əkin sahələri arasında sərhədi bildirmək üçün düzəldilmiş hər hansı süni torpaq qalağı, yerə basdırılmış dik daş və ya ağac da oyuq adlanırdı. Düz öz adını ərazidəki eyniadlı dağdan da ala bilər” [3, s.29].

Xatırlayaq ki, “Oba” inamı ilə bağlı ayin-oyun keçirərkən “Oba”nın yanında yerə dirək, ağac (qayın ağacı) basdırılır, yaxud daşqalağın içinə qayın ağacı qoyulurdu. Deməli ki, toponimin izahında “süni torpaq qalağı, yerə basdırılmış dik daş və ya ağac”, “əhali həmin daşları pir hesab edir”, “kiçik kaha, mağara olan dağ”, daşların üzərində qədim yazılar var”, “bu daşlar oyuq və ya Koroğlu daşları adlanır” kimi ifadələr çox güman ki, həmin inamın qalıntısından, tarixi dövrlərə transformasiyasından, müəyyən qədər şəkildəyişməsindən başqa bir şey deyildir.

Qeyd etdik ki, “Oba inamı”nın I tipi dağ başında, aşırımlarda daşqalağından və budaqlardan düzəldilirdi. “Oba inamı”nda daşqalaq qayın ağacı ilə birgə yad edilirdi. M.Seyidov bu sualın da cavabını açmış, türk xalqlarının soykökündə duran soyların ağaca olan güclü inamı ilə əlaqələndirmiş, Azərbaycan-türk mif pantionunu ağaca inamsız təsəvvür etməmişdir.

Alim “Oba” inamı ilə birbaşa bağlı olan, Qarabağ ərazisində geniş yayılmış Ağoğlan məbədi (xalqını yağılardan qoruyarkən həlak olduğu yerdə – dağda basdırılmış qəhrəmanın şərəfinə), pir-tapınağı haqqındakı əfsanə ilə yaqutların “Ağ oğlan” dastanını, o cümlədən Ağ oğlanla bağlı A.Th.Middendorf, İ.A.Yudakov, N.Qoroxov və O.Böhtlink kimi araşdırıcıların topladığı 4 dastanı bir-birilə tutuşduraraq müqayisə etmiş və belə nəticəyə gəlmişdir ki, yaqut yaradılış dastanının Azərbaycan variantı ilə oxşarlığı eradan qabaq Qarabağda yaşayan qəbiləbirləşmələri ilə yaqutların ulu babalarının etnik-soy yaxınlığından irəli gəlir: variantların hamısında hər şeyin yaratıcısı, anası tək bitən, dibindən dirilik suyu çıxan, yaxud başından şirə axan Dünya Ağacının Ağ oğlana od verməsi; Oba inamı ilə əlaqədar keçirilən oyun-törənlərin dağda, tərədə bitən tək ağacın altında keçirilməsi, qurbanlıq qoyunun bulaq suyu ilə başdan ayağa yuyulması, xoş ətirli tüstüyə verilməsi, ağacdən Günəşin bəlgəsi olan yalama//çalamanın asılması kimi adətlər eyni təfəkkürün məhsuludur, Günəş, dağ-daş, su, ağaca inamdan – animizm mərhələsindən qaynaqlanır. İssık kurqan abidəsi – “Qızıl döyüşçü”nün şişuclu papaq-börkünə bərkidilmiş dağ və başında quş fiquru olan ağac heykəlinin də dağa və ağaca inamla əlaqəli olduğunu ilk dəfə M.Seyidov aşkarlamışdır [4, s.13-14].

Tüvinlərdə “Oba” inamını araşdırmış V.P.Dyakonovanın onun təkə yer yiyəsi, ruhu ilə bağlı olması, N.L.Jukovskayanın obanı yer yiyəsinin kultu, Landşaft ilahəsi sayması fikrillə tam razılaşmayan M.Seyidov dağ ruhunun və yiyəsinin şərəfinə düzəldilmiş obanın yanında yerə dirək, ağac basdırılması, başına günçıxan tərəfdən ağacdən yonulmuş öküz fiquru bərkidilməsi, ayin-oyunun Günəşin hərəkəti istiqamətində keçirilməsi, hər yolçunun obaya daş və budaq atmasının ciddi mifoloji səbəblərini incələmiş, ağac və budağı Dünya ağacının bəlgəsi, öküzü zoomorf onqon hesab

edərək, öküzün günçıxan tərəfə bərkidilməsini, ayinin Günəşin hərəkəti istiqamətində keçirilməsini türk xalqlarının Günəşə tapınması ilə əlaqələndirmişdir. Bilginə görə, xalq dövlət quruluşu məsələlərində də Günəşi yad etmiş, xaqanı seçərkən onu ağ keçənin üstünə qoyub yeddi dəfə Günəş istiqamətində Günəşin başına dolandırdıqdan sonra xaqanlığını təsdiqləmişdir.

M.Seyidov, eyni zamanda, Qam-şamanın Dağ ruhu şərəfinə keçirilən “Oba” oyun-törəni zamanı qurbanlıq heyvanın “Oba”nın qabağına gətirilməsi, xoş iy buraxan otun tüstüsünün ona verilməsi, 3 dəfə otun yandırılaraq heyvanın başına dolandırılması, ağzına müqəddəs bulaq suyu tökülməsi və bu su ilə başından quyruğuna kimi yuyundurulması, kiçik budaqlarla bəzədilmiş, boynuna bağlanmış çatıya rəngli parçalar bağlayaraq sürüyə buraxılması və s. kimi epizodların ciddi mifoloji səbəblərini araşdırmışdır. Alim “Oba” oyun-törənində mərasim zamanı məhz axta qoyun seçilməsinə belə izah edir: “Oyunda – mərasimdə qoyunun axta olması da mifologiya ilə bağlıdır. Mifoloji inama görə, zoomorf onqonlar (at, öküz, qoyun) sözsüz nəsil, döl verməlidir. Qurbanlığı zoomorf onqonlar sırasından çıxarmaq üçün onu döl verməkdən məhrum edirdilər” [2, s.173].

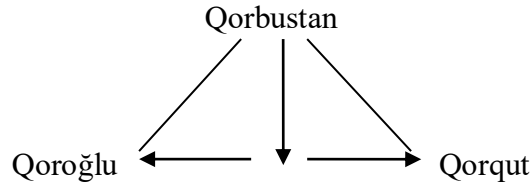
Sonra alim oyun-törəndə qurban kəsiləcək qoyunun sağ ayağının irəli çıxarılması adətini mifik görüşlərlə bağlayır: “Türk xalqlarının, o sıradan azərbaycanlıların mif görüşlərinə görə, günçıxan sağ yөndür və o, Günəşlə bağlıdır. Türk xalqları Günəşə tapındıqları üçün onlar günçıxan tərəfə üstünlük vermişlər” [2, s.173]. Daha sonra tədqiqatçı belə bir qənaətə gəlir ki, qurbanlıq qoyunun obanın – daşqalağının, onun ortasındakı qayın ağacının başına üç dəfə dolandırılmaqla göyü – Göy tanrısını, yerüstü tanrı – Ülgeni və yeraltı tanrı – Erliki yad etmiş, eləcə də ölüni götürərkən üç dəfə qaldırıb yerə qoyma da bu üçlüyün şərəfinə imiş.

“İsgəndərin qaranlıq dünyaya getməsi” nağlında İsgəndəri anası bir xaraba kənddə, uçuq-sökük kalafada doğarkən huşunu itirir, ayılında yanında qıpqırmızı, başında buynuz oxşar iki şiş budaq olan, uzun dırnaqları ilə torpağı cırmaqlayan uşaq görür. Bu motiv əski Şumer mədəniyyətinə aid edilən, başında ağac budağından buyuzları olan, tuncdan düzəldilmiş iki keçi başı ilə yaxından səsləşir. Göründüyü kimi, ağac və dağ-torpaq kultu birgə fəaliyyət göstərir. Azərbaycanlılara məxsus bir inanca da deyilir ki, iki nəfər əlinə bel, balta, çəkiç götürərək, bar verməyə ağacın yanına gəlir, biri ağacı vuraraq, onu bar vermədiyinə görə dibindən çıxartmağı məsləhət görür, digəri ağaca zəmin duraraq deyir ki, bu dəfə bağışla, gələn il bar verər. İnama görə, ağac qorxaraq mütləq bar verir [5, s.35].

Göyöldə kurqan qəbirlərindən tapılmış Tunc dövrünə aid gil qabların qulpu üzərində günəşin rəmzi olan svastikanın, yəni çərxi-fələyin qrafik təsvirinə və bu təsvirin müqəddəs həyat ağacının üstündə verilməsinə rast gəlinir [6, s.80]. Buradan da belə nəticəyə gəlmək olar ki, türk xalqlarında, o cümlədən azərbaycanlılarda Günəşə və Dünya ağacına inam birgə fəaliyyətdə olmuş, birgə düşünülmüşdür.

M.Seyidov yazqabağı türk xalqlarının keçirdikəri “Öd” törənində ocağın 3 ağ çay daşından qurulmasının, hərdən ağ, hərdən qırmızı, hərdən də sarı başlı, 3 əlamətli keçinin simvolik olaraq, ocağın önündə diz çökdürülməsinin, şaman dəfinin zəncirvarı üçbucaqlarla çevrəyə alınmasının üçlük: göy, yerüzü, yeraltı anlayışlarla əlaqəsini, Oğuzun oğlanlarına üç gümüş ox verməsinin mifoloji köklərini araşdırmış, ağ rəngin Ülgen tanrının rəngi ilə, ocağın daşdan qurulmasını dağ-daşın əcdad olması, çaxmaq

daşı timsalında odu yaratması ilə, məhz çay daşından olmasını isə suyun ilkin başlanğıc sayılması və uca dağ başının buludla ilişgələnməsi ilə, 3 sayını isə türk xalqlarında uduq-müqəddəs “Üçqorbustan” mifik modeli ilə bağlamışdır: “Üçqorbustan” göy günbəzi şəklindədir.



Göy günbəzinin başında Qorbustan – dandan//tandan – gün çıxan yerdən, yəni Günçixandan Günəşi – odu izləyən durur. Bu, Oğuzun başqa mifik variantıdır. Oğuz tan//dan tanrısıdır, ola bilsin eləcə də danın sökülməsinə car çəkəndir. Deməli, hər iki mifik tanrı günəşlə ilişgəlidir. Gündoğana yayılan şüalar Qorqut, odun (günəşin) ruhu, gücü canıdır. Günbatana yayılanlar isə təbiətin ölüb-dirilməsi, təqvimlə birbaşa bağlı tanrıdır – Qoroğludur (hər ikisi sonradan insanlaşmışdır)” [7, s.53].

Xatırladaq ki, oğuzların “Üçqorbustan” mifik modelinin kəşfi və elmi incələnməsi mifşünas alim M.Seyidovun adı ilə bağlıdır. Azərbaycan nağıllarında 3 dünya ideyası – Günəş, Zülmət, Orta dünya qabarıq şəkildə özünü göstərməkdədir [8, s.73]. Midiya dövründən bizə çatan atəşpərəstlik ibadətqahlarının yuxarı hissəsinin 3 plitə çıxıntısı ilə tamamlanması, e.ə. X-VIII əsrlərdə Təpəsiyalk dulusçularının hazırladığı məmullatların üçayaq üzərində yerləşməsi [6, s.33]; nağılların bədii strukturunda üçpilləlilik; kult üçlüyü: dirilib-ölən torpaq, çıxıb-batan Günəş və əmələ gəlib quruyan su: ataların üçdən deməsi, ilk sadə dünya modeli: yerüstü - işıqlı göy, yerüzü – işıqlı-qaranlıq dünya, yeraltı – qaranlıq aləm; “çillə” ilə bağlı mərasimlərin üç rəqəmi üzərində qurulması [9, s.398-401] M.Seyidovun kəşf etdiyi “Üçqorbustan” mifik dünya modeli ilə sıx bağlıdır.

Nağıllarımızda qəhrəmanların qarşısına çıxan yollar da sağ, sol, orta yollar kimi üçdür. Bu yollar şaman dünya modelindəki 3 dünyaya uyğun gəlir: sağ yol yerüstü, işıqlı göy dünyaya aparır, ona görə də bu yolla gedənlər sağ-salamat qayıdır; orta yol orta dünyaya, yəni yerüzü – işıqlı və qaranlıq dünyaya apardığı üçün gedənlərin başı bəlalar çəkir, ancaq qayıdır; sol yol yeraltı qaranlıq dünyaya apardığı üçün gedənlər qayıtmır. Oğuzlarda sağ tərəfin günçixanın rəmzi olmasını göstərən M.Seyidov dulusçu, naxışçı, memar, xalçaçılar tərəfindən qönçənin, yəni butanın başının - şöləsinin guya külək nəticəsində sağa əyilməsini Günəşlə əlaqələndirmək niyyətindən irəli gəldiyini düşünmüşdür.

Təbii ki, ocağın məhz ağ çay daşlarından qurulması bu rəngin ilkinliyi və müqəddəsliyi ilə bağlı olmuşdur. Folklorşünas alim Bəhlul Abdullaya görə, ağ rəng təkcə türklərdə deyil, dünyanın əksər xalqlarında uğur, xoşbəxtlik, paklıq, düzlük, ehtiram simvolunu bildirmiş və bütün rənglər öz varlığını ağ rəngin olumunda tapmışdır [10, s.21]. Araşdırma zamanı e.ə. X-VIII əsrlərə aid Şərqi Midiyanın Təpəsiyalk yaşayış məskənindən tapılmış boyalı gil qab üzərində günəş Mitranın – Mehrin qazalağını ağ rəngli 4 aygırın aparması təsviri diqqətimizi cəlb etdi [6, s.31].



M.Seyidov Oba sözünün açımını vermiş, onun mürəkkəb söz kimi “o” və “ba” tərkiblərindən formalaşmasını; “o” tərkibinin “güclü” (“Oğuz”, Oğur//Uğur sözündə də “o” – bacarıqlı, qadir olmaq mənasını verən feil köküdür), “ba” tərkibinin isə “müdafiə etmək”, “qorumaq”, “himayə etmək”, “xilas etmək” anlamlarını nəzərə alaraq, bütövlükdə bu sözün “güclü qoruyan”, “güclü müdafiəçi” mənalarını ifadə etməsi fikrini irəli sürmüş, “oba”-nın monqol sözü kimi qəbul edən Budaqov və E.V.Sevortyanın mülahizələrini rədd etmişdir.

Türkoloq alim N.A.Baskakovun oğuz, oğur və uyğur etnonimləri ilə bağlı gəldiyi nəticələr də bu sözün türk xalqlarına aidliyinin bariz nümunəsidir. O, oğuz, oğur və uyğur etnonimlərinin “r” və “z” fonetik fərqli eyni adlar olub “müdrük, qüdrətli, güclü” mənalarını bildirməsini qədim türk yazılı abidələrindəki “ö” (fikirləşmək), “öq” (fikir, düşüncə) köklərinə görə əsaslandırmışdır [Bax: 11, s.250].

M.Seyidovun araşdırmalarından belə nəticəyə gəlmək olur ki, qamçılığın, şamançılığın öyrənilməsində “Oba” inamı, “Yada” daşı inamı, Umay ilahəsi, “Ağ oğlan” tapınağı, Al arvadı//Albastı obrazı, Dünya ağacı kimi ilkin mifoloji görüşlərimizin araşdırılması xüsusi önəm kəsb edir. Tarixi kökləri çox qədim və dərin olan qamçılığın türk xalqlarında, o cümlədən Azərbaycan xalqının təfəkküründə ikili-dual baxışların yaranması ilə bağlıdır. Qam-şaman görüşlərinin kökündə, ilk növbədə, İnsan və Təbiət qarşdurması dayanır. Bu görüşlər, ilk öncə, ata-baba, ailə, ilkin soy görüşləri, inamları ilə ilişgəli olmuş və onun mərkəzində Günəş, Ay, ulduzlar kimi kosmik cisimlər, Dünya ağacı, zoomorfik onqonlar durur. Ona görə ki, insan özü ilə kosmik cisimlər, onqonlar arasında kök, gen yaxınlığı görürdü. Qam-şaman özü sonralar soyun, qəbilənin dünyəvi, hərbi başçısına çevrilmiş, soyun, qəbilənin görən gözü, düşünən beyni olmuşdur.

Nəhayət, qamçılığın, şamançılığın öyrənilib tədqiq edilməsi bütün türk xalqlarının tarixən bir-biri ilə nə qədər, nə dərəcədə və hansı formada bağlılığını, onların bir “mif bulağı”ndan su içdiyini göstərir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.
2. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qayanaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.
3. Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. İki cildə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 304 s.
4. Seyidov M. “Qızıl döyüşçü”nün taleyi. Bakı: Gənclik, 1984, 105 s.
5. Hacıyev M. İnanclar, inamlar. Bakı: Gənclik, 1996, 96 s.
6. Rzayev N.İ. Əcdadların izi ilə. Bakı: Azərənəşr, 1992, 103 s.
7. Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: Gənclik, 1990, 96 s.
8. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992, 118 s.
9. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU, 1999, 448 s.
10. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 128 s.
11. Elbrus Əzizov. Oğuz // Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər, 2004, 368 s.

**Çapa tövsiyə edən:** *Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*

***Aynur CƏLİLOVA***

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutunun “Folklorun toplanılması*

*və sistemləşdirilməsi” şöbəsi böyük elmi işçi*

*e-mail: celilova1976@mail.ru*



## FOLKLORDA KEÇƏL OBRAZI

### Xülasə

Azərbaycan xalq ədəbiyyatının maraqlı obrazlarından biri keçəllərdir. Azərbaycan folklorunun əksər janrlarında – nağıllarda, dastanlarda, lətifələrdə, xalq deyimlərində, atmacalarda, təbiətlə bağlı mərasimlərdə müxtəlif keçəl obrazları ilə rastlaşırıq. Keçəl həmçinin xalqımızın milli bayramı Novruz (yeni il) mərasimlərinin əsas obrazlarından biridir. Keçəlin həm maddi dünya, həm də yoxluq, ölüm dünyası ilə bağlı xarakterini xalq öz dünyagörüşündə əlaqələndirmiş və müxtəlif folklor nümunələrində ifadə etmişdir.

**Açar sözlər:** obraz, folklor, janr, mərasim, keçəl.

## THE IMAGE OF BALD IN FOLKLORE

### Summary

One of the interesting images of Azerbaijani folk literature is bald. We meet various images in most genres of folklore – tales, eposes, jokes, folk sayings, hint (retort) the ceremonies dealing with nature. Kechal (bald) is also one of the main characters of our national holiday Novruz (New Year) ceremonies. The people connected bald's character dealing with both material world and absence, the world of death in their outlook and expressed it in various folklore examples.

**Key words:** image, folklore, genre, ceremony, bald

## ОБРАЗ ПЛЕЩИВОВОГО В ФОЛЬКЛОРЕ

### Резюме

Одним из интересных персонажей азербайджанского фольклора является образ плещивового. С образом плещивового мы встречаемся не только во многих фольклорных жанрах – сказках, дастанах, анекдотах, метких народных изречениях, иронических выражениях, но и в ритуалах, связанных с природой. В тоже время плещивый – один из основных образов национального праздника Весны – Новруз байрамы. Помимо всего прочего в статье отличается и то, что плещивый связан и с народным мировоззрением, как в плане бытия, так и небытия. Исходя из такого его характера, умело народ использовал его в различных образцах фольклора.

**Ключевые слова:** образ, фольклор, жанр, ритуал, плещивый.

Azərbaycan xalq ədəbiyyatında ən geniş yayılmış maraqlı obrazlardan biri keçəllərdir. Elə bir bölgə yoxdur ki, orada keçəllə bağlı hər hansı bir folklor nümunəsi olmamış olsun. Lap əski xalq ədəbiyyatı nümunələrindən tutmuş yeni toplanmış folklor nümunələrinə qədər keçəl obrazı ilə bağlı istənilən qədər misal tapmaq olar. Keçələ olan bu qədər böyük maraq xalqın lap əski mifoloji dünyagörüşünü əks etdirir.

Keçəllik xalq arasında eyib, nöqsan hesab edilmişdir. İnsanın xarici görünüşü daxili ilə harmoniya təşkil etdiyinə görə bu nöqsan onun xasiyyətində, əməlinə də hər hansı çatışmazlıqlarda özünü göstərir. Məsələn, xalq arasında belə bir deyim var: “Solaxay adam naqis, kor adam nadürüst, keçəl adam əməlbaz, kosa adam çoxbilən, dişi seyrək adam kələkbaz olar deyirlər”(3, s.28). Azərbaycan xalq nağıllarında keçəl, kor, taygöz, çolaq, cingöz və s. xarici görkəmi nöqsanlı nağıl surətlərinin törətdiyi

fəsadlar haqqında kifayət qədər xeyli nümunələr var. Keçəl obrazı folklor janrlarında daha çox rast gəlinən və yayılındır. Demək olar ki, Azərbaycan folklorunu keçəlsiz təsəvvür etmək olmaz.

Keçəl obrazı folklorlarda geniş yayılmış yarı müsbət, yarı mənfi tiplərdən biridir. Keçəl çoxbilmiş, fəndgir, hiyləgər kimi təsvir olunsa da, bəzən onun çoxbilmişliyi işin xeyrinə olur. Nağılları müşahidə edərkən görürük ki, keçəl nağıldakı düynünün açılmasında əsas rol oynayır. Hadisələrin sonrakı inkişafı keçəlin iştirakı ilə baş verir. Məsələn, Zəngəzur bölgəsi folklorunda keçəlin iştirak etdiyi bir neçə nağıla nəzər salaq: “Keçəl və dayısı” nağılında keçəl ayağısürüşkən dayısı arvadının bəd əməllərinin üstünü açır və sonda arvadı və aşnasını öldürüb, dayısını yenidən evləndirir (4, s.305). Halbuki keçəl ortaya çıxana qədər arvadın fırıldaqının üstünü açan yox idi. Çünki, xalq yaradıcılığında qadınlar da çox zaman fəndgir, əməlbaz, kələkbaz kimi göstərilir, kişilər isə saf, sadələvh, arvadın felinə uyan xarakterlərdir. Belə qadınların fitnə felindən hər adam baş açma bilməz, bunu yalnız qeyri-adi ağıl sahibləri başa düşər ki, bunlar da keçəllərdir. Nağılda da nağılçı keçəli belə təsvir edir: “keçəllər bic olullar axı. Çoxbilmiş olullar”(4., s.307). “Səmərqənd padşahının qızı” nağılında da padşah oğlunun dərdinə əlac edən keçəl obrazı ilə rastlaşırıq. Baxmayaraq ki, o, nağıl qəhrəmanı deyil amma hadisələrin inkişafında əsas rol oynayır. Əvvəldə heç kimə lazım olmayan adam kimi vəzirin evində yarıac, yarıtox vəziyyətdə yaşayan keçəl, nağıl sonunda öz ağılı, fərasəti ilə padşahın vəziri olur. (4, s.260). “Şah Abbasla keçəl”(4, s. 261), “Şah Abbasla bostançı”, (2, s.236) nağılları da həmçinin keçəlin ağılı və qabiliyyətinin Şah Abbası heyran qoyduğu və şahın keçələ rəğbətini artırdığını təsvir edən nağıllardır, eləcə də “Mollaynan keçəl” (2, s. 293), nağılında da keçəl ağılı hesabına başqalarından fərqləndiyini sübut edir, mollaın başına corab hörür, istədiyini əldə edir. Belə nağıl nümunələrinin sayını istənilən qədər artırmaq olar.

Folklorşünas alim C.Bəydili keçəlin şamanizmlə əlaqəsi olduğunu göstərir, onun hamı ruhlarla eyni funksiyanı yerinə yetirdiyini vurğulayır (6, s. 183). Altaylarda baş hamı ruh Keçəl xan (Taz kaan) adlanır. Türk xalqlarının hamısında keçəl o dünyanı təmsil edən şeytani güclü varlıq əlamətləri daşıyır. Xalq nağıllarında keçəllərin belə çoxbilmiş, fəndbaz, kələkbaz təsvir olunması da onun şeytandan güc alması ilə əlaqədardır. Folklorlarda keçəl obrazının digər adının “Kəlniyyət” olduğu göstərilir ki, bu da Səfəvi şahı Şah Abbasın müdrək, hiyləgər vəzirinin adı ilə əlaqəlidir(6, s. 186).

Dastanlara nəzər salsaq keçəlin parlaq obrazına “Koroğlu” dastanında rast gəlirik. Dastanda Keçəl Həmzə obrazı ən yaddaqalan obrazlardan biridir. Dastan qəhrəmanı Koroğlu elə bir igiddir ki, ona qalib gələn, onu aldadan olmayıb. Hətta paşalar, sultanlar da ondan qorxub çəkinirlər, adı gələndə zağ-zağ əsirlər. Amma belə bir qəhrəmanı adı bir keçəl aldadıb atını aparır. “Koroğlunun Toqat səfəri” başqa adı “Keçəl Həmzənin Qıratı qaçırması” adlı hissəsində Koroğlunun əlindən yanıqlı olan Mahmud paşa məclisdə Qıratın gətirilməsini tələb edir, əvəzində atı gətirənə yeganə qızını verəcəyini vəd edir. Heç kim bu işə qol qoymur. Çünki bilirlər ki, bu mümkün olan iş deyil. Onlar Koroğlu ilə qarşılaşmağa ehtiyat edirlər, hardan qala ki, onun atını gətirsinlər. Yalnız Həmzə cəsarətli çıxır. Dastan yaradıcısı bu hissəni özünəməxsus şəkildə danışır: “Mahmud paşa ... bir stəkan şərab doldurub əlinə aldı, üzünü məclisdəkilərə tutub ucadan dedi:

– Kimin özünə gümanı gəlir ayağa dursun, alsın şərabi içsin, getsin Koroğlunun dəli beygirini gətirsin.

Məclis əhli hamısı başını aşağı tikdi. Cıqqırını çıxartan olmadı. Mahmud paşa sözünü bir də dedi. Genə səsini çıxartan olmadı. Məclisin alt tərəfində sayılmayan, urvat olunmayan bir keçəl oturmuşdu, ayağa qalxıb dedi:

– Paşa sağ olsun, əgər razı olub vədinizə doğru çıxsanız mən gedərəm, Koroğlunun Qıratını gətirərəm.

Keçəl Həməzə bu sözü deyəndə məclisdəki adamlar çaxnaşdı, bir-birinə dəydi. Keçəldəki bu cürətə hamı mat qaldı. Mahmud paşanın qızı Dona xatun pəncərənin ağzında durub, qulaq asırdı, gülüb dedi:

– Qoç Koroğlunun Qıratını gətirənə bax. Gedib başının keçəlinin dərdini çəkmiş, gör nə qələtlər eləyir” (1, s. 324).

Keçəl Həməzənin Çənlibelə gəlişini də Koroğlunun dəliləri və Çənlibel xanımları xoş qarşılamırlar. Onlar Koroğlunu məzəmmət edib, keçəli qovmağı tələb edirlər. “Koroğlu keçəl Həməzəni götürüb, xanımların, dəlilərin yanına gəldi. Dəlilər keçəl Həməzəni görüb dedi:

– Koroğlu, munu hardan tapıb gətirdin? Keçəllər fənd olarlar, munun gözləri Üçtəpə sağsağanının gözləri kimi qayır-qayır qaynayır. Heç əməlli adama oxşamır, rədd elə getsin.

Xanımlar da baxıb dedilər:

– Bu irgənçi keçəl xondunu hardan gətirdin? Başına adam qəhət olubmu? Qovala çıxsın, getsin”(1, s. 325).

Göründüyü kimi, Çənlibel əhlinin Keçəl Həməzəni qəbul etməməsinin yalnız bir səbəbi var: keçəl olması. Keçəl Həməzənin düz işə qol qoymayacağını, sanki onlar qabaqcadan duyur və Koroğlunu xəbərdar edirlər. Hadisələrin sonrakı gedişatı göstərir ki, keçəl, həqiqətən də məqsədli gəlibdir. O, əvvəl-əvvəl hamının hörmətini qazanır, Koroğlunun rəğbətini qazanır, sonra isə öz planını həyata keçirir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, burada işlənən *xondu* istilahı Azərbaycanın cənub bölgəsində, əsasən, Naxçıvan, Zəngəzur, Qaraqoyunlu, Təbriz bölgələri üçün xarakterikdir, yəni keçəl sözü *xondu* (*xondulu*, *xonduq*, *xondağa*) sözü ilə sinonim kimi işlədilir. Məsələn, Qaraqoyunlu folklorunda bir nümunəyə baxaq: “Qız gəlib qonşu arvadını haraylayıb deyir: “Ay keçəl xondulu xala, anam deer ki, bir vedərə ayran versin”. Qadın qıza deyir: “Gəl apar, ay qolları birinnən, qışları birinnən olan” (2, s.270). Qadın onun eyibini üzə vuran qıza acığından belə deyir. Güney Azərbaycanın Təbriz bölgəsi üçün xarakterik olan folklor nümunələrində eyni ifadəyə rast gəlirik:

Keçəlin xundi başı,  
Eşşəyə mindi başı.  
O yanda dava düşdü,  
Bu yanda sındı başı (8, s. 258).

“Koroğlu” dastanının son illərdə bir neçə variantları çapdan buraxılıb. Yeni nəşrlərdə variant müxtəlifliyi və ixtisarlar olduğuna görə burada köhnə nəşrdən istifadə olunmuşdur. Qazax xalq dastanı “Alpamıs batır” da qəhrəman Alpamıs ələ keçirməyi ifritə, buynuzlu qarı öhdəsinə götürür, əvəzində isə Tayşık xandan gözəl qızı Qaragözü keçəl, iyərnc oğluna verməyi xahiş edir. Tayşık xan qəbul edir. Burada da Alpamıs hiylənin qurbanı olsa da, gözəl xan qızı keçələ qismət olmur (7, s. 83). Bu

dastanının Azərbaycan dastanları “Dədə Qorqud kitabı” və “Koroğlu” ilə oxşar cəhətləri var. Qəhrəmanlıq dastanlarına keçəl obrazının daxil edilməsi igidliklə qorxaqlığın, hiylə ilə dürüstlüyün, gözəlliklə çirkinliyin qarşılaşdırılması məqsədini güdür. “Cəlali Kürdoğlu” dastanında təsvir olunan keçəl Yaradanqulu surəti Keçəl Həməzəni xatırladır. Lakin buradakı keçəlin xidməti müqabilində hər hansı bir tələbi yoxdur, ağası Kürdoğlunun tapşırıqlarını icra edir (11, s. 272).

Baxmayaraq ki, keçəllik eybəcərlik sayılır, keçəl baş sahibləri özləri heç kimi bəyənmirlər, hər şeyin ən yaxşısını istəyirlər, ən gözəl qızlardan yapışırlar, padşahlıq xəyalına düşürlər, necə deyirlər, “keçənin qoturu bulağın gözündən su içər” məsəlində olduğu kimi. Keçəllə bağlı nağılların bir çoxunda keçəlin adı adamlardan fərqli, daha çox iddialı olması gözə çarpır. Bu da onların çoxbilmişliyinin daha bir əlaməti ilə müəyyən edilir. “Koroğlu” dastanında Keçəl Həməzənin Qıratı qaçırmasına boyun olması da Toqat paşası Mahmud paşanın qızı gözəllər gözəli Dona xanıma sahib olmaq istəyi idi. Nağıllardan fərqli olaraq dastanda keçəl istəyinə çata bilmir. O, Qıratı Toqata çatdırıb paşadan bəylik alır amma Koroğlu Həməzənin toy günündə özünü yetirib Qıratı mərdi-mərdanə aparır. Dastanlarda çox zaman qəhrəman toy günü özünü yetirib öz istəklisinə sahib çıxır. Burada da eyni motiv işlənmişdir.

Xalq arasında keçəl haqqında atalar sözü və deyimlər çoxdur. Bunlardan bəziləri keçəlin iddialılığına həsr olunmuşdur: “Keçəl, qız bəyəninə toy əldən gedər” (5, s.228), “Bir keçəl oğlum olsa, ona yüz qız taparam”, “Keçəl baxar güzgüyə, adını qoyar özgəyə”, “Keçəlin əli yağlı olsa öz başına çəkər” (14, s.319, 327) və s.

Xalq ədəbiyyatının digər janrlarında da keçəl obrazının müxtəlif bədii üsullarla işləndiyini müşahidə edirik. Xalq arasında geniş yayılmış “Molla Nəsrəddin” lətifələrinin hər biri dərin məna kəsb edir. Molla Nəsrəddinin məşhur lətifələri bütün türk xalqları arasında yayılmış və sevilmişdir. İstənilən situasiyadan hazırcavablığı ilə baş çıxaran Mollanın insanın xarici görünüşündəki eyibli cəhətlərə münasibətini əks etdirən bir lətifəsi çox maraqlı və düşündürücüdür. Lətifədə deyilir ki, Molla Nəsrəddin evlənilib bir qıçı çolaq, bir gözü kor, dişləri tökülmüş, keçəl, qozbel arvad alır. Dostlarından biri soruşur ki, niyə çolaq arvad aldın? Molla deyir: çolaq yaxşıdı, çox gəzməz.

- Axı gözünün də biri kordur.
- Tutduğum işlərin yarısını görər, yarısını yox.
- Bəs dişləri?
- Onsuz da evdə yeməyə bir şey tapılmır.
- Keçəlliyinə nə deyirsən?
- Keçəl yaxşıdı, mənim o qədər pulum harda idi ki, həftədə bir girvənkə xına alam.
- Yaxşı, Molla. Qozbelliyinə nə sözün var?
- Sən də qəribə, insafsız adamsan ha... Deyirsən bu zalım qızının heç eybi olmasın? (12, s. 160).

Bu lətifənin başqa bir variantında Molla oğlunu evləndirmək istəyir və ona varlı bir ailədən qız tapır. Amma qız çox kifir imiş. Oğlan qızı görəndən sonra evlənməkdən boyun qaçırır. Molla arvadına nə demək lazım olduğunu başa salır, özü isə o biri otaqdan söhbətə qulaq asır. Anası qızı niyə bəyənmədiyini soruşduqda oğlan deyir:

- Bir gözü kordur, biri isə çaş.

- Lap yaxşı, eybimizi görməz oğlum.
- Dili laldır
- Eyi, danışıb baş beynimizi aparmaz.
- Topaldır
- Qapı-qapı gəzməz.
- Bəs keçəlliyi? Buna nə bəhanə tapacaqsan?

Arvad söz tapa bilmir. Molla bunu deməmişdi. Molla o biri otaqdan söhbətə qarışıb deyir:

- Eyibsiz gözəl olmaz, oğlum. Hər gözəldə bir eyb olar.

Lətifənin bu variantı daha ağlabatan və orijinaldır. Pul bütün eybəcərlikləri ört-basdır edə bilir, hətta keçəlliyi də. Molla keçəlliyin, korluğun, topallığın eyib olduğunu çox yaxşı bilir amma qızı əldən ötürməmək üçün xalq məsəlindən istifadə edir və öz hazırcavablığı ilə oğlunu susdurur. Lətifənin bir ideyası gəlinin ər evində özünü necə aparmasına işarədirsə, digər ideyası ondadır ki, pulgir adamlar özləri, əslində, kar, kor, laldırlar ki, belə eybəcərləri görəndə özlərini görməməzliyə vururlar. Günəy Azərbaycanda keçəllə bağlı bənzər lətifələr yayılmışdır ki, onlardan bir-iki nümunə vermək yerinə düşər: “Bir keçəl utandığından börk qoyar və qırx neçə il idi ki, heç kim bu keçəlin başını görməmişdi. Bir gün yellik bir havada bir adam gəlib keçəllə görüşüb öpüşdü. Öpüşəndə yel keçəlin börkünü qapıb apardı. Keçəl bu adamı yaxalayıb qeyzlə dedi: – Hansı köpək oğlu səni mənə dost elədi!”, “Bir keçəl şahın qızını istəyirdi. Soruşdular: – Necə oldu? Dedi: – Necə olacaq, işin yarısı qurtulub, atam, anam və mən razıyıq. Qalır şah və şahın qızı. Onlar da razı olsalar, iş bitər” (8, s. 304, 309).

Şifahi xalq ədəbiyyatının digər janrlarında da keçəl obrazının xalq arasında geniş yayıldığını sübut edən nümunələrə rast gəlirik. Xalq arasında bir-birinin görünüşünü lağa qoymaq üçün qoşulmuş atmacalar bu baxımdan diqqətəlayiqdir. Bir neçə atmaca-ya diqqət yetirək:

Haran-haran yaxşıdı,  
Dağdan aran yaxşıdı  
Başın keçəl, gözün ac,  
Sənin haran yaxşıdı?

Əziziyəm qazayağı,  
Daz başı, saz ayağı,  
“Tərəkəmə”yə tərənmir,  
Oynayır caz ayağı.

Əzizinəm yaz gələr,  
Durna gələr, qaz gələr  
Pul dalınca gedənlər,  
Tülüyərək daz gələr (2, s. 377).

Keçəl-keçəl daz keçəl,  
Tayı tapılmaz keçəl.  
Qış çıxıb qurtarıbdı,  
Budu gəlir yaz, keçəl.

Keçəl deyər: Vay başım,  
Qazanda qaynar aşım.  
Aşımı içən öləydi,  
Başıma siçan oleydi.

Keçəl, keçəl, mərəndi,  
Yaxası düymələndi.  
Eşitdi saçlı gəlir,  
Başına gül ələndi (8, s. 257-258).

Folklorda keçəl obrazından danışarkən Novruz mərasimlərinin əsas ifaçılarından olan Keçəl və Kosanı xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Əski milli bayramımız olan Novruz mərasimlərində bayramın maraqlı və şən keçməsində onların rolu əvəzəlməzdir. Keçəl və Kosa yazı təmsil edən canlı obrazlardır. Ümumiyyətlə, əski türk mifoloji baxışlar sistemində keçəllik günəşi simvolizə edir. Başında və saqqalında tük olmayan Kosa və Keçəl Novruz haqqında nəğmələr oxuya-oxuya yazın gəldiyini xəbər verirlər və evlərdən pay yığırlar. Əski türk inanclar sistemində keçəl gün çıxarır, kosa isə yağış yağdırır. Yazın gəlişi də bu iki əlamətlə müşayiət olunur. Həyat sudan başlayır, doğuluş, törəmə, canlı təbiətin var olması sudan asılıdır. Kosa suyu, yağışı təmsil edir və Novruz mərasimlərində oxunan nəğmələrin çoxu Kosaya həsr olunmuşdur. Kosanın çoxalma, artım, ölüb-dirilmə simvolu olması bir çox türk xalqlarında (İran türkləri, İraq türkmənləri, Türkiyə, Azərbaycan) vardır (6, s. 197). Novruz bayramında oxunan

Mənim kosam canlıdı,  
Qolları mərəcanlıdı  
Kosama əl vurmayın  
Kosam iki canlıdı —

nəğməsi kosanın artım, çoxalma bildirməsini göstərməyinə bir misaldır.

Yaz gələndə xalq arasında “qodu-qodu” nəğmələri də oxunur ki, bu nəğmələr də günəşin çıxmasına, soyuq havanın isti ilə əvəz olunmasına həsr olunmuş milli nəğmələrdir. Qızlar dəstə-dəstə toplaşaraq qodu (müqəvva və ya çömçə) bəzəyərək günəşi səsləyirlər, nəğmələr qoşurlar:

Gün çıx, gün çıx, kəhər atı min çıx, min çıx,  
Keçəl qızı evdə qoy, saçlı qızı götür çıx

Və ya

Gün düşdü, ha düşdü,  
Göydən piyala düşdü.  
Bizim ağa qızının  
Keçələ gözü düşdü (3, s.37).

Bu nəğmələrdə ölüm gətirən qışın sona çatması və həyat verən günəşin gəlişini sevinclə qarşılayan xalqın təbiətə olan vurğunluğunun poetik ifadəsi əksini tapmışdır. Qarabağ bölgəsində yayılmış bir inama görə 40 keçəlin adını sayıb ipə düyün vursan, gün çıxar (2, s.34). Eyni inam Naxçıvan və Cənubi Azərbaycan folkloruna da şamildir. Lakin bu regionlarda 40 yox, 7 keçəlin adının sayılmasına inanılır. Bu inam da “qodu-

qodu” mərasimlərinə bağlı bir inamdır və keçəlin adının çəkilməsinin fəvqəladə gücünə olan inamın ifadəsi kimi bölgə folklorunda yer almışdır.

Tükün insanın daxili aləmi ilə həm ruhi, həm də cismani bağlılığı var. Tük bədəndən, başdan ayrıldıqdan sonra da tük sahibi ilə ruhi əlaqəsi haqda xalq arasında inanclar var. Xalq arasında deyirlər ki, saç yandırmaq, yerə atmaq olmaz, yoxsa saç sahibinin başı ağrıyır. “Başı qırxdırandan sonra saçdar və tükləri yandırmaz, nə də ayaq altında qoymaq olmaz, yoxsa başı qırılan adamı baş ağrısı tutar”(3, s.31). Bu, əlbəttə, sınılanmış inanclardan hesab olunur. İnsanın xasiyyəti onun tükünün qalın və ya incə, düz və ya qıvrım, sıx və ya seyrək olması ilə müəyyən olunur. Yəni belə deyirlər ki, yumşaqtüklü insanın xasiyyəti yumşaq, cəvərlülərdə isə sərt olar. Nəinki tükün forması, hətta tükün rənginin də insanın daxili aləmini ifadə etməsi xalq inanclarında özünə yer tutmuşdur: “Qırmızıtük insan insafsız, namərd olar”, Sarıtük adam çux qılıqlı olar”, “Tükü sarı, dişi səyrək, gözdəri göy adam yaxşı ulmaz”, “Qaratük insanın naləsi yerdə qalmaz” (5, s.233, 237, 239) və s. Keçəl olmaq bütün bu xüsusiyyətləri gizli saxlayır. Tükün magik xüsusiyyətini folklorşünas alim M.Kazımoğlu nağıllardakı qızılsaçlı qəhrəman və keçəl obrazını müqayisə edərkən belə şərh edir: “...keçəl surəti özündə xeyirxah fəvqəltəbii qüvvələrin, demonik varlıqların və qızıl saçlı qəhrəmanın əlamətlərini birləşdirir. Göstərilən mənbələrin eyni obrazda qovuşmasını mümkün edən ümumi cəhətsə mənbələrin hər üçünün o dünya ilə bağlılığıdır. Qızılsaçlı qəhrəmanın bəhəddarlığı, şeytanın hiyləgərliyi və xeyirxah fəvqəltəbii qüvvələrin təbiətə müsbət təsir göstərməsi keçəlin simasında əksini tapmaqla bu obrazı gücün özünəməxsus rəmzinə çevirir” (9, s.81). Buradan belə anlaşılır ki, keçəl zahiri görünüşündən fərqli olaraq, o dünyanı təmsil edən qızılsaçlı qeyri-adi gözəl oğlandır, o yeri gələndə bəzən xeyirxah, bəzən də hiyləgər, bədxah ola bilər. Tük türk xalqlarının mifoloji baxışlar sistemində güc, qüvvət rəmzi sayılmışdır. Qeyri-adi güclü varlıqlar anadan tüklü doğulurlar. Türk xalqlarının ulu babası Oğuz xaqan, qaqauzlarda təpəgözlər, yakut mifologiyasında ilk insan Erlik buna misaldır (6, s. 366). “Koroğlu” dastanının qaqauz variantında Koroğlu mağaradan tapılmış tüklü uşaq kimi təsvir olunur (13, s.181). Şamanizmdə qartal tükü şamanın güc verən ruhlarından hesab olunur. Yunanlarda da saç, tük həyat rəmzi sayılmışdır. Onlar qəhrəman öləndə onun saçını kəsirdilər. Bu baxımdan “İliada” dastanında Patroklun ölüm səhnəsi eposun maraqlı hissələrindəndir. Bu səhnə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında Beyrəyin öldürülməsi hekayəsi (ölən qəhrəmanın atının quyruğunun kəsilməsi) ilə yaxından səsleşir.

Yaradıcılığı xalq ədəbiyyatına yaxınlığı ilə seçilən şairlərimiz də öz əsərlərində keçəlləri yada salmışlar, bəzən həvə eləməkdən çəkinməmişlər. Yaradıcılığı şifahi xalq ədəbiyyatına yaxınlığı ilə seçilən XVIII əsr Azərbaycan satirik şairi Qasım bəy Zakir çar hökumətinin məmurlarının Qarabağ və ətraf ərazilərdə törətdiyi özbaşnalıqları satiralarında qələmə almış, yerli satqın məmurları tənqid atəşinə tutmuşdur. O, Mirzə Fətəli Axundzadəyə yazdığı “Vilayətin məğşuşluğu haqqında” əsərində quldur, rüşvətxor, cani çar hökumət məmurlarını, o cümlədən yerli məmur Xandəmirovu layiqincə “tərifləmişdir”:

Görsən tanımazsan Yarımsaqqalı,  
Çıxıb əndazədən dövlətü malı,  
Xandəmirov çaldı, çapdı mahalı,  
O ki tutub özün keçəl qurumsaq (15, s.22).



Xandəmirovun bəd əməlləri şairi o qədər hiddətləndirib ki, onun quldurluğu ilə yanaşı keçəlliyini də təsvir etməyi unutmamışdır. Yeni dövr Azərbaycan poeziyası nümayəndələrindən N.Kəsəmənli isə zamanın dəyişdiyini, keçəlin çoxbilmişliyinin artıq işə yaramadığını poetik şəkildə qələmə alır:

Acı həqiqətlər bal dadır indi,  
Arısı olmayan bal satır indi,  
Keçəli saçlılar aldadır indi,  
Daha nağıllara inanmıram mən (10, s.177).

Şairin sevgi-məhəbbətə həsr olunmayan az qismli şeirlərindən olan bu şeirdə saxtakarlığın artdığı, keçmiş dünyanın daha saf, təmiz olduğu, əsil həyatın keçmişlərdə qaldığı diqqətə çatdırılır. Yazılı ədəbiyyatda belə nümunələrin sayı kifayət qədər çoxdur, lakin məqsəd xaricində olduğuna görə yalnız iki nümunə ilə kifayətlənirik.

Xalq ədəbiyyatında keçəl obrazının müxtəlif çalarlarda işlənməsi xalqın dünya-görüşünün zənginliyinin göstəricisidir. İstər Azərbaycan, istərsə də digər türk xalqlarında keçəl obrazı geniş yayılmış maraqlı folklor xarakterlərindən olmaqla xalq ədəbiyyatının daha da canlı və düşündürücü, zəngin olmasını şərtləndirmişdir.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Dastanlar. Bakı, Yazıçı, 1987
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. V kitab. Qarabağ folkloru. Bakı, Nurlan, 2009
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. VII kitab. Qaraqoyunlu folkloru. Bakı, Səda, 2002
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab. Zəngəzur folkloru. Bakı, Səda, 2005
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV kitab. Dərbənd folkloru. Bakı, Səda, 2006
6. Bəydili Cəlal. Türk mofoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003
7. Fikret Türkmen, Metin Arıkan. Kazak dastanları VIII. Alpamış batır. Kambar batır. Ankara, 2011
8. Güney Azərbaycan folkloru, I kitab. Bakı, Elm və Təhsil, 2013
9. Kazımoğlu Muxtar. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm, 2006
10. Kəsəmənli Nüsrət. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2004.
11. Miskin Vəli. Şeirlər, dastanlar. Bakı, Elm və təhsil, 2016
12. Molla Nəsrəddin lətifələri. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004
13. Nevzat Özkan. Gagavuz dastanları. Ankara, 2007
14. Şəki folklor örnəkləri. II kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2014
15. Zakir Qasım bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya Press, 2005

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*

**Ülkər ƏLƏKBƏROVA**  
*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*  
 AMEA Folklor İnstitutu  
 e-mail: [ulker.elekberova@bk.ru](mailto:ulker.elekberova@bk.ru)



## TÜRK VƏ MONQOL XALQLARININ İNANCLARINDA KUT, Y/ÇULA, SUR RUHLARI

### Xülasə

Məqalədə yakut, altay, xakas, şor, teleut, telenqit, tuva, qırğız, tatar və Sibir türklərinin ruh haqda təsəvvürləri ümumiləşdirilmiş, Azərbaycan folklor mətnlərinin, inanclarının, alqış və qarğışlarının daşdığı mifoloji anlam, magik mahiyyəti digər türk xalqlarının inancları və folklor mətnləri ilə müqayisəli şəkildə təqdim edilmişdir. Məqalədə türk xalqlarının ruh inancına aid əksər elmi ədəbiyyatdakı bilgilərlə yanaşı monqol və buryat xalqlarının ruh haqda təsəvvürlərinə yer verilmişdir. Yalnız türk xalqlarının deyil, eyni zamanda Kazım xantlarının ənənəvi mədəniyyətində ruhun başqa şəkə düşməsi haqda təsəvvürləri araşdırılmışdır.

**Açar sözlər:** ruh, tın, kut, yula, sur

### SOUL IN THE BELIEFS TURKIC AND MONGOLIAN PEOPLE

#### Summary

Beliefs and view of Turkic connected with soul were analyzed. Soul is considered as the main value and connecting link of all three worlds. All ceremonies and rituals are concentrated around it. There are two important transitional period in the life of the human beings: birth and death. These two stages consist of beliefs, customs, spiritual and mystical items. This study investigated the transitional periods such as the birth and the death of the protagonists in folktales which belong to turkish people. Many beliefs and traditions which come from past to present and which belong to the period before islam, have kept living in our traditions. The beliefs and practices of Turkish people contain the overtones of historical culture.

**Key words:** soul, tın, kut, yula, sur

### ДУША В ВЕРОВАНИЯХ ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

#### Резюме

В статье проанализированы верования и представления тюркских народов, связанные с душой человека. Душа рассматривается главной ценностью и связующим звеном всех трех миров. В тюркских и монгольских языках существует много слов для обозначения души и ее состояния. Например, тын, кут, сур, сюне и др. Из них нас интересуют значения «душа», «сила жизни». Эти значения слова сохраняются в пословицах и поговорках тюркского народа. Можно заключить, что кут- душа может выходить из тела или перемещаться по нему.

**Ключевые слова:** душа, тын, кут, юла, сур

Ruh haqda təsəvvürlər bütün dinlərin mühüm problemidir. Şamanlığa inanan Altay xalqlarına “ruh” termininin tətbiqi L.Levi-Brül tərəfindən də narazılıqla qarşılanmışdır. O, buna başqa terminin yoxluğunu səbəb göstərir. L.Levi-Brülün bu fikirləri ilə J.P.Ru da razılaşır. O, öz araşdırmalarında “ruh” termini əvəzinə “əkiz” sözünün işlənməsini məqsədəuyğun hesab etsə də, onun istifadəsindən çəkinir. Çünki “əkiz” sözü iki varlıq haqda təsəvvür yaradır. “Ruh və maddə arasında ortada bir yerdə olan və mənəvi ruhumuzdan çox fərqli bir ruh anlayışından danışıldığını aqlımızdan çıxarmamalıyıq” - deyən J.P.Ru isə ate (душа) sözündən istifadə etməyə məcbur olduğunu qeyd edir (1,110). L.P.Potapov “Altay şamanlığı” əsərində sovet etnoqrafiyasında

altay-sayan türk xalqlarının inanclarında “ruh” termininin istifadəsinin faydasızlığının artıq sübuta yetirildiyini qeyd edir və insanın ikinci varlığı haqda təsəvvürlərin təbiət-də hər bir obyektin ikili olması haqda Altay-sayan xalqlarının qədim dualistik dünya-görüşünə tam uyğun gəldiyini deyir. Altaylılar hər şeyin sahibi, yiyəsi olduğuna inanırdılar. Yakutlar, tunquslar, eskimoslar altaylılardan fərqli olaraq, insanın ruhunu onun “*sahibi*” adlandırırdılar. Tədqiqatçı “Altay şamanlığı” əsərində ruh deyil, *əkiz* (двойник) sözündən istifadə edir və bunu şamanlıqdan öncə yaranmış qədim dualistik dünyagörüşlə bağlayır və kut adı altında nəinki rüşeym, insan ölənə qədər onunla birlikdə var olan onun “fərdi əkizi”ni nəzərdə tutur (7, 32). Ruh inancı həm də vitalizmdir, yəni insan yaşayışının insan bədənində olan fəvqəltəbii həyatı qüvvədən asılı olduğuna inamdır.

### **Türk və monqol xalqlarında ruh və onun hal dəyişmələri (adları və funksiyaları):**

Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruh olduğu qeyd edilir: tın, sus, kut, yula, sur, sünə. Yakut şamanlığında ruh inancı Altay türklərinin inancı ilə bənzərdir: tın, kut, sür. Yakutlar insanın əsas 3 ruhu olduğuna inanmışlar. Sibirdə də insanın ən az 3 ruhu olduğuna inanılır. Xakasların ənənəvi dünyagörüşündə 7 ruh mövcuddur: hut, sus, tın, harah odı, sağıs, sünə, üzüt. Azərbaycan folklorunda isə bəxt, qaraçuxa, sur və naxış kimi ruh adları vardır. Ölü ruhu ilə bağlı inanclar vardır.

Teleutların təsəvvürlərinə görə ruhun 7 xüsusiyyəti vardır: kut, yula, tın, üzüt, sünə, sür, jal-salkın. A.V.Anoxin onlardan hər birinin bir yeganə ruhun xüsusiyyəti olduğunu qeyd edir (5, 253-267). Baskakov “Altay türklərinin qədim inanclarında ruh (terminlər, onların mənası və etimologiyası)” məqaləsində Dağlıq Altayda yaşayan altaylıların inancında olan 7 ruh haqda qədim təsəvvürləri rekonstruksiya etməyə çalışaraq, ruhları həyatda ikən və öləndən sonra adlandıraraq, iki yerə bölüb klassifikasiya edir. Sağ, canlı insanların ruhlarının adı kimi *tın, qut, cula* və *süru* qeyd edərək, onları insandan ayrılan və ayrılmayan ruhlara bölür. Ayrılanlar: *cula* və *sur*. Ayrılmayanlar isə *tyn* və *qut*. Sonra isə maddi və qeyri-maddi ruh bölgüsü aparır. Maddi, yəni insanın duyğu orqanları ilə hiss edə bildiyi, qeyri-maddi isə bunun əksidir. Maddi: *tyn, cula*. Qeyri-maddi: *qut* və *sür*. Bundan başqa ölmüş insanın ruhu üçün *aruu körmös* və *yaman körmös* bölgüsü aparılır. Bu da xeyirxah və günahkar ruh anlamına gəlir. Ülgənin-Kurbustanın dünyasında yaşayan xeyirxah ruhlar *aruu körmös* və *cel-salgyn* adlanır. Öləndən sonra Erliyin yeraltı dünyasında odda yanan bədxah insanların ruhu isə *yaman körmös* və *üzüt* adlanır. Müəllif sonra bu ruhları da maddi və qeyri-maddi olaraq iki yerə bölür. Maddi, yəni insan öləndən sonra onun bədənindən külək və ya buxar şəklində çıxanlar: *cel-sagyn* və *üzüt*. Qeyri-maddilər isə *aruu körmös* və *yaman körmös*. Alim bunun V.Vundtun “телесный”, “бестелесный”, “телесные души”, “психе” anlayışı ilə üst-üstə düşdüyünü qeyd edir (3,112). L.P.Potapov altaylılarda ruh probleminin öyrənilməsinin Sibirin bir çox xalqları kimi adətən, avtomatik olaraq, xristian dininin təsəvvürləri axarında aparıldığını təəssüflə qeyd edərək, belə yanaşmanın və bu bölgünün səhv olduğunu bildirir (7,30). Bu bölgünün əsasını təşkil edən *körmös* anlayışı özü mübahisəli və şamanlıqda fərqli anlamlarda işlənən termindir. A.N.Baskakov bu sözü “görünməz” kimi tərcümə edərək, ruh haqda fikirlərini və bölgüsünü bu zəmində qurur. A.V.Anoxin isə “Altaylılarda şamanlığa dair materiallar” əsərində *körmöslər kateqoriyasına* insan öləndən sonra bu dünyada yaşama haqqı olan ruhların, istisnasız

olaraq, bütün şamanların ruhlarını aid edir (4, 22). Bölgüyə daxil edilməyən, lakin mövcud olan ruh adları bu qruplaşdırmanın nöqsanları sırasındadır.

J.P.Ru da ruhun xristian inancında qavranılması ilə şamanlığa inanan altaylılar tərəfindən qavranılması arasında fərqin olduğunu qeyd edir. Bu gün altaylılar 3 ruha sahib olduqlarını düşünürlər. Ruhü bildirən söz farsca *can*, tibetçə *nyam-su*, Kansudakı moğol dialektlərində *nəmsü* şəklində işlənir (1,111). J.P.Ru “ruhları sinifləndirmənin səhv olduğunu yaddan çıxarmamalıyıq” deməsinə baxmayaraq, “insanda həyat olaraq ortaya çıxan hər şey güc, sehirlə nəsnələrin toplandığı yer ruh ola bilər” fikri ilə on bənddən ibarət bir ruh siyahısı təqdim edir:

1. “Ruh, yaşamsal güc, uzun yaşam dəstəyi, Allahdan gəlir (kut)
2. Bitkisel- ruh plasenta ilə əlaqəli olan, dışsal (umay)
3. Qan-ruh
4. Skelet ruh(yenidən doğuş?) Yer üzündə daim olduğu təsəvvür edilir.
5. Kafatası-ruh (bundan əvvəlkinin dəyişik şəklində?) Us gücü? Zəka? (tus, oyun)
6. Saç ruh (bundan əvvəlkinin dəyişik şəklində)
7. Daim hərəkətdə olan nəfəs ruh. Qaçır (tin, amin)
8. Üz-ruh.Görünüş, kölgə (sünə, sur)
9. Şəxsi ruh (öz) bədən içində dolaşır onu tamam əhatə etməkdədir.
10. Alov ruh (yula). Bundan əvvəlki ruhun xarici görünümü?” (1, 144).

Lakin J.P.Runun ruh siyahısı mükəmməl deyil. Siyahının ilk qüsuru irəlidə sadalayacağımız ruhun yerləşdiyi orqanların ayrılıqda ruh adı kimi qeyd edilməsidir. Üstün cəhəti isə yalnız türk xalqlarına aid olan *Öz ruhu* haqda məlumatların bu siyahıda verilməsidir.

Ümumiyyətlə, ruhların siyahısı məsələsinə toxunsaq, mükəmməl siyahıya rast gəlmərik. Ya onlar bir-birilərinin əsasında bir-iki əlavə ilə tərtib edilib, ya da tamamilə səhv bölgülərə əsaslanıb. Siyahılarda bir nöqsan da ruhun dəyişmələri, çevrilmələrini yeni ruh adı kimi təqdim edilməsi və ya yerləşdiyi orqanların ruh adı kimi uzun-uzadı siyahıya alınmasıdır. Məsələnin başqa tərəfi də var. Türk dilində bir adla adlanan ruh moqol dilində başqa adla adlanır. Bu ruh adlarının çoxluğu siyahının uzanmasına, qarışıqlığa səbəb olur. Ruh adları arasındakı variant fərqləri də bu qəbildəndir. Adlar müxtəlif olduğu halda ruhun funksiyaları eyniləşir. Bir xalqda eyni funksiyaları yerinə yetirən bir ruhun bir neçə adı meydana çıxır. Məqalədə bunlara bir qədər aydınlıq gətirib, indiyə qədər qarşımıza çıxan, məlum ruh adlarının izahını verməyə, onlar haqqında olan nəzəri fikirləri ümumiləşdirməyə və ruh haqda olan folklor mətnlərindən çıxış etməyə çalışmışıq.

**Kut** - *embryo, rüşeym, döl* mənasını verib, insan həyatının və gücünün başlanğıcıdır. Kutun ilk mənası *xoşbəxtlik*dir. Qədim türk Gültikin abidəsi üzərindəki runik yazıda deyilir: “*Tenqri yarlıkadununq üçün, özüm kutım bar üçün, kağan olurtım*”. Kut Tanrıdan gəlir və Tanrıya qayıdır. Bu söz Y.Balasaqunlunun “Kutadqu-bilik”- “Xoşbəxtliyə aparıcı bilik” əsərinin adında saxlanmış, bu söz Anadolu türkcəsində bu gün də *kutsal, kutlamaq, kutlu* sözlərində qorunmuşdur. Əksər orta əsr lüğətlərində kut sözünün ilk mənası düzgün olaraq *xoşbəxtlik* işləndiyi halda K.Yudaxin “Qırğız-rus” lüğətində *kut* sözünü tərcümə edərək, bu izahları verir:

1. Çadırın açıqlığından düşən jelatinə bənzər bir maddə
2. Həyatı güc, zəhin, ruh.

## 3. Şans

## 4. Sürüləri qoruyan dua həmayil, ya da nəzərlik.

Müəllif kut sözünün əsas mənası olan *xoşbəxtlik* sözünün əvəzinə səhvən *şans* sözünü işlədir ki, bu, əski türk yazılı abidələrində də *ülüg* kimi işlənmiş, tale mənasını verir (1, 34).

“İrk-Bitik” adlı türk əl yazısında bir mətndə belə deyilir: “*Bir adam sürünərək yola çıxdı və Tengri ilə qarşılaşdı. Kut üçün yalvardı, yaxardı, Tengri də ona kut verdi və belə dedi: “otlağında gənc, sağlam heyvanlar olsun, ömrün (kəliməsi kəlməsinə: kəndi özün) uzun olsun”* (1, 39). M. Kaşğarlı “Divani lügət-it türki” əsərində qeyd edir: “*Əgər Tanrı, əsirinə, kut və böyük xoşbəxtlik verirsə, o zaman, onun işləri hər gün yolunda gedər. Ulu Tanrı, onu yaxşılıqlara, qayğıya boğdu, onun sayəsində, kut və böyük xoşbəxtlik bir bulud kimi yüksəldi*” (1, 42). Kutun gəldiyi kimi uçub getdiyi söylənilir və ruhun bir alov kimi olması, eynən bir atəş kimi söndüyü təxmin edilir. Monqol dil ailəsində *su, sü* sözü kut sözünün əvəzinə çox istifadə edilən sözdür. Tunqusca və monqolca kut sözü *kuvi, kovi* şəklində işlənir. Çingiz xanın sənədlərində, Monqol imperatorluğu dövrünün dövlət fərmanlarında *həyat gücü, uzun ömrün dayağı* mənasında kut sözünə rast gəlinir (1, 43-52). Kut tatarca *kot*, xakasca isə *hut* şəklində işlənir (14,143).

Müasir telenqitlərdə və teleslərdə kut sözü ruh adı kimi artıq işlənmişdir. Onu monqolca sünə, yaxud türkcə yula sözü əvəz edib. Lakin şaman dualarında bu söz yaşamaqdadır. Qəfil qorxu zamanı “*kut çıktı və ya kut çılqın pardi*” ifadələrində bu söz qorunub saxlanmışdır. Müasir tatarlar indi də qorxu zamanı “*kotım tabanqa töşte*”, yəni “kutum dabanıma düşdü” və ya “*kotım oçtı*”, yəni “kutum uçdu” deyirlər.

Şamanlığa inanan teleutların təsəvvürünə görə, insan kutunun yaratıcısı şamanın dördüncü qatında yerləşən yaratıcı ana – *Anam Yayıcı Ülgəndir*. Onun göndərdiyi kut ana bətnində qızıl qurd şəklində olur. Sonra inkişaf edərək insan rüşeymi halını alır (5). N.A. Baskakov da eyni fikri qeyd edərək yazır ki, kut qeyri-maddi *tyın* maddi təcəssümüdür və *Anam-Yayıcı (djajucy)* tərəfindən ana bətninə qızıl qurd şəklində yerləşdirilir (3,109).

Altaylıların və teleutların inancına görə, “*Kijininq, maldinq kudi üstüqiude bolor*”, yəni insanın və mal-qaranın kutunu yuxarıda – IX səma qatında olan Ülgən və onun oğlanları verir. Orada budaqlarından kutlar asılmış müqəddəs qayın ağacı var. Ev heyvanlarını artırmaq və ya uşaq istəyənlər üçün qamlıq edən şaman Ülgənin icazəsi ilə qayın ağacından kut üfürür və onlar yer üzünə ulduz kimi səpələnirlər. İnsanlara axan ulduzu xatırladırlar. Dağlıq altay teleutlarında uşağı olmayan ailəyə şamanın qamlıq etməsi od başında baş verirdi. Odun sağ tərəfində yurdun, alaçıqın sahibəsi, sol tərəfində isə sahibi əyləşirdi. Alaçıqın torpaq döşəməsinə, ocağın başına ağcaqayın budağı batırırdılar. Yarpaqlı budağa ağ lent-*yalama* bağlayırdılar. Bu lentin ucu çadırın bacasından çölə çıxırdı. Ocağın yanındakı ağcaqayının altına isə yəhərin altındakı keçə tərlik döşənirdi. Ağcaqayının budaqlarına isə kut üçün tozağacı qabığından kiçik beşik (*kabay*) asırdılar. Kut göydən enib keçənin üstünə “*odun sahibinə*”- “*ot eezi*” düşür, sonra şaman simvolik şəkildə onu beşiyə qoyurdu. Qamlıq zamanı uşağı olmayan kişilərdən bəzisi uşağın kutu ora düşsün deyə, gizlicə papaqlarını içi açıq qoymuşlar (7, 31).

Şor kökənli saqaylar mal-qara və məhsul üçün kutu (pala, mal, anq, tamak) müqəddəs dağların sahibindən, tuvalılar isə öz yerlərinin sahibindən alırdılar. Kut

həmişə hansısa ilahi tərəfindən göndərilirdi. Əgər şaman mal-qaranın artımı üçün qanlıq edirsə, alaçıqdakı ağcaqayın budağını at və ya qoç peyninə sancırdılar. Buynuzlu heyvanlar üçün qutu yeraltı məkanın ilahilərindən və ya ruhlarından istəyirdilər. Sadalanan faktlar göstərir ki, Altay-sayan xalqlarında insan kutu yüksək dərəcəli ilahi tərəfindən verilirdi və həyat gücünün doğuşdan ilk başlanğıcı kimi materializə edilmiş şəkildə göndərilirdi. Kutun göndərilməsində od ilahisi də iştirak edirdi. Kutun od vasitəsilə alınmasına inanc yakutlarda da geniş yayılmışdır. Bu inanc doğrulacaq uşaqların kut və surlarına zərər verməmək üçün ocaqdakı kömürlərin dağılmaması qadağasında əks olunmuşdur. Qırğızlarda bu inanc hələ də yaşamaqdadır. İnsan öldükdən sonra kutun ilahiyyə qayıtması inancı teleutlar arasında geniş yayılıb. İnsan öldükdən sonra onun bədənini tərk edən kut ölülər məkanına- “*paşqa yer*”ə gedir. Deyilənlərdən məlum olur ki, kut insanın embrionu kimi çıxış edir. Kut haqda təsəvvürlər birmənalı deyildir. Bəziləri onun qadının bətnində yaranmasını tük və ya qırmızı qurd şəklində ehtimal edir, bəziləri isə düşünürdülər ki, o qadının bətnində ocağın kənarında oturanda əmələ gəlir. Ev heyvanlarının qutu isə ali ilahilərdən rüşeym şəklində istənilirdi. Bitkilərin kutuna isə münasibət fərqli idi. İnanca görə, otun və sünbüllərin kutu yerdə olurdu- “*ölöning kudi yerde bol*” və yerli meşə, çay, göl, hövzə, dağ mənşəli idi. Məhsul verməyən torpaq üçün “*Yer kudun pardi*”-yerin kutu getdi deyirdilər. Qırğızlar ehtimal edirdilər ki, uşaqlar və heyvanlar üçün kut qadın ilahəsi Umay tərəfindən od ilahisi (*ot ana*) vasitəsilə verilir. (Qamın uşaq ayini keçirdiyi əsnada çadırın tavanındakı duman dəliyindən içəri girərək doğrulacaq körpəyə can verən *günəş işığı* şəklində ruh monqol və buryatların inanclarında *Sus* adlanırdı. *Sus* monqol və buryatların inanclarında *günəşin, gün şüalarının və odun sakral substansiyasını* bildirir). Kut alaçıqın bacasından bir parça qara-qırmızı rəngli həlməşik kütlə şəklində düşür. Əgər o, insan şəklində olarsa, uşaq kutu, heyvan şəklindəsə, mal-qara kutu hesab edilirdi. Qırğızlar qurquşundan kut adlandırdıqları heykəlciklər düzəldirdilər. Onu pambığa bürüyüb kisəyə qoyurdular və evin böyük qızının sandığına qoyub nəsilbənəsil ötürürdülər. Tuvalılarda *uruq kudu* hamiləliyin normal keçməsinə təmin edir. Bu həyatı güc uşağı orta dünyada saxlayır. Kukla formalı *uşaq ereni* uşağın kutunun və ya onu himayə edən Umayın simvoludur (7, 41).

Altaylılar uşağı olmayan adama *kudi yok kiji* deyirlər. Kudı yok kiji ya Ülgənə, ya da yerdə yaşayan ruhlara *Ada-kiji və Yökana* uşaq kutu üçün müraciət edirdi. Bu halda evdə adam başı çoxalsın deyə (*yi tolo baş uçun*) qanlı qurban kəsirdilər. Bu qurbandan sonra uşaq doğularsa, onun doğulması ilahinin rəhmi ilə izah edilirdi. Bu uşaq *ada kijdən yayalğan, jö adazınan yayalğan, öröqi bayanadan yayalğan*, yəni Adəmdən yaranmış, *jö-xeyirxah* ruhlardan yaranmış, *bayana*-ali ruhdan yaranmış hesab edilirdi. Teleutların inancına görə, uşaqlara kut verən ilahi onların bədənində nişan-mən (ləkə,xal) qoyur və ya onlara qıvrım, buruq saçlar verirdi. Ülgəndən və ya yer ruhlarından kutu alınan uşağa beş yaşına çatanda yenidən qanlı qurban kəsilir, ona uzun ömür istənilirdi. Kut ana bətnindən insanla birlikdə yaşayıb böyüyürdü. Bu vaxt o, insanı həyatda saxlayan xüsusi güc qazanırdı. Teleutlara görə, onun dəyəri at başı böyüklükdə qızılla, qoç başı böyüklükdə gümüşlə ölçülürdü: *At bajınca altın kut, Koi bajınca kymış kut* (5, 256). Kut insandan ayrılan, insan bədənindən kənardə yaşaya bilən və yenidən insana qayıda bilən insanın ruhu kimi başa düşülürdü. İnsandan başqa heyvanın (*maldın kudi*) və bitkilərin də kutu var. Heyvanların kutu rüşeym kimi yer

üzünə üç qat səmada yaşayan ikinci dərəcəli Ülgən-Ərmən xan tərəfindən göndərilirdi. Ailə başçısı öldükdə özü ilə mal-qaranın kutunu da o dünyaya apara bilərdi. Onda mal-qara boğulurdu: “*Maldın kudın alıp parğan, mal öl yat*”. Bitkilərin kutu da rüşeym kimi qəbul edilirdi. O, *ıyıklar* - çay, göl, hövzə ruhları tərəfindən verilirdi. Yazda ıyıklara qurban verilirdi. Onlardan taxılı, otu siçanlardan, zərərverici böcəklərdən qorumağı diləyirdilər. Əgər yayda yaxşı ot məhsulu olurdusa, onda teleutlar deyirdilər ki, *ıyık ölon çoptın kudın bərdi*- ıyık ota kut göndərdi (5, 258).

Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruhdan biri kimi kut göstərilir. İnsan qorxanda deyirlər: “*Kudı çilip pardı*”- Ruhu sıçradı çıxdı. “*Kiji kudup pardı*”- İnsan yox oldu. “*Er kudup pardı*”- Torpaq məhsuldarlığını itirdi.

Altay türklərinin kut inancından fərqli olaraq, yakutların kut inancı 3 mərhələlidir. V.F.Troşçanskiyin verdiyi məlumata görə, yakutlar uşağın doğumunda *Buorkutun* torpaqdan, *Salğın kutun* havadan gəldiyinə, *İye-kutun* isə körpəyə anadan keçdiyinə inanmışlar. Yakutların inancına görə, kut insana Ayı Toyon tərəfindən verilir. Kut insanın qarnı ilə əlaqədardır. Ölümdən sonra *abaasılar* kutu yeyərlər, ancaq inanca görə, bir neçə gündən sonra kut bədənin yanında yenidən canlanır və o biri dünyaya köçər. O halda o biri dünyaya gedən yalnız kutdur (14, 145).

Yakutlarda həm də kutun insana müasir tanrılar panteonunun ilk tanrısı Art Toyon Ağa tərəfindən verildiyinə inanılmaqdadır. V.Radlovun dediyinə görə, Altay tatarları böyük tanrı Bay Ülgənin ataların tələbi ilə yeni doğulmuş körpəyə veriləcək həyat gücünü Süd ağ göldə axtarması üçün bir elçi göndərməsinə inanırlar. Yeni doğulmuş körpəyə həyatın simvolu olan, ona həyat gücü verən süd kutu ifadə edir. Bu inanc Volqa çuvaşları kimi müxtəlif türk xalqlarında hələ də mövcuddur. Bir qohum öldüyündə xoşbəxtliyin evdən uzaqlaşmaması üçün evdə süd paylanır və süd dolu bir qab evdə bir yerə gizlədilir (1, 41). Teleutlar inanırdılar ki, mərhumun arxasınca bir ailə üzvü ölərsə, bu ölən adamın onların da kutunu özü ilə götürüb aparmasına işarədir.

*Umay və kut*-İnsan həyatının ana bətnindəki dövründən onun səma ilahəsi Umayla əlaqəsi yaranır. İnsanın dünyaya gəlişinin, həyatının ilk əlaməti nəfəs-tın sayılır. İnsanın tını üzülənə, yəni nəfəsi kəsilənə qədər ayılı-günlü yer üzündə yaşaması mərhələsi başlayır. Uşaq dil açıb danışana qədər onun səma ilə əlaqəsinin daha çox olduğu düşünülür. Bu dövr ərzində o, adı qədim türk yazılı abidələrində çəkilən Umay ananın qorumasında, nəzarəti altında olur. Körpə yuxuda Umayla söhbət edir, Umay onunla oynayanda yuxuda gülür, gedəndə ağlayır. Uşaq ətrafdakı insanlarla sərbəst danışmağa başlayanda isə Umayla əlaqəsi kəsilir. Şimali altaylılarda və baçat teleutlarında, saqaylar, kaçınlar, beltirlərdə uşaq böyüyüb dil açıb danışana qədər onun *kutunu umay adlandırır*dılar. Bu əvəzlənmə uşağın kutunu oğurlamaq istəyən bəd ruhları çaşdırmaq, uşağın kutunu onlardan qorumaq məqsədi daşıyırdı. Uşağın kutu yer üzünə enəndə o, zəif və köməkçisiz olur. Ona görə, Umay ana səmadan onu ana bətnindən başlayaraq, qorumaq üçün enir. Yoxsa, bəd ruhlər uşağı tələf edər (artıqan bala). Kumandinlilər inanırdılar ki, qadın hamilə olanda Umay onun bətninə uşaq ilə birlikdə yerləşir və ana bətnində uşağı özünə çəkən bəd ruhlər (azalarla) mübarizə apararaq, uşağın doğulmasına köməkçilik edir. Ağır və uzun çəkən doğuşları belə izah edirdilər. Umay göbək bağını da kəsməyə köməkçilik edir. Umay nəinki, körpəni qoruyur, hətta onun üzünü yuyur, kipriklərini darayır, körpəni əyləndirir, onunla oynayırdı. Körpə yuxuda olanda onu güldürürdü. Azərbaycanda indi də körpə yuxuda

güləndə onu mələklər güldürür deyirlər. Katuni çayının sağ sahillərində yaşayan altaylılarda və Dağlıq Altay teleutlarında uşağın altı ayı tamam olanda qam çağırırdılar ki, *Umay-ene* şərəfinə qamlıq etsin. Mərasimdə bir buzovu qurban kəsərək Umaydan körpəni qorumasını və qayğısına qalmasını diləyirdilər. Körpənin beşiyinə isə Umayın körpəyə hücum etməyə cəhd edən bəd ruhları öldürdüyü silahını simvolizə edən kiçik ox və yay modeli asırdılar. Sonra bu (talisman, amulet) həmayilə süd və çay çiləyirdilər. Bu ritual *Balanı Umay ana kastarın çaçılqı* adlanırdı və Umay ananın qaşlarını çatması uşağın xeyrinə hesab edilirdi. Uşağın Umayın qoruması altında olması o, *paskan bala* olana qədər, yəni 5-6 yaşına çatana qədər davam edirdi. Uşaq *paskan bala* olub, Umay-ene ilə əlaqəsi kəsiləndə, yeni dövrə qədəm qoyduğu zaman Şimali teleutlarda valideynin istəyi ilə Ülgənə və ya körpəyə kut göndərən digər ilahilərin şərəfinə qurban kəsilir, şaman qamlıq edirdi. Bu zamandan etibarən uşağın kutu umay adlanırdı. Bu inanclar təkcə Altay-sayan xalqları üçün deyil, həm də Sibir xalqlarına da şamil edilir. Buryatlarda belə bir inanc qorunub saxlanır ki, körpələri Zayaşi ilahisi verir. O, 5 yaşa qədər körpələri qoruyub qayğısına qalırdı, çimizzdirir, əyləndirirdi. Böyüklərə körpə uşaqların paltarlarını kəsmək, murdarlamaq, körpəni söymək, danlamaq olmazdı. Evenklər (oraçenlər) belə hesab edirdilər ki, uşağın ruhu o, sərbəst danışandan sonra formalaşır (7, 38). Uşaqla birlikdə onun bədəni ilə sıx əlaqədə olan kutu da böyüyürdü. İnsan öləndə onun kutu bədəni tərək edib Tanrıya qayırdı. Şimali teleutlar və şorlar da ehtimal edirdilər ki, insan öləndə kutu onu göndərən ilahiyə qayıdır. Digər fikrə görə, yeraltı dünyaya –ölülər dünyasına gedir.

İnsanın ruhunun əsas əlamətləri kutdadır. Kut insanın əsas və başlıca və yeganə ruhudur. Yula da kutla bağlıdır.

**Yula/Çula** – M.Kaşğarlının lüğətində *alov, məşəl* mənasını verdiyi göstərilmişdir. Xakasların ənənəvi dünyagörüşündə yeddi ruhdan biri kimi canlıların gözlərində yaşayan, göz atəşi anlamına gələn *harah odi* (14, 143). Azərbaycan folklorunda “*filankəsin gözünün odu söñüb*” – ifadəsində bu anlam qorunub saxlanmışdır. Teleutların inancına görə, yula insanda kiçik alov şəklində çıxır. Monqol dilindəki *süldə* bu mənanı bildirir. Bu sakral substansiya insanın başı ilə bağlıdır. Y/Çula insanın başında yerləşir. Xakaslarda ata-ananın eyni və ya ayrı ağaclara aid olmasına inanılır. Atanın çulası ağcaqayın, ananın qara şam ağacıdır. Çula, Şula – insanın ruhu mənasında bütün xakaslar arasında məlumdur. Yula, çula sözü kumandnlərdə və altaylılarda kut sözünün sinonimi kimi işlənir. “*Ainşain Şikşirqə*” altay nağılında Toybon xan xalqın *yulazısını* - yulasını Erliyə verir. Onu Erlikdən almağı Şikşirqəyə tapşırır (10, 55).

J.P.Ru “Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm” əsərində yula sözünün iki lüğətdəki qarşılığını verərək, *alov, məşəl* anlamını daşdığını deyir. Bu sözün *jali, zaliböyük* alov şəklində işləndiyini bildirir (1, 115). Teleutlarda yulanın insan bədənindən kiçik od kimi çıxması inancı vardır. İnsana ruhun ilahi tərəfindən axan ulduz kimi verilməsi də bu inancla bağlıdır. V.V.Radlov və N.A.Baskakov yulanı “canlı insandan müvəqqəti ayrılı bilən ruhun substansiyası”, V.Verbiski isə “ölünün ruhu” kimi mənalandırırlar. L.P.Potapov yulanı ölünün ruhu hesab edilməsinə konkret əsasın olmadığını deyərək, yula haqda doğru təsəvvürləri A.V.Anoxinin verdiyini qeyd edir, lakin onun da bəzi izahlarının dəqiqləşdirilməyə ehtiyacı olduğunu vurğulayır (7, 47). A.V.Anoxin Mərkəzi Altayda yaşayan altaylılardan yula adını ruhun görünüşü kimi qeydə almış və onu aid olduğu bədənə xaricdə yaşaya bilən insanın və heyvanın



xüsusiyyəti kimi müəyyənləşdirmişdir. O qeyd edir ki, yula qamlıq prosesində mühüm rol oynayır. Qamlıq zamanı qurban edilmiş heyvanın ruhu ilə birlikdə gah yeraltı dünyaya gedən, gah da səmaya uçan şaman özü deyil, onun yulasıdır. Mərkəzi Altayda yaşayan altaylılarda Kiştey adlı bir şaman qadının köməkçi ruhları onun başqa yerə gəlin köçən qızının yulasını görürlər. Kiştey özü qamlıq edir və qızının yulasını tez tapır. Onu müvəqqəti olaraq, gölün yanında gizlədib, köməkçi ruhlarından onu qorularını və yedirtmələrini istəyir. Qızına da xəbər göndərir ki, xəstələnməmiş yulasını aparmağa gəlsin. Kiştey şaman qamlıq edərək tutulan yulanı sahibinə sağ qulağından güclü davul səsi ilə geri qaytarır. Altaylıların inancında yula müxtəlif səbəblərə görə bədəni tərk edə bilən və bununla, xəstəliklərə yol açan canlı insanın ruhudur (7, 48).

Qamlıq zamanı ruhlara və ilahilərin yanına qam özü deyil, onun yulası və köməkçi ruhları gedir. Onlar özləri ilə qurbanlıq atın özünü deyil, onun ruhunu aparırdılar. Altaylılar onu pura (bura), saqaylar və kaçınlar isə yula adlandırırlar. Mərasim zamanı qurbanın ətinə bişirib iştirakçıların hamısına paylayırdılar. Dərisini isə qurban kəsilən yerdə uzun ağacın üzərinə tikirlər. Teleut mənşəli çelkanlarda, kumandinlərdə və şorlarda yula haqqında təsəvvürlər qeydə alınmışdır. Yulanı canlı insanın ruhu kimi təsəvvür etmək telənqitlər üçün də xasdır. Şamanın yulası ilə adi insanın yulası bir-birindən fərqlənir. Şaman qamlıq edib şərəfinə qurban kəsilən ilahiyə kəsiləcək (*ızix*) atın çulasını göstərir. Əgər ilahi atı yararlı hesab edirdisə, şaman mərasim yerinə qayıdıb çulanı arakla dolu fincana qoyub atın boğazına töküdü. Bundan sonra *ızix*in çulası öz ilahisinə qulluq edə bilər, onun ilxısını və özünü bütün bədbəxtliklərdən qoruya bilərdi. Canlı insanın olduğu kimi canlı heyvanın ruhu yula, çula adlanır. Teleutlarda və altaylıların bəzi qruplarında qurbanlıq atın ruhu çula deyil, *pura (bura)* adlanır. Şamanın yulasının daha bir xüsusiyyəti olur: şaman öldükdən sonra onun yulası nə ilahiyə qayıtmır, nə də “ölülər dünyası”nda məskunlaşmır, yer üzündə qalır. Dəfn olunduğu yerlə-qəbri ilə əlaqəsi olmayan yerlərdə – dağlarda, tayqalarda yaşayır. E.Teubenin qeydinə görə, Monqol Altayında yaşayan tualılar inanırdılar ki, *sür sünəzin* adlanan şamanın ruhu, şamanın ölümündən sonra *jel salkın (cel salgyn)* yüngül mehə çevrilir (7, 50). Teleut və yakutlarda da ölənin şamanın yer üzündə qalan ruhunu eyni adla adlandırırdılar. Şimali teleutlara gəldikdə isə A.V.Anoxin qeyd edir ki, yula kutla eyniyyət təşkil edir. İnsan bədənindən çıxan kut metamorfozaya uğrayır. Bu dəyişik hal onun insan bədənindən çıxdığı andan şamanın onu tutub çıxdığı bədəne geri qaytarmasına qədər davam edir. Metamorföz kut yula adlanır (5, 254). İnsan bədənindən çıxıb, azıb geri qayıda bilməyən kut yuladı. *Kudı çıkdı, Yula yastıkan yat* ifadələri də bunu bildirir. Bu inanc şor folklorunda da mövcuddur. Şor və xakas inanclarına görə, aynalar (bəd ruhlər) insanın *qudu*n (kutun) yeraltına Erliyin (İl-hanın) yanına aparırlar. Aynalar kutu qazanda qaynadıb ətinə yeyirsə və şaman da bunu görürsə, onda geri dönüb bu xəstə üçün qamlıq etməyin əbəs olduğunu deyir. Şamana Erliyin yeraltı dünyasına enmək çox çətindir: o, aynaların hücumuna məruz qalır, onlarla mübarizə aparmağa məcbur olur. Köhnə üzütlər yeni gəlmiş üzütü aparmağa qoymurlar. Şaman Erliyin məkanında olanda ona öz üzünü göstərməməlidir, yoxsa ölə bilər. Əgər şaman insanın kutunu xilas edə bilirsə, onu *süttüg kölgə* - Süd ağ gölə aparıb çimizdirir. *Ülgen ezik alynda paraq pastyğ pay gazyn altyna*, yəni kut güc toplayana qədər onu Ülgenin ağacının önündəki ağcaqayının altındakı beşikdə yellədir. Güc toplamış kutu xəstənin sağ qulağına yeritdikdən sonra xəstənin yanına

onun kutunu qorumaq üçün bir *tösünü* qoyur (6, 323-333). Şor folklor mətnindən də görüldüyü kimi, şorlarda da teleutlarda olduğu kimi, kutla yula əvəzlənməsi baş verir. Teleut inancına görə, yula insan bədənindən çıxdıqdan sonra onun sahibi xəstələnir, halsız olur. Yula gecələr pəncərənin önündə fit çalır. Evin sahibi alqış, dua oxuyaraq, evdən çıxıb qapını aralı qoyur. Özü çöldə dəmir qab-qacaq döyür. Yula səsə gəlib ev sahibinin arxasınca aralı qapıdan evə girmək istəyəndə onu dəmir qabın içinə salıb tuturlar. Səhər qam gəlib yulanın kimə məxsus olduğunu müəyyən edir. Tutulmuş yulanı şaman insanın bədəninə sağ qulağından üfürərək salır-*Yulazın urdı*. İnsan bədənini tərk etmiş yula xeyirxah ruhların samların və Ülgənin qızlarının ya da bədxah ruhların yaman körmöstörün əlinə düşür (Şamanın ruhu geri qaytarılması haqda (29). Teleutların inancına görə, bu və ya digər ruhlar insanı əhatə edərək, onu müşahidə edirlər. Yula insan bədənini tərk edən kimi ruhlar onu tuturlar. Xeyirxah ruhlar yulanı saxlayıb geri qaytarır, bəd ruhlarsa onun əvəzinə qurban tələb edirlər. Yalnız xeyirxah ruhlar (bayana) olan Ülgənin qızları şamanın on dördüncü qatından sürətlə enib dağlara səpələnərək, onu əhatə edirlər. *Kuğuluğa kupçılular*, yəni təşvişlə bir-birinə sıxılaraq insana kömək etməyə hazır olurlar (5, 256). Yulası çıxan insan onun hansı ruha getdiyini bilmir. Bunu qam qapı ruhu *Əjik-püdə*n soruşaraq bilir. Əgər yula xeyirxah ruhların əlindədirsə, onda şaman onu öz köməkçi ruhlarının (*kalın çərü-böyük ordu*) yardımını ilə tutub, bədəninə geri qaytarır. Əgər yula bəd ruhların əlinə düşübsə, onda onun qaytarılması üçün qurban kəsilir. Bəd ruhların əlinə düşən yulanı başqa bir təhlükə gözləyir. Bəd ruhlar yulanı yeyə bilər (*yulanı yudup iidi*). Bu halda yula ölmüş və ya başqa dünyaya getmiş (*ol yərqə barar*) hesab edilir. Onda insan xəstələnib ölür. Yula bəd ruhların əlində bir neçə il yaşaya bilər. Bu halda o, *kirlü bolup yatır*. Şaman belə yulanı insana qaytaranda ruhu *Süd ağ gölə* təmizlənməyə göndərir: *Arşın bila alastap* – Ardic çəkməklə təmizlən, *Ak süt köl bila yunup tur*. Bəzən bəd ruhlar yulanı ehtiyatsız tutub bağlayırlar. Bu zaman onu zədələyirlər. Yulaya dəyən zədələr sahibinin bədəninə keçir. Şaman bəd ruh *bii-acii*-yə qara qoç qurbanı kəsib qamlıq etdikdən sonra zədələr sağalır. Teleutlar inanırdılar ki, qasırga günəşin önündə fırlananda onunla birlikdə görünmədən yula və şaman da fırlanır. Günəşin arxasında fırlananda isə bəd ruhlar fırlanır. Bu zaman teleutlar qulaqlarını ovucları ilə tıxayırlar ki, kutları çıxmasın və “şau, ğau!”- deyər, qışqırırmışlar (5, 257). Şamanın insanın yulasını çıxarıb digər insanın yulası əvəzinə bəd ruhlara verməsi haqda əfsanə və rəvayətlər vardır. Yula əvəzinə yula verilməsi Azərbaycan folklorunda da rastlaşdığımız *can əvəzinə can vermə* motividir (bu barədə (28). Şaman yula əvəzinə yula verməni qamlıq zamanı gizli edir. Bəzən oğurlanmış yula uğrunda iki şamanın yarışı da olur. Onlar uzaq məsafədən belə bir-biriləri ilə yarışa bilirlər. Yulası oğurlanmış insan özündən gedib, huşunu itirib ölür. Yulanın insan bədənindən qeyri-ixtiyari ayrılmasından əlavə ixtiyari ayrılması da olur. Bunu yalnız şaman və onun köməkçisi *paital-başçı* edə bilər. İnsanı tərk etmiş, azmış yulasını tutmaq üçün şamanın qamlığı “*yula qap - yat*” adlanır. Qamlıq zamanı müxtəlif məkanlara səyahət edən, uçan şamanın bədəni deyil, yulası olur. Evdən çox uzaqlaşanda şaman köməkçisinin - paital başçının yulasını yoldan geri qaytarır. Onu yolda *Bai-Söt* ruhu müşaiyət edir. Qamlıq mərasimi bitdikdən sonra şaman *Bai-Söt*dən yulanı alıb paital-başçının sağ qulağına üfürür (5, 258). Ölmüş insanın yulası sağ adamın yulasını özü ilə apara bilər. Əgər ölümdən dərhal sonra arvad, ondan sonra da uşaqlar və ərin dostları ölürsə,

teleutlar bu halı onların yulalarını ölümlərin oğurlaması ilə izah edirlər: “*Yulazın alıp partır*”, “*Pu ölüp pərdi*” – Ölən insanın yulası götürdüyünə görə öldülər. (5, 258). Qamla dalaşan, onu incidən adam ölürsə, onda teleutlar deyirlər ki, onu qam yedi (*kam yiqən*). Adı insanlar yaxınlarının və tanışlarının ruhunu yalnız yuxuda, şamanlar və köspökçilərsə, gerçəkdə görə bilirlər. Dağlıq Altayda teleut şamanının köməkçi ruhlarına və od ilahisinə çağırışında “*kut yulazı kurçalqın*”- kut yulanı qoru. “*Ak yal-kına kut kuysın*”- ocağın müqəddəs odu kutu qorusun deyirdi. Göstərilən nümunələrdən məlum olur ki, kut və yula sinonim kimi işlənir. Bu kumandinlərdə də belədir. F.A.Satlayev ölümlər dünyasına getməmişdən əvvəl ölüyə şamanın verdiyi sualı təqdim edir: “*Sən özünlə kiminsə urqen çulunu və ya kutunu götürmüşənmi?*”. Belə olduğu halda o, kutu alıb sahibinə geri qaytarır (7, 40). *Urqan çula*–canlı insanın culasına deyilir. Qamlıq zamanı xəstənin kutunu geri qaytarmaq lazım olduqda şaman onu *urqan çula* adlandırır. Teleut şamanlarının təsəvvürünə görə, məhz o, kutla bağlıdır.

Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruhdan biri kimi **tülanın** da adı çəkilir. Tülüp – *çəkmək, qopartmaq* felindən yaranıb. Heyvanlarda tüla olmur. O, yalnız insanda olur. Altaylıların təsəvvürünə görə, tüla ağ, yumru, durmadan hərəkət edən, tufəng qurquşunu böyüklüyündə ruhdur. Şamanlar qamlıq zamanı tülanı seyircilərə göstərilir. Burdan da aydın olur ki, tüla məhz şamanın qamlıq prosesi ilə bağlıdır və yula sözündəki y/t hərf dəyişməsi aşkar görünür. Addan başqa funksiyasına görə də tülanın yula olduğu görünür.

Kaçınlar və saqaylarda xut, yəni kut yalnız canlı insanın ruhu hesab edilir. İnsan öləndə kut onun gözlərindən çıxır. Əksər araşdırıcıların yakutlarda insanın üç ruhu olduğunu deməsinə baxmayaraq, onların hər birinin adına kut sözü daxildir. Yakutlarda kut haqda təsəvvürlər yas mərasimləri ilə bağlıdır. Bu mərasimlərdən biri *Kut araarı* – Kutun ayrılması adlanır və ölünün özü ilə yaxınlarının ruhunu aparması inancına dayanır. Ölünün özü ilə başqa birisinin kutunu aparıb-aparmadığını öyrənmək, əgər aparıbsa, onu geri qaytarmaq üçün kumandinlər kimi yakutlar da şamanı dəvət edirdilər. Şimali yakutların yerinə yetirdiyi digər mərasim isə *Kut süüdüyüte* – ölünün ruhunun ölümlər dünyasına yola salınması adlanır. Bu mərasim dəfndən sonra yerinə yetirilirdi. Şaman qamlıq zamanı ölünün kutunu öz bədəninə yeridib, onun adından nədən öldüyünü və nə istədiyini deyir. Qamlıq ölünün ruhunun ölümlər dünyasına yola salınması ilə bitir (7, 43). Yakutlarda şaman da qamlıq zamanı ilahi ilə öz kutu vasitəsilə danışır. Göründüyü kimi, yakutlarda kut haqda təsəvvürlər müxtəlifdir. Yakutlarda şamanın qamlıq zamanı oxuduğu ritual nəğməsi *kuturar* adlanır və sözün kökündə kut durur. Müasir tualılara gəlincə, onlarda kut sözü ruh mənasında yalnız lüğətlərdə rastlanır.

Dolqanlarda şamanlığı öyrənən A.A.Popovun məlumatına görə, onlarda da kut ruha deyilir. Şaman doğulanların ruhu onların köməkçi ruhlarının qorumasında olur və *tuuruu* xüsusi ağacda cəmləşdirilərək qorunur. Xəstələnmiş uşağın kutunu şaman tozağacı qabığından hazırlanmış qutuya qoyur ki, getməsin. Bu təsəvvür altaylıların və teleutların kut haqda təsəvvürlərini (şamanın qamlığı zamanı tutub öz davuluna saldığı və müqəddəs ağcaqayının yarpaqları altında gizlədib qorumasını) xatırladır. Ketlərdə kut sözü yalnız şamanın ruhunu (ilahi tərəfindən verilən şaman vergisi mənasında da işlənir) ifadə edir. Adı insanın ruhu isə *ulvey* adlanır. Kut sözü ketlərdə yalnız şamanlıqla bağlı termin kimi işlənib, sakral gücləri bildirir. *Ulveysə* insanın ruhu olub,

çıxanda və geri qayıtmayanda insan ya xəstələnir, ya da ölür (7, 45). Kazım xantlarında kut *is* adlanır. *İs* də kut kimi insan qorxanda bədənindən hansısa həşərat şəklində çıxır, bəd ruhların əlinə keçərsə, insan xəstələnib ölə bilər, yalnız şaman qamlıq etdikdən sonra *is* bədənə geri qaytarıla bilər (12).

**Sur** – J.P.Ru "Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm" əsərində sür sözünün səkkiz lüğətdəki mənasını verərək, yalnız sonda bir cümlə ilə bildirir: "Bundunbetim mətnlərindən yararlanaraq, bu sözün başda olan, üzün şəklinə sahib olan və eyni zamanda "kölgənin ruhu" anlamını verə biləcəyini qəbul edə bilərik" (1, 114). Klassik monqol dilində ordos monqollarında və kalmıklarda sür sözü eyni şəkildə izah edilir. Lakin qədim yazılı abidələrdə sür sözünə rast gəlinmir. N.A.Baskakov onun ərəb dilindəki surat-sur(at) qarşılığına diqqət çəkir. Surun insanın surəti olmasını "Altın Mizə" altay nağılında da görmək olur. Nağılın qəhrəmanı Altın Mizə Solo xanın gözlərini dumanlandıraraq öz yerinə öz surunu oturdub gedir. Solo xan isə Altın Mizənin suru ilə oynamağa davam edir (10, 87).

Sur Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruhdan biridir. Altayca *sürmət-görünüş, şəkil* deməkdir. *Sür-sürmək, qovmaq, kənarlaşdırmaq* anlamına da gəlir. İnsan öləndən sonra onun evdən kənarlaşdırılan ruhudur. Heyvanların ruhları o dünyada da sahiblərinin yanına gedir. Bu dünyadakı kimi sahibləri onları otarır. Altayca, sür sözünün yağ mənası da var: *sürlü at, süryülü kəji*-təsirli baxışları olan adam. Teleut məsəlini də misal çəkmək olar. "*Sür sıqırıp yat*", yəni ölünün ruhu bədəndə ikən doğmalaşdığı əşyalardan ayrılmaq istəmir (2). Sur-buryat dilində *hur* sözüdü. Buryat folklorunun toplayıcıları *hur* sözünü *xur, şuluu* kimi də qeydə almışlar. Kazım xantlarında insan öləndən sonra onun kutu - *is* bir müddət evdə kabus kimi dolanır. Ona *is-hur* deyirlər. O, kölgə ruh mənasını verir. *Hur* xantlarda obraz, fiqur, əks, şəkil deməkdir, yəni sur sözündəki s/h hərf əvəzlənməsidir. İnsan öldükdən sonra onun evdə saxlanılan təsviri də belə adlanır (12).

Sur haqda daha dolğun məlumatları A.V.Anoxin verir. O, terminin xarakteristikasını onun tərcüməsi ilə başlayır. Obraz, predmetin cildi, portret, fotosəkil. Teleut şamanları davullarındakı şəkilləri sür adlandırırdılar. Sur həm insanda, həm də mal-qarada olur. Lakin mal-qara ilə insanın suru fərqli təsəvvür edilir. Mal-qaranın suru ondan ölüm anında ayrılır və qəbir həyatına yerləşir. İnsanın sürü isə ölüm anında deyil, yalnız həyatda ikən ayrılır. Teleutlar ölü ilə atını da dəfn edirdilər ki, o dünyada atına minə bilsin. Teleutların təsəvvürünə görə, sür da kut kimi insanın bədənində yerləşir və yalnız ilahinin iradəsi ilə ondan ayrılır. Anam-Yayıcı suru insandan ayıraraq, insanın yer üzündəki varlığına son qoyur. İlahinin iradəsi ilə surun insan bədənindən ayrılması həmin insanın yer üzündəki həyatının başa çatması deməkdir. Tanrının iradəsi ilə sur geriye dönüşü olmadan çıxır. Şaman qamlıq zamanı onu görə bilir, lakin geri döndərməyə, insana qaytarmağa qadir deyil. Sur insan bədənindən kənarada olur və onun ölümcül kölgəsinə çevrilir. Sur insandan onun ölümündən yeddi və ya doqquz il keçdikdən sonra ayrıla bilər. Surun yoxluğunu insan uzun müddət hiss etmir. Lakin uzun müddətli və sağalmaz xəstəlik insanda surun olmamasına işarət edir. Surun yoxluğu zamanı baş verən xəstəlik vəziyyətində teleutlar qamlıq etmirlər. Ona görə ki, insandan çıxan sur ona geri qayıtmır. İnsan öləndə sur insana həyat kutu verən ilahiyyə qayıdır (5).

N.A.Baskakov belə qənaətə gəlir ki, Şimali və Cənubi altaylılarda sür culanın materializasiyasıdır. Altaylıların inancına görə, sür culanın müxtəlif obraz və meta-

marfozasıdır. İnsandan ayrılan və uzun müddət onun bədənində olmayan insanın ruhudur. Beləliklə, sür, cula ruhunun bu və ya başqa maddi obraza girmiş substansiyasıdır. Hər insan onun əkizi görünüşündə özünə uyğun cula sahibidir. Təəssüflər olsun ki, Baskakov bu bilgini konkret olaraq şimali, yoxsa qərbi altaylılardan toplanması haqda məlumat vermir. Nə L.P.Potapova, nə də A.V.Anoxinə altaylılarda, teleslərdə və telenqitlərdə sür haqda məlumat əldə etmək nəsbil olmayıb. Altay telenqitlərində bu sahəni araşdıran V.P.Dyakonova sür deyil, sünə ilə bağlı məlumatları qeydə almışdır. Bu da sür haqda təsəvvürlərdən fərqlənir. Sür insanın ruhunun cildi, görkəmi, surəti, görünüşüdür, kut və yulaya sinonim deyildir. N.P.Direnkova “Teleutlarda şamanlığa dair materiallar” əsərində qeyd edir ki, teleut şamanının davulundakı ağ boya ilə antropomorf formaya bənzəyən kvadratın içinə çəkilmiş, davulun aşağı hissəsində olan “qapının ruhu”nu simvolizə edən, yaşayış yerini qoruyan “*ejik bijniq süru* – qapının keşikçisinin təsviri adlanır. Tuvalılarda ölən şamanın ruhu yer üzündə qalır və sür-sünəzi adlanır. Burada sür şamanın *sünəzinin* görünüşü mənasındadır. Monqun-Tayqı rayonundan cənub-qərbi tuvalılardan şamanlığı öyrənən S.N.Solomatınov qeyd edir ki, üç ildən sonra ölən şamanın sür-sünəzisi onun sağ qohumlarının birinə yerləşir. Bu halı təcrübəli şaman müəyyənləşdirir və gələcək şaman üçün baş ərən (*xam ərən*) əcdad şamanın sür-sünəzinin təsvirini hazırlayır. Monqol Altayının tuvalılarında sür-sünəzin şaman öldükdən sonra *cel-salk(gy)ın* – mehə çevrilib qayada yaşayan şamanın ruhudur. Bütün bunlar Altay-sayan xalqlarındakı sür haqda təsəvvürlərdə bir qarışıqlıq olduğunu göstərir. Bu qarışıqlıq sür-sünəzin adında da özünü göstərir. Teleutlar uzun müddət, bəzən bir neçə il canlı insanın bədənindən kənarında sərbəst qalma xüsusiyyətini süra aid edirdilər. Telenqitlər canlı insanın ruhunun bədənə kənarında yaşamasını qəbul edirdilər, lakin bunu nə sünə adlı, nə də sür adlı ruha aid etmirdilər. Suru da bu mənada qəbul etmirdilər. Teleutlardan bəziləri sürün insan öldükdən sonra onu göndərən ilahiyə qayıtdığına inanırdılar. Digər qism isə sünənin “ölülər məkanına” getdiyinə inanırlar. Beləliklə, sür haqda təsəvvürlər bütün altay-sayan xalqlarında geniş yayılmışdır. Onlar eyni xalqlarda belə birmənalı deyildir. Şimali teleutları buna misal çəkmək olar. Görünür, bunun səbəbi müasir teleutların etnik tərkibinin müxtəlifliyidir. Teleutların şaman inanclarına monqol təsiri şaman davullarındakı rəsmlərdən görünür. Onlardan bəzilərinə eyni zamanda teleut ilahilərini simvolizə edən rəsmlərlə bərabər yalnız monqol mənşəli seoklarda sayılan və inanılan ruhların və ya ilahilərin təsviri çəkilirdi. Buna görə də, teleut şamanı inancın ənənəvi xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq, onların nümayəndələri üçün qanlıq edə bilərdi. Görünür, monqol etnik elementləri teleut mühitinə düşmüş və Qərbi monqol lamaistik cizgiləri və xüsusiyyətləri sür haqda təsəvvürlərə də təsir etmişdir (7,59). L.P.Potapov deyir ki, Sür sünə və kut adlarının cərgəsində canlı insanın əkizinin, yəni ruhunun adı kimi qeyd etməyə əsas yoxdur (7, 60). Göründüyü kimi, L.P.Potapov tını ruh, onun təbirincə desək, insanın əkizi hesab etmədiyi kimi, sürü da insanın ruhları siyahısına aid etmir.

Yakutların inancına görə, sür qadın hamilə qaldığı zaman onun bədənində enir və Sür Ulu Toyon tərəfindən verilir. Başla əlaqədardır və təsviri yoxdur. Sür insan öləndən sonra balığa keçir (14,145). N.A.Alekseev “Yakutların ənənəvi dini inancları” əsərində qeyd edir ki, sür insan ruhunun adı kimi yakutlarda da qeydə alınmışdır. Yakutlarda da sür haqda təsəvvürlər bir mənalı deyil, bir-birinin əksinədir. Sür və kut insanın ruhunun adı kimi çox vaxt birlikdə işlənir və sinonim kimi qəbul edilir. Bəzi

bilgilərə görə, sür bəd ruhlar tərəfindən yeyilmir. Onun yalnız obraz olduğunu nəzərə alsaq bu təbiidir. İnsan öldükdən sonra onu yaradan tanrıya geri qayıdır. Digər məlumatlara görə, insan öldükdən sonra sür alt dünyaya - Qərbə gedir. Sür haqda “insanın daxili psixi aləmini” ifadə edən ruh kimi də danışılır. Bununla da o, kutdan fərqlənmir. Sürün tanrı tərəfindən insana kutla birlikdə verilməsi inancı da qeydə alınmışdır. Doğulmuş uşaqların sür və kutu birlikdə odun himayəsi altında bir evdə, ocaqda yaşayırlar. İnsanın surundan fərqli olaraq, mal-qaranın suru yalnız ölüm anında çıxır və qəbrə köçür. Teleutlarda ölənin insan o dünyada atına minə bilsin deyər ölənin sevimli atını xüsusi üsulla öldürmək adəti saxlanıb. Şamanlığa inanan teleutlar suru heyvanda saxlamaq məqsədi ilə qurbanvermə mərasimində heyvanı kəsmirlər. Onu boğurlar (*burup yat*). Əgər heyvanı adi yolla öldürsələr onda onun suru ağzından çıxıb yox olar. Heyvanın özü isə kəsiklərə görə murdar sayılır. Şamanlığa görə belə qurban qəbul edilmir və ruh üçün təhqir hesab edilir.

Teleutların inancına görə, insanın suru boşluqda yaşayır. O, gecə vaxtı evə yaxınlaşıb qapını xüsusi üsulla döyür. İnsanlar surdan qorxur. Halbuki, sur onlara zərər yetirmir. Surun ikinci dəfə gəlişinin qarşısını almaq üçün ev yiyəsi səhər tezdən qam götürür. Qam suru qovub, evdən uzaqlaşdırır. Teleutların inancına görə, insan öldükdən sonra onun suru insan yer üzündəki varlığı üçün kutunu aldığı bayana-ali ruhun yanına gedir. Beləliklə, sur Ülgənin, Adamın, Yö-Kanın və digərlərinin yanına gedir. Əgər insan suda boğulubsa, onda onun suru *Sulai-Kanın* və ya *Talai-Kanın*-dənizin ruhunun yanına gedir. Əgər insan odda yanıbsa, onda onun suru od ruhunun – *Oimak-Arunun* yanına gedir. (5,261). Sur haqda olan bu təsəvvürlər sünə haqda olan təsəvvürlərə bənzəyir. Adətən, ölənin ruhu sünə qəbul edilir.

Sur evdə, tarlada, ovda görünə bilər, tərki etdiyi insanın yanında olanda onu təkcə şamanlar deyil, adi insanlar da görə bilər. O, insanın gözüne elə insanın öz obrazında görünür. Özünün filan yerdə olmadığını inkar edən adam qarşısındakına deyir: “*Sən sürümdü körqön bolorzın*”- ola bilsin ki, sən məni deyil, surumu görmüsən. Bu, Azərbaycan folklorunda **Qaraçuxa** ilə bağlı mifoloji mətnlərlə səsleşir. Azərbaycan folklorundakı bu mifoloji mətn deyilənlərlə eyniyyət təşkil edir: Bir nəfər görür ki, əkinçi Alı kişinin atı qayanın başında doğur. Qulunu az qalır qayadan düşər. Alı kişi peyda olub qulunu qayadan düşməyə qoymayıb tutur. Bunu görən adam kəndə gəlib, Alı kişini kənddə görəndə təəccüblənib gördüklərini ona danışır. Məlum olur ki, onun gördüyü Alı kişinin Qaraçuxası imiş (24,71). Bu mətndən görünür ki, Qaraçuxa insanın özü kimidir.

M.N.Xanqalovun buryatlardan qeydə aldığı bir mətndə “*Güclü çula, keşikdə dur! Sur çula keşikdə dur!*” – ifadələrinə rast gəlinir. Bu da Surun qoruyucu funksiyasını bildirir (9, 369). Şəki-Şirvan bölgəsində Qaraçuxa **Naxış** adlanır və Qaraçuxa ilə eyni funksiyaları daşıyır. “*Naxışı gətirmək*” – bəxti gətirmək mənasında işlənilir. Göyçə, Borçalı, Qazax və s. bölgələrdə Sur sözü “*Surun yerisin*”, “*Allah sur versin*” kimi alqış və qarğışlarda bu günə qədər də yaşamaqdadır (24, 23). Surdan fərqli olaraq, Qaraçuxa və Naxış Azərbaycan folkloruna xas adlardır. Buradan da görünür ki, personaj ad dəyişir, lakin funksiyası qorunub saxlanılır.

Diqqətimizi cəlb edən personajlardan biri də Naxış, Qaraçuxa kimi tanıdığımız *Zayaçı* obrazıdır. Əslən dürbütlü Sarısından qeydə alınmış mətndə deyilir ki, kasıblıqdan əziyyət çəkən kişi lamın yanına gedərək varlanmağın yolunu ona öyrətməsini xahiş edir. Lam ona öz naxışından kömək istəməsini məsləhət görür. Kasıb naxışların

keçdiyi yolda durur. Əvvəl köhlən at minmiş, əynində qırmızı kürkü olan naxışa rast gəlir. Məlum olur ki, bu, onun naxışı deyil. Bir neçə naxış gəlib keçdikdən sonra arıq at minmiş, cır-cındır içində bir naxış gəlir. Naxış varlanmağın yolunu ona öyrədir. Mal-qarasının sayı artan kasıb onu tək idarə edə bilmir, amma xəsisliyindən çoban da tutmaq istəmir. Xəsisliyi üzündən var-dövləti əlindən çıxır, yenə əvvəlki vəziyyətinə qayıdır (8, 359-360).

**Zayaçı** Azərbaycan folkloruna xas Naxış, Qaraçuxa ilə eyni funksiyanı yerinə yetirsə də, bir çox cəhətlərinə görə onlardan fərqlənir. Azərbaycan mətnlərində işləri düz getməyən adamın Naxışı yatmış vəziyyətdə təsvir olunur. Məsələn, bir mətndə dolanı-şığından şikayətlənən yoxsul öz Naxışını ağac kölgəsində yatmış halda tapır. Onu danladıqda naxış üzünü üstə çevriləcəyi, yaxud açıq gözünü də yumacağı ilə hədələyir (23, 42). Bu isə həmin insanın bəxtinin tamam bağlanması anlamına gəlir. Dürbüt variantında isə əksinə, kasıbın Naxışına yatmış halda deyil, at belində gəzərkən, ayaq üstə rast gəlirik. Həmçinin, insanın vəziyyətinin Naxışdan deyil, onun özündən asılı olduğu vurğulanır. Gətirilmiş nümunədə kasıb Naxışını cır-cındırın içində gəzməkdə günahlandırdıqda, Naxış ona deyir ki, bu vəziyyətdə gəzməyinin səbəbkarı onun özüdür: «Sən oğurlamırsan, çalıb-çapmırsan, ona görə heç nəyin yoxdur, mən də bu haldayam». Azərbaycan mətnlərində insanın bəxtinin gətirməsi, işlərinin yaxşı getməsi Naxış və ya Qaraçuxa ilə əlaqələndirilir. Hətta xalq arasında belə məsəl də var ki, “Naxışı ayaq üstə olan adamın işləri yavər gedər”. Bəzi mətnlərdə Naxışın öz sahibinin yerinə işləməsi bu inamdam irəli gəlir. Məsələn, bir mətndə Naxışın sahibinin çəltiyini suladığı, başqa bir mətndə sahibinin qoyun sürüsünə keşik çəkdiyi deyilir (23, 41). Bu kimi fərqlərə baxmayaraq, Zayaçının Naxış, Qaraçuxa personajları ilə müqayisəsi bu obrazların daha yaxşı qavranılmasına, onun öyrənilməsinə kömək edəcəyi qənaətindəyik. Qaraçuxa personajının folklor nümunələrindəki funksiyasına diqqət yetirək. Mətnlərin birində deyilir ki, Nəsim adlı bir nəfər qoyunları yığıb aparanda qabaqda bir qaraçuxalı adam görür. Nə qədər çağırırsa da, o adam cavab vermir. Nəsim onu söyür. Evə gəlib olanları dədəsinə danışır. Dədəsi onu başa salır ki, o bizim Qaraçuxamızdı. Onu çağırmaq, söymək olmaz. Nəsimin Qaraçuxası ayaq üstə deyirlər. Digər mətnlərdə də *Qaraçuxa qara paltarlı adam kimi gözə görünür və köməkçi, himayədar funksiyasında çıxış edir*. Məsələn, malı yaylıma verəndə mal-qaranı əlaqaranlıqda çox dağılmağa qoymayan bir adam sürünün içində onlara kömək edir. Bu, onların qaraçuxası olur. Digər mətndə Qaraçuxa sahibini suya yığılmağa qoymur. Əksər mətnlərdə olduğu kimi burada da sahibinin gözüne qara paltarlı adam kimi görünür. Növbəti mətndə Alıxan kişinin Qaraçuxası heyvanlarını qoruyur. Gecə açılıb gedən buzovunu mıxa bağlayır. Sonrakı mətndə söyləyicinin babası Saleh at ilxısını qışda qarlı havada kəndə gətirəndə ilxıya canavar düşür. Qaraçuxalı bir adamın xəncərlə canavarların qabağını kəsib ilxıya yaxın qoymadığını görür. Söyləyici deyir ki, babam onu qoruyanın Qaraçuxası olduğunu başa düşür və həmin yerdə yurd salır (24,70-71).

“Qaraçuxasını axtaran kişi” nağlında (460A) bir kasıb kişi yatmış Qaraçuxasını oyatmaq üçün yerini peyğəmbərdən xəbər alır. Peyğəmbər ona Qaraçuxasının Süsən dağının təpəsində olduğunu deyir. Onu axtarıb, tapıb, oyatmaq üçün yola çıxır. Yolda kor şirə, zəmisə məhsul verməyən əkinçilərə, arx çəkdirən, lakin gecə ilə arxı yox olan susuz vilayət padşahına rast gəlir. Süsən dağının təpəsinə çatanda itləri də, özü də yatan bir çoban, canavarı sürüyə təpilməyə qoymayan çobanın qaraçuxasını görür.

Yatan Qaraçuxasını çağırıb oyadır. Yatan Qaraçuxa ayılıb ona bir saxsı cürdəyi su ilə doldurub nazik iplə bir yerdən asmağı tapşırır. Nə vaxt ip qırılıb saxsı yerə düşsə onda oyanacağını deyir. O, Qaraçuxasından qabağına çıxanların da dərdinə çarə soruşur. Bu nağılın digər variantlarında olduğu kimi nə əkinçi qardaşların verdiyi qızılı götürmür, nə padşah qızı almır, onların hamısına ipdən asılmış cürdəyi olduğunu deyir. Sonda Qaraçuxanın kor şir üçün dediyi “bir axmaq adam yesə gözü açılır” məsləhətinə şir əməl edir. Bundan axmağın tapmayacağını görüb, onu yeyir. Bu nağılın Masallıdan qeydə alınmış digər variantında bir kasıb Qaraçuxasını oyatması üçün Allaha ərzibəndəlik etmək istəyir. Yolda bir balıq, qarağac və padşah da kişidən onların əvəzinə ərzibəndəlik etməsini rica edirlər. Kasıb gedib çox adamın işlədiyi bir sahəyə çıxır. Öz Qaraçuxasını yatmış görür. Kasıba başa salırlar ki, sən ona salavat çevirmədiyinə görə o yatıb. Kasıb Qaraçuxasına salavat çevirdikdən sonra o oyanıb işləməyə başlayır. Digər variantlarda olduğu kimi qarşısına çıxan insanların dərmini də xəbər alır. Padşaha qızını oğlan deyib taxt-tacında oturduğunu, qardaşının oğluna verib, onu padşah qoymağı məsləhət görür. Qarağaca dibinə tökülən zir-zibil kötüyünə dayandığını və dibinə ona görə suyun getmədiyini deyir. Digər variantlarda isə ya ağacın dibində, ya da bar verməyən torpağın lap altında qızıl küpləri olur. Kasıb balığa bir üzük udduğuna görə beyninin ağrıdığını deyir. Kasıb öz evinə gəlib imarəti, dəvələri olduğunu görür. Arvadı ona bir qotur keçini dərmanlayıb, təmizləyib, satıb, varlandığını nəql edir (22, 145-147). Bu nağılın bir variantı da Güney Azərbaycan folklorunda vardır. Bu nağılda da bir kasıb Qaraçuxasını oyatmağa gedir. Yolda əkinçiyə, canavara rast gəlir. Bir qoca kişini yatan görüb onu güclə oyadır. Məlum olur ki, bu, onun Qaraçuxasıdır. Tarlasından məhsul götürə bilməyən əkinçi üçün Qaraçuxa onun tarlasının zəminində gənc (xəzinə) olduğunu, ona görə məhsulu yandığını deyir. Əkinçi ona şərik olmağı israr edir, lakin o rədd edir. Canavara isə baş ağrısı üçün bir axmaq adam beyni yeməyi tövsiyə edir. Canavar da ondan axmağın tapa bilməyəcəyini düşünüb onu yeyir (21, 182-184). Növbəti folklor örnəyində də Qaraçuxasının köməklik etdiyi bir nəfərdən bəhs edilir. Qəbiristanlıqda yatan bu adam oğruların padşahın xəzinəsini oğurlayıb bir qəbrin içində gizlətdiklərini görür. Özünü padşaha baxıcı kimi təqdim edib oğurlanmış xəzinənin yerini göstərir. Sonrasa hamamdakı iki daşın arasından padşahın qızının qızıl sırqalarını tapır. Guya bütün bunları ona qaraçuxası pıçıldaymış (22, 203-207). Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Şəki folklor örnəklərində Qaraçuxa Naxış kimi çıxış edir. Mətnlərin birində deyilir ki, bir eybəcər gəlin nişanlısı ilə yol gedir. Baxıb görür ki, onlardan qabaqda bir gözəl gəlin gedir. Çirkin gəlin narahat olur ki, nişanlısı öndən gedən gözəl gəlini görüb onu bəyənməyəcək. Yolla gələn bir kişi gözəl gəlinin onun naxışı olduğunu, onun sifətində nişanlısına göründüyünü deyir (20, 123). Şəkidən toplanmış digər mətndə isə biri daim yelləncəkdə yellənən, digəri isə ev işləri görəni iki bacı olur. Naxış yazan kişi gəldiyində yaxşı naxışı yelləncəkdə yellənənə, pis naxışı isə hər işi bacarana yazır. Səbəbin soruşanda cavab verir ki, o, hər işi bacarır. Hara getsə baş çıxardar, bacısı isə yellənməkdən başqa heç nə bilmir (20, 123). Bu mətndə göstərilən yelləncəkdə yellənmək və onun bəxtə təsiri ritual səviyyəsindədir. Novruz bayramında bəxtinin açılmasını istəyən qızlar yelləncəkdə yellənərmişlər. Yelləncəkdə yellənmək bəxtin açılması üçün icra edilən bir ritualdır (Ətraflı bax: 26).



460C\* Bəxtini oyatdıqdan sonra kasıbın bəxti gətirir. Qarabağdan toplanmış bu folklor örnəyində bir kasıb quru ağacın dibindən tapdığı qızıl küpü hesabına varlanır (25, 281-282). 460\* “Qaraçuxası yatmış şəxs” nağilində isə deyilir ki, varlı adamların Qaraçuxası göy çəməndə oturub söhbət edir. Ortabab adamlarınkı palçıq təpikləyir. Kasıbların Qaraçuxası isə yatmış olur. Qaraçuxasını palçıq içində görüb ona yazdığı gələn adam onu yatıb dincəlməyə göndərir. O, Qaraçuxasını zorla yatırdır. Ondan sonra hər işi tərsinə gedir. Qəssabdan aldığı qoyun başı adam başına dönür, onu padşahın ən yaxın sərkərdəsini öldürməkdə günahlandırır və dara çəkmək istəyirlər. O, padşahdan edam qabağı möhlət alaraq, Qaraçuxasını yatırdığı meşəyə gedib onu tapıb oyadır. Ondan sonra yenə hər işi əvvəlki kimi avand olur. Öldürdüyü güman edilən sərkərdə saraya gəlir. Hamı kəsilməmiş başa baxıb onun bir qoyun başı olduğunu görür (25, 269-275).

945 Ağilla bəxt (naxış) hansının daha güclü olması üstündə bəhs edirlər. Ağıl cütçünü tərk edir. Cütçü şumdan tapdığı qızılları Rum padşahına hədiyyə edib onun qızı ilə evlənir. Nigah gecəsi evin eyvanından tullanıb qaçmaq istəyəndə ağıl onun köməyinə çatır (27, 270).

945\*\* Bəxtin qayıtması. Bu mətndə isə bəxt Altay mətnlərindəki kut kimi çıxış edir. Evdən, insandan, torpaqdan kutun getməsi ilə bağlı Altay inancları ilə səsleşir. Kut dinclik, əminəmanlıqdır. Eynən bu mətndə olduğu kimi. Evi tərk edən bəxt ev sahibinə son dəfə ondan bir dilək diləməsinə icazə verir. Kişi arvadının məsləhəti ilə dinclik istəyir. Bəxti onları tərk etmir (27, 270).

Qaraçuxa haqda sadalanan mətnlərdən belə məlum olur ki, Qaraçuxa insanın köməkçisi, himayədarı, qoruyucusudur. Ona həmişə salavat çevirmək lazımdır. Qaraçuxa qara geyimlidir. İnsanın özünə bənzəyir. Qaraçuxa yatır. O yatanda insanın işləri tərs gətirir. Oyananda isə işləri avand olur. Qaraçuxa yalnız sağ adamla bağlıdır. Onu Allah verir, yerini peyğəmbər bilir. Qaraçuxa başqalarının dərdinin çarəsini bilir. Qaraçuxanın bir başqa adı da Naxışdır. Naxış yazılır. Naxış *bəxt* sözünə sinonimlik təşkil edir. Filankəsin bəxti yatıb, bəxti oyatmaq Qaraçuxaya məxsus xüsusiyyətlərdir. Həm də bəxt daha çox kutla mənaca eynidir. “Filankəsin bəxti gətirir”- ifadəsində də bəxti gətirmək sözündən də aydın olur ki, kutun ilk mənası *xoş bəxt*dir, əminəmanlıqdır.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olur ki, türk və monqol xalqlarında ruh haqda təsəvvürlər eynidir. **Ruh kut kimi yaranır, sus kimi verilir, tın kimi nəfəs alır, sur kimi görünür, öz kimi xüsusiləşir, sünə kimi ölüdən çıxır, üzüt kimi o biri dünyaya gedir. Yəni bir tək ruh - kutdu. Digərləri, həmçinin yula da kutun hal dəyişmələrinin, çevrilmələrinin keçici adıdır.** Türk xalqlarındakı ruh adları variantlılığı ilə monqol xalqlarındakı ruh adlarına qarışıqdır. Buna görə, uzun bir ruh siyahısı ortaya çıxır. Əslində, eyni funksiyaları yerinə yetirən bir ruh müxtəlif adları vardır. Həm də bu, bir xalqda deyil, əksər türk və monqol xalqlarında belədir. Sırf türk xalqlarına və ayrılıqda sırf monqol xalqlarına aid ruh adlarını aydınlaşdırdıqda məsələ sadələşir. Ruhun çevrilmələrini də nəzərə alsaq, məsələyə bir qədər aydınlıq gəlmiş olur.

## ƏDƏBİYYAT

1. J.P.Roux. Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm. İstanbul, Kabaçlı Yayinevi, 1999.
2. В.И.Вербицкий. Алтайские инородцы. М., Наука, 1983.

3. Н.А. Баскаков. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология). Советская этнография. 1973.№5.
4. А.В.Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев.Сборник Музея антропологии и этнографии.Т.4. Л., 1924.
5. А.В.Анохин. Душа и ее свойства по представлению телеутов. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.8.Л.,1929.
6. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П.Дыренковой. Изд., АН. СССР.М., 1940.Л.
7. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., Изд. «Наука». 1991.
8. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии: в 4-х томах, Т.4 Спб.: Изд. Импер. Рус. Геогр. Об-ва, 1883, 1025.
9. Хангалов М.Н. Собранные сочинение. Улан-Уде. 1960. Т.1
- 10.Никифоров Н. Я. Анносский сборник. Собрание сказок алтайцев. Горно-Алтайск, Ак-Чечек.1995.
11. Бурнаков В.А. Шаманство-Традиционные представления хакасов о злых духах айна.İntenret.
12. Волдина Т.В. Представления о перевоплощении душ в традиционной культуре Казымских хантов (проблемы записи и интерпретаций сакральных сведений). Этнографические обозрение. 2010. №3.
13. Ögəl.V.Türk mifologiyası. Ic,B., MBM, 2006.
14. F.Bayat . Ana hatları ilə türk şamanlığı. Ötükən, İstanbul, 2013.
15. F.Bayat.Türk mitolojik sistemi. cild1, 2 basım, 2007, Ötükən.
16. F.Bayat.Türk mitolojik sistemi. cild2, 2 basım, 2007, Ötükən.
17. F.Bayat. Türk şaman metinleri (efsaneler ve memoratlar). II baskı. Ankara, 2005.
18. Behrəngi S. Məhbəbət nağılları: Seçilmiş əsərləri / Tərtib edən: İ.Qasımov Bakı: ADN,1987.
19. Şəhur folklor örnəkləri. B., Elm və Təhsil, 2016.
20. Şəki folklor örnəkləri.II kitab. B., Elm və Təhsil, 2014.
21. Güney Azərbaycan folkloru.V kitab.B.,2015.
22. Masallı folklor örnəkləri. 2 c. B., N., 2013.
23. Azərbaycan folkloru antalogiyası. XVI kitab (Ağdaş folkloru), Bakı: Səda, 2006.
24. AFA. XII kitab. Zəngəzur folkloru. B., Səda, 2005.
25. Folklor da bir tarixdir: Qarabağ folkloru antalogiyası. 2.kitab.B., Elm və Təhsil, 2012.
26. Rüstəmzadə İ. “Yelləncək oyununun ritual əsasları” Qarabağdan toplanmış etnoqrafik materiallar əsasında. İslam coğrafiyasında və Azərbaycanda xalq oyunları və meydan tamaşaları. Beynəlxalq Elmi Konfrans Materialları. 2016. 15 iyul.
27. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi İ.Rüstəmzadə.. B., Elm və Təhsil, 2013.
28. Ələkbərova Ü. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında əcəldən qaçma motivi. Epos və etnos. Beynəlxalq elmi konfransın materialları. 06-07 noyabr. 2015.
29. Ələkbərova Ü. Əcəldən qaçma motivi. Şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. 2014.№3.

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Əfzələddin Əsgər*

***Vəfa İBRAHİMOVA***

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

*AMEA Folklor İnstitutunun*

*aparıcı elmi işçisi*

*e-mail: vefa-ibrahim@mail.ru*



## **BÖYÜK BRİTANİYA XALQLARINDA YAS MƏRASİMLƏRİ İLƏ BAĞLI ADƏT ƏNƏNƏLƏR VƏ İNANCLAR**

### **Xülasə**

Məqalədə qədim ingilis yas mərasimləri haqqında geniş məlumat verilir, yas mərasimi ilə bağlı qədim adət-ənənələr və inanclar araşdırılır. Müəllif ingilislərin qədim yas mərasimlərini təhlil edir, onların inanc və adətlərinin xarakterik xüsusiyyətlərini göstərir.

**Açar sözlər:** yas, mərasim, ingilis, şotland, qədim, inanc, adət-ənənə, dəfn.

### **TRADITIONS AND BELIEFS ABOUT THE MOURNING CEREMONIES IN THE NATIONS OF GREAT BRITAIN**

#### **Summary**

In the article the large information about the ancient English mourning ceremonies is given, the ancient traditions, customs and beliefs about the mourning ceremony are investigated. The author analyzes the ancient English mourning ceremonies and shows the characteristic peculiarities of their beliefs and traditions.

**Key words:** mourning, ceremony, English, Scotland, ancient, tradition, funeral

### **ТРАДИЦИИ И ВЕРОВАНИЯ СВЯЗАННЫЕ С ТРАУРНЫМИ ОБРЯДАМИ ВЕЛИКОБРИТАНСКИХ НАРОДНОСТЕЙ**

#### **Резюме**

В статье дается широкая информация об английских траурных обрядах, исследуются древние обычаи-традиции связанные с траурными обрядами. Автор анализирует древние траурные обряды, показывает характерные особенности их верований и обычаев.

**Ключевые слова:** траур, обряд, английский, шотландский, древний, вера, обычаи-традиции, похороны

Hər bir xalqın doğum və toy mərasimləri olduğu kimi, yas mərasimləri də var. Yas mərasimlərində ölənlər şəxsin axirətə gedişini asanlaşdırmaq, ruhuna kömək etmək, ailə üzvlərinə, yaxınlarına dəstək olmaq, onların psixoloji vəziyyətlərinə yardım etmək kimi rituallar icra olunur.

Böyük Britaniya xalqlarının folklorunda yas mərasimi ilə bağlı bir çox adət-ənənələr, inanclar var. Bu inanclardan bir çoxunda əşya, heyvan, bitki və ya insan davranışları müşahidə edilərək ölüm haqqında öncədən xəbər verilir. Folklorlarda “ölüm” anlayışına bunlar daxildir: ölüm öncəsi, ölüm anı, ölüm xəbəri, ölüm xəbərinin yayılması, ölümdən sonrakı hal, yas mərasimi ilə bağlı müəyyən günlər, yas mərasimlərində yemək, başsağlığı, qəbir, qəbir daşları, qəbiristanlıq və s.

Xristianların yasla bağlı adət-ənənələrində insan öləndə ölənlər şəxsin tabuta qoyularaq kilsəyə aparılır, onun ruhunu şad etmək üçün keşiş tərəfindən moizə oxunur, ölənlər şəxsin yaxın qohumları onun haqqında xoş sözlər deyirlər. Sonra yas mərasimi qəbiristanlıqda davam edir və sona çatır.

Mənbələrdə ölüm öncəsi, ölüm anı, bir sözlə, yas mərasimləri ilə bağlı bir çox inanclar, adət-ənənələr var. Onlardan bir neçəsinə nəzər yetirək:

Orta əsrlərdə Böyük Britaniyanın bir çox əyalətlərində yas mərasimində, adətən, aşağıdakı sözlər istifadə olunurdu: “Gözəl insanlar, gördüyünüz kimi, bu hadisə bizim üçün bir güzğüdü” (2, 2). Bu sözlərlə insanlara ölüm xatırladılır, onları ibrət almağa çağırırdılar. Matəm günlərində çalınan kilsə zəngləri ölənlə şəxsə hörmət əlaməti kimi qiymətləndirilirdi. Bu adətin ortaya çıxmasının səbəbi qədim bir inandır. Belə ki, bu inanca görə, kilsə zəngləri çalınanda ölənlə şəxsin ətrafındakı pis ruhlar qovulur, onun ruhu dincəlir. Elə buna görə də qədim zamanlarda kilsə zəngləri “soul bell” (“qəlb zəngi”) adlandırılırdı. Bu ifadə Şekspirin “IV Henri” əsərində də var (1, 344).

Ölümlə bağlı inancların birində qeyd olunur ki, əgər şəhərin zəngli saatı kilsə zəngləri ilə eyni vaxtda çalarsa, o həftə başqa bir adam da öləcək (Bekinqemşir qraflığı).

Nortamberlend və Daremdə olan inanclara görə, kilsə zəngi bir dəfə çalsa, tezliklə daha iki dəfə çalına bilər (daha iki nəfər ölə bilər) (3, 26).

Yas mərasimlərinin bir ritualı da dəfnə dəvətlə bağlıdır. Şərqi Yorkşir qraflığında dəfn mərasimlərinə dəvət bir və ya iki qadın tərəfindən icra olunurdu. Dəvət edən şəxslər bütün qonşu, qohum, dost və tanışlara ölüm haqqında xəbər verər və onları dəfn mərasiminə dəvət edirdilər. Belə “dəvət” hörmət əlaməti sayılırdı, əgər kimsə qəsdən, ya da təsadüfən dəfn mərasiminə dəvət edilməsə idi, bu, uzunmüddətli incikliyə səbəb olurdu. Qaynaqlarda dəfn mərasimlərinə dəvətin başqa formaları da var. Məsələn, Şimali İngiltərədə dəfn mərasiminə dəvət edən şəxslər mütləq başlarına qara ipək şərf bağlayar, özləri ilə açar götürərdilər. Dəvət edənlər heç zaman qapını öz cəftəsi ilə vurmazdılar. Qapı yalnız açarla döyülərdi (1, 347). Heşeme vilayətində isə dəfn mərasiminə dəvət kilsənin zəng vurunu tərəfindən icra olunurdu (1, 347).

Böyük Britaniya xalqlarında yas mərasimi ilə bağlı önəmli rituallardan biri də ölənlə şəxsə münasibətlə bağlıdır. Uelsdə yaşayan insanlar belə hesab edirdilər ki, əgər ölənlə şəxsin yataq dəstləri tez bir zamanda yuyulmasa, o, qəbirdə rahatlıq tapa bilməyəcək (1, 422). Bu inanca Şimali İngiltərədə də rast gəlmək olar.

İnsanlar bir şəxsin öldüyünə əmin olmaq üçün onun ağızına güzgü, quş lələyi tuturdular, bəzi yerlərdə saman çöpündən də istifadə olunurdu (2, 41). (Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanda bir şəxsin öldüyünü təsbit etmək üçün güzgünü onun üzünə yaxınlaşdırırlar).

Orta əsrlərdə Şimali-Şərqi Şotlandiyada bir çox evlərdə xüsusi dəşici dəmir alət saxlanılırdı. Əgər ailədən bir şəxs vəfat etsə, o zaman həmin əşya ilə evdə olan ərzaqlar dəşilirdi. Onlar belə düşünürdülər ki, bunu etməsələr, qidanın, ərzaq məhsullarının keyfiyyəti itər, onlar üçün önəmli olan viskinin rəngi dəyişər, bu da xoş əlamət sayılmırdı (1, 422).

Dar qraflığında belə bir adət var idi: Vəfat etmiş insanın qohumları, qonşuları yas mərasimi olan evə daxil olduqda, adətən, sevgi və hörmət əlaməti olaraq meydə əl vururdular. Bu toxunmanın mənası o idi ki, onlar ölənlə adama kin bəsləmir və ona rəhmət diləyirlər.

Tarixçi və folklorşünasların tədqiqinə görə, bu adətin kökü iki yüz il bundan əvvələ gedib çıxır. Belə ki yaralanaraq öldürülən adamın bədəninə onu öldürənin əli dəyərəkən həmin yaradan qan axsa, belə hesab olunurdu ki, qisas alınmalıdır.

Edinburqun Ali Məhkəməsi belə qanaxmanı sübut kimi qiymətləndirirdi, orta əsrlərdə isə ingilis hakimiyyətində bu dəlil rəsmi olaraq qəbul edilirdi (1, 352).

Meyit olan otaqda səhərə qədər şam yandırılırdı. Vəfat edən şəxsin yaxın dostları onu səhərə qədər yalnız qoymazdılar. Adamlar inanırdılar ki, can verən adamın yatağına kilsə tozu səpilsə, o, ağrı, əzab-əziyyət çəkmədən dünyasını dəyişər.

Qədim ingilis inancına görə, meyidi aparən gəmi hər zaman təhlükə ilə qarşılaşa bilər. Bualyaj le Qyun “Travels” (“Səyahətlər”) adlı əsərində (1657) qeyd edir ki, gəminin kapitanı bu əsərin müəllifindən özü ilə götürdüyü yüklərin arasında mumiya və ya ona bənzər bir şey olduğunu soruşmuşdur. Bunun səbəbi odur ki, inanca görə, ruhsuz olan şeylər gəminin sürətinə təsir göstərir (1, 450).

Qədim inanca görə, əgər meyidin bədən istiliyi uzun müddət davam etsə, həmin ailədən başqa bir adam da öləcək (1, 260).

Inanca görə, meyit bazar günü dəfn edilməsə, həftə sonuna qədər ailədən başqa birinin ölümü də gözlənilirdi (1, 260).

Qədim ingilislərin inancına görə, meyidin aparıldığı sahə də önəmlidir, belə ki, bu inanca görə, meyidin aparıldığı sahə xeyir-bərəkətini, məhsuldarlığını itirər (1, 260).

Qədim ingilis inancına görə, dəfn edilməyə aparılan meyidi görərkən ona yaxınlaşmaq, şlyapa və ya papağını çıxartmaq, onu müşayiət etmək zəruridir (1, 344).

Belə bir qədim inanc da var ki, vəfat edən şəxsin yanına ölü doğulan uşaq qoyulsa, o, cənnətə gedəcək (1, 344).

**İngilislərin qəbiristanlıqla bağlı inancları da var.** Belə ki, onların inancında qəbiristanlığın cənub tərəfi ən müqəddəs yer hesab olunurdu. Qəbiristanlığın şimal tərəfində isə ölü doğulmuş körpələr və intihar edən şəxslər dəfn olunurdular. Bu inanc cənub küləyinin yandırıcı olması ilə bağlı idi (1, 344). Daha bir inanca görə, meyit heç zaman kilsəyə yeni salınmış yolla aparılmaz.

Aberden və Devonşir qraflığında yaşayan insanların inancına görə, qəbiristanlıqda dəfn olunacaq ilk insanı şeytan öz yanına aparır (1, 344). Eyni inanc şotlandlarda da var. Bu inanca sahib olan insanlar yeni qəbiristanlıqda öz yaxınlarının dəfninə icazə vermirdilər. Şotlandlar onlardan olmayan birinin ölməsini gözləyirdilər. Belə bir şəxs ölən kimi onu yeni qəbiristanlıqda dəfn edirdilər (1, 344). Biz bu inancın izlərini almanlarda da görürük. Almanlar yeni qəbiristanlıqda öncə it və ya donuz basdırırdılar. Qeyd edək ki, Azərbaycan xalqında da yeni qəbiristanlıqda ilk dəfn olunan şəxsə mənfə münasibət var. Adamlar belə düşünürlər ki, o şəxs hər kəsi öz yanına aparacaq.

Qədim ingilislərdə “dəfn daşı” var idi, həmin daş qəbiristanlığın tam ortasına yerləşdirilirdi. Meyit daşın ətrafında Günəşin hərəkətinə uyğun hərəkət etdirilirdi, belə düşünülürdü ki, bu hərəkət şeytanın vəfat edən insanın qəlbini rahat buraxacağına səbəb olacaq. Adətən, qədim dövrlərdə qəbirlər şərqdən qərbə doğru qazılırdı.

İndiki dövrlərə qədər gəlib çatmış bir inanc da var ki, qəbiristanlıq torpağı əkilib becərilməz, əgər kim əkilib-becərsə, onun böyük övladı vəfat edər.

Böyük Britaniyanın sərhədyanı qraflıqlarında belə bir inanc var idi ki, yas mərasimlərində iştirak edən hansı şəxsin üzünə Günəş şüası düşsə, növbəti yas mərasimi onun üçün olacaq və o qəbiristanlıqda dəfn ediləcək (1, 344).

Başqa bir inanca görə, yas mərasimində ölü sahibinin evinin qapısı bağlansa, tezliklə o evin sakinləri arasında dava-dalaş olacaq.

Böyük Britaniyada yaşayan xalqların dəfn mərasimi ilə bağlı inancları da var. Məsələn, meyit qəbirə qoyularkən yağış yağsa, bu ölənin insana göylərin dua etdiyi anlamına gəlirdi. Xalqın inancına görə, dəfn edilmiş insan məzardan çıxarılaraq başqa yerdə dəfn edilsə, onun ailə üzvlərinə ölüm gələr (Norfolk, Lester və Nortqempton qraflıqları) (1, 260).

Dorsetşirdə yaşayan insanlar belə düşünürdülər ki, əgər əkiz olan insanlardan biri ölsə, onun əzələləri yumşalmasa, o zaman digər tayın ölümünü gözləmək lazımdır. Həmin qraflıqda başqa bir inanc da vardır ki, əgər meyidin gözləri çətinliklə bağlansa, bu o deməkdir ki, o çətin bağlanan gözlər başqa bir insanın ölümünü gözləyir. Ona görə də ölənin insanın yaxınları çalışırdılar ki, meyidin ətrafında onun gözlərini bağlayacaq adam olsun (1, 261).

Qədim ingilis inancında ölənin insana hansı rəngdə paltar geyindirilməsinin də önəmi var. Məsələn, ölənin insana ağ rəngli köynək geyindirilməsi onun günahlardan təmizlənməsi anlamını daşıyır. İngilis adətlərinə görə, ölənin insan zəngin olsa, onun meyidi xüsusi qiymətli ağacdən hazırlanmış tabuta qoyulurdu, əgər kasıb olsa, onu kilsənin hazırladığı adi tabuta qoyurdular.

Qədim zamanlarda İrlandiyanın bir neçə bölgəsində meyidi qəbirə qoyarkən yanına şam, xırda pul və bir qədər şərab qoyurdular. Bu inanca görə, məzarda yatan insan onların köməyi ilə ölümü daha asan qarşılaya bilərdi (1, 261).

Qərbi Şotlandiyada isə qəbirə şam, qızıl qəpik, çəkiç və tərəzi qoyurdular. Bir insan öləndə onun yanında mütləq şam yandırardılar, onlar inanırdılar ki, şam yandırsalar, cin və şeytanlar ölənin adamın ruhuna yaxın düşməyəcəklər.

Əgər yanan şamın fitilinin ətrafında mum yığılsa idi, bu o ailədə ölüm olacağına əlaməti sayılırdı. Şam yanarkən mavi və ya göy rəngli alov görünərsə idi, bu, ölümün yaxında olacağına işarəsi sayılırdı (1, 400).

Meyit evdən çıxarılararkən yaşlı bir adama bir çörək, bir dolu bakal pivə və xırda pul verilir ki, ölənin şəxsin günahları tez və asan bağışlansın (1, 335).

Taitidə belə bir adət var idi ki, ölüm döşəyində olan şəxsin yanına kahin dəvət olunur, o, müxtəlif dualar edərək Allaha yalvarır ki, həmin xəstənin canını rahatlıqla alsın (1, 336).

Qədim ingilis xalqları arasında belə məşhur bir adət var idi, onlar düşünürdülər ki, meyit qəbirə qoyulmazdan əvvəl onun əynində olan paltarların bütün düyünləri açılmalıdır. Əgər dul qadın yenidən ailə qurmaq istəyirsə, ölmüş ərinin dəfn paltarının bütün düyünlərini qəbir bağlanmazdan əvvəl açmalı idi, bu, onun gələcək həyatını bütün çətinliklərdən qoruyacaq əlamət sayılırdı (1, 203).

Nortqempton əyalətində belə hesab edirdilər ki, qəbrə qoyulmazdan əvvəl meyit tərsinə çevrilsə, həmin ailədə yeni bir adam öləcək.

Hebrid adalarında yaşayan insanlar inanırlar ki, meyidin daşındığı xərəklər dəfndən sonra mütləq yandırılmalıdır, əgər xərəklər yandırılmasa, cin və şeytanlar başqa insanlara ziyan vura bilməyəcəklər.

Ən geniş yayılmış inanclardan biri də budur ki, meyid taxta döşəmənin üzərinə köndələn şəkildə qoyulmalıdır. Əgər meyit taxta döşəmə üzərində köndələn şəkildə qoyularsa, bu zaman ruh bədəni tərək etməz (1, 423).

Yorqşir əyalətində meyidi tabuta ölən adamın həmyaşlıqları qoyardılar.

Ölən şəxslərin bu dünyadan rahat köçməsinə imkan verməyən onların yaxınlarının sevgisidir. Bu inanc hal-hazırda da Fayf ərazisində yaşayan insanlar arasında geniş yayılıb (5, 12).

Əgər bir insan ölən şəxsdən onu tərk etməməsini istəsə, həmin adam öz bacarıqlarından bir və ya bir neçəsini itirər. Bu Allahın iradəsinə qarşı çıxan insanlara verilən cəza hesab edilirdi.

Qədim şotlandların inancına görə, yeni kilsə tikilərkən kim onun bünövrəsinə ilk daşı qoysa, o, öz əcali ilə ölməyəcək.

Şotlandların başqa bir inancına görə, kilsənin qapıları hər hansı bir səbəb olmadan açılsa, tezliklə kilsəyə tabut gətiriləcək (4, 89).

Yorqşir vilayətində güzgü sındırmaq yaxın bir adamın itkisinə, ölümünə işarə sayılırdı. İnanca görə, meyit olan otaqda güzgüyə baxmaq olmaz, kim baxsa, o tezliklə ölər. Qeyd edək ki, Azərbaycan yas mərasimlərində buna oxşar bir adət var, belə ki meyit olan evdəki güzgülər, adətən, parça ilə örtülür.

#### **Mənbələrdə heyvanların da ölüm xəbərçisi kimi iştirak etdiyini görürük:**

Şərqi Raydinq və Yorqşir əyalətlərində yaşayan insanların inancına görə isə kimin həyatında gecəyarısı xoruz banlasa, bu ölümün əlaməti sayılırdı (1, 326).

İst-Kilbrayd qraflığında belə bir inanc var idi ki, xoruz kimi banlayan toyuq mütləq kəsilməlidir. Çünki, bu, ölümün əlamətidir (1, 222). Onların inancına görə, itin ulaması da ölümə işarə edir.

Başqa bir inanca görə, ailə üzvlərindən biri öləndə, mütləq bal arılarına xəbər vermək lazımdır, yoxsa bal arıları uçub gedər, ya da həlak olar, nəticədə, evin bərəkəti qaçar.

Arıların ölüm xəbərçisi olması ilə bağlı başqa bir inanca görə, arılar yaşıl yarpaqlı ağacın solmuş budağına qonsa, o ağacın sahibi olan ailənin üzvlərindən biri öləcək.

İst-Kilbrayd qraflığında quşların ölüm xəbərçisi olduğunu ifadə edən bu inanclar da geniş yayılmışdır: yerli əhali belə hesab edirdi ki, kim birəbitdən quşunu öldürsə, tezliklə onun ailə üzvlərindən biri öləcək (1, 251).

Başqa bir inanca görə, tək sağsağan evin ətrafında səs salaraq uçsa, bu, həmin evdə yaşayan insanlardan birinin öləcəyinə işarədir (1, 431).

Sağsağanla bağlı bu inanclar da var, belə ki, kilsəyə gedən şəxsin qarşısına uçan sağsağan çıxsın, bu həmin adamın tezliklə öləcəyini göstərir (8, 113).

Əgər kilsənin mehrabına quş qonsa, bir həftə ərzində ölüm hadisəsi baş verəcək.

Əgər kilsəyə birəbitdən quşu daxil olsa, səs çıxarsa, o zaman kilsədə olan insanlardan biri vəfat edəcək.

Uelsdə yaşayan insanlar arasında geniş yayılan inanca görə, emalatxanaya köstəbək gəlsə, il ərzində emalatxananın sahibi vəfat edəcək (6, 98).

XVII əsrdə Şotlandiya və Şimali İngiltərədə yaşayan insanlar arasında “dəfn çörəyi” ilə bağlı inanclar geniş yayılmışdır. Belə ki, yas mərasimlərində “dəfn çörəyi” gələn qonaqlara, ehtiyacı olan kasıblara verilirdi. Bu çörək bişirilərkən xəmirə darçın, qoz, şəkər və quru üzüm əlavə olunardı. Yas mərasimlərində insanlara təqdim olunan çörək “Arval Bread” və ya “Arval Cake” adlanırdı (3, 115).

Adətən dəfn mərasimlərindən sonra dəfndə iştirak edən insanlara yemək verilirdi. Bəzi mənbələrdə qeyd olunur ki, yas mərasimlərində kasıb təbəqədən olan şəxslərə pendir və çörək, keşiş və zənginlərə qaxac edilmiş quzu, donuz əti, qızardılmış mal, ya da toyuq əti verilirdi. Bəzi bölgələrdə isə keşişlərə və digər hörmətli şəxslərə bişirilmiş öküz başı, ya da qaynadılmış ət verilirdi (2, 57).

Yekun olaraq onu söyləyə bilərik ki, Böyük Britaniya xalqlarının folklorunda yas mərasimi önəmli yer tutur. Bu adət-ənənə və inancların bir qismi öz aktuallığını itirmiş, bir qismi isə forma və məzmununu dəyişdirərək bu gün də davam edir. Yas mərasimlərində icra olunan ritualların elmi araşdırılması ingilis xalqının dünyagörüşünü öyrənmək baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

### ƏDƏBİYYAT

1. Энциклопедия суеверий, Локид-Миф, Москва, 1995, стр. 557.
2. Christopher Daniell, *Death and burial in Medieval England (1066-1550)*, New York, 1997, 242 p.
3. Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, second edition, Cambridge, 2005, 320 p.
4. *Aspects of British Calendar customs*, edited by Theresa Buckland and Juliette Wood, Sheffield Academic Press, 1993, 188 p.
5. Никитина С.Е., *Устная народная культура и языковые сознание*, Москва, 1993, с. 14-15.
6. Rees, Alwyn & Brinley, *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*, New York, 1961, 280 p.
7. T. Pratchett, J.Simpson, *The folklore of discworld: legends, myths and customs from the discworld with helpful hints from planet Earth*, London, Corgi Books, 2009, 504 p.
8. Самые удивительные обычаи и традиции народов мира [Текст] /Т. П. Поленова, Ростов-на-Дону, Феникс, 2011, 253 ст.

*Çара tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*



**Ləman VAOİFOIZI (SÜLEYMANOVA)**  
**Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**  
**AMEA Folklor İnstitutunun**  
**“Dədə Qorqud” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi**  
**e-mail: lemansuleymanova@rambler.ru**



## BAYATI ŞƏKLİNDƏ DEYİLƏN LAYLALAR

### Xülasə

Ümumtürk folklorunun tərkib hissəsi olan laylalar vaxtilə Azərbaycan folklorunda da geniş yayılmışdır. Uşaqların öz kökünə bağlı şəkildə böyüməsində laylalar olduqca önəmli yerə sahibdir. Azərbaycan laylaları müxtəlif şəkillərdə deyilsə də, bir qismi də bayatı formasında olmuşdur. O cümlədən, uşaq folklorunun janrlarından olan əzizləmə və oxşamaların da bir qismi bayatı formasında deyilir.

Laylaların bir qismi funksional baxımdan dəyişilir, bəzi laylaları həm də oxşama, əzizləmə kimi demək mümkündür. Bəzən də bu proses tərsinə inkişaf edir. Yəni əzizləmə və oxşamaların bir qismi yerinə görə, həm də layla kimi söylənir.

Bayatı formasında deyilən laylaların simvolikası da maraqlıdır.

Bölgələrimizdə sicilləmə formasında deyilən laylalarla, həmçinin az sayda da olsa, süjetli laylalarla da üzləşdik.

Bəzi bölgələrimizdə beşik başında hətta layla əvəzinə dini zikrlərin də oxunmasının şahidi olduq.

Laylalarda söyləyicilər çox zaman öz şəxsi talelərini dilə gətirirlər. Bu üzdən bir çox laylalarda kədər, nisgil duyulur, hətta bir qisim laylalarda vətən, yurd həsrəti ilə də üzləşmək mümkündür. Bu tip laylalara daha çox erməni təcavüzü nəticəsində Qərbi Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ və ətraf rayonlarımızdan didərgin düşmüş insanların repertuarında rast gəlirdik.

Bununla yanaşı, bəzi laylalarda yumor da sezmək mümkündür. Adətən, bu cür laylaları daha çox bəmərə qadınların dilindən eşidirdik.

Layla yalnız beşik başında oxunan nəğmə deyil. Eyni zamanda yas məclislərində layla ilə qarşılaşırıq. Bu, beşik başında oxunan nəğmələrdən bir qədər fərqlənir. Ölünü o biri dünyaya yola salan məclis iştirakçıları söylədikləri ağlaların sonluğunu çox zaman laylay sözü ilə bitirirlər. Bu həm sinkretik paralelizm formasında söylənən, həm də bayatı formasında deyilən ağlara aiddir.

Layla daha çox qadınlar tərəfindən söylənilsə də, hərdən bir layla deyən kişi söyləyicilərlə də rastlaşdıq, ancaq onu da qeyd edək ki, onların repertuarı qadın söyləyicilərlə müqayisədə çox kasıbdır. Ötən əsrin 70-80-ci illərinə qədər Azərbaycanda beşik başında layla deməyə ana, nənə tapmaq, bəlkə də, mümkün deyildi. Çox təəssüf ki, müasir dövrümüzdə layla söylməyi bacaran qadınların sayı sürətlə azalmaqdadır.

**Açar sözlər:** layla, əzizləmə, oxşama, beşik, sicilləmə formasında deyilən laylalar, süjetli laylalar

## LAYLAES SAYING AS BAYATI

### Summary

Once upon a time laylaes – part of the all-turkish folklore widely spread in Azerbaijan folklore. Laylaes are very important growing up of children in the national spirit. The Azerbaijani laylaes expressed in different ways, but some part of them are in the form of bayati.

Genres of children folklore azizlama and oxshama also performed in bayati form.

Some part of laylaes are changing functional, some laylaes we can say as azizlama and oxshama. Sometimes this process is developing the opposite. In some places oxshama and azizlama are performed as bayati.

Symbolism of laylaes performing as bayati are interesting.

We faced existence of laylaes saying in form sijillama and some laylaes with plot in our regions. We have witnessed that, in some our regions in the cradle religious sayings replaces laylaes.

People often say their own destiny in laylaes. So we feel sorrow, grief in many laylaes. There is even a breed native land, motherland nostalgia in laylaes. This type of laylaes we find in the repertoire of people became refugees from West Azerbaijan, Nagorno-Karabakh and surrounding areas as a result of the armenian aggression. We feel humor in some laylaes. Typically, these laylaes we heard from unusual women having a sense of humor.

Laylaes are not saying only in the cradle. We are faced with laylaes at the funeral, too. These laylaes are different from laylaes saying in the cradle. In mourning ceremonies participants are ending mourning sayings with laylaes. It belongs to aghies saying in form sinkretik parallels and in form bayati.

Aghies are performing by women, usually. But we met some men aghies performers. If we compare, men performers activity work is poor than womens. All grandmothers and mothers said layla in the cradle till 70-80 years of the last century. But now unfortunately, there are few women who can say layla.

**Key words:** layla, oxshama, azizlama, cradle, laylaes saying in form sijillama, laylaes with plot

## БАЯТЫ В ВИДЕ КОЛЫБЕЛЬНЫХ

### Резюме

Народные колыбельные являющиеся частью тюркского фольклора, были некогда широко распространены и в Азербайджанском фольклоре. Колыбельные имеют очень важное место в воспитывании детей, учитывая их привязанность к своим корням. Азербайджанские колыбельные выражаются во многих формах и некоторая часть представлена в форме баяты. В том числе, определенная часть детских фольклорных жанров, как эзизлэмэ (ласковая форма) и охшама (похожая), которые оформлены в рамках баяты.

Определенная часть колыбельных меняется с функциональной точки зрения – некоторые колыбельные можно произносить как охшама, так и эзизлэмэ. Иногда этот процесс развивается наоборот. То есть, в зависимости от места некоторые охшама и эзизлэмэ произносятся, как колыбельные.

Также привлекает внимание символика используемая в форме баяты.

Наряду с колыбельными в форме сиджиллэмэ (повторяющиеся), также встречались и сюжетные колыбельные.

В некоторых регионах мы стали свидетелями замен колыбельных на религиозные песнопения.

Исполнители колыбельных часто поют о своих собственных судьбах. По этой причине во многих колыбельных чувствуется печаль, томление, даже в некоторых повстречать тоску по родине и дому. Это тип колыбельных мы повстречали в репертуаре людей, кто столкнулся с армянской агрессией и были вынуждены покинуть Западный Азербайджан, Нагорный Карабах и близлежащие территории.

Тем не менее, в некоторых колыбельных также заметен юмор. Как правило, такие колыбельные мы слышали из уст женщин с хорошим чувством юмора.

Колыбельная – это не только мелодии исполняемые у люльки. В то же время мы столкнулись с колыбельной во время траурных мероприятий. Они отличаются от песен исполняемых у люльки.

Члены собрания провожающие умершего в другой мир заканчивают траурные оды колыбельными песнопениями. Это относится к одам исполняемым, как в форме синкретического параллелизма, так и в форме баяты.

Хоть колыбельные и исполняются в основном женской частью, иногда встречались также и исполнители мужского пола, однако отметим, что их репертуар по сравнению с женским достаточно скуден. До 70-80-ых годов прошлого века в Азербайджане практически невозможно было найти мать и бабушку, не знающую колыбельную. К сожалению, в современное время число женщин, которые умеют петь колыбельные очень быстро уменьшается.

**Ключевые слова:** колыбельная, лелеяние, ласкание своего дитя, колыбель, колыбельные в форме наговаривания, сюжетные колыбельные

Ailədə uşağın doğulması nəslin davamı kimi qiymətləndirilib və həmişə şadynalıqla qarşılıb. Heç təsadüfi deyil ki, toy günü oxunan mahnılarda, icra olunan bir sıra rituallarda da gəlinə övlad arzulanı. Məsələn:

Anam, bacım, qız gəlin,  
Əl-ayağı düz gəlin.  
Yeddi oğul istərəm,  
Bircə dənə qız, gəlin.

Və yaxud gəlin bəy evinə gəlib oturan kimi tez onun qucağına oğlan uşağı verirlər və s.

Təbriz yaxınlığında yerləşən Heriski kəndində qız gəlin köçəndə onun cehizinə bir gəlincik də qoyardılar. Bu gəlinciyə *amağa* deyirdilər. Sibir türklərində qadın əcdada *emeqe/əməqə* deyirmişlər. Bu, ulu ananın simvoludur. Qadın nəslə xəttiylə gəlirmiş<sup>1</sup>. Digər tərəfdən də gəlinin cehizinə gəlinciyin qoyulmasını yeni evlənən cütlüyə övlad arzusu kimi də yozmaq olar.

Azərbaycanda uşağın doğulması ilə bağlı silsilə mərasimlər başlayır; uşaq görməsi, uşağın və zahının qırınınin tökülmesi, süd dişinin çıxması ilə bağlı hədiyyin bişirilməsi, qırx tükünün qırılması, oğlan uşaqlarının sünnət olunması və s. Bütün bu mərasimlərin keçirilməsi, orada icra olunan ritualların bolluğu onu göstərir ki, türklər ailədə uşağın doğulmasına və yaxşı tərbiyə almasına nə qədər həssasdırlar. Uşağın yaxşı yetişməsində laylaların da əvəzsiz rolu vardır. Layla ana ilə uşaq arasında ilk ünsiyyət vasitəsidir. Layla övladla onun nəsil şəcərəsi, soykökü arasında bir bağ yaradır. Laylaların insanın mənsub olduğu millətlə əlaqəsinin olmasının tarixdə də örnəkləri vardır. Məsələn, indi slavyan xalqlarından biri kimi tanıdığımız ukraynalıların ataları da türk idilər. Heç təsadüfi deyil ki, ukraynalıları assimilyasiya etmək istəyən rus çarı Yelizaveta heç nəyin kömək etmədiyini görəndən sonra əmr verdi ki, onlara xalq mahnılarını və beşik nəğmələrini oxumaq yasaqlansın. Məhz bu göstərişin icrasından sonra ukraynalıları slavyanlaşdırmaq mümkün oldu.<sup>2</sup> Görkəmli yazıçı Çingiz Aytmatov da özünün məşhur “Əsrə bərabər gün” romanında verdiyi manqurt əfsanəsində laylanın insan həyatında oynadığı rolu bədii dillə çox gözəl canlandırmışdır. Nayman ananın manqurta çevrilmiş övladına keçmişini xatırlatmaq istəyi uğursuzluqla nəticələnəndən sonra hər şeydən əli üzülən bədbəxt ana oğlunun başını dizlərinin üstünə alıb ona layla çalmağa başlayır. Məhz bu zaman “manqurtun soyuq, heç nə ifadə etməyən üzündə ilıq bir təbəssüm oyanır” [Ç.Aytmatov, səh.117]. Yəni layla insana kimliyini, hansı millətin övladı olduğunu xatırlatmaq gücündə olan ən qiymətli dəyərlərimizdən biridir.

Azərbaycan laylalarını nəzərdən keçirərkən görürük ki, onların böyük bir qismi bayatı formasında deyilir. Bu bayatların bəzən mətninin içində *laylay* kəlməsi ilə qarşılaşırıq. Yəni bu mətnlərdə işlədilən *laylay* sözü bayatının ayrılmaz tərkib hissəsidir. Əgər onları bayatının içərisindən çıxarsaq, mətnə xələl gələr:

Laylay, beşiyim, laylay.  
Əvim-eşiyim, laylay.  
Sən get şirin yuxuya,

<sup>1</sup> Bu faktı bizə verən AMEA Folklor İnstitutunun “Türk xalqlarının folkloru” şöbəsinin müdiri fil.ü.e.d. Əfzəliddin Əsgərə dərin minnətdarlığımızı bildiririk.

<sup>2</sup> Bu faktı bizə söyləyən görkəmli alimimiz rəhmətlik Tofiq Hacıyevi sayğıyla anırıq.

Çəkim keşiyin, laylay  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab, səh.376].

Laylay dedim ucadan,  
Ünüm çıxar bacadan.  
Allah səni saxlasın,  
Hər dərtədən, qızılıcadan  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab, səh.377].

Bəzən də bayatının mətnində *laylay* sözünə rast gəlmirik. Amma söyləyici bu mətni bizə layla nümunəsi kimi söyləyib. Əslində söyləyicinin təqdimatı olmasaydı belə, mətnin məzmunu da onun beşik başında deyildiyini göstərir.

Karvan gedər enişə,  
Yükü dönər yemişə.  
Yasdığında gül bitsin,  
Döşəyində bənöşə  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab, səh.377].

Bu bayatının digər variantında isə *laylay* sözü də işlədilir və mətnin sonunda nəqarət verilir:

Laylay çallam həməşə,  
Karvan yenər yenişə.  
Yasdığında gül bitsin,  
Döşəhcəndə bənöşə.  
Laylay, bala, laylay  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VII kitab, səh.353].

Söyləyici, demək olar ki, söylədiyi hər laylanın sonuna “Laylay, balam, a laylay” nəqarətini artırır. Bu baxımdan fil.ü.e.d. R.Qafarlının fikri yerinə düşür: “Nəqarətə gəlincə, bu söyləyicinin deyimindən asılıdır, oxunan hər layla mətninə əlavə etmək mümkündür və əsas mətnə heç bir ziyan gətirmir. Əksinə, mənanı və ifanı qüvvətləndirir, rəngarəngliyi artırır” [Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. səh. 131].

Bəzən oxşamaların yerinə görə bayatı kimi deyilməsinin, bəzən də bu prosesin əksinin şahidi oluruq. Yəni kontekstindən asılı olaraq bayatının funksiyası dəyişə bilər. Başqa sözlə desək, kontekst funksiyasını şərtləndirən başlıca amil kimi çıxış edir. Məsələn, aşağıdakı bayatı beşik başında oxunan zaman layladırsa, uşağı əzizləyən zaman oxşamaya çevrilir:

Bir balam, bircə balam,  
Gül balam, gülcə balam.  
Gümüş nədi, qızıldı,  
Qızıldan külçə balam  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab, səh.378].

Xalq inanclarına görə, gümüş oğlanı, qızıl da qızı simolizə edir. “Qız qızıla dönübdü, yox xəbəri oğlanların” və yaxud “Qız qaldıqca qızıla dönər” deyimləri də qızılın qızın simvolu kimi işlənməsindən xəbər verir.

Folklor toplusmaları zamanı dəfələrlə müşahidə etmişik ki, insanın keçirdiyi həyat tərzi, həyatında baş verən hadisələr bu və ya digər formada söylədiyi mətnlərə də təsir edir. Söyləyici istər-istəməz bundan yan keçə bilmir. Erməni zülmü nəticə-

sində yerindən, yurdundan aralı düşmüş insanların dedikləri bütün folklor nümunələrində gördükləri vəhşətin izləri və vətən həsrəti açıq-aydın duyulur. Onlardan qeydə aldığımız laylaların da bir qismi bu nisgili daşıyır:

Aran yerin arpası,  
Laylay balam, a laylay.  
Qərif qızın körpəsi,  
Laylay balam, a laylay [Şəki folklor mühiti, səh. 46].

Qarabağın dağlıq və səfalı ərazilərindən gəlib nisbətən aranda və isti ərazidə yerləşən qaçqın baba öz nəvəsini ürək ağrısıyla “aran yerin arpası” adlandırır. Xalq inanclarında bir qayda olaraq, arpa oğlanın, buğda qızın simvoludur. Qarabağlılardan qeydə aldığımız bir inanca görə, oğlan uşağının qırxını tökən zaman suya 40 dənə arpa dənəsi, qız uşağını qırxdan çıxaran zaman suya 40 dənə buğda dənəsi atırlar. Və yaxud Şəki rayonunun Göynük kəndlərində “Oğlan uşağı gündə bir arpa dənəsi boyda, qız uşağı gündə bir buğda dənəsi boyda böyüyər” deyirlər. Burada dediklərimizdən belə bir nəticə çıxara bilərik ki, bu layla oğlan uşağının beşiyinin başında oxunan layladır.

Bununla yanaşı, söyləyicinin xarakteri də onun hansı tipdə folklor nümunəsini deyəcəyini şərtləndirən əsas amillərdən biridir. Bəməzə söyləyicilərin oxuduqları laylaların, söylədikləri oxşamaların mətnləri də yumoristik biçimdə olur. Məsələn, Şəkidən qeydə alınmış layla və oxşamalarda Şəki yumorunun təzahürlərinə rast gəlirik:

Laylası var – aş, daşı,  
Məməsi var – mərmər daşı.  
Körpə balam cənnət quşu.  
Anası qaravaşı, atası çöllər quşu.  
Layla, balam, layla [Татарские тексты, с. 37-71]

Ana və atanın qaravaş, çöllər quşu şəklində simvolizə edilməsi valideynlərin övladın xidmətçiləri olmasına bir işarə kimi də dəyərləndirmək olar. Eyni laylanın digər variantında isə uşağın atası “bəylər başı”, anası “xanımlar yoldaşı” kimi dəyərləndirilir:

A laylay, bala, laylay.  
Körpə quzum, laylay,  
Laylay, balam, laylay.  
Laylayim aşə-aşə,  
Beşiyi mərmər daşə.  
Atası beylər başı,  
Anası olsun xanımnar yoldaşı.  
Laylay, balam, laylay, laylay, balam, laylay.  
Laylay, balam, yatasanı.  
Qızılgülə batasanı [Şəki folklor örnəkləri. II kitab, səh.301].

Qeyd edək ki, laylanın hər iki variantı müxtəlif dövrlərdə Şəki rayonundan qeydə alınıb.

Və yaxud:

Səni verənə qurban,  
Səni görənə qurban.

Dimişdim xoruz ver,  
Fərə verənə qurban [Татарские тексты, с. 37-71].

Bu oxşamada xoruzun oğlanın, fərənin qızın simvolu olması açıq-aydın duyulur. Eyni zamanda burada oxşamanı deyən arzusunu dilə gətirməsi ilə yanaşı, müsəlman psixologiyasını da görürük. Yəni mən oğlan övladı istəmişdim, amma Allahın verdiyinə şükür. Ən doğrusunu O bilir.

Simvolların işləndiyi bayatı nümunələri Azərbaycan folklorunda çoxdur. Həmçinin bayatı formasında deyilən, bəzən də deyilməyən layla və oxşamalarda da simvolların işlədilməsi ilə kifayət qədər rastlaşırıq. Aşağıda verdiyimiz oxşama nümunəsi bayatı formasında deyilməsə də, oradakı simvollar eyni semantik cərgədə dayanır və paralelizmin ünsürlərinə çevrilir:

Dağda darılar,  
Sümbülü sarılar,  
Qoca qarılar,  
Bu balama qurban  
[Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, səh. 223].

Dağdakı darıları, sümbülü sarıları və qoca qarıları psixoloji paralelizmin ünsürləri də adlandırmaq olar. Yəni sümbülün sarılması ilə insanın qocalması arasında bir bənzərlik verilərək, hər şeyin yaşlısı körpə balaya qurban edilir.

Ahısqa türklərinin də folklorunda bayatı formasında deyilən nənnilər geniş yayılmışdır. Maraqlı burasıdır ki, onlardan qeydə alınmış nənnilər arasında süjetli nənnilərə də rast gəlinir. Onlardan biri belədir: “Poşalar<sup>1</sup> bir dəvəyə uşağı mindirib bir meşə ilə gedirmişlər. Ağac uşağın qundağına ilişir, uşaq qalır. Gəlin qayınatası ilə söyləmiş. (Ümumiyyətlə, ahısçalılarda gəlin qayınata, qayınana, qayın ilə danışmazmış). Gəlin utanır, deyə bilmir ki, uşaq qaldı. Başlayır ağlaya-ağlaya nənni deməyə. Qayıdıb baxırlar ki, uşağı qarğa-quzğun öldürüb”.

Küknar, dalın qırılınsın<sup>2</sup>,  
Dibə balta vurulsun.  
Dibində yavrum bulunsun,  
Nənni, yavrum, nənni,  
Nənni körpəm, nənni.

Sənə nənni diyamadım,  
Yavru tatlı, doyamadım.  
Gəlin idim, diyamadım,  
Nənni, yavrum, sənə nənni,  
Nənni, körpəm, sənə nənni.

Qaynatamdan hicab etdim,  
Acab bən yavruma netdim?<sup>3</sup>  
Qurda-quşa yemlik etdim.  
Nənni, yavrum, nənni,

<sup>1</sup> Poşalar – dilənçilər

<sup>2</sup> Bu nənninin əlimizdə iki variantı var. Burada daha kiçik variantını verməyi məqsədəuyğun saydıq.

<sup>3</sup> Netdim? – Nə etdim?

Nənni körpəmə, nənni.  
Sənə nənni diyan dillər,  
Hanı bayaz-bayaz da qollar?  
Nənni, körpəm, sənə nənni,  
Nənni yavruma, nənni<sup>1</sup>.

Onu da qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunda süjetli laylalarla üzləşmədik. Bəzən söyləyicidən layla soruşduğumuzda onlar bizə layla avazı ilə dini zikrlər də deyirdilər. Və belə məlum olurdu ki, bəzən söyləyici beşik başında ənənəvi layla mətnləri ilə yanaşı, dini zikrlər də oxuyur. Məsələn, Cəbrayılın Sirik kənd sakini, təxminən 80 yaşlı Ayna Xıdır qızı Əhmədovanın söylədiyi mətnlər dini zikrlərin layla formasında ifadəsi idi. Biz də 2013-cü ildə toplayıb tərtib etdiyimiz “Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VII kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri)” adlı kitabda həmin mətnləri “Dini şeirlər” bölməsində deyil, “Laylalar” bölməsində verdik. Bu nümunədə söyləyici zikrlə laylanı qarışdıraraq söyləyir:

Allah, Allah, balam Allah.  
Gülüm Allah.  
Allah sizi saxlasın, balam Allah.  
Allah, Allah, Allah.  
Allah deyən mağmın olmaz,  
Yoruluf yollarda qalmaz.  
Balam Allah, balam Allah,  
Cəhənnəm oduna yanmaz.  
Gül yasdığa batasan.  
Gül yasdığın içində  
Şirin yuxu tapasan.  
Allah, Allah, can Allah.  
Can sana qurban, Allah

[Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab, səh.376].

Bölgələrimizdə həmçinin nəsir formasında deyilən laylalarla da üzləşirdik. Həmin nümunələrdə söyləyicinin arzuları ilə yanaşı, onun durumu da öz əksini tapıb: “Laylay, laylay, balam, laylay, laylay, laylay. Bala, diyirəm, səni böödərəm, ərsiyə getirərəm, oxudaram, bi məkana çıxardaram səni. Yuxla, balam, laylay. Şirin yuxuyə get, balam, laylay. Bala, anan, çox fəqir olufdu, yoxsul olmuşəm. Sizə üreyim isdiyənnəri eliyə bilməmişəm. Laylay, balalarım, laylay, laylay, laylay. Bala, get şirin yuxuyə. Mən durum gidim işimin üsdünə. Atan, gələr, üreyim, iz isdiyənnəri getirər iş yerinnən. Laylay, balalarım, laylay, laylay” [Şəki folklor örnəkləri. II kitab, səh.302-303].

Layladan danışılarda ilk əvvəl yada beşik başında oxunan nəğmələr düşsə də, bu terminə həm də yasda deyilən bayatılarda rast gəlirik. Buradan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, bu xalq dünyaya gələnini layla ilə qarşılıyır, dünyadan gedənini də layla ilə yola salır:

<sup>1</sup> 1988-ci il Özbəkistanda baş vermiş olaylar üzündən Ahısqa türklərinin bir qismi Azərbaycana köçərək müxtəlif bölgələrimizdə yerləşmişlər. Bu nənni nümunəsini 1988-ci ildə Beyləqan rayonunun Türklər kəndinin orta məktəbinin dil-ədəbiyyat müəllimi Bağrova Zeynəb Şirin qızı həmin kənddə məskunlaşmış ahısqalılardan qeydə almışdır və 2015-ci ilin mart ayında bizə vermişdir. Həmin materialları zamanında topladığı və bizə təqdim etdiyi üçün Zeynəb xanıma minnətdarlıq.

Ay laylay, belə laylay,  
İlləllah belə laylay.  
Heç bəndələr çalmasın,  
Siz çaldınız belə laylay  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI cild, səh. 333].

Eyni ağının digər variantı isə belədir:

Ay layla, belə layla,  
Layla, belə layla.  
Heç bəndələr çalmasın,  
Mən *Asifə*<sup>1</sup> çaldım belə layla  
[Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI cild, səh. 333].

Bölgələrimizdə folklor toplayarkən laylanın daha çox qadınlar tərəfindən söyləndiyini gördük. Bununla yanaşı, hərdənbir layla deyən kişi söyləyicilərlə də rastlaşdıq, ancaq onların repertuarı qadın söyləyicilərlə müqayisədə çox kasıbdır. Sonda böyük təəssüf hissi ilə qeyd edək ki, hal-hazırda layla söyləyən insanların, demək olar ki, hamısı yaşlı qadınlardır. Onlar da laylaları daha çox şeir kimi deməyə meyillidirlər. Hərdənbir bizim xahişimizdən sonra laylaları xüsusi avazla oxuyurdular. Gənc qadınlar artıq beşik başında layla demirlər. Bu da çox yaxın gələcəkdə milli sərvətimiz olan laylaların tamamilə unudulmasına gətirib çıxaracaqdır.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Aytmatov Ç. Əsrə bərabər gün. Roman və povestlər. Bakı, Yazıçı, 1987
2. Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif, 1992
3. Qafarlı Ramazan. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı, Elm və təhsil, 2013
4. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos.Vaqifqızı (Süleymanova) Ləman. Bakı, Zərdabi LTD MMC, 2013
5. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. Vaqifqızı (Süleymanova) Ləman. Bakı, Zərdabi LTD MMC, 2014
6. Vaqifqızı (Süleymanova) Ləman. Şəki folklor mühiti. Bakı, Elm və təhsil, 2012
7. Şəki folklor örnəkləri. II kitab. Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos.Vaqifqızı (Süleymanova) Ləman. Bakı, Elm və təhsil, 2014
8. Татарские тексты // СМОМПК. XVIII, II отд., Тифлис, 1894

**Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Əfzələddin Əsgər**

<sup>1</sup> Asif söyləyicinin Qarabağ uğrunda gedən döyüşlərdə şəhid olmuş oğludur.



***Nail QURBANOV***

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutunun*

*“Dədə Qorqud” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi*

*e-mail: nail.qurbanov.79@mail.ru*



## QƏDİM TÜRK DASTANLARINDA MİFOLOJİ DÜNYAGÖRÜŞÜN ƏKS OLUNMASI MƏSƏLƏLƏRİNƏ BİR NƏZƏR

### Xülasə

Məqalədə mifoloji dünyagörüşün dastan mətnlərinə transformasiya etməsi məsələlərindən bəhs olunur. Tədqiqatın obyektini isə “Oğuz Kağan”, “Yaradılış”, “Şan qızı” dastanları təşkil edir.

**Açar sözlər:** qədim türk dastanları, mifoloji dünyagörüşü, “Oğuz Kağan”, “Yaradılış”, “Şan qızı”

### A LOOK AT THE PROBLEMS OF REFLECTING THE MYTHOLOGICAL OUTLOOK IN THE ANCIENT TURKIC EPOSES

### Summary

In the article it is said about the theoretical bases transition forms of muthological thoughts transmitted into Turk eposes and the definite results are got. As in investigation object «Oghuz Kağan», «Yaradilish», «Shan gizi» and other ancient Turk eposes are used.

**Key words:** the ancient Turk eposes, mythologisal world view, “Oghuz Kağan”, “Yaradilish”, “Shan gizi”

### ВЗГЛЯД НА ВОПРОСЫ ОТРАЖЕНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗРЕНИЯ В ДРЕВНИХ ТЮРКСКИХ ДАСТАНАХ

### Резюме

В статье рассматриваются проблемы трансформации мифологических мировоззрений в древних тюркских дастанах. И объектом исследования являются тюркские древние дастаны – «Огуз каган», «Сотворения», «Шан кызы» и др.

**Ключевые слова:** древние тюркские дастаны, мифологическо-космогонические мировоззрения, «Огуз каган», «Сотворения», «Шан кызы»

Mifoloji şüurun parçalanması nəticəsində miflər öz sakral mahiyyətini itirmiş, lakin mifoloji təsəvvürlər «mifopoetik mərhələdən» sonra da, yəni artıq tarixi və epik şüurun hakim kəsildiyi dövrdə belə sonunculara öz güclü təsirini göstərmişdir. Bu baxımdan, mifoloji təsəvvürlər əfsanə, rəvayət, nağıl kimi, epik şüurun digər forması olan dastan mətnlərinə də transformasiya etmişdir. Bunu dastan mətnində bu və ya digər şəkildə öz mövcudluğunu sürən mifik motiv, obraz və s. aşkar göstərir. Dastanın özünün birbaşa mifdən qaynaqlanması hadisəsi də mövcud olmuşdur. Məsələn, E.M.Meletinski göstərir ki, mədəni qəhrəman haqqında olan miflər bir qayda olaraq qəhrəmanlıq eposlarının kökündə durur (1, 21-94). Yəni başqa sözlə desək, qəhrəmanlıq dastanları elə mədəni qəhrəmanlar haqqında olan miflərdən qaynaqlanırlar.

Fikrimizcə, mifin dastanlara keçidi və ya təsiri daha çox iki yolla baş vermişdir: ya əski mif mətnləri dövrün, çağın dəyişməsi (mifoloji şüur tipindən epik şüur tipinə keçid) ilə bağlı olaraq yeni keyfiyyət və ünsürlərlə zənginləşərək dastana çevrilmişlər, ya da sonralar müstəqil şəkildə yaranmış dastan süjetinə mif motivləri daxil olaraq onu zənginləşdirmişdir. Bu hadisə qədim dastanlar və qismən müasir (başqa

sözlə, klassik) dastanların müqayisəli tədqiqi zamanı aşkarlanır. Qədim türk dastanlarında mif-dastan keçidi daha qabarıq görünür.

F.Bayat mif-dastan keçidi barədə yazır: «Mif və dastanın iç-içə girdiyi dönmə arxaik dastanlar dönəmidir... Arxaik dastan miflə klassik dastan arasında bir növ keçid mərhələsidir» (3, 112). Daha sonra F.Bayat qeyd edir: «Arxaik dastanda qəbilənin, toplumun keçmişindən həqiqi tarix kimi bəhs edilir və insanın mənşəyi, yaranması, mədəni ünsürlərin əldə edilməsi və onların fantastik varlıqlardan – əjdaha və divlərdən qorunması məsələsi qarşımıza çıxır... Arxaik dastanlarda epik zaman mifoloji özəlliyə də sahibdir. Məsələn, «Gilqamış» dastanında hadisələr yerin göydən ayrıldığı və insan nəslinin ad qoyulduğu bir dövrdən başlar... » (3, 105).

Ağayar Şükürov isə belə yazır: «Eposun arxaik formaları mifə gedib çıxır. Burada epik mənzərə hələ də allahlarla, ruhlarla doldurulmuş, epik zaman isə ilk yaradılışın mifik zamanı ilə üst-üstə düşür. Epik düşmənlər çox vaxt qorxunc əjdahalar olur, qəhrəman özü isə əcdadların ilkin cizgiləri ilə təsvir olunur (valideynləri olmayan, göylərdən enən ilk insan – qəhrəman kimi). Sonra epik qəhrəman ilk mədəni obyektləri kəşf edən kimi (odu, balıqçılıq və əkinçilik alətini, musiqi alətləri və s.) göstərilir və nəhayət, epik qəhrəman yer üzündə qorxunc mənfi qüvvələrin, əjdahaların təmizləyicisi rolunda çıxış edir» (6, 140).

Göründüyü kimi, sonradan epik mətnə transformasiya etmiş, yəni dastana çevrilmiş mətnlərdə kosmosun, konkret obyektlərin yaradılması və ümumilikdə kosmik nizamın bərpası kimi ilkin fəaliyyətlərin – yəni mifin izləri aşkar görünməkdədir. Həmin fəaliyyət qədim türk dastanı olan «Oğuz kağan» dastanında da aşkar görünməkdədir. Dastanda Oğuzun göydən günəş şüası ilə enən qızdan Gün xan, Ay xan, Ulduz xan, Dünya ağacının bəlgəsi olan qızdan Göy xan, Dəniz xan, Dağ xan adlı oğlanlarının olduğu göstərilir. Bu özü göstərir ki, Oğuz xanın oğlanları kosmik obyektləri təcəssüm etdirir. Doğrudur, kosmik obyektlərin adlarını daşıyan obrazların varlığından çıxış edərək mətnin mifoloji-kosmoqonik mahiyyətli olmasını iddia etmək mübahisə doğura bilər. Lakin yada salaq ki, dastan belə başlayır:

Olsun dedilər. Onun şəkli budur (*burada isə bir göy öküz şəkli verilir*).

Bundan sonra sevinc tapdılar.

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yarıldı, bir oğlu oldu.

Göründüyü kimi, dastan mətninin əvvəlində «Olsun!» deyilir və məhz bu əmrdən sonra «Onun şəkli budur» deyə göy öküzün təsviri verilir. Qeyd edək ki, nümunə kimi verdiyimiz parçada mifin dastana keçid hadisəsi transformativ yox, transmissivdir. Yəni burada mifdən dastana keçid hadisəsi birbaşadır, heç bir şəkil dəyişmə hadisəsi baş verməmişdir. Dastanı araşdıran F.Bayat dastandakı öküz şəkli haqqında yazır: «Oğuz kağan» dastanında çəkilən göy öküz şəkli Oğuzun yox, Tanrının yaratdığı yerin simvoludur» (4, 37). Müəllif buna sübut kimi, əksər yaradılış miflərindəki, eyni zamanda dini kitablardakı «Olsun!» və ya «Yaransın!» tipli əmrlərin yerin yaradılmasına yönəldilmiş sözlər olduğunu göstərir. Məlum olduğu kimi, islam və xristian dinlərində Allahın dünyanı «Olsun!» deyə əmr verməklə yaratdığı göstərilir. Məhz bu nöqtəyi-nəzərdən çıxış edərək F.Bayat yazır: «Yaradılış miflərindəki «yarat» və ya «olsun» hökmü «Oğuz kağan» dastanındakı «Bolsun kıl» (Olsun) hökmünə adekvatdır. Məntiqi baxımdan dünyanın yaranmasından sonra Oğuzun doğulması da yaradılış miflərindən gəlir. Mifoloji mətnlərdə bu Ülgenin yaratdığı ilk

insandır və ya Kayrakanın doqquz ağac budağından yaratdığı doqquz adamdır. Bibliyada və İslamda ilk insan olan Adəmdir» (4, 36).

Dastanda verilən öküz təsvirinin Yerlə bağlı olması tezisi bir sıra xalqların, eləcə də islam və türk mif-mədəniyyətində mövcud olan yaradılmış yerin öküzün üzərində saxlanması motivi ilə də səsləşir. Bu qəbildən olan miflər Qafqazdan tutmuş Volqaboyuna kimi, Krımdakı türklərin mifoloji dünyagörüşlərində mövcud olmuş və qeydə alınmışdır. Təbii ki, bu mifoloji təsəvvürlərin bir çox variantları Azərbaycan türklərinin də mifoloji düşüncəsində özünə yer etmişdir (9, 779; 10, 7-9).

Bundan başqa, dastanın bəzi variantlarında göstərildiyi kimi, Oğuzun xtonik keyfiyyətlərə malik olması – ayağının öküz ayağına, belinin qurd belinə, kürəyinin samur kürəyinə, köksünün ayı köksünə bənzəməsi, bədəninin hər yerinin sıx tüklə örtülməsi, oxu, yayı yaratması, müəyyən əşyalara ad verməsi (məsələn, arabaya, türk tayfalarına), onun ilkin əcdad, mədəni qəhrəman statusundan xəbər verir. Beləcə, dastanın zamanının da ilkin, sakral çağ, yaradılış çağını əks etdirməsi meydana çıxır. S.Rzasoy dastanın uyğur versiyasında mövcud olan mifoloji informasiya lara istinad edərək yazır: «... bu dastan məzmunu və ideologiyasına görə daha arxaikdir və bu mənada onda təqdim olunan kosmoqonik mif daha canlıdır»(11, 93). Məhz bu dəlillərin mövcudluğu bizə imkan verir ki, «Oğuz kağan» dastanının yaradılışla bağlı təsvirləri özündə əks etdirən kosmoqonik mif mətnindən qaynaqlandığını iddia edək. Dastan mətnində müşahidə olunan digər epik elementlər isə sonrakı çağlarda epik şüurun diktəsi ilə əmələ gəlmişdir. Bu baxımdan, mif çağında antropomorflar olaraq, kosmik obyektləri təcəssüm etdirən Oğuzun oğlanlarının da sonradan dastan mətnində adi insanlar səviyyəsinə enmələri epik məntiqin interpretasiyasıdır.

Xatırladaq ki, analoji süjet prof. A.Nəbiyevin aşkarlayıb üzə çıxardığı Boz Öküz haqqında olan Azərbaycan mifində də özünü göstərir. Burada da kosmik düzən Oğuz və onun övrəti Fatının uşaqları – Göy xan, Dəniz xan, Qodu xan, Yel xan, Sel xan, Dağ xan, Torpaq xan vasitəsilə bərpa olunur. Lakin bu mif mətnində Yaradıcı-Tanrı statusunda Boz Öküz iştirak edir (5, 34-38). Analoji kosmoqonik təsəvvür digər qədim türk dastanlarında da müşahidə olunur. Məsələn, Bulqar-tatar qəhrəmanlıq salnaməsi olan «Şan qızı» dastanında tanrının dünyada ilk dəfə alpları – ölümsüz varlıqları, onların vasitəsilə isə insanları necə yaratması, şər qüvvələrin himayəçisi Albastının (Tama-Tarxanın) Yeraltı dünyaya hakimlik etməsi və s. kimi mifoloji-kosmoqonik təsəvvürlər özünü göstərir:

Qədim zamanlarda,  
Hələ Yer üzündə  
İnsanlar olmayanda  
Ulu Tanrı alp-divləri yaratdı.  
Əvvəl yaratdı  
Böyük alpları:  
Günəşi və Ayı,  
Və bəzi başqalarını.  
... Tanrı onlara cəza verdi –  
Elə etdi ki, bu alplardan  
Ancaq ölümlü insanlar doğulsun.  
Yer üzünə insanlar belə gəldi (7, 104-105).

Altaylardan qeydə alınan «Yaradılış» dastanında da kosmik düzənin, həmçinin Yer üzünün yaradılışı ilə bağlı olan mifoloji görüşlər əks olunmuşdur (yakut və çuvaşlarda da oxşar mif mətnləri mövcuddur):

Dünya bir dəniz idi, nə göy vardı, nə bir yer,  
Ucsuz, bucaqsız, sonsuz sular içrəydi hər yer.  
Tanrı Ülgen uçurdu, yoxdu bir qonmağa,  
Uçurdu, axtarırdı bərk bir yer, sığınmağa.  
... Ülgen hey düşünmüşdü ta göylərə baxaraq:  
– Bir dünya istəyirəm, bir soyla yaradayım.  
Ülgen aşağı baxaraq «Yaransın yer!» demiş,  
Bu istək əsasında dənizdən yer törəmiş.  
... Torpağın üzərində bir qədər gil dururdu.  
Torpaq üstündəki şey dedi nədir, əcəba,  
İnsan oğlu bu olsun, insana olsun ata,  
Görünməyə başladı insan kimi bir şəkil,  
Birdən insan olmuşdu torpaq üstündəki gil (2, 428-431).

Göründüyü kimi, altay türklərindən qeydə alınmış «Yaradılış» dastanı öz arxaik məzmununu mühafizə etməklə türklərin əski mifoloji-kosmoqonik dünyagörüşünü – dünyanın yaradılışı, onun necə üç balıq vasitəsilə dünya suları üzərində dayanması (dastanın Verbitski topladığı variantında yaradılmış dünya üç balıq üzərinə qoyulur (2, 429)), insanların yaradılışı barədə təsəvvürləri özündə əks etdirir.

Dastanda yaradılış prosesi davamlı şəkildə özünü göstərir. Burada qədim türklər tərəfindən Yer in relyefinin əvvəllər hamar, sonra isə nahamar olmasının səbəbləri özünəməxsus şəkildə izah olunur:

Tanrı insanoğluna «tüpür» deyə bağırdı,  
Tüpürdü, tüpürçəyi yer üzünə dağıldı.  
Yer üzü dümdüz ikən qırışıb birdən soldu,  
Sanki yoxdan yaranıb hər yan təpə-dağ oldu (2, 449).

Daha sonra dastanda digər mifoloji yaradılış aktı – yerin digər təbii landşaftının, heyvanların yaranma formaları göstərilir:

Şeytan qutu alınca göstərdi öz xislətin,  
Yer altında düzəltdi bir körük, bir kəlbətin.  
Çəkil alıb əlinə başladı örs vurmağa,  
Örsle çəkil zərbindən yarandı bir qurbağa.  
Bir vurdu, ilan çıxıb qıvrılıra qeyb oldu,  
Bir vurdu, ayı çıxdı, qaçıb toz-duman oldu.  
Bir vurdu, donuz çıxdı, donuzların vəhşisi,  
Bir vurdu, dəvə çıxdı, tanrının səbri daşdı (2, 457).

«Yaradılış» dastanında, həmçinin Ülgenlə Erliyin timsalında yaradıcı-xeyir başlanğıcla yaradıcı-şər başlanğıcın (kosmos-xaos) qarşıdurması, bu qarşıdurma nəticəsində şər in – Erliyin məğlub olması, onun yeraltı dünyaya qovulması və yeraltı dünyada qalaraq bütün şər qüvvələrə himayədarlıq etməsi kimi mifoloji-kosmoqonik görüşlər də əks olunmuşdur.

Göründüyü kimi, yuxarıda gətirilən nümunələrdən aydın olur ki, «Yaradılış» dastanı da arxaik dastanın tipik nümunəsidir və dastanın əsas məzmununu dünyanın

yaradılışının mifopoetik cəhətdən izah olunması təşkil edir. Bu isə özlüyündə həmin dastanın kosmoqonik düşüncədən qaynaqlandığını göstərir. Sözsüz ki, bu tipli qədim dastanlar müəyyən bir mif-arxetipə söykənməkdədirlər. Lakin klassik dastanlar isə fərqli zaman və düşüncənin – epik düşüncə dövrünün məhsulu olduğundan onlarda olan mifoloji dünyagörüşü bəzən itmiş, bəzən isə relikt (gizli qalıq) şəkildə müasir zamana gəlib çatmışdır. Müşahidələr nəticəsində aşkarlanan belə mifoloji reliktlərə nümunə olaraq dastan qəhrəmanlarının möcüzəli şəkildə doğuluşu motivlərini, qəhrəmana buta verilməsi motivlərini və s. misal göstərmək olar. «Yaradılış» tipli qədim dastanların isə bir sıra səbəblərdən «müasirləşmə» imkanı olmadığından onlar öz mifoloji köklərinə bağlılığını itirməmişlər. Məsələn, Sibirdə yaşayan türklər digər türk xalqlarına nisbətən daha az xarici təsirlərə məruz qalmış, tarix səhnəsində passiv mövqedə dayanmış, bir növ təcrid olunmuş şəraitdə yaşamışlar. Buna görə də bu dastanın verdiyi mifoloji informasiya türk xalqlarında olan digər yaradılış haqqındakı mifoloji informasiyalara nisbətən daha təmiz (yəni yad ünsürlərsiz), daha ilkindir. Beynəlxalq aləmdə daha fəal mövqedə dayanan digər türk xalqlarında (qaqauz, özbək, türkmən, azəri, osmanlı türklərində) isə vəziyyət başqa cürdür. Bu xalqlarda mifoloji motiv və süjetlər, eyni zamanda dünyanın, insanın yaranması ilə bağlı olan kosmoqonik görüşlər xarici təsirlərin, eləcə də başqa xalqlarla mədəni əlaqələrin nəticəsində əksər hallarda ya digər mifoloji təsəvvürlərlə çulğuşmuş, ya da yeniləri ilə əvəz olunmuş şəkildə bizə çatmışdır.

Beləliklə, qədim türk dastanlarından gətirdiyimiz nümunələrdən görünür ki, bu dastanlar bir sıra mifoloji özəlliklərə sahibdirlər: burada zaman sakral zamandır, hadisələr ilkin yaradılış çağında baş verir, xaosdan kosmosa keçid təcəssüm olunur. Bütün bunlar bizə belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, həqiqətən də, qədim türk dastanları, əsasən, mif mətnlərindən qaynaqlanmışdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963
2. B.Ögəl. Türk mifologiyası. I cild (II nəşr) (Tərcümə edən, ön sözlü, qeyd və izahların müəllifi Ramiz Əskər), Bakı, 2006
3. Bayat F. Mifolojiyə giriş. Karam, Çorum, 2005
4. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı. Bakı, Sabah, 1993
5. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. Folklorşünaslıq məsələləri. V buraxılış. Bakı, Bakı Universiteti, 2002. səh. 6-92
6. Şükürov A. Mifologiya (I kitab). Bakı, Elm, 1995
7. Наси́ев Т. Мика́йл Ба́штунун «Şan qızı dastanı» və poetikası. Bakı, Təhsil, 2005
8. Atsız. Türk edebiyatı tarihi. İstanbul, Türk tarih kurumu, 1943
9. Потанин Г.К. Очерки Северо-Западной Монголии. В 4-х т., т.4. С-Пб., Из-во Импер. Рус. Геогр. Об-ва, 1883
10. А. Архангельский. Мухаммеданская космогония. Казань, 1899
11. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı, 2009

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy*

***Xuraman KƏRİMOVA***  
*AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi*  
*e-mail: kerimova.xuraman@rambler.ru*



## **XX ƏSRƏ QƏDƏR AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN TOPLANMASI, SİSTEMLƏŞDİRİLMƏSİ VƏ NƏŞRİ HAQQINDA**

### **Xülasə**

Azərbaycanın zəngin folklor nümunələri qədim zamanlardan toplanmış və mühafizə edilmişdir. XVI əsrə qədər bu iş pərakəndə və systemsiz şəkildə aparılmış, toplanan materiallar müxtəlif əlyazma və cümlələrdə qorunub saxlanmışdır. XVI-XVIII əsrlərdə isə bu iş nisbətən sistemləşdirilmişdir. XIX əsrdən sonra folklorun toplanması geniş vüsət almışdır. Tiflisdə nəşrə başlayan QƏXTMT jurnalının bu sahədə xüsusi rolu olmuşdur. Məqalədə XX əsrə qədər olan dövrdə Azərbaycan folklorunun toplanması, sistemləşdirilməsi və nəşri haqqında məlumat verilir.

**Açar sözlər:** folklorşünaslıq, tarix, əlyazma, yaradıcılıq, söyləyici, toplayıcı

### **ABOUT COLLECTING, SYSTEMATIZING AND PUBLISHING OF AZERBAIJAN FOLKLORE TILL 20<sup>TH</sup> CENTURY**

### **Summary**

The rich folklore samples of Azerbaijan have been collected and preserved since ancient times. Much of this work has been conducted unsystematically until the sixteenth century and the collected materials are preserved in various manuscripts. This work was relatively systematized during the period of 16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries. The collection of folklore became widespread after the nineteenth century and the journal of SMOMPК which was published in Tbilisi played a special role in this field. This article provides information on the collection, systematization and partially on publication of Azerbaijan folklore until the twentieth century.

**Key words:** folklore studies, history, manuscript, creative work, collector, compiling

### **О СБОРЕ, СИСТЕМАТИЗАЦИИ И ПУБЛИКАЦИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ФОЛЬКЛОРА ДО XX ВЕКА**

### **Резюме**

Богатые образцы азербайджанского фольклора были собраны и сохранены с древних веков. До XVI века эта работа велась разрозненно и бессистемно, собранный материал содержался и сохранялся в различных рукописных формах и каталогах. В XVI-XVIII веках эта работа была относительно систематизирована. После XIX века сбор фольклора приобрело широкий размах. Начавшийся печататься журнал СМОМПК сыграл особую роль в этой области. В данной статье рассматривается собирание и систематизации азербайджанского фольклора в период до XX века, отчасти даются сведения о публикациях того времени.

**Ключевые слова:** фольклористика, история, рукопись, творчество, сказатель, сборщик, составитель

Folklorşünaslıq tarixini öyrənmək baxımından əlyazmaların əhəmiyyəti misilsizdir. Lakin hələ çap işinin, mətbəə fəaliyyətinin olmadığı, formalaşmadığı dövrlərdə Azərbaycan folkloruna isti münasibət bizə gəlib çatmış əlyazmalarda aşkar görünməkdədir. Bu gün arxivlərimizdə olan əlyazmalar hələ qədim zamanlardan xalq ədəbiyyatına diqqət və sevgidən xəbər verir. Görkəmli ədiblərin, mədəniyyət xadimlərinin arxivlərində mühafizə olunan materiallar, əlyazma və cümlələrdə əks olunmuş folklor nümunələri ilk toplama işi kimi qiymətləndirilə bilər. Azərbaycanda xalq ədəbiyyatı nümunələrinin ilk dəfə yazıya alınması təxminən XVI-XVII əsrlərə aiddir. Hələ XVI əsr-

dən xalq ədəbiyyatı yazıya köçürülmüş – toplanmışdır. Burada, təbii ki, məqsəd bu gün başa düşülən toplama işi olmamışdır. Çap, nəşriyyat işinin olmadığı bir zamanda bu toplanmalar, yazıya köçürmələr, çox güman ki, asudə vaxtın təşkili üçün nəzərdə tutulan qiraət, söyləyicilər üçün yaddaş dəftəri, müntəxəbat xarakteri daşımışdır. Bu işi o dövrün ziyalıları həyata keçirmişlər. Onlar folklor nümunələrini əlyazmalarda, cümlərdə toplamış, arxivləşdirmişlər.

Cümlərdə adətən yazılı ədəbiyyat nümunələri üstünlük təşkil edir. Sovet hakimiyyətinin ilk illərində əldə edilən belə bir cümlə haqqında mətbuatda bir məlumata rast gəlirik. Həmin cümlədə xalq ədəbiyyatından aşağıda adları göstərilən parçalar qalmışdır: “Mahi Mehri”, “Abdulla”, “Əsli və Kərəm”, “Xəstə Qasım”, “Aşıq Qərib”, “Abbas”, “Heydəri”, “Hüseyn”, “Aşıq”, “Sadiq”, “Ululu Kərim” və s.232 səhifədən ibarət olan bu cümlə Şuşadan tapılmışdır (7).

Arxiv materialları arasında kiçik janrlar, paremioloji vahidlər üstünlük təşkil edir. Məsələn, “Oğuznamə”, “Əmsali-türkanə” kimi dəyərli toplular türk və Azərbaycan atalar sözlünün təməli sayılmağa layiq əsərlərdir.

“Oğuznamə” XV-XVI əsrlərdə üzvi köçürülən əlyazmadır (8). Təxminən 2000 atalar sözü və məsələdən ibarətdir. Əsər ilk dəfə 1987-ci ildə nəşr olunub. Kitabın tərtibçisi S.Əlizadə qeyd edir: “Oğuznamə”də toplanmış atalar sözü və məsələlərin böyük əksəriyyətinin dili tarixən əvvəlki dövrlərə (IX-XI əsrlərə) aiddir. Lakin əlimizdəki nüsxə, artıq deyildiyi kimi, özündən əvvəlki nüsxədən köçürülüb. Əlyazma Sank-Peterburq Dövlət Universitetinin Şərq fakültəsinin kitabxanasında (əlyazmalar şöbəsi: inv. 121/58) mühafizə olunur (8, 4). Tərtibçi öz qeydlərində göstərir ki, titullar səhifəsində əsərin və tərtibçi-müəllifin adı ərəb əlifbası ilə cüzi fərqlə iki dəfə yazılıb: “Əmsali-Məmmədəli” və “Məcməül-əmsali-Məmmədəli”. S.Əlizadə toplunun giriş hissəsində verdiyi “Müdrikliyin sönməyən işığı” yazısında kitabın bibliografik, ədəbi-tarixi və linqvistik xarakteri haqqında geniş məlumat vermişdir (8, 3-17). “Oğuznamə”də işlənən atalar sözləri və məsələlərin xeyli hissəsi xalqımızın hafizəsində bu gün də yaşamaqdadır:

Azacıq aşım, qovğasız başım.

Altun qiymətin sərraf bilir.

Allah sağ gözü sol gözə möhtac eyləməsün.

Anasın gör, qızın al, qıyısın gör, bezin al (8).

Abasqulu Marağayinin “Əmsali-türkanə” (türk atalar sözləri) XVIII əsr Azərbaycan folklorunun qiymətli mənbələrindən biridir. Bu 31 səhifəlik əlyazma AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunda B-6425 şifrəsi altında saxlanılır. Məcmuənin sonunda yazıya alınma tarixi 1792-ci il göstərilmişdir. Toplu Qacarlar nəslinin tapşırığı ilə hazırlanıb. 1149 paremioloji nümunəni özündə birləşdirir. Ərəb əlifbası ilə yazılmış və əlifba sırası ilə düzülmüş atalar sözlərinin “kaf” hərfindən sonrakı hissəsi yoxdur. “Buradakı atalar sözlərinin rəngarəngliyi sübut edir ki, Abasqulu Marağayi azərbaycanlıların müxtəlif təbəqələrinin nümayəndələri ilə ünsiyyət saxlamış, var gücünü sərf edib ağızlarında və dillərdə işlədilən bu məsələləri bir yerə yığmışdır (4, 2-8). “Əmsali-türkanə” toplanmış materiallarının bir çox variantları xalq arasında hal-hazırda da fəal işlənməkdədir. Məsələn:

Allah var, rəhmi də var.

Acın toxdan xəbəri olmaz.

Oğlan evində toydur, qız evində xəbər yox.

Ucuz ətin şorbası olmaz (4).

A.Məmmədovanın Respublika Əlyazmalar Fondunda saxlanılan materiallar əsasında tərtib etdiyi “Bayatılar” kitabına nəzər saldıqda orta əsrlərdə yazıya alınmış cümlələrdə və şəxsi arxiv əlyazmalarında folklorun toplanma, yazıya köçürülmə tarixini görmək olar. Aşağıda göstərilən sıralanmaya nəzər salaq:

1549 (956) Məhəmməd ibn Məkki “Ləmat-üd-Diməşqiyyə”;

1677 (1088) Hüsəməddin Toqati “Şərh-ü-əvamil”;

1702 (1114) Mövbədi. “Şərh-i Hidayət”;

1713 (1125) Cami. “Yusif və Züleyxa”;

1750 (1164) Cüng;

1786 (1201) Hədaiq;

1790 (1205) Səduallah Bərdəi. “Hədaiq-üd-Dəqaiq”;

1791 (1206) Əmsileyi-müxtəlifə və müttərdə;

1807-1808 (1222-23) Qəsidələr;

1818 (1234) Usta Süleyman Dəllək. “Risalə”;

1830 (1246) Cüng;

1849 (1266) Cüng;

1850 (1267) Qüdüri. “Kitab-ül-Qüdüri”;

1863 (1280) Cüng;

1863 (1280) “Əgər sual etsələr”;

1887 (1284) Cüng;

1875 (1296) Cüng;

1880 (1298) Molla Musa Udulu. Cüng;

XIX əsr Əsgəri. “Divan” və s.

A.Məmmədova burada adları çəkilən materialların içərisindən yalnız bayatıları seçmiş, tərtib edərək nəşr etdirmişdir. Bu işi həyata keçirərkən o, istifadə etdiyi mənbələri üzərində göstərilən tarixə əsasən ardıcılıqla düzmüşdür. Tərtibçi yazır: “Həmin bayatı nümunələrinin yazıya köçürülməsi tarixi əlyazmaların tarixləri ilə bağlı olduğuna görə, bunlar XVI əsrin ikinci yarısı, XVII, XVIII və XIX əsrlərə aiddir” (2, 4).

Kitab 1549-cu ildə yazıya alınmış əlyazma ilə başlayır. Bu da artıq həmin illərdə dövrünün ədəbləri tərəfindən xalq ədəbiyyatının yazıya alınmasına sübutdur. Müəllif qeyd edir ki, “Axtarış zamanı fond materialları arasında bayatı qeyd olunmuş 92 mənbə üzə çıxarılmışdır ki, bunlardan 74-ü müxtəlif əlyazma və cüng, 7-si görkəmli ədib və mədəniyyət xadimlərimizin arxivində mühafizə olunan xüsusi bayatı dəftərləri, 11-i isə fraqment səhifələrində yazılmış bayatılardır (2, 3).

“Tədqiqat zamanı qeydə aldığımız mənbələrin bir qismi də görkəmli mədəniyyət xadimlərimizin fondada saxlanılan arxivlərində olan materiallardır. Bunların arasında müəllim və pedaqoq R.Əfəndiyevin, məşhur Azərbaycan artisti H.Q.Sarabskinin, ədib Y.V.Çəmənəmzinin, bəstəkar Z.Hacıbəyovun topladığı bayatı və mahnılar hələ tədqiq olunmamış bir məxəz kimi diqqəti çəkir” (2, 6). Bunlardan başqa kitabda Molla Cümə, Qasım bəy Zakir, Salman Mümtaz, Əhməd Cavad, Baba Nazim, Mirzağa Əliyev və Ağabəy İsrailbəylinin də topladığı bayatılar əksini tapmışdır. Bu toplama materiallarında öz dövrünün dil özünəməxsusluqları, regional nitq əlamətləri görünməkdədir. Tərtibçi toplanmış bayatıların imlasını mümkün qədər qoruyub saxlamış, bəzi cinasların, dialekt və araxaik sözlərin mənasını açıqlayaraq səhifə sonunda izahlar vermişdir. Nümunələrdə



rast gəlinən vəzn və qafiyə pozulmaları aradan qaldırılmış, artıq hissələr (–) işarəsi ilə çıxarılmış, çatmayan hissələr isə (+) işarəsi ilə mətnə əlavə edilmişdir:

Aşiqəm, çəkənə ver,  
Qəlyanı çəkənə ver.  
Bu dərdi (-mən) çəkə bilmə(-nə)m,  
Apar (+bir) çəkənə ver (2, 70).

Başqa bir əlyazma 1804-cü ildə Cənubi Azərbaycanda şair Əndəlib Qaracadağı tərəfindən tərtib edilmişdir (SSRİ EA Şərqsünaslıq İnstitutunun əlyazmaları fondu, Leninqrad, B., 332 s.). Həmin əlyazma və Ə.Qaracadağı haqqında Salman Mümtaz və Həbibulla Səmədzadə məlumat vermişdir. Əlyazmada aşağıdakı hekayətlər vardır:

1. “Fatma və Xosrovun hekayəti”;
2. “İbrahimin hekayəti”;
3. “Süleymanın hekayəti”;
4. “Xaspoladın hekayəti”;
5. “Qələndərin hekayəti”;
6. “Yusifin hekayəti”;
7. “Abdullanın hekayəti”.

Burada “Koroğlu” və “Əsli və Kərəm” dastanlarından da qoşmalar verilmişdir (3, 20).

M.F.Axundovun arxivində (Bax: RƏİ, M.F.Axundovun arxivi, sənəd № 120) folklorla dair xeyli sənəd vardır. “Həmin sənədin 32-33-cü səhifələrində M.F.Axundov öz xətti ilə Dədə Qorquda aid aşağıdakı məşhur mahnını vermişdir:

Gəlinə ayran demədim mən Dədə Xort-xort,  
Ayrana doyran demədim mən Dədə Xort-xort.  
İynəyə tikən demədim mən Dədə Xort-xort,  
Tikənə yırtan demədim mən Dədə Xort-xort (3, 21).

Ümumiyyətlə, XVI-XVIII əsrlərdə Azərbaycan folklorunun yazıya alınması sahəsində müəyyən işlər görülmüşdür. Bu dövrdə xalq ədəbiyyatının cüzi bir hissəsi yazıya alınmış, elmi-nəzəri araşdırmalara isə rast gəlinmir.

“Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri” seriyasından “Folklor çələngi” adlı topluya əsasən XVII-XIX yüzilliklərdə erməni əlifbası ilə yazıya alınmış (toplanmış) Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının seçmə örnəkləri daxil edilmişdir. Tərtib və ön sözün müəllifi İ.Abbaslı bu topludakı qruplaşdırmaya belə şərh verir: “İkidilli şeirlər; Nağil pişrovları; Atalar sözü və məsəllər; Bayatılar; Aşıqlar və el şairləri; Dastan şeirləri; Müxtəlif şeirlər və xalq nəğmələri; Dastanlar (“Xan Çoban”, “Qul Mahmud”)”... Tarixən erməni əlifbası ilə toplanıb qorunmuş Azərbaycan folkloru örnəklərini bir toplu şəklində nəşr etdirmək ilk təşəbbüsdür” (5, 19).

XVI-XVIII əsr Azərbaycan ziyalılarının folklorçuluq fəaliyyəti XIX əsrdə folklorşünaslığın bir elm kimi meydana gəlməsinə başlanğıc oldu. Folklorla elmi yanaşma, demək olar ki, XIX əsrdən başlayır. Bu əsrdə həm çap, həm də tədqiqat işləri özünü göstərməkdədir. M.Qəmərli, F.Köçərli, R.Əfəndiyev, A.Şaiq, N.Nərimanov, Y.V.Çəmənəmli, S.Hüseyn kimi görkəmli ziyalılar Azərbaycan folklorunun toplanması işində yaxından iştirak etmişlər. Hər müəllif topladığı folklor materiallarını ayrıca kitab halında – toplu şəklində nəşr etdirmişdir. Azərbaycan folklorşünaslığı tarixində müstəqil janr kimi ilk orijinal “Atalar sözü” kitabının nəşri də bu dövrə təsadüf

edir (1). Kitabın toplayıcı və tərtibçisi Məmmədveli Qəmərli. Bu toplu 1899-cu ildə İrəvanın Edelson mətbəəsində çap olunub. Kitabdakı atalar sözü və məsəllər İrəvan mahalından toplanmışdır. Müəllif topladığı materialların dilinə həssaslıqla yanaşmışdır. O qeyd edir ki, dilimizə ərəb və fars sözləri qarışdığından onlar atalar sözlərində də özünə yer tapmışdır. Biz isə dilimizdə təsadüf olunan ərəb və fars sözlərini tələffüz olunan tərzdə yazmayıb, dilimizdə işlənən şəkildə verdik” (1, 13).

XIX əsri Azərbaycan folklorşünaslığının çiçəklənmə dövrü hesab etmək olar. Bu əsrin əvvəllərindən Tiflis bütün Qafqaz üçün mədəni mərkəz rolunu oynamağa başladı. Burada “Тифлисские ведомости”, “Кавказ”, “Кавказский вестник”, “Новое обозрение”, “Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа” (СМОМПК) və s. mətbuat orqanları fəaliyyət göstərirdi. XIX əsrdə Azərbaycan folklorunun ən çox çap olunduğu mətbuat orqanı Qafqaz tədris dairəsinin buraxdığı “Qafqazın ərəzi və xalqlarını təsvir etmək üçün materiallar toplusu” (QƏXTMT) (6) məcmuəsinin redaktoru L.Lopatinski idi. Məcmuə 1881-ci ildən Tiflisdə nəşrə başlamış və 1929-cu ildə nəşrin Mahaçqalada buraxılışı dayandırılmışdır. Cəmi 46 cildi işıq üzü görmüşdür. Məcmuənin səhifələrində Qafqaz regionunda yaşayan xalqlar haqqında qiymətli materiallar dərc olunmuşdur. Burada xalqımızın tarixi, coğrafiyası, ədəbiyyatı, etnoqrafiyası, mədəniyyəti, adət və ənənələri haqqında çoxlu məqalələr dərc olunmuşdur. Bu yazıların müəllifləri əsasən Qori Müəllimlər Seminariyasını bitirmiş kənd müəllimləri idi. QƏXTMT-də nəşr olunmaq üçün material toplamaq işi o zaman müəllimlərə tapşırılmışdır. Bunun üçün Dairə tədris idarəsi xüsusi proqram hazırlayıb məktəblərə göndərmişdir. Jurnal üçün materiallar da bu proqrama əsasən hazırlanırdı. Məcmuədə şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinə xüsusi yer ayrılırdı. Nağıllar, atalar sözləri və məsəllər, rəvayət və əfsanələr, mahnı və nəğmələr, cadu və dualar, demək olar ki, hər nömrədə verilirdi.

QƏXTMT-də Azərbaycanla bağlı materiallar xalqımızın görkəmli ziyalıları – F.Köçərli, R.Əfəndiyev, S.M.Qənizadə, M.Mahmudbəyov, M.Vəlizadə, S.M.Əfəndiyev, M.H.Vəzirov, T.Bayraməlibəyov, Rəhim Xəlilov və başqaları tərəfindən toplanmışdır. Bu işdə Azərbaycanın qəza və əyalətlərində çalışan rus ziyalıları da – N.Kalaşev, K.Nikitin, P.Zelinski və başqaları iştirak etmişlər.

Göründüyü kimi, Azərbaycan folklorunun toplanması, yazıya köçürülməsi başlanğıcını XVI əsrdən götürmüş, XIX əsrdən mətbuat səhifələrinə çıxmaqla bu iş daha da mükəmməlləşmişdir.

Bugünkü folklorşünaslıq elminin özülündə məhz cümlərdə, əlyazmalarda, şəxsi arxivlərdə yaşayan xalqdan toplanmış folklor materialları dayanır. Bu materiallar həm folklor tariximizin öyrənilməsi, həm də müasir oxucuya söz xəzinəmizin nadir incilərinin təqdimi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Atalar sözü / Toplayan və tərtib edən Məmmədveli Qəmərli. Bakı: “Səda”, 2003. – 56 s.
2. Bayatılar / Tərtib edən Məmmədova A. – Bakı, “Elm”, 1977. – 328 s.
3. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının tarixi. – Bakı, 2006. – 476 s.
4. Əmsali-türkanə / Köçürən və tənzim edən Böyük Rəsul oğlu. – Bakı: “Qartal”, 1996. – 57 s.
5. Folklor çələngi (XVII-XIX əsrlər əlyazmalarından seçmələr) / “Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri”. – Bakı: “Nurlan”, 2008. – 132 s.



***Dürnisə SƏFƏROVA***  
*AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı*  
*e-mail: dseferova@qu.edu.az*



## FOLKLORŞÜNASLIQDA KONTAMİNASIYA HADİSƏSİNƏ ÜMUMNƏZƏRİ BAXIŞ

### Xülasə

Kontaminasiya süjetlərin təhrifi və dolaşılıq kimi qiymətləndirildiyi üçün folklorşünaslıqda uzun müddət onun öyrənilməsinə əhəmiyyət verilməmişdir. Yalnız keçən əsrin II yarısında M.P.Ştokmar və N.M.Vedernikovanın araşdırmaları sayəsində bu hadisənin yaradıcılıq tərəfləri üzə çıxarılmış, bundan sonra süjet birləşmələrinə maraq artmışdır. Məqalədə kontaminasiya hadisəsinə dair aparılmış araşdırmalar təhlil olunaraq söylənilən fikirlər ümumiləşdirilmiş və gəlinən qənaətlər ifadə edilmişdir.

Folklorşünaslıqda kontaminasiyaya münasibətdə tədqiqatçılar iki qrupa ayrılır: bir qismi yaradıcı, digərləri isə mexaniki birləşmələri kontaminasiya hesab edir. Onlardan fərqli olaraq, bu məqalədə mexaniki və yaradıcı birləşmələr eyni prosesin müxtəlif tərəfləri kimi səciyyələndirilir və qeyd olunur ki, təcrübəli, usta söyləyicilərin repertuarında birləşmə yaradıcı şəkil alır, əsas süjetin inkişafına, obrazın, personajların açılmasına xidmət edir, təcrübəsiz və səriştəsiz söyləyicilərin yaradıcılığında isə mexaniki şəkildə baş verir və unudulan, yaddan çıxan hissəni doldurmağa xidmət edir. Bununla belə, hər iki halda biz kontaminasiya hadisəsi ilə qarşılaşırıq.

**Açar sözlər:** kontaminasiya, süjet birləşməsi, nağılılıq ənənəsi, nağıl, təsnifat, N.M.Vedernikova.

### GENERAL REVIEW OF CONTAMINATION PROCESS IN FOLKLORE

#### Summary

Contamination ignored in folklore for a long time because it was estimated such as distortion and confusion. Only in the second half of the last century, creative aspects of contamination was revealed as a result of M.P.Shtokmar and N.M.Vedernikov's research and after this there was an interest to plot combinations. The investigations carried out on cases of contamination have been analyzed and summarized the opinions generalized and conclusions have been expressed in article.

The researchers divided into two groups in contaminated folklore: a part of the creative, while others are contaminated mechanical combinations. The article characterized as different sides of the same process, mechanical and creative combinations and mentioned that this combination become creative in experienced, ingenious speaker, serves the development of main plot, character and personage, happens mechanical in inexperienced speakers and serves to fill forgotten part. However, in both cases we are faced with a case of contamination.

**Keywords:** contamination, the combination of plot, fairy-tale tradition, fairy tales, classification, N.M. Vedernikova.

### ОБЩИЙ ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ОБЗОР КОНТАМИНАЦИИ В ФОЛЬКЛОРОВЕДЕНИИ

#### Резюме

В связи с тем, что случай контаминации оценивается как инспирация и сумб ур, долгое время не придавалось значение ее изучению в фольклороведении. Только во 2-ой половине прошлого века благодаря расследованиям М.П.Штокмара и Н.М.Ведерниковой, были выявлены творческие стороны этой инспирации, после этого интерес к сюжетным соединениям вырос.

В статье были проанализированы расследования, относящиеся к случаю контаминации, высказанные мысли были обобщены и выражены приведенные доводы.

В отношении контаминации в фольклороведении исследователи делятся на две группы: одна часть считает контаминацией творческие соединения, другая часть- механическими соединениями. В статье механические и творческие соединения классифицируются как различные стороны одного процесса и отмечается, что в репертуаре опытных сказителей это соединение

получает творческий рисунок, служит развитию основного сюжета, раскрытию образа, сюжета, а в творчестве неопытных сказителей это происходит в механическом виде и служит восполнению забытой части. Наряду с этим, в обоих случаях мы сталкиваемся со случаями контаминации.

**Ключевые слова:** контаминация, сюжетное соединение, традиция сказания, сказка, классификация, Н.М. Ведерникова.

**Problemin qoyuluşu:** Nağılları estetik funksiyasının güclənməsi, insanların mədəni istirahətini təmin edən vasitəyə çevrilməsi söyləyicini nağılların həcmi genişləndirmək, ona epik genişlik qazandırmaq üçün müxtəlif yollar axtarmağa sövq edir. Belə yollardan biri də süjetlərin birləşməsidir ki, bu zaman personajlar, hadisələrin gedişi dinləyicilərə tanış gəlsə də, nağılın maraqlı təqdimatı onlarda xüsusi maraqa oyadır. Kontaminasiya probleminin öyrənilməsi nağılyaratma prosesində, nağılılıq ənənəsinin inkişafında söyləyicilərin rolunun müəyyənləşdirilməsində, onların yaradıcılıq tərəflərinin üzə çıxarılmasına kömək edəcəyi qənaətindəyik.

**İşin məqsədi.** Folklorşünaslıqda kontaminasiya haqqında söylənən fikirləri təhlil edərək gəlinən qənaətləri ümumiləşdirmək və Azərbaycan nağıllarında süjet birləşmələrini öyrənmək üçün lazımı nəzəri bazanı formalaşdırmaq.

Nağılların təsnifatı ilə məşğul olan elə bir şəxsi təsəvvür etmək mümkün deyil ki, kontaminasiya problemi ilə qarşılaşsın və ya ondan yan keçmiş olsun. Nağılların hansı süjetlərdən təşkil olunması, süjetlərin sərhədinin müəyyənləşdirilməsi, kontaminasiyaların fərqləndirilməsi və s. onların qarşılaşdığı və cavab tapmağa çalışdığı əsas problemlərdən biridir. Antti Aarne və Stis Tompson, həmçinin həmin sistem əsasında hazırlanmış kataloqlarda kontaminasiyaları müəyyənləşdirməyin dəqiq prinsiplərinin verilməməsi süjet nömrələrinin təyin edilməsi zamanı ciddi problemlər yaradır. Beş cildlik nağıllar toplusunun ikinci cildində M.H.Təhmasib topludakı nağılların Aarne-Andreyev kataloqu əsasında süjet göstəricisini verməyə cəhd etmişdir. Lakin süjetlərin sərhədi haqqında dəqiq təsəvvürün olmaması, kontaminasiya haqqında biliklərin natamamlığı üzündən xaotik bir göstərici alınmışdır. Məsələn, tərtibçi “Gül Sənavərə neylədi..” nağılının süjet göstəricisini müəyyənləşdirərkən yazır: “Nağılın təqdim olunan variantında başlanğıcdan birinci hissə Aarne-Andreyev göstəricidində №303, üçüncü hissəsi №315, Sənavər hissəsinin başlanğıcı №306, sonu 499 ilə uyğun gəlir. Süjetin orta qismi №530B ilə, oğlanların ovu təpəyə yıxdığı yer №570 ilə uyğunluq təşkil edir” (AN, II, 284). Əslində həmin nağıl 327A+538\*+532+303+449<sup>1</sup> süjetlərinin birləşməsindən təşkil olunub. Tərtibçi bunlardan yalnız üçünü dəqiq müəyyənləşdirə bilər, digərlərinin – 306, 315, 570 sayılı süjetlərin isə bu nağılla heç bir əlaqəsi yoxdur. Tərtibçini çaşdıran həmin süjetlərə məxsus müəyyən motivlərin də bu nağılda iştirak etməsidir.

Kontaminasiya sırf söyləyiciliklə bağlıdır və söyləyici amili olan yerdə mütləq özünü göstərəcəkdir. Ona görə də kontaminasiya hadisəsinin iştirak etmədiyini hansısa bir folklor janrını təsəvvür etmək mümkün deyildir. Kontaminasiyanın öyrənilməsi N.M.Vedernikovanın da ifadə etdiyi kimi yaradıcılıq prosesinin yeni tərəflərini açmağa, folklor əsərlərinin bəzi spesifik qanunlarını başa düşməyə, ənənənin rolunu müəyyənləşdirməyə imkan verəcəkdir (Vedernikova 1969, 40).

<sup>1</sup> Məqalədə nağılların süjet nömrəsi İ.Rüstəmzadənin “Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi” (Bakı: Elm və təhsil, 2013) kitabı əsasında verilmişdir.

**Kontaminasiya dair araşdırmalara ümumi-nəzəri baxış:** Söyləyicilərin əlavə süjet və motivləri nağılların strukturuna daxil etməklə nağılları genişləndirməsi, onları daha da mürəkkəbləşdirməsi folklorşünasların diqqətini hələ çoxdan cəlb etmişdir. A.İ.Nikiforov, A.N.Neçayev və digər tədqiqatçılar nağılların poetikasından, ayrı-ayrı nağıl söyləyicilərinin yaradıcılığından, onların fərdi ustalıklarından bəhs edərkən bu hadisəyə toxunmuşlar (Nikiforov, 79; Neçayev, IX). Amma kontaminasiya hadisəsinin qanunauyğunluqları, onun yaranma səbəbi, nağılcılıq ənənəsinin inkişafında onun rolu keçən əsrin ortalarına qədər öyrənilməmiş qalmışdır. Bunun da təbii səbəbləri vardır. Folklor araşdırıcıları süjet birləşmələrini uzun müddət yaradıcılıq hadisəsi hesab etməmiş, onu əsərin tənəzzülü və dağılması kimi səciyyələndirdikləri üçün ayrıca öyrənməyə ehtiyac duymamışlar. Ta ki 1951-ci ilə qədər. 1951-ci ildə SSRİ Elmlər Akademiyasının xəbərlərində M.P.Ştokmarın “Rus xalq poeziyasında mətnlərin kontaminasiyası” məqaləsinin çapından sonra bu hadisəyə münasibət dəyişir. Bilinə və rus xalq mahnılarında birləşmələri izləyən M.T.Ştokmar kontaminasiyaları mexaniki birləşmə kimi deyil, özünün müəyyən qanunauyğunluqları olan yaradıcılıq prosesi kimi dəyərləndirir: “Bir çox mətnlərin birləşməsi tematik qohumluğa söykənir, bu da kontaminasiya prosesini daha üzvü edir. Məişət detallarında, bədii təsvir vasitələrində, ritmik strukturadakı fərqlər bu mahnıları tamamilə müstəqil qəbul etməyə məcbur edir, lakin onları bağlayan tematik bağ kontaminasiyaların müəyyən qanunauyğunluqlar üzərində qurulduğunu deməyə möhkəm əsaslar verir” (Ştokmar, 170). M.P.Ştokmarın haqqında bəhs olunan araşdırması V.P.Anikinin də ifadə etdiyi böyük rezonans doğurmuş və problemin öyrənilməsinə marağı artırmışdır. Rus folklorşünaslığında bu problemin əsas araşdırıcısı hesab olunan N.M.Vedernikova 1970-ci ildə “Rus sehrli xalq nağıllarında kontaminasiya” mövzusunda dissertasiya işini müdafiə etmiş və ayrı-ayrı toplularda bu mövzuda məqalələr çap etdirmişdir. Bu araşdırmalar sayəsində N.M.Vedernikova kontaminasiya hadisəsinə yeni baxış gətirmiş, onun süjetlərin sadəcə birləşməsi olmadığını, yaradıcılıq tərəflərini də üzə çıxartmışdır.

70-ci illərdən sonra E.A.Tudorovskaya, T.Q.İvanova, R.P.Matveyevanın bu mövzuda məqalələri dərc olunsa da, bu araşdırmalarda kontaminasiya hadisəsinə yeni baxış gətirilməyib, N.M.Vedernikovanın fikirlərindən demək olar ki kənara çıxılmayıb. Bu məqalələr müəyyən bölgə ilə məhdudlaşmış, müəyyən bir ərazidə rast gəlinən kontaminasiyalar izlənilməklə kifayətlənilmişdir. Məsələn, T.Q.İvanovanın məqaləsində Belamor nağıllarındakı, R.P.Matveyevanın məqaləsində isə Sibir sehrli nağıllarındakı kontaminasiya hadisələri izlənilir. Maraqlıdır ki, kontaminasiyaya həsr olunmuş məqalələrdə ancaq sehrli nağıllardakı süjet birləşmələrindən bəhs olunur, digər qruplardakı kontaminasiyalardan isə ya səthi danışılır, ya da demək olar ki söhbət açılmaz. Tədqiqatçıların sehrli nağıllardakı kontaminasiyalara bu qədər çox diqqət yetirməsinin səbəbi bu qrupa məxsus nağıllarda süjet çulğalaşmalarının daha rəngarəngliyi, müxtəlif çeşidliyi, təhlil etmək, araşdırmaq üçün zəngin material verməsindən irəli gəlir.

Qeyd olunan əsərlərdən əlavə, müxtəlif nağıl qruplarının poetik və üslub xüsusiyyətlərinə həsr olunmuş araşdırmalarda da kontaminasiya hadisəsinə toxunulmuşdur. B.B.Qoryayevanın “Kalmık sehrli nağılları: süjet tərkibi və poetik sistemi” araşdırmasında II fəslin yarımbaşlıqlarından biri kalmık sehrli nağıllarında kontaminasiya olunmuş süjetlərə həsr olunmuşdur. Y.S.Torokovanın “Xakas xalq məişət nağılları: süjet tərkibi və poetikası” dissertasiyasında məişət nağıllarının poetikasından

bəhs olunan III fəsildə kontaminasiya olunmuş süjetlərdən, xakas məişət nağıllarındakı süjet birləşmələrinin yerli özünəməxsusluğundan söhbət açılır. Bu tip araşdırmalarda kontaminasiyanın ümumnəzəri problemlərindən daha çox, yerli özünəməxsusluğundan, şərq slavyan nağılları ilə oxşar və fərqliliklərindən söhbət açılır.

Azərbaycana gəldikdə isə, bu hadisə son illərə qədər demək olar ki araşdırılmayıb, hansısa bir tədqiqatın predmeti olmayıb. Ayrı-ayrı nağıl qruplarının poetik xüsusiyyətlərindən bəhs edən araşdırmalarda kontaminasiya hadisəsinə, nağılların təşkilində onun roluna nəinki toxunulub, ümumiyyətlə üstündən sükutla keçilib. Halbuki kontaminasiya yaradıcılıq hadisəsi olaraq nağılların poetik sistemə daxildir və bu hadisəni öyrənmədən nağılların təşkilini, söyləyicinin süjetlər üzərində həyata keçirdiyi əməliyyatları anlamaq, dərk etmək mümkün deyildir.

Azərbaycanda kontaminasiya probleminin öyrənilməsi zərurəti əslində Azərbaycan nağıl süjetlərinin sistemli kataloqunun hazırlanmasından sonra üzə çıxır. Məlumdur ki, 2007-ci ildə “Azərbaycan nağıllarının süjet göstərici (Aarne-Tompson sistemi əsasında)” mövzusunda dissertasiya işi müdafiə olunur, 2013-cü ildə isə ayrıca kitab şəklində çap olunur. Kitabda beynəlxalq prinsiplər əsasında Azərbaycan nağıl süjetləri müəyyənləşdirilmiş, bəlli nömrələr altında kataloqda yerləşdirilmiş, qruplara və yarımqruplara görə onların təsnifatı aparılmışdır. Araşdırma nəticəsində Azərbaycan nağıllarına məxsus 692 süjet müəyyənləşdirilmişdir ki, onların 390-nı beynəlxalq kataloqda qarşılığı olan, 302-ni isə (bu da nağıl repertuarının 40 faizini təşkil edir) yerli süjetlər təşkil edir. Həmin kataloqun üzə çıxması Azərbaycan nağıl süjetlərinin elmi auditoriyaya daxil olmasına və tipoloji araşdırmaların sürətlənməsinə rəvac verməklə yanaşı, kontaminasiya probleminin öyrənilməsini bir zərurət kimi ortaya qoymuşdur.

Azərbaycanda da kontaminasiya termininin sabit bir izahı yoxdur. Ramil Əliyevin araşdırmalarında bu terminə ona xas olmayan tamamilə fərqli bir anlam verilir. Tədqiqatçı “Rəvayət-dastanlarda kontaminasiyalar haqqında” məqaləsində araşdırmanın məqsədindən bəhs edərkən yazır: “Biz mövzu ilə əlaqədar ... yaxşı-yaman konfliktini özündə əks etdirən strukturu əsatir-dastan quruluşunda izləməyə çalışacağıq. Söhbət daşdan yaranan uşaqla bağlı əsatirlərin “Lələ” adlı dastanda yer almasından, “Yaxşı-Yaman” adlı dastanın da cüzi fərqlənməklə “Lələ” dastanı əsasında formalaşması və nəhayət onların təsiri altında yaranan Sarı Aşığın adı ilə bağlı olan “Yaxşı və Aşıq” dastanından gedir” (Tədqiqatlar, 128). Araşdırmadan anlaşıldığı qədər müəllif hansısa bir dastanın müəyyən mifoloji təsəvvür əsasında formalaşmasını kontaminasiya hesab edir ki, bu da terminin folklorşünaslıqda qəbul olunan anlamına yaxın belə gəlmişdir.

Atəş Əhmədlinin nağıl söyləyiciliyinə həsr olunmuş araşdırmasında isə kontaminasiya hadisəsinə ziddiyətli bir münasibət var. Araşdırmanın süjet birləşmələrindən bəhs olunan bölməsinin əvvəlində müəllif yazır: “Peşəkar nağılçılar söylədikləri mətni icra ortamının tələbinə uyğun şəkildə qurmaqla onu daha effektiv, eyni zamanda orijinal nümunə kimi təqdim etməyi bacarırlar. Bəzən elə olur ki, söyləyici nağıl məclisinin daha uzun və daha maraqlı keçməsinə şərtləndirən tələblərlə üz-üzə qalır. Belə stüasiyada ...peşəkar söyləyicilər əlahiddə istedad nümayiş etdirmək məcburiyyətində qalırlar. ...nağıl süjetinə bir-iki müstəqil süjeti də qatıb vahid süjet üzrə təhkiyələrini davam etdirirlər. Şübhəsiz bütün bunlar elə təlqin olunmalı idi ki, dinləyicilər həqiqətən ayrı-ayrı məzmunlu nağıla yox, məhz bir nağıla qulaq asdıqlarına əmin olmalı idilər. Əlbəttə, həm auditoriyanın zövqünü oxşamaq, həm də məqamından asılı

olaraq mətndə improvizələr etmək sadə məsələ deyildir və bütün bu işlər söyləyicidən əlahiddə hazırlıq tələb edirdi (Əhmədli, 105). Bir qədər sonra üç süjetin birləşməsindən təşkil olunan “Şah Abbas nağılı”nı təhlil edərkən müəllif bunun tamamilə əksini söyləyir: “...bu mətndə kontaminasiya ünsürü bərabərhüquqlu üç nağıl süjetinin konstruksiyasından törəmişdir. Sehrli nağıllardan fərqli olaraq, bu tip nağıllarda kontaminasiyalar süjetlərin birinin digəri üzərində üstünlüyünə əsaslanmır”. Göründüyü kimi, müəllif bir qədər əvvəl kontaminasiya dedikdə bir süjetin digərinə tabe olduğu yaradıcı birləşmələri nəzərdə tuturdusa, “Şah Abbas nağılı”nı təhlili zamanı isə bərabərhüquqlu tərəflərdən təşkil olunan mexaniki birləşmələrdən kontaminasiya kimi bəhs edir. Təbii ki, bu cür qarışıqlıq, terminin fərqli yozumları Azərbaycan folklorşünaslığının kontaminasiya hadisəsi ilə yeni tanış olması, onun mahiyyətinin hələ tam dərk olunmamasından qaynaqlanır.

İ.Rüstəmzadənin araşdırmalarında isə hər cür süjet birləşməsi kontaminasiya kimi gözdən keçirilir (Rüstəmzadə, 51).

Kontaminasiya sözü latınca *dolaşıqlıq*, *qarışıqlıq* anlamına gələn *contaminatio* sözündən yaranıb. Tarixi hadisələrin təsviri zamanı iki və daha artıq hadisənin qarışdırılmasını tarixçilər bu adla adlandırmışlar. Ədəbiyyatda bu termin iki və daha artıq hadisənin təsvir zamanı birləşdirilməsinə deyilir. Dilçilikdə isə bu ad altında iki və daha artıq söz və ifadənin birləşməsi nəticəsində yeni bir sözün, məfhumun yaranması hadisəsi başa düşülür. Folklorə gəldikdə isə kontaminasiya hadisəsinə, nağılçılıq ənənəsinin inkişafında onun roluna dair vahid fikir mövcud deyil. Mövzunun araşdırıldığı, tədqiq edildiyi hər yeni əsər onun haqqında təsəvvürümüzü dolğunlaşdırmaq əvəzinə, daha dolaşlıq hala gətirir, hadisənin mahiyyətinin dərk edilməsini, anlaşılmasını çətinləşdirir. Bütün bu anlaşılmazlıqlar kontaminasiya termininə yüklənən anlamdan, onun fərqli tədqiqatçılar tərəfindən müxtəlif cür izah olunmasından qaynaqlanır.

Müəyyən qaydaların pozulması, dolaşıqlıq və təhriflər nəticəsində baş verən birləşmələrin kontaminasiya adlandırılması fikri folklorşünaslıqda da müəyyən dövrə qədər hakim olmuşdur. Hətta V.P.Anikinin ali məktəb tələbələri üçün hazırladığı müəhazirələrdə kontaminasiya məhz bu cəhətdən izah olunur. V.P.Anikin o birləşmələri kontaminasiya hesab edir ki, orada kontaminasiyanı təşkil edən tərəflər arasında birbaşa əlaqə yoxdur, birləşmə zahiri xarakter daşdığından mənə bütövlüyü yaratmır və bütöv əsər təsiri bağışlamır. Birləşməni təşkil edən tərəflər öz müstəqilliyini qoruyub saxladığı üçün onların sərhədləri, süjetlərin harada başlayıb harada qurtardığı açıq-aydın bilinir. Ona görə də araşdırıcı yazır: “Kontaminasiya müxtəlif səciyyəli lirik və epik motivlərin, situasiyaların bədii mənalarını qoruyub saxlamaqla əsassız birləşməsi, qarışdırılmasıdır”. Kontaminasiyaları yaradıcı birləşmələrdən fərqləndirən müəllif yazır: “Kontaminasiyaları digər birləşmələrdən fərqləndirməsək, onda biz heç nəyə nail ola bilmərik” (Anikin, 79).

Əslində bu qarışıqlıq kontaminasiya termininin dilçilikdə qəbul olunmuş mənasının mexaniki şəkildə folklorə tətbiqindən irəli gəlir. Keçən əsrin 70-ci illərində N.M.Vedernikovanın araşdırmalarından sonra kontaminasiyaya baxış dəyişmiş, termin özünün ilkin mənasından uzaqlaşaraq yeni bir anlam kəsb etməyə başlamışdır.

N.M.Vedernikovaya görə, kontaminasiya müxtəlif süjetlərin bir əsərdə birləşməsinə deyilir. Amma tədqiqatçı mürəkkəb süjetlə kontaminasiyaları bir-birindən fərqləndirir. Onun fikrincə, əgər bir süjet digər süjetin tərkib hissəsi kimi çıxış edərsə



və onsuz süjet natamam təsir bağışlayırsa, o zaman mürəkkəb süjetdən danışmaq lazımdır. Yox, süjet xəttinə qoşulmaqla əsas konfliktə mürəkkəbləşdirib hadisələrin axarını dəyişirsə, o zaman kontaminasiyadan danışmaq olar (Vedernikova 1969, 44). Məsələn, ruslarda “Xilas olunmuş şahzadə” süjetinə “İki qardaş” (AA 303), “Neznayka” (AA532) və “Medny lob” (AA 502) nağıllarının tərkibində də rast gəlinir, amma N.M.Vedernikova onları kontaminasiya deyil, mürəkkəb süjetlər kimi qiymətləndirir. Həmin süjetin “Özünü xəstəliyə vurma” (AA 315A), “Sivko-Burka” (AA 530), “Cavanlıq alması” (AA 551) süjetləri ilə birləşmiş variantını isə kontaminasiya hesab edir.

Sibir nağıllarının araşdırıcısı R.P.Matveyeva da N.M.Vedernikova ilə eyni mövqedən çıxış edir. Onun fikrincə, bir süjet digərinin tərkibinə daxil olduqda yeni sistemə tabe olmalı, poetik əsərin mənasını, daxili estetik bütövlüyünü saxlayaraq mətnin strukturunu pozmamalıdır. Bu baş verdikdə o zaman kontaminasiyadan danışmaq olar. Baş vermədikdə isə nağıl çoxkompozisiyalı olaraq qalır, onu təşkil edən süjetlərin hər biri bütöv bir sistem yaratmayaraq yalnız özünə işləyir. Bundan çıxış edərək müəllif yazır: “Biz o çoxsüjetli nağılları kontaminasiya hesab edirik ki, onların birləşməsi hekayədəki hadisələrin gedişinə təsir edir, vahid kompozisiyası və üslubu ilə bütöv sistem təşkil edir (Matveyeva, 86).

E.A.Tudarovskaya da o birləşmələri kontaminasiya hesab edir ki, onlar əsas və asılı tərəflərdən təşkil olunur, asılı tərəf bir çox təhriflərə məruz qalır, özünün bir çox gedişlərini itirir. Onun fikrincə, mexaniki birləşmələr nağılların inkişafının sonrakı dövrlərində, xüsusilə də onların qeyri-məhsuldar ifaları zamanı söyləyicilərin dinləyicilərin marağını nəzərə alaraq nağılları genişləndirmək cəhdi nəticəsində baş verir, amma əsl kontaminasiyalar əsas süjetin inkişafına xidmət edən daxili birləşmələrdir. Ona görə də araşdırıcı yazır: “Biz bir nağılda iki (və daha çox) müstəqil süjetin birləşməsini kontaminasiya adlandırırıq ki, həmin birləşmələr əsas və asılı süjetlərdən təşkil olunur, asılı tərəf sona qədər (yaxud tam əvvəldən yox) istifadə olunmur” (Tudarovskaya, 64).

T.Q.İvanovanın araşdırmalarında isə istənilən süjet birləşməsi kontaminasiya hesab olunur.

Söylənən fikirlərdən də görüldüyü kimi, tədqiqatçıların bir qrupu mexaniki, digər qrupu isə yaradıcı birləşmələri kontaminasiya hesab edir. Əslində hər iki halda biz kontaminasiya hadisəsi ilə qarşılaşırıq. Sadəcə təcrübəli, usta söyləyicilərin repertuarında kontaminasiyalar yaradıcı şəkil alır, əsas süjetin inkişafına, obrazın, personajların açılmasına xidmət edir, təcrübəsiz və səriştəsiz söyləyicilərin yaradıcılığında isə mexaniki şəkildə baş verir, bir süjetdən digərinə keçid əsaslandırılmır, birləşmə yaradıcı deyil, unudulan, yaddan çıxan hissəni doldurmağa xidmət edir. Mahiyyət baxımından bu birləşmələr bir-birindən fərqlənmir, hər ikisi eyni prosesin müxtəlif tərəflərini əks etdirir.

**Kontaminasiyanı şərtləndirən amillər hansıdır? Söyləyici hansı zərurətdən süjetləri birləşdirməyə ehtiyac hiss edir?** A.N.Veselovskiyə görə, kontaminasiya əsas hekayənin unudulması nəticəsində baş verir: “İstənilən söyləyicini və nağılçını eyni bilinəni və ya nağılı fərqli zamanlarda bir neçə dəfə və ən yaxşı şəkildə söyləməyə məcbur edin. Görəcəksiniz ki, o hər dəfə öz hekayəsinə nəsə yeni, hansısa təfəsilat və ya əlavə gedişlər artırır. Səriştəsiz söyləyicilərdə bu qarışıqlıq ona gətirib

çıxarır ki, söyləyici unuduğundan və ya nağılı qeyri-şüuri o qədər qarışdırır, nəticədə nağıl tanınmaz şəkil alır (Veselovskiy, 110).

N.M.Vedernikova bunu söyləyicinin daim eyni auditoriya qarşısında çıxış etməsi ilə izah edir. Onun fikrincə, nağılçının repertuarı məhdud sayda süjetlərdən təşkil olunur. Hər dəfə eyni auditoriya qarşısında çıxış etdiyindən dinləyiciləri ələ almaq, onlarda maraq oyatmaq üçün söyləyici repertuarını yeniləməyə, məlum nağılları dəyişməyə ehtiyac hiss edir. Bu amil də onları improvizasiyaya sövq edir: “Yeni element və motivlərin gətirilməsi, ənənəvi obrazların özünəməxsus izahı hər dəfə təhkiyəni canlandırır, dinləyicilərin diqqətini cəlb edir. Ənənəvi hekayəni canlandırmaq, söyləyicinin ustalığını nümayiş etdirməyin vasitələrindən biri də kontaminasiyadır. Söyləyici məlum süjetləri bir nağılda birləşdirməklə ənənəvi material əsasında yeni bir əsər yaradır. Dinləyici sevimli qəhrəmanlarını, ayrı-ayrı epizodları asanlıqla tanısa da, bütövlükdə fəaliyyətin qeyri-adi inkişafı auditoriyanın marağına səbəb olur (Vedernikova 1972, 161)”.

R.P.Matveyevaya görə, kontaminasiya nağılın yaşadığı, mövcudluğunu sürdürdüyü mühitin, daha dəqiq desək təsərrüfat fəaliyyətinin təsiri ilə baş verir. Bunu Şimali və Şərqi Sibirin timsalında izah etməyə çalışan müəllif yazır ki, Şərqi Sibirdə ağır sənayenin üstünlük təşkil etməsi orada nağılçılıq ənənəsinin inkişafına müsbət təsir göstərmiş, çoxsüjetli nağılların meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Amma Qərbi Sibirdə əhalinin əsasən əkinçiliklə məşğul olması nağılın auditoriyasını daha da daraltmış, nağılın ailə ortamı, ən çox da qadın və uşaq auditoriyası ilə məhdudlaşmasına səbəb olmuşdur. Ona görə də burada kontaminasiyaya o qədər də ehtiyac duyulmur, rast gəlinən süjet birləşmələri də gedişlərin unudulması, fantaziya oyunu nəticəsində yaranır “Matveyeva, 78”.

Kontaminasiya hadisəsinin yaranmasını bir amillə şərtləndirməyin qəti əleyhinə olan İ.Rüstəmzadə söyləyicilərin müxtəlif səbəblər üzündən bu yola baş vurduğunu qeyd edir. Onun fikrincə, sadalanan amillərdən əlavə, söyləyici həm də obrazı, personajı açmaq, ona məxsus müəyyən xüsusiyyəti daha qabarıq şəkildə çatdırmaq məqsədilə də süjet birləşmələrindən istifadə edir. Araşdırıcıya görə, “Verilən cavab oğrunu ələ verir” (976A) + “İtmiş dəvə” (925\*\*) + “Ağıllı qardaşlar” (925\*A) + “Kim mərhəmətlidir” (976) süjetlərindən təşkil olunmuş “Ləlin nağılı”nda qardaşların bilicilik, uzaqgörənlik qabiliyyəti, “Tülkü Həccə gedir” (113B\*) + “Gəlinin zinət əşyalarının oğurlanması” (1B\*) + “Qurdun balıq tutması” (2) + “Tülkü pinəçilik edir” (38A\*) + “Tülkü səbət toxuyur” (38B\*) birləşmələrindən təşkil olunan “Tülkü” nağılında isə tülkünün hiyləgərliyi qabardılmağa, üzə çıxarılmaya çalışılmışdır (Rüstəmzadə, 52).

Folklor əsərlərinin formalaşma (başlanğıc mərhələ), aktiv yaşama və tənəzzül olmaqla üç təkamül dövrü keçdiyini vurğulayan V.P.Anikin fikrincə, kontaminasiya hadisəsi birinci və üçüncü dövrlər üçün xarakterikdir, folklor janrlarının çiçəkləndiyi, mətnlərini özlərinin aktiv həyatını yaşadığı ikinci mərhələdə isə çox nadir hallarda bu hadisəyə rast gəlinir (Anikin, 88). Süjet birləşmələrinin statistik təhlili əslində bu fikirlərin yanlış olduğunu, nağılların tənəzzül etdiyi müasir dövrdə kontaminasiyaların sayında artım deyil, azalmalar müşahidə olunduğunu göstərir. Folklor məclislərinin öz aktivliyini qoruyub saxladığı, nağıllar qızgın dövrünü yaşadığı keçən əsrin I yarısında yazıya alınmış hər üç nağıldan birində süjet birləşməsinə rast gəlinirdisə, son on-on beş ildə yazıya alınmış nağıllarda bu rəqəm 10-nun 1-ə münasibətindədir. Yəni hər on

süjetdən yalnız birində kontaminasiya ilə qarşılaşırıq. Bu faktın özü onun göstərir ki, süjet birləşmələrinin nağılların tənəzzülü ilə heç bir əlaqəsi yoxdur, onlar nağılların ən aktiv dövrünü yaşadığı, insanların mədəni həyatının ayrılmaz parçası olduğu dövr üçün daha xarakterikdir.

Deyilənləri ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, kontaminasiya dünənin, sırağa günün hadisəsi deyil, onun yaranması, meydana çıxması daha qədimlərə gedir, bəlkə də nağılın mərasimdən ayrılıb estetik maraqlara xidmət etdiyi dövrdən etibarən kontaminasiyaya ehtiyac duyulmuşdur. Beynəlxalq kontaminasiyaların mövcudluğunu nəzərə alsaq və onların xalqların böyük köçü, türk-monqol tayfalarının qərbə yürüşü zamanı ənənəyə daxil olduğunu ehtimal etsək, onda bu köçlərin baş verdiyi tarixdə artıq kontaminasiya mövcud idi. Özü də beynəlxalq kontaminasiyalar sadə deyil, kifayət qədər əsaslandırılmış və mürəkkəb birləşmələrdir. Onlar vahid bir əsər kimi o qədər bütövləşmişlər ki, bu gün də şifahi ənənədə həmin süjetlərin müstəqil variantlarından daha çox kontaminasiya olunmuş variantları geniş yayılmışdır. Təbii ki, bu cür üzvü kontaminasiyaların birdən-birə meydana çıxması mümkün deyil, bunun üçün zaman tələb olunur. Fikrimizcə, birləşmələr öncə sadə, mexaniki şəkildə baş vermiş, nağılılıq ənənəsi inkişaf etdikcə, nağılların estetik funksiyası gücləndikcə birləşmələr daha da mürəkkəbləşmiş, üzvü hal almışdır. Buna dayanaraq, kontaminasiyaların yaranma tarixini xalqların böyük köçündən də xeyli əvvələ aparmaq mümkündür. Hər halda bir şey dəqiqdir ki, kontaminasiya estetik maraqlara xidmət edir və nağılların estetik funksiyasının güclənməsi ilə şifahi ənənədə özünə yer tapmışdır.

**Kontaminasiyanın yaradıcı və dağıdıcı tərəfləri:** Kontaminasiyaya dair folklorşünaslıqda iki fərqli fikir mövcuddur. Bir qrup tədqiqatçılar süjet birləşmələrinə janrın tənəzzülünü göstərən mexaniki hadisə kimi yanaşırlar. Bu istiqamətin əsas tərəfdarlarından biri A.N.Veselovskidir ki, nağıl haqqında araşdırmasında bundan geniş bəhs edir (Veselovski, 106-110). N.İ.Kravsova görə bədii əsərlərin bir sistem kimi formalaşması üçün onun hissələri bütöv və üzvi şəkildə bir-biri ilə birləşməlidir. Daha sonra müəllif yazır: “Kontaminasiya bir qayda olaraq əsərin ideya və bədii zəmininin, sistemin çökməsi, fikir bütövlüyünün dağılması nəticəsində baş verir və dağılma prosesinə şahidlik edir” (Kravsov, 12). Onlardan fərqli olaraq, ikinci yanaşmanın tərəfdarları süjet birləşmələrini yaradıcılıq hadisəsi kimi qiymətləndirir və onu zəngin repertuarlı usta söyləyicilərin sahib olduğu mürəkkəb bədii priyom hesab edirlər (Vedernikova 1972, 161).

Fikrimizcə, kontaminasiyanın tənəzzül kimi qiymətləndirilməsi bu hadisənin mahiyyətinin dərk olunmamasından, ona sadəcə süjet birləşməsi kimi yanaşılmasından irəli gəlir. Əslində kontaminasiya daha mürəkkəb və söyləyicidən xüsusi yaradıcılıq tələb edən bir prosesdir. Əgər kontaminasiya N.İ.Kravsovun yazdığı kimi, nağıllarda gedən tənəzzülün bir əlaməti olsaydı, onda bu tənəzzül bütün səviyyələrdə özünü göstərməli idi. Müasir nağıllarda bu prosesi açıq-aydın izləmək mümkündür. Müasir dövrdə tənəzzül nağıl ifadəliliğinin zəifləməsindən tutmuş ənənəvi formulların nağıl strukturdan çıxması, müasir məişət elementlərinin nağıllara nüfuz etməsi, bir çox nağılların müasir dövrün tələbi ilə forma dəyişikliyinə uğramasına qədər bir çox sahələrdə müşahidə olunur. Süjet birləşməsindən təşkil olunan nağıllarda isə nəinki bu cür parçalanma müşahidə olunur, əksinə onlar nağılın qayda-qanunlarının gözlənilməliyi, bədii və ustalıq cəhətdən ən gözəl və mükəmməl parçalardır. Hətta usta söyləyicilərin repertua-

rını incələdikdə məlum olur ki, onların repertuarındakı ən şah əsər məhz süjet birləşmələri əsasında təşkil olunan mətnlərdir. Məsələn, beş süjetin birləşməsindən təşkil olunmuş “İsgəndər” nağılı Abbas Abbasovun repertuarının ən gözəl əsəridir (Qarabağ, IX, 149). Maraqlı cəhət odur ki, nağılıq ənənəsi bu gün məhz kontaminasiyaya meyilli usta söyləyicilər tərəfindən yaşadılır və inkişaf etdirilir. Ona görə də T.Q.İvanova haqlı olaraq qeyd edir ki, “Kontaminasiya yaradıcılıq üsulu kimi o dövr üçün xarakterikdir ki, onda nağıl özünün fəal həyatını yaşayır. Nağılıq ənənəsinin tənəzzülü dövründə təbii olaraq kontaminasiya da yoxa çıxır” (İvanova, 246).

Deməli, kontaminasiya nağıl ifadəliliğinin ən pik nöqtəsidir. O, süjeti parçalamır, əksinə müxtəlif süjetləri vahid bir mövzu, vahid bir sistem ətrafında birləşdirir. N.M.Vedernikovanın “kontaminasiya nağıla mürəkkəblilik qazandırır, amma onun bədii bütövlüyünü pozmur” fikri də bunu təsdiq edir. Sual oluna bilər. Nağılın bədii bütövlüyü necə qorunub saxlanılır? N.M.Vedernikovaya görə bu, süjetlərin bir-birinə uyum saxlaması, asılı süjetin əsas süjetə tabe olması, yeni əsaslandırmanın verilməsi hesabına baş verir (Vedernikova 1969, 44). Kontaminasiyaların təşkilində iştirak edən süjetlərin hər biri tamın, bütövün tərkib hissələri kimi çıxış edir. Həmin nağılı onlarsız təsəvvür etmək mümkün deyildir. Bir neçə sütunun üzərində dayanmış binanı təsəvvür edərkən. Həmin sütunlardan birini ləğv etsək, onda bina ya yıxılacaq, ya da uçmaq təhlükəsi ilə üz-üzə qalacaq. Kontaminasiya əsasında təşkil olunmuş nağıllarda da eyni halla qarşılaşırıq. Məsələn, beş cildik nağıllar toplusunun I cildində çap olunmuş “Peşə dalınca” nağılı dörd süjetin birləşməsindən təşkil olunub. Onlardan hansısa birini nağılın strukturundan çıxsaq onda nağıl natamam, yarımçıq təsir bağışlayacaq. Çünki nağılı təşkil edən həmin süjetlər sadəcə mətni genişləndirməyə xidmət etmir, həm də onların hər birinin nağıl daxilində öz rolu, yerinə yetirdiyi funksiya vardır. Məsələn, “Peşə dalınca” nağılında qəhrəman dəmiri qızıla döndərmək sənətini öyrənmək üçün səfərə çıxır və uzun macəralardan sonra həmin sənətə yiyələnir. Səfər zamanı qəhrəman xeyli var-dövlət, sərvət əldə edir. Amma gözü, könlü o qədər tox olur ki, onların heç birini özünə götürmür, yolda qarşısına çıxan imkansız şəxslərə paylayır. Söyləyici 1137, 378 sayılı süjetləri nağılın strukturuna daxil etməklə həmin sərvətin əldə edilməsini təmin edir. Qəhrəman tərəgözü öldürüb onun əsir aldığı adamları azad edir, əvəzində həmin insanlar onları xilas etdiyi üçün var-dövlətlərinin bir qismini qəhrəmana hədiyyə edirlər. Sifətinin bir tərəfi qızıla dönmüş qızı sağaldır, əvəzində qız sehrli yağını ona hədiyyə edir. Göründüyü kimi, bu süjetlərin hər birinin nağıl daxilində öz funksiyası, oynadığı rol vardır. Ona görə də nağılı onlarsız təsəvvür etmək mümkün deyil. Deməli, həmin süjetlərin hər birinin bəlli strukturu, özünəməxsus hadisələr gedişi olsa da, söyləyici onları nağılın əsas ideyasına tabe etdirir, onlar nağılın əsas qayəsinin açılmasına, qəhrəmanın rolunun daha yaxşı başa düşülməsinə, anlaşılmasına xidmət edirlər.

Kontaminasiya zamanı süjetlər ilkin funksiyalarını itirib yeni mahiyyət qazanırlar. Kontaminasiya olunmuş süjetləri incələdikdə bunun açıq-aydın şahidi oluruq. Məsələn, 300 nömrəli süjetin müstəqil variantlarında qəhrəman suyun qabağını kəsmiş əjdahanı öldürdükdən sonra xilas etdiyi qızla evlənir. Amma kontaminasiya olunmuş variantlarda biz belə bir finala, sonluğa rast gəlmirik. Qəhrəman göstərdiyi igidliyin qarşılığında padşahdan işıqlı dünyaya çıxması üçün onu lazımı ərzaqla təmin etməsini tələb edir. Deməli, süjetin oynadığı rol, yerinə yetirdiyi funksiya dəyişir, yeni bir məz-

mun, yeni bir mahiyyət kəsb edir. Sadəcə hadisələrin gedişi, motivlərin ardıcılığı 300 sayılı süjeti xatırladır, amma məzmun, mahiyyəti, oynadığı rol ənənəvi variantdan tamamilə fərqlənir.

Folklorşünaslıqda belə bir fikir hakimdir ki, kontaminasiya şüurlu bir yaradıcılıq hadisəsi deyil, ifa zamanı improvizasiya nəticəsində yaranır. R.P.Matveyeva yazır: “Nağılçı ifa zamanı qarşısına hansısa bədii məqsəd qoymur, hətta hekayəni uzatmaq məqsədilə bilərəkdən etdiyi kontaminasiya da bədahətən baş verir “Matveyeva, 80”. Bu fikirlə razılaşmaq mümkün deyil. Doğrudur, bir çox sadə kontaminasiyalar var ki, onların gerçəkləşdirilməsi üçün o qədər böyük ustalığ tələb olunmur. Söyləyici ifa zamanı çox asanlıqla süjetləri birləşdirib nağılın həcmi genişləndirə bilər. Lakin mürəkkəb kontaminasiyalar əsasında qurulmuş nağılları incələdikdə və söyləyicilərin süjetlər üzərində həyata keçirdiyi əməliyyatları göz önünə gətirdikdə bu dəyişikliklərin gözlə-qaş arasında başa vermədiyinə, uzun bir zaman tələb etdiyinə bir daha əmin oluruq. Həmin dəyişikliklərin spontan şəkildə, birdən birə söyləyicinin ağına gəlməsi mümkün deyil, bunun üçün söyləyicinin qabaqcadan fikirləşib söyləyəcəyi mətni beynində tam sabitləməsi lazımdır, yalnız bundan sonra auditoriya qarşısında həmin mətni ifa edə bilər. A.Lord ifa zamanı mətnin nə kimi dəyişikliyə uğradığı izləmək üçün maraqlı bir təcrübə həyata keçirir. Aşıqdan ilk dəfə eşitdiyi mətni təkrar ona söyləməsinə xahiş edir, amma aşıq mətni təkrar söyləmək üçün bir neçə gün möhlət istəyir. Bu müddət ərzində o həmin mətni öz beynində bir daha canlandırır, epizodların ardıcılığını formalaşdırır, ondan sonra onu ifa edir. Eynilə Cəbrayıl sakini Abbas Abbasov da toplayıcı ondan bildiyi nağılları söyləməsinə xahiş etdikdə uzun müddət ifa etmədiyi üçün bəzi epizodları qarışdırma biləcəyindən, nağılı tam, mükəmməl şəkildə çatdırma bilməyəcəyindən ehtiyat edərək bir neçə günlük möhlət istəmişdir. Bir neçə gündən sonra toplayıcı onunla görüşdükdə əvvəl üç, iki-üç günlük əlavə möhlətdən sonra daha üç nağıl söyləmişdir (Qarabağ, IX, 6). Deməli, söyləyici auditoriya qarşısına çıxmadan əvvəl müəyyən hazırlıq görür: nəyi söyləyəcəyini özü üçün müəyyənləşdirir, bu prosesdə nağılı necə genişləndirəcəyini, hansı süjetləri kontaminasiya edəcəyini də müəyyənləşdirir. Auditoriya qarşısına çıxdıqda artıq hazır şəkildə çıxır. Beləliklə, biz bu qənaətə gəlirik ki, kontaminasiya spontan deyil, qabaqcadan düşünülmüş, məqsədli və şüurlu bir yaradıcılıq hadisəsidir.

N.M.Vedernikova kontaminasiyaları iki qrupa ayırır: mexaniki və yaradıcı kontaminasiyalar. Onun fikrincə, mexaniki kontaminasiya zamanı süjetlərin birləşməsi təsadüfi xarakter daşıyır, bir süjetdən digər süjetə keçid, demək olar ki, əsaslandırılmır. Söyləyici süjetləri çox vaxt bədii tamlığa gətirə bilmir və final formulu ilə nağılı mexaniki tamamlayır. Müəyyən söyləyicinin repertuarı ilə məhdudlaşan bu cür kontaminasiyaları N.M.Vedernikova ənənəvi nağılların tənəzzülü kimi qiymətləndirir. Bu cür nağıllar toplulara daxil edilməsə də, arxivlərdə onların sayı xeyli çoxdur. Yaradıcı kontaminasiyalar isə nağılda ideya və bədii funksiya yerinə yetirir. Belə nağıllarda söyləyicinin hadisələri özünəməxsus tərzdə mənalandırması, mürəkkəb fəaliyyəti əsaslandırmaq cəhdləri hiss olunur (Vedernikova 1972, 161).

Mexaniki kontaminasiyalar çox vaxt əsas süjetin bir çox detallarının unudulması üzündən, zahiri bənzərliklər əsasında baş verdiyindən nağılılıq ənənəsinin inkişafında, onun zənginləşməsində elə bir rolu yoxdur. Bu cür kontaminasiyalar çox vaxt zəif söyləyicilərin repertuarında müşahidə olunur. Məsələn, Tovuzdan qeydə alınmış

“Kefli İsgəndər” nağıl iki süjetin birləşməsindən təşkil olunmuşdur. Əsas süjetdə qəhrəmanın İsgəndər adlanmasına dayanaraq söyləyici “İsgəndərin zülmət dünyasına səfəri” süjetini də ona calaq edir. Bu süjetlər arasında personaj adlarının zahiri bənzərliyindən başqa heç bir yaxınlıq yoxdur, asılı süjet əsas süjetdəki hadisələrin inkişafını nəinki davam etdirir, əksinə nağılın tamam başqa məcrada, başqa səmtə inkişafına səbəb olur.

Yaradıcı kontaminasiyalar isə tamam fərqlidir. Onlar əsas süjetdəki mövzunu inkişaf etdirməklə yanaşı, Azərbaycan nağılçılıq ənənəsinin yeni kontaminasiya tipləri, yeni nümunələrlə zənginləşdirilməsində mühüm rol oynayır.

Kontaminasiya bütün nağıl qruplarında müşahidə olunmasına baxmayaraq, onların hamısına eyni gözlə baxmaq, onları bərabərhüquqlu, eyni tipli kontaminasiyalar kimi dəyərləndirmək düzgün olmazdı. N.M.Vedernikovanın araşdırmalarında bu fərq gözlənilmir, onların hamısından eyni tipli kontaminasiyalar kimi bəhs olunur. T.Q.İvanova heyvanlar və axmaq şeytan haqqında nağıllarla sehrli və novellistik nağıllardakı kontaminasiyaların bir-birindən fərqləndiyini qeyd edərək yazır: “Fikrimizcə, nağıllarda iki növ kontaminasiya ayırmaq mümkündür. Birinci növ heyvanlar və axmaq şeytan haqqında nağıllara xasdır. Burada əsas və asılı tərəf yoxdur. Dinləyici qarşısında bərabərhüquqlu hadisələr zənciri açılır. Bu tip nağıllarda kontaminasiya olduqca müxtəlif, hərəkətli və dəyişkəndir. Süjetlər kontaminasiya zəncirində asanlıqla yerini dəyişə bilər” (İvanova, 235). İkinci növə sehrli nağıllardakı kontaminasiyanı aid edən müəllif yazır: “Burada əsas və asılı süjetlər ayrılır. Sehrli nağılların birləşməsi dayanıqlıdır, süjetlər adətən öz ardıcılığını dəyişmir” (İvanova, 235). Müəllifə görə, kontaminasiyalardakı bu fərqlilik həmin qruplara məxsus süjetlərin təbiətindən irəli gəlir. “Heyvanlar haqqında nağıllar əsas motiv üzərində qurulur, nağılın əsas ideyasını açmağa kömək edən yardımçı motivlər bu nağıllarda yoxdur. Sehrli nağıl süjetləri isə çoxsaylı motivlərdən təşkil olunur, onlardan biri mərkəzi motivdir” (İvanova, 235).

Biz indiyə qədər kontaminasiyanın söyləyicilik ənənəsinin inkişafında, nağıl-yaratma prosesində rolundan danışdıq, amma unutmamaq olmaz ki, kontaminasiya süjetlərin müstəqilliyini itirmələrinə səbəb olur. Müstəqillik süjetə məxsus bir əlamətdir. O heç bir süjetlə birləşmədən sərbəst şəkildə bu və ya digər nağılı təşkil edə bilər. Amma kontaminasiya olunmuş nümunələr şifahi ənənədə o qədər geniş yayılırlar ki, bu da öz növbəsində süjetlərin müstəqil variantlarının arxa plana keçməsinə və tədricən unudulmasına səbəb olur. Məsələn, “Suyun qabağını kəsmiş əjdaha” (300) süjetinin bizə məlum 26 variantından yalnız biri müstəqil şəkildə çıxış edir, digər variantlarına başqa süjetlərlə kontaminasiya daxilində rast gəlinir. Eynilə “Ər itmiş arvadını axtarır” (400) süjetinin 13 variantından yalnız ikisi, “Gəlinlərin sınaqması” (402) süjetinin bizə məlum 12 variantından ikisi, “Göyçək Fatma” süjetinin 9 variantından ikisi, “Cins dəyişmə” (514) süjetinin beş variantından biri müstəqil şəkildə çıxış edir. “Usta və şeyirdi” (950), “Hırsılənməmək sazişi” (1000) süjetlərinin isə ümumiyyətlə müstəqil variantlarına rast gəlinmir. Bu siyahını daha da genişləndirmək olar. Kontaminasiyanın bu cəhətini nəzərə alaraq N.M.Vedernikova qeyd edir ki, kontaminasiya bir tərəfdən ənənəvi material əsasında yeni süjet birləşmələri yaratmaqla nağılçılıq ənənəsini dəstəkləyirsə, digər tərəfdən süjetlərin müstəqilliyini itirməsi nəticəsində ənənəni zəiflədir (Vedernikova 1980, 262).

Deyilənləri ümumiləşdirəsi olsaq, belə qənaətə gəlmək olar ki, kontaminasiyaya dair araşdırmaların keçən əsrin ikinci yarısından etibarən xüsusi aktualıq kəsb etməsinə baxmayaraq, nə rus, nə də qərb folklorşünaslığında hələ də onun tam nəzəri izahı verilməmişdir. Terminin ifadə etdiyi anlam haqqında dəqiq fikrin olmaması bir çox dolaşılığa yol açmış, bununla belə kontaminasiyaların nağılılıq ənənəsinin inkişafında, söyləyici repertuarının formalaşmasında rolu danılmazdır. Bu hadisəni öyrənmədən V.P. Anikinin də vurğuladığı kimi “folklorlarda gedən əsas prosesləri başa düşmək olmaz”.

**İşin elmi yeniliyi.** Folklorşünaslıqda indiyə qədər mexaniki və yaradıcı deyilənlər fərqləndirilən birləşmələr eyni prosesin müxtəlif tərəfləri kimi səciyyələndirilmiş və hər iki proses kontaminasiya hadisəsi çərçivəsində dəyərləndirilmişdir.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti.** Gəlincən qənaətlərdən Azərbaycan nağıllarında süjet birləşmələrinin öyrənilməsində, birləşmələrin yaradıcılıq tərəflərinin, nağılılıq ənənəsinin inkişafında rolunun üzə çıxarılmasında istifadə oluna bilər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Аникин В. П. Теория фольклора. Курс лекций. 3-е изд. М.:КДУ, 2007, 432 с. // <http://www.philologicalbook.ru/-Филологическая книга>
2. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. I cild. (Toplayıb tərtib edən: Nənəfi Zeynallı). Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
3. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. II cild. (Tərtib edən Məmmədhusəyn Təhmasib). Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 296 s.
4. Ведерникова Н.М. Контаминация в волшебной сказке, с.40-52 // Филология. Сб. студ. и асп. работ филол. ф-та МГУ, 1969, с.40-52
5. Ведерникова Н.М. Контаминация как творческий прием в волшебной сказке / Русский фольклор. М.: 1972, том 13, с.160-165
6. Ведерникова Н.М. Общие и отличительные черты в сюжетосложении и стиле восточнославянских сказов (А-А 403, 409, 450, 511) / Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. Москва: Издательство «Наука», 1980, стр.248-262
7. Веселовского А.Н. Собрание сочинение. Т. 16. Статьи о сказке. Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1938. С. 289-294
8. Горяева Б.Б. Контаминированные сюжеты калмыцкой волшебной сказки (сравнительно-сопоставительный анализ) // Молодежь и наука: традиции и инновации в исследованиях молодых ученых Калмыкии. Материалы III респ. научно-практ. конф. Элиста: Изд-во Калм.ун-та, 2010. С. 207-211
9. Əhmədli A. Folklorlarda söyləyicilik sənəti (Şirvan folklor örnəkləri əsasında). Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 2014.
10. Əliyev R. Rəvayət dastanlarda kontaminasiyalar haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (on dördüncü kitab), Bakı: Səda nəş., 2005, s.128-142
11. Иванова Т.Г. К вопросы о контаминации в волшебной сказке (на материале беломорских сказок) / Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981, с.233-247
12. Кравцов Н.И. Историческая поэтика фольклора (Общие вопросы) / Фольклор: Поэтическая система. М.: Наука, 1977, с.6-13.
13. Лорд А.Б. Сказитель. Пер.с англ. и коммент. Ю.А.Клейнера и Г.А.Левинтона. М.: «Восточная литература» РАН, 1994, 368 с.

14. Матвеева Р.П. Контаминация как творческий процесс в Сибирском сказительстве (на материале волшебных сказок) / Русский фольклор Сибири. Элементы архитектоники: Сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 1990, с.73-93.

15. Никифоров А.И. Жанры русской сказки // Никифоров А. И. Сказка и сказочник. Сост., вступ. ст., Е.А.Костюхина. М.: ОГИ, 2008. с.70-103

16. Нечаев А.Н. Коргуев и его сказки // Сказки Карельского Беломорья. Том. 1. Кн. 1. Сказки М.М. Коргуева / Записи, вступ. статья и комментарии А.Н. Нечаева. Предисл. М.К. Азадовского. Петрозаводск: Карельское государственное издательство, 1939, с.IX-LXII

17. Qarabağ: folklor da bir tarixdir (Beyləqan, İmişli, Tərtər, Bərdə və Cəbrayıl rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Toplayıb tərtib edən və süjet göstəricisinin müəllifi İ.Rüztəmzadə. Bakı: Zərdabi, 2014, 401 s.

18. Rüztəmzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 368 s.

19. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка (сост: М.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков). Л.: Наука, 1979, 437 с

20. Торокова Е.С. Хакасские народные бытовые сказки: сюжетный состав и поэтика. Дисс. кандидат филологических наук.

21. Тудоровская Е.А. О контаминации сказочных сюжетов // Wiener Slavistischer Almanach, München: Universität München: Institut für Slavische Philologie, 1978. В. 2. S. 59-72.

22. Штокмар М.П. Контаминация текстов в русской народной поэзии / Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Том 10, вып. 2, с.153-171. Нәмçinin бах: Штокмар М.П. Исследования в области русского народного стихосложения. М.: Наука, 1952, 422 с.

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d Seyfəddin Rzasoy*



**Günel HÜSEYNOVA**

*AMEA-nın Folklor İnstitutunun doktorantı*

*e-mail: gunelalmaz@mail.ru*



## XALQ LİRİKASI VƏ ÇAĞDAŞ POEZİYADA QIŞ, PAYIZ TƏSVİRLƏRİ

### Xülasə

Məqalədə payız və qış fəslinin folklorlarda və müasir poeziyada necə işləndiyini tədqiq edilmişdir. Müəllif bu qənaətə gəlmişdir ki, həmin mənzərələrin təsviri lirik qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsi ilə tam eyniyyət təşkil edir və personajın daxili dünyasında gedən proseslərin güzgüsüdür. Ümumiyyətlə, bu məqalədə xalq lirikası və müasir poeziyamızda payız, eləcə də qış lövhələrinin vacibliyi göstərilmiş və yazıçının uğuru hesab olunmuşdur.

**Açar sözlər:** qış, payız, təsvir, folklorlarda qış lövhələri, payız təsviri

### THE LANDSCAPE OF WINTER AND AUTUMN IN FOLKLORE AND MODERN POETRY

#### Summary

G.Huseynov explored how committed the landscape of autumn and winter seasons in folklore and contemporary poetry in this article. The author has concluded that the landscape is identical with the lyrical hero's mood and it is mirror of the hero's inner world. In general, in this article has been showed importance of autumn and winter paysage and it has considered success of author.

**Key words:** winter, autumn, image, description of winter in folklore, the description of autumn

### ЗИМНИЕ И ОСЕННИЕ ПЕЙЗАЖИ В СОВРЕМЕННОЙ И НАРОДНОЙ ПЕЭЗИИ

#### Резюме

Докторант Гюнель Гусейнова исследовало осенний и зимний пейзаж в фольклоре и современной поэзии. Автор пришел к выводу, что осенний и зимние пейзажи являются отражением настроения лирического героя и его внутреннего мира. В целом, эта статья посвящена как важно описание зимние и осенние пейзажи в народной и современной поэзии и те поэты которые использовали этот прием были очень у спешны.

**Ключевые слова:** зима, осень, описания, зимние описания в фольклоре, описания осень

**Məsələnin qoyuluşu:** Məlumdur ki, xalq lirikası və müasir poeziyamızda peyzaj yaradılarkən hər hansı bir fəsil təsvir edilir. Bu məqalədə qış və payız fəslinin təsviri araşdırılır.

**İşin məqsədi:** İstər lirik folklorlarda, istərsə də müasir poeziyada payız və qış mənzərələrinin təsvirinə həsr olunan şeirlərin hamısında payızın soyuqluğu, qışın sərtliyi və bəyazlığı, təbiətin insanları sınağa çəkməsi ən əsas cizgilər kimi göz önünə gətirmək və bu təsvirlərlə yazıçı mövqeyini göstərmək.

Uğurlu metafora ilə, «ağacda xəzəlin ağlaması» ilə başlayan bayatı gözlərimizin qarşısında gözəl bir payız mənzərəsini canlandırır. Ağacın dibində gözəlin dərdli-dərdli ağlaması ilə xəzəlin ağlaması arasında bir psixoloji yaxınlıq var. Ağacı da, gözəli də ağladan ayrılıq dəridir. Yaxud, payız mənzərəsi yaradılmış başqa bir bayatıya nəzər salaq:

Bağa girdim əzəldən,  
Dəstə tutdum xəzəldən.

Gülümü iyləmemiş  
Fələk aldı tez əldən. (3, 204)

Xəzəldən dəstə tutub xəyallara dalan adamın fələyin əlindən aldığı sevimli gülünü xatırlaması itkinin təsirini bir az da dərinləşdirir. O dəqiqə hiss olunur ki, burada vaxtsız saralıb-solan güldən yox, dünyasını nakam dəyişən insandan söhbət gedir. Yarpaqların xəzələ dönüb budaqdan ayrılması lirik qəhrəmanın ürəyində qəribə duyğular oyanmasına səbəb olur. Xəzəldən dəstə tutmaq isə təskinlikdən başqa bir şey deyildir:

Ağacda xəzəl ağlar,  
Dibində gözəl ağlar.  
Yardan ayrılan aşıq  
Sərgərdan gəzər ağlar. (3, 183)

«Ağacda xəzəl ağlar» metaforası onun dibində ağlayan gözəlin əhvali-ruhiyyəsinə tamamilə uyğundur. Yarpağın da, gözəlin də kədərlənməsinin əsas səbəbi ayrılıqdır. Biri budağından ayrılır, digəri sevgilisindən.

Payız qışdan əzəldi,  
Yarpaq tökən xəzəldi.  
Vətən viran olsa da,  
O cənnətdən gözəldi. (3, 154)

Bu bayatıdan göründüyü kimi, lirik qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsi gözəl olanda payızın gəlməsi, yarpaqların saralıb düşməsi, xəzələ çevrilməsi də qətiyyətlə onu narahat etmir. Dərd insanı üstələyəndə isə hər şey, mənzərələr də öz rəngini, missiyasını dəyişir elə bil.

Xəzəl çıxıb qurşağa,  
Bir ün düşübdür bağa.  
Bülbül gülün axtarır,  
Qonur budaq-badağa. (3, 159)

Metaforik şəkildə buludun dağa enməsi, payızın xəzan qoşunu ilə meşələrə, bağlara hücum çəkməsi, öz gülünü axtaran bülbülün ah-naləsi sentimental, kədərli bir ovqatın məhsuludur.

Elə bayatılar var ki, orada payız adı çəkilməsə də, o saat aydın olur ki, bu mənzərə hansı fəslə məxsus ola bilər. Məsələn:

Tufan gələr, dağ əsər,  
Yel vuranda bağ əsər.  
Yar yadıma düşəndə  
Ürəyim zağ-zağ əsər. (3, 186)

«Ağacdan gözəl endi, Dibinə xəzəl endi» (3, 216); «Bağda xəzəl qalmadı Yarama bağlamaqdan» (3, 231); «Əzizim, əzəl gərək, Payızda xəzəl gərək» (3, 66) və s. bu kimi misralarda peyzaj cizgiləri qəhrəmanların mənəvi dünyasına, psixoloji durumuna bir işıq salır elə bil.

Qasım Qasımzadənin yaratdığı payız mənzərəsi həsas şair müşahidəsindən doğduğu üçün çox cazibədardır. Buradakı hər ştrix, hər detal sənətkarın söz fırçası ilə orijinal tərzdə mənalandırılıb:

Üfüqlərin qaşı çatıq,  
Göyün qanı qaralar.

Yaşıl çəmən bir gecədə  
Xiffətindən saralar. (7, 25)

Şair «İki lövhə» adlı şeirində də maraqlı payız mənzərəsi yarada bilmişdir.

Nəbi Xəzrinin yaratdığı payız mənzərələri də həmişə qəhrəmanların psixoloji durumunu əks etdirmək vasitəsinə çevrilir. Onun mahnıya çevrilib dillər əzbəri olan «Külək» şeiri bu baxımdan çox maraqlı poetik nümunədir. «Soldu məhəbbətim yarpaqlar kimi» etirafı, ayrılığa dözə bilməyən qəhrəmanın həyəcanları, onun küləkdən imdad istəməsi payız mənzərəsinin emosionallığını artırır.

Şairin digər şeirlərində də payız mənzərələri oxucunun ürəyində kövrək duyğular oyadır. Bu baxımdan onun «Qızıl payız» şeiri maraqlıdır. Dağdan axan suların «qucağında zər gətirməsi», payızın qızırğalanmadan sağa-sola «qızıl» səpməsi, yarpaqların quşlar kimi havada qanad çalması payız ovqatı yaradır.

Axşamın sakit çağında  
Alov tutub çölü, düzü.  
Palıdların qucağında  
Gecələyir günəş özü. (6, 49)

Bu bənddəki «üşüyən günəşin» palıdların qucağında gecələməsi peyzaja yeni çalar, rəng qatır.

Hüseyn Arif bütün fəsilləri məhəbbətlə vəsf elədiyi kimi payıza da biganə qalmamış, bənzərsiz payız lövhələri yaratmağa nail olmuşdur. Bu baxımdan onun «Xəzan çiçəyi» şeiri diqqəti cəlb edir. Şair xəzan çiçəyini payız lövhələri fonunda obrazlaşdırmağa çalışır ki, bu da onun poetik məramına, ədəbi üslubuna çox uyğundur.

Moruq kollarının boynu bükülü,  
Nərgizlər sovlub, lalələr sönüb.  
Paşalarboyunun görünməz boyu,  
Kəklivotu gülə, gül çürpə dönüb. (4, 44)

Burada dolunun ara verməsi, yağışın kəsməsi, dumanın, çiskinin şahlıq taxtına əyləşməsi, dağın sinəsinin boz, başının ağ olması, tufanlar şahidi qayaların soyuqdan rəngini, görkəmini dəyişməsi, qəzəbli dağ çaylarının qəfildən vurulmuş dağ kəli kimi haray qoparması, moruq kollarının boynunun bükülməsi payız mənzərəsi üçün çox səciyyəvi peyzaj cizgiləridir. Hətta tikanların, qanqalların soyuğa tab gətirməyib solduğu bir vaxtda şaxtadan göyərmiş payız çiçəyinin dünyaya yenicə göz açmasının təsviri təbiətin möcüzəsi kimi təqdim olunur.

Əliğa Kürçaylının «Payız», «Əsdi payız yelləri» şeirlərində peyzaj cizgiləri şairin həssas müşahidə qabiliyyətindən xəbər verir. Şair yarpaqları qəzələ rəngə çalan ağacları xınalı gəlinlərə bənzədir. Çiçəklərin payız yelləri əsdiyi üçün qaçıb gizlənməsi detallı da maraqlıdır. «Qəlbim tək tutqundur payız səması» misraları isə peyzaj cizgisi vasitəsi ilə qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsini açmaq vasitəsinə çevrilmişdir.

Nəriman Həsənzadənin yaratdığı payız mənzərələrinin təsvirində elə bil ki, lirik qəhrəmanın daxili dünyasını, onun düşüncələrə dalmasını, həssaslığını, kövrəkliyini görürük. Payız mənzərələri həm də qəhrəmanın daxili dünyasında gedən proseslərin aynasına çevrilir:

Buludlu, çiskinli açılır səhər,  
Günəş şüasını yeridə bilmir.  
Sular buz bağlayır, salxım söyüdlər

Yuyub saçlarını quruda bilmir. (5, 66).

Gələndə gül-çiçəklər qarşılayan şairi, gedəndə boz biçənəklərin yola salması M.Arazın «Əlvida dağlar» şeirinin lirik qəhrəmanının əhvali-ruhiyyəsinə çox uyğundur. «Nərgizlərin şəhli çəməndə saralması» detallı isə həm təbiətə, həm də insan ömrünə gələn payızı simvollaşdıran mənzərə cizgisidir.

Musa Yaqubun «Bu payız» şeirində təsvir elədiyi payız elə bil ki, canlıdır, şairlə danışır, sevişir. Payızın titrək əlindən yapışan lirik qəhrəman onun «qızıl bədənini köksünə sıxmaq»dan zövq alır, «payızla söhbətə tutdu bu payız» duyğusu onu həyəcanlandırır. Suların üzərində axışan yarpaqları saralıb-solan sevgi məktublarına bənzədən şair payızı ona görə yaxşı başa düşür ki, onun özü də ömrünün payızını yaşayır.

Gizli gəlişini, pünhan işini  
Dağda yerişini gördüm payızın.  
Özümdə, ocaqda, torpaqda, suda  
Çıxış-girişini gördüm payızın. (9, 87)

Ağa Laçınlının «Payız lövhəsi» şeirində də maraqlı peyzaj cizgiləri vardır:

Göyə şələ olub öz buludları,  
Ağlamaq istəmir, gülmək istəmir.  
Bitirib son dəfə güzdək otları,  
Sanki yaşıllıq da ölmək istəmir» (10, 28)

Bu şeirdə gədiklərin qırova bürünməsindən, dağların ah çəkməsindən, arxacların boş qalmasından söhbət açılır.

Məmməd İsmayılın «Axşamlar, səhərlər», «Payız lövhələri», «Payızdan iki yarpaq» və s. şeirlərindəki payız lövhələri də poetik biçimlidir, cazibədardır. Şair payız yarpaqlarını «qocalan baharın kölgələri», «payızın havada çırpınan əlləri» adlandırır. «Günəşin gözündən qərblilik yağması», «çiçəklərin günəşin gözündən düşməsi», «sularını sozalan çayların xəzəllənməsi», «sularda şütüyən yay balıqlarının daşların dibinə yığılması» və s. bu peyzajların başlıca cizgiləridir.

Payız mənzərələrinin təsvirinə ən çox yer verən şairlərimizdən biri də Rafiq Yusifoğludur. Onun «Yarpaqlar», «Torpağın yorğanı», «Payız», «Payızda», «Payızın səxavəti», «Payız gəlir», «Payız otu», «Bu payız ömrümdən küçünü çəkdi», «Ömrün əlli üçüncü payızı», «Xəzəl nəüməsi», «Xəzan», «Xəzan yelləri», «Gözəllik soltanı», «Payız ağlayır», «Payızın son günü», «Qızılı məktublar» və s. bu kimi onlarla şeirində yaratdığı peyzajlar digər şairlərin yaratdıqları lövhələrdən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Ona görə ki, peyzaj yaradarkən belə ümumi sözlər işlətməkdən çəkinir, bütün poetik əsərlərini səciyyəvi detallar üstündə qurmağa çalışır.

Payızla qışın görüşünün təsviri də peyzaj lirikası üçün səciyyəvi cəhətdir. Məmməd İsmayıl yazır:

Dincini almağa torpaq qar istər,  
Aman, bu əvvəlin sonu nə sirdir?  
Yağırdı saralan yarpaqlar üstə,  
Qış qızıl payızı dəfn eləyirdi. (8, 51)

Bu bəndin ən gözəl cəhəti ondan ibarətdir ki, şair payız yarpaqlarının üstünə yağan qarı özünəməxsus bir tərzdə mənalandırmağa bacarmışdır.

Ümumiyyətlə, istər xalq lirikasında, istər klassik, istərsə də müasir poeziyada payız lövhələri yaratmağa, təbiət hadisələrini mənalandırmağa güclü meyl olmuşdur.

Qışda ulu babalarımız soyuqdan, şaxtadan əziyyət çəksələr belə, bu fəslin dəyərini, onun əhəmiyyətini lazımi şəkildə verə bilmişlər. «Yaz qışından bəlli», «Qış qış kimi keçməsə, bahar da bahar olmaz», «Yaz gətirər, qış aparar», «Yaz günündə tərləməyən qış günündə titrəyər», «Qışın qarı, yayın barı», «Qışda ocaq başında, yayda dağlar başında» qənaətləri elə belə yaranmamışdır. Qış nə qədər soyuq olsa da, müdrik babalarımız, nənələrimiz onu məhəbbətlə təsvir və tərənnüm etmişlər.

Qış mənzərəsinin təsviri də lirik qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsi ilə tam eyniyyət təşkil edir. Bu tipli bayatıları oxuyanda oxucunun gözləri qarşısında əsrarəngiz bir qış mənzərəsi canlanır və o, özünü istər-istəməz lirik qəhrəmanın yerində təsəvvür edir. Məsələn:

Qış yolunu yaz kəsdi,  
Qaranı bəyaz kəsdi.  
Gecə durdum qapıda,  
Əllərim ayaz kəsdi. (3, 36).

Misralardan göründüyü kimi burada metaforik ifadələrdən istifadə olunmuşdur.

Dağlara qar düşübdü,  
Üstündən tar düşübdü.  
Gedərəm, dayanmaram,  
Yadıma yar düşübdü (3, 190).

Dağların başına düşən qarın təsviri qışın gəlməsindən xəbər verir. Qış özü ilə tək-cə ağılıq, bəyazlıq yox, həm də soyuq, şaxta, sazaq, nigarançılıq, aclıq, qıtlıq gətirir. Xəsis cizgilərlə verilən qış cizgilərin bayatılarının son iki misrasında irəli sürülən fikir üçün hazırlıq rolu oynayır.

Mən gedəndə qış idi,  
Göllər dolu quş idi.  
İstədim namə yazam,  
Barmaqlarım üşüdü. (3, 190)

Əslində üşüyən barmaqlar deyil, sevgilisindən ayrı düşən insanın özüdür. Onu qış yox, ayrılıq sazağı üşüdür.

Elə bayatılarımız da var ki, onun dörd mirasının dördü də mənzərə yaratmağa xidmət edir. Məsələn:

Özün dağa saldı qar,  
Qış dolandı, qaldı qar.  
İstədim yara yetəm,  
Yolu, rizi aldı qar. (3, 181)

Burada gözəl bir qış mənzərəsi yaradılıb. Qar isə bədii obraza çevrilib. Məhz o, lirik qəhrəmanı öz sevgilisinə qovuşmağa qoymayan şər qüvvə kimi təqdim olunur. Qarın yağmasının təsviri qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsinə uyğun olur çox zaman:

Qar yağar, dolu bağlar,  
Yağılar yolu bağlar.  
Yar yadıma düşəndə  
Gözlərim dolub ağlar (3, 182).

Bayatıların bir qismində hadisələr qış mənzərəsinin təsviri ilə başlayır. Qış folklorda dünyanın sonu kimi təqdim olunur.

Dağlar daşı qar imiş,  
Dibi qar anbar imiş.  
Əzəli şirin dünya,  
Axrı zəhrimar imiş (3, 265).

Əliağa Kürçaylının «Qarlı gündə» şeirində qarın lopa-lopa, asta-asta yağması təsvir olunur. Şair təşbehdən istifadə edərək yazır ki, elə bil ki, kimsə nəhəng bir ələkdən nur ələyir. «Çiçək açmış gilənarı sanki yazda Dəli yellər var gücüylə siləkələyir» misraları peyzajı bir qədər də görümlü edir. Qarın yağması, «saf bəyazlığın yerə enməsiylə» yolların, izlərin, çəpərlərin itməsini şair bu cür mənalandırır: «Qar elləri, obaları birləşdirir» (12, 115). Şairin «Qar yağır» adlı digər bir şeirində isə Bakının qış mənzərəsi təsvir olunur. Əvvəlki şeirdə qarın yağmasını onun ələnməsi ilə müqayisə edən şair, bu dəfə başqa bir təşbehlə fikrini əsaslandırmağa çalışır: «Sanki nəhəng bir əl nəhəng inəyin Nəhəng döşlərindən təzə süd sağır» (12, 232). Fikrimizcə, əvvəlki şeirdəki qış mənzərəsi daha uğurludur.

Qasım Qasımzadənin «Bakıda qış» adlanan şeirlər silsiləsində şəhər qışı təsvir predmetinə çevrilib. Silsiləyə daxil edilən «Mübarəkdir», «İgidə bax, igidə», «Tufan», «Qəribsəyən günəş» şeirlərində qış mənzərələri şəhər adamlarının daxili dünyasını, onların əhvali-ruhiyyəsini açmaq vasitəsinə çevrilmişdir. «Adamyıxan buz», «qızı oğlanın qolundan alan qış», «yolundan qalan təyyarə, gəmi», parkdakı skamyaların «tənha görkəmi», «saçları buza dönən söyüdlər», «ləklərdə donan güllər», «qanadı qara batan sığırçın», «təkəri buzda fırlanan maşın», «küçələri silib-süpürən tufan», «Xəzərdəki buruqların ağ duvağa bürünməsi» və s. bu mənzərələrin, şəhər qışının əsas cizgilərini tamalayır.

Hüseyn Arifin yaratdığı qış mənzərələri də oxucu zövqünü oxşamaq gücündədi. «Qoy günü ağ olsun bu yağan qarın» şeirində «Təzə toxum kimi, təzə il kimi təbiətin qış sınağından» deyən Məmməd İsmayıl peyzaj yaratmaqdan çox qarın yağmasından bir bədii vasitə kimi istifadə eləyir. Ona elə gəlir ki, yağan qar günahkar ömürləri təmizləmək üçün yağır. «Payız əkiniyəm, qarım çatışmır» misrası aforistik mənə kəsb edir və «Qışı sərt gələrsə şair ömrümün, Təzədən yazımı qaytara billəm» fikri üçün psixoloji zəmin hazırlayır.

Əli Kərimin «Qarlı qış axşamında» şeirində Tiflisdəki qarlı qış axşamının təsviri lirik qəhrəmanın – Səbuhinin düşüncələrini əks etdirmək vasitəsinə çevrilir. Şeirin əvvəlində qəhrəmanın paqonlarına düşən qarı göz önünə gətirən şair sonra Səbuhinin qarın üstündə gəzməsini bu cür mənalandırır:

Sanki qar üstə düşən,  
Ləpir deyil, xəyalən.  
Ayaqlayıb keçdiyi,  
Zərli paqonlarıdır (11, 71).

Daha sonra Əli Kərim Səbuhinin qarı yox, sanki köhnə şeirin gərəksiz xəzan yarpaqlarını tapdayb keçməsinə, onun ləpirlərinin qarın üstündə «karvanqıran yolu tək» görünməsinə söyləyir. «Sanki ayaqlarını İndi qar üstə deyil Qoyur ağ üfiqlərə» misraları da mənalıdır.

Musa Yaqubun «Atamın xaktirəsinə» adlı şeirində qış mənzərələrinin təsviri ata itkisinin göynərtilərini göstərmək vasitəsinə çevrilir. «Ürəyimiz qaldı bu gün qar altında» ifadəsi peyzajın emosional çalarını bir az da artırır.

Qarın ağırlığından əyilən beli bükük ağaclarla dərdin ağırlığından bükülən insanların taleyi arasındakı uyğunluq qış mənzərəsinə başqa bir rəng çalar qatır. Bu şeir istər-istəməz Əli Kərimin atası haqqında yazdığı şeiri, ordakı «Sevgisi də soyuq idi təzə əkini Hər bələdan hiفز eləyən qalın qar kimi» (11, 238) misralarını xatırladır.

Məmməd Aslanın «Dəlidağın qış yuxusu» şeirindəki qış mənzərəsi könlü oxşayır. Qoşma formalı bu şeiri oxuduqca qar altında qalan Dəlidağın bitkin bədii obrazı göz önündə canlanır:

Yumub tökür göydən yerə ağ qumaş,  
Dəlidağın qışına bax, qışına.  
Bəyaz əba qurşayıbdır başabaş,  
Buz bağlamış başına bax, başına (1, 123).

Burada qışın gözünü yumub «göydən ağ qumaş tökməsi», Dəlidağın «bəyaz əba qırşaması», onun «bulaq gözlərinin mürgü vurması», dağın nəhəng bir ağ dəvəyə bənzədilməsi qış mənzərəsini canlandırır. Sonrakı misralarda portret «ağzımacan gümüş yeyən dərələr», «bəyaz ləçəklər» və s. bu kimi cizgilərlə tamamlanır, dolğunlaşır.

«Baharın gülüdür qışda yağan qar» qənaətinə gələn Ağa Laçınlının «Qış» şeirində təsvir olunan mənzərələr xalqın peyzaj yaradıcılığından bəhrələnməklə yaradılmış bir poetik tablolu xatırladır:

Şəlalə xəncər tək daşdan asılmış,  
Yollar yol verməyir yaxına, yada.  
Çalalar çuvaldır – unla basılmış,  
Gecələr ağarır Ay batanda da.. (10, 29).

Bu mənzərəni ancaq kənd həyatının bütün xırdaçlıqlarına bələd olan sinəsi bayatı ilə, layla ilə, ağı ilə dolu bir sənətkar yarada bilərdi. Sırsıra budaqların sıralanması, yarpaqsız budaqların yanıb qovrulması, şəlalənin xəncər kimi daşdan asılması, çalaların çuval kimi unla dolması, Ay işığında qarın bərq vurması qış mənzərələrini konkretləşdirir. Daha sonra şairin suyu buz bağlayan çayı çidarlı ata bənzətməsi də orijinaldır.

Məmməd İsmayılın «Qar təmizliyi» şeirlərində qış mənzərələrinin təsvirinə geniş yer verilmişdir. Burada qış lövhəsi neytral səciyyə daşımır. Su üstündə bir qızın gözünün qamaşmasının, dam üstə bir oğlanın qar təmizləməsinin təsviri insanla təbiətin vəhdətini göstərmək baxımından maraqlı doğurur. Üfüqün göy yelkənli kəlağayıya, düzlərin bələk ağına bənzədilməsi, dağların başının dumandan açılmasının, günün qabağında buludların dolaşmasının təsviri qış mənzərəsi üçün səciyyəvi ştrixlər hesab oluna bilər. «Dizinə qar yağan ağaclar susur, Susur, mürgüsündə bar təmizliyi» və «qış qara basıbdır düzü-dünyanı, Tutub yer üzünü qar təmizliyi» misraları da poetik missiyalıdır və şair məramının ifadəçisinə çevrilir.

Qış haqqında ən çox, ən səmimi yazan, əsərlərində qışın cazibədar mənzərələrini yaradan şairlərdən biri də Rafiq Yusifoğludur. Gözünü dünyaya qış fəslində açan şair özü də etiraf edir ki, qarlı düzlərə, dağlara baxanda ömrün ötən günlərini həyəcanla xatırlayır. «Kəndimizin qışı» şeirində uşaqlıq illərinin qara bulaşlıq mənzərələri göz önündə canlanır. Hələ onun ilk gənclik illərində yazdığı «Qış» şeiri Məmməd Araz

kimi görkəmli bir şairin diqqətini cəlb eləmişdi. Məmməd müəllim «Sovet kəndi» qəzetinin 3 aprel 1969-cu il tarixli nömrəsində yazırdı: «Oxuduğum məktublarda Rafiq Yusifoğlunun «Qış» şeiri maraqlıdır. Müəllif özünəməxsus boyalarla, səmimi yumorla qışın portretini yaratmağa çalışır. Yaşından asılı olaraq hər kəsin qışı necə qəbul etdiyini poetik dillə təsvir edir, əsasən də buna nail olur:

Qış da bir qocadır, ancaq nədənsə

Onun qocalarla söhbəti tutmur» (2, 115)

Digər şairlərdən fərqli olaraq Rafiq Yusifoğlu qış mənzərələrini poetik obrazlarla əks etdirməyə daha çox meyillidir. Onun «Çayzəmidə qış gecəsi»ndə «İnsan ay işığında, insan qar işığında şam kimi əriyib axır»; «Doğma dağların hüzurunda» «Qarınız kəfənim olsun, Sizə baxsam ögey kimi»; «Nə yaxşı ki»də «Nə yaxşı ki, qış bütöv olmur, yarısı bir ilə düşür, yarısı bir ilə»; «2004-cü ilin son saatları»nda «Ötən ilin qarının üstünə düşən ayaq izlərimi bu gecə təzə ilin qarını örtəcək»; «İlin son gecəsi»ndə «2004-cü ilin xəzəllərinin üstünə düşənib, 2004-cü ilin son qarını»; «Təzə ilin ilk şeiri»ndə «Meşədə gəzə-gəzə sevdalı könlümün səsinə qulaq asdım. Təzə ilin ilk şeirini Köhnə ilin son qarının üstünə illər yorğunu olan ayaqlarımla yazdım»; «İlk qar»da «Gözlər baxır müəllimə, fikir çöldə, Qar yağacaq bu gün neçə dərsin üstə»; «Bu ilin qarını da beləcə yağdı»da «Ruhuma od saldı bu qışın qarını, Qayğılar saçımıdı qırov bağladı», «Bizdən ayrı düşən qərib kəndlərin elə bil boyuna kəfən biçdi qış», «Qar altında qalan təzə məzarlar Bizdən bir qarış da uzağa düşdü»; «Qar yağır»da «Geyinib dünya gəlinlik libası», «Elə bil dünya dönüb ağ çiçəyə»; «Əsrin ilk qarını»nda «Ora çırpır özünü, bura çırpır özünü, Ancaq ağarda bilmir qış dənizin üzünü»; «İlk qar»da «Ömründə qar görməyən yarpaqlar tir-tir əsir, Qopub ana torpağa sığınmağa tələsir» və s. bu kimi onlarla misralar oxucunun gözlərinin qarşısında qışın bir-birindən fərqli, lirik qəhrəmanın əhvali-ruhiyyəsinə, psixoloji durumuna uyğun mənzərələrini canlandırmaq gücündədi.

İstər lirik folklorda, istərsə də müasir poeziyada qış mənzərələrinin təsvirinə həsr olunan şeirlərin hamısında qışın soyuqluğu, qarın bəyazlığı, bu fəsildə təbiətin insaneləri sınağa çəkməsi ən əsas cizgilər kimi göz önünə gətirilir. Qışdan sonra yazın gəlişinin bir növ toxtaqlıq, təsəlli mənbəyi kimi təsvir olunması da təsadüfi səciyyə daşımır:

Əziziyəm yaz göndər,

Qış dolansın, yaz göndər.

Bağda kağız olmasa,

Yarpaq üstə yaz göndər. (3, 65)

Suların lilli, bulanıq gəlməsi də, bülbülün güllə oynaması da yaz fəslinə məxsus peyzaj cizgiləridir...

Qazan daşdı, kəfin al,

Qaynadıqca kəfin al.

Bağçada bülbül ölüb,

Get güllərdən kəfən al. (3, 202)

Bayatılarda fəsillərin mənzərəsi yaradılarkən bədii təsvir vasitələrindən istifadə olunması da səciyyəvi cəhətlər kimi yadda qalır. Ümumiyyətlə bədii təsvir vasitələrindən istifadə etmədən canlı peyzaj, poetik biçimli təbiət lövhələri yaratmaq mümkün deyildir.



Müasir Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında qış mənzərələrinin təsvirinə geniş yer verilib. Material o qədər boldur ki, biz daha səciyyəvi hesab etdiyimiz şeirlərin təhlili ilə kifayətlənməli olduq.

**İşin elmi nəticəsi:** Məqalədə konkret bədii nümunələrlə peyzaj təsvirində qış və payız lövhələrinin işləmə yeri, xüsusiyyətləri şərh edərək, poeziyada fəsillərin təsvirinə geniş yer verilməsinin vacibliyinə diqqət yetirilmişdi.

**İşin elmi yeniliyi:** Məqalədə ilk dəfə olaraq folklorda və müasir poeziyamızda fəsillərin təsviri araşdırılıb, bunun peyzaj təsvirində ən vacib elementlərdən biri olması göstərir.

### ƏDƏBİYYAT

1. Aslan M. Ömrün yarı yaşında. Bakı, "Yazıçı", 1986, 276 səh.
2. Almaz G. Rafiq Yusifovlu poeziyasında sənətkarlıq axtarışları. Bakı, "ADPU", 2013, 350 səh.
3. Bayatılar. (Toplayanı və tərtib edəni Həsən Qasımov). Bakı, "Azərnəşr", 1960, II nəşr. 256 səh.
4. Hüseynzadə H. Seçilmiş əsərləri, iki cildə. I cild, Bakı, "Azərnəşr", 1975, 380 səh.
5. Həsənzadə N. Bir az möhlət istəyirəm ömürdən. Bakı, «Yazıçı», 1981, 456 səh.
6. Xəzri N. Seçilmiş əsərləri, 4 cildə, II cild, Bakı, "Yazıçı", 1983.
7. Qasımzadə Q. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Azərnəşr", 1988, 344 səh.
8. İsmayıl M. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Azərnəşr", 1992, 304 səh.
9. Yaqub M. Bir sim üstə. Bakı, "Yazıçı", 1983, 256 səh.
10. Laçınlı A. Əsərləri. Bakı, "Sabah", 2012, 341 səh.
11. Kərim Ə. Seçilmiş əsərləri, I cild, Bakı, "Azərnəşr", 1974, 238 səh.
12. Kürçaylı Ə. Bütövlük. Bakı, «Yazıçı», 1978, 306 səh.

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*

**Aydın MUSTAFAYEV**  
 AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi  
 e-mail: aydin\_mustafayev@mail.ru



## AZƏRBAYCANDA AĞAC PİRLƏRLƏ BAĞLI İNANCLAR

### Xülasə

Türk mifologiyasında ağac kultu mifik təfəkkür sisteminin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Dünya mifoloji modelinin başlanğıcı sayılan ağacın əski çağlardan müqəddəs dəyərləndirilməsi, xariqülədə keyfiyyətləri, onun magik xüsusiyyətləri bölgələrdə yaşantısını hələ də qoruyub saxlayır. Bu, pır-tapınlaqlarla bağlı inanclarda da özünü göstərir. Məqalədə ağacla bağlı inam və inancların xalqımızın dünyagörüşündə, məişətində qorunub saxlanılması, toplum arasındakı mövqeyi, rolu araşdırılır.

**Açar sözlər:** ağac kultu, Tanrıçılıq, “Şəfa ağacı”, tapınlaqlar

### BELIEFS RELATED TO SACRED PLACE TREES IN AZERBAIJAN

#### Summary

Cult of tree played an important role in the formation of mythical thinking in turkish mythology. Tree which is considered the beginning of the mythological world model still maintains its holy evaluation from ancient times, superior qualities, magical properties in regions. It shows itself in faith related to sacred place – godsends. In article maintaining of trust and faith related to tree in welfare and outlook of our people, role and position among society is investigated.

**Key words:** cult of tree, belief, healing tree, godsend (pilgrimages)

### ВЕРА, СВЯЗАННАЯ С КУЛЬТОМ ДЕРЕВЬЕВ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

#### Резюме

Культ деревьев играл важную роль в формировании мифических взглядов в турецкой мифологии. Дерево, которое считают началом мифологической мировой модели все еще, поддерживает свою святую оценку с древних времен, превосходящих качеств, волшебных свойств в регионах. Это показывает себя в вере, связанной со священным местом – удаче. В поддержании статьи доверия и веры, связанной с деревом в благосостоянии и перспективе наших людей, роли и положения среди общества, исследованы.

**Ключевые слова:** культ дерева, веры, излечивая дерево, удача (паломничества)

**Məsələnin qoyuluşu.** Azərbaycan xalqının dini dünyagörüşünün müəyyən bir dövrünü – mərhələsini təşkil edən ağac pirlərlə bağlı inancların izlərini araşdırmaq, problemi bu istiqamətdə öyrənmək əsas götürülmüşdür.

Ağac kultunun əski türk inanc sistemindəki yerini müəyyənləşdirmək üçün ağac tapınlaqları ilə bağlı inancların tədqiqatına cəlb olunması olduqca vacib və əhəmiyyətlidir. Özündə qədim dünyagörüşü, etiqadı daşıyan ağac pirləri insan-təbiət münasibətlərini, insan-tanrı haqqında düşüncələri özündə təzahür etdirməklə həm də inanc-kult sistemini, əski dini dünyagörüşümüzü elmi şəkildə araşdırmaq, əsaslı surətdə bərpa etmək üçün bir vasitədir. Mifoloji təfəkkür sisteminin lazımınca öyrənilməmiş problemlərindən biri də ağac kultudur. Azərbaycanda olan pır və ziyarətqahların bir hissəsi ağacla bağlıdır. Bəşər övladının həyatında hər zaman gərəkli olan ağac ulu babalarımızın mənəvi dünyasına hakim olmuş, mifoloji düşüncədə müqəddəsləşdirilərək, canlı və cansızların, kainatın yaradıcısı Tanrı ilə insan arasında əlaqələndirici “vasitə” kimi dəyərləndirilmişdir. Tanrıçılıq dininə tapınan türk-oğuz tayfaları sonrakı mərhələlərdə atəşpərəstlik, xris-

tanlıq, islam kimi dinlərin təsirinə məruz qalsalar da, əski dünyagörüşün izlərinə çağdaş dövrümüzdə də rast gəlinir. Görkəmli tarixçi alim Zelik Yampolski yazır ki, Azərbaycanda yaşamış qədim türklərlə müasir azərbaycanlıların inanc sistemində ümumi bir bağlılıq heç vaxt qırılmamışdır (1, 274). İ.Meşnikov XIX-XX əsrlərdə mövcud olan pirlərin tarixinin hətta Daş dövrünə yaxın olduğunu qeyd edir (1, 274).

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində mövcud olan ağac pirləri həm də tanrıçılıq dininin yadigarıdır. Ağac pirlərinin nəinki Azərbaycanda, həm də digər türk xalqlarının yaşadığı bölgələrdə də mövcudluğu göstərir ki, ağac türklərin həyatında öləri hadisə olmayıb, dini-fəlsəfi, bədii düşüncələrdə müstəsna yer tutaraq gələcək həyatı, dünyagörüşü istiqamətləndirən, formalaşdıran bir inanc sistemi olmuşdur. “Bəzi qaynaqlarda Ərtögrül bəyin, bəzi qaynaqlarda isə Osmanlı imperatorluğunun qurucusu olan Osman Qazinin yuxusuna girib hakimiyyətinin haralaracaq uzanacağını xəbər verən də hər tərəfə qol-budaq atan, Tanrını simvolizə edən “müqəddəs” ağacdır” (4, 17).

Tanrının yaratdığı təbii nemətlər içərisində həyat üçün zəruri olan varlıqlardan və ən əsaslarından biri ağacdır. Min bir dərindən dərmanı olan bitkilərin, vitaminlərlə zəngin meyvələrin, oksigen mənbəyi olan yaşıllıqların rolunu, əhəmiyyətini qiymətləndirən ulularımız ağacsız həyatın mümkünsüzlüyünü görərək ona sayğı ilə yanaşaraq tarixin hər dönəmində etiqad etmişlər. Qafqaz türklərinin dini dünyagörüşünün, inanc-etiqad sisteminin müəyyən tərkib hissəsini təşkil edən ağacla bağlı qədim tarixə malik tapınaqlar qurbanvermə, ibadət, şəfətapma və digər arxaik ayinləri icra etmə məkanı kimi müqəddəsliyini min illər boyu qoruyub saxlamışdır. İslamdan öncə Azərbaycanda yaşayan bir çox türk tayfalarının inancına görə, zoomorfik varlıq olaraq elobanı, yurdu, vətəni qoruyan ağac həm də atılmış, kimsəsiz körpələri, hətta sevgililəri qoruyan bir obraz kimi dəyərləndirilir. Ağaca inam tapınaq və pirlər vasitəsilə xalq yaddaşında qalmaqla bərabər, mifoloji folklor örnəklərində də qorunub saxlanılmışdır. Professor Ş.Cəməlidov Qarabağda xalq arasında müqəddəs ağac pirlər haqqında çoxlu əfsanə və rəvayətlərin yaşadığını qeyd edərək yazır ki, arandan-dağa, dağdan-arana köç edənlər öz artıq ev əşyalarını müqəddəs ağacın dibinə əmanət qoyub gedər və ağacın qorxusundan heç kəs aylarla sahibsiz qalan əşyalara toxunmazdı. Belə müqəddəs ağacların dibində qılınca and içmək Quran andına bərabər sayılırdı (8, 94).

Xalqımızın etnogenezini, tanrıçılıq inamını, islamaqədərki dini dünyagörüşünün inkişafını öyrənməkdə əsas olan müqəddəs tapınaqlar – ağac pirləri son dövrlərə qədər mühafizə olunmuşdur. Topağac, Top Musalla, Palıd, Tək dağdağan, Söyüd, Çinar ağacı, Saqqız ağacı, Alçalı, Kamo, Tərtər, Köhnə Xudat, Qamqam adlı ocaqlar ağacla bağlı pirlərdir. “Dağdağan ağacı” piri (Cəbrayıl), “Qırqlar baba – Dağdağan ağacı” (Şamaxı), “Çinar ağacı” piri (Xaçmaz-Ləcət kəndi), “Çinar piri” (Xaçmaz, Çinartala kəndi), “Mıxlı çinar” piri (Dəvəçi, Qalaaltı), “Veys baba” (Ağdaş) ocaqları da ağacla bağlı çox məşhur pirlərdir. (1, 278).

Araşdırmalar göstərir ki, Qafqaz bölgəsində çinar, ağcaqayın, palıd, dağdağan, alma, alça, tut, zoğal ağacları ilə bağlı tapınaqlar daha çoxdur. Belə ziyarətgahlara hələ də kəramət sahibi kimi tapınmanın kökündə həm də min illərin sınağından çıxmış daxili, psxoloji bir inam durur.

Övladı olmayan qadınların niyyət edib tənha ağac pirlərə parça, əsgü bağlamaları və ağac vasitəsilə Tanrıdan övlad diləmələri çağdaş dövrümüzədək gəlib çatmışdır.

“Manas” dastanında da göstərilir ki, övladı olmayan qadınlar alma ağacının altında rəqs etməklə övladlarının olacağına inanırmışlar (7, 90).

Gah ata, gah ana başlanğıcı kimi dəyərləndirilən ağac mifoloji təsəvvürlərdə bəşəriyyətin totem əcdadı sayılmış, buna görə də türk mifologiyasında müqəddəs ağacların kəsilməsinin yolverilməz olduğunu görürük. Əski inam sistemi ilə sıx bağlı olan, qədim mifoloji görüşləri özündə əks etdirən yasaqlardan da aydın olur ki, çinar, qoz, dağdağan, zoğal, tut, qarağac, əncir ağaclarını kəsən xeyir tapmaz.

Ağac pirlərinin bu qədər geniş yayılması göstərir ki, ağac kultu ötəri bir dini dünyagörüş, inanc, keçici mərhələ olmayıb, hətta yeni bir dini mərhələnin başlanğıcı olan İslamda da yaşantısını qoruyub saxlamışdır. İslam əvvəlki tapınaqları, o cümlədən, ağacla bağlı tapınaqları sıxışdırıb aradan çıxara bilmədi. Yazılı qaynaqlar, arxeoloji materiallar, müxtəlif tədqiqat əsərləri, mifoloji rəvayətlər, folklor mətnləri ağac pirlərlə bağlı onu deməyə əsas verir ki, bu cür tapınaqlar tanrıçılıqdan çağdaş dövrümüzədək mövcud olmuş, İslamdan sonra bir qədər islami məzmun verilsə də, əsl mahiyyətini dəyişməmiş, yaşantısını saxlamışdır.

Ağac pirlərinə dağlıq bölgələrdə, yüksəkliklərdə daha çox rast gəlinir. Ə.Ələkbərli “Qax: folklor-etnoqrafik etüdlər” kitabında yazır: “Qax rayonunun İlisu kəndi yaxınlığında bir dağın ətəyində qoz ağacı var. Bura əski zamanlardan tapınaq kimi tanınır. Bu ocaq “Qoz piri” adlanır. Şəfa tapmaq üçün bura gələn xəstələr, övlad istəyən qadınlar bu piri ən müqəddəs bir qüvvə kimi qəbul edirlər. Qədimdən bəri insanların ağacda gördükləri artım, xüsusilə çoxlu meyvə gətirməsi belə bir etiqadın yaranmasına səbəb olmuşdur. Qaxla İlisu arasında Qarabulaq adlı yerdə “Zoğal pir” var. Zoğalın budaqlarına ip, sap, əsgə parçası, yun qırığı, kağız pul və s. bağlayırlar (6, 183-184).

Tapınaqları ziyarət edənlər arzuları hasil olsun deyər ağaca güllü parça, rəngli ip, yaylıq, yaxud da onların əvəzinə bəzən də at tükündən toxunmuş ip bağlayırlar ki, bu da, görünür, at arxaik ritualının izlərini mühafizə edib qorunması ilə bağlıdır.

Müqəddəslik statusunda olan belə tapınaqlardan biri Şamaxıda ümitsiz insanların üz tutduğu “Alçalı pir” ziyarətگاهیdır. “Öskürək ağacı” adlandırılan həmin ağac qara öskürək xəstəliyinə tutulan insanlar tərəfindən şəfaverici xüsusiyyətləri ilə tanınır. Həmin ağacın ziyarətinə gedənlər yumurtanı yedikdən sonra qabığını dəlib ağacdan asırlar. Ziyarətə gələnlər ehtiram nişanəsi olaraq rəngbərəng, güllü, xüsusilə də qırmızı rəngdə qumaş parça ilə onu bəzəyirlər (3, 127).

Burada, göründüyü kimi, mifoloji düşüncə üçün xarakterik olan iki əsas element var: şəfaverici ağac və yenidən doğulmanın simvolu olan yumurta. Yumurta iki durumun, yəni xəstəliklə, sağlamlığın arasında olan keçid vasitəsidir. Yumurtanı yemək bir durumdan o birinə keçidi bildirir. Bu keçid ağac pirində və bilavasitə ağacın iştirakı ilə baş verir. Ağacın həm də totem əcdad olduğunu nəzərə alsaq, demək, ağac Yer Ana kultunun paradiqması kimi, ziyarətçini xəstə vəziyyətində (mərhələsində) “yeyir”, sağlam olaraq “doğur”. Uşağı olmayan qadınların özlərini ağac pirlərində ağaca sürtmələrini yada salsaq, burada ağacın əcdad-valideyn rolu çox asanlıqla üzə çıxır.

Ağacla bağlı tapınaqların kəramət sahibi, möcüzəvi, xariqülədə gücə malik olması əski zamanlardan dövrümüzdə qədər bir dilək, istək, arzu obyektini kimi mövcudluğu bir tərəfdən Tanrıya tapınmaq üçün bir vasitə olması ilə bağlı idisə, digər tərəfdən ağacın şəfavermə xüsusiyyətlərindən irəli gəlir.

M.Ş.Vazeh ağaca tapınmanı səyyari bir həyat sürən qoca zahidlə bitkiyə, yaşıllığa hədsiz marağ göstərən Zərdüşt peyğəmbərin söhbətində belə təsvir edir: “Bitkilərin kökünü yeməklə 20 ildir ki, insanlardan uzaq, sükuta qərq olmuş səhralarda ancaq Allaha dua edərək ruhən dincələ bilmək üçün yalnız yaşayıram” – deyən qocaya Zərdüşt peyğəmbər belə cavab verir: “Sənin iyirmi il insanlardan uzaq düşüb tək-tənha yaşamağındansa, o susuz səhralarda bir ağac əkib-becərməyin, ona qulluq etməyin daha müqəddəs iş olardı” (11, 194).

Xalq arasında belə bir inam da var ki, ağac dibi sulamaqla dünyasını dəyişən əzizlərinin günahını yumaq olar. Ağac kultuna inam öz yaşantısını XX əsrdə də mühafizə edib saxlamışdır. Hətta sovet dönəmində, 20-30-cu illərdə Qarabağ yaylaqlarında elat əhali Dünya ağacının rəmzi olaraq oba yaxınlığındakı yüksəkliyə bir paya sancar, məhərrəmlikdə Aşura günü ilə bağlı mərasimi onun dövrəsində icra edərmişlər. “Qətl ağacı” kimi tanınan bu cür “ağaclara” “dilək ağacı” da deyərmişlər. Ağac mifi ilə bağlı inamlar İslam dövründə formasını nə qədər dəyişsə də, mifoloji məzmununu saxlamışdır. Bir çox türk xalqlarının inamına görə cavan ağacın yıxılması ailənin bir cavan üzvünün, yaşlı ağacın yıxılması isə yaşlı adamın dünyasını dəyişəcəyi kimi yozulurdu. Bir xakas qadını övladının ölümünü belə təsvir edir: “Yuxuda ağcaqayın ağacından bir neçə budağın qırıldığını görmüşdüm. Səhər tezdən uşaq xəstələndi, axşam isə dünyasını dəyişdi” (10, 66). Görünür, “cavan ağacı kəsmək günahdır” inamı da bu cür əski inancların yaşantısıdır. Xalq təfəkküründə ağac həm də uzunömürlülük rəmzidir. Xalq arasında “Hərə bir ağac əkib becərməlidir” deyimi də bu düşüncədən qaynaqlanır. Ağac həm də məhsuldarlıq, doğum rəmzidir. Bir çox səyyahlar qeyd edirlər ki, “qazaxlar səhralardakı tək ağacı, Altay türkləri isə tək-tənha çinar ağaclarını pir hesab edərək ona qurban gətirərdilər” (8, 92).

Azərbaycanda yaşayan hunlar isə daha çox palıdı müqəddəsləşdirmişlər. Azərbaycan Respublikasının Dövlət Gerbində, o cümlədən polis geyim formalarında palıd yarpağının təsviri uzunömürlülük rəmzi olaraq əski çağlardan mövcud olmuş ağac kultu ilə bağlı düşüncənin bir nümunəsidir. Çinara isə Azərbaycanın, demək olar ki, bütün bölgələrində ehtiramla yanaşılmışdır. Çinar folklorunda, eləcə də xalq arasında daha çox “Xan çinar” adı ilə tanınır. Xan epiteti ilə bağlı M.Seyidov B.B.Radlovun fikirlərini şərh edərək yazır ki, teleut, altay, şor, saqay, qoybay, qırğız, kuman, uyğur dillərində və Barlıq, Elegeş, Çagul, Kemçik-kaya, Altın-kol, Abakan kimi türkdilli abidələrdə “kan” “qan”, “xan” mənasını verir, bu da bir çox hallarda hakim mənasında anlaşılır. Tanrı isə göy, səma mənasında başa düşülür. “Xan Tenqri” ifadəsi səmanın, göyün hakimi mənasını verir (8, 97). Beləliklə, “Xan çinar” “yerə, göyə hakim olan” kimi anlaşılır ki, bu ifadə də bilavasitə mifoloji düşüncə ilə bağlıdır.

Övlad sahibi olmaq, ağır xəstəlikdən yaxa qurtarmaq, uzaq səfərlərdən sağ-salamat qayıtmaq üçün insanların pir və ziyarətqahlara çevrilən ağacların dibində Tanrıdan arzu diləmələrini, ağacın şərəfinə şənlik mərasimi keçirib, budaqlarına allı-güllü parça bağlamaq ənənəsini Manaf Süleymanov belə işıqlandırır: “Bir vaxtlar Niyaldağın ətəyində əzəmətli “Təkağac” ucalırdı. Hələ uşaqlıqdan eşitmişdim ki, “Təkağac” piri qocalı, cavanlı, uşaqlı bir çox xəstələrə şəfa vermişdir. Min dərddə mübtələ olanları, gec dil açan uşaqları, yeriyyə bilməyənləri və b. bura gətirib budaqlardan yelləncək – nənnilər asıb yelləyə-yelləyə pirə yalvarıb şəfa umardılar və bir çoxları məramlarına çatardı. Bu məqsədə çatmağa başqa səbəblər olsa da, hamı “Təkağac”

pirinin kəraməti hesab edərdi. Yazıçı Sona xanımdan “Təkağac”ın aqibəti haqqında soruşduqda qoca qarı belə cavab verir: “Allah onu kəsdirənin cəzasını verdi. O tutatutda (37-ci il repressiyasını nəzərdə tutur) bağı yarıldı. Görənlər deyirdi ki, hər dəfə baltanı vuranda ağacın gövdəsindən qan çıxırdı. Pir qan ağlayırmış. Camaat üç gün “Təkağac” üçün yas saxladı (9, 213-214).

Ramazan İşıq əski türklərdə ağaclarla bağlı inancların ortaya çıxdığı ilk bölgənin Ötükənin dağlıq əraziləri olduğunu qeyd edərək yazır ki, hunlar hər ilin baharında Ötükəndə yer alan Ejder-Şehri başkentlərində yaptıkları ayini yaxınlıqdakı dağın ətəyində bulunan bir şamın ətrafında icra edərildilər. Göytürklər də dini törən və inanışlarını eynilə yerinə yetirərdilər (12, 95).

Qeyd edək ki, hal-hazırda Tovuzda Öysüzlü kəndinin camaatı hər il fevral ayının onunda keçirdikləri Xıdır Nəbi bayramını qoca bir çinarın dibində icra edir.

Bulaq başında bitən qocaman ağaclara pərəstiş türk mifologiyası üçün daha xarakterikdir. Gəncliyin, ölümsüzlüyün rəmzi kimi dəyərləndirilən bu sayaq ağacların şəfaverici qüdrəti “Şəfa ağacı”nda açıq-aşkar müşahidə olunur. Uca bir dağın ətəyindəki bulağın üstündə doqquz budağı olan bir ağac var. Hər budaqdakı yarpaqlar bir rəngdədir. Günlərin bir günü bulağın üstünə bir karvan düşür. Ölümcül bir xəstəni ağacın dibinə uzadırlar. Səhər xəstə sap-sağlam olub durur ayağa. Növbəti gecə görürlər ki, hər budaqdan bir musiqi səsi gəlir. Səslər də bir-birindən fərqli. Bu ağac “Şəfa ağacı” kimi tanınır. Yarpaqların qoxusu şəfa ətridir. O ağac Allah vergisidir. Onun qurumuş budaqlarından saz düzəldirlər. O da doqquz hava çalır (2, 33-34).

Ağac kultu ilə bağlı inancların bir qismi tarixin müxtəlif dövrlərində unudulub dəyərini itirsə də, bir qismi müasir sivilizasiyalı dünyada adət-ənənələrimizdə, məişətimizdə, bir sözlə, gündəlik həyatımızda müxtəlif formalarda yaşantısını davam etdirir. Elmi informasiya və texnologiyanın, sivilizasiyanın hakim olduğu qloballaşan dünyada mifoloji düşüncə sisteminə məxsus dəyərlərin mütərəqqi düşüncədə qorunub saxlanması, başqa sözlə, ağaclarla bağlı tapınqların hələ də mövcud olmasının bir səbəbi bu inancların tarixin sınaqlarından “sağ-salamat” çıxması ilə bağlıdır, digər bir səbəbi insanların özlərini təbiətdən tamamilə təcrid edə bilməməsidir. Bu barədə C.Bəydili (Məmmədov) “Dəyişən dəyərlər dünyası” kitabında yazır: “Bütün mədəniyyətlərin bünövrəsində bir təbiət düşüncəsi yer alır, əslində, mədəniyyəti meydana gətirən də elə təbiətin özüdür” (5,109).

Deməli, xalqımızın tarixən ehtiram göstərdiyi tapınqlar, müqəddəs ziyarətgahlar olan ağac pirlər oğuz türklərinin dünyagörüşündə, inanc sistemində geniş və özünəməxsus yer tutmuş, Tanrı ilə bəndə arasında bağlantı rolunu, funksiyasını yerinə yetirməklə Tanrıçılığın izlərini özündə saxlamışdır. Zəngin mənəvi dəyərlərə malik Qafqaz türkləri İslamı qəbul etsələr də əski inanclarını, o cümlədən ağac kultu ilə bağlı etiqad və mərasimlərini yeni dinin pərdəsi altında yüzillərlə yaşatmağa nail olmuşlar. Ağac kultunun qalıntılarının folklorlarda və məişətimizdə yaşantısını mənəvi dəyərlərimizin öyrənilməsində başlıca qaynaq hesab etmək olar.

**İşin elmi nəticəsi.** Tədqiqat mövzusu olan ağac pirlərlə bağlı inanclar Azərbaycan folklorşünaslığının çağdaş tələblərinə uyğun araşdırılmışdır. İslam qanunları dağ, ağac və s. kimi tapınqları inkar etməsinə baxmayaraq, bu cür pır-ocaqlar, tapınqlarla bağlı inanclar geniş etnocoğrafiyada yaşantısını saxlamış və bunun səbəbləri

müxtəlif aspektlərdən tədqiqata cəlb olunmuşdur. Məqalədə o da vurğulanır ki, həm ümumi dilək funksiyalarını yerinə yetirən, həm də ayrıca funksiya (şəfadiləmə, övladistəmə və s.) statusunda olan pirlər mövcud olmuşdur.

**İşin elmi yeniliyi.** Əski çağlardan çağdaş sivilizasiyaya qədər öz yaşantısını saxlayan ağac pirlərlə bağlı inancların tədqiqatı dini-fəlsəfi düşüncənin, sosial həyatın, mənəvi dəyərlərin, bir sözlə, toplumun etnopsixologiyasının öyrənilməsi baxımından əhəmiyyətlidir. Bu cür tapınqlar çağdaş dövrlə əski çağları özündə birləşdirən inam və inancların təzahür forması kimi dəyərləndirilir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Ağasıoğlu F. Azər xalqı. Bakı: Ağrıdağ, 2000, 436 s.
2. Azərbaycan folklor antologiyası. XV cild. Dərələyəz folkloru. Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2006, 483 s.
3. Behruz Həqqi. Koroğlu-tarixi mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan, 2003, 316 s.
4. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
5. Bəydili (Məmmədov) C. Dəyişən dəyərlər dünyası. Bakı: Mütərcim, 2011, 136 s.
6. Ələkbərli Ə. Qax: folklor-etnoqrafik etüdlər. Bakı: Ağrıdağ, 2005
7. Ögəl B. Türk mitolojisi. I cild, Ankara: 1989
8. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı: 1983, 326 s.
9. Süleymanov M. Lahıç. Bakı: Vətən, 1994, 272 s.
10. Şükürov A. Mifologiya. VI kitab. Bakı: Elm, 1997, 232 s.
11. Vazeh M.Ş. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azər nəşr, 1961
12. Ramazan F.U. İlahiyyat Fakültesi Dergisi, 2004

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy*

***Sevda KƏRİMOVA***

***AMEA Folklor İnstitutunun hüquq məsləhətçisi***

***e-mail: [sevda.aydin.k@gmail.com](mailto:sevda.aydin.k@gmail.com)***



## **MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜNDƏ FOLKLOR VƏ QANUNVERİCİLİK MƏSƏLƏLƏRİ**

### **Xülasə**

Məqalədə milli-mənəvi dəyərlərimizin kamertonu rolunu oynayan folklorumuzun qorunması, inkişafı və istifadəsi ilə bağlı qanunvericilik tədqiq edilir. Milli qanunvericilik beynəlxalq norma və standartlarla müqayisədə təhlil edilir, inkişaf perspektivləri göstərilir. Bu normativ hüquqi aktların məhz ölkəmizin müstəqilliyi dövründə qəbul olunmasına diqqət çəkilir.

**Açar sözlər:** folklor, folklor nümunələri, qanunvericilik, müstəqillik.

### **FOLKLORE AND LEGISLATIVE ISSUES IN THE PERIOD OF INDEPENDENCE**

#### **Summary**

This article researches the legislation framework regarding with protection, advancement and use of folklore, which are the pitchfork of national and moral values of the Azerbaijani people.

National legislation is analyzed in comparison international norms and standards, indicated the perspectives of development.

Special attention is paid to the fact that all these legislative acts adopted in the period of the independence of the Azerbaijan Republic.

**Keywords:** folklore, folklore samples, legislation, independence.

### **ФОЛЬКЛОР И ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ В ПЕРИОД НЕЗАВИСИМОСТИ**

#### **Резюме**

В статье анализируется законодательная база, регулирующая отношения по поводу хранения, развития, исследования и использования образцов фольклора, которые являются камертоном национально-нравственных ценностей Азербайджанского народа. Национальная законодательства исследуется в соотношении международными нормами и стандартами, указывается пути развития. Уделяется особое внимание на то, что все эти законодательные акты приняты после развала советского союза, в период независимости Азербайджанской Республики.

**Ключевые слова:** фольклор, образцы фольклора, законодательства, независимость.

#### **Giriş**

Folklor bu anın, bundan əvvəlki zamanların, xalqların, yaşamın səsinə toplayan, özündə saxlayan, özünə hopduran membran olmaqla yanaşı, həm də bundan sonrakı həyatın, yaşamın, anlayışların düzənini saxlayan, insanları bu həyata kökləyən kamerton rolunu oynayır. Düzgün köklənməmiş ən adi musiqi aləti həm sənətkarın istedadına, həm də orkestrin sinxron, uzlaşmış işinə xələl gətirdiyi kimi, düzgün, vahid, əsaslı anlayışlara, düşüncə və yaşam idealına və metoduna malik olmayan cəmiyyət, xalq da vahid ortama gəlib böyük hədəflərə köklənə bilməz.

Cəmiyyətin kamertonu folklordur. Milli-mənəvi, etno-psixoloji, mistik- kosmoqonik dəyər və anlayışları özündə əks etdirən, bir çox sirlərin və anlaşılmazlıqların açarı olan folklorla bağlı münasibətlərin hüquqi tənzimlənməsi sözsüz ki, tam mənada mümkün deyildir.



Müasir folklorşünaslıq bizim adət etdiyimiz antroposentrizmin hüdudunu aşmaqda, daha geniş mənə və mahiyyət ifadə etməkdədir. Folklora belə münasibət ənənəvi elmi qəliblərlə bir araya sığmır, yeni baxış, yeni metodika, yeni təfəkkür tərzini tələb edir.

Folklorun milli-mənəvi dəyərlər sisteminin formalaşmasında yerinin və rolunun artdığı, etno-psixologiyanın fəal öyrənilməsi və dövlət idarəçiliyində tətbiqinə ciddi əhəmiyyət verildiyi indiki müstəqillik zamanında bu sahənin xüsusi önəm daşdığı hamı tərəfindən qəbul olunan faktdır. Azərbaycan Respublikasının öz müstəqilliyini qazandıqdan sonra milli folkloruna sahib çıxmasının bariz nümunəsi kimi əvvəla, AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun nəzdində 1993-cü ildə "Folklor Sarayı" yaradılmış, daha sonra 2003-cü ildə Folklor İnstitutu təsis edilmişdir.

Eləcə də, müasir dünyaya inteqrasiya prosesində bizim bir xalq, cəmiyyət kimi dünya mədəniyyət süfrəsinə verə biləcəyimiz, dünya mədəni mühitini bəzəyəcək ən önəmli hədiyyəmiz, xidmətimiz, payımız, min illərlə yaşatdığımız, yaratdığımız folklor nümunələrimizdir. Müstəqillik dövründə Azərbaycan muğamı, Azərbaycan aşiq sənəti, Novruz bayramı, ənənəvi Azərbaycan xalçaçılıq sənəti, tar və onun ifaçılıq sənəti, Azərbaycan Respublikasında çovqan ənənəvi Qarabağ atüstü oyunu, ənənəvi kələğayı sənəti və simvolizmi, qadın ipək baş örtüklərinin hazırlanması və istifadə olunması, Lahıcın misgərlik sənətinin YUNESKO tərəfindən bəşəriyyətin yaradıcı şah əsərləri sırasına daxil edilməsi bunun gözəl nümunəsidir.

### **1. Müasir dövrümüzdə folklorun qorunması məsələsi**

Yüksək elmi təfəkkürə, özünəməxsus dünyabaxışa, mənəvi dəyərə və həyat idealarına malik olan xalqımızın yaratdığı gözəl nümunələr, ortaya qoyduğu folklor sərvəti digər xalqlar, dövlətlər üçün cəlbedicidir, cəlbedici olubdur. Ondən bəhrələnmək, öz həyatlarında istifadə etməklə kifayətlənməyib onu özününküləşdirməyə də cəhd ediblər. Bu təbiidir, çünki hər kəs yaxşının onun olmasını istəyər. Ancaq əldə etdiyi bu sərvətin mahiyyətini, təyinatını, onu yaradan düşüncə və duyğunu anlamayanlar ondan həqiqi mənada istifadə edə bilməzlər.

Folklor nümunələrimizin qanunsuz istifadəsi, mənimsənilməsi, özününküləşdirilməsi cəhdlərinin qarşısını almaq yönündə dövlətimizin apardığı siyasət, bu vəzifələrin Müəllif Hüquqları Agentliyinə həvalə edilməsi çox faydalı və günümüz üçün aktualdır.

Bu gün bizim həyata keçirməli olduğumuz əsas vəzifə elmi-texniki, informasiya, sənayeləşmə və urbanizasiya dəyirmanında üyüdülərək, savadlılıq kürəsində əriyərək yox olmağa gedən folklor nümunələrimizi, milli yaddaşımızı, mənəvi dünyamızı yüksək qayğı və intellektlə toplamaq, arxivləşdirmək, gələcək nəsillərə saxlamaqdır. O nəsillərə ki, bizim görmədiyimizi görəcəklər, bilmədiyimizi biləcəklər, anlamadığımızı anlayacaqlar.

#### **1.1. Folklorun qorunmasının qanunvericiliklə tənzimlənməsi**

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 23 may 2007-ci il tarixli 2198 sayılı Sərəncamı ilə təsdiq edilmiş, Azərbaycan Respublikası Milli təhlükəsizlik konsepsiyasının giriş hissəsində göstərildiyi kimi, Azərbaycan xalqı daha geniş demokratik dəyərlərə qovuşmaq imkanından istifadə edərək, özünün milli dövlətçilik ənənələrinə, tarixi və mədəni irsinə söykənən müasir, demokratik, hüquqi dövlət quruculuğu yolunu seçmişdir.

Dövlətçilik ənənələrinə, tarixi və mədəni irsinə söykənən müasir dövlət hər şeydən əvvəl özünəməxsusluğunu, milli dəyər, sistem və strukturunu saxlayan, qoruyan və inkişaf etdirən, xalqın formalaşdırdığı dövlətdir.

Məhz buna görədir ki, 16 may 2003-cü ildə Azərbaycan Respublikası Prezidenti tərəfindən təsdiq edilən “Azərbaycan folkloru nümunələrinin hüquqi qorunması haqqında” Azərbaycan Respublikası Qanununun preambulasında göstərilir ki, bu Qanun Azərbaycanın mədəni irsinin tərkib hissəsi olan milli folklor nümunələrinin əqli mülkiyyətin xüsusi növü kimi hüquqi qorunması, istifadəsi və müdafiəsinin təminatı ilə əlaqədar yaranan münasibətləri tənzimləyir [4].

Qanuna görə, folklor nümunələri dedikdə Azərbaycan xalqı, onun ayrı-ayrı fərdləri tərəfindən yaradılan və qorunub saxlanılan, Azərbaycan xalqının ənənəvi-bədii dəyərlərini, dünyagörüşünü, ümid və arzularını, bədii irsin xarakterik xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən, şifahi şəkildə yaradılan söz sənəti nümunələri, xalq musiqisi, oyunları və rəqsləri, xalq sənətkarlığı və tətbiqi sənət nümunələri (maddi və qeyri-maddi), eləcə də, digər xalq yaradıcılığı nümunələri nəzərdə tutulur. Qanunun məzmunundan aydın olur ki, folklor nümunələri bədii xalq yaradıcılığı, xalq sənətkarlığı və tətbiqi sənət nümunələrindən ibarət olan aşağıdakı maddi və qeyri-maddi irsə aid edilən əsərlərdir:

- Bədii söz sənətinə aid olan əmək, mərasim və uşaq folkloru nümunələri, miflər, əfsanələr, rəvayətlər, nağıllar, dastanlar, lətifələr, xalq dramları, atalar sözləri, zərb-məsəllər, tapmacalar, xalq və aşıq poeziyası nümunələri, bayatılar və başqa şifahi söz nümunələri;

- Xalq mahnıları və rəqs melodiyları, xalq professional musiqisinə aid aşıq havaları, muğam dəsgahlar, zərb-muğamlar, təsniflər, cənglər və başqa folklor musiqisi nümunələri;

- Xalq rəqsləri, yallılar, oyunlar, mərasimlər, bayramlar və başqa hərəkətli nümunələr;

- Duyulan tətbiqi sənət və xalq sənətkarlığı nümunələri, o cümlədən qrafik sənət – şəkillər, rəsmlər, silsilə təsvirlər, kölgə rəsmləri, döymə və oyma işləri, heykəltəraşlıq, keramika, gil məmulatı, mozaika, metal üzərində işləmə, mis və bürünc tökmə məmulatları, ipəkçilik, xalçaçılıq, misgərlik, zərgərlik, dabbaqlıq, tikmə, səbəthörmə işləri, gəbələr, butalar, geyimlər kimi folklor sənəti nümunələri, ornamentlər, naxışlar, musiqi alətləri, xarratlıq, memarlıq işləri və bu qəbildən olan başqa nümunələr.

Göründüyü kimi, hüdudsuz zamana, geniş, bütöv Azərbaycan arealına yayılmış müxtəlif çeşidli, çoxsaylı sərvət, maddi və qeyri-maddi milli irs nümunələri milli təfəkkürün, həyat tərzinin və yaradıcılıq təxəyyülünün göstəricisi kimi hüdudsuzdur, zəngindir.

Qanunda folklor nümunələrinin hüquqi qorunması sahəsində dövlət siyasətinin əsas istiqamətləri müəyyənləşmişdir. Bu Qanun müasir folklorşünaslığın çərçivəsini genişləndirməklə yanaşı folklor nümunələrinin hüquqi qorunmasını daha mükəmməl təmin edərək gələcək qanunvericilik bazasının yaranmasına da təkan verir.

Folklor nümunələrinin hüquqi qorunması dedikdə, folklor nümunələrinin hər hansı qeyri-qanuni istifadədən və onlara zərər vuran hərəkətlərdən qorunması başa düşülməlidir.

Açıqı, Qanunun bir çox müddəaları müasir milli folklorşünaslığın inkişaf səviyəsindən öndə durur.

“Azərbaycan folkloru nümunələrinin hüquqi qorunması haqqında” Qanun qəbul edildikdən sonra o, bir çox digər məcəllə və qanunlarda, proqram və strategiyalarda da öz ifadəsini tapdı, onun normativ gücü artdı.

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasında göstərilir ki, hər kəsin mədəni həyatda iştirak etmək, mədəniyyət təsisatlarından və mədəni sərvətlərdən istifadə etmək hüququ vardır. Hər kəs tarixi, mədəni və mənəvi irsə hörmətlə yanaşmalı, ona qayğı göstərməli, tarix və mədəniyyət abidələrini qorunmalıdır (Maddə 40. Mədəniyyət hüququ). Bundan başqa, hər kəsin milli mənsubiyyətini qoruyub saxlamaq hüququ vardır. Heç kəs milli mənsubiyyətini dəyişdirməyə məcbur edilə bilməz (Maddə 44. Milli mənsubiyyət hüququ) [1].

Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsinin Folklor nümunələrindən istifadə tələblərinin pozulması adlı 165-2. maddəsinə görə Folklor nümunələrindən istifadə tələblərinin pozulması, əgər bu əməllər nəticəsində xeyli miqdarda ziyan vurulmuşsa əmlakı müsadirə olunmaqla yüz əlli manatdan beş yüz manatadək miqdarda cərimə və ya yüz altmış saatdan iki yüz qırx saatadək ictimai işlər ilə cəzalandırılır.

165-2.2. Eyni əməllər:

165-2.2.1. təkrar törədildikdə;

165-2.2.2. qabaqcadan əlbir olan bir qrup şəxs və ya mütəşəkkil dəstə tərəfindən törədildikdə – əmlakı müsadirə olunmaqla şərti maliyyə vahidinin beş yüz misindən min mislinədək miqdarda cərimə və ya üç ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.

Qeyd: Bu maddədə "xeyli miqdar" dedikdə, min manatdan artıq olan məbləğ başa düşülür [2].

Azərbaycan Respublikası İnzibati Xətalər Məcəlləsinin 50-2-ci Folklor nümunələrindən istifadə tələblərinin pozulması adlı maddəsinə görə isə, Folklor nümunələrindən istifadə tələblərinin pozulmasına görə, bu, az miqdarda ziyan vurduqda – folklor nümunələrinin istifadəsinə qoyulan tələblərin pozulması ilə istehsal olunmuş və ya yayılmış folklor obyektini nüsxələri (pirat nüsxələr) müsadirə edilməklə, fiziki şəxslər on beş manatdan iyirmi beş manatadək miqdarda, vəzifəli şəxslər otuz manatdan əlli manatadək miqdarda, hüquqi şəxslər yüz manatdan yüz əlli manatadək miqdarda cərimə edilir [3].

Dövlətimizin milli təhlükəsizlik siyasətinin həyata keçirilməsində elmin rolunun artırılması, xalqımıza məxsus milli-mənəvi dəyərlərlə bağlı istiqamətlərdə bir çox məsələlərin yenidən azərbaycançılıq məfkurəsi mövqeyindən araşdırılması, milli-mənəvi dəyərlərin, Azərbaycan mədəniyyəti və tarixinin obyektiv, konseptual və kompleks şəkildə araşdırılması, ictimai və humanitar elm sahələrində keçmiş sovet metodologiyası ənənələrinin milli maraqlara uyğun yanaşmalarla əvəzlənməsi və s. kimi şərtləri folklorşünasların fəaliyyətini genişləndirmiş, məsuliyyətini artırmışdır.

## **2. Folklorumuzun dünya kultürü içərisində qorunub saxlanması məsələsi**

Müstəqil dövlət kimi Azərbaycan Respublikası milli-mənəvi dəyərlərinə sahib çıxmaq, Azərbaycanda yaşayan bütün xalqların folklor sərvətini qorumaq yönündə ardıcıl siyasi iradə ifadə edir. Cəmiyyətimizin inkişafı, qloballaşan dünyada Azərbaycan xalqının öz layiqli yerini tutması, folklorumuzun qorunması, elmi əsaslarla öyrənilməsi bu sahədə yeni, daha güclü mənəvi və elmi bazaya malik olan normativ hüquqi aktların qəbul edilməsini aktuallaşdırır.

Folklor və onun konsentrasiya etdiyi milli-mənəvi dəyərlər sistemi azad xalq və müstəqil dövlət kimi bizim dünya sivilizasiyasına inteqrasiya prosesinə verə biləcəyimiz ən böyük töhfə, eləcə də, bu qloballaşan dünyada milli varlığımızı qoruyub saxlamaq üçün özünümüdafiə mexanizmimiz, imkan və vasitəmizdir.

Folklorun elmi əsaslandırılmış, mahiyyətinə varılmaqla təşkil olunmuş təbliği təkcə pedaqoji – psixoloji fəaliyyət olmaqla bitmir, o, dünənə baxmaq, bu gününü qiymətləndirmək, sabahını qurmaq üçün toplumun birləşməsi, bütövləşməsi, ictimai-siyasi, milli-mənəvi proseslərdə həmmüəlliflik, həmişirakçılıq imkanı yaratmaq deməkdir.

Folklor materialları varlığın – şəxsin, nəslin, tayfanın, xalqın, millətin, cəmiyyətin, dövlətin mövcudluğu, varlığı və mahiyyəti ilə bağlı bu və ya digər konsepsiya haqda informasiya mənbəyi olmaqla yanaşı özünün və ətraf dünyanın dərk edilməsi üçün yeni forma və metodların tapılmasına da təkan verir. Daha doğrusu, yaxşı, dərin-dən unudulmuş köhnələrin xatırlanmasına kömək edir.

Xüsusi olaraq qeyd edilməlidir ki, folklor təkcə milli qanunvericiliyin deyil, eyni zamanda beynəlxalq hüququn və beynəlxalq münasibətlərin də predmetinə çevrilir. YUNESKO-nun qeyri-maddi mədəni irsin qorunması ilə bağlı qəbul etdiyi sənədlər, bəşəriyyət üçün vacib olan qeyri-maddi mədəni irs sərvətlərinin qorunması istiqamətindəki fəaliyyətləri folklor nümunələrinə diqqəti artırmış, dövlətlərin bu yöndəki işinə təkan vermişdir.

Azərbaycan Respublikası beynəlxalq səviyyədə qəbul edilmiş

▪ Ümumdünya mədəni və təbii irsinin qorunması haqqında 16 noyabr 1972-ci il Konvensiyası (1993);

▪ Müəlliflik hüququ haqqında 6 sentyabr 1952-ci il Ümumdünya Konvensiyası (1997);

▪ Mədəni dəyərlərin qanunsuz olaraq ölkəyə gətirilməsi, ölkədən çıxarılması və mülkiyyət hüququnun qanunsuz olaraq başqasına verilməsinin qadağan olunması və qarşısının alınmasına yönəldilmiş tədbirlər haqqında 14 noyabr 1970-ci il Konvensiyası (1997);

▪ Beynəlxalq xüsusi hüququ unifikasiya institutunun (YUNİDRUA) oğurlanmış, yaxud qanunsuz çıxarılmış mədəni dəyərlər haqqında 1995-ci il Konvensiyası (2003);

▪ Qeyri-maddi mədəni irsin qorunması haqqında 17 oktyabr 2003-cü il tarixli Konvensiyası (2006);

▪ Mədəni özünüifadə müxtəlifliyinin qorunması və təşviqi haqqında 20 oktyabr 2005-ci il Konvensiyasına (2010) qoşulmuşdur.

Konvensiyaların əksəriyyəti müstəqillik dövründən əvvəl qəbul edilsə də, məhz müstəqillik illərində ratifikasiya edilməsi milli-mənəvi dəyərlərimizin müstəqil dövlətimiz üçün daşdığı önəmin bariz göstəricisidir.

Eyni zamanda, xatırlatmaq istərdim ki, Azərbaycanın maddi-mənəvi sərvətləri məhz müstəqillik dövründə YUNESKO-nun qərarı ilə dünya xalqlarının qeyri-maddi mədəni irsi sırasına daxil edilmişdir.

Belə ki, Azərbaycanın 7 qeyri-maddi mədəni irs nümunəsi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Rezentativ Siyahısına, 1 irs nümunəsi Təcili Qorunmaya Ehtiyacı olan Qeyri-maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilmişdir:

1. "**Azərbaycan Muğamı**" 7 noyabr 2003-cü il tarixində Azərbaycan muğamı YUNESKO tərəfindən bəşəriyyətin qeyri-maddi irsinin şah əsəri elan olunmuşdur.

2008-ci ildə Azərbaycan muğamları YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

2. **"Azərbaycan Aşiq Sənəti"** 28 Sentyabr - 2 oktyabr 2009-cu il tarixində Birləşmiş Ərəb Əmirliklərinin Abu-Dabi şəhərində keçirilmiş YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 4-cü Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, Azərbaycan Aşiq Sənəti YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

3. **"Novruz"** 28 Sentyabr - 2 oktyabr 2009-cu il tarixində Birləşmiş Ərəb Əmirliklərinin Abu-Dabi şəhərində keçirilmiş YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 4-cü Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, Novruz çoxmillətli nominasiya (Azərbaycan, Hindistan, İran, Qırğızıstan, Pakistan, Türkiyə, Özbəkistan) kimi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

4. **"Ənənəvi Azərbaycan Xalçaçılıq Sənəti"** 15-19 noyabr 2010-cu il tarixində Keniyanın Nayrobi şəhərində keçirilən YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 5-ci Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

5. **"Tar və Onun İfaçılıq Sənəti"** 3-7 Dekabr 2012-ci il tarixində Parisdə keçirilən YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 7-ci Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, "Tar və onun ifaçılıq sənəti" YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

6. **"Azərbaycan Respublikasında Çovqan Ənənəvi Qarabağ Atüstü Oyunu"** 2-8 dekabr 2013-cü ildə Bakıda keçirilən YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 8-ci Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, "Azərbaycan Respublikasında Çovqan ənənəvi Qarabağ atüstü oyunu" YUNESKO-nun Təcili Qorunmaya Ehtiyacı olan Qeyri-maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilmişdir.

7. **"Ənənəvi Kəlağayı sənəti və simvolizmi, qadın ipək baş örtüklərinin hazırlanması və istifadə olunması"** 24-28 noyabr 2014-cü il tarixində Parisdə keçirilən Qeyri-maddi mədəni irsin qorunması üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 9-cu sessiyasında YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni irs üzrə Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

8. **"Lahıcın misgərlik sənəti"** 30 noyabr - 4 dekabr 2015-ci il tarixində Namiyada keçirilmiş Qeyri-maddi mədəni irsin qorunması üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 10-cu sessiyasında YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni irs üzrə Reprezentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

Bundan başqa, YUNESKO-nun Ümumdünya İrsinin İlkin Siyahısına 10 abidəmiz salınmışdır. Bunlar:

1. Suraxanı, Atəşgah (1998)
2. Naxçıvan Mavzoleyi (1998)
3. Hirkan Dövlət Qoruğu (1998)
4. Binəqədi Dördüncü Dövr Fauna və Flora Ehtiyatı (1998)
5. Lök-Batan Palçıq Vulkanı (1998)
6. Bakı Dağları (1998)
7. Xəzər sahil mühafizə konstruksiyaları (2001)
8. Şuşa tarix-memarlıq qoruğu (2001)
9. Ordubad tarix-memarlıq qoruğu (2001)

10. Şəki Xan Sarayı (2001)

Azərbaycanın iki maddi irs nümunəsi YUNESKO-nun Ümumdünya İrs siyahısına daxil edilmişdir: "İçəri Şəhər, Qız Qalası və Şirvanşahlar Saray Kompleksi" və "Qobustan Qaya Sənəti Mədəni Landşaftı".

Qeyd: 18-19 dekabr 2013-cü il tarixində Parisdə YUNESKO-nun Silahlı Münaqişələr Zamanı Mədəni Mülkiyyətin Qorunması üzrə Komitəsinin 8-ci Sessiyası çərçivəsində Azərbaycanın hər iki mədəni irs nümunəsinə "gücləndirilmiş mühafizə" statusu verilmişdir [5].

Bütün bunlar müstəqillik dövründə Azərbaycanın milli-mənəvi sərvətlərinin qorunması və inkişaf etdirilməsi yönündə dövlətimizin həyata keçirdiyi siyasətin nəticəsidir.

Qeyd edilməlidir ki, bugün mövcud qanunvericilik folklor nümunələrinin istifadəsi qaydalarını tənzimləsə də folklor nümunələrinin toplanması və qorunması ilə bağlı qaydaların qanunvericilik səviyyəsində tənzimlənməməsi bir çox problemlər yaradır. Folklor nümunələrini toplayan, onları sistemləşdirən və dərc edən çoxsaylı təşkilatlar və mütəxəssislər üçün ümumrespublika səviyyəli normativ hüquqi akta ehtiyac vardır.

Məlumdur ki, 2012-ci ildə Folklor İnstitutuna və onun əməkdaşlarına qarşı 400 000 manat iddialı məhkəmə işi qaldırılmışdır. Mütəxəssislərin, mətbuatın və hüquqşünasların uzun müddət gündəmində olmuş məsələnin məğzi bundan ibarətdir ki, folklor toplayıcısı elmi əhəməyə sadıq qalaraq söyləyicinin dediklərini olduğu kimi qeyd etmişdir. İnstitutumuzun mütəxəssislərinin və hüquqşünasların səyi ilə məhkəmə Folklor İnstitutuna qarşı yönəlmiş iddianı rədd etsə də, ictimai fikirdə və mütəxəssislər arasında bu diskussiya davam etməkdədir. Bu məsələ ilə bağlı məhkəmə presedenti olsa da normativ tənzimləmə mexanizmi yoxdur.

### **Nəticə**

Nəticə olaraq qeyd etmək istəyirəm ki, müstəqillik dövründə milli dəyərlərimizin, o cümlədən folklorumuzla bağlı fəaliyyətlərin tənzimlənməsi üçün geniş qanunvericilik bazası yaradılmışdır. Bununla belə, qanunvericiliyin təkmilləşdirilməsi yönündə səylər davam etdirilməlidir.

## **ƏDƏBİYYAT**

1. Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası. 12 noyabr 1995
2. Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsi. 30 dekabr 1999
3. Azərbaycan Respublikası İnzibati Xətalər Məcəlləsi. 29 dekabr 2015
4. "Azərbaycan folkloru nümunələrinin hüquqi qorunması haqqında" AR Qanunu. 16 may 2003
5. <http://www.mfa.gov.az/content/556>

*Çapa tövsiyə edən: AMEA-nın müxbir üzvü Muxtar İmanov*

***Gülzar OSMANOVA***

***AMEA Folklor İnstitutunun***

***“Folklor və yazılı ədəbiyyat” şöbəsinin elmi işçisi***

***e-mail: gulnar.osmanova05@gmail.com***



## ÇAĞDAŞ AZƏRBAYCAN NƏSRİNDƏ MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ

### Xülasə

Özündə xalqın düşüncə tərzini, istək və arzularını ifadə edən mifoloji mətnlər və folklor nümunələri hər bir xalqın mədəniyyətində və ədəbiyyatında misilsiz yer tutur. Odur ki, bu zəngin mənbəyə bütün dövrlərdə və bütün nəsillər tərəfindən müraciət olunmuşdur. Müasir Azərbaycan nəsr nümunələrində də xalqın şifahi söz sənətindən, onun mifologiyasından qaynaqlanan motiv və süjetlərlə tez-tez rastlaşırıq.

Məqalədə xalq yazıçısı Elçinin “Mahmud və Məryəm” və tanınmış yazıçı Sadiq Elcanlının “Qanlı quzğun meydanı” romanlarında qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu motivindən bəhs olunmuş, həmçinin Azərbaycan və dünya folklor nümunələri ilə müqayisələr aparılmışdır.

**Açar sözlər:** çağdaş nəsr, folklor, mifoloji düşüncə, süjet, möcüzəli doğuluş motivi

### THE MOTIF OF MIRACULOUS BIRTH IN MODERN AZERBAIJAN PROSE

#### Summary

The mythological texts and folklore samples which included folk thought and desires are hold a unique place in the literature and culture of every people. That is, this rich resource has been addressed by all generations in all times. We encounter motives and plots which resulting from folklore and mythology frequently in the samples of modern Azerbaijan prose.

In the article the motif of hero's miraculous birth in the novel “Mahmud and Maryam” by folk writer Elchin and in the novel “Kanli kuzgun meydanı” (“Bloody square of raven”) by well-known writer Sadig Eljanli are investigated and compared with Azerbaijan and world folklore samples.

**Key words:** modern prose, folklore, mythological thought, plot, the motif of miraculous birth

### МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПРОЗЕ

#### Резюме

Мифологические тексты и фольклорные образцы, которые выражают в себе народное мышление и желание играют выдающую роль в культуре и литературе каждого народа. По этой причине к этому богатому источнику обращались поколения всех времен. В образцах современной азербайджанской прозы также встречаем мотивы и сюжеты исходящие из устного народного творчества и мифологии народа.

В статье исследуются мотивы чудесного рождения героя в романе «Махмуд и Марьям» народного писателя Эльчина и в романе «Ганлы кузгун мейданы» («Кровавая площадь ястреба») знаменитого писателя Садыг Эльджанли, а также дано сравнение мировых и азербайджанских фольклорных образцов.

**Ключевые слова:** современная проза, фольклор, мифологическое мышление, сюжет, мотив чудесного рождения

**Məsələnin qoyuluşu.** Kökü qədimlərə dayanan müasir Azərbaycan ədəbiyyatı zəngin və mürəkkəb inkişaf yolu keçmişdir. Fərdi üslub müxtəlifliyi, janr-forma əlvanlığı, bədii ifadə vasitələrinin yeniliyi bu yolun başlıca yekunudur. Ədəbiyyatın bu nailiyyətləri mənimsəməsində klassik irslə bərabər milli folklor ənənələrinin rolunu da inkar etmək olmaz. Milli folklorla təmasda ədəbiyyat öz milli poetik formalarını ya-

ratmış, xalqın ruhunu və xarakterini dolğun təcəssüm etdirmək imkanlarına yiyələnmişdir. Bu da ədəbiyyatın dil, obrazlı təfəkkür cəhətdən xəlqiliyini təmin etmiş, onun milli özünəməxsusluğunu daha da qüvvətləndirmişdir.

**İşin məqsədi.** Məqalədə əsas məqsəd xalq yaradıcılığının, onun mifoloji təfəkkürünün çağdaş Azərbaycan bədii nəsrinə təsiri məsələsini araşdırmaqdır.

Folklorun yazılı ədəbiyyatı məzmun, ideya və obrazlarla zənginləşdirmək gücü olduğu üçün o, hər zaman ədəbi prosesin ayrılmaz tərkib hissəsi olmuş və olmaqda davam etməkdədir. Prof. M.Hacıyevanın sözləri ilə desək, “ədəbiyyat əbədi, dəyişməz insani dəyərlərə – onun folklor irsinə üz tutub, ondan mənəvi qüvvə və işıq əxz edərək folklorlardan aldığı ideya, motiv, obraz və süjetlərdən bəhrələnməklə öz ilkin mənbəyinə – folklorla birləşir” (8, 9).

Yazılı ədəbiyyatın, bu sıradan bədii nəsrin bəhrələndiyi belə motiv və süjetlərin bir qismini məhz mifoloji motiv və süjetlər təşkil edir.

Belə ki, mif bu və ya digər şeylərin yaranmasını izah etməyə yönəlmiş ilkin cəhddir, o, elmin əcdadıdır. Bundan əlavə, o, müxtəlif hadisələrin başvermə səbəblərinin də ilkin izahıdır, yəni mif din və fəlsəfə ilə də bağlıdır. Mif həmçinin “tarixdən öncəki dövrün” tarixidir, o, bizə bəşəriyyətin yazılı tarixindən əvvəl nələrin baş verə bilməsini deməyə çalışır. Mif qədim insanlara onların kim olmasını və necə yaşamağı olmalarını deməyə cəhd edirdi.

Beləliklə, indiyədək mif əxlaqın, dövlətçiliyin və milli özünüdərkən əsası olmuş və olmaqdadır. Bizim günlərdə də həyat mifoloji simvol və mənalarla, mifoloji deyimlərlə doludur: bütün bunlar ümumbəşəri irsin çox qiymətli hissəsidir. Təmsillər, nağıllar, epos, ədəbiyyat, böyük dinlərin müqəddəs kitabları – bütün bunlar özündə əsrlərin, zamanın, mədəni müxtəlifliyin sərhədlərini aşmış qədim miflərin qalıqlarını saxlayırlar.

Mif bütün zamanlarda bütün insanlar üçün daimi və dəyişməz olan bir hadisədir. Miflərdə olan ümumi modellərə, süjetlərə, hətta detallara həmişə və hər yerdə rast gəlinir. Bu onunla bağlıdır ki, mif bizim əcdadlarımızın nəsillərdən nəsillərə ötürülən yaddaşının ümumi bir irsidir. Mif yazılı tarixə qədər baş vermiş hadisələr və gələcəkdə olacaq hadisələrin mənası haqqında hekayətlərdir. Mif keçmiş, indiki və gələcək zamanları bir-birilə birləşdirən bir bağıdır.

Prof. K.Əliyev qeyd edir ki, miflər ilk növbədə ayrıca bir mətn kimi yazıya alınmaqla qorunub saxlanılır. O artıq başqa məsələdir ki, onu kim söyləmişdir və yazıya necə alınmışdır? Amma mifin qorunub saxlanılmasında ikinci bir qaynaq da var: bu, yazılı ədəbiyyat nümunəsidir. Yazılı ədəbiyyat nümunəsi mifi yalnız bütöv bir mətn kimi qoruyub saxlamır, eyni zamanda mif arxetip formasında, motiv və süjet formasında və obraz şəklində yazılı ədəbiyyata daxil olur (6, 16).

Prof. C.Bəydili isə yazır: “Etnik-mədəni ənənə çərçivəsində insan davranışının bütün mühüm paradigmlərini yaradan mif mədəniyyətin özü deyilsə belə, onun fundamental əsasıdır. Ən əski cəmiyyətlərdə hakim mədəniyyət forması mifdir; etnosu içəridən bağlayan simvollar da onda qərar tutubdur” (2, 85).

Mif haqqında deyilən fikirlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, bədii yaradıcılıq üçün mənbə rolunu oynayan mifoloji elementlər, mif mətnləri dünyanın mifoloji mən-



zərəsinin rekonstruksiyası üçün bədii yaradıcılıqda arxaik təsəvvürlərin qeyri-şüuri təzahürləri kimi çıxış edir.

İnsanın fantastik və realistik istəklərini, təbiət və yaradılışla intuitiv ünsiyyətini özündə əks etdirən miflərdə aşağıdakı terminlərə rast gəlinir: od, su, hava, torpaq, dünya ağacı, kosmos, xaos, mədəni qəhrəman, ilkin əcdad, dual miflər (əkizlər mifi), qurbanvermə, sehrbazlıq, ölüb-dirilən varlıqlar, şeytan, div, tərəgöz, günəş, xeyir və şər, o dünya, ruhlar və s. Bu terminlərlə bağlı mifoloji motiv və süjetlər zaman-zaman yazılı ədəbiyyata, o cümlədən bədii nəsrə də keçmişdir. Belə mifoloji motivlərdən biri də qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu motividir.

Çağdaş nəsrimizdə möcüzəli doğuluş motivinə tanınmış yazıçı Elçinin “Mahmud və Məryəm” romanında rast gəlirik. Romanda Bədbeybət Lal obrazı yaradılmışdır. Yazıçı bu obrazı bədii mətnə təsadüfi element kimi daxil etməmişdir. Dastan və nağıllarımızda qəhrəmanların möcüzəli doğuluşu ilə bağlı yer alan mifik personaj kimi Bədbeybət Lalin əsərdəki rolu Mahmudun dünyaya gəlməsində bir sehrin, möcüzənin olmasını üzə çıxarır.

Bədbeybət Lalin üzündə, başında bir dənə də olsun tük yox idi, qaş, kirpiyi yox idi, boyu hündür, boynu uzun, beli donqar idi, dəvəyə oxşayırdı və bomboz gözləri var idi. Yanında boynu zəncirli qotur bir tülkü gəzdirirdi. Bu qotur tülküdə vergi var idi, hər şeyi görürdü, hər şeyi bilirdi, yer üzünün bütün dərdinə-sərinə əlac deyirdi. Tülkü gördüyünü, bildiyini ancaq təkbətək olanda öz sahibinə deyirdi və o zaman Bədbeybət Lalin dili açılırdı, tülkünün dediklərini tülküdən əlac istəyənlərə çatdırırdı (5, 246).

Prof. C.Bəydili “Türk mifoloji sözlüyü” kitabında göstərir ki, keçəllik türk mifologiyasında demonik varlıqların geniş yayılmış atributudur. Başda tükün olmaması dünyaya gəlişin, doğuluşun nişanı sayılırdı (3, 184).

Ziyad xanla Qəmərbanunun da övladları olmurdu. Ziyad xanın adamları gedib o bədbeybət Lalı tapıb gətirdilər və bədbeybət lal bomboz gözlərini Ziyad xana zilləyib dərdini öyrəndi, sonra əcaib-qəraib səslər çıxara-çıxara, tüksüz əlini-qolunu oynada-oynada hamını otaqdan çıxartdı, bir müddətdən sonra ona danışmaq vergisi verildi və bədbeybət Lal tülkü ilə təkbətək qaldığı otaqdan başını çıxarıb adamları səslədi:

–Camaat!

Ziyad xan və adamları təzədən otağa qayıtdı və Lal tülkünün sözlərini onlara bəyan etdi:

– Tülkü qurban olduğumuz buyurur ki, arvadın getsin üç gecə Göyçə gölündə çimsin, gəlsin tülkü qurban olduğumuz ona baxacaq və dərdinə əlac deyəcək (5, 246-247).

Elə həmin gün Ziyad xan Qəmərbanunu kəcavəyə mindirib qırx kənzilə qədim Göyçə sahilinə yola saldı. Qəmərbanu o payız günlərində üç gecə dalbadal Göyçə gölünün soyuq sularında çimdi. Sonra Lal içində tülkünün vurnuxduğu qəfəsi qucağına almışdı və bomboz gözlərini Ziyad xana zilləyib dedi: – Tülkü qurban olduğumuz belə buyurdu ki, cəmi məxluqi-insanat doqquz aydan sonra doğur, sizinki doqquz ildən sonra doğacaq” (5, 247-248).

Belə də oldu. Düz doqquz ildən sonra, yazın axırlarında, Cövza bürcü taleyində Mahmud anadan oldu.

Müasir Azərbaycan nəsrinin nümayəndəsi Sadıq Elcanlı da “Qanlı quzğun meydanı” əsərində mifoloji motivlərə müraciət edərək xalqın genetik yaddaşını, soykökə bağlılıq məsələsini həm real, həm də fantastik boyalarla verə bilmişdir.

Yazıçı əsərin süjetinə qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu motivini də əlavə edərək maraqlı paralellər yaratmışdır.

Əsərin əvvəllərində oxuyuruq: “Çox-çox qədim zamanlarda Arhun adlı çay vardı. Ona Ceyhun da deyərdilər” (4, 17).

Turan xatunun (Səlmi arvad) oğlu, igidlər igidi (Ceyhun Alpanqaya) toyunun sonuncu günü, qürub çağı Arhun çayından xeyir-dua almağa gəlir və birdən çaya yığılır. Beləcə, o, Arhun çayında boğulub qəlbində, damarlarında axan dəlisov qüvvəyə qovuşur.

“Sən demə, ananın itkin oğlu min illər əvvəlın adamı imiş, Arhun çayı onun ruhuna qovuşubmuş, ona görə də elə qüvvətli, qüdrətli imiş. İyirmi bir il əvvəl mələk sifətli, tanrı qəbli qız – Turan xatun toy günü sübh tezdən Arhun çayında çiməndə bu sudan içib hamilə olubmuş...” (4, 18)

Qeyd edək ki, dünya epos qəhrəmanlarının taleyində möcüzə onların həyatının ən vacib anları kimi az rol oynamır. Buna möcüzəli doğuluş – qəhrəmanın anası hər hansı bir bitkinin toxumunu, balığın bir hissəsini yeyərək, hansısa suyu içərək və s. hamilə qalır; boyun sürətlə artması, qeyri-adi (fövqəltəbii) gücə malik olmaq, məğlubedilməzlilik, ölümsüzlük, əvvəlcədən söylənilmiş (xəbərdar edilmiş) ölüm və s. aiddir.

Fil.ü.f.d. O.Əliyev vurğulayır ki, sehrlı nağılların bir çoxunda nağıl qəhrəmanı onu əhatə edənlərdən bir sıra qeyri-adi cəhətləri ilə fərqləndirilir. Onun qəhrəmanlığı sehrlı, möcüzəli olur. Belə nağılların ekspozisiyasında uşaqsız ata-anaların arzusu, qəhrəmanın qeyri-adi, bəzən də sehrlı dünyaya gəlməsi motivi mühüm yer tutur (7, 15).

Nağıl və dastanlarımızda Günəş (od), su, bitki, torpaq möcüzəli qəhrəmanların dünyaya gəlməsində mühüm yer tutur. Məsələn, “Reyhanın nağılı”nda qəhrəman sudan, “Tapdıq” nağılında isə işıqdan dünyaya gəlir.

“Reyhanın nağılı”nda Reyhanın anası Gülcəhan qızı itkin düşəndən sonra ondan bir soraq bilməyərək ağlaya-ağlaya bir dağın dibində uzanıb yatır və səhər olan kimi durub deyir:

“ – Əgər mənim bir oğlum olsaydı, Reyhanı axtarıb tapardı. Ax oğul, oğul!..

Gülcəhan oğul arzusu çəkə-çəkə evlərinə gəlirdi. Yolda az qaldı susuzluqdan həlak olsun. Birtəhər özünü sürüyüb bir gölməçənin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, gölməçədə olan suyu tamam içib qurtardı. Demə Gülcəhanın içdiyi su dərya atlarının aygırının su içdiyi gölməçə imiş. Dərya aygırı biyabana çıxanda həmişə buradan su içərmiş. Gülcəhan bir qədər toxtayıb, yola davam etdi, axşam evinə çatdı. Bir müddət keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcəhanın boynuna uşaq qaldı. Onun bir oğlu oldu, bəeyni Rüstəm pəhləvan” (1, 130).

“Tapdıq” nağılında isə qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu belə verilir: “Övladı olmayan Süleyman tacir şəhərə gəzməyə çıxmışdı ki, qəmi dağılsın. Süleyman tacir bir neçə küçə gəzdi, bir hücrə keçdi, axırda gecə yarısı oldu. Süleyman tacir evə tərəf gəlirdi, bir də gördü bir nərilti gəldi, bir işıq qaranlığı yara-yara yerə düşdü. Süleyman tacir bu işə məəttəl qaldı, yavaş-yavaş işıq düşən yerə gəlib gördü ki, burda bir uşaq var. Süleyman tacir öz-özünə dedi: “Xudaya, sənə çox şükür. Yəqin rəhmin gəlib, göydən bu uşağı mənə saldın” (1, 39).

Qeyd edək ki, Cəlayi-Vətən, Şahzadə Mütəlib, Ceyran və başqa nağıl qəhrəmanları da ruhdan, divdən, günəşdən və s. fəvqə qüvvələrdən mayalanmış və doğulmuş uşaqlardır.

Prof. M.Kazımoğlu yazır: “Sehrlı varlıqların qüdrətinə inam bir çox nağıllarda insanın qeyri-adi əlamətlərlə təqdim edilməsində də özünü göstərir. Qeyri-adi əlamətlər qəhrəmanın doğuluşundan, onun uşaqlıq çağlarından diqqəti cəlb etməyə başlayır. Zəhiri gözəlliyi, fiziki gücü və ağıl-zəkası ilə başqalarından fərqlənən qəhrəmanların bir çoxu dərvişin verdiyi sehrlı almadan, yaxud sehrlı quşun yumurtasından, dərya atının içdiyi sudan və s. törəyən qəhrəmanlardır. Adi bir insan kimi doğulan nağıl qəhrəmanı isə qeyri-adi varlıqların, tutalım, hansısa aslanın himayəsi altında böyüyürsə, dönüb əsl bahadır ola bilər. Bu kimi misallarda himayəçi tərəf adi qüvvə olmaqdan çıxıb sakral mahiyyətli qüvvəyə çevrilir və nağıl qəhrəmanının yenilməz bahadır kimi yetişməsi həmin sakral qüvvənin hesabına mümkün olur” (9, 23).

Rus nağıllarında da içilən sudan möcüzəli doğuluş motivi geniş yayılmışdır. Qəhrəman – qadın suyu içir və ondan hamilə qalır. Onun oğlu dünyaya gəlir. Şimal ruslarının nağılında çarıça quyudan su içir, oğlu doğulur, adını İvan Vodoviç qoyurlar.

Suyun bu sakral gücündə – mifoloji təsvirində onun təbiətdəki stixiyasının real funksiyası dayanır. Çünki yaradılış üçün vacib olan substansiyalardan biri məhz sudur. Təsadüfi deyil ki, sonrakı dövrlərdə belə, aqrar və məişət mərasimlərində, həmçinin müalicə təcrübələrində həyati başlanğıc kimi sudan istifadə qalmaqdadır. Əkinçiliklə məşğul olan xalqların mədəniyyətində suyun uşaq vermək funksiyasına xüsusilə tez-tez rast gəlinir. Qeyd edək ki, suyun bu funksiyası – stixiyası magik xüsusiyyətə malikdir. Suyun sakral xüsusiyyəti 2 formada özünü göstərir: suyu içirlər və ya onda yuyunurlar. Bu xristian xalqların mədəniyyətində geniş vüsət almışdır. Rus və Qərbi Avropa xalqlarının folklor nümunələrində möcüzəli – hamiləlik yaradan, cavanlıq və sağlamlıq bəxş edən bulaqlar və quyular məşhurdur.

Möcüzəli doğuluş nəsil artımını simvolizə edən predmetlərlə bağlıdır. Bu predmetlər müxtəlif bitkilərin (qoz, banan, badam) toxum və meyvələri, su, xüsusilə yağış suyu və s. olur. Möcüzəli doğuluş süjetinin digər vacib mifoloji simvolları ay, buynuz və ya buynuzlu heyvan (nəsil artımının universal simvolu), ilandır.

Bir çox nağıllarda da özünü göstərən çay, ağac və soba – bir dünyadan o birinə keçid yeridir. Belə ki, rus folklorşünas alimi V.Y.Propp qeyd edir ki, folklorlarda tez-tez rast gəlinən sobadan və ya ocaqdan doğuluş motivinin kökləri od kultunun əcdadlar kultu ilə bağlılığına aid olan mərasim və miflərə gedib çıxır (10, 217).

Möcüzəli doğuluş motivində yenidən doğuluş və yenidən canlanma ideyalarını əks etdirən simvolika özünü göstərir. Haqqında bəhs etdiyimiz motivdə yeni doğulan uşağın çox sürətlə böyüməsi, yaşa dolan qəhrəmanın ölməsi və elə yaşa dolan kimi də qayıtması hallarına da rast gəlinir.

Möcüzəli doğuluş mərasimində çay (su), alma (bar gətirən ağac) və soba əhəmiyyətli yer tutur. Süd, su, şəh, yağış torpağın məhsuldarlıq xüsusiyyətinin əsas substansiyalarıdır. İsveçrədə uşaqları müəyyən yaşa kimi çayda çimməyə qoymurdular ki, su onları o biri dünyaya apara bilər.

Doğum ilə alma ağacı, ümumiyyətlə, bar gətirən ağac arasındakı əlaqə haqqında onu demək olar ki, bir çox dünya xalqlarında yeni doğulan uşağı çimirdirən suyu meyvə ağacının dibinə tökürdülər. Fransada və Belçikada belə bir adət olmuşdur ki,

doğum keçirən qadına alma verərdilər. Niderland folklorunda isə alma ilə oğlan uşaqları arasında birbaşa əlaqə olduğu öz əksini tapmışdır. Əgər bir ildə almanın məhsuldarlığı çox olarsa, inanılırdı ki, həmin ildə doğulanların çoxu oğlan uşaqlarıdır.

Rus folklorunda İvan Vodiç və İvan Yabloçnik kimi qəhrəmanlarla bağlı nağıllar mövcuddur. Bu nağıl qəhrəmanları içilən sudan, yeyilən almadan doğulmuşlar. Bu da sakral qidadan doğuluşun ola bilməsinə inamın mövcudluğunu göstərir.

Qəhrəmanın ilahi mənşəyi motivinin başqa bir variantı isə onun yetimliyi və ya imtina edilmiş olması ilə əlaqədardır. Dünya folklorunda yeni doğulan uşağın dişini heyvan tərəfindən bəslənməsi süjeti geniş yayılmışdır ki, bu da əcdad tayfaların heyvan totemləri ilə bağlıdır. Məsələn, oğuz qəhrəmanı Koroğlu, “Manas”dakı Seme-tey, fars çarı (şahı) II Böyük Kir və başqaları buna nümunə ola bilər.

Mədəni qəhrəman haqqında mif kontekstində bu motivlə əlaqədar əkizlər mövzusu mif, nağıl və eposlarda geniş yayılmışdır (Romul və Rem, Satana və Urizmaq). Dünya eposlarının çoxunda qəhrəmanın məğlubedilməzliyi, qeyri-adi gücə malik olması motivi ilə tez-tez qarşılaşırıq (Ziqfrid, Axill, Sosruko, İsfəndiyar). Bu qəhrəmanların yenilməzliyi onların anaları tərəfindən möcüzəli suda çimizdirilməsi və ya odda möhkəmləndirilməsi ilə bağlıdır. Qeyd edək ki, Sosruko (Soslan) osetinlərin “Nart” eposunun qəhrəmanıdır. O, daşdan doğulmuşdur. Homerin qəhrəmanı Axillesi anası Fedita yeraltı Stiks çayında çimizdirmişdir. Ziqfrid isə german-skandinav xalqlarının “Nibelunqların nəğmələri” eposunun mifoloji qəhrəmanıdır. O, öldürdüyü divin qanında çimmişdir.

S.Elcanlının qəhrəmanı Turan xatunun oğlu İgidlər igidinin də mənşəyində Arhun çayının suyu olduğu üçün o, qeyri-adi gücə malik idi.

“Oğlu çayda boğulan ana (Turan xatun) Arhun çayının sahilində saçını yolub, üz-gözünü yırtıb, sinəsini dağıdıb nalə çəkirdi ki, səni görüm, Arhun çayı, bircə balam kimi yoxa çıxasan, itkin düşəsən” (4, 18).

“Səhər açılanda camaat bir-birinə dəydi. Arhun çayı yerli-dibli yoxa çıxmışdı. Bir gecənin içində çayın yatağını ot-əncər, kol-kos elə bürüyüb basmışdı ki, deyirdin bəs min illərdi burdan su axmayıb” (4,19).

“Adamlar heyrət etdilər, peşman oldular, ağlayıb sığadılar, tanrını rəhmə gətirmək üçün ağ atları, qara qoçları qurban kəsdilər, amma gec idi, yazılan yazılmışdı, olacaq olmuşdu...” (4, 19)

Buradan görüldüyü kimi, insanlar qurbanvermə ayinini icra edərək öz istəklərini reallaşdırmaq istəsələr də, bu istək baş tutmur. Qeyd edək ki, qurbanvermə ayini tarixən müxtəlif xalqların adət-ənənələri arasında yer almışdır.

Rus alimi S.A.Tokarev məlumat verir ki, inam və mərasimlərin arxaik elementlərini qoruyub saxlayan çukçalarda hər ilin payızında keçirilən maral kəsimi mərasimi qurbanvermə ilə müşayiət olunurdu. Onlar ilahi himayədarlarına qurban kimi ət tikələrini ailə ocağına atırdılar (11, 592).

Çuvaşların adətinə görə isə yeni məhsuldan bişirilən çörəyi, ilk bəhərləri, hətta meşə giləmeyvələri və göbələyi də xüsusi dualarla icra edilən qurbanvermə mərasimindən sonra yemək olardı. Rus kəndliləri qədim ənənəyə görə avqust ayında bal, alma və buğdanın ilk yığılı ilə bağlı olan mərasim (spas) keçirirdilər. Bunun üçün Allaha iribuyuzlu mal-qaranın hər hansı növü qurban verilməli idi.

Yazıçı “Qanlı quzğun meydanı” əsərinin finalında min illərdən sonra Arhun adlı atın ruhunun Arhun çayına keçməsinə və çayın yenidən çağlamasını belə təsvir edir: “Bu həmin çay idi, suyu can dərmanı, tanrı qisməti olan həmin Arhun nəhri idi. Uzun ayrılıqdan, həsrətdən, qərib-qərib yerlərdə min illərin didərginliyindən, səfil-sərgərdanlığından sonra qayıtmışdı. Bu, Tale ağacının xoş bəxtinə yazılan yazı idi. Bu, sirləli alın yazılarının sabahından verilən Qələbə sorağı idi. Bu, ilahi bir qayıdış idi...” (4, 248)

Göründüyü kimi, hər bir folklor materialının yaranmasında bədii xalq təxəyyülünün məhsulu olan mifik dünyagörüş böyük rol oynayır. Bədii obrazlılıq da öz növbəsində mifoloji təfəkkür tipi ilə genetik bağlıdır. Belə ki, mif və bədii ədəbiyyat arasında bütün dövrlərdə əlaqə olmuşdur. Mifologiya bədii ədəbiyyatın canına hopduqca rəngarəng süjetlər, bədii formalar meydana gətirmişdir.

**İşin elmi nəticəsi.** Tədqiqatın elmi nəticəsi ondan ibarətdir ki, mifologiya ilə yazılı ədəbiyyat arasındakı əlaqədə miflər hər zaman yazılı ədəbiyyat üçün artexip kod, yazılı ədəbiyyat isə miflərin genetik daşıyıcısı olmuşdur.

**İşin elmi yeniliyi.** Elçinin “Mahmud və Məryəm” və S.Elcanlının “Qanlı quzğun meydanı” kimi müasir bədii nəsr nümunələrindəki mifoloji motivlərin dünya və Azərbaycan folklor nümunələri ilə müqayisəli aspektdə araşdırılması işin elmi yeniliyini təşkil edir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları. Beş cild. IV cild. Bakı, Şərqi-Qərb, 2005, 336 s.
2. Bəydili (Məmmədov) C. İstiqlal xalq ədəbiyyatıdır... (Seçmə yazılar). Bakı, 2015, 312 s.
3. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003, 418 s.
4. Elcanlı S. Qanlı quzğun meydanı (Mifoloji-fantastik roman). Bakı, Gənclik, 1994, 280 s.
5. Elçin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya Press, 2005, 424 s.
6. Əliyev K. Mifopoetik düşüncə sistemi / “Ədəbiyyat” qəzeti, 2 aprel 2016, s.16
7. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı, Səda, 2001, 191 s.
8. Hacıyeva M. Folklor poetikası. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 2006, 240 s.
9. Kazımoğlu (İmanov) M. Nağıllar barəsində bir neçə söz // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Elmi-ədəbi toplu. I cild. Bakı, Elm və təhsil, 2014, s.21-28
10. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. Москва, Наука, 1976, 327 с.
11. Токарев С.А. Ранние формы религии. Москва, Политиздат, 1990, 622 с.

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d., prof. Kamran Əliyev*

**Sevinc ƏLİYEVƏ**  
*AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı*  
*e-mail: aliyev-n88@mail.ru*



## FOLKLORDA QURBANVERMƏ MOTİVİ PROBLEMİNİN NƏZƏRİ-METODOLOJİ VƏ RİTUAL-MİFOLOJİ ƏSASLARI

### Xülasə

Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi folklorşünaslığın aktual mövzularındandır. Qurbanvermənin ritual və folklor konseptləri bir-biri ilə sıx bağlıdır. Qurbanvermə canlı ritual, qurbanvermə motivi isə onun folklor mətnindəki obrazıdır. Qurbanvermə ritual vahidi kimi “subyekt – qurban – kult” sxemi üzrə təşkil olunur. Ağac və daş pirləri ilə bağlı qurbanvermədə ağac və daş ilkin əcdad haqqında mifik təsəvvürləri özündə qoruyur. O cümlədən müqəddəs kultlarla bağlı qurbanvermədə də ilkin əcdad kompleksini bərpa etmək mümkündür. “Oğuznamə”lər qurbanvermənin arxaik şəkilləri ilə zəngindir. Nağıllarda insan qurbanvermənin izləri bərpa olunur. Əfsanələrdə qurbanvermə xaosdan kosmosun yaradılması mexanizmi kimi çıxış edir.

**Açar sözlər:** folklor, qurbanvermə, motiv, ritual, mifologiya, qurban, kult

### THEORETICAL-METHODOLOGICAL AND RITUAL-MYTHOLOGICAL BASICS OF THE PROBLEM OF SACRIFICES MOTIVE IN THE FOLKLORE

#### Summary

Studying the motive of ritual-mythological semantics of sacrifices in Azerbaijan folklore is one of the current topics of the folklore studies. The ritual and folklore concepts of sacrifices closely linked with each other. Sacrifices is a live ritual, but the sacrifice motive is its character in the text of folklore. Sacrifices as a unit of ritual is formed by the “subject – sacrifice – cult” scheme. In the sacrifices about tree and stone, these objects saves mythic imaginations about first ancestor in itself. It is possible to restore the first ancestor complex in the sacrifices with saint cults too at the same time. “Oguzname”s is rich with archaic forms of sacrifices. The traces of human sacrificies are being restored in the tales. Sacrificies plays a role as a mechanism of chaos-cosmos creation in the legends.

**Key words:** folklore, sacrificies, motive, ritual, mythology, sacrifice, cult

### ТЕОРЕТИЧЕСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И РИТУЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МОТИВА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ФОЛКЛОРЕ

#### Резюме

Изучение ритуально-мифологической семантики мотива жертвоприношения является одной из актуальных тем фольклористики. Ритуальные и фольклорные концепты жертвоприношения тесно связаны друг с другом. Жертвоприношение – живой ритуал, а мотив жертвоприношения – его образ в фольклорном тексте. Жертвоприношение, как ритуальная единица организуется по схеме «субъект – жертва – культ». В жертвоприношениях, связанных с деревом и камнем сохраняются следы мифических представлений о первопредках. Также, в жертвоприношениях связанных с сакральными культурами можно наблюдать следы мифических первопредков. Эпос «Огузнаме» обогащён архаическими формами жертвоприношения. В сказках видны следы человеческого жертвоприношения. Жертвоприношение в легендах выступает как механизм воссоздания космоса из хаоса.

**Ключевые слова:** фольклор, жертвоприношение, мотив, ритуал, мифология, жертва, культ

**Məsələnin qoyuluşu:** Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji semantikasının bir problem kimi tədqiqi milli folklorşünaslıq elmimizin aktual vəzifələri sırasına daxildir.

Problemin aktuallığı, ilk növbədə, bu motivin Azərbaycan folklorunda zənginliyinə rəğmən, onun folklorşünaslıqda lazımınca tədqiq olunmamasından irəli gəlir. Folkorumuzun müxtəlif janrlarında, xüsusilə nağıllarda, dastanlarda ayrı-ayrı qurbanvermə faktlarından məqalələr şəklində bəhs olunsada, bu yazılarda həmin faktların daha çox təsvirinə üstünlük verilmişdir.

Son onilliklərdə “Oğuznamə” eposuna marağın artması kontekstində bir sıra fundamental araşdırmalar meydana çıxmışdır. Bunlarda oğuz rituallarına, o cümlədən qurbanvermə rituallarına da toxunulmuş, qurbanvermənin ritual-mifoloji semantikasına haqqında dəyərli təhlillər aparılmışdır. Lakin bu araşdırmalar folklorumuzun tarixi inkişafının konkret bir epoxasına (oğuzların dönəminə) aid olduğu üçün Azərbaycan folklorunun bütün zənginliyini, təbii olaraq, özündə əks etdirmir.

Mövzunun aktuallığının digər səbəblərinə gəlincə, burada son onilliklərdə folklor süjetlərinin motivlər baxımından öyrənilməsi xüsusi qeyd edilməlidir. Belə ki, süjetin mənalı sintaqmatik vahidi olan motiv öz poetik-semantik strukturunu baxımından folklor düşüncəsinin ən arxaik görüşlərini özündə sabit sxemlər şəklində qoruyur. Motiv, ümumiyyətlə, süjetin sabit, təkrarlanan formuludur. Bu məna vahidinin öyrənilməsi folklor poetikasının tədqiqi istiqamətində yeni perspektivlər açır.

**İşin məqsədi:** Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi probleminin nəzəri-metodoloji və ritual-mifoloji əsaslarını müəyyən etməkdir.

Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi probleminin obyektini milli folklorumuzun, əsasən, epik (dastanlar, nağıllar, əfsanələr) və dramatik janrları (mərasim folkloru), predmetini isə Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi və nəzəri-metodoloji əsaslarının öyrənilməsi təşkil edir.

Qeyd edək ki, bu problemə onun predmetini təşkil edən çoxsaylı qurbanvermə faktları baxımından çoxsaylı işlərdə toxunulmuşdur. Xüsusilə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da, nağıllarda, əfsanələrdə müxtəlif qurbanvermə faktları tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş və çoxsaylı məqalələr yazılmışdır. Bu tədqiqatların əksəriyyətini faktların səthi təsviri və təhlili birləşdirir. Ancaq nağılların, dastanların və əfsanələrin müxtəlif problemlərinə həsr olunmuş bir sıra araşdırmalarda qurbanvermə ilə bağlı faktların peşəkar ritual-mifoloji analizinə də rast gəlinir (bax: 6; 7; 8; 9; 2; 3; 10; 11; 12; 5). Bu tipli tədqiqatlar mövzunun həllinin düzgün məcraya yönəlməsinə təkan verir. Bütövlükdə götürüldükdə “Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji semantikasını” mövzusu indiyədək heç bir monoqrafik tədqiqatın predmeti olmamışdır.

Tədqiqatın qarşısında duran əsas məqsəd Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsidir.

Belə hesab edirik ki, bu məqsəd aşağıdakı üç əsas vəzifənin yerinə yetirilməsi ilə mümkündür:

1. “Qurbanvermə” konseptinin ritual-mifoloji strukturunun və funksional semantikasının öyrənilməsi:

Buraya qurbanvermənin əvvəlcə ritual konsepti, daha sonra folklor motivi kimi tədqiqi, qurbanvermə ritualı və kult sisteminin funksional strukturunun tədqiqi, “qurban” və “kult” anlayışlarının epistemologiyasının tədqiqi, qurbanvermənin ritual vahidi kimi funksional strukturunun tədqiqi kimi məsələlər aiddir.

2. Mərasim folklorunda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi:

Buraya ağac pirləri ilə bağlı qurbanvermənin, daş pirləri ilə bağlı qurbanvermənin və müqəddəs kultlarla bağlı ziyarətgahlarda qurbanvermənin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi, nitq folklorunda qurbanvermə motivlərinin ritual-mifoloji kontekstdə öyrənilməsi kimi məsələlər aiddir.

3. Epik folklor süjetlərində qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi:

Buraya “Oğuznamə”dəki qurbanvermə motivlərinin arxaik ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi, nağıllarda insan qurbanvermənin izlərinin ritual-mifoloji semantikasının təhlili, əfsanələrdə qurbanvermənin kosmosyaradıcı ritual kontekstində öyrənilməsi kimi məsələlər aiddir.

Folklorlarda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi mövzuya ilk olaraq nəzəri-metodoloji müstəvidə yanaşmağı, milli mədəniyyət tariximizin qurbanvermə kimi mürəkkəb hadisəsini nəzəri cəhətdən aydınlaşdırmağı tələb edir. Bu, qurbanvermənin tək bir elmin yox, humanitar elmlərin müxtəlif sahələri ilə bağlı olmasından irəli gəlir. Belə ki, qurbanvermə xalqın canlı adət-ənənəsi kimi ilk növbədə etnoqrafiyanın predmetidir. Bu, Azərbaycan xalqının həyatında davam edən mərasim-ritual hadisəsidir. Digər tərəfdən, mərasimlər həm də folklorşünaslığın predmetidir. Qərbdə folklor və etnoqrafiya kimi sahələr bir-birindən ayrılmaz olub, sosial antropologiyanın tərkibində öyrənilir. Ancaq bizdə keçmiş rus-sovet elmsünaslığından qalma ənənə olaraq hələ də folklorşünaslıq və etnoqrafiya ayrı-ayrı elm sahələri hesab olunur.

Başqa bir tərəfdən, qurbanvermə, eyni zamanda, folklor süjetlərinin çox geniş yayılmış motividir. Xüsusilə, qədim oğuz dastanlarında, o cümlədən əfsanə və nağıllarda qurbanvermə davamlı süjet hadisəsidir.

Beləliklə, qurbanvermə bir fenomen kimi milli mədəniyyət və düşüncə sisteminin müxtəlif qatlarını bir-birinə qovuşdurur. Odur ki, Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji semantikasının bir elmi problem kimi tədqiqi bizdən mövzunu ilk növbədə nəzəri cəhətdən aydınlaşdırmağı, folklorlarda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasını bütün mümkün nəzəri-metodoloji aydınlığı ilə modelləşdirməyi tələb edir. Biz belə hesab edirik ki, ilkin olaraq qurbanvermə əvvəlcə bir ritual konsepti kimi aydınlaşdırılmalı, daha sonra onun bir folklor motivi kimi mahiyyətinə aydınlıq gətirilməlidir. Burada ən mühüm məsələlərdən biri qurbanvermə ritualı və kult sistemi arasındakı münasibətlərin müəyyənləşdirilməsidir. Bu məsələ bizdən əvvəlcə “qurban” və “kult” anlayışlarının epistemologiyasına toxunmağı, daha sonra qurbanvermənin ritual vahidi kimi funksional strukturunu subyekt – qurban – kult sxemi üzrə aydınlaşdırmağı tələb edir.

“Qurbanvermə” sosial antropologiyada bir **konsept** [*konsept – müəyyən konsepsiyayı (fikir, baxış sistemini) təcəssüm etdirən vahid, anlayış*], yəni nəzəri anlayış kimi özünü iki səviyyədə göstərir:

Birincisi, ritual (mərasim) anlayışı kimi;

İkincisi, folklor motivi mənasında.

**Qurbanvermə ritual konsepti kimi** canlı ritualın özünü, folklor konsepti kimi isə canlı ritualın folklor mətnindəki obrazını nəzərdə tutur. Heç şübhəsiz ki, bunların arasında bağlılıq, ortaqlıq olduğu kimi böyük fərqlər də var. Qurbanvermə ritual kon-



septi kimi sosial-mədəni davranış aktı, modelidir. İnsanlar düşdükləri psixoloji situasiyadan asılı olaraq qurban verməyə ehtiyac duyurlar. Bunun üçün onlar qurbanvermə mərasimini icra edirlər. Yəni **qurbanvermə müəyyən olunmuş məkan və zamanda müəyyən elementlərin düzümünü tələb edən mərasim hadisəsidir**. Burada ixtiyari hərəkətlərə yol verilə bilməz. V.Terner yazır ki, ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur (16, 32).

S.Rzasoy V.Ternerin rituala verdiyi bu tərifə belə şərh-izah edir:

– Ritual jest, söz, obyektlərin birləşməsinə nəzərdə tutan hərəkət universumları – kodları vasitəsi ilə funksionallaşır (gerçəkləşir);

– Ritualda təcəssüm olunan hərəkət ixtiyari olmayıb, konkret struktur sxemlərinə söykənir;

– Ritual toplumun ehtiyaclarına xidmət edərək struktur pozulmalarının aradan qaldırılması naminə icra edilir;

– Ritual insanların müqəddəs qüvvələrlə ünsiyyətinin təmin edilməsinin vasitəsidir (13, 82).

Ritualın icrası zamanı hərəkətlərin müəyyən ardıcılığa tabe olması, təbii ki, təsadüfi deyildir. V.N.Toporov yazır ki, ritual – yaradılışın obrazıdır (18, 16).

Yəni Toporovun bu fikrindən belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, qurbanvermə mərasimi, onun icra ardıcılığı, əslində, yaradılışı əks etdirir. Burada bütün elementlər və hərəkətlər həmin yaradıcılığın quruluşunu inikas edir.

Bəs bu, hansı yaradılışdır? Əlbəttə, dünyanın, kainatın, insanın, ayrı-ayrı əşyaların və s. meydana çıxmasından bəhs edən ilkin yaradılış. Bu ilkin yaradılış elmdə mifoloji kosmoqoniya adlanır.

V.N.Toporov göstərir ki, varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilk başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsinə təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktualaşdırır, bütövlükdə onun özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir (17, 16).

Yəni ritualda dünyanın ilk yaradılışı haqqında mifik təsəvvürlər öz əksini tapır. Bu cəhətdən qurbanvermə yeni yaradılışa xidmət etməklə, onu təcəssüm etdirir.

Mərasim hökmən müəyyən ardıcılıqla icra olunur. İnsan hansısa ehtiyacından irəli gəlməklə hansısa müqəddəsin adına heyvan qurbanı deyir. Sonra uyğun bir gündə həmin qurban ziyarətəgaha aparılır, qaydalara uyğun kəsilir, dualarla paylanılır. (Bu, niyyətdən asılı olaraq evdə də icra oluna bilər). Qurban verən(lər) öz niyyətləri naminə dua edirlər. Beləliklə, qurbanvermə ritual konsepti kimi bütönlükdə canlı mərasimi davranış kompleksini nəzərdə tutur.

**Qurbanvermə – folklor konsepti kimi**, birbaşa canlı qurbanvermə mərasiminin özünü deyil, onun bədii mətndəki obrazını nəzərdə tutur. Yəni epik folklor mətnlərində qurbanvermə ilə bağlı çoxlu süjetlər var. Bu süjetlərin kəmiyyəti və davamlılığı onları ayrıca qurbanvermə motivi kimi səciyyələndirməyə tam imkan verir.

**Motiv, ümumiyyətlə, süjetin sabit, təkrarlanan formuludur. Eyni, oxşar süjet hissələri vahid qəlibdə birləşərək tək bir motivi yaradır.** Bu cəhətdən, gerçəklik hər bir motivdə süjetin konkret bir formulu kimi modelləşir. Yəni gerçəklik süjetdə inikas olunur, buna uyğun olaraq süjetin hər bir motivi də gerçəkliyin tarixi-mədəni spesifikasiyasını bədii söz kodu ilə özündə inikas edən qəlib-vahid, məna vahidi kimi çıxış edir.

A.Zaxarkin yazır ki, motiv təhkiyənin ən kiçik mənalı komponentini, bədii əsər süjetinin ən sadə tərkib hissəsini bildirən termdir (14, 226).

B.N.Putilov motiv termininin folklorşünaslıqda bir neçə mənada işləndiyini göstərir: **“Bunlarda biri “süjetin toxumu”, “süjeti yaradan formul”dur** (“ər öz arvadının toyunda”, “atanın oğulla vuruşması”, “ilanla vuruş” tiplərində olduğu kimi). Motiv bu mənada “süjet mövzusu” anlayışı ilə üst-üstə düşür və müasir araşdırmalarda, haqlı olaraq, bu anlayışla əvəz olunur. İki digər məna isə istənilən folklor süjetinin mütləq elementi, folklor təhkiyəsinin tipik vahidi olan motiv termininin müxtəlif səviyyələrinə aiddir. **Motiv invariant səviyyəsində** – stereotip, vəziyyətlərin, kolloziyaların, hadisələrin, hərəkətlərin, xarakteristikaların sxematik ümumiləşməsidir (məsələn, “möcüzəli doğuluş”, “silah əldə edilməsi”, “dəyikliyin axtarışı”, “yuxu-öncəgörmə”, “sehrli əşyaların alınması”, “bacı-qardaş inçesti”). **Motiv ayrı-ayrı mətnlər səviyyəsində** – stereotipin, sxemin gerçəkləşməsidir. Müasir elmdə motiv termininin bu iki səviyyəsini fərqləndirmək məqsədi ilə birinci səviyyə üçün “motifema”, ikinci səviyyə üçün “allomotiv” terminləri təklif olunur (15, 83-84).

**Invariant** – variantları birləşdirən, onların hamısını ümumiləşdirən sxem-variantdır. Göründüyü kimi, qurbanvermə bu motivin olduğu folklor mətnləri üçün invariant-sxem, yəni motifemdir. Bu motiv ayrı-ayrı mətnlər, konkret süjetlər səviyyəsində isə allomotivdir.

Qurbanvermə folklor konsepti kimi canlı qurbanvermə hadisəsinin özünü deyil, onun bədii obrazını nəzərdə tutsa da, onun qurbanvermənin ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi baxımından heç nə ilə əvəz olunmayacaq rolu var. Belə ki, qurbanvermə canlı mərasim hadisəsi kimi bütün hallarda müasirdir. Yəni bu adətin kökünün tarixin hansı dərinliklərinə gedib çıxmasından asılı olmayaraq, o, hər dəfə icra olunduqca müasirləşir. Bu baxımdan müasir qurbanvermə aktları bu adətin mənşəyini öyrənmək baxımından az material verir. Folklor mətnlərində isə artıq unudulmuş, tarixin dərinliklərində izini itirmiş bir çox qədim ritualların təsvirinə rast gəlmək mümkündür. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda, “Oğuznamə” dastanının variantlarında bu gün icra olunmayan, lakin qədim çağlarda aktual olmuş ritualların təsvirlərinə rast gəlirik. Bu, bizə bir tərəfdən xalqımızın qədim ritual mədəniyyətini öyrənməyə imkan verdiyi kimi, o biri tərəfdən qurbanvermə motivinin arxaik ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi üçün böyük imkanlar açır.

“Qurbanvermə” konseptinin ritual-mifoloji strukturu və funksional semantikasının öyrənilməsi baxımından qurbanvermə ritualı ilə onun bağlı olduğu kult sisteminin funksional münasibətlərinin tədqiqi böyük əhəmiyyət kəsb edir. Qurban, qurbanvermə bütün hallarda kult-inanc sistemi ilə bağlıdır. Bu bağlılığı öyrənmədən qurbanvermə öz əsasından ayrı düşərək, havadan asılı qalır.

N.S.Avtonomova yazır ki, **“epistema”** biliyin ümumi məkanı, “varlıq qaydasının” təsbit etmə üsulu, “əşyalar” və “sözlər” arasındakı birbaşa nəzərlərdən gizlin qalan münasibətlər şəbəkəsidir (1, 30).

Bu cəhətdən “qurbanvermə” konseptinin ritual-mifoloji strukturu və funksional semantikasının öyrənilməsi “qurban” və “kult” anlayışlarını epistemoloji müstəviyə gətirməyi, həmin anlayışlarla onların işarə (əhatə) etdiyi mənə sahələri arasındakı əlaqələri tədqiq etməyi tələb edir.

“**Qurban**” – ərəbcə olub, mənası yaxınlıq deməkdir. “Əqraba”, yəni qohumluq sözü də bu kökə bağlanır. Qurbanvermə konseptinə bu kontekstdə yanaşdıqda qurbanvermə qurban vasitəsilə yaxınlaşma, qohumlaşma, birləşmə, doğmalaşma deməkdir. “Qurban”ın epistemoloji təhlili ilə üzə çıxan bu mənası müasir dövrdə bizə tam anlaşılmaz təsir bağışlayır. Biz qurban verməklə kimə və necə yaxınlaşır, yaxud kimlə və nə üçün qohum-əqraba oluruz?

Lakin bu, qurbanvermə konseptinin ritual-mifoloji semantikasının ən qədim və ilkin mənələrindəndir.

**Kult** – hərfən “pərəstiş” anlamındadır. Qurban, qurbanvermə bütün hallarda müəyyən kult sistemi ilə bağlıdır. Yəni buna psixoloji cəhətdən ehtiyac duyan şəxs müəyyən müqəddəsin adına qurban deyir və qurbanı aparıb həmin müqəddəsin adı ilə bağlı ziyarətqahda kəsirlər. Beləliklə, qurban və qurbanvermə bütün hallarda müəyyən kultla bağlıdır. Kult-pərəstişin obyektini indi daha çox seyidlərin, imamzadələrin, övliaların məzarlarıdır. Lakin Azərbaycanda ağac, daş pirləri, yaxud müəyyən heyvanların (ilan, xoruz, dovşan və s.) adları ilə bağlı pirlər, ocaqlar da vardır ki, bunlar qədim arxaik-mifoloji görüşlərlə bağlıdır.

Qurbanvermə ritual-mərasim hadisəsi kimi canlı prosesdir. Qurbanvermədə funksional struktur, yəni ritual mexanizminin işləmə prosesi baxımından üç element əsasdır:

**Birincisi, qurbanvermənin subyekti:**

Qurbanvermənin subyekti bu aktın səbəbkarıdır. Qurbanın verilməsi üçün o, kimsə tərəfindən hökmən niyyət edilməlidir.

**İkincisi, qurban:**

Qurban müəyyən bir heyvandır. Lakin hər bir heyvan qurban verilə bilməz. Müasir dövrdə qurban heyvanları islam şəriəti əsasında müəyyən edilir. Lakin qədimlərdə müxtəlif heyvanlar, hətta insanlar belə qurban verilmişdir.

**Üçüncüsü, qurbanın kultu:**

Hər bir qurban müəyyən müqəddəsin adına niyyət edilir və qurbanvermə, əsasən, həmin müqəddəsin adı ilə bağlı məkanda (ziyarətqahda) həyata keçirilir.

Əlbəttə, qurbanvermənin funksional strukturuna başqa elementlər də daxildir. Məsələn, qurban nədən, yaxud kimdən ötrü verilir. O, kiminsə sağalması naminə də verilə bilər, yaxud hansısa problemin aradan qalxması naminə də. Lakin bütün qalan elementlər bu üç əsas funksional elementlər ətrafında düzülür.

Qurbanvermə ilk növbədə mərasimdir. O, Azərbaycan xalqı arasında bu gün çox aktual olan sosial-mədəni davranış formalarından biridir. Bu cəhətdən Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqi problemi ilk növbədə mərasim folkloru müstəvisinə gətirməyi tələb edir.

Azərbaycanın müxtəlif yerlərində ağac pirləri vardır. Bu pirlərə, əsasən, uşağı olmayan qadınlar gedirlər. Onlar burada özünü ağaca sürtür, nəzir qoyaraq, yaxud qurban kəsərək Allahdan övlad diləyirlər. Bu mərasimin əsasında ağac kultu durur.

Qadınların özünü ağaca sürtməsi ağacın qədim mifoloji inanclarda kişi başlanğıcı şəklində təsəvvür olunduğunu göstərir.

R.Əlizadə yazır ki, ağac kultu türk etnik-mədəni ənənəsində ana və ata başlanğıc kimi dəyər qazanmış və bilavasitə ağac obrazı Azərbaycan folklorunda çox geniş yayılmışdır (4, 49).

Ağac haqqında mifləri təhlil edən müəllif yazır: “Bu miflərin poetik strukturunda ağacların antropomorflaşması, o cümlədən insanların, xalqların onlardan törəməsi aydın şəkildə görünür. Miflərdən ağacı iki funksiyada müşahidə edirik:

1. Ağac – dünya modeli rolunda.
2. Ağac – əcdad rolunda.

Hər iki funksiya bir-biri ilə bağlıdır. Ağacın dünya modeli funksiyasını yerinə yetirməsi onun ilkin mifoloji kosmoqoniyada – dünyayaratmada iştirakı deməkdir. Bu da onun əcdad funksiyasını şərtləndirir. O, bir kosmoqoniya (yaradılış) elementi kimi, əslində, vahid funksiyayı yerinə yetirir. Çünki yaradılış prosesini modelləşdirmək (dünya modeli rolunu yerinə yetirmək) elə kosmoqonik valideyn olmaq deməkdir” (4, 51).

Azərbaycanın müxtəlif yerlərində, əsasən, qayalıq yerlərdə daş pirləri vardır. Buraya da, əsasən, uşağı olmayan qadınlar gəlir, nəzir-niyaz edir, yaxud qurban kəsərək Allahdan övlad diləyirlər. Qadınlar piri ziyarət edərkən daşın oyuğundan keçir, yaxud özlərini daşa sürtürlər. Bunun da əsasında daş kultu durur. Daş burada kişi başlanğıcı rolunu oynayır.

Ümumiyyətlə, Azərbaycanda çoxlu sayda ziyarətgahlar, ocaqlar, pirlər vardır. Bunlar böyük əksəriyyəti imamzadələrin, məşhur seyidlərin, övliyalının məzarları üzərində qurulmuş ziyarətgahlardır. Qurbanvermə bu məkanlar üçün xarakterikdir. Tədqiqat göstərir ki, bu məkanlardakı qurbanvermə öz arxaik ritual-mifoloji semantikasından baxımından əski əcdad kulturları haqqında təsəvvürlərlə bağlıdır.

Qurbanvermə motivinin qorunub qaldığı və daha işlək olduğu folklor janrlarının böyük bir qismi paremioloji vahidlər adlanır. Paremilər “deyim” mənasında işlənən qəlib ifadələrdir. Dilimizdə çoxlu deyimlər vardır ki, onlar bu və ya digər şəkildə qurbanvermə ilə bağlıdır. Onların ümümləşdirilməsi qurbanvermənin arxaik ritual-mifoloji semantikasını aşkarlamağa imkan verir.

Tədqiqatlar göstərir ki, Azərbaycan dilində bu gün işlək olan “başına dönüm”, “qurban olum” kimi deyimlər qədim qurbanvermə mərasiminin izlərini özündə saxlayır. Məsələn burasındadır ki, başa fırlanmaq qurbanvermə mərasiminin əsas aktlarından biridir. Məsələn, bir xəstəyə qurban deyilərkən nəzərdə tutulan heyvanı xəstənin başına fırladıb kəsirlər. Yaxud indi də bəziləri bir sədəqə verərkən onu başına fırladıb verir. Bir obyektin digər obyektin başına fırladılması fırladılan obyektin qurban verilməsini bildirir. Uşaqlar başqalarının başına fırlananda böyüklər bu səbəbdən narahat olurlar ki, uşaq qurban gedər. Qurbanvermə ilə bağlı bu akt Azərbaycan dilinin deyimlər (paremilər) fondunun ən işlək ifadəsidir. Xüsusilə körpə uşaqlarla ünsiyyətdə olan azərbaycanlılar gün ərzində çox sayda “başına dönüm” ifadəsindən istifadə edirlər. “Başına dönüm” ifadəsinin qurbanvermə ilə bağlılığını həm də o fakt təsdiq edir ki, dilimizdə “başına dönüm” ifadəsi, əksər hallarda “qurban olum” ifadəsi ilə birgə işlənir: “başına dönüm, qurban(ın) olum”, yaxud əksinə.

Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji semantikasının tədqiqində epik folklor mətnləri əvəzsiz material verir. Bunlarda qurbanvermənin arxaik şəkilləri və növlərinə rast gəlinir.

Milli folklorumuzda qurbanvermə motivinin arxaik şəkillərinin qorunduğu ən zəngin qaynaqlardan biri “Oğuznamə” eposudur. Bu epos iki silsiləyə ayrılır: oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağan haqqındakı “Oğuznamə”nin müxtəlif variantları və “Kitabi-Dədə Qorqud”.

“Oğuznamə”də qurbanvermə Oğuz dövlətinin sosial, siyasi, ideoloji quruluşunu müəyyənləşdirən dövlət ritualı, ritual mexanizmidir. Məsələn, hər bir Oğuz tayfasının ərazisi, ov yerləri, siyasi, ictimai hüquqları onun qurultay ritualında kəsilən qurban etindən aldığı ət payının heyvanın bədəninin harasından olması ilə müəyyənləşir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da qurbanvermə oğuzların sosial davranışlarının mühüm tərkib hissəsidir. Dirsə xan Allah yolunda kasıb-kusuba əl tutur, onları doyuzdurur, çoxlu qurbanlar kəsir, Allah da bunun müqabilində ona bir oğul verir. Beləliklə, qurbanvermə oğuz elində sosial tarazlığın bərpa vasitəsi kimi çıxış edir.

Nağıllarda qurbanvermənin bir sıra formaları ilə yanaşı, insanın da qurban verilməsinə rast gəlik. Nağıllarda geniş yayılmış bir motivə görə, bir əjdaha şəhərə gələn çayın qabağını kəsir və insanların qabağında şərt qoyur ki, ona hər gün bir qız qurban verilməlidir. Əjdaha ayağa durub qızı yediyi müddətdə şəhərə su axır. O, qızı yeyib qurtarandan sonra yenə də çayın qabağını kəsir. Növbə gəlib şahın qızına çatır. Bu zaman qəhrəman şəhərə daxil olur, hadisədən xəbər tutur və əjdaha ilə döyüşə girərək, onu öldürür. Əjdahanın məhv edilməsi ilə ölməkdə olan cəmiyyət yenidən dirilir. Şəhər əhalisi (etnos) bir tərəfdən susuzluqdan, o biri tərəfdən qadınların tükənməsindən artıq məhv olmaq üzrə idi. Qəhrəman cəmiyyəti xilas edərək, ona yeni həyat verir. Burada qurbanvermənin əsasında ölüb-dirilmə mifi durur.

Əfsanələr qurbanvermənin müxtəlif şəkilləri ilə zəngindir. Tədqiqat göstərir ki, burada qurbanvermə yeni yaradılışa – kosmosun ölüb-dirilmə yolu ilə özünü yeniləməsinə xidmət edir. Məsələn, təqib olunan sevgililər tutulmamaq üçün özlərini qayadan atırlar. Sonradan həmin qayanın adı “Qanlı qaya” adlanır. Eləcə də suya atarlarsa, “Qanlı göl” adlanır.

Burada oğlanla qızın bir-birlərini sevməsi – **yeni kosmosun (dünyanın) başlanğıcı**;

Onların təqib olunması – **xaos (kosmik nizamın, ahəngin pozulması)**;

Sevgililərin özlərini qayadan atmaları – **ölüb-dirilmə mexanizmi**;

Yeni yer adının meydana çıxması – **yeni kosmosun yaranmasıdır**.

**İşin elmi yeniliyi və əsas nəticəsi:** Tədqiqat göstərdi ki, qurbanvermənin ritual və folklor konseptləri müəyyən fərqlərə malik olmaqla bir-biri ilə sıx bağlıdır. Qurbanvermənin ritual vahidi kimi funksional strukturu “subyekt – qurban – kult” sxemi üzrə təşkil olunur. Ağac pirləri ilə bağlı qurbanvermədə ağac ilkin əcdad haqqında mifik təsəvvürləri özündə qoruyur. Daş pirləri ilə bağlı qurbanvermədə daş mifik əcdad kultu ilə bağlıdır. O cümlədən müqəddəs kultlarla bağlı qurbanvermədə də ilkin əcdad kompleksini bərpa etmək mümkündür. “Oğuznamə”də qurbanvermə motivləri arxaik ritual-mifoloji semantika daşıyır. Nağıllarda insan qurbanvermənin izləri bərpa olunur. Əfsanələrdə qurbanvermə xaosdan kosmosun yaradılması mexanizmi kimi çıxış edir.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən qurbanvermə ilə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə folklorun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Avtonomova N.S. Strukturalizm // “İnternet və intellekt” struktur-semiotik araşdırmalar bülleteni. Sayı-1. Bakı: Səda, 2001, s. 30-35
2. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
3. Bayat F. Oğuz Destan Dünyası, Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü. Ankara: Ötüken, 2006, 328 s.
4. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 174 s.
5. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 340 s.
6. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
7. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
8. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.
9. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.
10. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
11. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Səda, 2007, 181 s.
12. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
13. Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013, 172 s.
14. Захаркин А. Очерк «Мотив» / Словарь литературоведческих терминов. Москва: Происвещение, 1974, с. 226-227
15. Путилов Б.Н. Очерк «Мотив» / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство, вып. 4. Москва: Наука, 1988, с. 83-84
16. Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, 277 с.
17. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 8-40
18. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 7-60

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Ramazan Qafarlı*

***Əsmər ƏLİYEVƏ***  
*AMEA Folklor İnstitutunun dissertantı*  
*e-mail: bashirova116@gmail.com*



## **AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ÇEVRİLMƏ MOTİVİ (Problemin qoyuluşu)**

### **Xülasə**

Çevrilmə epik folklor mətnləri üçün xarakterik motivdir. O, metamorfoza (şəkildəyişmə) kimi təzahür edir. Çevrilmə obrazın ilkin şəklinə müvəqqəti qayıtma kimi təzahür edən şəkli dönərgəlik adlanır. Nağıllarda çevrilmənin daha çox paltardəyişmə şəklinə təsadüf olunur. Çevrilmə şaman (qam-şaman, dərviş) praktikasında özünə geniş yer tutur. Çevrilmə eyni zamanda kosmoqonik yaradılış aktıdır. Onun ovçuluq maskalanması şəkli də var.

**Açar sözlər:** folklor, süjet, motiv, çevrilmə, metamorfoza, dönərgəlik, paltardəyişmə, cilddəyişmə, maska

## **TRANSFORMATION MOTIVE IN AZERBAIJAN FOLKLORE (Statement of the problem)**

### **Summary**

Transformation is one of the characteristic motives for epic folklore texts. It appears as shapeshifting. Temporary conversion followed by a return to the original form is called returning. Changing of appearance is mostly used form of transformation in folk tales. Shapeshifting is also used mostly in shaman (dervish) examples. At the same time, transformation is a cosmogonical creation act. It also has hunting masking form.

**Key words:** folklore, story, motive, transformation, metamorphose, returning, Changing of appearance, mask.

## **МОТИВЫ ПРЕВРЕЩЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (Постановка проблемы)**

### **Резюме**

Превращение является характерным мотивом эпических фольклорных текстов. Она выражается как метаморфоза. Временное возвращение образа к своей первоначальной форме как одна из форм проявлений метаморфозы называется перевоплощение. В сказках превращение в основном выражается в переодевании. Превращение особо распространена в шаманской практике. Оно одновременно является космогоническим создательным актом. Также имеется его охотничья маскировочная форма.

**Ключевые слова:** фольклор, сюжет, мотив, превращение, метаморфоза, переправа в образе, маска

**Məsələnin qoyuluşu:** İnsanlar ta qədim zamanlardan ətraf aləmdə baş verən təbiət hadisələrinə biganə qalmamışlar. Onlar gördükləri, müşahidə etdikləri təbiət hadisələrini öz dünyagörüşlərinə uyğun şəkildə yeni formada təqdim etmişlər. Təbiətdə yaşayan heyvanların, bitkilərin, eləcə də digər təbiət hadisələrinin müxtəlif mərhələlərdə düşdükləri şəraitə uyğunlaşmaları və nəticədə meydana çıxan yeni görkəmləri, keçirdikləri dəyişim mərhələsi təbiətin zəruri hadisələri hesab olunur. Bu mərhələdə meydana çıxan dəyişikliklər insanların diqqətini çəkmiş və onların təsəvvürlərində öznəməxsus formada canlanmış, həyatlarında yeri gəldikcə əks olunmuşdur. Daha da təkmilləşdirilərək şifahi xalq nümunələrində müxtəlif don geydirilərək yenidən canlandırılmışdır. Daha sonralar dinləyici diqqətini cəlb etmək üçün bir

motiv olaraq istifadə edilən bu dəyişim, çevrilmə həyatın, elmin bir çox sahələrində yenidən meydana çıxmışdır.

**İşin məqsədi:** Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd “Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi” probleminin ümumnəzəri əsaslarının araşdırılmasıdır.

Ümumiyyətlə, folklor nümunələrində rastlaşdığımız bütün dəyişmələri birbaşa çevrilmə motivi adlandırmaq da düzgün deyildir. Çevrilmə motivi geniş anlayış olub, incə məna çalarlarına görə fərqlənir. Çevrilmə insanın şüuru altından və şüurunun yaradıcı gücündən meydana çıxan arzuların ifadəsi, xəyal gücünün məhsuludur. Çevrilmə motivinin olduğu nümunələrdə çevrilmə prosesi folklor nümunəsinin məqsədi ilə bağlı olub, fikri daha maraqlı, fərqli formada çatdırmağa kömək edir.

L.Vinoqradova yazır ki, çevrilmə – canlı varlığın, yaxud əşyanın öz cildini, zahiri görkəmini, ipostasını dəyişmə qabiliyyəti, başqa sözlə, digər bir varlığa, bitkiyə, əşyaya, daşa və s. çevrilmə imkanı haqqında xalq inamlarının əks olunduğu folklor motividir (13, 67).

V.Propp mediasiya zamanı çevrilməni ruhun çevrilməsi, S.Neklyudov isə hər hansı çevrilməni ruhun müxtəlif varlıqlarda əks elməsi şəklində izah etmişdir. Dönəlgəlik və ya don dəyişdirmə epik mətnlərin dilində təfəssilatla varmağa gərək qalmadığı yerlərdə sadəcə “oldu” (məs., “...quş olub...”) sözü ilə də ifadə oluna bilər. Beləliklə, ənənəvi folklor bədii təfəkkürünün komponenti kimi dönəlgəlik motivi öz qaynağı etibarilə mifoloji düşüncədən gələn bir sıra əski görüş və təsəvvürlərlə bağlıdır (4,111)

**Şəkil dəyişdirmə, metamorfoza, forma dəyişdirmə, surət dəyişdirmə, don dəyişdirmə, libasdəyişmə, paltardəyişmə, dönüşmə, başqalaşma, dönərgəlik, maskalanma** kimi ifadə edilən bu dəyişmə, çevrilmə fərqli zamanlarda şifahi xalq ədəbiyyatının müxtəlif nümunələrində dəyişik formalarda özünü göstərmişdir.

Çevrilmə hər dövrdə, hər bir xalqın folklorunda mövcud olmuşdur. Azərbaycan folklorunda çevrilmənin istifadəsi çox əvvəllərə, qədim dövrə gedib çıxır. Çevrilməyə həm şifahi xalq ədəbiyyatında, həm də yazılı ədəbiyyatda təsadüf edirik.

Çevrilmə bəzən **metamorfoza** termini ilə də ifadə olunur. V.V.İvanov yazır ki, “metamorfozlar – mifologiyada müəyyən varlıq, yaxud əşyaların başqalarına çevrilməsidir (15, 147).

P.N.Boratav yazır ki, metamorfoza insanların, heyvanların, bitkilərin, cansız varlıqların öz xüsusiyyətlərini itirib birindən digərinə keçməsi; cansız varlığın canlanması, canlı varlığın cansız maddə halına keçməsi, dönüşməsidir (5, 62).

Metamorfoza dünya ədəbiyyatında da geniş şəkildə istifadə olunmuşdur. Metamorfoza sözü yunanca “meta” sonra, “morphe” şəkil, forma; fransız dilində metamorphose, ingilis dilində metamorphosis, alman dilində metamorphse şəklində istifadə olunur. Türkiyə türkcəsində “başqalaşmaq” mənasında istifadə olunur. Burada çevrilmə başqa bir varlığa dönmək, dəyişmək, fərqlilik qazanmaq, eləcə də forma dəyişmək, “istihalə etmək” mənasında işlənir (1, 2).

Dünya ədəbiyyatda metamorfozaya hər zaman, hər mərhələdə müraciət edilmişdir. Avropa ədəbiyyatına məxsus folklor nümunələrində çevrilmə insanın qurda, kərtənkələyə, yarasaya, şahzadələrin qurbağaya çevrilməsi şəklində daha çox rast gəlinir. Azərbaycan ədəbiyyatında isə daha çox insan quşa, daşa, gülə, ağaca və başqa varlıqlara çevrilir ki, buna dissertasiyada daha ətraflı toxunacağıq.



Bəzən metamorfoza ilə **reinkarnasiya** eyniləşdirilir. Qeyd edək ki, bu anlayışlar bir-birindən tamamilə fərqlənir. Hər ikisində insan zahirən bir bədəndən digərinə keçə bilər, başqa varlığa çevrilə bilər, amma qeyd edək ki, reinkarnasiyada ruhun keçdiyi bədəndən qurtuluşu ancaq və ancaq ölümlə olur. Metamorfozada isə belə bir hadisə olmur. Metamorfozada meydana gələn çevrilmə keçici olur, o, cismin əsl mahiyyəti dəyişmir. Həmçinin burada ölüm-doğum dönüşümü olmur. Reinkarnasiya başqa yaşama keçmək, yenidən doğmaq mənasını verir. Ərəb dilində “tənasüx” kimi istifadə edilir. “Ruhun, bir bədəndən digər bir bədənə keçişini qəbul edən batil inanca tənasüx, ya da bu gün daha məşhur bilinən adıyla reinkarnasiya deyilməkdədir. Bu inanca görə, bədənlər ruhların qəlibləri kimidir; ruh, qəlibdən qəlibə, bədəndən bədənə köç etməkdədir, insan ruhu, cəsədini tərk etdikdən sonra, quruda, havada, yaxud dənizdə yaşayan hər hansı bir heyvanın bədəninə girməkdə, oradan da başqa bir heyvanın bədəninə, sonra, təkrar digər bir insanınkına girərək varlığını davam etdirməkdədir” (11).

Bu xüsusda Əhməd Yaşar Ocağın da fikri diqqəti cəlb edir: “İlkin dövrlərdə insanların təsəvvürünə görə dünyada mövcud olan hər bir cisim, hər bir maddə mövcud bir gücün daşıyıcısı olmuşdur. Bu cisimlər fərqli görünsələr də, onların bəzi xüsusiyyətləri arasında müəyyən bir oxşarlıq vardır. Bu oxşarlıqlar bəzən şəkil dəyişikliyinə də yol açır ki, bir cisim birdən çox görünüşdə meydana çıxır, insan, bitki və yaxud heyvan görünüşünə girə bilər. Ancaq bu dəyişiklik keçici olub, o cismin əsl mahiyyətini dəyişdirmir. Dəyişmə sadəcə şəkllən olur. Bu dəyişiklik üstün bir güc tərəfindən edilən yaxşılığa mükafat və ya pisliyə cavab olaraq meydana çıxır. (10, 154).

Çevrilmə motivi ilə bağlı folklor mətnləri və elmi ədəbiyyatlar üzərində apardığımız ilkin müşahidələr nəticəsində aşağıdakı elmi qənaətlərə gəlmişik.

### **1. Çevrilmə – ilk növbədə folklor mətnlərinə xas olan motivdir:**

Motiv, bildiyimiz kimi, həm yazılı ədəbiyyat, həm də folklor mətnləri üçün xarakterik olan elementdir. Motiv süjeti təşkil edən ünsürlərdən biridir. Cümlə cümlə üzvlərindən (sintaqlardan) təşkil olunduğu kimi, süjet də motivlərdən təşkil olunur. A.Zaxarkin bədii ədəbiyyatda motiv haqqında yazır ki, o, motiv təhkiyənin ən kiçik mənalı komponentini, bədii əsər süjetinin ən sadə tərkib hissəsini bildirən termdir (14, 226).

Motiv folklor süjetləri üçün də xarakterikdir. Əslində, folklor süjetlərinin mahiyyəti elə onu təşkil edən motivlərlə müəyyənləşir.

Tədqiqatlardan məlum olur ki, motivin folklor süjetlərində funksiyaları genişdir. Ona görə də B.N.Putilov qeyd edir ki, motiv termini folklorşünaslıqda bir neçə mənada işlənir: “Bunlarda biri “süjetin toxumu”, “süjeti yaradan formul”dur (“ər öz arvadının toyunda”, “atanın oğulla vuruşması”, “ilanla vuruş” tiplərində olduğu kimi). Motiv bu mənada “süjet mövzusu” anlayışı ilə üst-üstə düşür və müasir araşdırmalarda, haqlı olaraq, bu anlayışla əvəz olunur. İki digər mənə isə istənilən folklor süjetinin mütləq elementi, folklor təhkiyəsinin tipik vahidi olan motiv termininin müxtəlif səviyyələrinə aiddir. Motiv invariant səviyyəsində – stereotip, vəziyyətlərin, kolloziyaların, hadisələrin, hərəkətlərin, xarakteristikaların sxematik ümumiləşməsidir (məsələn, “mücüzəli doğuluş”, “silah əldə edilməsi”, “deyiklinin axtarışı”, “yuxu-öncəgörmə”, “sehrli əşyaların alınması”, “bacı-qardaş inçesti”). Motiv ayrı-ayrı mətnlər səviyyəsində – stereotipin, sxemin gerçəkləşməsidir. Müasir elmdə motiv termininin bu iki səviyyəsini fərqləndirmək məqsədi ilə birinci səviyyə üçün “motifema”, ikinci səviyyə üçün “allomotiv” terminləri təklif olunur (17, 83-84).

Göründüyü kimi, müəllifin bu qeydində “motiv” termininin üç mənası ilə üzləşirik:

Birincisi, motiv – süjetin mövzudur;

İkincisi, motiv – sxem-ümumiləşmədir və “motiv”in bu məna səviyyəsi motifema adlanır;

Üçüncüsü, motiv – sxem-ümumiləşmənin konkret mətndəki təzahürüdür və “motiv”in bu məna səviyyəsi allomotiv adlanır.

Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, çevrilmə motivi bütün mətnləri, variantları əhatə edən, ümumiləşdirən sxem kimi motifemadır. Bu motifema konkret mətnlərdə fərqli şəkillərdə təzahür edir. Çevrilmə motivinin hər bir konkret təzahür şəkli allomotivdir.

**2. Çevrilmə – folklor mətnlərində personajların şəkildəyişməsi, yəni öz zahiri görkəmlərini dəyişməsi, bir varlıqdan başqa varlığa çevrilmələri, bir cild-dən başqa cildə düşmələri şəklində baş verir ki, bu da elmdə eyni zamanda metamorfoza adlanır.**

**3. Çevrilmə – şaman (qam-şaman, dərviş) praktikasında mediasiya, yəni bir məkandan (dünyadan) o birisinə keçmək üçün şəkildəyişmə aktıdır:**

Bildiyimiz kimi, şamanlar o biri dünyalarla əlaqəyə girə bilən varlıqlardır. Bu əlaqə mediasiya adlanır. Ona görə də şamanlar medumlar, meditorlar hesab olunurlar. Onlar mediasiya vasitəsi ilə göyə – tanrıların dünyasına, yaxud yeraltına – ölümlərin dünyasına gedə bilirlər. Göyə gedən şamanlar – ağ şamanlar, yeraltına gedən şamanlar – qara şamanlar adlanırlar.

Yer altına, yəni ölümlər dünyasına (xaos dünyasına) gedən şaman tanınmamaq üçün hökmən görkəmini, cildini, şəklini dəyişməli idi. Çünki şaman ölümlər dünyasına xəstələnmiş insanın ruhunu tapıb yenidən xəstənin özünə qaytarmaq üçün gedir. Əgər ölümlər dünyasının sakinləri, yaxud qoruyucuları onun ölü yox, diri olduğunu bilsələr, onun özünü tutub burada saxlaya bilsələr. Odur ki, şaman cildini, görkəmini, şəklini dəyişib, özünü xaos dünyasının sakinlərinə oxşatmalıdır. S.Rzasoy yazır ki, xaos ölümlər dünyasıdır. Bura ölmədən gəlmək mümkün deyildir. Xaosu diri statusunda adlayan şaman/qəhrəmanlar ritual ölümü, cildəyişmə/çevrilmə ilə bu dünyaya adlayırlar (12, 360).

M.Kazımoğlu yazır ki, özünü gizlədib başqa donu girməyin ən arxaik mənası qəhrəmanın dəyişib o dünya sakinlərinin görkəminə uyğun bir görkəm alması inamı ilə bağlıdır. O dünya sərhədinə çatan qəhrəman o dünyanın eybəcər sakinlərinin görkəmini qəbul edir ki, təhlükədən qoruna bilsin. Zahiri görünüşün, o cümlədən geyiminin magik gücünə inam xalq arasında bu gün də yaşamaqdadır (7, 11).

Müəllifin bu yanaşmasından məlum olur ki, çevrilmə arxaik mifik-magik, ritual-mifoloji görüşlərlə bağlıdır. R.Kamal (Rəsulov) çevrilməni “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının nümunəsində qədim mif və rituallarla əlaqələndirir. O yazır: “Oğuz epik abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı folklor-ritual çevrilmələri çevrilmənin özünəməxsus zaman və janr indikatoru kimi çıxış edə bilər. Eposun poetikasında çevrilmənin bütün mərhələ və səviyyələrinin təzahürlərini aşkarlamaq olur. Çevrilmə (metamorfoza) folklor düşüncəsinin universal kateqoriyasıdır. Personajlarla bağlı baş verən çevrilmələr eposunun arxaik təbiətindən xəbər verir. “Dədə Qorqud” poetikasının bu xüsusiyyəti, haqlı olaraq, dastanın mif-ritual qaynaqları ilə izah olunur (19).

Çevrilmənin şaman praktikası ilə bağlılığı da onun ritual-mifoloji köklərinə işarə edir.

#### **4. Çevrilmə – mif-folklor mətnlərində trikster obrazlara məxsus davranış formalarından biridir:**

Əvvəlcə trikster obrazın kim olduğunu qısaca aydınlaşdıraq. Səfa Qarayev və Hikmət Quliyev yazırlar ki, “trikster bir çox hallarda əsas qəhrəmanın oyunbaz əvəzedicisi, əks üzü kimi anlaşılsa da, əslində, o, özünü həm də bir obrazın daxilindəki ziddiyyətlərdə, təsdiq və inkaredici kontekstlərdə büruzə verir” (8, 17).

Alimlərin bu fikrindən trikster obrazının iki cəhəti aydın olur:

Birincisi, trikster əsas qəhrəmanın oyunbaz əvəzedicisi, əks üzüdür. Yəni bir mətnədə əsas qəhrəmanla yanaşı, onun xarakterinin əksi olan obraz da olur.

İkincisi, trikster eyni zamanda vahid bir obrazın bir-birinə əks olan üzələrindən biridir. Yəni folklor qəhrəmanı xarakter etibarilə iki əks üzə malik ola bilər. Bunu dastanlarımızda daha aydın müşahidə etmək olur. Məsələn, biz Koroğlunu əlində qılınc düşmənlə üzbəüz durub vuruşan qəhrəman kimi təsəvvür edirik. Ancaq “Koroğlu” dastanının bəzi variantlarında Koroğlu eyni zamanda hiyləgər obraz kimi də təzahür edir. Bu isə onun qəhrəman xarakterinin mərdlik, alicənablıq, qorxmazlıq kimi keyfiyyətləri ilə ziddiyyət təşkil edir. Yaxud Molla Nəsrəddin müdrik, alicənab olduğu qədər, həm də hiyləgər, kələkbazdır.

Beləliklə, trikster obraz iki cür olur. Bunun birincisi odur ki, trikster əsas qəhrəmana tam ziddiyyət təşkil edən, əsas qəhrəmanın əksi olan müstəqil obrazdır. İkincisi odur ki, trikster vahid bir obrazın müsbət xarakterinin mənfi tərəfidir.

P.Radin yazır ki, trikster Amerika hindularının mifologiyasının və mümkündür ki, bütün mifologiyaların ən qədim obrazıdır (18, 233-234).

Maraqlıdır ki, triksterlik çevrilmə hadisəsi ilə sıx bağlıdır. Axı deyildi ki, trikster həm də bir qəhrəmanın fərqli üzüdür. Bu halda trikster obraz bir haldan başqasına düşmək üçün çevrilmə üsulundan istifadə edir. K.Q.Yunq yazır ki, hiyləgər oyunlara və ziyankar hərəkətlərə məhəbbət, cildi dəyişmək qabiliyyəti, ikili (yarı heyvan, yarı ilahi) təbiət, hər cür əzab-əziyyətə meyillilik triksterlərə xas keyfiyyətlərdir (21, 338).

Triksterlərin çevrilmə ilə bağlı olduğunu K.Levi-Stros da təsdiq etmişdir. O, mifik quşlar olan Quzğun, Koyot obrazlarını triksterlər kimi təhlil edərək yazır: “Triksterlər özünəməxsus marginal-mediator xarakterə malikdir: onlar leş yeyərək həyatla ölüm arasında mediasianı həyata keçirirlər (20, 5).

Triksterlərin şamanlar kimi o biri dünya – xaosla bağlılığını ayrıca tədqiq etmiş Y.Çernyavskaya çevrilmə, dönərgəliyin onlara xas dörd əsas keyfiyyətdən biri olduğunu qeyd etmişdir: uşaqlıq, ambivalentlik, gülüş başlanğıcı, dönərgəlik (20, 3).

#### **5. Çevrilmə – eyni zamanda dönərgəlik, yəni obrazın öz ilkin şəklinə müvəqqəti qayıtması kimi təzahür edir:**

C.Bəydili (Məmmədov) yazır: “Dönərgəlik demonik varlıqların görünüşü və təbiətində özünü göstərməklə yanaşı, mifoloji strukturlu personajın öz cildini magik yolla dəyişdirməsi şəklində təzahür edir. Obrazın funksional səciyyəsinə əsaslı yer tutan dönərgəlik demonik təbiətli olmanın özündən gələn bir keyfiyyət kimi xtonik varlıqların başlıca əlaməti olub əslində onların ilkinliyi ilə bağlıdır. Dönərgəlik dünyalar arasındakı sərhədə işarə edir. Demonik varlıqların – dönərgələrin o biri dünyada yaşadıklarına, başqa yerdən olduklarına inanılmışdır. Dönərgə təbiətli varlıq-

ların ən çox olduqları yer funksional pozulmanı rəmzləndirərək “köhnə”, “yarımçıq” kimi anlaşılan dəyirman, qalaça, qəbiristanlıq və s. kimi yerlərdir. Həmin diffuz zonalar həm dönəlgə varlıqların olduğu yer, həm də onlarla təmas yeri ola bilər. Məs., çay o biri dünyaya aparan yolda bir sərhəd olduğu kimi, həm də şər qüvvənin, xtonik demonun olduğu yer kimi çıxış edə bilər” (4, 109).

Elmi ədəbiyyatlarda göstəriləyi kimi, dönərgəlik bir obrazın müvəqqəti olaraq öz ilkin şəklinə, əslinə çevrilməsidir. S.Y.Neklyudov yazır: “**Dönərgəlik** – mifologiyada personajın öz görkəmini sehri (magik) şəkildə dəyişməsidir. **Əksəriyyət etibarilə**, daha sonra qayıtmaq şərtilə ilkin (əsil) görkəminə müvəqqəti çevrilmədir” (16, 234).

Göründüyü kimi, dönərgəlik öz mahiyyəti etibarilə çevrilmədir. Lakin bunun digər formalardan fərqi ondan ibarətdir ki, burada obraz yeni bir obraza çevrilmir, əksinə, müvəqqəti olaraq əvvəlki şəklinə qayıdır, daha sonra yenə də sonrakı şəklinə dönüşür. Yəni bu obrazlar, əslində, şəklini dəyişmiş, bir şəkildən o biri şəkklə keçmiş obrazlardır. Ancaq bu obrazlar hərdən müvəqqəti olaraq öz köhnə şəkillərinə qayıdırlar. Bu hala biz daha çox əfsanələrdə təsadüf edirik. Burada qurd-arvad, ilan-arvad obrazları var. Bunlar əvvəlcə qurd, yaxud ilan olmuş, daha sonra qadın şəklinə düşmüşlər. Lakin öz əvvəlki şəkilləri üçün darıxan bu obrazlar gecələr müvəqqəti olaraq qurda, yaxud ilana çevrilirlər. Bir əfsanə mətninə nəzər salaq:

“Bir kişi dostugilə gəlir. Çörəh yeyillər, içillər, axşam olur. Kişi durur getsin, dostu deyir ki, ə kişi, getmə, gecədi, bir şey olar. Kişi deyir ki, yox gedəcəm, at altımda, tufəng belimdə, nədən qorxacam?”

Dostunun arvadı bını eşidir. Demiyəsən, bı arvad bizdən yeylərdənimiş. Arvad durup çıxır eşiyə, donun dəyişip qurt donuna düşür. Durur kişinin yolu üstünə. Bınar tutaşır. Kişi görür ki, yox, bacarmayacam, birtəhər pıçaxnan bı adamcılın döşünən yaralayır. Adamcıl aradan çıxır. Kişi də ta gedəmmiyip qeyidir dostugilə, başına gələni danışır.

Bu dəmdə arvad gəlir. Kişi baxır ki, arvadın döşü yaralanıb. Məsələni annıyır. Qeyidip dostuna deyir ki, bə o adamcıl sənın arvadındı. Mən onu yaralamışam.

Dostu heş zad demir. Durup ev-eşiyi axtarır. Kərmə qalağında arvadın donunu tapır, yandırır. Arvad qışqırır, özünən gedir. Əncax ta əli hara yetəcək. Donu yanannan sora adam adamçılıxdan çıxır, adam olur” (9, 30-31).

Göründüyü kimi, bu əfsanənin süjetinin əsasında çevrilmə motivi durur. Arvadın əsl (ilkin halı) qurddur. O, zamanla qurda çevrilə bilər. Lakin donu yandırdıqdan sonra daha qurd ola bilmir, birtəfəlik adam olaraq qalır. Qeyd edək ki, burada mövcud olan çevrilmə totemist, animist konsept olaraq da izah edilir. Bu məsələ ayrıca tədqiq olunacaqdır.

Bu motivə nağıllarda da təsadüf olunur. M.Kazımoğlu yazır: “Libas dəyişib başqalaşmanın ənənəvi süjetlərindən biri qurbağanın gözəl qıza çevrilməsi əhvalatını əks etdirir: Padşahın böyük oğlu vəzirin qızına, ortancıl oğlu vəkilin qızına alma atdığı halda, kiçik oğlunun atdığı alma hər dəfəsində gedib bir qurbağaya dəyir. Kiçik qardaş “qismətdən qaçmaq olmaz” deyib qurbağa ilə evlənəsi olur. Və çox keçmir ki, qurbağa – gəlin möcüzələr göstərməyə başlayır – gəlinlər içində ən gözəl xalını o toxutdurur, ən gözəl paltarını o tikdirir. Möcüzənin ən böyüyü geyinib-keçinib əri ilə birlikdə padşah hüzuruna getmək lazım gələndə baş verir – qurbağa dönüb nəzənin bir sənəm olur və öz gözəlliyi ilə həm ərini, həm qayınatasını, həm də qayınları və qayın arvadlarını mat

qoyur. Sehrli don söhbəti nağılın məhz bu yerində oraya çıxır. Gözəl-göyçək arvadının təzədən qurbağaya dönməsini qətiyyənlə istəməyən kiçik qardaş böyük qardaşlarının sözü ilə sehrli donu yandırmaq qərarına gəlir. Sehrli donun yandırılması kiçik qardaşın başına bələlər gəlməsinə səbəb olur – qurbağa-gəlin qeybə çəkilib, dəmir çarıq, dəmir əsa geyib dünyanı dolaşan, yeraltı dünyada qurbağalar səltənətinə gedib çıxan kiçik qardaş istəklilə arvadına min bir əzab-əziyyətdən sonra qovuşa bilir (7, 5).

Göründüyü kimi, bu mətndə də süjetin əsasında çevrilmə motivi durur. Arvadın əslilə (ilkilə halı) qurbağadır. O da donu yandırıldıqdan sonra qurbağaya çevrilmək imkanını itirir və birdəfəlik adam olaraq qalır.

Məsələnin bu tərəfi çevrilmənin həm də kosmoqonik yaradılış hadisəsi olduğunu göstərir.

#### **6. Çevrilmə – həm də kosmoqonik yaradılış aktıdır:**

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan əfsanələrində insanların, xüsusilə qadınların, gəlinlərin quşlara, heyvanlara, daşlara çevrilməsi motivi var. Bir əfsanə mətninə nəzər salaq:

“Gəlin başını yuyanda qayınatası içəri girir, gəlin utanır. Qız başında daraq quşa çevrilir. Amma uzağa uça bilmir” (3, 36).

Bu çevrilmə kosmoqonik yaradılış hadisəsidir. Yəni burada adamdan (gəlinləndən) quş (şanapipik) yaranır.

Z.Hüseynova yazır ki, Azərbaycan əfsanələrinin çoxunda, xüsusən də totem əfsanələrində heyvana və ya quşa çevrilmək arzusu hiss olunur. Əfsanələrimizdə əsasən maral, ceyran, qurd, turac, şanapipik və s. zoomorfik heyvan və quşlara çevrilmə ilkin düşüncənin məhsulu kimi diqqəti cəlb edir (6, 103).

Bu əfsanələr əsasında çevrilmələrin iki cür olması haqqında da nəticə çıxarmaq olar. Məsələn, qızın şanapipiyə çevrilməsi birdəfəlik çevrilmədir. Yəni gəlin birdəfəlik olaraq quşa çevrilir. Ancaq yuxarıdakı qurd-qadın əfsanəsində qadın tez-tez öz əslinə, ilkin şəklinə qayıda bilir. Lakin onun qurd donu yandırıldıqdan sonra qadın bir daha qurda çevrilə bilmir. Bu, o deməkdir ki, donunun yandırılması ilə qurdun qadına çevrilməsi prosesi birdəfəlik tamamlanır.

#### **7. Çevrilmənin əsas formalarından biri paltardəyişmədir:**

Folklor nümunələrində tez-tez təsadüf etdiyimiz digər bir forma paltardəyişmə və ya libasdəyişmədir. Çevrilmənin bu formasına daha çox nağıllarda təsadüf olunur. M.İmanov yazır ki, libasdəyişmə, bildiyimiz kimi, özünü gizlədib bambaşqa şəxs vücudunda görünmək, bambaşqa ad altında tanınmaqdır. Folklordakı cildləndən-cildə girmək süjetlərinin ən geniş yayılanlarından biri sehrli don motivi ilə bağlıdır. Bu don adı adamlara yox, sehrli qüvvələrə məxsus dondur. Donu ələ keçirməklə nağıl qəhrəmanı sehrli qüvvəyə əsaslı şəkildə təsir göstərə bilər. Yada salın göyərçin donunda ağaca qonan, bir az sonra gözəl qızlara çevrilən və paltarını soyunub çimməyə başlayan pəri bacıları. Nağıl qəhrəmanı pəri bacılardan birinin paltarını oğurlamaqla paltar sahibini özündən asılı vəziyyətə sala və pəri qızının köməyi ilə öz istəyini həyata keçirə bilər (7, 5).

Qeyd edək ki, çevrilmə motivi bütün xalqların folklorunda özünü göstərir. Ancaq bütün xalqların folklorunda eyni şeyə işarə etmir, yəni hər bir xalqın mədəniyyətinə uyğun mənə daşıyır, onların mədəniyyətini əks etdirir. Məsələn: “quş şəklinə girmək motivinə baxaq. Bu hər hansı bir xalqa məxsus motiv deyildir. Uçmaq arzusu

dünya yaranandan bu günə bütün insanların arzusu olmuşdur. Quşlar kimi azad olmaq, azad olmağı diləmək və quşlarla bağlı təsəvvürlər yaratmaq hər bir mədəniyyətdə təsadüf ediləcək motivdir. Lakin azad olmaq, uçmaq arzusuyla da olsa, hansısa quşun şəklinə girilməsi və niyə o şəklə seçildiyi mədəniyyətin seçimidir” (2, 38).

**İşin elmi yeniliyi və əsas nəticəsi:** Tədqiqat göstərdi ki, çevrilmə epik folklor mətnləri üçün xarakterik motivdir. O, metamorfoza (şəkildəyişmə) kimi təzahür edir. Çevrilmə obrazın ilkin şəklinə müvəqqəti qayıtma kimi təzahür edən şəkli dönərgəlik adlanır. Nağıllarda çevrilmənin daha çox paltardəyişmə şəklinə təsadüf olunur. Çevrilmə şaman (qam-şaman, dərviş) praktikasında özünə geniş yer tutur. Çevrilmə eyni zamanda kosmoqonik yaradılış aktıdır. Onun ovçuluq maskalanması şəkli də var.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən çevrilmə ilə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə folklorun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Almalı M. Eski Uygur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCICA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012.
2. Aslan N. Şəkil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine // “Milli Folklor” Dergisi, Yıl 16, sayı 64, 2004, s. 37-43
3. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Bakı, Elm, 1982, 510 s.
4. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
5. Boratav Pertev Naili. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973, 272 s.
6. Hüseynova Z. Əfsanə və rəvayətlərin tədqiq problemləri // “Dədə Qorqud” jur., 2008, № 2, s. 101-110.
7. Kazımoğlu M. Folklorlarda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 228 s.
8. Qarayev S., Quliyev H. Qəhrəman arxetipinin alp və aşiq funksionerləri: Qazan və Kərəm (ön söz) / S.Rzasoy. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 3-28
9. Naxçıvan folkloru antologiyası. I cild. Tərtib edənlər: M.Cəfərli, R.Babayev. Naxçıvan: Əcəmi, 2009, 541 s.
10. Ocak A.Y. Bektaş Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul, 1983, 262 s.
11. “Reinkarnasiya” anlayışı – <https://az.wikipedia.org/wiki/Reinkarnasiya>
12. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.
13. Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67-70
14. Захаркин А. Очерк «Мотив» / Словарь литературоведческих терминов. Москва: Происхождение, 1974, 275 с.
15. Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147-149
16. Неклюдов С.Ю. Очерк «Оборотничество» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235
17. Путилов Б.Н. Очерк «Мотив» / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство, вып. 4. Москва: Наука, 1988, с. 83-84

18. Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб, 1999, 288 с.

19. Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – <http://jurnal.org/articles/2009/fil55.html>

20. Чернявская Ю. Трикстер, или Путешествие в Хаос, с. 5 – <http://mythrevo1.narod.ru/chernyavskaya2.html>

21. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996, 384 с.

*Çара tövsiyə edən: Fil.ü.f.d. Nail Qurbanov*

***Elnarə ƏMİRLİ***  
***AMEA Folklor İnstitutu***  
***“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçi***  
***e-mail: elnara.amirli@mail.ru***



## QUBADLI ZİYARƏTGAHLARI FOLKLORDA

### Xülasə

Qubadlı rayonunda yaşayan əhali arasında Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi pir və ocaqların böyük nüfuzu vardır. Qubadlı ərazisindəki müqəddəs məkanlar əsasən türbə, pir və ocaq adı ilə tanınır. İmamzadə ziyarətgahı, Mirlər ocağı, Atirizi piri, Məmmədli ocağı bölgə əhalisinin həyatında mühüm əhəmiyyətə malik olan inanc yerləridir. Rayon ərazisində hətta müqəddəsləşdirilən bulaqlar da vardır. Nə təmiz insanların bu bulağı ziyarət etməsi, su götürməyə gəlməsi yasaqdır. Burada təmizlik həm fiziki, həm də niyyət, əməl təmizliyinə işarə edir.

Doğma elindən didərgin düşmüş qubadlılar öz inanclarını əfsanə, rəvayət, and və digər folklor nümunələrində sevə-sevə yaşadırlar.

**Açar sözlər:** ziyarətgah, pir, ocaq, inanc yeri, İmamzadə, Mirlər ocağı

### GUBADLY SANCTUARIES IN FOLKLORE

#### Summary

Pirs and ojags have a great reputation among people living in the Gubadli as in other regions of Azerbaijan. Holy places are known mainly as turbe, pir and ojac in Gubadli. Sanctuary Imamzadeh, Ojac Mirlar, Pir Atirizi, Ojac Mammadli are sacred places playing important and special role in the life of region people.

There are shrine springs in Gubadli territory, too. It is forbidden to visit and to give wather from this shrine springs for that people, who are not clean. The expression cleanliness is meaning physical cleanliness and behavior cleanliness here. Gubadli people were expelled from their homeland protect their own beliefs in legends, tales, vows and other folklore samples.

**Key words:** sanctuary, pir, ojac, the place of faith, Imamzadeh, Ojac Mirlar

### СВЯТЫЕ МЕСТА ПОКЛОНЕНИЯ КУБАТЛЫ В ФОЛЬКЛОРЕ

#### Резюме

Как и в других регионах Азербайджана, в Кубатлинском районе большим авторитетом среди населения являются святыне места и оджаки. Святыне места расположенные на территории Кубатлинского района именуется в основном как пир, оджак и турбе. Святыня Имамзаде, Оджак Мирлар, Пир Атиризиди, Оджак Мамедли места веры, которые имеют важное значение в жизни население региона. На территории района также имеются источники, которые для населения считаются священными. Нечистым людям запрещается приходить к источникам и брать воду. Здесь выражение чистота означает как физическая чистота, так и чистота поведения.

Кубатлинцы, изгнанные из родных земель, сохраняют свои верования в легендах, преданиях, клятвах и в других жанрах фольклора.

**Ключевые слова:** святыня, пир, оджак, место веры, Имамзаде, оджак Мирлар

Azərbaycanın cənub-qərbində yerləşən Qubadlı rayonu qədim insan məskənlərindən biridir. Rayon ərazisində yerləşən qədim mağaralar, sığınacaqlar, yaşı bilinməyən qəbiristanlıqlar, dillər əzbərinə çevrilən körpülər bu ərazinin kifayət qədər qədim tarixə malik olmasından xəbər verir. Qubadlı ərazisinə məxsus olan “Xırman yeri”, “Qalaça”, “Koroğlu qalası”, “Mal təpə”, V əsrə aid olduğu güman edilən “Qalalı” və “Göyqala” abidələri, XIV əsrdə tikilmiş “Dəmirçilər” türbəsi, Hacı Bədəl körpüsü, Laləzar körpüsü, eləcə də Əyin, Yusifbəyli, Seytas, Qarağaclı, Xocamsaxlı kəndlərindəki digər tarixi



abidələrlə yanaşı IV əsrə aid “Gavur dərəsi”ndəki ibadətgah, “İmamzadə”, Atirizi piri, Mirlər, Məmmədli, Mir Ələkbər ocaqları, Seyid Məhəmməd bulağı da ərazinin qədimliyindən, əhalinin güclü inanc sisteminin qədim köklərindən xəbər verir.

Qubadlı rayonunda yaşayan əhali arasında Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi pir və ocaqların böyük nüfuzu vardır. “*Allaha ibadət edin və Ona heç bir şeyi şərik qoşmayın!*” prinsipini uca tutan İslam dininə görə, hər hansı daşa, ağaca, yaxud xalq arasında xüsusi nüfuz qazanmış insana sitayiş etmək, yalvarmaq, arzu və niyyətlərini bölüşmək qəbul edilməzdir. Ehtiram duymaq, ziyarət etmək ləbüddür, ancaq stayış obyektə qəti şəkildə təkdir və Allahdır. Ancaq inkaredilməz haldır ki, şərik qoşub ilahiləşdirmə Azərbaycanın digər bölgələrinə də xasdır. Sınanılaraq formalaşdırılmış sonsuz inamı, yaxud da inanmaq istəklərini, arzularının gerçəkləşməsinə yönələn ümidi bu müqəddəsləşdirmənin təxmin edilən səbəbləri hesab etmək olar.

İnanc bir şeyə güvənib onu doğru hesab etməkdir. İnanc hər hansı düşüncə ilə bağlı olaraq Tanrıya, bir dinə inanma, yaxud birinə duyulan güvən, etimad, inanmaq arzusudur. Dağa, daşa, ağaca olan inamı, onların ilahiləşdirilməsini bir çox araşdırıcılar türklərin qədim tarixi ilə izah edirlər.

Türk alimi professor E.Artun türklərin tarix boyu bir çox inanc sisteminin təsiri altında olduğunu, bu gün də həmin təsirlərin yaşadığını söyləyir. Qədim türklərin inanc sistemi haqqında professor M.Seyidovun da fikirləri də maraqlıdır: “Sübut olunmuşdur ki, dağ kultu qədim türklər üçün önəmli və müqəddəs sayılmışdır. Dağa inamı güclü olan Azərbaycan xalqının soykökündə duran hunlarda da müqəddəs dağlar varmış. Onlar dövlətlər arasında qarşılıqlı toxunulmazlıq və bu kimi sazişləri dağların tərəfində qurban kəsib and içməklə təsdiq etmişlər (17, 253).

Ümumi Azərbaycan əhalisi kimi, Qubadlı əhalisinin də mətn söyləmə ənənəsində inanc yerləri ilə bağlı olan mətnlərin xüsusi çəkisi vardır.

Qubadlı ərazisindəki müqəddəs məkanlar əsasən türbə, pirlər və ocaqlar adı ilə tanınır. Haqqında danışdığımız bölgədə müqəddəs məkanların pir və ocaq adı ilə fərqləndirilməsi də maraqlıdır. Qubadlı sakinlərindən biri bu məqamı özünəməxsus şəkildə izah edir:

“Ocaq sahibinin nümayəndələri hələ də orda yaşayır, amma pirdə hal-hazırda yaşayış yoxdu” (15). Amma bu izahat pirdə heç vaxt yaşayışın olmadığı mənasına gəlmir. Yəqin ki, nə vaxtsa burda yaşayış olmuşdur.

Aşağıda sadalayacağımız inam yerləri yerli əhali arasında kifayət qədər tanınır.

“Türbə (XIV əsr) – Dəmirçilər kəndi

Türbə (XIV əsr) – Dəmirçilər kəndi

Cavanşir türbəsi (XIV əsr) – Yazı düzü

Türbə (XVII əsr) – Dəmirçilər kəndi

Türbə (XVII əsr) – Gürcülü kəndi

Türbə (XVIII əsr) – Xocamsaxlı kəndi

Türbə (XVIII əsr) – Boynakərə kəndi

İmamzadə – Cıfır kəndi

Mir Sədi ağa ocağı – Mirlər kəndi

Ağ hasar piri – Mirlər kəndi

Mirmehdi ağa piri – Dondarlı kəndi

Armudlu piri – Armudlu kəndi

Səfərə baba piri – Saray kəndi  
Qarakaha piri – rayon mərkəzindən 20 km şimalda  
Ağkaha piri – rayon mərkəzindən 20 km şimalda  
Ağa Kərim Yalı piri – rayon mərkəzindən 15 km aralı  
Salahlı piri – Mərdanlı kəndi  
İmamzadə – Novlu kəndi  
Umoy Kaha piri – Qaracallı kəndi” (21).

Məqalədə yuxarıdakı mənbədə göstərilməyən ziyarətgahlar haqqında da məlumat verəcəyik.

Rayon ərazisində ən nüfuzlu inam yerlərindən biri **İmamzadə**dir. İmamzadə ziyarətgahlarına Azərbaycanın digər bölgələrində də rast gəlinir: Naxçıvan, Gəncə, Bərdə, Bakının Bülbülə kəndi və digər ərazilərdə islam dininin müqəddəs şəxslərinin – imamların adı ilə bağlı olan bu inam yerləri bu gün güclü insan axınının şahididir. Ancaq çox təəssüf ki, digər bölgələrdəki İmamzadələr haqqında müəyyən qədər tarixi bilgiler elmə məlum olsa da, Qubadlı ərazisindəki İmamzadələrin tarixi izləri haqqında məlumat yoxdur, hətta yerli sakinlər də bu abidələrin dəqiq tarixindən xəbərsizdirlər. Qubadlının Cıfır kəndi ərazisində yerləşən İmamzadə məscid və onun yaxınlığında yerləşən sadə yaşayış evini xatırladan tikilidən ibarətdir. Yerli sakinlərin dediyinə görə, bu tikilinin eyvanında imam nəslindən olan müqəddəslərdən üçü dəfn olunmuşdur. Sakinlərin həddən ziyadə inam göstərdiyi bu məkan haqda maraqlı rəvayətlər vardır. Deyilənlərə görə, heyvanlar, quşlar bu müqəddəs ocağı ziyarətə gəlmiş, bir neçə dəfə dövrə vurub gedərlərmiş. Rəvayətlərin birinə görə, yaxın ərazinin sakinlərindən biri bu ocağa ziyarətə gələn əliyi vurmaq istəyir, amma onun silahı yoxa çıxır. Yəni, xalqın inamına və düşüncəsinə görə, bu müqəddəs ocaq günahsız qan tökülməsini yasaq edir. Başqa bir rəvayətdə isə natəmiz insanların bu ocağa girişi yasaqdır. Deyilənlərə görə, damın üstündə ilan yatır. Kim natəmiz gələrsə, ilan yuxarıdan qapıya sallanır, həmin adamın ocağa girişinə mane olur. Ziyarətə gələnlər qəbirlərin başına bir neçə dəfə dolanıb geriyyə addımlayaraq çıxmalı idi. Çox güman ki, ziyarətgahdan çıxarkən geriyyə addımlamaq hörmət və ehtiram əlaməti hesab olunur. Bu ənənə Azərbaycanın digər bölgələrinə də xasdır.

“Azərbaycanda da şəfa, əlac tapmaq, yağış yağdırmaq, övlad qazanmaq və digər səbəblərdən daşlara inanclar vardır. Professor Ə.Cəfəroğlu “Anadoluda olduğu kimi, Azəri türklərində də daş uşaq doğulmasında mühüm rol oynamaqdadır”, deyir və övladı olmayan qadınların çox vaxt əvvəlki dövrlərdə bu ərazilərdə şeyxlik etmiş şəxslərin saldıqları “İmamzadə”yə gedərək onların məzarları yanında mövcud olan daşı qucaqlarına alaraq bir müddət sonra yerinə qoyduqlarını, bu qadınların bu daşın sayəsində uşaq dünyaya gətirəcəklərinə inandıqlarını söyləyir” ( 10,74).

“Biz o ili İmamzadə qəbrin üsdün götürəndə (söyləyicinin oğlu İmamzadə qəbiristanlığında dəfn olunub – top.), and olsun Allahın adına, o səs elə bil indiki kimi qulağımdadı, gördüm, ə, qulağıma belə bir maraxlı səs gəlir e, insan səsi deyil, heyvan səsidir, çox maraxlıdır... Bir az aradan keçənnən sora gördüh, elə məçidin yanından bir cüt əlih gəldilər, bizim altımızdan almaza-saymaza keçip getdilər bı kahıya sarı (İmamzadəni ziyarət etməyə – top.)”.

Bu bölgədən toplanmış mətnlərdən məlum olur ki, əliklər dəstə-dəstə bu İmamzadəyə ziyarətə gəlmişlər. Heç kim onları ovlaya bilmirmiş.

“... ollar neçə ildi, bira ziyarətə gəlillər, özü də tufəngə gəlmillər. Deyir, bax bi qayanın dibində də neçə dəfə çıxıp qabağa, istiyiplər ollara tufənk atsınar, ollar gözə görünmüyüplər” (7, 115).

İmamzadəyə ziyarətə gələn əliklər haqqında danışılan əfsanələr süjetinə görə fərqlənir. Bir qrup mətnlərdə ziyarətə gələn əlikləri vurmaq istəyən şəxsın silahı qeybə çəkilir. Digər mətnlərdə isə atəş açmaq istərkən əliklər qeybə çəkilir.

“Bax İmamzadədə bı işdəri iki dəfə mən görmüşəm. Bir də Göyrəbasda bı muharibənin pis vaxdıydı (Qarabağ müharibəsinin – top.). And olsun Allaha, o getdiyim ocaxlar hakqı, tufəh elə bil küşdəy di, iki dəfə, üç dəfə əl atdım tufəyi götürməyə, tufəh əlimə gəlmədi.

İmamzadədə hakqında çox çalışdılar ki, görsünnər ki, orda yatan kimdi, hansıların (hansı imamın – top.) övladıdı, onu heş yerə çata bilmədilər. Seyit Həşim Ağa gəldi orda mücöür ruh elədi. Seyit Həşim Ağa uzun müddət İmamzadəyə baxdı, qulluğ elədi. O yolun qırağında iki dənə balaca evlər varıydı. Onu qonağ evi kimi, ora gələnnər, orda çay qoymağ üçün gəldi, oranı tutdu, qurdu-yaratdı. Özü də orda yaşayırdı. Ta o vaxda qədər ki, özü vəsyət elədi ki, mən dünyamı dəyşəndə mənə eyvanda dəfn eliyin. Eyvanda da dəfn eləmişdilər, qəbri ordeydi... O üç qəbrin yan-yana olduğunu, yəni bıllar imam evladı olduğu kimi oranı ziyarətəgah tikiplər. Yazılar da varıydı. O yazıları aydınnaşdıra bilmədilər... İmamzadəyə girən qapı varıydı e, gördüh o girəcəhdə, evin künç hissəsində ilan belə qıvrılıp, dolanıp başın qoyup üsdünə. Qıpqırmızı ilanıdı. Yeddi qardaş deyirdilər e. Hamı baxırdı o ilana. Baxırdı, keçirdi. Bax belə baxırdı adamların gözünün içinə, dilin belə tərpedirdi. Sora kimsə dedi ki, o ilan Cıfırda (Qubadlının kəndi – top.) kimisə çalıp, ziyan verip. Sora gəlip ocağa öz günahın yumağ üçün. Belə rəvayətdəri danışdırlar.

Sora bir möcüzəni gördüm ki... Bizim bir bibimiz nəvəsi – Surayanın qızı. Rəhmətədih Aqamın dünyasın dəyişməyin bına Qafanda orta məhtəpdə oxuyanda – onuncu sinifdə qəfildən deyiplər. O, çox havalanmışdı. Gözümnən gördüm. Üzdənirax yerə, öz başın yolurdu, belə dağıdırdı, paltarın cırırdı, yatırtmağ olmurdu, yendirməh olmurdu. Bını götürdülər gəldilər Göyrəbasda, aparağ İmamzadəyə ziyarətə... Səhər bir də gördüh ki, nahar vaxdı-zad olanda, gördüh bıdrana üsdənəşağı deyə-gülə üçü də gəlillər. Qız ayıldı, oldu anadangəlmə. Sora aylə qurdu... Çox inandığımız ocağıydı. O yerrərdə ziyarətəgahlar varıydı e, insannarda inam azıydı. Bəziləri üçün heşbirşeyiydi, əsdafrullah... Qurban aparıp kəsmişih, başı ağrıyanı aparmışix. Torpağınnan bı vaxda kimi mən saxlıyırdım. Birinin bir yeri ağrıyanda onnan belə çəkirdim, hər bir şey gedirdi (7,115).

“Böyüh ojaxlar varıydı – **Mirsədəğa ojağı**. Onnan sora İmamzadə piri... Deyillər ki, rəvayətə görə, kimin əməli düzüymüşsə, girə bilirmiş ora, kiminki əyriymişsə, girə bilmirmiş, ilan qoymurmuş” (6,140).

### **Mir Sədi Ağa ocağı**

Mirlər kəndindəki Mirlər ocağı nəinki Qubadlı əhalisinin, hətta ətraf rayonların sakinlərinin də güclü inam yeri idi.

“Kəndimizdə Mirsədəğa adında ağır bir seyid, ojax vardı. Qubadlının Mirrər kəndində. Ora ağzı əyri gedən düz gəlirdi. Hamı o qədər inanırdı ki, kimin nə ziyarətı vardı, ora gedirdi. Vax gəlir, sovet dövründə, bı represiya dövründə da, kişini tutullar. Gətirillər, Qubadlıdan qırx klometr aralı Zəngilan rayonunda Ankara stansyası varıydı.

Ordan gedirdi qatarrar. Gətirillər qatara mindirəndə Mirsədağanı, qatar getmir. Hamı təcəüb eliyir. Düzəldə bilmillər. Axırda, qurban olduğum özü deyir ki, indi gedəjeh qatar. O bı sözü deyənnən sora qatar tərənir. O qədər kişinin ojağına hamıda inam vardı dana. Hamı şahit oldu ki, qatar getmədi (6,134).

Seyidin həbs olunması və onun aparıldığı minik vasitəsinin (bəzi mətnlərdə qatar, bəzilərdə minik maşını) xarab olması Azərbaycanın bir çox bölgələrinin folklorunda yayılmış motivdir.

“Mirsədağanın, vax gəlir, oğlu olur. Kişi bilir ki, onun başına gətirilən oyunnardan oğlunun da başına gətirejehlər. Oğluna deyir ki, get oxu, həkim ol. Əlində diplomun olsun, heş kəsin şəkki-şupəsi olmasın dana. Oğlu gəlir, oxuyur, olur həkim. Xəsdələre davası-dərmanı, nə verirdi, bilmirəm, ancağ özünün elə əliynən insannar şəfa tapırdılar. Vax gəlir, Mirməhəmmət həkim (Mirsədağanın oğlu – top.) gəlir Bakıya, Bakıdan qayıdanda Fizuli rayonunda qəziya uğruyur. Yer-göy – hamı qan ağılıyrdı. Gətirillər onu Qubatdıya. İndi dəfn eləməh vaxdı gəlir. Hələ dəfn eləməmişdən də deyir o qəzaya uğradığı yerdə də bütün yerdə-göydə olan quşdar hamı qanat saxlamışımı. Gətirillər Qubatdının Mirrər kəndinə – öz kəntdərinə, aparsınnar dəfn eləməyə. Kəndimizin də ortasınnan çay axırdı. And içirdilər, dəfn olunan dəyqada quşdar, dərələrdə, dağlarda olan heyvannar hamısı yığılıp gəlmişdi. Elə ki dəfn qutarıp, hamsı dağılıp gedipdi” (6, 138-139).

Topladığımız mətnlərdə haqqında danışdığımız ziyarətqahlar xəstələrin şəfa yeri, övladsız anaların ümid yeri, arzuların, niyyətlərin gerçəyə qovuşduğu yer olmaqla yanaşı, həm də xüsusi bacarıq sahiblərinə “vergi” verildiyi bir məkandır.

“Qurban olduğum Mirsədağagilin evində bir qohum qızı varıymış. Onun həyətidə olurdu da. Görür ki, bir dənə ilan gəlir, ağzı da açıx. Nəysə da... Şəklə (sözgedən qızın adı Şəkildir – top.) deyip ki, get, bala, o ilanın boğazında sümüh var, onu çıxart. O da qorxup. Deyip ki, qorxma, get! Gedip çıxarıpdı sümüyü. İlan heş nə eləmiyipdi. Səssizcənə düzəlip yola çıxıp gedipdi. Onnan sora Allahtaala tərəfinnən ona vergi verilipdi. Mədədən sümüh, nə bilim, gözdən qılçix çıxartmax”(6, 139).

Yuxarıdakı mətnə Dəmirçilər kəndinin sakini xüsusi bacarıq sahibi Şəkil xaladan bəhs olunur.

“Erməni-müsəlman davasında Zeyvə erməniləri olupdu, əyənnən gələnnər dana. Deyiplər ki, gedib oranı dağıtmalınsız (yə’ni Mir Sədi ağanın ocağını – top.). O ermənilər də qəyidip ki, zad – Zeyvə erməniləri: – Onnan işimiz yoxdu, eliyəmmərih. O deyir belə, bı deyir belə... Deyillər ki, ala, sən özün get. (təklifi irəli sürən adama müraciət edirlər – top.). Qalxanda tank dalıqatda (arxasıüstə – top.) belə çörülüpdü, o ikisi də ölüpdü – o afserrər (6, 139).

Mirlər ocağında Mir Sədi ağanın və oğlu Mir Məhəmməd ağanın məzarları yanında salınmış ağaca da güclü inam var idi. Ziyarətə gələnlər müqəddəs ağac modelinin təəssüratını yaradan bu ağacın budaqlarına parça qırıqları bağlayırdılar. Onlar ziyarət etməklə yanaşı, həm də dilək diləyir, onun uğurundan, müqəddəsliyindən faydalanmaq məqsədi güdürdülər. Niyyətləri hasil olandan sonra yenə ziyarətə gələrdilər.

Bölgə əhalisinin həyatında müqəddəs elan olunmuş digər məkanlar kimi, ağacın da xüsusi yerinin olduğu inkaredilməzdir.

Ağacın müqəddəsləşdirilməsi qədim türklərin inamlar sistemində mövcud olan ağac kultu ilə bağlıdır. Türk etnik ənənəsində ağacın başlangıç mövqə tutduğu bizə məlumdur.

“...Bu düşüncəyə görə ilk insan doqquzbudaqlı bir ağacın altında yaradılmışdır. Türk mifologiyasına görə, “Övliya Ağac”, Tanrıya qovuşmanın yoludur. İnanışa görə, uca dağlar kimi bəzi müqəddəs ağacların baxışları da gözlə görülə bilməyəcək qədər göylərə yüksəlir və göylərdə olduğu zənn edilən işıq dolu cənnət aləminə qovuşur. Cənnət isə Ulu Tanrının gözlə görülə bilən tərəfinə çevrilmişdir” (22).

“Qubadlıda Pir ağacı deyilən yer var, Şorbulaxdadı. Ağacın qanadı-zadı quruyub yerə düşürdü, ancaq onu aparıb evdə ojağa qoyub yandırmağ olmaz, günahdı. Ordan heş nəyi evə gətirməy olmaz. Eşitmişəm ki, guya keşmişdə orda işıx yanmış. Mən görməmişəm, ama gejə orda yanan işığı görüplər. Əfsanədi da, dildən-dilə, nəsil-dən-nəslə keçip. Başqa yerdə də Pir ağacı varıdı, ollara toxummağ olmazdı, qırmağ olmazdı. Pir ağaclarının ziyarətinə getmirdih, ama ollara toxummağ olmazdı. Ziyarata İmamzadıya, Mirsədağagilin ojağına gedirdih” (15).

### **Atirizi piri**

Həzrət Əlinin atının ayaq izlərinin həkk olunduğu hesab edilən **Atirizi piri** də bölgə əhalisinin inamını qazanmış bir məkan idi.

“Atirizində pir varıydı. Sora Məmərdə varıydı, mən gördüm gözümünən. Gedip-gəldihcən ora pul atırdılar, nəzir qoyurdular. Deyirdilər ki, guya Həzrət Əlinin atının ayaxlarının izidi, rəddidi. Həqiqətən də, o cür çalıydı. İz çalasıydı. Rəhmətdih dədəm nağıl eliyirdi ki, bir nəfər kişi də binnan gedip, gediplər inəh satmağa Xojahan bazarında. Bazar ancax Xojahandeydi bizdə. Bı tərəfdən Zəngilan, Cəbrayıl, o taydan İran tərəfdən gələn olurdu. Bıra bazara gəlirmişdər. Bırda da böyüh kol bitip da. Deyir ki, ora gedəndə deyir: – Ay pir sahibi, gedirəm, gəlip sa nəzir qoyajam. Yox, sata bilmədim, bir dənə üsdündə qanat qoymuyajam, hamısın ağaşnan döyüp tökəjəm yerə. Həqiqi yee, dədəm nağıl eliyirdi ki, inəyi satəmmiyipdi, gəlip, deyir ağacı götürüp başdıyıp bıdamağa (6, 140).

“Səməvi olmayan dinlərdə görülən... bənzər bir motivə qısaca təmas etmək istəyirik. Anadolunun və İslam dünyasının bir çox yerində görülən ayaq və nal izlərinin qayalar və daşlar üzərində qalması motivini bu dinlərdə də görməkdəyik. Budanın qayalarda qalmış ayaq izlərinə bədpərəstlər böyük hörmət göstərirlər. Seylon (Serendip) adasında tapılan bir ayaq izinə yerlilər Buddanın ayaq izi kimi baxır və hörmət bəsləyirlər”. Müxtəlif millətlərdə müqəddəs hesab edilən şəxslərlə bağlı olan ayaq izləri S.Tompsonun Motiv-İndeksində örnəkləriylə verilmişdir. Burada Yaponiya, Sibir, Hindistan, Afrika qəbilələri, Yunanıstan, İrlandiya, Finlandiya, Havay və Asteklərdə görülən ayaq izləri yer almışdır” (16, 55).

### **Məmmədli ocağı**

“Məmmədli ocağı Sora Məmmətdi ocağı var. Məmmətdi yerində, köhnə Məmmətdidə. Onu da eşitmişəm ki, çox ağır ocaxdı, inanılmış ocaxdı ha. Göyrəbasda Navrıs kişi olup. Ollar sora köçmüşdülər Gorusun Ağbılağına. O kişini Seyit yerini başında ilan vırır. Elə bil otu biçir, yorulur. Dədəm and içirdi ki, o, belə uzanır, huşa gedir. Duranda insanda belə gərnəşmə olur da. Belə eliyəndə qolu düşür ilanın üsdünə.

Düşəndə ilan bını çalır. Durur, qolun mökgəm boğur, atı minir, ordan kəsə gedir Məmmətdi ocağına. Şahnisə arvat varıydı. Ocağa o baxırdı. Mücörrüyün o eliyirdi. – Ay Navrız, xeyir ola? Deyir ki, Allah lənət eləmiş məni çaldı. Orda bir az tüpürçəhnən, torpaxnan eliyirdilər, sağalırdı gedirdi. Kişidən bir on-on beş dəyqə keşmişdi, ilan gəlir. Həmən ilan gəlir ocağa. Arvat qaydır ki, Allah sa lənət eləsin, sən gecihdin, ölüm səninkidi. Bax belə bir xətdən çıxmağa ixdiyarı yoxuydu ta ölüp orda məf olunca. Allahın sirridi. Bı Məmmətdi ocağının möcüzəsiydi (7, 119).

Rayon ərazisində həтта müqəddəsleşdirilən bulaqlar da vardır. Göyərəbas kəndi ərazisindəki **Seyid Məhəmməd bulağı**, yerli sakinlərin söhbətlərinə görə, Məhəmməd adlı ağır ocağa sahib bir seyid tərəfindən salınıb. Natəmiz insanların bu bulaqdan su götürməyə gəlməsi yasaqdır. Burada təmizlik həm fiziki, həm də niyyətin təmizliyinə işarədir.

“Seyit Məhəmmət bulağına böyuh inam varıydı. Orda iki adamın başına gələn hak-hesabı mən gözümnən görmüşəm. Şeyda varıydı, Camal kişinin qızıydı, Kamılın da bacısıydı. O gedir bılaxdan sənəyi doldurup gətiməyə, natəmiz gedir. Orda vırılmışdı. Vırılmax beleydi ki, havalanırdı da, başına hava gəlirdi. Gətdilər onu yıxdılar o bizim evin böyrünə. Dam evləri varıydı. Dam evində üsdündə ağlaşma qururdular. Rəhmətdih Aqam gəlip baxdı, bircə dəfə əlin çəhdi, onnan da Şeyda qutardı. Orda Aqam ona demişdi ki, Allah sa lənət eləsin, ora natəmiz getmişən, hə?... Seyit Məhəmmət bulağı ağır bılaxdı. Hə mən qırmızı ilannardan orda da varıdı. O ilannar adi ilan deyildi” (7, 120).

Bölgənin müqəddəs hesab edilən məkanlarına, şəxslərinə sonsuz inamı əhalinin andlarında da dərin iz buraxmışdır.

### **Andlar**

Mirsədəğanın ojağı hakqı  
Mirməhəmmədin cəddi hakqı  
Mirinin cəddinə and olsun  
İmamzada hakqı (6, 146).

Bu gün Qubadlı əhalisi öz doğma torpaqlarından didərdin düşmüş, ziyarətgahları isə düşmən tapdağındadır. Bütün bunlara baxmayaraq, doğma ziyarətgahları hələ də qubadlıların ümid, pənah yeridir. Onlar bu gün də inanırlar və öz inanclarını əfsanələşdirib şifahi mətnlərdə qoruyub saxlayırlar.

## **ƏDƏBİYYAT**

1. Abdullayev Kamal. Azərbaycanca müqəddəs ziyarətgahlar. Bakı, “Çinar-Çap”, 2007
2. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası. 25 cildə, “Azərbaycan” cildi. Bakı, 2007
3. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, 1988
4. Bağirov F. “Nuh yurduna ziyarət”, Naxçıvan-2008, 134 s.
5. Erman Artun, İnanç sistemləri, (<http://turkoloji.cu.edu.tr/>)
6. Əmirli E. Qubadlı bölgəsindən toplanmış folklor nümunələri – “Dədə Qorqud” jurnalı, 41-ci say
7. Əmirli E. Qubadlı bölgəsindən toplanmış folklor nümunələri – “Dədə Qorqud” jurnalı, 45-ci say

8. Fətiyev Y. “Qubadlı, görüşünə gəlmişəm”, Bakı-2002, 516 s.
9. Hidayet Aydar, Türklərdə Anadildə ibadət meselesi – Cumhuriyet dönemi (<http://www.journals.istanbul.edu.tr/>)
10. Hikmet Tanyu. Türklərdə taşla ilgili inanclar. Ankara, 1968, 74, 302 s.
11. İslamzadə X. Məscidlər və pirlər. “Dövlət və din” jurnalı. – 2009. -№4.-S.191-198
12. Гадирзаде X. Г. Асхаби-кахф и его исторические корни ИРС – Международный Азербайджанский журнал № 3 (27), Бақы-2007
13. Məmmədova X. Quba pirləri, funksional təsnifat və inanc sistemi – “Dədə Qorqud” jurnalı, 35-ci say
14. Müəllifin topladığı şifahi mətnlər (şəxsi arxivində saxlanılır)
15. Sakaoğlu Saim, Anadolu-türk əfsanələrində daş kəsilmə motivi və bu əfsanələrin tip kataloqu. Ankara, 1980, 140 s.
16. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989
17. Süleymanova L. Pir sahibləri və onun möcüzələri – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXII kitab. 2007
18. <http://www.muselmanlar.com/fitvalar/2595.html>
19. <http://www.azerbaycanli.org/az/news-338.html>
20. <http://scwra.gov.az/structure/167/>
21. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Ağaç\\_inancı](https://tr.wikipedia.org/wiki/Ağaç_inancı)

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy*

## Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



“Koroğlu” eposu XVI-XVII yüzilliklərdə baş vermiş tarixi hadisələrin təsiri ilə meydana gəlsə də, qədim ənənələr əsasında formalaşmış, mayasında türk təfəkkürünün alplıq, ərənlilik haqqındakı qənaətlərini əritmişdir. Bu səbəbdən də çoxqollu eposun tarixi köklərində ən əski təsəvvürlər və qəhrəmanlıq pafosu durur, epik lövhələr əhatəli, canlı və gerçəkliyə uyğun təsvir edilsə də, ilk motivindən tutmuş, sonuncu qocalıq əhvalatınadək hamısının daxili strukturunda ənənəvi sxemlər, “Dədə Qorqud”-dan, “Oğuz kağan”dan gen yaddaşına keçən igidlik, mərdlik və mübariz ruh var. Milli məhdudiyətdən, dini təəssüfkeşlikdən uzaq olduğundan hadisələr bəşər oğlunu eyni amal uğrunda mübarizəyə yönəldir, eşidənlərin hər birinə ictimai haqsızlığa qarşı bərklik hissləri aşılayır. Koroğlu Çənlibəldə elə bir mühit yaradır ki, haqq, ədalət, mərdlik, kişilik uğrunda qılınc oynatmaq insanların adi yaşayış tərzinə çevrilir, at belində ləyaqətli ömür sürmək sarayların bər-bəzakli, dəbdəbəli, gözqamaşdırıcı həyatından üstün tutulur. Şərəfini ölüm ayağında da itirməmək insanlığın əsas əxlaq və etik norması tək təsdiqlənir. Eposda insanlığı bir-birindən uzaqlaşdıran amillərə yer ayrılmadığından, yaxud yaxşıqla aradan qaldırıldığından Azərbaycan xalqının “Koroğlu”su dünyanın əksər ölkələrinin əhalisinin qəlbinə yol tapmağı bacarır. B.A.Karriyev yazır: “Biz unutmamalıyıq ki, eposun son orta əsrlərdəki tarixi nüvəsi (cənubi Azərbaycan əsası) mövcud folklor ənənəsinin zəminində qurulmuşdur. Eposda mif yaradıcılığı özünə yer alır, ilkin soy qurumunun normaları və gerçəklikləri verilir. Deyilənlər, ilk növbədə, eposun Orta Asiya, xüsusilə özbək və türkmən versiyalarına aiddir (at kultu, mifik obrazlar – devlər, pərilər, tilsimkar qarılar, qəhrəmanlıqla nişanlanma, ekzoqamik nikahın normalarına ciddi əməl etməklə gəlini qaçırmaq və s.). Lakin eposun əsas məzmunu – cəsur döyüşçü, xanəndə və musiqçinin ardıcıl, qorxmaz mübarizəsinə həsr olunur”<sup>1</sup>. Eposun oxuculara təqdim etdiyimiz yeni qolu (“Koroğlunun Bilhədi səfəri”) qədim oğuz yurdu Dərbəndin Çinar bölgəsinin 1925-ci ildə doğulmuş azərbaycanlı sakini Əyyubov Qazıqədir Mollaoğlunun dilindən yazıya alınmışdır. Mətni redaksiyaya Dağıstanda yaşayan soydaşımız folklorşünas, professor Samilə Xurdamieva təqdim etmişdir.

*Baş redaktordan*

### KOROĞLUNUN BİLHƏDİ SƏFƏRİ

Bir dəfə Koroğlunun yolu Dərbəndə düşür. Onunna birgə bir neçə dəli (qoçu) olur. O attarı Dərbəndin qala ətəyindəki karvansarayda yerləşdirir. Dəlilərə tapşırır ki, attara yaxşı baxsınlar, karvansaraydan başqa yerə çıxmasınlar:

– Məni gözləyin! Mən gəzib əhalinin əhvalından xəbər tutub, şəhərin mənzərələri ilə tanış olacam. Ancax sizə tapşırım, mənim burda olmağımı həç kəsə diməyin. Bizim burda olmağımız gizlin qalmalıdır – diyib, şəhərə girdi.

<sup>1</sup>Карриев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. – Наука, Главная редакция восточной литературы, М., 1968, с. 8.



Az gəzdi, çox gəzdi, tükannarı gəzdi, alverçilərnən rastdaşdı, dəvə karvançıları ilə görüşdü. Bir kəs onun Koroğlu olduğunu bilmədi.

Gün günortadan keçib axşama yaxınlaşdı. Onun yolu yuxarı bazara düşdü. Bazarda çoxlu satıcı, alverçi də vardı.

Birdən onun gözü bazarın yuxarı başında dirəyə bağlanan ata düşdü. At çox qarıb at idi. O bu qədər yerlər gəzib, belə at görməmişdi. Atın rəngi sarımtıl, ağ ləkəli cəmdəyi, qara yalquyruğu var idi. Koroğlu ata çox diqqətlə baxdı, yaxınlaşdı ki, bunun əyəsi kim olduğunu bilsin. Atın hündür, uzun qıçdarı, alaçarpaz gözləri vardı. At ayağını yerə çırpanda yer titrəyirdi.

Çox vaxt keçmədi ki, bir nəfər, əlində iki kənd çuvalı dolu sursatla, ata yaxınlaşdı. At əyəsinə görə kimi kişnədi. Atçıya baxanda Koroğlunu vəhmə götürdü; onun hər ayağı bir dirək, hər əli bir yekə kürəyi, qolları ağac budağını xatırradı.

– Görəsən bu kimdi? – diyə, o fikirləşdi. Atçı çuvalı yerə qoyub, bazara qaçımaqda olsun, Koroğlu tez özünü karvansarayla çatdırdı. Özü ilə bir dəli alub, bazara gəldi. O biri dəlilərə gözləməyi tapşurur.

O bazara çatanda, ala atdı ata minirdi. O atın başını yola düzəltdi, at bir-iki dəfə yərində firullanub pəncə üsdə qalxdı, sora yola davam etməyə başladı. Azmı-çoxmu yol gəldi, bir qalanın qapısında dayanıb, atdan düşdü (Koroğlu dəlisi ilə onu izdəyirdi). Çingini qala qapısındakı yekə daşa vurub, daşı itələdi – qapı açıldı. O atı çəkib qalaya girdi, qapını örtüdü.

– Hindi nə edək, bu atçı hara gedə bilər? – diyə, Koroğlu dəlisinə dilləndi:

– Gəl, biz də daşı itələyək, qapı açılınsın, – diyə, dəli ilə məsləhətdəşdi.

Olar daşı itələdilər, qapı açıldı, atları çəkib içəri, girdilər. Burada heş kəs yox idi. Hətə yaşayış evi belə yox idi. Ancax qala qapısından gedən bir yol var idi. Atçı özü də bu yol ilə getmişdi. Olar həmin yolna getməyə başladılar.

Birdən qalanın cənub tərəfə burulmasını və döngədə bir meydançanın olmasını gördülər. Meydançada igirmi ədəd ala at bağlanıb otdayırdı. Bu atlar hamısı onun bazarda gördüyü attara bənziyirdi. Attardan biri meydançaya yad at gəlməsini hiss edib, ucadan kişnəməyə başladı.

Bu zaman o biri tərəfdən, bağlı qalanın içinnən, bir nəfər attara yaxınlaşdı. Onun boynunda ox-yay var idi. O, o tərəf-bu tərəfə baxmağa başladı. Koroğlunun atı tab gətirə bilməyib bir nərə ilə kişnədi.

Qaladan çıxan oğlan ox-yayı əlinə alıb onnara yaxınlaşdı:

– Siz kimsiz? Bura nə üçün gəlmisiz? – diyə soruşdu.

– Yolçuyuğ, yol azmışuğ – diyə Koroğlu dilləndi, – icazə versəz, biz burda gələməy istiyiriy, – dedi.

– Bir az dayanın, bu sahat gəlirəm, – diyib, oğlan qalaya girdi.

Bir azdan çıxıb:

– Buyurun, gəlin! – Diyə, qonaqları qalaya apardı. Başqa biri attarı tutdu, tirəklərə bağladı.

Koroğlunu dəlisi ilə içəri apardılar. O gördü ki, bura bir gözəl, səfalı bir mənərədir. Burda otağlar bəzəg-düzəg içindədi. Sərin sulu bulağın suyu qalanın divarından axıb keçir. Eyvannarda bəzəg-düzəg içində cavan qızdar, gəlinlər gəzişillər. Hər tərəfdə, divarlarda ox-yaylar asılıb. Məşq üçün yerlər var.

Koroğlu başa düşdü ki, bura qoçular düşərgəsidir. Özünü bürüzə vermədi. Dərin fikirlərə getdi.

Çox vaxt keçmədi, bir cavan oğlan onnara əl-ayağını yuyub, otağa keçməyi məsləhət gördü. Koroğlunun canı atda idi. Qırat ona narahatlıq verirdi. Onlar əl-üzünü yuyub içəri girdilər. Otağın uzunluğu on beş-igirmi metr olardı. Yerə süfrə sərilmişdi. Axşam yeməy üçün hazırlıq görülmüşdü. Koroğlu Dərbənd bazarında gördüğü oğlanı tanıdı.

Süfrəyə igirmi nəfər cavan oğlan, igirmi beş nəfər qız əyləşdi. Bunnarın arasında biri geyimilə başqalarından fərqlənirdi, özü də dulu cəmdəyli otuz-otuz beş yaşlarında olan oğlan idi. Qədəhlərə şərab töküldü. Həmin oğlan ayağa qalxdı:

– Tost deyincə, mən bilməy istəyirəm ki, qonaqlarım kimdilər? Hardan gəlib, hara gedirlər? – didi.

Koroğlu ayağa qalxıb, ədəblə xahiş etdi ki, varsa, ona bir saz versinnər. O sahat saz hazır oldu. Koroğlu oxumağa başladı:

Gör nə gözəl səfası var,  
Sizin yerlərin, yerlərin.  
Qonaq sevər igidləri,  
Sizin yerlərin, yerlərin.

İncə beli kəmər əzər,  
Barmaqlarda həna gəzər.  
Sonası göllərdə üzər,  
Sizin yerlərin, yerlərin.

Dərbənddən aldığı sorağı,  
Qədəm qoyum qala sarı.  
Koroğlu oldu qonağı,  
Sizin yerlərin, yerlərin.

Tamada oğlan başa düşdi ki, onların qonağı qoç Koroğludur. Qonaxlara olan hörməti birə-beş artdı. Bu gecə belə keçdi.

Bəs bu mənzərə ki Koroğlu düşmüşdü, nə mənzərədi? Bu qala nə qaladı? Bu oğlannar kimlərdi?

Hindi qulağ asın dalısını söyləyim. O zaman ki Şərkəni şəhəri zəlzələdən batmışdı, onda şəhərin qalan əhalisi, Şərkənidən bir-iki versin aralı bir kənd salmışdılar. Bu kəndin adı Bilhədi idi. Bu kənd qala ilə əhatə olunmuşdu. Qalanın böyük daş qapısı var idi. Onun yuxarı, qərb düzənliyində Şərkəni qalaçaları var idi. Burada yenidən kiçik bir mənzərə düzəldilmişdi.

Bu oğlan ki Koroğlu o birilərinnən fərqləndirirdi, onun adı Xələcəm idi. Qalan on doqquz oğlan isə onun ən yaxın igidləri idi. Bu igirmi oğlan hamısı evli idi. Qalada hərəsi üçün ayrıca otaqlar düzəldilmişdi. Məclisdə əyləşən xatun xaylaqlarunun igirmisi bunların arvadları idilər. Bəs beş qız? Bunların biri Xələcəmin, qalannarı da başqalarının bacıları idi.

Başçı çox ağıllı oğlan idi. Bunnar da Koroğlu kimi yerri əhalini bəy-xannardan qoruyurdular, yoxsullara kömək edirdilər. Koroğlu hələ yerinə düşmüşdü. Odur ki, bu igiddərnən lap yaxından tanış oldu. Başçıdan xahiş etdi ki, Dərbənddə qalan dəliləri

bura dəvət etdirsin. Xələcəm bir nəfər attı göndərib onnarı qalaya gətirdi. Bu görüş bir on-on beş gün çəkdi.

Günnərin bir səfalı günü idi. Koroğlu səfərə çıxmağ niyyətinə düşdü. Xələcəmə öz fikrini söylədi. Xələcəm bacısı Məryami çağırıb, Koroğlu üçün bir günnüg suvğət hazır etməyi tapşırırdı. Koroğlu bu qızı görmüşdü, ancaq Xələcəmin bacısı olmağını bil-mirdi. Hindi bu işin üsdü açıldı.

Koroğlu Xələcəmə dedi:

– Mehriban dost! Burada ya sənin, ya da mənim ata-anamız yoxdu ki, elçi gön-dərib, qız istəyək. Mən istəyirəm ki, səninlə qohum olum, quvatımız daha möhkəm olsun.

Xələcəm fikrə getdi. Koroğlunun həmişəlik burada qalmayıb Çənlibələ gedəcə-yini o yaxşı bilirdi. Bəzən belə hallar qadınlar üçün yaxşı çıxmırdı. Bəs gözüünün ağı-qarası bacısı Məryam buna nə diyəcəg. Axı o, bu yerlərə, həm də burda olan qız-gəlin-nərə vardı etmişdi. Qəriblik onu sarsıtmazmı? – diyə öz-özünə fikir-rəşdi. Sora üzünü Koroğluya tutub, dedi:

– Qonaq, bəlkə Allah-talə sənə bu qızı qismət etməg üçün səni buraya gətirib çıxarmışdı? Qoy hələ qızınan məsləhət görək, bu sevdaya o nə diyər.

Onnar razılaşdılar. Hər ikisi bir otağa girib, qızı da çağırtdılar. Məryam qız işi başa düşmüşdü. Əlbətdə, onun da ərə getməg vaxtı idi. Nə etsin, gərək, razı olsun. Onnar söhbəti qıza bəyan etdilər. Qız:

– Mən nə diyə bilərəm? Mənim qardaşım ixtiyar sahibidü. O nə disə, mən də onu diyərəm.

Xələcəm ilə Koroğlu məsləhətdəşib, işi düzəldilər. Bütün qala əhli bu işdən şad oldular. Toy tədarüki görüldü. Cavannarun toy məclisi görməgə böyük həvəsi vardı.

Koroğlu özü qızçün bazarlıq vurdu. Dərbəndin məzəli yeyintilərindən – xurma, qeysi, kişmiş, iran düğəsi, İstanbul şabalutu və sayirə alıb dəliləri ilə qalaya gətirdi.

Fərman ayının onunda toy başdadı. Yeddi gün, yeddi gecə toy çalındı. Koroğlu Məryam xanımın ruhunə sahib oldu. Bunnan sora qalada bir neçə vaxt qədər yaşadılar.

Günnərin bir günündə Koroğlu Məryam xanıma dedi:

– Əzizim Məryam xanım, mən belə uzaq səfərlərdə çox da qala bilmirəm. Neçə gecədi Çənlibəldən yuxular görürəm. Gəl yığışaq, qardaşımın icazəsilə Çənlibələ gedək.

Məryam elə bil fikir dəryasına batdı. Bu pərəstiş etdiyi igitdən necə ayrılı biləcəyini ağına belə gətirə bilməzdi:

– Vay, ehtibarsuz kişilər. Gör, nə iş tutmaq istəyir.

Məryamın rəngi heyva yarpağı tək saralmışdı.

Qardaşı Xələcəm bu barədə danışdı. Xələcəm Koroğluya diyir ki, Məryamı bu qalada qoysun, hər vaxt istəsən, gəlib apara bilərsən.

Məryamın bir aylıq evlilik dövründə bədənində dəyişiklik əmələ gəlmişdi. Bu barədə o Koroğluya bəyan etmişdi. Tədbir görüldü. Məryam qalmalı, Koroğlu isə Çənlibələ getməli oldu.

Bütün qala əhli yığışib, ayrılıx məclisi düzəldilər. Qalanın anbarınan yeddi-lik şərəblər süfrəyə düzüldü. Maral, ceyran kababları sünbələrə keçirildi. Şadlıx məclisi başlandı. Çalmax, oynamax, oxumax başlandı.

Kefin bu gözəl çağında, Koroğlunun bir dälisi çaparaq qalaya yetiştı (Koroğlu özü ilə olan dälilərdən birisini saxlayıb, qalannarını Əyvazın hüüzüruna göndərmişdi). Gələn atlı Əyvazın oğurlammağını ona xəbər verdu.

Koroğlu, sağıllaşıb, yola düşəndə, Məryama didi:

Canım, Məryam, gözüm, Məryam,  
Sənə qurban özüm, Məryam.  
Ayrılix həsrətinə  
Bilməm, necə dözüüm, Məryam?!

Mənim səndən var xahişim,  
Bədəninədəki yadigarım,  
Oğlum olsa, adımı qoy,  
Qızım olsa, Nabat, Məryam.

Hər ikisi bir-birinə, avandlu təhəngi payaya sarmaşan kimi, sarıldılar. Göz yaşları Məryamın ağ paltarının döşdərini islatmuştu.

O fikirləşti:

– Hindi o Əyvazı axdarmağa getsə, bəy-xan döyüşlərində necə olar? Sağ qalarmı? Bir də onu görə bilərəmmi? – Bu fikir içərisində onnar bir-birinnən ayrılıb, qaladan çıxdılar.

Koroğlu yolu, qısa etmək üçün, Həsəni yolunna getməli oldu. Həsəniyə çatanda, Koroğlu eniş yola düşməli idi. At birdən qulaxlarını şəkleyib dayandı. O, ata bir qamçı vurdu. At elə tullandı ki, onun pəncəsi bir yekə bülov daşının üstünə düşdü. Atın ayağı altınan dəmirçi dəmiri düğəndə çıxan ut cilqumu kimi cilqumlar çıxdı. Koroğlu, atın başını çəkib, atdan düşdü, daşa baxdı, gördü ki, atın ləpiri daşın üstə nal şəkili kimi dərin bir çuxur salıb. O xəbərə gələn dəliyə dedi:

– Al, yaz ki, bu daş üsdündə olan çuxur Koroğlunun atının ləpiridir. Bilsinnər ki, Koroğlu Bilhədi qalasında olub, yolu Həsənidən keçib, getmiş. Qoy bu iz bir nişanə iz olsun (Bu ləpir hindi də Həsəniyə düşən yolda qalıb, onu heş kəs yerinnən tərətmiş, yol ilə qonşu kənddəre gidənnər bu ləpirə baxır, onuynan xəbərsizdəri tanış edillər).

Koroğlu Çənlibelə gedib, Əyvazdan xəbər tutur və əvvəlki kimi, bəy-xan hakimiyətinə qarşı vuruşdar keçirir.

Deyillər, günnər, aylar tez keçir. Hindi sizə Məryamdan söhbət açım. Koroğludan ayrılan günnən doqquz ay keçmişdi. O, hamiləlikdən xilas oldu. Onun bir oğlu oldu. Adını Koroğlu qoydu.

Körpənin ili tamam olmamışdı ki, qala əhalinə pis bir xəstəlik düşdü. Bu “çuma” xəstəlik idi. İgid oğlanlar, cavan arvadlar, xəstəliğə dözə bilməyib, tələf olmağa başladılar. Xələcəm öz bacısı ilə arvadını alıb Bilhədi kəndinə gəldi. Qalannarı qalanı tərğ edib şəfa tapmaq üçün, Həsənin üstündə düz bir meşədə yerləşdilər. Nə fayda, gündə bir-iki nəfər dünyadan köçürdü. Diri qalanlar ölülərə məzar daşları sancır, ağır həyat keçirirdilər (Bu mənzərə hindi də Həsənin üstündə bir düzlükdə durmaqdadı).

Vaxt keçir, əhali bütünlüklə tələfata uğrayır. Bəs Xələcəm, Məryam, oğlu Koroğlunu, bacısı necə oldular?

Bu barədə diyillər ki, Xələcəm o qədər qüvvətti oğlan olur, onun qolunu bükməyə adam tapılmazdı. Olar Bilhədi kəndində yaşamağa başladılar. Xəstəlikdən azad olullar. Məryəmin oğlu böyüyür, elli-qullu bir pəhlivan olur. O, Mahiperi adında bir

qıznan evlənir. Qısa bir müddətdə, Xələcəmlər nəslə çoxalıb yayılmağa başlayır. Qoca nəsilələri cavən nəsilələr əvəz yedir. Günün bu günü Bilhədidə Koroğlu nəslinə olan adamlar yaşayır.

Diyillər, bir dəfə Koroğlu, Məryamdan xəbər bilmək üçün, qalaya gəlmək fikrinə düşür. O, qalaya çatınca, tum əkən bir kəndli qoca rast gəlir. Onun boynunda dəmirdən uzun bir şey var idi. Koroğlu bu kəndlidən qala haqqında bildiyini söyləməyi xahiş edir. Qoca kəndin bütün əhvalatını ona söyləyir. Olar ağac kölgəsində oturub nahar da yedillər.

Birdən Koroğlu soruşur:

– Əmi, bu nə işdi, boynunna dəmir asıb gəzirsən?

– Oğlum, bu tufəhdi, – diyir.

– Onunna hər hansı bir heyvana, adama vursan, o sahat ölür.

Koroğlu məhtəl qaldı.

– Əmi, hələ məni vur, görüm ölürəm, ya yox, – diyə, – Koroğlu qocaya təklif edir.

– Oğlum, bu qoca vaxtımda məni qana salma, – diyə qoca ona yalvarır.

– Onda bu öküzü vur, baxım-görüm, ölürmü? Al bu da sənə üçün iki öküz almağa pul, – diyə ona bir kisə pul verir. Qoca nələc qalıb, tufəhnən öküzü nişan alıb atır. Öküz o sahat mələyib yerə sərilir.

Görür ki, bu başqa bir aləmdü. Daha qulunc, qalxan, ox-yay dövrü keçib. Onu hər kəs kolun dalınna vurub yerə sala bilər. Odur ki, bütün yarağını qocaya verib:

– Daha mən Koroğlu deyiləm. Mən bu günən Koroğluluğumu atdım, – diyə, atını minib, Çənlibelə üz qoydu. Bütün dəliləri yığıb, oları azad etdi. Özü də o günən döyüşlərinə əl çəkib, yaşamağa başladı.

## Rəylər

### DƏDƏ QORQUD ARENASINDA YENİ ƏSƏR



2016-cı ilin aprel ayında İstanbuldakı Boğaziçi yayınları tərəfindən folklorçu, dos. dr. Abdulqadir Əməksizin “Dədə Qorqudun paltosu” adlı əsəri işıq üzü görüb. Folklorşünaslar və ümumən türk xalqları ədəbiyyatı ilə maraqlanan hər kəs üçün yazılan kitab, “ön söz”, “qısaltmalar”, “Kırmılı Süleyman Sudi bəyin həyatı və əsərləri” adlı hissələrlə başlayıb, üç bölümdən (1. Dədə Qorqud anlatılarının türk dastan kültürü içindəki yeri və önəmi”; 2. Bamsı Beyrək / Bəy Böyrək çeşidləmələri; 3. “Şah Qasım” hekayəsinin incələnməsi) ibarət olmaqla, “Şah Qasım” hekayəsinin mətni”, “sonuc və dəyərləndirmələr” qismi ilə sona çatır.

Tanınmış folklorçu ilk bölümdə dastan qavramı, türk dastanlarının kök birliyindən bəhs etməklə Dədə Qorqud anlatılarının meydana çıxma məsələlərini təhlil edir və qorqudşünaslıqda ciddi aktualıq əxz edən suallar irəli sürür. Nümunə olaraq “Mətnlər tarixlə nə dərəcədə əlaqəlidir?”, “Yaşanan tarixi olaylar və həqiqi tarixi şəxsiyyətlər mətnlərdə hansı ölçüdə yer almışdır?”, “Olayların yaşanma zamanı ilə şifahi və ya yazılı mətnlərdə yer almaları arasında nə qədər zaman fərqi vardır?” kimi suallar həm aktual, həm də elmi yönümlü suallardır. Qeyd edək ki, müəllifin irəli sürdüyü elmi suallara məhz elmi cavablar axtarması və bu sualların elmi analizlər yolu ilə “əridilməsi” ciddi təhlil kateqoriyasında yer alan xüsuslardandır.

A.Əməksizin yazdığı əsərdə diqqəti cəlb edən ana qayə, şübhəsiz, “Bamsı Beyrək” boyunun bir variantı olaraq “Şah Qasım hekayəsi”nin təqdim edilməsidir. Kırmılı Süleyman Sudi bəy tərəfindən yazılan və 1917-ci ildə Cəmiyyət kitabxanası tərəfindən çap edilən əsər 48 səhifədən ibarətdir. Və hazırda Atatürk Universitetinin mərkəzi kitabxanasında S.Özege salonu basma və yazma nadir əsərlər bölməsində 26277/SÖ arxiv nömrəsi və 0133806 “dəmir baş” nömrəsi ilə qeyd edilərək saxlanmaqdadır.

A.Əməksiz kitabın üçüncü bölümündə “Şah Qasım hekayəsinin təqdimatı” qismində bu hekayənin çap olunmasından bir əsrdən artıq vaxt keçməsinə baxmayaraq, araştırmacıların diqqətindən uzaq qaldığı vurğulanmaqdadır. “Şah Qasım hekayəsi”nin qısa özətini çağdaş Türkiyə türkcəsində verən müəllif hekayənin strukturu, dili və üslubu üzərində durmaqdan əlavə, hekayənin qəhrəmanlarını, zaman və məkan elementlərini də təhlil süzɡəcindən keçirərək, onun epizodik mətn incələnməsini də gerçəkləşdirib. Kitabın üçüncü bölümündə diqqəti çəkən bir xüsus da Alpamış, Bamsı Beyrək, Bəy Böyrək və Şah Qasım anlatılarının və ya hekayələrinin epizodik incələnməsini göstərən cədvəllərin tərtib edilməsidir.

Müəllif “Sonuç və dəyərləndirmələr” qismində Şah Qasım hekayəsinin qaynağının mübahisəli olduğunu yazmaqla, eyni zamanda, “Şah Qasım”ın Bamsı Beyrək boyu və Bəy Böyrək anlatılarıyla struktur, tip, motiv və məzmun baxımından böyük bənzərliklər göstərdiyini qeyd edib. A.Əməksizin bu və digər elmi qənaətlərinə əsasən, biz də belə bir fikri rahatlıqla irəli sürə bilirik ki, “Şah Qasım hekayəsi”nin “Bamsı Beyrək” boyunun yeni variantlarından biri kimi qəbul edilməsi və bu boyun “Kırmı variantı” adı ilə irəliləyi folklor araşdırmalarında yer alması türk folklor dünyasına ciddi bir qatqı olacaqdır.

**Dr. Rövşən Əlizadə**  
**İstanbul Aydın Universiteti**

*İtkilər***ƏXMƏT SÖLƏYMƏNOV DÜNYADAN KÖÇDÜ**  
**Və ya türk dünyası bir alimini də itirdi**

Başqırdıstanın görkəmli folklorçusu, filologiya elmləri doktoru, professor Əxmət Söləymənovun 2016-cı il noyabrın 21-də dünyasını dəyişdiyi xəbərini Türkiyədəki dostlardan eşitdim. Ailəsi ilə əlaqə saxladım. Folklor İnstitutunun rəhbərliyi, kollektivi adından və ailəm adından başsağlığı verdim. Acı xəbəri belə tez, yəni ölümündən iki gün sonra, həm də Türkiyəli dostlardan eşitdiyim qızı Leysanın təəccübünə səbəb oldu.

Başqırdıstan Dövlət Universitetində etika, estetika və dinlər tarixi kafedrasının müdiri, fəlsəfə elmləri namizədi Leysan İtkulova Əxmət bəyin üç övladının böyüyüdür. O, atası ilə bərabər AMEA Folklor İnstitutunun 2004-cü il martın 18-21-də keçirdiyi “Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq gələcəyinə” simpoziumuna gəlmişdi. İnstitutumuzun əməkdaşlarının bəzilərini yaxşı tanıyırdı, onlarla yazışır, tanıdığı adamlardan salam göndərirdi.

Leysan xanımla Türkiyədə keçirilən bir neçə simpoziumda da görüşmüşdüm. Görünür, məni əzizlərindən sayıb kövrəldi də. Atasını vəsiyyətinə uyğun olaraq doğulduğu kənddə – Burzyan rayonundakı Nabi kəndində, ata-babasının yanında dəfn etdiklərini söylədi. Sonra nə düşündü, “rəhbərlik atamın dəfnini yüksək səviyyədə təşkil etdi, Dövlət Dram Teatrının binasında vidalaşma törəni də oldu”, – dedi. Görünür, o, mənim Əxmət Söləymənov kimi istedadlı bir alimin Ufada, ictimai-siyasi xadimlərin, nüfuzlu sənət adamlarının, alimlərin, yazıçı və şairlərin dəfn olunduğu qəbiristanlıqda basdırılmadığına üzləncəyimi düşünüb “vəsiyyətinə görə kəndə apardıq” deyərək təkrarladı.

Əxmət Söləymənovla (Axmet Suleymenov) ilk dəfə 1999-cu il martın 18-20-də Türkiyənin Elazığ şəhərində Fırat Universiteti Rektörlüyü, Atatürk Yüksək Kurumu, Atatürk Kültür Mərkəzi Başqanlığının birgə keçirdiyi “Türk dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası bilgi şöleni”ndə tanış olmuşduq. Uca və şux qamətinə milli geyimi, başındakı canavar dərisindən olan papağı xüsusi yaraşığı verirdi. Ona görə də simpozium iştirakçılarının əksəriyyətinin diqqətini cəlb edir, onunla birlikdə şəkil çəkdirməyə icazə istəyirdilər.

Mənim diqqətimi isə oxuduğu məruzəsi çəkdi. Onunla söhbət edərkən haqqında oxuduğum və yazmağı planlaşdırdığım başqırd ictimai-siyasi xadimləri, alimləri, yazıçı və şairləri haqqında mənim üçün qaranlıq qalan məsələləri aydınlaşdırmağa çalışırdım. Tatar-başqırd şairi, 1918-ci ildə Başqırdıstan Respublikasının qurulmasında böyük əməyi olan Şeyxzadə Babiçlə, “Şura” jurnalının (1908-1918) redaktoru və “Vakt”

qəzetinin redaktor müavini işləmiş Fexrettin Riza ilə, “Qaliyə” mədrəsəsinin müdiri və “İslam məclisi” jurnalının redaktoru, böyük din alimi Ziya Kamalla, Bakıda keçirilən Birinci Türkoloji Qurultayın iştirakçısı Xaris Yumakulovla, şair Məcid Qafuri ilə bağlı verdiyim suallar onun fikrə dalmasına səbəb oldu. “Türkiyədə məndən əsasən Zəki Vəlidi Toğan və Abdülqadir İnan haqqında, Azərbaycan, Türkmənistan, Özbəkistan və b. respublikalardan olanlar isə əsasən Mustay Kərimi, hərdən bir də Majit Qafurini, Seyfi Kudaşı, Xayrı Qaynanı xəbər alırlar. Siz isə elə insanları xəbər alırsınız ki, uzun illər onların adlarını çəkmək qadağan idi. Hələ indi də çoxları onların adları çəkiləndə yan-yörələrinə baxır”.

Bu qısa söhbət bizi bir-birimizə yaxınlaşdırdı. Həmin günlərdəki kiçik bir hadisəni də heç vaxt unuda bilmirəm. Simpoziyumun proqramında adı və soyadı Ahmet Suleymenov kimi yazıldığından mən də ona bu cür müraciət edirdim. O, mənə vizit kartını verərkən bir anlığa duruxdu, əlindəki karta baxıb geri qayıtdı. Yenidən cibinə qoydu. Bir az ciblərini qurdalayandan sonra başqa bir vizit kartı çıxardı. Mənə verərkən də “xahiş edirəm mənə müraciət edəndə, məktub yazanda burada yazılanlara əməl et” – dedi. Vizit kartını gözdən keçirəndə orada “Əxmət Möxəmmətvəli ulu Sö-ləymənov” yazıldığını gördüm. Onda anladım ki, vermək istədiyi vizit kartını qaytarıb cibinə qoymasının səbəbi nəymiş. Onun əsas vizit kartında adı və soyadı Axmet Suleymanov yazılmışdı. Sonralar görüşəndə də, məktub yazanda da həmişə onun istəyinə əməl edirdim.

Adətən şairləri, yazıçıları, alimləri əsərləri tanıdır. İlk tanışlığımızadək Əxmət Sö-ləymənovun yaradıcılığı ilə tanış deyildim. Baxmayaraq ki, hər ikimiz SSRİ-də yaşamışdıq. Ölkədə çap olunan kitabların sayı çox olurdu. Həmin kitabların nüsxələri respublikaların, muxtar respublikaların, böyük şəhərlərin mərkəzi kitabxanalarına göndərilirdi. Mən isə onun nə məqalələrini oxumuşdum, nə də kitablarını görmüşdüm. Bunu etiraf edəndə Əxmət bəy qərribə bir təbəssümlə: “Biz bir-birimizi oxumağa ehtiyac duymurduq, rus alimlərinin əsərlərini oxumaqla kifayətlənirdik. Azərbaycan, Özbəkistan, Türkmənistan uzaqdır, yaxınlığımızdakı tatar folklorçularının da çoxunun əsərlərindən xəbərsizik. Onlar da bizim yazdıqlarımızı oxumağa ehtiyac duymazdılar. Elə düşünürdük ki, ən yaxşısını, gərəklisini ruslar yazıb” – dedi.

Şəxsi tanışlıqdan sonra yaradıcılığını diqqətlə izlədim. Belə bir folklorçunu tanımadığıma görə özümü qınadım. Ufada Elmlər Akademiyasının nəşrə hazırladığı “Başqort xalq icadı” (Başqırd xalq yaradıcılığı) çoxcildliyinin redaksiya heyətinin üzvü olan Əxmət Sö-ləymənov 1981-ci ildə həmin çoxcildliyin 4-cü cildinin tərtibçisi, ön söz və izahlarının müəllifi olub. Ardıcıl nəşr edilən bu möhtəşəm əsərin 18 cildi çap olunub. Onlardan 4-nü, yəni folklor nümunələri toplananları ya təkbaşına, ya da qoşa müəlliflə birlikdə hazırlayıb, ön söz və izahlar yazıb. 1987-ci ildə ona Başqırdistanın Salavat Yulayev adına Dövlət Mükafatını veriblər.

Əxmət Sö-ləymənovla Elazığda tanış olduqdan sonra əlaqələrimizi möhkəmləndirdik. 2004-cü ilin martın 18-21-də Bakıda Folklor İnstitutunun keçirəcəyi İkinci “Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq gələcəyinə” simpoziyumuna müxtəlif ölkələrdən xeyli alim dəvət etmişdik. Əxmət Sö-ləymənov nəinki özü gəldi, hətta qızı Leysanı da gətirdi. Hər ikisi məruzələrini oxudu. Onun “Başqırd eposu “Ural Batır”da “əbədi həyat sirlərinin axtarışı” motivinin interpretasiya xüsusiyyətləri” mövzusunda oxuduğu məruzə diqqətçəkən oldu.



Milli geyimi isə yalnız iclas salonunda deyil, küçə və meydanlarda da diqqəti ona çəkirdi. Biz də necə deyərlər ona “borclu qalmamaq üçün” anadan olmasının 65 illiyi münasibətilə kiçik bir məclis də düzəlttik. Baxmayaraq ki, yubileyindən üç gün keçmişdi.

İnstitutumuzla sıx əməkdaşlıq edən, keçirdiyimiz simpoziumlara maddi imkanı olanda gələn, imkanı olmayanda təbrik məktubu göndərən Əxmət Söləymənov hər gələndə kitabxanamıza da xeyli kitab bağışlayırdı.

Əxmət Söləymənov 1939-cu il martın 15-də Başqırdıstandakı Böryən (rus dilində Burzyan kimi yazırlar – Ə.Ş.) rayonunun Nəbi kəndində (xalq arasında Bəyğəmbər deyilən bu aulu ruslar Nabievo kimi yazırlar – Ə.Ş.) kasıb bir ailədə doğulmuşdur. İlk təhsilini kəndlərindəki məktəbdə almış, sonra rayon mərkəzindəki orta məktəbdə oxumalı olmuşdur. 1957-ci ildə orta məktəbi bitirdikdən sonra kolxozda işləmək məcburiyyətində qalmışdır. 1958-ci ildə hərbi xidmətə çağırılmış, diribaşlığına görə onu tankçılar hazırlayan kursa yazmışlar. Hərbi məktəb bitirməsə də, ali təhsili olmasa da, ona zabit rütbəsi vermiş və tank komandiri təyin etmişlər.

1961-ci ildə əsgəri xidmətini başa vurub kəndlərinə dönmüş və həmin il Ufadakı Başqırdıstan Dövlət Universitetinin tarix-filologiya fakültəsinə daxil olmuşdur. Ali məktəbdə oxuyarkən tələbələr arasından seçilmiş, 1964-1965-ci illərdə təhsilini dayandıraraq kəndlərindəki səkkizillik məktəbdə müəllim işləmişdir.

1967-ci ildə Universiteti bitirdikdən sonra yenə də kəndlərinə dönmüş, kənd səkkizillik məktəbində müəllim işləmiş, folklor toplamış, aspiranturaya qəbul olunmuşdur. 1972-ci ildə onu Başqırdıstan Dövlət Universitetində başqırd dili və folklorundan dərslər deməyə dəvət etmişlər. 1973-cü ilin fevralında isə yazdığı dissertasiyanı müdafiə edərək “10.01.09 – folklorşünaslıq” ixtisası üzrə elmlər namizədi elmi dərəcəsi almışdır.

1973-1991-ci illərdə universitetdə dərslər deyən Əxmət Söləymənov əsasən pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olub. Özünün dediyi kimi, “həmin illərdən ona elmi fəaliyyət adına yazdığı beş-on məqalə, 1991-ci ildə Moskvada Lomonosov adına Universitetdə müdafiə etdiyi “Başqırd məişət nağıllarının janr özünəməxsusluğu” (1990-cı ildə dissertasiyası əsasında yazdığı monoqrafiya Ufada rus dilində kitab kimi nəşr edilmişdir – Ə.Ş.) mövzusunda doktorluq dissertasiyası, bir də Başqırdıstan Respublikasının Əməkdar Mədəniyyət İşçisi fəxri adı qalıb”. 1994-cü ildə isə Moskvadakı “Nauka” nəşriyyatı onun “Başqırd xalq məişət nağılları: süjet repertuarı və poetika” “Башкирские народные бытовые сказки: сюжетный репертуар и поэтика” kitabını çap edir.

Əxmət Söləymənov ciddi elmi fəaliyyətlə Sovetlər Birliyi çökdükdən sonra məşğul olub. Elə həmin il Rusiya Federasiyası Elmlər Akademiyasının Macit Qafuri adına Tarix, Dil və Ədəbiyyat İnstitutunun folklor və incəsənət şöbəsində müdir kimi işə başlayıb, dosent seçilib. Gənclik illərində yazdığı, topladığı, lakin çap etdirə bilmədiyi əsərlərinin üzərində yenidən işləyərək dalbadal nəşr etdirməyə başlayıb. 1997-ci ildə “Nağılda həqiqət”, 1998-ci ildə “Yumoristik xalq nəsr”, 1999-cu ildə R.Rajapovla birgə yazdığı “Başqırd xalqının arxaik eposu”, 2000-ci ildə L.Baraq ilə birgə yazdığı “Başqırd folklorunun təhkiyə janrları”, 2001-ci ildə “Möcüzənin mənbəyi”, 2002-ci ildə “Hesabımı bilən qədirbilən olar” kitablarını nəşr etdirib.

2003-cü ildə isə üç kitabı – “Yolumuz hayandır?”, “Ayıq-sayıq olaq” və “Şairi ulduzlar işıqlandırdı: şair Rif Mitxatovun ədəbi portreti” kitablarını çap etdirib.

Folklorla bağlı “Başqırd xalq novellası” (2005), Q.Xusainov və M.Naderqulovla birgə yazdığı “Yazılı dastanlar” (2006), “Akmullanın soydaşlarının – minlərin folkloru” 1-ci hissə (2006), “Uşaq oyun folkloru”(2007), “Bizim epik abidələr” (2007), “Məhəbbət dastanları” (2007), qızı Nərgiz Xubiddinova ilə birgə hazırladığı “Akmullanın soydaşlarının – minlərin folkloru. 3-cü hissə” (2008), yenə Nərgiz Xubiddinova ilə birgə hazırladıqları “Başqırd uşaq təhkiyə folkloru. 3-cü hissə” (2008) kitablarını nəşr etdirib.

Əxmət Söləymənov ictimai-siyasi işlərdə də fəal olmuş, zamanında baş verən hadisələrə münasibətini yazıları və radio-televiziyaadakı çıxışları ilə bildirmiş, başqırdların müasir yazılı ədəbiyyatı haqqında dəyərli əsərlər yazmışdır. Bunu onun aşağıda adını çəkdiyimiz əsərlərinin timsalında aydın görə bilərik: “Seçkilər haqqında düşüncələr” (2004), “Ölkəmizin sevinci – xalq şairi Mustay Kərim haqqında esse” (2007), “Üç möcüzə: M.Akmulla, Ş.Babiç yaradıcılığının folklorizminə dair və xalq şairi Mustay Kərim haqqında esse” (2009), Nərgiz Xubiddinova ilə birgə yazdığı “Ədəbi əsərlərin təhlil yolları” (2012) və s.

Əxmət Söləymənovun Türkiyəyə, Azərbaycana sevgisi tükənməz idi. Hərdən də təəssüflənirdi ki, sərhədlərin açılması, SSRİ-nin dağılması onun yaşlı vaxtına düşdü. Türkiyə türkcəsində yazmağı öyrənə bilmədi. Gah da övladlarından, tələbələrindən gileylənirdi. Deyirdi ki, onlar Türkiyəyə getməyə çox can atırlar, gedəndə də oradan geri dönmək istəmədiklərini bildirirlər. Amma cavan olsalar da, Türkiyə türkcəsini öyrənməyə o qədər maraq göstərmirlər. İngilis dilini daha həvəslə öyrənirlər, nəinki Türk dilini. Bu da Rusiyada 300 ildə türklərin əleyhinə aparılan təbliğatın nəticəsidir. Hamımız rus dilində təhsil alırıq. Onun təsirindən çıxmaq çox çətin olur. Bunu mən azərbaycanlı, özbəkistanlı, türkmənistanlı aydınlar arasında da müşahidə etmişəm. Onların milli məktəblərində oxuyanlarında rusdilli məktəblərdə oxuyanlarla müqayisədə türklük sevgisi daha çoxdur.

Başqırd folklorunu, tarixini, ədəbiyyatını ümumtürk folklorunun, tarixinin və ədəbiyyatının bir hissəsi hesab etsə də, yazılarında bu ruhu hiss etmirdim. Bir dəfə bunun səbəbini soruşduqda: “Sizə nə var ki! Müstəqil bir ölkənin vətəndaşısınız. Mənim içimdə hələ də “pantürkist” adlandırılmaq qorxusu qalır”.

Səmimiyyətinə görə ona Türkiyədə məqalələr nəşr etdirməsinə, konfranslara getməsinə köməklik edirdik. Məqalə və məruzələrini, tezislərini beynəlxalq standartlarda hazırlanmasına yardımçı olurduq.

Mülayim, uyumlu və yumşaq xasiyyətli idi. Qəti sərt mövqe nümayiş etdirməzdi. Sərt mövqe nümayiş etdirənlərdən acığı da gəlməzdi, əksinə, onlara sayqısını bildirirdi. Deyirdi ki, mənim içimdən keçənləri onlar deyir. Mənim düşündüklərimi onlar dilə gətirirlər.

Görünür, elə uyumlu və barışdırıcı davranışına görə elmi və pedaqoji fəaliyyətdəki uğurları nəzərə alıb 1997-ci ildə ona Başqırdıstan Respublikasının “Əməkdar Elm Xadimi”, 1999-cu ildə Başqırdıstan Respublikasının “Təhsil Əlaçısı”, 2006-cı ildə Rusiya Federasiyasının “Əməkdar Elm Xadimi” adlarını vermişdilər. Onun təltifləri sırasında 2004-cü ildə aldığı “Cəlil Kiakbayev” adına, 2009-cu ildə aldığı “Miftaxetdin Akmulla” adına mükafatlar da vardır. İkinci mükafatı o, Miftaxetdin Akmulla əsərlərinin tərtibinə, kitaba yazdığı izahlar və ön sözə görə almışdır.

1991-2002-ci illərdə Rusiya Elmər Akademiyası Ufa Elm Mərkəzinin Tarix, Dil və Ədəbiyyat İnstitutunda şöbə müdiri işləyən Əxmət Sölyəmənovu Ümumdünya Başqırdları Qurultayı İcraiyə Komitəsinin sədri seçirlər. Dörd il bu vəzifəni ləyaqətlə yerinə yetirdikdən sonra 2006-cı ildə Miftaxetdin Akmulla adına Başqırdıstan Dövlət Pedaqoji Universitetinin Başqırd Ədəbiyyatı və Mədəniyyəti kafedrasına müdir seçilir. Burada işləyərkən “Folklor mərkəzi” yarada bilir və ona da rəhbərlik edir.

30-a yaxın monoqrafiya, 400-ə yaxın elmi məqalə, orta və ali məktəblər üçün 40-a yaxın metodik vəsait çap etdirən Əxmət Sölyəmənov bədii yaradıcılıqla da məşğul olduğuna görə onu Başqırdıstan və Rusiya Fedarasiyası Yazıçılar Birliyinə üzv seçmişdilər.

Türkiyədə nəşr olunan türk xalqlarının folkloru ilə bağlı kitabların Başqırdıstan folkloru və ədəbiyyatı bölümünün müəlliflərindən biri olan Əxmət Sölyəmənovun Türkiyə alimləri arasında nüfuzu böyük idi. Azərbaycana böyük sevgisi olan folklorçu-alimin Başqırdıstandakı Azərbaycan diasporuna qayğı göstərdiyi, hər yerdə Azərbaycanla bağlı qürurla danışdığı xəbərləri bizlərə də gəlib çatırdı. Alim Azərbaycanla Başqırdıstan arasında əlaqələrin inkişafı üçün əlindən gələni əsirgəməirdi. Başqırd alimlərinin elmi məqalələrinin Azərbaycanda nəşrinə, elmi ad almaq istəyən alimlərin dissertasiyalarına azərbaycanlı alimlərin rəy yazmasına, eləcə də, azərbaycanlı alimlərin əsərlərinin Başqırdıstanda çapına, dissertasiyalarına elmi rəy verilməsinə kömək etməyə çalışırdı.

O, elmi-pedaqoji fəaliyyətlə, ədəbi-bədii yaradıcılıqla məşğul olmaqla, ictimai işlərə zaman xərcləməklə yanaşı, vətən və millət üçün gərəkli övladlar da tərbiyə edib böyütmüşdür. Belə ki, böyük qızı Leysan İtkulova fəlsəfə elmləri namizədidir. Hazırda Başqırdıstan Dövlət Universitetinin etika, estetika və dinlər tarixi kafedrasına rəhbərlik edir. Kiçik qızı, filologiya elmləri doktoru Nərgiz Xubiddinova Rusiya Federasiyası Elmlər Akademiyası Ufa Elm Mərkəzində aparıcı elmi işçisidir. Oğlu Cəlil Sölyəmənov Başqırdıstan Respublikası Rəssamlar İttifaqı sədrinin müavini, Şeyxzadə Babiç adına Respublika mükafatına layiq görülüb. Uzun illər Başqırdıstan radiosunun Musiqi redaksiyasına rəhbərlik etmiş xanımı Faniya Bayqıdiyeva xalq artisti adını almış və Başqırdıstan Respublikasının Şaqit Xudayberdiyev adına mükafatına layiq görülmüşdür.

Ufada anadan olmasının 75 illik yubileyi keçiriləndə AMEA Folklor İnstitutu onu təbrik etmişdir. Bu təbrik yalnız Əxmət Sölyəmənovu və ailəsini sevindirməmişdi. Başqırd alimləri və ziyalıları arasında ruh yüksəkliyi doğurmuşdu.

O, Azərbaycanda İlkin Rüstəmzadənin “Azərbaycan nağıllarının süjet kataloqu hazırlamasına sevinirdi. Deyirdi ki, kaş türk xalqlarının nağıllarının belə bir kataloqu hazırlanmış olaydı. Sanki ömür vəfa etməyəcəyini duymuşdu. Yetirmələrinə Tatar-Başqırd nağıllarının süjet kataloquunu hazırlamağı tapşırırmışdı.

AMEA Folklor İnstitutunun tövsiyəsi ilə Əxmət Sölyəmənov yeni nəşrə başlayan “Türkologiya” jurnalının redaksiya heyətinə daxil edilmişdir. Ondan sonuncu məktubu sentyabrın 15-də almışdım. Xahiş edirdi ki, “Türkologiya” jurnalının nəşr olunan saylarını ona göndərim. Neyləyək ki, ömür vəfa etmədi. “Türkologiya” jurnalının ilk sayını ala bilmədən dünyadan köçdü.

*Əli Şamil*  
26.11.2016

## REDAKSİYAYA TƏQDİM OLUNAN YAZILARIN NORMATİV QAYDALARI

1. *Elmi-ədəbi toplumuz "Dədə Qorqud kitabı"nın poetika, mətnşünaslıq, ideya-məzmun problemlərinin tədqiqi istiqamətində aparılan və folklorun müxtəlif elmi-nəzəri, praktik məsələlərini əhatə edən, heç yerdə çap olunmamış yüksək elmi səviyyəli araşdırmaları və eləcə də yazıya alınmış yeni folklor nümunələrini çapa qəbul edir.*

2. *Məqalələr Azərbaycan dilində qəbul olunur.*

3. *Redaksiyaya təqdim olunan məqalələrin həcmi 15 səhifədən artıq olmamalıdır.*

4. *Redaksiyaya təqdim olunan məqalələrdə müəllifin adı, soyadı, iş yeri və e-mail ünvanı göstərilməli, xülasə və açar sözlər verilməlidir.*

5. *Xülasə 100, açar sözlər 10 sözü keçməməlidir.*

6. *Şəkillər, rəsm, not, qrafik və cədvəllər çapda düzgün, aydın çıxacaq vəziyyətdə olmalıdır.*

7. *Sonda göstərilən elmi ədəbiyyat və mənbələr məqalənin içərisində kodlaşdırılmalıdır.*

8. *Məqalələr, xülasə və açar sözlər Winword proqramında, Times New Roman şrifti, 14 punto böyüklüyündə yazı tipi ilə yazılaraq diskdə və A4 vərəqində təqdim olunmalıdır.*

## MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Sədaqət HƏSƏNOVA. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANI</i>	
DİLİMİZİN HİKMƏT XƏZİNƏSİDİR .....	3
<i>Nailə ƏSKƏR. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” ABİDƏSİNİN NƏŞRİ VƏ</i>	
BİBLİOQRAFİYASI TARİXİNƏ BİR NƏZƏR.....	8
<i>Aygül QURBANOVA. V.M.JİRMUNSKİ VƏ “KİTABİ-DƏDƏ</i>	
QORQUD”UN POETİK FORMASI .....	15
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Muxtar KAZIMOĞLU – İMANOV. MƏRASİMLƏR: MİLLİ-MƏDƏNİ</i>	
MÜXTƏLİFLİK VƏ ORTAQLIQ .....	20
<i>Ali Berat ALPTEKİN. AZƏRBAYCAN VƏ TÜRKİYƏ XALQ NAĞIL,</i>	
ƏFSANƏ VƏ ATALAR SÖZÜNDƏ BOZQURD .....	26
<i>Təyyar SALAMOĞLU. EPOSDAN ROMANA DOĞRU (“Qarlı aşırım”da</i>	
<i>epos ənənələri). II yazı. At kultu: eposda və romanda .....</i>	32
<i>Osman ƏFƏNDİ. «ƏSLİ VƏ KƏRƏM» – DASTANINDA «ÜLVİ</i>	
MƏHƏBBƏT» ANLAYIŞININ FƏLSƏFİ MAHİYYƏTİ.....	44
<i>Nizami MURADOĞLU. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” VƏ</i>	
HEYDƏR ƏLİYEV FENOMENİ.....	50
<i>Dəyanət CÜMƏNOV. OBA İNAMININ MAHİYYƏTİ VƏ TƏDQIQI .....</i>	57
<i>Aynur CƏLİLOVA. FOLKLORDA KEÇƏL OBRAZI .....</i>	65
<i>Ülkər ƏLƏKBƏROVA. TÜRK VƏ MƏNQOL XALQLARININ</i>	
İNANCLARINDA KUT, Y/ÇULA, SUR RUHLARI.....	73
<i>Vəfa İBRAHİMOVA. BÖYÜK BRİTANİYA XALQLARINDA YAS</i>	
MƏRASİMLƏRİ İLƏ BAĞLI ADƏT ƏNƏNƏLƏR VƏ İNANCLAR.....	90
<i>Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA). BAYATI ŞƏKLİNDƏ DEYİLƏN</i>	
LAYLALAR.....	96
<i>Nail QURBANOV. QƏDİM TÜRK DASTANLARINDA MİFOLOJİ</i>	
DÜNYAGÖRÜŞÜN ƏKS OLUNMASI MƏSƏLƏLƏRİNƏ BİR NƏZƏR.....	104
<i>Xuraman KƏRİMOVA. XX ƏSRƏ QƏDƏR AZƏRBAYCAN FOLKLORUNUN</i>	
TOPLANMASI, SİSTEMLƏŞDİRİLMƏSİ VƏ NƏŞRİ HAQQINDA.....	109
<i>Dürnisə SƏFƏROVA. FOLKLORŞÜNASLIQDA KONTAMİNASİYA</i>	
HADİSƏSİNƏ ÜMUMNƏZƏRİ BAXIŞ.....	115
<i>Günel HÜSEYNOVA. XALQ LİRİKASI VƏ ÇAĞDAŞ POEZİYADA</i>	
QIŞ, PAYIZ TƏSVİRLƏRİ.....	128
<i>Aydın MUSTAFAYEV. AZƏRBAYCANDA AĞAC PİRLƏRLƏ BAĞLI</i>	
İNANCLAR.....	137
<i>Sevda KƏRİMOVA. MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜNDƏ FOLKLOR VƏ</i>	
QANUNVERİCİLİK MƏSƏLƏLƏRİ .....	143
<i>Gülnar OSMANOVA. ÇAĞDAŞ AZƏRBAYCAN NƏSRİNDƏ</i>	
MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ .....	150
<i>Sevinc ƏLİYEVA. FOLKLORDA QURBANVERMƏ MOTİVİ</i>	
PROBLEMİNİN NƏZƏRİ-METODOLOJİ VƏ RİTUAL-MİFOLOJİ ƏSASLARI..	157
<i>Əsmər ƏLİYEVA. AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ÇEVRİLMƏ</i>	
MOTİVİ (Problemin qoyuluşu) .....	166
<i>Elnarə ƏMİRLİ. QUBADLI ZİYARƏTG AHLARI FOLKLORDA.....</i>	175

<i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr</i> KOROĞLUNUN BİLHƏDİ SƏFƏRİ.....	183
<i>Rəylər</i> DƏDƏ QORQUD ARENASINDA YENİ ƏSƏR. <i>Rövşən Əlizadə</i> .....	189
<i>İtkilərimiz</i> ƏXMƏT SÖLƏYMƏNOV DÜNYADAN KÖÇDÜ VƏ YA TÜRK DÜNYASI BİR ALİMİNİ DƏ İTİRDİ. <i>Əli Samil</i> .....	190

## CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Sadagat HASANOVA. "KİTABİ-DADA GORGUD" IS WISDOM TREASURE OF OUR LANGUAGE .....</i>	3
<i>Naila ASKER. GLANCE TO PUBLICATION AND BIBLIOGRAPHY HISTORY OF MONUMENT OF "THE BOOK OF DEDE-KORKUT".....</i>	8
<i>Aygul GURBANOVA. V.M.JIRMUNSKIY AND POETICAL FORM OF "THE BOOK OF DADA GORGUD".....</i>	15
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Mukhtar KAZIMOĞLU-İMANOV. CEREMONIES: NATIONAL-CULTURAL VARIETY AND COMMUNITY.....</i>	20
<i>Ali Berat ALPTEKİN. "BOZGURD" ("GREY WOLF") IN AZERBAIJAN AND TURKEY FOLK TALES, LEGENDS AND PROVERBS.....</i>	26
<i>Tayyar SALAMOĞLU. FROM THE EPOS TO THE NOVEL (The epos traditions in the novel "Garli ashirim") the second article. The cult of horse: in the epos and in the novel .....</i>	32
<i>Osman EFENDİ. PHILOSOPHICAL ESSENCE OF THE CONCEPT "DIVINE LOVE" IN THE EPOS "ASLI AND KEREM" .....</i>	44
<i>Nizami MURADOĞLU . THE EPOS "THE BOOK OF DEDE GORGUD" AND THE PHENOMENON OF HAYDAR ALIYEV .....</i>	50
<i>Dayanat JUMANOV. THE ESSENCE OF OBA TRUST AND ITS RESEARCH...57</i>	
<i>Aynur JALILOVA. THE IMAGE OF BALD IN FOLKLORE .....</i>	65
<i>Ulkar ALAKBAROVA. SOUL IN THE BELIEFS TURKIC AND MONGOLIAN PEOPLE .....</i>	73
<i>Vafa İBRAHİMOVA. TRADITIONS AND BELIEFS ABOUT THE MOURNING CEREMONIES IN THE NATIONS OF GREAT BRITAIN.....</i>	90
<i>Leman VAQİFQIZI (SULEYMANOVA). LAYLAES SAYING AS BAYATI .....</i>	96
<i>Nail GURBANOV. A LOOK AT THE PROBLEMS OF REFLECTING THE MYTHOLOGICAL OUTLOOK IN THE ANCIENT TURKIC EPOSES .....</i>	104
<i>Khuraman KERİMOVA. ABOUT COLLECTING, SYSTEMATIZING AND PUBLISHING OF AZERBAIJAN FOLKLORE TILL 20<sup>TH</sup> CENTURY.....</i>	109
<i>Durnisa SAFAROVA . GENERAL REWIEW OF CONTAMINATION PROCCES IN FOLKLORE .....</i>	115
<i>Gunel HUSEYNOVA. THE LANDSCAPE OF WINTER AND AUTUMN</i>	

IN FOLKLORE AND MODERN POETRY .....	128
<i>Aydin MUSTAFAYEV. BELIEFS RELATED TO SACRED PLACE TREES</i>	
IN AZERBAIJAN.....	137
<i>Sevda KARIMOVA. FOLKLORE AND LEGISLATIVE ISSUES</i>	
IN THE PERIOD OF INDEPENDENCE.....	143
<i>Gulnar OSMANOVA. THE MOTIF OF MIRACULOUS BIRTH</i>	
IN MODERN AZERBAIJAN PROSE .....	150
<i>Sevinj ALIEVA. THEORETICAL-METHODOLOGICAL AND</i>	
RITUAL-MYTHOLOGICAL BASICS OF THE PROBLEM OF SACRIFICES	
MOTIVE IN THE FOLKLORE.....	157
<i>Asmar ALIYEVA. TRANSFORMATION MOTIVE IN AZERBAIJAN</i>	
FOLKLORE (Statement of the problem).....	166
<i>Elnara AMIRLI. GUBADLY SANCTUARIES IN FOLKLORE.....</i>	175
<i>New samples from Azerbaijan folk-lore.....</i>	183
<i>Review .....</i>	189
<i>Our losses.....</i>	190

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Горгудистика: поиски, открытия</i>	
<i>Садагат ГАСАНОВА. ЭПОС «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» КЛАДОВАЯ</i>	
МУДРОСТИ НАШЕГО ЯЗЫКА .....	3
<i>Наилья АСКЕР. ВЗГЛЯД НА ПИСЬМЕННЫЙ ПАМЯТНИК</i>	
“КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД”, ЕЕ ИСТОРИЯ ИЗДАНИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ... 8	
<i>Айгюл ГУРБАНОВА. В.М.ЖИРМУНСКИЙ И ПОЭТИЧЕСКАЯ</i>	
ФОРМА ДЕДЕ ГОРГУДСКИХ ОГУЗНАМЕ .....	15
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<i>Мухтар КАЗИМОГЛУ – ИМАНОВ. ОБРЯДЫ: НАЦИОНАЛЬНО-</i>	
КУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ И ОБЩНОСТЬ.....	20
<i>Али Берат АЛПТЕКИН. БОЗГУРД В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ И</i>	
ТУРЕЦКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ, ЛЕГЕНДАХ И ПОСЛОВИЦАХ .....	26
<i>Тайяр САЛАМОГЛУ. ОТ ЭПОСА К РОМАНУ (Эпические традиции</i>	
<i>в романе «Снежный перевал») II. Культ лошади: в эпосе и в романе.....</i>	32
<i>Осман ЕФЕНДИ. О ФИЛОСОФСКОЙ СУЩНОСТИ ПОНЯТИИ</i>	
«ВОЗВЫЩЕННЫЙ ЛЮБВИ» В ЭПОСЕ «АСЛИ И КЕРЕМ» .....	44
<i>Низами МУРАДОГЛУ. «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» И</i>	
ФЕНОМЕН ГЕЙДАРА АЛИЕВА.....	50
<i>Деянет ДЖУМЕНОВ. СУЩНОСТЬ ДОВЕРИЯ И ИССЛЕДОВАНИЕ ОБЫ ..</i>	57
<i>Айнур ДЖЕЛИЛОВА . ОБРАЗ ПЛЕЩИВОГО В ФОЛЬКЛОРЕ .....</i>	65
<i>Улькер АЛЕКБЕРОВА. ДУША В ВЕРОВАНИЯХ ТЮРКСКИХ И</i>	
МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ.....	73
<i>Вафа ИБРАГИМОВА. ТРАДИЦИИ И ВЕРОВАНИЯ СВЯЗАННЫЕ</i>	
С ТРАУРНЫМИ ОБРЯДАМИ ВЕЛИКОБРИТАНСКИХ НАРОДНОСТЕЙ.....	90
<i>Ляман ВАГИФГЫЗЫ (СУЛЕЙМАНОВА). БАЯТЫ В ВИДЕ</i>	
КОЛЫБЕЛЬНЫХ .....	96

<i>Наиль ГУРБАНОВ. ВЗГЛЯД НА ВОПРОСЫ ОТРАЖЕНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ДРЕВНИХ ТЮРКСКИХ ДАСТАНОВ.....</i>	104
<i>Хураман КЕРИМОВА. О СБОРЕ, СИСТЕМАТИЗАЦИИ И ПУБЛИКАЦИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ФОЛЬКЛОРА ДО XX ВЕКА .....</i>	109
<i>Дурниса СЕФЕРОВА. ОБЩИЙ ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ОБЗОР КОНТАМИНАЦИИ В ФОЛЬКЛОРОВЕДЕНИИ .....</i>	115
<i>Гюнель ГУСЕЙНОВА. ЗИМНИЕ И ОСЕННИЕ ПЕЙЗАЖИ В СОВРЕМЕННОЙ И НАРОДНОЙ ПЕЭЗИИ .....</i>	128
<i>Айдын МУСТАФАЕВ. ВЕРА, СВЯЗАННАЯ С КУЛЬТОМ ДЕРЕВЬЕВ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ .....</i>	137
<i>Севда КЕРИМОВА. ФОЛЬКЛОР И ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ В ПЕРИОД НЕЗАВИСИМОСТИ.....</i>	143
<i>Гюлнар ОСМАНОВА. МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПРОЗЕ.....</i>	150
<i>Севиндж АЛИЕВА. ТЕОРЕТИЧЕСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МОТИВА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ФОЛЬКЛОРЕ.....</i>	157
<i>Есмер АЛИЕВА. МОТИВЫ ПРЕВРЕЩЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (Постановка проблемы).....</i>	166
<i>Ельнара АМИРЛИ. СВЯТЫЕ МЕСТА ПОКЛОНЕНИЯ КУБАТЛЫ В ФОЛЬКЛОРЕ .....</i>	175
<i>Новые образцы Азербайджанского фольклоре.....</i>	183
<i>Рецензии.....</i>	189
<i>Наши утраты .....</i>	190



**“Dədə Qorqud”.**  
**Elmi-ədəbi toplu.**  
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2016/2

*Ədəbi işçilər:*  
**Sənubər Kərimova**  
**Qumru Şəhriyar**

*Nəşriyyat direktoru:*  
**Prof. Nadir Məmmədli**

*Operator:*  
**Məhsəti Süleymanova**

*Kompüter tərtibçisi:*  
**Aygün Balayeva**

*Kağız formatı: 60/84 32/1*  
*Mətbəə kağızı: №1*  
*Həcmi: 200 səh.*  
*Tirajı: 300*

*Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində  
hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.*

*Toplunun üz qabığındakı şəkil: Mirzəxan Qafarovun  
“Dədə Qorqud” lövhəsi*

*Ünvan: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31*  
*Tel: 492-93-14; Fax: 492-93-14*  
*E-mail ünvanı: [dede.qorqud.11@mail.ru](mailto:dede.qorqud.11@mail.ru)*

