

ISSN 2309-7949



AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU

# DƏDƏ QORQUD



AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU

---

# DƏDƏ QORQUD

دَدَه قورقود  
*DADA GORGUD*

Elmi-ədəbi toplu

I (60)

BAKI - 2017

**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), Füzuli Bayat, 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, 2017/1. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2017.**

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2017

## *Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar*



*Əbülfəz QULİYEV*

*AMEA-nın müxbir üzvü*

*e-mail: ebulfezamanoglu@gmail.com*

### “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN DİLİ PROFESSOR M.TƏHMASİBİN ARAŞDIRMALARINDA

#### Xülasə

Professor M.Təhmasib Azərbaycan folklorşünaslığında epos nəzəriyyəçiliyinin əsasını qoymuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu isə şifahi və yazılı ədəbiyyatımızın zəngin qaynağı olduğu kimi ədəbi dilimizin də möhtəşəm abidəsidir. Bu dastanda dil vahidləri, onların inkişaf tarixi maraqlı xüsusiyyətlərə malikdir. M.Təhmasib dastandakı Oğuz, boz ok, üç ok, dastan, dədə, ozan, aşiq, şülən, ülüş kimi onomastik və leksik vahidləri xalq yaradıcılığı kontekstində ətraflı şəkildə araşdırmışdır. Məqalədə bu məsələlər hərtərəfli şəkildə təhlil süzğəcindən keçirilir.

**Açar sözlər:** M.Təhmasib, xalq yaradıcılığı, ədəbiyyat, dastan, dil

#### THE LANGUAGE OF “KITABI-DADA GORGUD” IN PROFESSOR MAHAMMADHUSEYN TAHMASIB’S INVESTIGATIONS

#### Summary

Professor M.Tahmasib has been established the epos theorist in Azerbaijan folklore. “Kitabi-Dada Gorgud” epos is one the richest sources of our folklore and the same time it is the noble monument of our literary language. The language units, their development history has an interesting features in this epos. M.Tahmasib has been widely investigated the lexical and onomastic units as Oghuz, boz ok, uch ok, epos, dada, ozan, ashig, shulan, ulush in folklore context. All these problems are exhaustingly analyzed in the article.

**Key words:** M.Tahmasib, folklore, literature, epos, language

#### ЯЗЫК «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУДА» В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРОФЕССОРА М.ТАХМАСИБА

#### Резюме

Профессор М.Тахмасиб был основоположником теории эпоса в Азербайджанской фольклористике. А эпос «Китаби-Деде Коркуд» побывшим как богатым источником устной и письменной литературы, так и является монументальным памятником литературного языка. В этом эпосе языковые единицы, их исторические развития обладают интересные характеры. М.Тахмасиб в контексте народного творчества в эпосе широко исследовал ономастические и лексические единицы как Огуз, боз ок, уч ок, дастан, дада, озан, ашуг, шулан, улуш и тд. В статье всесторонне исследуются эти проблемы.

**Ключевые слова:** М.Тахмасиб, народное творчество, литература, эпос, язык

Azərbaycan elminin görkəmli nümayəndələrindən biri də professor M.Təhmasibdir. Bu görkəmli elm xadimi 75 illik mənalı ömrünün böyük bir hissəsini ədəbi-bədi yaradıcılığa, elmi fəaliyyətə həsr etmişdir. M.Təhmasib xalqımızın şifahi ədəbiyyat xəzinəsinin, folklorumuzun məşhur bilicilərindən biri idi. O, bu elm sahəsində xalq ədəbiyyatı nümunələrinin həm toplayıcısı, həm də folklor nəzəriyyəçisi kimi tanınır.

Alimin 1945-ci ildə nəşr etdirdiyi namizədlik dissertasiyası onun “Seçilmiş əsərləri”nin iki cildliyinin birinci cildində birinci fəsildə adət, ənənə, mərasim adı altında



verilmişdir. Bu əsərdə alim Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında geniş yayılmış səməni mərasimi və səməni sözü, Simurq quşu, Xızır İlyas haqqında düşüncələri keçən əsrin 40-cı illərində söylənmiş fikirlər olmasına baxmayaraq müəyyən elmiliyi ilə seçilir. Keçən əsrin qırxıncı illəri ifadəsini ona görə vurğulayırıq ki, 37-ci illərin repressiyaları zahirən başa çatsa da, bu proses ideoloji cəbhədə hələ də davam etməkdə idi...

Məlumdur ki, M.Təhmasib Azərbaycan dastan nəzəriyyəçiliyinin əsasını qoyanlardan biridir. Heç də təsadüfi deyildir ki, görkəmli elm xadimi “Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər)” mövzusunda doktorluq işi müdafiə etmiş (1964) və həmin tədqiqat işi 1971-ci ildə monoqrafiya şəklində nəşr edilmişdir. Bu əsərdə Azərbaycan dastanları türk dünyası kontekstində tədqiq olunmuş, dastanların qədim mifoloji kökləri araşdırılmışdır. Müəllif dastan terminologiyasını da nəzərdən qaçırmır, ayrı-ayrı söz, termin və ifadələrin işlənmə məqam və mənalarına təmas edir, bu məfhumların etimoloji xüsusiyyətlərini təhlil edir. Məsələn: Müəllif buta motivinin dastanlarda təzahür etmə şəkillərindən bəhs edir, onun dastanlarda 5 təzahür şəklini qeyd edir və ən çox yayılmış variantın yuxuda müqəddəs bir şəxsiyyət tərəfindən oğlan və qız qəhrəmana buta verilməsi olduğunu göstərir. Alim bu terminin işlənmə dairəsi, dastandakı funksiyası və onun mənə xüsusiyyətlərinə nəzər yetirir. Buta motivi ilə əlaqədar alim Azərbaycan dastanlarından nümunələr verir, fikrinə yekun vuraraq belə qənaətə gəlir ki, dastanlarda buta bir növ obrazlaşdırılmış şəkildədir və poetik-simvolik səciyyəsi gücləndirilmişdir (9, I c, s.227). Alim hələ KDQ dastanlarında hədəf, nişan, nişanə mənasında işlənən bu sözün qönçə, gül, budaq mənalarında da işləndiyini yazır.

Bildiyimiz kimi, xalqımızın ən qədim şifahi ədəbiyyat abidələrindən, ədəbi-bədii sərvətlərindən biri “Kitabi-Dədə Qorqud”dur. Şifahi ədəbiyyatımızın qədim dövrdə yazıya alınmış bu nümunəsi XX əsrin 20-30-cu illərində ilk dəfə F.Köprülü və Əmin Abid tərəfindən tədqiq olunmuş, 1939-cu ildə H.Araslı tərəfindən Bakıda nəşr edilmişdir (redaktoru M.Təhmasib). 1940-cı illərin sonu, 50-ci illərin əvvəlində Sov. İKP MK-nın rəhbərləri sırasına soxulmuş A.Mikoyan Stalində bu dastanda gürcü xalqının təhqir olunması haqqında rəy yarada bilmiş, buna görə də yuxarıdan gələn göstəriş əsasında respublikamızın o zamankı rəhbəri Mir Cəfər Bağırov dastanın Azərbaycanda tədqiqini qadağan etmişdi (8). Bu məsələ ancaq 1950-ci illərin sonlarında yavaş-yavaş ortaya çıxarılmaya başlandı. Məhz buna görə bu qiymətli dastan eyni ildə – 1962-ci ildə həm Bakıda (tərtib edən H.Araslı, redaktoru M.Təhmasib), həm Moskvada (V.V.Bartoldun tərcüməsi) yenidən nəşr edildi. Bir sıra alimlər məs. Ə.Sultanlı, Ə.Dəmirçizadə, Ş.Cəməşidov, E.Əlizadə bu sahədə sanballı tədqiqat əsərləri meydana çıxardılar. Şifahi xalq yaradıcılığımızın görkəmli bilicisi M.Təhmasib də bu alimlərdən biri idi. Belə ki, alim 1966-cı ildə “Dədə Qorqud boyları haqqında” adlı monoqrafiya həcmli iki məqalə nəşr etdirdi. Burada ilk dəfə Azərbaycan xalqının bu qəhrəmanlıq dastanının türk qəhrəmanlıq eposu tarixində yeri, əsərin bəzi dərin qatlarının araşdırılması, dastanın şifahi ədəbiyyat abidəsi kimi totemistik və mifoloji səciyyəsi verilmiş, oradakı tarixi çalarlar üzə çıxarılmış, dastanla oğuznamələr müqayisə edilmiş, dastanın dil xüsusiyyətlərinə xüsusi diqqət yetirilmişdir (9, I c, s.164-222; 261-274).

Onu da qeyd edək ki, təkcə “Dədə Qorqud” dastanının tədqiqinə həsr etdiyi məqalələrdə deyil, demək olar ki, folklordan bəhs edən əksər əsərlərində tədqiqatçı dil məsələlərinə təmas etmədən keçməmişdir. Bir nümunə: ”C.Cabbarlı və folklor”

adlı əsərində Qız qalası toponimi, Xəzər hidromimi, onun C.Cabbarlı yaradıcılığında Quzğun dəniz şəklində (Orta əsr mənbələrində bu adın Güzlüm variantının işlənməsi) işlənməsi məsələlərinin, Y.V.Çəmənşəminli və folklor əlaqələrindən bəhs edərkən də dil məsələləri, xüsusilə qadın, xatun və zən, övrət kimi leksik vahidlərinin semantik məzmunu haqqındakı elmi qeydləri xüsusi maraq doğurur.

Bir məsələni də qeyd etmək yerinə düşər ki, M.Təhmasibin KDQ dastanları haqqındakı tədqiqatında bəhs olunan aktual dil məsələləri o qədər geniş və əhatəlidir ki, biz bu məqalədə ancaq dastandakı məsələlərin araşdırılması ilə kifayətlənməyi qərara aldıq. “Dədə Qorqud” dastanlarının söz dünyası ilə bağlı əsas mətləbə keçmədən öncə bir mühüm cəhəti də burada qeyd edək ki, M.Təhmasib dastanşünaslıqla bağlı tədqiqatının əvvəlində, giriş qisminə, ümumiyyətlə, Azərbaycanşünaslığında dastan sözünün tarixi inkişafı, semantik məzmunu, mənşəyi haqqında geniş araşdırma apararaq folklorşünaslıqda bir nəzəriyyəçi alim nümunəsi göstərmişdir. Bu araşdırma nəticəsində aydın olur ki, bu leksik vahid Şərq dillərində çoxmənalı söz olaraq bacarıq, məharət, hiylə, eyni zamanda musiqi havası, melodiya və s.mənalı bildirir. Bu mənalı həmin sözün ikinci dərəcəli mənalı, həm də sabit olmayan mənalı hesab edən müəllif yazır: “Müxtəlif əsrlərdə bu mənalıların bəzisi tez-tez və geniş şəkildə işlənmiş, bəziləri isə hətta tamamilə unudulmaq dərəcəsinə çatmışdır. Dastan həm nağıl, həm povest, həm də roman deməkdir. Geniş mənada bu söz, ümumiyyətlə, bədii əsər mənasını daşıyır; buna görə də misal üçün müasir fars dilində yazıçıya həm də dastannəvis deyilir” (9, II c, s.62).

Alim Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatında daha çox ədəbi termin kimi müxtəlif mənə çalarlarına malik olan dastan sözü haqqında fikrinə davam edərək yazır: “Klassiklərimiz bu sözü əhvalat, hekayə, macərə, tərifnamə, tərcümeyi-hal, hətta tarix mənalılarında işləmişlər. Eyni zamanda bu söz rəvayət, hətta xalq romanı, xalq kitabı mənalılarını da daşmışdır. Şifahi ədəbiyyatımızda dastan bəzən böyük həcmli mənzum macərə, bəzən tərifnamə, bəzən isə hətta əsli olmayan yalan mənasında işlənmişdir. Nəhayət, dastan aşiq ədəbiyyatının ən çox yayılmış bir janrının adıdır” (9, II c, s.63).

Bu oğuz qəhrəmanlıq eposunun səlcuqlar dövrünün məhsulu olduğunu iddia edənlərə M.Təhmasib qəti şəkildə etiraz edərək göstərir ki, bu cahansümul eposun doğrudan da X-XI əsrlərdən çox-çox qabaqlarla bağlı olduğunu bir çox dəlillərlə də sübut etmək mümkündür. Məlumdur ki, oğuz eposu, oğuznamələr yalnız KDQ-dan ibarət deyil. Bu boylar, ümumiyyətlə, Azərbaycan eposunun orta mərhələsinin, oğuz eposunun isə son mərhələsinin məhsuludur. Daha qədim mərhələlərin oğuz eposu isə bir tərəfdən, ibtidai əsatir eposu nümunələrindən, digər tərəfdən isə real hadisələrlə səsleşən tarixi əfsanələrdən ibarətdir. Bunlardan ən maraqlısı əsatiri eposdur. Bu əsərə görə oğuz qəbilələrinin eponimi, yəni cəddi-qədimi Oğuz xan, yaxud Oğuz xaqandır (9, I c, s.267).

Dastandakı Oğuzun digər dastan qəhrəmanlarından fərqi isə müəllif belə izah edir: “Oğuzun özü, anası, arvadları və uşaqları işıqla bağlıdırlar. Buna görə də onlar başqa xalqların əsatiri eposlarının mədəni qəhrəmanları kimi ancaq od gətirmək vəzifəsini yerinə yetirməmişlər. Bizcə, bu ibtidai əsatir oğuz eposunun ən qədim nümunəsidir” (9, I c, s.268).

Müəllif dastanda işlənən Oğuz onomastik vahidinin tarixinə, formalaşmasına, inkişaf yoluna da toxunur. Məlumdur ki, oğuz sözünün mənşəyi haqqında bir neçə mülahizə, fikir vardır. Oğuz onomastik vahidini bəziləri öküz totemi ilə bağlayır, bə-

ziləri oğuz sözünün ox/ok leksik vahidindən törədiyini irəli sürür, üçüncü fikrə görə isə oğuz işıq, od, yaxud işıqın, odun hamisi deməkdir. Bunları sadaladıqdan sonra müəllif Oğuz sözünün mənşəyi haqqındakı mülahizələrə münasibət bildirərək yazır: "Bizcə, bu izahların üçü də düzdür. Bunlar ona görə bir-birindən fərqlidirlər ki, hərəsi bu surətin inkişafının bir mərhələsini izah edir. Birincisi, yəni ən qədimi bu sözün qəbilələr şəklində də izahıdır ki, bunun doğrudan da belə olduğunu üç oğuz, doqquz oğuz və s. qəbilə birləşməsi adlarının mövcudluğu göstərir. Məlumdur ki, üç oğuz üç qəbilədən, 9 oğuz isə 9 qəbilədən ibarət birləşmələr deməkdir. İkinci mərhələdə, yəni əsrlər keçdikdən sonra bu ellərin başbilən dastançıları sözə əsatiri boyalar çəkmiş, onu birləşmənin təşəkkülündə iştirak etmiş olan əsas etnik ünsürlərin, yəni dörd qəbilənin ən əsas totemlərinin əlamətləri ilə bəzəmiş, özlərinə cəddi-qədim, yəni eponim düzəltilmişlər. III mərhələdə totemə olan etiqaad aradan qalxmış, tək allaha meyil qüvvətlənmişdir. Bu dövrdə artıq ata bir sıra başqa mənaları ilə birlikdə həm də əngin səma, dərin zülmət, qaranlıq gecə demək olan Qara xana çevrilmişdir ki, ondan törəyib onu məhv edən övlad olar, fəcr olar, işıq olar" (9, I c, s.269).

Göründüyü kimi, müəllif doğru olaraq çox qədim tarixi olan Oğuz eponiminin bir neçə mərhələdən keçib gədiyini və hər mərhələnin də bu sözün semantik və struktur inkişafında öz izlərini saxladığını elmi dəlillərlə əsaslandırmışdır.

Məlumdur ki, dastanda oğuzlar iç oğuz və dış/daş oğuz olmaqla iki qola ayrılır. Müəllif bu terminlərin mənasını bizcə, doğru şəkildə izah etdikdən sonra iç oğuzu qədim mənbələrdəki **ışquz, aşquzlarla** müqayisə edir, Şəki ətrafında təsadüf edilən Daşuz və İç uz toponimlərinin bu terminlərlə əlaqəsi olduğuna işarə edir. Bəzi alimlərin bu qədim etnonimlərin saklarla bağlı olduğunu iddia etmələrinə qarşı çıxır. Alim Midiya tarixi üzrə məşhur mütəxəssis Dyakanova əsaslanaraq bu qənaətə gəlir ki, qədim Midiya dövləti zamanında, eradan əvvəl VI əsrdə yuxarıda qeyd edilən **İşquz, aşquz** dövləti mövcud olmuş və onun izlərini indiki Şimali Azərbaycanda, konkret desək Gəncə ətrafında axtarmaq lazımdır (9, I c, s.272). Bundan sonra alim dastandakı **iç oğuz və dış oğuzların**, bu boy birləşməsinin müvafiq olaraq **boz ox və üç ox** bölgüsü ilə eyni olduğundan bəhs edir. Bildiyimiz kimi, ox/ok/oq termininin bir mənası da qədim türk dilində qəbilə məfhumu olmuşdur.

Bildiyimiz kimi, dastanda üç oq, boz oq terminlərinə də təsadüf edilir: Üç oq, boz oq qarşılaşdıqlar (KDQ, s.126). Müəllif buradakı üç leksik vahidinin qədim türk dilindəki uç/uc sözü ilə uyğun gəldiyini və ucqar mənasını bildirdiyini göstərir. Alimin qənaəti belədir ki, məhz buna görə dastandakı **daş oğuz üç oxun** qarşılığı kimi çıxış etmişdir.

Onu da qeyd edək ki, müəllif bu **boz oq və üç oq** bölgüsü, onların mənşəyi haqqında türkologiyada müxtəlif fikir və mülahizələrin olduğunu göstərir. Qeyd edir ki, F.Rəşidəddin özü yay tapan böyük oğulları "bozoq" adlandırır və sözün mənasını "pozulmuş, sındırılmış ox" deyərək izah edir, üçoku isə üç rəqəmi ilə bağlayır. **Üç oku** başqa alimlər bəzən uc-la əlaqələndirirlər. Məlum olduğu kimi, ox/ok sözünün qəbilə, tayfa mənası da vardır. Bizcə, üç ok-u əslində iç ok, yəni iç qəbilə, bizim boylarda olduğu kimi iç oğuz oxumaq daha doğrudur. Aydındır ki, əfsanə addan sonra yaranmışdır. Yəni **üç ok** sonrakı mənalandırmadır. **Boz ok** isə, bizcə, çöl qəbilə, yəni boylarda olduğu kimi dış oğuzdur. Boz sözü "işlənməmiş torpaq, əkilməyən yer –

çöl” deməkdir. Bu söz bizdə də “bozqır, bozluq” şəklində təqribən çöl mənasında işlənməkdədir (9, I c, s.205).

Buradakı boz ox etnonimi və onun mənşəyi alimi daha çox düşündürmüş, ona görə də tədqiqatçı bu istiqamətdə araşdırmaları genişləndirmişdir. Onu da qeyd edək ki, sovet dövründə rus türkologiyasının başçısı sayılan akademik A.N.Kononov da hələ 1957-ci ildə boz ox ifadəsi ilə əlaqədar yazmışdı ki, ”boz” mənə aydın deyil. Bu məsələnin mübahisəsiz dəqiqliklə həlli ancaq bu qəbilə tarixinin tədqiqi ilə mümkündür (6, s.98).

Beləliklə, M.Təhmasib sonralar bu sahədəki araşdırmalarını daha da genişləndirmiş, əvvəlki əsərindən təxminən 20 il sonra (“Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri” məqaləsi - 1981) yazıb nəşr etdirdiyi bir əsərində təkrar bu məsələ üzərinə qayıtmış və **boz ok** termininin mənşəyi haqqında tamamilə yeni mülahizə irəli sürmüşdür. Həmin məqaləsində məsələ ilə əlaqədar M.Təhmasib qədim mənbələrə, Midiya tarixinə müraciət edir. Bu dövlətin tərkibindəki Herodotun göstərdiyi 6 qəbilədən bəhs edir, onlardan birinin də **bus** türk qəbiləsi olduğunu nəzərə çatdırır. Alim məsələnin məğzini belə izah edir: **”Bus”** qəbiləsinin adının bus və buz, eləcə də bos, yaxud boz şəkillərində yazıldığını nəzərə alaraq belə ehtimal etmək olar ki, oğuzların əsas tirəsi hesab edilən **”Boz oğ-”**boz qəbilə, yaxud boz adlı qəbilə və ya adı boz olan həmin Midiya qəbiləsidir” (9, I c, s.273).

Müəllif fikrinə davam edərək busların müasir dövrdəki izləri üzərində dayanır: “...rəqs adları indi də ayrı-ayrı oğuz qəbilələrinin adları ilə yaşamaqdadır. Bunlara misal olaraq bayatı, afşarı, varsağı göstərmək olar. Həmin buzların da adı ilə bağlı olan məşhur “Bozuğu” aşiq havası və rəqs musiqisi hal-hazırda xalq içərisində yaşamaqdadır. Respublikamızda olan Buzovna, Şahbuz, Buzqov kimi yerlər də bu qəbilənin adı ilə bağlıdır. Abşeron, Əfşarlar da məhz elə oğuzun Bozoq, yəni boz qəbiləsi tirəsindəndir” (9, I c, s.273). Bu qeydlərə müəllifin hazırkı dövrdə “Koroğlu” mahnılarından birinin “bozuğu Koroğlu” adı ilə qalmasını qeyd etməsi faktını da əlavə etmək yerinə düşərdi (9, I c., s.205).

KDQ-da yaddaşımıza həkk olunmuş məşhur bir cümlə vardır: ”Dədəm Qorqud gəldi şadlıq çaldı, boy boyladı, söy söylədi, bu oğuznaməyi düzdü, qoşdu, belə dedi”. Burada bir haşiyə çıxaraq qeyd edək ki, bəzi alimlər bu sözü (söy sözünü-Ə.Q.)soy şəklində oxuyurlar. Bizcə, bu məsələdə M.Təhmasib haqlıdır. Çünki söy kəlməsi qədim türk sözü olan söz leksik vahidi ilə eyni kökdən törəmişdir. Alim buradakı söy sözü və onun mənə spektri üzərində diaxronik aspektdə araşdırmalar aparır. O, müasir aşiq ədəbiyyatı nümunələrini qədim şifahi ədəbiyyat abidəmiz KDQ-dakı şeir formaları ilə qarşılaşdırır. Göstərir ki, bugünkü aşiq şeirində 50-yə qədər forma və əksəriyyətinin də özlərinə görə xüsusi adları var. Dədə Qorqud dövründə bunların fərdi adları hələ formalaşmamışdı və bunlar ümumi şəkildə söy və ya söyləmə adlanmışdır. Dədə Qorqud söyləri ilə aşiq şeiri arasında əsas fərq söylərin bu gün kü aşiq qoşmalarına nisbətən daha sərbəst olmalarındadır. M.Təhmasib xüsusilə qədim şifahi poeziyada musiqi ifadəliliyi, onun melodiyanın təsiri ilə şeir nümunəsində dəyişmələr baş verdiyini vurğulayır. Alim qədim sayaçı sözlərinin də Dədə Qorqud söyləri ilə əlaqədar olduğunu qeyd edərək yazır: “Ozan mahnılarına çox yaxın olan, daha dəqiq deyilsə, dil xüsusiyyətlərindən, arxaikləşmiş sözlərindən, yaşadıb gətirdiyi qədim adət və ənənə qalıqlarından görüldüyü üzrə, oğuz söylərindən, oğuz mərasim nəğ-



mələrindən birisi olan sayaçı sözləri bu ehtimalın doğru olduğunu çox aydın bir şəkildə göstərməkdədir. Məlumdur olduğu üzrə saya da söylə əlaqədardır və nəğmə deməkdir” (9, I c., s.186).

KDQ-da təsadüf edilməsə də, sayaçı sözləri folklorumuzun qədim örnəklərindəndir:

Salam əleyk, say bəylər,  
Bir-birindən yey bəylər,  
Saya gəldi gördünüz?  
Salam verdi aldınız?  
Alnı təpəl qoç quzu  
Sayaçıya verdiniz?

Sayaçı sözlərinin folklorlarda yeri haqqında müəllifin qənaəti bundan ibarətdir ki, bu nümunələr bugünkü folklorumuzda qalsa da, Dədə Qorqud söylərindən çox da fərqlənir (9, I c., s.188). Onu da qeyd edək ki, müəllif həmin əsərində sayaçı sözləri haqqında M. Arif və Ə. Cəfəroğlunun mövzu ilə bağlı tədqiqatlarına da münasibət bildirilmişdir (1; 3).

Məlumdur ki, folklorumuzda aşiq, dədə sözlərinə geniş şəkildə təsadüf edilir, folklorumuzun tarixində isə qopuz, ozan terminləri də gözə çarpır ki, bunların hər biri haqqında müəllif ayrıca bəhs etmişdir. Türk xalq yaradıcılığı tarixində ozan məfhumunun və onomastik vahidinin xüsusi yeri vardır. Ozan sözü KDQ-da ancaq aşağıdakı cümlədə təsadüf edilmişdir: “Məndən sonra alp-ozanlar söyləsün” (4, s.83). Ozan haqqında türkologiyada bir sıra araşdırmalar ortaya çıxmışdır. Hətta Fuad Köprülü hələ 1934-cü ildə İstanbulda nəşr olunan “Azərbaycan Yurt bilgisi” dərgisinin III nömrəsində çıxan məqaləsində bu folklor termini haqqında ətraflı bəhs etmişdir (7, s.131-144). O, həmin məqaləni sonra əlavələrlə 1966-cı ildə “Edebiyat araşdırmaları” kitabının I nəşrində vermişdir. Dədə Qorqud dövründə aşığın funksiyasını yerinə yetirən şəxs daha çox oğuzlarla bağlı olmuşdur. Ona görə də Fuad Köprülü ozanın Anadolu, Qafqaz, Azərbaycan sahəsində daha yaygın şəkildə işləndiyinə və oğuz şair-musiqişünaslarının ümumi adı olduğuna işarə etmişdir (7, s.133).

Müəllif göstərir ki, Dədə Qorqud adı ozan deyildir. Onun adı ilə bağlı olan boylardan və kitabın müqəddiməsi hesab edilən ustadnamələrdən anlaşıldığına görə adı ozanlar daha çox qopuz götürüb eldən-elə, bəydən-bəyə gəzən el və gündə çalib ayıtan ifaçılardır. Onlar özləri yaratmırlar. Ancaq yaradılmışları ifa edir, yaşadır, xalqa çatdırır, eldən-elə, nəşildən-nəslə verirlər. Onların ifa etdikləri boy və söylərin əsl həqiqi yaradıcısı isə əlimizdə olan abidəyə görə Dədə Qorquddur (9, II c, s.33).

M.Təhmasib istər aşiq, istər onun qədim şəkli olan ozan titullarının bizim xalq yaradıcılığımızla sıx bağlı olduğunu göstərir, bunun işlənməsinə aid bayatı nümunələri verir, hətta Gəncədə ozanlar məhəlləsi olduğuna işarə edərək qeyd edir ki, görünür, bir müddət bu ad-titul yeni ortaya çıxan aşiq ad-titulu ilə birgə yaşamış, aşığı yaradan tarixi, ictimai, siyasi amillər qüvvətləndikcə (ozan - Ə.Q) yavaş-yavaş aradan çıxmışdır. Müəllif burada həmin titulun mənşəyi haqqında da qiymətli mülahizə irəli sürmüşdür: ”Bizcə, bu saat ozan şəklinə yazılan bu söz əslində “uzan”dır. Bir sıra lüğətlər, eləcə də V.Bartold özü bunu uzan şəklinə işlədirilər. Sözlün kökü, bizcə, uz-dur ki, burdan da uzlaşmaq, uzlaşan, uzlaşdıran kimi ifadələr dilimizdə yaşamaqdadır (9, I c, s.189). Müəllif çox doğru olaraq qeyd edir ki, ozan ad-titulu bir

neçə əsr aşiq ad-titulu ilə müvazi yaşamış, sonralar aşığı yaradan tarixi-ictimai amillər qüvvələndikcə yavaş-yavaş sıradan çıxmışdır (9, II c, s.32).

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, aşiq sözü KDQ-da aşiq sənəti mənasında işlənməmiş, bu mənə sonrakı dövrün məhsulu kimi gözə çarpır.

Qeyd etmək lazımdır ki, KDQ-un oğuz abidəsi olmasını şərtləndirən amillərdən biri Dədə titulu ilə işlənməsindən ibarətdir, çünki Orta Asiya türklərində, məsələn, türkmənlərdə dədə titulu əvəzinə ata titulu (Korkut ata) işlənir. M.Təhmasib Dədə Qorqudun bizim xalq yaradıcılığımızla üzvü şəkildə bağlı olduğunu söylərkən aşiq ədəbiyyatına da nəzər salır və göstərir ki, bizim bugünkü aşıqlarımız da “Dədə Qorqud” boylarında olduğu kimi, əsasən iki yerə bölünürlər. Bir sadəcə aşiq adı daşıyan peşəkar aşıqlar var ki, belələri yaradıcı olmaqdan daha çox, yayan və yaşadandırılar. Bir də yaradan, düzən, qoşan aşiq var ki, biz bunlara ustad aşiq deyirik. Xalq içərisində ustad aşıqların ən qocamanları öz şairlik, müğənnilik, bəstəkarlıq məharətlərinə görə ən çox hörmət qazanmışları “dədə” adlanmışlar, bu saat da adlanırlar. Dədə Kərəm, Dədə Yediyar, Dədə Qasım və başqaları (9, I c, s.189).

KDQ-da şülən qədim türk sözü bir neçə məqamda işlənməmişdir. “KDQ”un izahlı lüğətində bu leksik vahidin iki mənə ifadə etdiyi göstərilir: 1.Qonaqlıq üçün hazırlanmış bol yemə-içmə, bol ərzaq: Ağayıldı ağca qoyunum sənə şülən olsun (4, s.66); 2.Yemə-içmə məclisi. Beyrəg şülən yeməyinin üzərinə gəldi (4, s.64). M.Təhmasib oğuzların şülən məclisi üzərində daha ətraflı dayanır, onun səciyyəvi xüsusiyyətlərini təhlil edir, oğuzlara məxsus bir mərasim kimi dastanda əksini tapdığını vurğulayır. O yazır: “Əfsanəyə görə, oğuzun altı oğlunun hər birinin özünəməxsus totem-onqonu və şülən-şilan məclisində hər birinin özünəməxsus yeri vardı. Şülən – şilanlarda, yəni ildə bir dəfə keçirilən xüsusi mərasimlərdə totemi kəsb yemək adəti yaşamışdır. Lakin hər oğul bu totem ətinin ancaq müəyyən bir yerindən yeyə bilərdi. Bu hissəni Rəşidəddin sökkük, Əbülqazi isə ölüş adlandırır. Demək hər oğulun, sonralar hər nəvənin, daha sonralar isə hər qəbilənin şülən-çilan ətindən müəyyən ölüsü var imiş” (9, I c, s.202).

M.Təhmasib bu qədim türk mərasim termininin müasir dialekt və şivələrdə şilançı (əlinə gələn pulu sağa-sola səpən adam mənasında) şəklində qaldığını göstərir, eyni zamanda xalq arasında hələ də işlənməsini aşağıdakı atalar sözü ilə nümayiş etdirir:

Şilan bəylərin aşısı,  
Tutmac onun yoldaşı.  
Umac ilə bulamac  
Qırnaq, qarabaş aşısı (9, I c, s.184)

“Dədə Qorqud”da işlənən Şülən termini ilə bağlı sözlərdən biri də ölüşdür. Müəllif dastanlardan yola çıxaraq oğuznamələrdəki məlumatları təhlil edir, belə qənaətə gəlir ki, oğuzlarda hər qəbilənin şülən ətindən bir müəyyən ölüşü (hissəsi, payı) var imiş (9, I c, s.202). Bu təşkilat sisteminin izləri, bu ölüş bölgüsünün əlamətləri sayaçı sözlərində yaşayaraq zəmanəmizə qədər gəlmişdir. Təsadüfi deyildir ki, ölüş sözü eyni mənada dilimizin müasir dialekt və şivələrində bu gün də təsadüf edilməkdədir (2, s.395).

Beləliklə, bu qısa qeydlərimiz onu göstərir ki, görkəmli folklorşünas, professor M.Təhmasibin dil məsələlərinə aid elmimiz üçün çox qiymətli görürləri, fikir və

mülhizələri vardır. İnanırıq ki, bu görüşlərin gələcəkdə dərinədən tədqiqi dilçilik elmimizi daha da zənginləşdirəcəkdir.

#### ƏDƏBİYYAT

1. M.Arif. Xalq oyun və mərasimlərində teatr və tamaşa ünsürləri. Ədəbiyyat məcmuəsi, I c. Bakı, 1946, s. 3-13
2. İ.Bayramov. Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. B., Elm və təhsil, 2011, 449 s.
3. A.Caferoğlu. Azərbaycan halk edebiyatında sayaçı sözlər // “Azərbaycan Yurt Bilgisi” dərgisi, İst.1934, s.3-12
4. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988
5. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, Elm, 1999, 204 s.
6. A.N.Kononov. Rodoslovnoe derevo tyurkov. M., 1957
7. F.Köprülü. Edebiyat araştırmaları. Ankara, TTK yay, 1999, 472 s.
8. C.Qasimov. “Kitabi-Dədə Qorqud”un yasaqlanması. Bakı, Nurlan, 2013
9. M.Təhmasib. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, Bakı, Kitab aləmi NPM, 2011

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

***Sevda QASIMOVA***  
***AMEA Folklor İnstitutunun***  
***“Folklor və yazılı ədəbiyyat”***  
***şöbəsinin elmi işçisi***  
***e-mail: sevda\_qasimova@mail.ru***



## **“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” ULU ÖNDƏR HEYDƏR ƏLİYEVİN BAXIŞLAR SİSTEMİNDƏ**

### **Xülasə**

Ulu Öndər Heydər Əliyev daim Azərbaycan ədəbiyyatı, incəsənətinin inkişafına böyük önəm vermişdir. Bu cəhətdən onun “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsi ilə bağlı fikirləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. O, abidənin dünya miqyasında təbliğ olunmasında, o cümlədən bütün dünyada Oğuz-Azərbaycan abidəsi kimi məşhurlaşdırılmasında böyük işlər görmüşdür. Ulu Öndər abidə ilə bağlı qiymətli düşüncələri vardır. Həmin fikirlər abidənin yeni şəkildə öyrənilməsi sahəsində tədqiqatçılar üçün perspektivlər açmışdır. Tədqiqat göstərir ki, Ulu Öndərin H.Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqındakı fikirləri ilk növbədə dövlət və dövlətçilik fəlsəfəsi ilə bağlıdır. O, bir müdrik siyasətçi kimi, istər “Kitabi-Dədə Qorqud”un, istərsə də başqa mədəniyyət abidələri və incəsənət əsərlərinin dövlət quruculuğundakı rolunu dərinlən dərk edirdi. Ona görə də, Azərbaycan xalqını böyüklü-küçüklü “Kitabi-Dədə Qorqud”u oxumağa, tanımağa və bilməyə təşviq edirdi. Ulu Öndərə görə, milli varlığımızın qaynağı olan “Dədə Qorqud”u bilmək, əslində, öz milli kimliyini dərk etmək deməkdir.

**Açar sözlər:** Heydər Əliyev, “Kitabi-Dədə Qorqud”, dövlət, dövlətçilik fəlsəfəsi, dövlət quruculuğu, milli kimlik, Azərbaycan kimliyi

## **THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD” IN THE NATIONAL LEADER HAYDAR ALIYEV’S OPINION SYSTEM**

### **Summary**

The national leader Heydar Aliyev always paid a great attention to the Azerbaijan literature, art and generally to the development of literature. That is why his opinions about the monument “The Book of Dede Gorgud” is very important. He promoted great works in propaganda of the monument in the world, including making it famous as the Oghuz-Azerbaijan monument in the whole world. The national leader had very precious thoughts about the monument. Those opinions opened the new perspectives for the researchers in the field of investigation. The investigation shows that the national leader Haydar Aliyev’s thoughts about the epos “The Book of Dede Gorgud” connect the state and state-study philosophy. As a wise politician he understood the role of “The Book of Dede Gorgud” or the other cultural monuments and works of art in the state formation very deeply. That is why he agitated the Azerbaijani people from the old to the youth to read and understand the epos “The Book of Dede Gorgud”. According to the national leader’s opinion to understand the source of our national creature “The Book of Dede Gorgud”, in fact, is to understand his own national identity.

**Key words:** Heydar Aliyev, “The Book of Dede Gorgud”, state, statehood philosophy, state-building, national identity, Azerbaijan identity

## **«КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» В СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ ВЕЛИКОГО ЛИДЕРА ГЕЙДАРА АЛИЕВА**

### **Резюме**

Великий Лидер Гейдар Алиев придавал большое значение не только развитию общей литературы, но и всей Азербайджанской литературе и искусству. С этой точки зрения его мысли особо значимы по поводу древнего памятника культуры «Китаби Деде Горгуд». Была проведена огромная работа по вынесению этого памятника культуры на мировой уровень и

признание его как Огуз - Азербайджанский древний памятник культуры. У Великого Лидера были ценные мысли по этому памятнику культуры. При помощи этих мыслей у исследователей открылись новые перспективы в работе по изучению памятника в иной форме. Исследование показало, что мысли Великого Лидера Гейдара Алиева по «Китаби Деде Горгуд» связаны в первую очередь с философией государства и с государственностью. Он, как мудрый политик, глубоко осознавал не только роль «Китаби Деде Горгуд», но и влияние других культурных памятников и произведений искусства в устройстве государства, поэтому, Гейдар Алиев призывал весь Азербайджанский народ знать, изучать эту жемчужину древнего памятника. По мнению Великого Лидера, знание этого памятника древней культуры, на самом деле означает познание своей национальной значимости.

**Ключевые слова:** Гейдар Алиев, «Китаби Деде Горгуд», государство, философия государства, устройство государства, национальная значимость, значимость Азербайджана.

**Məsələnin qoyuluşu:** Ulu Öndər Heydər Əliyev daim Azərbaycan ədəbiyyatının, incəsənətinin, ümumən mədəniyyətin inkişafına böyük önəm vermişdir. Bu cəhətdən onun “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsi ilə bağlı fikirləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. O, abidənin dünya miqyasında təbliğ olunmasında, o cümlədən bütün dünyada Oğuz-Azərbaycan abidəsi kimi məşhurlaşdırılmasında böyük işlər görmüşdür. Ulu Öndərin abidə ilə bağlı qiymətli düşüncələri vardır və həmin fikirlər abidənin yeni şəkildə öyrənilməsi sahəsində tədqiqatçılar üçün perspektivlər açmaqdadır.

**İşin məqsədi:** Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Ulu Öndər Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqındakı baxışlarını nəzəri-konseptual baxımdan təhlil etməkdir.

Ulu Öndər Heydər Əliyev üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” sadəcə Azərbaycan-Oğuz xalqının qədim eposu, ulu abidəsi deyildi. O, bu məsələyə xalqın özünüdərk problemini kimi baxır və abidəyə məhz bu nöqtəyi-nəzərdən əhəmiyyət verirdi. Ona görə də xüsusi olaraq vurğulayırdı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan ictimaiyyəti, kütlə, xalq üçün tanınmalıdır (1; 2, 4; 5; 6).

Ulu Öndərin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında baxışlar sisteminin öyrənilməsi baxımından onun abidənin məhz “tanınması” haqqındakı vurğusu bir nəzəri-fəlsəfi konsept kimi diqqəti cəlb edir.

Əvvəla, bu məsələ ilk növbədə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin geniş xalq kütlələri içərisində təbliğini nəzərdə tutur. Yəni Ulu Öndərə görə, abidə geniş şəkildə təbliğ olunmalı, hər kəs bu abidəni tanımalı, öyrənməli və bilməlidir.

Ancaq bu fikrin altında Heydər Əliyevin bir müdrik dövlət xadimi, mütəfəkkir şəxsiyyət kimi daha dərin fikirləri durur. Bu fikirlər onun yalnız ədəbi düşüncə və baxışları deyil, eyni zamanda bir dövlət başçısı kimi dövlət və dövlətçilik ideologiyası haqqındakı görüşləridir.

Ulu Öndər Heydər Əliyev müdrik filosof kimi “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsindəki yerini hamıdan fərqli dərk edirdi. O, haqlı olaraq, bu abidəni ilk növbədə xalqımızın dövlətçilik mədəniyyətinin fəlsəfəsi kimi görürdü. Həqiqətən də, “Kitabi-Dədə Qorqud” özünün bütün bədii məzmunu ilə dövlətçilik fəlsəfəsinə xidmət edir. Burada bütün obrazlar, bütün süjetlər oğuz dövlətçiliyinin fəlsəfəsini bədii dillə tərənnüm edir. Tədqiqatçı alim Aynur Fərəcova yazır ki, tarixin hər bir dövründə cəmiyyətin öz qəhrəmanları olur və onların münasibətləri dastan yaradıcılığında da əks olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzların epik abidəsi-

dir. Bu dastandakı bütün qəhrəmanlar və onları birləşdirən, ümumiləşdirən tipoloji model oğuz cəmiyyətinin qəhrəman haqqında düşüncə və təsəvvürlərini əks etdirir. Oğuzlar bir türk xalqı kimi çox qədim tarixə malikdirlər. Oğuz cəmiyyətində çoxlu qəhrəmanlar olmuş, onlar xalqın, elin, yurdun və Oğuz dövlətinin yolunda möhtəşəm qəhrəmanlıqlar göstərmiş, Oğuz elini məhv olmağa qoymamışlar. Oğuzlar göstərdikləri igidliklər sayəsində nəinki özlərini qorumuş, eyni zamanda tarix səhnəsində böyük dövlətlər qurmuşlar. Oğuz cəmiyyəti daim öz qəhrəmanlarını sevmiş, onların haqqında şeirlər, mahnılar, dastanlar qoşmuşlar. “Kitabi-Dədə Qorqud” da bir qəhrəmanlıq dastanı kimi belə qəhrəmanlıq nəğmə və əhvalatlarından yoğrularaq möhtəşəm dastan, milli tarix halına gəlmişdir (3, 10-11).

Məsələlərə dövlətçilik müstəvisindən aydınlıq gətirən professor Cəlal Qasımov isə belə yazır: “Heydər Əliyevin dastandakı müqəddiməyə və onun ilk cümləsinin hikmətinə diqqət yönəltməsi təsadüfi deyildi. Baxmayaraq ki, eposda dövlət-dövlətçiliyi təmsil edən Bayındır xan, Salur Qazan kimi obrazlar var, ancaq Heydər Əliyev üçün ilkin olan Dədə Qorqud obrazıdır. Çünki onun düşüncəsinə görə, dövlətçilik düşüncəsi olmasa, dövlət mövcud ola, yaşaya bilməz. Hər bir dövlətin yaşaması, varlığını sürdürməsi üçün öz dövlətçilik fəlsəfəsini yaratmalıdır. Məhz buna görə ulu öndərin diqqətini ilk növbədə müqəddimə və onun ilk cümləsi və onun müdrik qəhrəmanı Dədə Qorqud cəlb etmişdir.

Müqəddimə – başlanğıc, bünövrədir. Hər bir binanın möhkəmliyi onun bünövrəsindən, «bazis»indən asılı olur. Fikrimizcə, dövlət bir binadırsa, dövlətçilik də onun bünövrəsidir. Bu halda müqəddimədə Heydər Əliyevin diqqətini çəkən əsas məqamlar nədən ibarət idi?

Müqəddimə bu cümlə ilə başlanır: «Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. Gaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həqq təala anın könlinə ilham edərdi...».

C.Qasımov fikirlərini davam etdirərək göstərir ki, Heydər Əliyevin dediyi bu cümlə Oğuz tarixinin, bu tarixin varislərindən biri kimi Azərbaycan tarixinin bütün müqəddəs milli dəyərlərini özündə ifadə edir. Burada «Rəsul əleyhissəlam zamanı» ifadəsində birbaşa Məhəmməd peyğəmbər (s.) nəzərdə tutulur. Bu mənada Oğuz eposunu, onun müdrik yaradıcısı Qorqud atanı islam dininin peyğəmbəri Məhəmməd salavatullahın zamanına bağlayan «hökm» islamiyyətə müqəddəs dəyər verən, dinin cəmiyyətdəki rolunu bütün incəliklərinə qədər bilən, dinə qayğısını öz davranışlarında nümunəyə çevirən Heydər Əliyevin diqqətini cəlb etməyə bilməzdi.

Digər tərəfdən, Qorqudun mənsub olduğu Bayat boyu ixtisası etibarlı ilə tarixçi olan Heydər Əliyevə Oğuz tarixi ilə bağlı çox şey deyirdi. Bu boydan görkəmli şəxsiyyətlər, istedadlı adamlar, o cümlədən Məhəmməd Füzuli kimi fenomenal şair çıxmışdı.

Bu baxımdan müqəddimənin ilk cümləsində, əslində, oğuz elinin dövlətçilik fəlsəfəsi, bu fəlsəfənin strukturu və mahiyyəti öz təcəssümünü tapmışdı və dövlətçilik fəlsəfəsinin müasir dövrümüzdə canlı təcəssümü olan Heydər Əliyev də məhz bu səbəbdən diqqəti ilk növbədə müqəddiməyə yönəlmişdi” (9. 84-85).

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” hər səhifəsi, hər cümləsi, hər kəlməsi ilə oğuz dövlətçiliyini tərənnüm edir. Bu cəhətdən folklorşünaslar, filoloqlar üçün bu abidə özünün bədii poetikası baxımından daha çox əhəmiyyət kəsb edərsə, Ulu Öndər



Heydər Əliyev üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”un əhəmiyyəti onun ilk növbədə oğuz milli kimliyi və oğuz dövlətçiliyinin fəlsəfəsini əks etdirmək baxımından əhəmiyyətli idi. Bunu Heydər Əliyevin aşağıdakı fikrindən də aydın şəkildə görmək olur: “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, vətənini, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər də çox sevməkdir” (2, 8).

Ulu Öndərin bu fikrini geniş şəkildə təhlil etmiş folklorşünas Yeganə İsmayılova yazır: “Əslində, “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin müasir Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri probleminin tədqiqinə həsr olunmuş bu tədqiqatın bütün aktuallığı Heydər Əliyevin ölməz və müdrik kəlamında hərtərəfli və aydın şəkildə ifadə olunmuşdur. “Ana kitabımızın” hər bir azərbaycanlı, o cümlədən elm adamları tərəfindən dərinləndirilməsi elmin və elm adamlarının milli vətəndaşlıq borcudur. Bu cəhətdən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının müasir Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri problemi Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının son dərəcə zəruri və aktual elmi problemlərindəndir. Belə ki, müasir Azərbaycan ədəbiyyatı “Kitabi-Dədə Qorqud”la sıx və qırılmaz tellərlə bağlıdır. XIX əsrdən elm aləminə bəlli olub, Azərbaycan elmi və ədəbi düşüncə dövrüyyəsinə XX əsrin birinci yarısında daxil olmuş “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsi elə həmin zamandan milli ədəbiyyat, mədəniyyət və incəsənətimizə güclü şəkildə təsir etməyə başlamışdır. Həmin təsir fasiləsiz olmuş, onilliklər keçdikcə abidənin ədəbiyyatımıza təsiri getdikcə güclənmiş, “Kitabi-Dədə Qorqud”un obrazlar aləmi, ideya və mövzuları ilə bağlı çoxsaylı nəsr, nəzm və dram əsərləri yazılmış və bu proses indi də davam etməkdədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan tarixinin bütün kəşmə-kəşlərini özündə inikas edərək onun ayrılmaz, qopmaz parçası olmuş və bizimlə birgə milli müstəqilliyə qovuşmuşdur. Abidə XX əsr sovet totalitarizminin, stalinizmin bütün amansız zərbələrinə sinə gərərək milli varlığımızı dağılmağa qoymamışdır. Özündə Azərbaycan-oğuz xalqının birliyi və vəhdəti ideyalarını daşıyan “Kitabi-Dədə Qorqud” XX əsr tarixinin ən dəhşətli çağlarında ziyalılarımızı sınağa qoymamış, abidədə daşınan milli birlik, vəhdət və bütövlük ideyaları ədəbiyyat və incəsənətimizə nüfuz edərək kütlələr arasında yayılmış və xalqın mənəviyyatını dağılıb məhv olmaqdan qorumuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” müasir ədəbi düşüncəni daim milli ideyalarla zənginləşdirmiş və ədəbiyyatda yaşayan bu ideyalar xalqımızı müstəqillik uğrunda mübarizəyə qaldıraraq müstəqilliyə qovuşdurmuşdur. Bu cəhətdən müasir Azərbaycan ədəbiyyatı öz ideya-məzmun və ədəbi-estetik əsasları ilə qırılmaz şəkildə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinə bağlı olduğu kimi, bu ədəbiyyatın tədqiqi də bütün istiqamətlərdə “ana kitabımıza” bağlıdır (7, 31).

İndi isə Ulu Öndərin abidə haqqındakı bu fikrinin nəzəri-konseptual dərinliklərinə nüfuz etməyə çalışaq.

**1. Heydər Əliyevə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının zəngin tarixi, qədim mədəniyyət və milli mənəvi dəyərlərinin qorunduğu bədii-fəlsəfi qaynaqdır.**

Ulu öndər bu fikri ilə hər bir milli eposun onu yaradan və yaşadan xalqın tarixindəki önəmli roluna işarə edir. Xalqın əsrlər, minillər boyunca əldə etdiyi

dəyərlər onun eposunda bədii həqiqətlər şəklində qorunur. Bu cəhətdən “Kitabi-Dədə Qorqud” da Azərbaycan xalqının zəngin tarixi, qədim mədəniyyət və milli mənəvi dəyərlərinin qorunduğu bədii-fəlsəfi qaynaqdır.

Heydər Əliyevin bu fikri Azərbaycan alimlərinin, xüsusilə tarixçilərin, filosofların, fiiloloqların diqqətini dastanın Azərbaycan tarixi və mədəniyyətində oynadığı rola yönəldir.

## **2. Heydər Əliyevə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının milli sərvəti və milli qürur mənbəyidir.**

Ulu Öndər burada abidəni milli sərvət olaraq səciyyələndirməklə “Kitabi-Dədə Qorqud”un Azərbaycan milli düşüncəsi üçün nə qədər böyük əhəmiyyət daşdığını qabardır. Yəni bu epos bizim bir tərəfdən milli düşüncə qaynağımızdırsa, o biri tərəfdən qürur mənbəyimizdir. Çünki “Kitabi-Dədə Qorqud” bir dastan kimi öz bədii-fəlsəfi məzmunu, möhtəşəm humanist ideyalarına görə dünya eposunun şah əsərlərindəndir. Bu da hər bir azərbaycanlıya fəxr, qürur gətirir.

## **3. Heydər Əliyevə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”u bilmək, tanımaq Azərbaycan milli kimliyinin əsasında durur.**

Qeyd edək ki, Ulu Öndərin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında baxışlar sisteminə bu tezis son dərəcə mühüm əhəmiyyəti vardır. Və bu tezis müdrik siyasət xadimi Heydər Əliyevin dövlət və dövlətçiliyə baxışlarının əsasında duran fikirlərdəndir.

Ulu Öndər hələ XX əsrdə uzun müddət Azərbaycana başçılıq etsə də, onun müstəqil Azərbaycana rəhbərliyi çox çətin bir dövrə təsadüf etdi. SSRİ-nin dağılması ilə onun siyasi mirası uğrunda aparıcı dünya dövlətləri arasında amansız mübarizə başlandı. Bu mübarizəni aparanları heç bir halda Azərbaycan xalqı və dövlətinin mənafeyi düşündürmürdü. Belə bir ağır durumda hakimiyyətə gələn H.Əliyev bir tərəfdən Azərbaycan dövlətinin varlığını qorumalı, o biri tərəfdən xalqı dövlətçilik quruculuğu kimi ağır mübarizəyə səfərbər etməli idi. Bu isə ondan son dərəcə dərin və müdrik siyasət, təcrübəli ideoloji biliklər tələb edirdi.

Hələ sovet dönəmində Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafı üçün hər kiçik fürsətdən maksimum şəkildə istifadə edən Heydər Əliyev bədii sözün, incəsənətin dövlətçilik ideologiyasının inkişafındakı rolunu gözəl dərk edirdi. Bax onun “Kitabi-Dədə Qorqud”a fəvqəladə əhəmiyyət verməsinin əsasında bu durur. O, “Dədə Qorqud”a dövlət quruculuğunun tarixi mirası kimi yanaşır və elmi ictimaiyyəti və xalqı hər vəchlə abidəni tanımağa və bilməyə təşviq edirdi. Bu cəhətdən Heydər Əliyevə belə hesab edirdi ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”u bilmək, tanımaq Azərbaycan sevgisinin əsasında durur.

## **Bəs Ulu Öndərin “Kitabi-Dədə Qorqud”a münasibətdə “bilmək” və “tanımaq” konseptlərini dəfələrlə sürəkli şəkildə vurğulaması nə ilə bağlıdır?**

Burada məsələnin çox dərin qatı var.

Ulu Öndər dünyada gedən siyasi prosesləri dərinlən anlayır, o cümlədən qloballaşma deyilən siyasətin alt qatlarını bütün aydınlığı ilə görürdü.

Təbii ki, qloballaşma, dialektik prosesdir: dünya vahidləşməyə doğru gedir. İndi dünyada informasiya mübadiləsi elə bir yüksək səviyyəyə çatmışdır ki, dünya sanki insanların ovcundadır. Lakin Ulu Öndər qloballaşmanın alt qatında gedən mənfi prosesləri, yəni kiçik xalqların və mədəniyyətlərin əridilməsi, yox edilməsi prosesini də aydın şəkildə müşahidə edə bilirdi. Belə bir vəziyyətdə dövlət müstəqilliyini yeni-

dən təzəcə əldə etmiş Azərbaycanı qloballaşmanın bu məhvedici təsirindən qorumaq vəzifəsi ortaya çıxırdı. O, bir mütəfəkkir xadim kimi dərk edirdi ki, Azərbaycan xalqını qloballaşmanın bu əzici, məhvedici təsirindən yalnız xalqın öz milli dəyərləri qoruya bilər.

Folklorşünas alim S.Rzasoy yazır ki, milli mədəniyyəti etnik sistemin tarazlıq halında xalqın milli formullar əsasında yaratdığı maddi və mənəvi gerçəklərin funksional məcmusu kimi səciyyələndirmək olar. Bu baxımdan, milli mədəniyyət özünün görünən, ilkin funksiyasında xalqın milli özünüifadəsidir. Ancaq milli mədəniyyətin daha mühüm, hətta fəvqəladə dərəcədə əhəmiyyətli funksiyası sistem tarazlıq halını itirəndə üzə çıxır. Dünənə qədər xalq üçün sadəcə olaraq milli mədəniyyət adlanan hadisə bu gün, yəni milli mədəniyyətlərin yaşaması üçün təhlükənin yarandığı hazırkı prosədə bizim qarşımıza xalqın diriliyini təmin edən milli immun sistemi olaraq çıxır. Yəni hər bir orqanizmin xarici təsirlərdən özünü qoruyaraq yaşada bilməsi onun immun sisteminin nə dərəcədə güclü olmasından asılıdır. İmmuniteti zəif olan orqanizmlər xəstəliklərə davam gətirməyib məhv olur. Bu halda milli immun sistemi zəif olan xalqlar qeyri-milli ölçülərə əsaslanan qloballaşmanın təsirinə dözməyib, öz milli mahiyyətini itirir. Bu durumda Azərbaycan və digər türk xalqlarının qloballaşmanın təbii milli aşınmalarına məruz qalmaması üçün milli mədəniyyətin immun formullarını diqqətdə, daim işlək halda saxlaması günümüzün ən aktual vəzifəsidir” (8, 335).

**Beləliklə, Ulu Öndər “Kitabi-Dədə Qorqud” və digər maddi və mədəniyyət abidələrimizə Azərbaycan milli kimliyinin ifadəsi kimi baxırdı. Bu cəhətdən Heydər Əliyev hər bir azərbaycanlının “Kitabi-Dədə Qorqud”u “tanımağı” və “bilməyi”ni, əslində, onun öz milli kimliyini tanımağı və bilməyi hesab edirdi.**

Ulu Öndər bu milli quruculuq fəlsəfəsini sadə, anlaşılıq və eyni zamanda müdrikanə şəkildə belə dəyərləndirmişdir: “Kitabi-Dədə Qorqud” bizim milli estetikamızın mötəbər qaynağı olaraq mənəvi və estetik dəyərlərin vəhdətini özündə əks etdirir. Gözəllik və eybəcərlik, ülvilik və alçaqlıq, komiklik və faciəlik, məhəbbət və nifrətlə bağlı olan fikirlər, bizim əcdadlarımızın estetik duyumu lakonik ədəbi formalarda eposun müxtəlif boylarında ifadə olunur. Gözəllik və hikmətin, gözəllik və qeyrətin, gözəllik və sədaqətin qırılmaz daxili harmoniyası da “Kitabi-Dədə Qorqud”a xas olan estetik və etik kateqoriyaların mahiyyətini açıqlayır” (2, 8).

**İşin elmi yeniliyi və əsas nəticəsi:** Beləliklə, tədqiqat nəticəsində aydın oldu ki, Ulu Öndər H.Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqındakı fikirləri ilk növbədə dövlət və dövlətçilik fəlsəfəsi ilə bağlıdır. O, bir müdrək siyasətçi kimi, istər “Kitabi-Dədə Qorqud”un, istərsə də başqa mədəniyyət abidələri və incəsənət əsərlərinin dövlət quruculuğundakı rolunu dərinləndirən dərk edirdi. Ona görə də Azərbaycan xalqını böyükü-kiçikli “Kitabi-Dədə Qorqud”u oxumağa, tanımağa və bilməyə təşviq edirdi. Ulu Öndərə görə, milli varlığımızın qaynağı olan “Dədə Qorqud”u bilmək, əslində, öz milli kimliyini dərk etmək deməkdir.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqində nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə həmin dastanın ali məktəblərdə tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Əliyev H. Zəngin tariximizin hər səhifəsini açmaq, geniş tədqiq etmək, onu xalqımıza və dünyaya təqdim etmək məqəddəs vəzifədir (“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasında yekun nitqi) // “Azərbaycan” qəz., 1999, 18 fevral
2. Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı / Dədə Qorqud dünyası (məqalələr). Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 6-17
3. Fərəcova A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət problemi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 2016, 153 s.
4. Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasında yekun nitqi // “Azərbaycan” qəz., 10 aprel 2000.
5. Heydər Əliyev. Mədəni irsimizin keşiyində. I kitab. Bakı, 2001
6. Heydər Əlirza oğlu Əliyev (öçerk) / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004
7. İsmayılova Y. “Dədə Qorqud kitabı” və müasir azərbaycan ədəbi düşüncəsi. Bakı: Elm, 2011
8. Rzasoy S. “Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri” paradiqmasında folklor və milli mədəniyyət / “Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri” mövzusunda keçirilmiş respublika elmi-praktik konfransının materialları (15 mart 2011-ci il). Bakı: Araz, 2011, s. 335-33
9. Qasımov C. “Kitabi- Dədə Qorqudun yasaqlanması”, Bakı, 2013.

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

Asif HACIYEV  
Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent  
ARTI-nin şöbə müdiri  
e-mail: [haciyev\\_asif@mail.ru](mailto:haciyev_asif@mail.ru)



## “DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA ŞAMAN GÖRÜŞLƏRİNİ ƏKS ETDİRƏN BƏZİ MƏQAMLAR

### Xülasə

“Dədə Qorqud” formalaşma baxımından böyük bir inkişaf yolu keçmiş qəhrəmanlıq eposlarındandır. Araşdırmalar göstərir ki, abidənin mətnində qədim oğuzların islamaqədərki və islam dinini qəbul etdiyi ilk yüzilliklərin tarixi hadisələri və baxışları müvazi şəkildə əks olunmuşdur. Elə buna görə də söyləyici ozanın zamanın ruhuna uyğun yeni kontekstdə açıqladığı bəzi hadisələrin və deyimlərin arxasında gizlədilmiş daha qədim arxaik layı görmək müasir qorqudşünaslığın qarşısında duran vəzifələrdəndir. Məqalədə şaman baxışları və onları ifadə edən sözlərdən bəhs olunur.

**Açar sözlər:** “Dədə Qorqud”, epos, ozan, şaman, dini görüşlər, arxaik sözlər

### SOME POINTS REFLECTING SHAMAN VIEWS IN “DEDE GORGUD” EPOS

#### Summary

“Dede Gorgud” is an epos of heroism passing a great developing way in terms of formation. Studies show, that historical events and views of the first centuries of ancient oghuzes before Islam and after adopting Islam religion have been reflected in monument text. Therefore, to see more ancient archaic layer hidden behind some of the events and phrases told by ozan (poet), is one of the tasks standing in front of modern Gorgud study. The article is about the shaman views and words expressing them.

**Key words:** Dede Gorgud, epic, ozan (poet), shaman, religious meetings, archaic words

### НЕКОТОРЫЕ МОМЕНТЫ, ОТРАЖАЮЩИЕ ШАМАНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ»

#### Резюме

«Деде Коркут» один из героических эпосов прошедший большой путь развития с точки зрения формирования. Исследования показали, что в тексте памятника нашли отражение исторические события и взгляды древних огузов до ислама и в первое столетие принятия исламской религии. Поэтому, раскрытие сказателем-певцом (озаном) некоторых событий, соответствующих духу времени в новом контексте и выявление архаического пласта, скрытого за сказаниями, является основными задачами, стоящими перед современным коркутоведением. В статье повествуется о шаманских взглядах и выраженных ими словах.

**Ключевые слова:** Деде Коркут, эпос, певец (озан), шаман, религиозные взгляды, архаизмы

**Məsələnin qoyuluşu.** “Dədə Qorqud” eposu oğuz etnosunun ozanların dili ilə yaddaşlara hopdurulan yaşam tarixçəsidir. Sözün sehri ilə ulu Qorqudun yaşadığı zaman çərçivəsinə sığışdırılaraq verilən bu bədiiləşmiş həyat həqiqətləri, ilk baxışda, islam dəyərləri fonunda açıqlansa da, daha qədim mifik və dini görüşlərlə zəngindir ki, belə əski baxışlar sırasında şamanizm elementlərinin də yer aldığı müşahidə olunur.

**İşin məqsədi.** Abidənin mətnində açıq və gizli şəkildə duyulan şaman baxışlarını nəzərə almaqla qorqudşünaslıqda mübahisəli şərh olunan bəzi hadisələrin, soylamaların, deyimlərin, sözlərin mahiyyətini anlayıb açıqlamaqdır.

“Dədə Qorqud” eposu üzərində aparılan müşahidələr göstərir ki, boyların əksəriyyəti yaranma və formalaşma baxımından oğuzların müxtəlif dinlərə etiqad dövrlərini əhatə edir. Abidənin mətnindən görüldüyü kimi, boyları düzüb-qoşan ozanlar ozanı Dədə Qorquddur. Dədə Qorqud isə “Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın” dünyaya gəlmiş bir Oğuz bilicisidir [D-2, 2]. Əsərin müqəddimə hissəsində verilmiş bu məlumata fərqli baxış bucağından yanaşılmasına baxmyaraq, fikrimizcə, Qorqud Ata oğuzların islamaqədərki mərhələsində, təqribən, V-VI əsrlərdə yaşamış tarixi şəxsiyyətdir. O, oğuzlar arasında geniş yayılmış qədim dastan və rəvayətləri zamanın ruhuna uyğun yeni məzmununda işlədiyi kimi, yaşadığı dövrün adlı-canlı igidlərinin şərafinə boylar düzüb-qoşmaqla gələcək nəslə vahid dövlətçilik ideyası ətrafında birləşdirmək məqsədi güdmüşdür. El-oba, yurd sevgisi, ata-ana qayğısı, igidlik, sədaqət kimi ülvəi hisslər aşılaman həmin boylar ağızdan-ağıza keçdikcə oğuzların müsəlmanlaşdığı sonrakı əsrlərdə yeni nəsil ozanları tərəfindən həm təkmilləşdirilmiş, həm də islam dini dəyərləri ilə zənginləşdirilmişdir. Buna görə də boyların mətnində islam və islamaqədərki dini baxışlar müvazi şəkildə ifadə olunmuşdur.

Gök Tanrı dininə tapınan qədim türklərin baxışlar sistemində şamanizmlə bağlılıq problemi türkoloji tədqiqatlarda ətraflı araşdırılmış məsələlərdəndir [4;6; 11; 13]. “Dədə Qorqud” eposunda islamaqədərki dini baxışlardan bəhs edən A.İnan, M.Seyidov, J. Roux, R.Qafarlı, S.Rzasoy, K.Rüstəm və b. tədqiqatçılar dağ, su, qurd, ağac kultu, əcdad ruhu ilə bağlı inanclardan, ovetmə, evlənmə, andicmə, çadırqurma, yum – xeyir-dua vermə və s. kimi ritual xarakterli ayinlərdən çıxış edərək, oğuzların dünyagörüşündə şamanlığın mühüm yer tutduğunu əsaslı dəlillərlə şərh etmişlər [ətraflı bax: 9; 12; 15; 18; 23; 24]. Əgər eposda şamanizmlə bağlı ayinlərə bu qədər geniş yer verilibsə, deməli, onları icra edən əsas simanın – şamanın hansı obraz vasitəsilə canlandırılması maraqlı doğurur.

Məlumdur ki, şaman ayinləri icra edən, ölənlərin ruhu ilə onların yaxınları arasında əlaqə yaradan, taleləri oxuyan, xəstəlikləri müalicə edən bilici, görücü, əfsunçu şəxsdir. Abidənin giriş hissəsində Dədə Qorqud Oğuz elinin bilicisi, qeybdən dürlü xəbərlər söyləyən və dedikləri gerçəkləşən, Tanrının könlünə ilham verdiyi bir insan kimi təqdim olunur [D-2, 3-5]. O, boyları düzüb-qoşan ozan olmaqla yanaşı, sadalanan xüsusiyyətləri özündə ümumiləşdirən bir şamandır. Şamanlar isə “seçilmiş” insanlardır. Onlar vəcdə gəlib ekstaz halını almaqla ruhlarını göylərə yüksəldə və ya yeraltına endirə bilirlər [6, s. 25]. Bu qeyri-adi xüsusiyyət Dədə Qorqudda da özünü göstərir. “Bamsı Beyrək” boyunda Banı Çiçəyə elçiliyə gələn Dədə Qorqud qaradaşı Dəli Qarçarın qəzəbindən qorxub gətirdiyi atlara minərək canını qurtarmaq istəyir. “Kitab”da sonrakı hadisələr belə təsvir olunur:

“Dədəyi qova-qova Dəli Qarçar on yelək yer aşurdu. Dədə Qorquduñ ardından Dəli Qarçar irdi. Dədəniñ anısı anıtdı. Tañrıya sıqındı. İsmi-əzəm oqıdı. Dəli Qarçar qılıcın əlinə aldı. Yuqarısından öykə ilə həmlə qıldı. Dəli bəg dilədi ki, Dədəyi dəpərə çala. Dədə Qorqud aydır: “Çalarsañ, əlüñ qurusun!” – dedi. Haq Taalanıñ



əmriylə Dəli Qarçarıñ əli yuqarıda asılı qaldı. Zira Dədə Qorqud vilayət issi idi, diləgi qəbul olurdı” [D-84, 5-13].

Mətn parçasının təhlilindən aydın görünür ki, söyləyici ozan əski dini baxışlara islami don geyindirməklə Dədə Qorqudun şamanlıq keyfiyyətlərini arxa plana çəkməyə çalışmışdır. Fikrimizcə, Dədənin ismi-əzəm oxuması eposun formalaşdığı sonrakı dövrün dini ayini olub, daha arxaik ritualı pərdələməyə xidmət edir. Lakin bu əvəzləmə əməliyyatı axıra qədər həyata keçirilə bilinməmiş, Dədənin “vilayət issi”, yəni elin, obanın ruh yiyəsi, kahini olması ilkin anlamında saxlanılmışdır. O, şaman olaraq çətin məqamda ruhunu canlandırır Oğuz elinin əski çağlardan tapındığı Tanrıya sığınır. Araşdırma göstərir ki, “anısı anıtdı” ifadəsi “ruhu hazırlamaq, ruhu canlandırmaq, ruhu çağırmaq, ruhdan kömək istəmək” anlamlarında işlənmişdir. Bu ifadəyə “Andıran anıq, qurbağa tanıq” qədim oğuz məsəlində [20, s. 29] də rast gəlinir ki, “Canlandırın ruhdur, qurbağa da şahiddir” anlamını daşıyır [21, s. 63-64]. Ruhlarla bağlantı, daha dəqiq desək, onların çağırılması türk mifologiyasında “ang” sözü ilə ifadə olunmuşdur ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın dilindəki “anmaq”, “aınmaq”, “anımaq”, “aındırmaq” feilləri ilə kökdəş olan bu sözdən (-n- və -nq- səslərinin fonetik variantlarından olan -ng- səsi ilə deyilib) törənən “angışmaq” feili şaman baxışlarının geniş yayıldığı Yenisey çayı hövzəsində tapılan bir məzar daşında da qeydə alınıb [10, s. 32].

Dədə Qorqudun şaman-ozan simasında verilməsi eposun islamaqədərki yaranma göstəricisidir. Ruhlar dünyası ilə danışan, əlaqə quran ağzı dualı şaman və bu oğuznamələri düzüb-qoşan yaradıcı ozan – Dədə Qorqud obrazının bir-birini tamamlayan əsas xüsusiyyətləridir. Əslində, ozan Qorqud tərəfindən düzülüb-qoşulan bütün boyların ilkin variantda şaman Qorqud tərəfindən verilən yumlarla tamamlanması bu bütövlüyə işarədir. Lakin islami qəbul edən sonrakı nəsil ozanları şaman Qorqudu müsəlmanlaşdırıb onun haqqında məzmunca yeni rəvayətlər qoşduqları kimi, “Kitab”da getmiş bəzi boyların sonundakı yumları da islami mahiyyət daşıyan dualarla genişləndirməyi, yaxud əvəz etməyi lazım bilmişlər. Nümunə üçün bəzi boylara müraciət edək.

Yaranma baxımından daha qədim köklərə – Oğuz etnosunun yaranma tarixi ilə bağlı olan və buna görə də “Kitab”da müqəddimədən sonra birinci verilən “Dirse xan ögli Buğac” boyu aşağıdakı yumla bitir:

– Yarlı qara tağlarıñ yıqılmasun!  
 Kölgəlicəqaba ağacıñ kəsilməsün!  
 Qamın aqan görkli suyiñ qurımasun!  
 Qanadlarıñ ucları qırılmasun!  
 Çaparkən ağboz atıñ büdrəməsün!  
 Çalışanda qara polat uz qılıcıñ gedilməsün!  
 Dürtüşərkən ala göndəriñ ufanmasun!  
 Ağ birçəklü anañ yeri behişt olsun!  
 Ağ saqallı babañ yeri uçmağ olsun!  
 Haq yandıran çırağıñ yana tursun!  
 Qadır Tañrı səni namərdə möhtac eyləməsün, xanım hey! [D-35, 3-10]

Məzmundan göründüyü kimi, şaman-ozan yumlarında – alqışlarında dağ, ağac, su (çay), çadır, at, döyüş yaraqları, ata-ana kultu başlıca yer tutur. Sırf şaman

ritualı – “şaman sözü, şaman duası” kimi dəyərləndirilən bu yumlar [15, s. 40] bəzi boylarda islam dininə məxsus dualarla genişləndirilmişdir. Məsələn, “Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunda eynilə təkraralanan bu yumun davamı olaraq aşağıdakı dualar söylənilir:

Axır-soñı arı imandan ayırmasun!  
 “Amin!” deyənlər didargörsin!  
 Ağ alnuñda beş kəlmə dua qıldıq, qəbul olsun!  
 Allah verən umudıñ üzülməsün!  
 Yığışdırsun, dürüşdürsün günahlarını,  
 Adı görklü Məhəmməd Mustafa yüzü suyuna bağışlasun, xanım, hey!  
 [D-66, 6-11]

Bəzi boylarda, xüsusilə “Qanlı qoca oğlu Qan Turalı”, “Bəkil oğlu Əmran”, “Uşun qoca oğlu Səgrək” boylarında isə şaman baxışlarının ifadəsi olan həmin yumlar tamamilə əvəzlənmişdir ki, bu da islam etiqadının, ayinlərinin oğuzlar arasında yayılması ilə izah oluna bilər (bu bərədə bax: 1). Lakin boyların məzmunundan görüldüyü kimi, yeni dini baxışlar yüzillərlə oğuz düşüncəsində kök atmış əski inancları bütünlüklə unutdurmaq gücündə deyil. Beləliklə, Dədə Qorqudun yaşadığı Oğuz zamanını Gök Tanrı dininə, şaman baxışlarına tapınılan dövr kimi səciyyələndirmək mümkündürsə, yeni nəsil ozanlarının yaradıcı müdaxiləsi ilə əski boyların zənginləşdirilərək formalaşdırılma və ilkin olaraq yazıya alınma tarixini islam dininə keçid dövrü kimi dəyərləndirmək olar. Məhz buna görə də əslində bir-birini hardasa təkzib edən hər iki baxış boyların məzmununda bəzən yanaşı verilmiş, bəzən isə biri digərinin, konkret desək, şaman baxışları, inancları islam dini ayinləri daxilində əridilmişdir. “Kitab”ın şaman baxışlarını ifadə edən qədim sözləri bu mülahizənin doğruluğuna əminlik yaradan dəlillərdəndir. Təbii ki, bu kontekstdə yanaşdıqda diqqəti çəkən ilk fakt “şaman” anlayışı bildirən “qam” sözüdür.

Araşdırma göstərir ki, abidənin mətnində şaman görüşlərindən bəhs edən əksər qorqudşünaslar Oğuz elinin başçısı Bayındır xanla bağlı işlədilmiş “Qam Ğan oğlu” ifadəsi üzərində dayanmışlar [13, s. 5; 15, s. 13; 24, s. 28]. Bu addakı “Ğan” sözü abidənin mətnində “qan” və “xan” variantlarında işlənmiş eyni sözün deyiliş variantı olmalıdır. Məlumdur ki, q-ğ-x səs keçidi dilimizin tarixi inkişafı prosesində qarışıq nəzərə çarpan fonetik hadisələrdəndir və “Kitab”ın mətnində neçə-neçə sözdə özünü göstərir. Məsələn:

Banı Çiçək *otaxdan* baqırdı [D-76, 11-12].

“Amma sormağ eyib olmasun, bu *otaq* kimündür?” – dedi. Qısırca yengə aydır: “Bəg yigidim, bu *otağ* Bay Becan bəg qızı Banı Çiçəgiñdir”, – dedi [D-77, 4-7].

Qara polad uz qılıcı çalmayınca *qırım* dönməz [D-3, 10-11].

Mərə kafir, səniñ qızıñdan oğlı toğsun, siz anı Qazan bəgə *qırım* qoyasız, – dedi [D-59, 7-8].

Yayxan Keşiş oğlından oğlı toğar, biz anı saña *ğırım* qoruz, – dedilər [D-58, 11-12].

Əvvəl Dəmür Qapu Dərvəndiñdə bəg olan , qarğı süñü ucında ər böğürdən, *ğırma* yetdügində “kimsən?” deyü sormıyan Qıyan Selcük oğlu Dəli Tondar səniñlə bilə varsun! – dedi [D-205, 7-10].

Cilasun qoç yigitlərə *qalaba* ülkə verdi, şalvar, cübbə, çuqa verdi. [D-65, 8-9].

*Ğalaba* toyum oldu [D-255, 2].

“Qam” sözü, ondan bəhs edən əksər alimlərin qeyd etdiyi kimi, ilk dəfə M. Kaşğari lüğətində 4 dəfə işlədilərək [16, I c, s. 274, 308; III c, s. 157, 380] “şaman, kahin” anlamında izah edilmişdir. Burada verilmiş nümunələrdən aydın olur ki, qamlar əfsun oxuyan, fala baxan şəxslərdir. Ulu dilçi ilə eyni əsrdə yaşamış Y. Balasaqunlunun “Qudatqu bilik” əsərindən belə məlum olur ki, qam xəstə insanların ruh dünyası ilə təmas etmək gücünə qadir kahindir:

1065 kerek tut otaçı kerek erse kam

ölüglüke hergiz asıǵ kilmaz em [26, s.262].

(Çevirməsi: İstər həkim gətir, istər qam,

Ölməkdə olana heç bir əlac fayda verməz). [26, s.263].

Gətirilən beytdən belə çıxır ki, otaçı, yəni həkim insanın bədənini, qam isə ruhunu müalicə edə bilir. Lakin əcəl gələndə bunların heç birinin faydası olmur. Ümumiyyətlə, həmin sözün işləndiyi digər beytlərdə xaqanın “xalqa qam olmasından bəhs edilir” [12, s. 73]. Aydın olur ki, qam-şaman xəstə insanları mənəvi baxımdan müalicə edən bir ruh adamıdır və dövlət başçısı olmaq istəyən hər kəs bu keyfiyyətlərə yiyələnməlidir [26, s. 408, 675, 882, 1166]. Məntiqi yanaşdıqda, “Dədə Qorqud” eposunda “Qam Ğan oğlu” ifadəsi dövlət başçısının xalqın ruhani, mənəvi dünyasını anlayıb ona əlac etməyi bacaran nəsiləndən olması fikrinə işarədir.

Araşdırma göstərir ki, qorqudşünaslıqda “qam” sözünə münasibət, əsasən, bu ifadə üzərində qurulmuş, digər işlənilmə məqamı toxunulmamış qalmışdır. Eposun əsas qəhrəmanlarından biri olub, adına ayrıca boy qoşulan və demək olar ki, olumundan ölümünə qədərki bütün həyatı incəliyi ilə təsvir edilən Bamsı Beyrəyin atası Bay Börə bəy yalnız bir məqamda “Qam Börə” kimi təqdim olunur: “Qam Börəniñ oğlu Bamsı Beyrək boyını bəyan edər, xanım, hey!” [D-66, 11-12]. Maraqlıdır ki, yalnız Beyrəyin adı ilə bağlı 3-cü boyun başlığında getmiş bu söz digər 35 işlənmə məqamında “bay” sözü ilə əvəzlənərək verilmişdir. Bu əvəzlənmənin başlıca səbəbi eposun islam dinini qəbul edən oğuzların şaman ayinlərindən zaman-zaman uzaqlaşmaları ilə izah oluna bilər. Fikrimizi belə bir fakt da qüvvətləndirir ki, M. Kaşğari lüğətində “şaman, kahin” mənasında şərh olunan “qam” sözü sonrakı əsrlərdə yazılmış İbn Mühənnə lüğətində “kahin, əfsunçu, cadugər” və “ara həkimi” mənalarında [24, 107], Əbu Həyyan lüğətində isə yalnız “həkim” mənasında açıqlanıb [7, 47]. Deməli, islam dininin təsiri ilə artıq qamların kahinlik funksiyası sıradan çıxarılaraq bir müddət insanları cismani baxımdan müalicə edən həkim kimi tanınmış və daha sonrakı dövrlərdə, ümumiyyətlə, unudulmuşdur. Ona görə də həmin söz hazırda islam dininin yayılmadığı türk xalqları: teleutlar, altaylar, şorlar, kuman tatarları və digərləri arasında yaşamaqdadır [22, IIc, 1h, s. 476-477].

Bu mövqedən yanaşdıqda “Qam Börə” adının “Bay Börə” şəklini alması anlaşılındır. Lakin dəyişikliyə uğramasına baxmayaraq, Bay Börə bəydə şamanlıq xüsusiyyətləri öz ilkin formasını saxlamaqdadır ki, aşağıdakı faktlar bu nəticəyə gəlməyə əsas verir:

Birincisi, məlumdur ki, “börə (/bəri)” sözü əski türkcədə “qurd, canavar” anlamı ifadə edir [16, Ic, s. 352]. Qədim türk düşüncəsində isə qurd kultlaşdırılan varlıqdır ki, eposun mətnindəki “Qurt yüzi mübarəkdir” [D-45, 10], “Azvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var” [D-280, 11] deyimlərinin işlənilməsi həmin baxış-

lardan qaynaqlanır [2, 69-71]. Arslan (//aslan), qaplan, bars (pələng), tonqa (bəbir) kimi heyvan adlarının türk antroponimlər sistemində əski çağlardan geniş yer alması həmin əski baxışlara söykənir və güc, şücaət rəmzi olan heyvanların ruhunun yeni doğulan uşaqlara ötürülmə inancını ifadə edir. Bu kontekstdə Bay Börə bəy adı onun qurd ruhu ilə bağlılığına işarə kimi anlaşılmalıdır.

İkincisi, Bay Börə bəy alqışa, xeyir sözün gücünə inanır. Buna görə də oğuz alqışı ilə yeddi qızdan sonra oğul övladının dünyaya gəlməsinə əmindir. Maraqlıdır ki, söyləyici ozan bu inancın əski çağlarda qaldığına və yeni baxışların təsiri ilə unudulduğuna işarə olaraq mətnə belə bir əlavə edir: “Ol zamanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi, duaları müstəcəb olurdu” [D-68, 9-11]. Eposda Dirsən xan oğlu Buğacın, Bay Becan bəyin qızı Banı Çiçəyin dünyaya gəlməsi, əksər boyların yumlarla tamamlanması da bu şaman baxışları ilə birbaşa bağlıdır.

Üçüncüsü, 16 illik oğul həsrətinə dözməyib gözləri tutulan Bay Börə bəy Beyrəyin qayıtması xəbərini belə qarşılayır: “Oğlum idigin andan biləyim, sırça parmağını qanatsun, qanını dəstmalə dürtsün, gözümə sürəyin, açılacaq olursa, oğlum Beyrəkdir!” [D-118, 9-11]. Həqiqətən, bu əməliyyat yerinə yetirildikdən sonra Bay Börə bəyin gözləri açılır. Deməli, onda qamlıq – şamanlıq xüsusiyyəti var ki, ağlamaqdan görməz olmuş gözlərinin necə açıla biləcəyini söyləyir.

Ruhun bədəni tərk edərək tanrılarla, əcdad və qutsal sayılan varlıqların ruhu ilə bağlantı qurması şaman baxışlarının ana xəttini təşkil edir [13, s. 35, 42]. Bu baxış “Dirsə xan oğlu Buğac” boyunda oğlunu ölmüş bilən ananın ürək yangısı ilə söylədiyi aşağıdakı soylamasında qabarıq şəkildə əksini tapmışdır:

Qara qıyma gözləriñ uyxu almış, açğıl axı!  
On ikicə süñücügüñ urun olmuş, yıqşır axı!  
Tañrı verən tatlu canıñ seyranda imiş, andı dəxi!  
Üz-gözündə canıñ varsa, oğul, ver xəbər maña!  
Qara başım qurban olsun, oğul, saña! [D-27, 4-7]

Mətn parçasından göründüyü kimi, ana oğlunun ölümünə inanmaq istəmir və onun canının, yəni ruhunun müvəqqəti bədəndən ayrılaraq seyrana – gəzintiyə çıxdığını düşünür. Soylamada verilmiş “andı-” feili bədəni tərk etmiş ruhun bir daha canlandırılması məqsədilə işlədilib. Qorqudşünaslıqda mübahisəli şəkildə oxunub açıqlanan bu söz ulu dilçi M. Kaşğari tərəfindən “añqıdı-” variantında verilərək “pusmaq, güdmək” anlamlarında [5, s. 47] şərh edilsə də, onun öncə üzərində dayandığımız “anıt-” feili ilə yaxınmənalı olduğu şübhəsizdir. Burada bədəni tərk etmiş ruhun izlənilərək, güdülərək yaxalanması, tutulması hökmü ifadə olunmuşdur ki, bu da əski şaman düşüncəsinə inanan ananın yeganə oğlunu həyata qaytarmaq istəyi ilə bağlıdır.

Eposun mətnində ruhun bədəni tərk edərək gəzintiyə çıxması, göylərə yüksəlməsi və ya yer altına enməsi bəzən bir ritual səviyyəsində təsvirini tapmışdır. Görünür, islamaqədərki dövrdə oğuz igidləri döyüş ərafəsi ulu əcdadların ruhlarına sığınaq düşməyə qələbə çalmaq üçün onlardan güc istəmək məqsədilə belə bir ritual yerinə yetirmişlər. Bu inancı Tanrının – Allahın birliyinə şərik gətirmək kimi qəbul edən söyləyici ozan (yaxud eposu yazıya köçürən katib) islam dini baxışlarına müvafiq olaraq müqədimədə belə bir deyim işlədir:

“Ölən adam dirilməz.  
Çıxan can gerü gəlməz” [D-3, 1].

Məhz islami inancın təsiri ilə oğuz igidləri döyüş qabağı belə ayinlər yerinə yetirirlər:

“Arı sudan abdəst aldılar, ağ alınların yerə qodular, iki rükət namaz qıldılar, adı görklü Məhəmmədə salavat gətürdülər, bitətəkəllüf kafirə at saldılar, qılıc çaldılar.” [D-63, 2-4].

“Qazan xanın evinin yağmalanması” boyundan gətirdiyimiz bu islam ayininin təsvirinə sonrakı üçüncü [D-120, 2-5] və dördüncü [D-151, 13 – 152, 1-2] boylarda da rast gəlinir. Lakin dördüncü, yəni “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da yağı üzərinə tək gedən Qazan xanın yerinə yetirdiyi ayinin təsvirində qorqudşünaslıqda fərqli yanaşılan bir söz işlədilmişdir:

“Qoñur atından yerə endi, aqub gedən arı sudan abdəst aldı. Ağ alını yerə qodı, namaz qıldı, *ağladı*. Qadir Tañrıdan hacət dilədi. Yüzün yerə sürdi. Məhəmmədə salavat gətürdi.” [D-147, 10-12].

Verilmiş mətn nümunəsində “ağladı” sözünə araşdırıcıların diqqətini yönəldən V.Zahidoğlu onun heç də “göz yaşı tökmək” anlamında deyil, “dua etmək, çağırmaq” mənasında işləndiyini şərh edir [27, 277-279]. Fikrimizcə, bu qədim söz də abidənin dilində islamaqədərki şaman baxışlarının ifadəsi olaraq verilmişdir. Təsədüfi deyil ki, şaman ayinlərini hazırda da icra edən yakutların [4, s. 149] dilində “ruhları çağırmaq” anlamında “ağal-” feili işlədilməkdədir [21, Ic, s. 15]. Bu faktı qeyd edən V.Zahidoğlu eposun dilindəki “ağla-” feilinin etimologiyasını “çağırmaq, səsləmək” mənalı “okla-” feili ilə bağlayır [27, s. 278]. Mətnin arxaik leksikasına olduqca həssas yanaşan tədqiqatçının “ağla-” sözünün semantik açımı ilə bağlı fikri ilə tam razılaşmaq mümkündürsə də, onun etimoloji şərh müəyyən suallar doğurur. Öncə belə bir fakta diqqəti yönəltmək istərdik ki, görünür, ruhun və ya ruhların çağırılması ilə bağlı işlədilən “ağla-” Qorqud sözü və “ağal-” yakut sözü az qala minillik zaman fərqi baxmayaraq, öz fonetik qabığını dəyişməz saxlamışdır. “Kitab”da *اعلدي* şəklində yazılan bu sözün hətta “ağaldı” variantında oxunma ehtimalı da böyükdür. Digər tərəfdən, eposun mətnində “oqu-//oku-” feili məhz “çağırmaq, səsləmək” mənasında bir neçə dəfə işlənilmişdir:

Dədəniñ anısı anıtdı. Tañrıya sıqındı. İsmi-əzəm *oqudı*. [D-84, 7-8].

*Oquyuban* bizi aldılar, [D-300, 2].

Hər halda, müxtəlif səs tərkibli “oqu (//oku) və “ağla-” feillərinin abidənin dilində paralel işlənməsi onların eyni məşəli olması ehtimalını zəiflədir. Ən önəmli fakt isə budur ki, “ağla-” arxaik feili klassik ədəbiyyatımızın dilində “ağıla-” variantında “dua etmək” anlamında rast gəlinir:

Ağılayu Yusif saru daim baqar,

Ələddəvam ümidini kəməz imdi. (19, 125)

Fikrimizcə, “ağla-”, “ağıla-”, “ağal-” feilləri ilkin mənada şamanizmlə bağlı qutsal ruhların çağırılma ritualını ifadə edib. Lakin islam dininin təsiri ilə mahiyyətini dəyişərək “dua etmək” anlamında işlədilib. Ona görə də bu feili “ucalmaq, yüksəlmək” mənalarında işlənməmiş “ağ (maq)” feili ilə əlaqələndirməyi daha məqsəddüəyğun hesab edirik. Maraqlıdır ki, qədim türk dilində bir sistem kimi özünü göstərən feil-ad sinkretizminə uyğun olaraq “Dədə Qorqud” eposunun dilində “ağ” arxaizmi həm “uca, yüksək” anlamında, həm də “qalxmaq, ucalmaq, pərvaz etmək” anlamı arasında işlənilmişdir:

Alan sabah turmuşsin,  
 Ağ ormanagirmişsin,  
 Ağ qovağın budağından yırğayıban keçmişsin [D-110, 7-8].  
 Şahin pərvaza ağdı, [D-272, 6].

Mənbələr göstərir ki, keçirdiyi ritual prosesində şaman ekstaz halına düşür və onun ruhu sanki bədəninə tərək edərək göylərə yüksəlir və ya yer altına enir (3, s. 62; 14, s. 300). Şaman görüşlərinə görə, müqəddəs varlıqların ruqları göyüzündə, ölmüş insanların ruqları isə yeraltında yaşayır. Poetik yanaşmada ruhun pərvaz edən quşa bənzədilməsi də bu inancdan irəli gəlir. Odur ki, arxaik “ağla- (//ağal-//ağıla-) feilinin məhz “ağ (maq) feil kökündən yarandığını düşünürük (-la, -al şəkilçiləri feil düzəldən morfem kimi türk dillərində çox işləkdir).

Eposun mətnində şamanlıqla bağlı digər məqam yenə də dördüncü boyda rast gəlinir. Əsir götürülmüş oğlu ilə soylaşmasında Qazan xan belə bir cümlə işlədir:

Sən gedəli ağlamağım اغلاماغم gögdə ikən yerə endi [D-146, 2-3].

S.Əlizadə bu sözün oxunuş variantı kimi “ucalmaq, ucalıq” mənalı arxaik “ağılmaq” feilinin məsdər və mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş “ağılmaq” şəklini daha ağlabatan sayır [17, s. 75, 240]. V.Zahidoğlu qorqudsünaslıqda qəbul edilmiş “ağlamağım” oxunuşunu daha doğru variant hesab edərək, onun “dua etdiyim, çağırduğım” anlamında işləndiyini və ümumilikdə, göstərilən cümlənin “Sən gedəli dua etdiyim (tanrı) göydə ikən yerə endi” məzmunu daşdığını irəli sürərək fikrini belə əsaslandırır: “Fikrimizcə, iztirablı atanın tanrı sevgisi qədər könlünə munis hesab etdiyi yeganə oğlunun qayıtmaı üçün dua etməsi, üzünü göyə deyil, oğlunu itirdiyi yerə çevirməsi, dualarında onu anması və çağırması olduqca təbii və inandırıcıdır” [27, 279].

Bizə görə isə, bu nümunədə “ağlamağım” və ya “ağılmaq” (hətta “ağalmağım” variantı da düşünülə bilər) şəklində oxunmasından asılı olmayaraq, həmin söz əski şaman görüşlərini ifadə etmək məqsədilə işlədilib. Göy üzündəki Tanrıya (və ya tanrılara) tapınan Qazan xan oğlunu ölmüş zənn edərək, artıq ruhunun yeraltına endiyini bildirir.

Beləliklə, gətirilən faktlar göstərir ki, “Dədə Qorqud” eposu islamaqədərki düşüncə yaradıcılığının əsəridir. İslam dininin oğuzlar arasında geniş yayılması nəticəsində eposu dildən-dilə ötürüb ona yeni çalarlar gətirən ozanların ifasında həmin görüşlər zamanın ruhuna uyğunlaşdırılsa da, tamamilə yoxa çıxmamış, bəzi ritualların məzmununda və arxaik leksik qatda daşlaşmış şəkildə saxlanılmışdır.

**Sonuc.** Epos etnosun keçirdiyi həyat yolunu, onun dünyabaxışında, düşüncə tərzində, inam və inanclar sistemində baş verən bütün təkamülü bədii boyalarla əks etdirən yaradıcılıq nümunəsidir. Belə möhtəşəm abidələrdən sayılan “Dədə Qorqud” eposunda özünə yer alan şaman dini görüşlərinin açıqlanması onun ilkin yaranma mühiti haqqında aydın təsəvvür yaratmağa xidmət edir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B. Kitabi-Dədə Qorqud və İslam dini. Bakı, Ozan, 1997.
2. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. Bakı, Elm, 1999.
3. Bayat F. Mitologijiyə Giriş. Kara M, Corum, 2005.



4. Bayat F. Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötüken, 2006.
5. Древнетюркский словарь. Лен.: Наука, 1969, 676 с.
6. Eliade M. Şamanizm (Çeviren: İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
7. Əsirəddin Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı), Bakı: Azərnəşr, 1992.
8. Hacıyev A. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, Elm, 2007, 214 s.
9. Jean-Paul Roux. Türklerin ve Moğolların Eski Dini (Türkcesi prof. Dr. Aykut Kazancıgül), İkinci Baskı, Ankara, İşaret yayınları, 1998.
10. Jean-Paul Roux. Eski Türk Mitolojisi (Çeviri Musa Yaşar Sağlam) Ankara, Bilge Su, 2011.
11. İnan A. Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976.
12. İnan A. Tarihte və Bugün Şamanizm. Materyallar və araştırmalar. III. Baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
13. Kafesoğlu İ. Eski Türk Dini. Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
14. Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü. İstanbul, Ötüken, 1998.
15. Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikasi. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, “Elm” nəşriyyatı, 1999.
16. Kaşğari M. Divani luğat-it-türk. I-IV c (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər), Bakı, Ozan, 2006.
17. Kitabi-Dədə Qorqud (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı, Yazıçı, 1988.
18. Qafarlı R. “Dədə Qorqud kitab”nda qam görüşləri. Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplusu, Bakı, 2003, III, s. 3-12
19. Qul Əli. Qisseyi-Yusif. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2004.
20. Oğuznamə. Bakı: Yazıçı, 1987.
21. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка, т. I-III, М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958.
22. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий, т.I-IV. С.-Пб., 1893-1911.
23. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi (“Əli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”). Bakı, Elm və təhsil, 2015.
24. Seyid Əhməd Cəmaləddin İbn Mühənnə. Hilyətül-insan və həlbətül-lisan. Bakı, Kitab aləmi, 2008.
25. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994.
26. Yusif Has Hacıb. Kutadgu Bilig. Çeviren Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.
27. Zahidoğlu V. “Kitabi-Dədə Qorqud”un leksikası haqqında bəzi qeydlər. / Kitabi-Dədə Qorqud (məqalələr toplusu), Bakı, Elm, 1999, s. 269-283.

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

***Aynur FƏRƏCOVA***  
*AMEA Folklor İnstitutunun dissertantı*  
*e-mail: karimovaaynur@gmail.com*



## “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA QƏHRƏMAN VƏ CƏMIYYƏT MÜNASİBƏTLƏRİNİN TƏZAHÜR TİPLƏRİ

### Xülasə

Hər bir milli dastanın bütün poetik dəyərləri qəhrəman obrazında təcəssüm olunur. O, bütün hadisələrin mərkəzində durur və bütün obrazlar, hadisələr onunla bağlanır. Lakin qəhrəman əsərin təkə mərkəzi obrazı, yəni baş qəhrəmanı olmaqla qalmır, dastanın daşdığı ideyalar, milli dəyərlər, eləcə də əsərin bütün poetik ağırlığı qəhrəman obrazına bağlanır. Qəhrəman bu cəhətdən dastanın nüvəsi, mərkəzi nöqtəsidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını bu istiqmətdə nəzərdən keçirdikdə görürük ki, əsərdə qəhrəman və cəmiyyət münasibətləri, əsasən, aşağıdakı xətləri əhatə edir: Qəhrəman dövlət başçısı kimi; xanlar xanı; Qəhrəman sərkərdə kimi; bəylər bəyi; Qəhrəman ata kimi; Qəhrəman oğul kimi; Qəhrəman ər, ailə başçısı kimi; Qəhrəman qardaş kimi; Qəhrəman dost kimi; Qəhrəman elin oğlu kimi.

**Açar sözlər:** folklor, epos, dastan, “Kitabi-Dədə Qorqud”, qəhrəman, cəmiyyət

### APPEARANCE TYPES OF HERO AND PUBLIC RELATIONS IN "THE BOOK OF DEDE KORKUT"

#### Summary

The whole poetic value of an epos is on the shoulders of the main character. He stands in the center of events. All the characters and events are connected with him. However, the role of a protagonist is not just to be the main character of the epos. The ideas settled in epos, national value, as well as all the poetic value is connected with the main character. Therefore, the main character of an epos is its central point. If we consider "The Book of Dede Korkut" in this direction we can see that the following lines mainly cover the main character and public relations: Hero as a head of a state; Hero as a commander; Hero as father; Hero as a son; Hero as a husband; Hero as a brother; hero as a friend; Hero a son of a nation.

**Key words:** folklore, epic, epos, "The Book of Dede Korkut", hero, community

### ПОЯВЛЕНИЯ ТИП ГЕРОЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В "КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТ"

#### Резюме

Вся поэтическая значение из эпоса на плечи главного героя. Он стоит в центре событий. Все персонажи и события, связанные с ним. Тем не менее, роль протагониста не только, чтобы быть главным героем эпоса. Идеи обосновались в эпосе, национальные значение, как и все поэтическое значение связано с главным героем. Таким образом, главный герой из эпоса является центральной точкой. Если мы рассмотрим «Книга Деде Коркут» в этом направлении мы видим, что следующие строки в основном охватывают главный герой и общественных отношений: Герой в качестве главы государства; Герой в качестве командира; Герой, как отца; Герой, как сын; Герой, как муж; Герой, как брата; Герой, как другу; Герой сын нации.

**Ключевые слова:** фольклор, эпос, "Книга Деде Коркут", герой, общество

**Məsələnin qoyuluşu:** Hər bir milli dastanın bütün poetik dəyərləri qəhrəman obrazında təcəssüm olunur. O, bütün hadisələrin mərkəzində durur və bütün obrazlar, hadisələr onunla bağlanır. Lakin qəhrəman əsərin təkə mərkəzi obrazı, yəni baş qəhrəmanı olmaqla qalmır, dastanın daşdığı ideyalar, milli dəyərlər, eləcə də əsərin bü-

tün poetik ağırlığı qəhrəman obrazına bağlanır. Qəhrəman bu cəhətdən dastanın nüvəsi, mərkəzi nöqtəsidir. Elə bir nöqtə ki, bütün qalan nöqtələr onda kəşifir. Hər bir dastan üçün xarakterik olan qəhrəman və və cəmiyyət münasibətləri də qırılmaz şəkildə bu poetik nöqtəyə, bu epik nüvəyə bağlanır.

**İşin məqsədi:** Məqalənin yazılmasında əsas məqsəd “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qəhrəman və cəmiyyət münasibətlərinin təzahür tiplərini müəyyənləşdirməkdir.

Qəhrəman və cəmiyyət münasibətləri, ümumiyyətlə, geniş və mürəkkəb problemdir. Məsələnin genişliyi və mürəkkəbliyi tarixi, etnik, sosial və mədəni amillərin vəhdətindən yaranır. Əvvəla, qəhrəman və cəmiyyət münasibətləri tarixən dəyişən hadisədir. Tarixin hər bir dövründə cəmiyyətin öz qəhrəmanları olur və onların münasibətləri dastan yaradıcılığında da əks olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzların epik abidəsidir. Bu dastandakı bütün qəhrəmanlar və onları birləşdirən, ümumiləşdirən tipoloji model oğuz cəmiyyətinin qəhrəman haqqında düşüncə və təsəvvürlərini əks etdirir. Oğuzlar bir türk xalqı kimi çox qədim tarixə malikdirlər. Oğuz cəmiyyətində çoxlu qəhrəmanlar olmuş, onlar xalqın, elin, yurdun və oğuz dövlətinin yolunda möhtəşəm qəhrəmanlıqlar göstərmiş, oğuz elini məhv olmağa qoymamışlar. Oğuzlar göstərdikləri igidliklər sayəsində nəinki özlərini qorumuş, eyni zamanda tarix səhnəsində böyük dövlətlər qurmuşlar. Oğuz cəmiyyəti daim öz qəhrəmanlarını sevmiş, onların haqqında şeirlər, mahnılar, dastanlar qoşmuşlar. “Kitabi-Dədə Qorqud” da bir qəhrəmanlıq dastanı kimi belə qəhrəmanlıq nəğmə və əhvalatlarından yoğrularaq möhtəşəm dastan halına gəlmişdir.

Oğuz cəmiyyətinin bütün qəhrəmanlıq tarixi, digər oğuznamələrlə yanaşı, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında öz əksini tapmışdır. Buradan aydın olur ki, dastandakı oğuz qəhrəmanları və onların mənsub olduğu oğuz cəmiyyəti tarixən inkişaf etdikcə bu dəyişikliklər özünəməxsus şəkildə qəhrəman obrazında öz təcəssümünü tapmışdır. Elə bu səbəbdən də dastandakı qəhrəman tipi və onun cəmiyyətlə münasibətlərinə sabit, dəyişməz, donuq bir hadisə kimi baxmaq olmaz. Bu münasibətlərdə oğuz cəmiyyətinin qəhrəman haqqında düşüncə və təsəvvürləri bütün tarixi koloriti, poetik əlvanlığı ilə əks olunmuşdur.

Qəhrəman və cəmiyyət münasibətlərinin epik genişliyi və mürəkkəbliyi həm də etnik, sosial və mədəni amillərlə şərtlənir. Belə ki, hər bir dastan qəhrəmanı öz tipi etibarilə mənsub olduğu xalqın etnopsixologiyasını əks etdirir. Yəni dünya xalqlarının epos qəhrəmanlarını birləşdirən ümumi cəhətlər olduğu kimi, fərdi milli cəhətlər də vardır. Məsələn, oğuz-türk eposu qəhrəman obrazlarını möhtəşəmlik, humanizm, alicənablıq, rəhmdillik və s. kimi insani-psixoloji keyfiyyətlər birləşdirir. Lakin bu keyfiyyətləri ermənilərin epik qəhrəmanlarında görmək mümkün deyildir. Onlar baxmayaraq ki, öz folklorlarını, əsasən, Azərbaycan və türk folkoru əsasında formalaşdırmışlar, ancaq bununla yanaşı, türk eposu qəhrəmanlarına məxsus ali insani cizgilər ermənilərin qəhrəman obrazının poetik xarakterinə nüfuz edə bilməmişdir. Çünki ermənilər türk kimi geniş və uca humanitar təfəkkürə malik olmadıqları, daim cılız antiinsani keyfiyyətlərlə yaşadıkları üçün türk qəhrəman obrazının ali humanitar keyfiyyətlərini mənimsəyə bilməmişlər. Elə buna görə də erməni nağıl və dastanlarının qəhrəmanları onların özləri kimi cılız, mənəvi cəhətdən cır, hər cür

monumentallıqdan məhrum obrazlardır. Təsadüfi deyildir ki, ermənilər keçən əsrin 30-cu illərində Azərbaycan “Koroğlu” dastanını mənimsəyərək, özlərinə möhtəşəm bir epos yaratmaq istədilər. Lakin onların bu cəhdi heç bir səmərə vermədi. Onlar axırda mənimsəmək istədikləri eposun Azərbaycan dastanı olduğunu etiraf etməyə məcbur oldular. Azad Nəbiyev yazır ki, bizim “Azərbaycanda Koroğlu nəşrləri” məqaləmizdə V.Xulufunun 1933-34-cü illərdə “Koroğlu”nin 14 məclisdən ibarət daha bir mükəmməl mətni üzərində çalışdığı və eposun üçüncü nəşrini də çapa hazırladığı qeyd edilmişdir. V.Xulufunun həbsinin əsas səbəblərindən biri, istintaq materiallarından məlum olduğu kimi, onun “erməni “Koroğlu”sunu öz adına çıxmaq istəyi” ilə bağlanmışdır. O da məlumdur ki, həmin mətn rəy üçün Matandarana göndərilmişdir. Ancaq əlyazmanın sonrakı taleyi ilə bağlı elə bir məlumat yoxdur. Məlum olan budur ki, V.Xulufunun güllələnməsindən sonra – 1941-ci ildə “Koroğlu”-nun erməni variantı nəşr edildi. Burada nəşrə hazırlanan qolların çoxunun erməni qusanlarının repertuarından yazıldığı göstərilirdi. Bütün informatorlarla bağlı məlumatlar saxtalaşdırılmışdı. Nəşrə ön söz yazan erməni tədqiqatçısı X.Samuelyan mətni xeyli təriflədikdən sonra fikrini qısa və lakonik ifadə etmişdir: “...Erməni xalqının “Koroğlu” eposu yoxdur, bu, Azərbaycan aşuqlarının repertuarındakı dastandır”. Həmin mətn Ermənistanda uzun illər təkrar çap olunmadı (1, 6-7).

Göründüyü kimi, tarixən türk mədəniyyətini mənimsəyib-saxtalaşdırmağın mahir ustası olan ermənilər “Koroğlu” eposunu özünüküləşdirməkdə “düyünə düşmüşlər”. Bu “düyün”, əslində, eposun milli mahiyyəti ilə bağlıdır. Çünki hər bir epos, obrazlı şəkildə demək istəsək, öz poetik orqanizminin son hüceyrələrində onu yaradan xalqın milli həyat, milli düşüncə tərzinin güzgüsüdür. Seyfəddin Rzasoyun tədqiqatlarında göstəriləni kimi, hər bir dastan onu yaradan xalqın milli şüurunu əks etdirir. O yazır: “Epik mətn epik düşüncəni inikas edir: mətnin strukturu epik dünya modelini proyeksiyalandırır. Epik dünya modeli epik mətnə proyeksiyalanaraq onda həm mövcud olur, həm də qorunur. Beləliklə, dastan mətninin struktur elementləri eyni zamanda epik düşüncənin struktur mexanizmləridir. Dastan mətnindəki hər hansı element, mexanizm, hərəkət formulu dastanın proyeksiyalandırdığı epik düşüncədə (dünya modelində, şüurda) uyğun olaraq şüur elementi, şüur mexanizmi, şüur formuludur. Demək, mətn bir tərəfdən şüurun proyeksiyası olmaqla onun paradiqması, digər tərəfdən şüurun işləmə sahəsidir. Başqa cür desək, insan şüuru bir tərəfdən əks olunduğu modeldə konservasiya olunaraq yaşayır, o biri tərəfdən mətn vasitəsilə funksionallaşır. Mətn olmasa, şüur donar. Şüurun bütün varlığı informasiya mübadiləsinə bağlıdır. Bu halda mətn informasiya mübadiləsinin gerçəkləşmə vasitəsidir” (2, 107).

Müəllifin bu fikrinə əsaslansaq, aşağıdakı nəticələrə gələ bilərik:

- “Koroğlu” dastanı bir epik mətn kimi Azərbaycan-türk epik düşüncəsini inikas etdirir
- “Koroğlu” dastanı mətninin quruluşu Azərbaycan-türk epik dünya modelini əks etdirir.
- Azərbaycan-türk epik dünya modeli “Koroğlu” dastanı mətnində əks olunaraq onda həm mövcud olur, həm də qorunur.
- “Koroğlu” dastanı mətninin poetik quruluş elementləri eyni zamanda Azərbaycan-türk epik düşüncənin struktur mexanizmləridir.

➤ “Koroğlu” dastanı mətnindəki hər hansı element, mexanizm, hərəkət formulu dastanın proyeksiyalandırdığı Azərbaycan-türk epik düşüncəsində (dünya modelində, şüurda) uyğun olaraq şüur elementi, şüur mexanizmi, şüur formuludur.

Beləliklə, məkrə “Koroğlu” dastanını ələ keçirən ermənilər dastanın iç dünyasına, poetik dəyərlər sisteminə, obrazlar aləminə nüfuz edib, onu saxtalaşdırma bilməmişlər. Çünki bu, heç bir halda mümkün hadisə deyildir. Azərbaycan dastanı Azərbaycan xalqının milli şüurunun məhsuludur və onu nə qədər saxtalaşdırmaq istəsən, dastanın hər bir poetik elementi, xüsusilə dastanın ən əlahiddə hadisəsi olan qəhrəman obrazı bütün poetik varlığı ilə Azərbaycan varlığından xəbər verəcəkdir.

Hər bir dastan kristal kimi möhkəm quruluşa malik olur. “Kristallıq” dastanın poetik quruluşunun hər bir ünsürünə aid olur. Məhərrəm Cəfərli yazır ki, dastan başdan-ayağa formullar əsasında qurulur. Bu formullar daşlaşmış, donuq düsturlardır. Həmin düsturlar onu yaradan etnosun ilkin, qədim dünyagörüşləri ilə bağlı olmaqla irimiqyaslı zaman hüdudlarında biçimlənmə prosesi keçirmişdir. Bu baxımdan məhəbbət dastanı (o cümlədən qəhrəmanlıq dastanı – *A. F.*) mətnində bədii epik mətnlərə (yəni yazılı ədəbiyyata məxsus epik əsərlərə, məsələn, romana, povestə, hekayəyə və s. – *A. F.*) məxsus olan hərəkət istiqamətlərinin dinamika sərbəstliyi qətiyyəən yoxdur. Dastanın çox sərt pozulmaz strukturu var və heç bir dastançı bu strukturun qırağına çıxma bilməz. Məhz bu baxımdan bütün məhəbbət dastanları süjet strukturu baxımından, sadəcə olaraq bir-birlərini təkrarlayırlar. Bu təkrarçılıq, əslində, hərfi təkrarçılıq deyildir. Yəni bir dastançı dastan yaradarkən artıq mövcud olan başqa bir dastanın süjet strukturunu sadəcə təkrar etmir. Burada məsələnin mahiyyəti tamamilə başqa cürdür. Dastançı ənənəvi formullarla işləyir. O, bütün yaradıcılığını, bütün istedadını məhz bu formulların bütün dastanlarda təkrarlanan statik strukturu, donuq çərçivəsi əsasında nümayiş etdirməlidir. O, dastan formullarının düzülüş sırasını (dastanın sintaktik strukturu) dəyişməkdə sərbəst deyildir. Dastanın strukturunda o, heç bir formulun yerini dəyişə bilməz. Ona görə ki, bu formulların ənənəvi düzülüş sırası var. Həmin düzülüş sırasına dəyişiklik etmək dastançının heç ağına da gəlmir. Bunun səbəbləri məhz folklor adlanan hadisə ilə bağlıdır və həmin səbəblər bir kompleks şəkildə yazılı ədəbiyyatda özünü göstərmir. Yazılı süjetin strukturunda bu cür statiklik, donuqluq, sabitlik yoxdur. Təbii ki, yazılı ədəbiyyat süjetinin də özünəməxsus süjet qəlibi var. Ancaq məhəbbət dastanlarındakı süjet qəlibi ilə, tutaq ki, romanın süjet qəlibi heç müqayisəyə gəlmir. Dastanın süjet qəlibi ilə müqayisədə romanın süjet qəlibi görünmür, ümumiyyətlə, yox təsiri bağışlayır (3, 47-48).

Bu fikrə əsaslanıb belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” datanında qəhrəman və cəmiyyət münasibətləri sabit münasibət modelləridir. Ozan bu münasibətləri istədiyi kimi dəyişə bilməzdi. O, hər hansı improvizasiya etdikdə belə, yenə də dastan yaddaşına müraciət edir, M.Cəfərlinin yazdığı kimi, bu yaddaşda yaşayan “ənənəvi formullarla işləyir, bütün yaradıcılığını, bütün istedadını məhz bu formulların bütün dastanlarda təkrarlanan statik strukturu, donuq çərçivəsi əsasında nümayiş etdirirdi”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsi, bildiyimiz kimi, on iki boydan ibarətdir. Hər bir boy oğuz qəhrəmanlarının göstərdiyi müxtəlif igidliklərlə doludur. İlk baxışda bu hadisələri ümumiləşdirmək, tipikləşdirmək çətindir. Lakin hadisələri tipoloji oxşarlıqlar baxımından çeşidlədikdə mənzərə get-gedə aydınlaşır və

qəhrəman və cəmiyyət manasibətlərinin elmi ədəbiyyatlarda dəfələrlə qeyd olunan, vurğulanan sabit formulları üzə çıxır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını bu istiqmətdə nəzərdən keçirdikdə görürük ki, əsərdə qəhrəman və cəmiyyət münasibətləri, əsasən, aşağıdakı xətləri əhatə edir:

- Qəhrəman dövlət başçısı kimi: xanlar xanı
- Qəhrəman sərkərdə kimi: bəylər bəyi
- Qəhrəman ata kimi
- Qəhrəman oğul kimi
- Qəhrəman ər, ailə başçısı kimi
- Qəhrəman qardaş kimi
- Qəhrəman dost kimi
- Qəhrəman elin oğlu kimi.

Bütün bu göstərilən manasibət modelləri dastanda özünü konkret nümunələrlə göstərir. Onlara ardıcılıqla nəzər salaq.

### 1. Qəhrəman dövlət başçısı kimi: xanlar xanı.

Qəhrəman dövlət başçısı kimi özünü iki obrazda göstərir: Bayındır xan və Salur Qazan. Əzizxan Tanrıverdi göstərir ki, Bayındır xanın adı Drezden nüsxəsində iki cür yazılıb: Bayandar, Bayındır. Semantik yükü daha çox “varlanmaq”, “varlandırmaq” kimi izah olunur. Atasının adı antroponimik modelində konkret olaraq verilir: “Qam Ğan oğlu xan Bayındır”. “Xan qızı Boyı uzun Burla xatun Qazanın gəldügin eşitdi” cümləsi, eyni zamanda Qazanın bədii təyinlərindən biri kimi işlənmiş “Bayındır xanın göyğüsü” ifadəsi qızı Burla xatun və kürəkəni Qazan barədə müəyyən təəssürat yaradır (4, 68).

Dastanda Bayındır xan fəal obraz deyildir. O, demək olar ki, hadisələrdə iştirak etmir. Ancaq bir çox boylar Bayındır xanın təşkil etdiyi məclisin təsviri ilə başlanır. Məsələn, dastanın birinci boyu bu cümlə ilə başlanır: Bir gün Qam Ğan oğlu Bayındır xan yerindən durmuşdu. Şami günlüyünü yer üzündə qurdurmuşdu. Hündür alağığı göy üzünə dirənmişdi. Min yerdə ipək xalça döşənmişdi... (5, 132).

Bundan başqa, dastanın 3, 7, 9-cu boyları da eyni şəkildə başlanır. Bu göstərir ki, Bayındır xan siyasi hakimiyyətin başçısıdır, Oğuz elinin başında durur və o, mərkəzi fiqurdur. Süjet fəallığı olmasa da, dastandakı bütün əsas obrazlarla əlaqələrə malikdir. Bunu onun qohumluq əlaqələri daha aydın göstərir. Ə.Tanrıverdi yazır: “Bayındır xanın qohumluq əlaqələri də həmin detallar və ümumən “Kitab”ın poetik strukturu kontekstində açılır ki, bu da, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

- babası, nənəsi və anası haqqında heç bir detala təsadüf olunmur
- arvadı – məndə görünmür, amma Burla xatuna görə bərpa oluna bilər
- atası – Qam Ğan
- qızı – Burla xatun
- qudası – Ulaş (Qazanın atası)
- kürəkəni – Qazan
- nəvəsi – Uruz (Qazanın oğlu)
- nəvəsinin əri – Qarabudaq (Qazanın qardaşı oğlu, Qaragünənin oğlu)
- kürəkəninin qardaşı – Qaragünə (Qazanın qardaşı)
- kürəkəninin qardaşı oğlu – Qara budaq (Qaragünənin oğlu)
- kürəkəninin dayısı – Aruz (Qazanın dayısı)

kürəkənin dayısı oğlu – Basat

kürəkənin dayısı oğlu – Qıyan Səlcik

kürəkənin dayısı nəvəsi – Dondar (Qıyan Səlcikin oğlu)

kürəkənin dayısının əmizadələri – Baybican və onun övladları: Dəli Qarçar; Banıçiçək... (Aruzun əmizadələri)” (4, 68-69).

Salur Qazana gəlincə o, həm xanlar xanı, həm bəylərbəyi kimi təqdim olunur. O, dastanda Bayındır xandan sonra ikinci adamdır. Lakin elə məqamlar vardır ki, o, elə birbaşa Bayındır xanın əvəzedicisi kimi göstərilir. Bir çox boylar Bayındır xanla olduğu kimi, Salur Qazanla başlanır. Hətta elə olur ki, onlar eyni şəkildə təqdim olunurlar. 3-cü boyun başlanğıcı:

“Qam Ğan oğlu Bayındır xan yerindən durmuşdu. Qara yerin üstündə hündür ağ evini tikdirmişdi. Uca alacağı göy üzünə dirənmişdi. Min yerdə ipək xalça döşənmişdi (5, 150).

Dördüncü boyun başlanğıcı:

“Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəy yerindən durmuşdu. Qara yer üzərində otaqlarını tikdirmişdi. Min yerdə ipək xalça döşətmişdi. Hündür alaçıq göy üzünə dirənmişdi” (5, 166).

Ə.Tanrıverdinin apardığı tədqiqat göstərir ki, Salur Qazan oğuz eli və cəmiyyətinə həm də sıx qohumluq telləri ilə bağlıdır. Müəllif yazır: “Beləliklə, Qazanın qohumluq əlaqələri ilə bağlı aşağıdakı nəticələri söyləmək olar:

atası – Ulaş

anası – adı çəkilmir, amma ona birbaşa işarə olunur, Qazanın qarıcıq anası

arvadı – Burla xatun

qayınatası – Bayındır

qayınatasının atası – Qam Ğan (Bayındırın atası)

oğlu – Uruz

qızı – ona işarə edilir (Qarabudağın arvadı)...

qardaşı, həm də qudası – Qaragünə

qardaşı oğlu və kürəkəni – Qarabudaq

gəlini – Uruzun arvadı...

dayısı – Aruz

dayısı oğlu – Basat

dayısı oğlu – Qıyan Səlcik

dayısı gəlini – Aruzun gəlini, Qıyan Səlcikin arvadı

dayısı nəvəsi – Dondar (Aruzun nəvəsi, Qıyan Səlcü-kün oğlu)

anasının əmizadələri – Baybican, Dəli Qarçar, Banıçiçək

anasının əmizadəsinin qudası – Baybicanın qudası Baybörə

anasının əmizadəsinin əri – Banıçiçəyin əri Beyrək” (4, s.91-92).

## 2. Qəhrəman sərkində kimi: bəylər bəyi.

Salur Qazanın Bayındır xandan bir əsas fərqi var: o, qılinc qəhrəmanı, alp igid, qazi ərəndir. Bütün bu ifadələrin hamısı onun bir döyüşkən qəhrəman tipi olduğunu göstərir. Ümumiyyətlə, oğuz cəmiyyətini Salur Qazan olmadan təsəvvür etmək mümkün deyildir. Onun oğuz cəmiyyətindəki yeri, rolu, əlaqələri dastanın ikinci boyunda aşağıdakı epitetlərlə təqdim olunur:

Tüklü quşun balası,

Yazıqların ümidi,  
 Amit soyunun aslanı,  
 Qaracığın qaplanı,  
 Qonur atın yiyəsi,  
 Uruz xanın ağası,  
 Bayındır xanın kürəkəni,  
 Qalın oğuzun dayağı, igidlərin arxası  
 Ulaş oğlu Salur Qazan (5, 140).

Salur Qazan oğuzların sərkərdəsidir. Dastanda sərkərdə vəzifəsində ondan başqa heç kəs təqdim olunmur. Oğuzların “kafir” adlandırdıqları düşmənləri ilə apardıqları bütün müharibələrin başında Salur Qazan durur. Tarixdən məlumdur ki, Oğuzlar 24 boydan ibarət olmuşlar. Salur Qazanın dastanda “bəylərbəyi” kimi təqdim olunması onun bütün bəylərin başçısı, sərkərdəsi olduğunu, “xanlar xanı” kimi təqdim olunması isə Qazanın Bayındır xandan sonra Oğuz elinin həm də siyasi başçısı, yəni hökmdarı, xaqanı olduğunu göstərir.

### 3. Qəhrəman ata kimi.

### 4. Qəhrəman oğul kimi.

Dastanda ata-oğul münasibətləri oğuz cəmiyyətini birləşdirən əsas bağlardan biridir. Məsələn, Salur Qazan və onun oğlu Uruz, Alp Aruz və onun oğlu Basat, Baybura və onun oğlu Bamsı Beyrək, Bəkil və onun oğlu İmran, Dirsə xan və onun Buğac və s. Maraqlı və həm də səciyyəvidir ki, bu ata-oğul münasibətləri həm də qəhrəmanlıq münasibətləridir. Atalar oğuz elinin adlı-sanlı xanları, bəyləri olduğu kimi, onların övladları da ataların yolu ilə gedib, atalarına və oğuz elinə layiq olduqlarını sübut edirlər.

Dastanda diqqəti cəlb edən əsas cəhətlərdən biri odur ki, ata-oğul münasibətləri qəhrəmanlıq silsiləsi kimi birtərəfli təqdim olunmur. Dastanda atanın qəhrəmanlığı uca tutulduğu kimi, oğulun da ataya və oğuz elinə sədaqəti eyni səviyyədə təqdim olunur. Dastanın ikinci boyunda düşməne əsir düşən Uruzu xatırlamaq kifayətdir. Kafirlər Salur Qazanın namusunu ləkələmək üçün onun arvadı Burla xatunu məclisə gətirib, şərab paylatdırmaq və başqa namusa, əxlaqa sığmayan hərəkətlər etmək istəyirlər. Lakin onlar 40 qızın içərisində Burla xatunu tanıya bilmirlər. Şöklü Məlik əmr edir ki, Uruzun ətindən kabab çəkib qızlara yedirtsinlər. Hər kim yeməsə, Burla xatun odur. Çünki bir ana öz oğlunun ətindən yeməz. Burla xatin tərəddüd edir: bir tərəfdə ərinin namusu, o biri tərəfdə oğlunun canı. Oğluna deyir: “Kafirlər fikirlərini dəyişiblər; deyiblər ki, Qazan oğlu Uruzu həbsdən çıxarıb, ərkənlə boğazından asın. İki kürəyindən çəngələ sancın, qıyma qıyma ağ ətindən çəkin. Qara qovurma edib, qırx bəy qızına aparın. Hər kim yedi, o deyil, hər kim yemədi, o Qazanın xatunudur; çəkin-gətirin, döşəyimizə salaq, şərab paylatdıraq! «Sənin ətindən, ay oğul, yeyimmi? Yoxsa iyrənc dinli kafirin döşəyinə girimmi? Ağan Qazanın namusunu tapdayım? Neyləyim, ay oğul?!» — dedi (5, 145).

Lakin Uruz öz ölümünə razı olur ki, atasının namusu ləkələnməsin: Uruz dedi: «Ağzın qurusun, ana! Dilin çürüsün, ana! «Ana haqqı — tanrı haqqı» deyilməsəydi, qalxıb yerimdən durardım, yaxandan-boğazından tutardım. Qaba dizimin altına salardım. Ağ üzünü qara yerə çırpardım. Ağzından-üzündən qan şoruldıyardı. Can şirinliyini sənə göstərərdim. Bu nə sözdür? Saqın, xanım ana! Mənim üzərimə



gəlməyəsən! Mənim üçün ağlamayasən! Qoy məni, xanım ana, çənkələ sancsınlar! Qoy ətimdən çəksinlər, qara qovurma edib, qırx bəy qızının önünə aparsınlar. Onlar bir yeyəndə, sən iki dəfə ye! Kafirlər duymasınlar, səni tanımasınlar. Təki murdar dinli kafirin döşəyinə düşməyəsən. Onlara şərəb paylayıb, atam Qazanın namusunu sındırmayasən. Saqın!» (5, 145).

#### **5. Qəhrəman ər, ailə başçısı kimi.**

Dastanda oğuz qəhrəmanları həm də namuslu ər, ləyaqətli ailə başçıları kimi təqdim olunurlar. Bu əsərdə, əsasən, Salur Qazan və onun arvadı Burla xatun, Bəkil və onun xanımı kimi xətlərdə özünü göstərir. Lakin dastanda sağlam ailə təməlinin necə qurulması da təsvir olunur. Bu, Beyrəklə Banuçiçək arasındakı münasibətlərdə təzahür edir. Beyrək on altı il həbsdə yatır, lakin öz nişanlığına xəyanət etmir. Banuçiçək də 16 il gözüyaşlı öz sevgilisinin yolunu gözləyir.

#### **6. Qəhrəman qardaş kimi.**

Bu xətt də özünü bir çox münasibətlərdə təzahür etdirir. Bunu biz bacı-qardaş münasibətlərində — Beyrəklə onun bacıları arasında görürük. Dastanın onuncu boyunun mövzusu isə birbaşa qardaş münasibətləri təşkil edir. “Uşun qoca oğlu Səyrək” boyunda göstərilir ki, Səyrəyin böyük qardaşı Əyrək kafirlərə əsir düşür. O, uzun illər ərzində əsirlikdə qalır. Bu müddətdə Səyrək böyüyüb cəsur bir igidə çevrilir. Qardaşın əsirlikdə olduğunu öyrənən Səyrək əsil oğuz qəhrəmanı kimi ölümün gözünün içinə dik baxır, heç nədən qorxmadan qardaşının dalınca gedir və bir çox qəhrəmanlıqlardan sonra iki qardaş kafirləri məhv edərək, sağ-salamat oğuz elinə dönürlər.

#### **7. Qəhrəman dost kimi.**

Ümumiyyətlə, dostluq, yoldaşlıq, dostu-yoldaşa sədaqət oğuz igidlərini fərqləndirən ən ümdə keyfiyyətdir. Dastanda bütün oğuz igidləri sədaqətli, çörək itirməyən qəhrəmanlar kimi təqdim olunurlar. Lakin dastanda bəzən bu sədaqət, dostluq sınağa çəkilir. Məsələn, dastanın sonuncu boyunda Daş Oğuzun başçısı, Alp Aruz Salur Qazandan narazı qalır və ona asi olur. O, Beyrəyə onların tərəfinə keçməyi təklif edir. Lakin Beyrək sədaqətli dost kimi öz ölümünə razı olur, ancaq Qazana xəyanət etmir. O, Aruza belə deyir:

Mən Qazanın nemətini çox yemişəm,  
bilməzsəm, gözümlə tutsun!  
Qaracıqda Qazlıq atına çox minmişəm,  
bilməzsəm, tabutum olsun!  
Yaxşı qaftanlarımı çox geymişəm,  
bilməzsəm, kəfənim olsun!  
Böyük, geniş oqağıma çox girmişəm,  
bilməzsəm, zindanım olsun!  
Mən Qazana dönük çıxmamam, qəti bilin! (5, 222)

Oğuz elinin adlı-sanlı qəhrəmanlarından olan Beyrəyin bu sözləri oğuz qəhrəmanlarının mənəviyyatının parlaq ifadəsidir.

#### **8. Qəhrəman elin oğlu kimi.**

Oğuz qəhrəmanlarının səciyyəvi keyfiyyətlərindən biri onların elə, obaya, vətənə sədaqətli oğullar olmasıdır. Bu keyfiyyət dastanın bütün boylarında əks olunmuşdur. Dastanın hər bir qəhrəmanı öz el-obasını sevir, ölüm təhlükəsi qarşısın-

da belə el-obaya, yurda, torpağa, vətənə xəyanət etmirlər. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının hər bir boyu, hər bir epizodu bu müqəddəs amala xidmət edir.

**İşin elmi yeniliyi:** Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “qəhrəman və cəmiyyət münasibətlərinin təzahür tipləri” baxımından tədqiqi bu münasibətlərin, əsasən, “qəhrəman dövlət başçısı kimi: xanlar xanı”, “qəhrəman sərkərdə kimi: bəylər bəyi kimi”, “qəhrəman ata kimi”, “qəhrəman oğul kimi”, “qəhrəman ər, ailə başçısı kimi”, “qəhrəman qardaş kimi”, “qəhrəman dost kimi”, “qəhrəman elin oğlu kimi” səkkiz tipini aşkarladı.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqində nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Nəbiyev A. Vəli Xulufunun ilk “Koroğlu” nəşri / Koroğlu (Vəli Xulufu nəşri). Mətni əski əlifbadan transliterasiya və tərtib edən, qeyd, şərh və izahların müəllifi Məhəmməd Məmmədov. Bakı: Elm, 2007, s. 3-12
2. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.
3. Cəfərli M. Azərbaycan dastanlarının struktur poetikası. Bakı: Nurlan, 2010, 404 s.
4. Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 232 s.
5. Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.

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

## *Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər*

***Ramazan QAFARLI***

*Filologiya üzrə elmlər doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutunun*

*“Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri*

*e-mail: ramazanqafar@yandex.ru*



### **ROMANTİK DÜŞÜNCƏNİN MİFOPOETİK ASPEKTLƏRİ**

#### **Xülasə**

Məqalədə son illərdə geniş aktualıq qazanmış mif və romantizm probleminə aydınlıq gətirilir. Mif və bədii ədəbiyyat arasında bütün dövrlərdə güclü əlaqə olduğu əsaslandırılır. Bu prosesin həm təkamül, həm də tipoloji aspektlərdə aparıldığı vurğulanır və romantik düşüncənin mifopoetik aspektləri ilk dəfə tədqiqatə cəlb edilir.

**Açar sözlər:** romantik düşüncə, mif və bədii ədəbiyyat, mistik duyğu və magik seyrətmə, mütləq mifologiya, nisbi mifologiya.

### **THE MYTHOPOETIC ASPECTS OF THE ROMANTIC THOUGHT**

#### **Summary**

In the article the clarity is brought to the problems of myth and romanticism which `gained actuality in recent years. It is substantiated that there was a strong connection between myth and fiction. It is emphasized that this process is carried in evolutionary and typological aspects and for the first time the mythopoetic aspects of romantic thought is involved to the investigation.

**Key words:** romantic thought, myth and fiction, mystical feeling and magic watch, definitely mythology, relative mythology

### **МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РОМАНТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

#### **Резюме**

В статье к проблеме миф и романтизм, завоевавшим в последние годы широкую актуальность. Здесь так же обосновывается наличие, существование во все времена сильной связи между мифом и художественной литературой. Особо отмечается все протекания этого процесса как в эволюционном так и в типологическом аспектах. Впервые мифопоэтические аспекты романтического мышления привлекаются к исследованию.

**Ключевые слова:** романтическое мышление миф и художественная литература, мистическое чувство и магическое созерцание, абсолютная мифология и относительная мифология.

Mif və romantizm problemi son illərdə geniş aktualıq qazanmış və prinsip etibarını ilə ona görə mühüm sayılmışdır ki, hər ikisində dünyanın başlanğıcında yaranışların qaranlıqdan keçib işıqlı aləmdəki inkişafı əsas götürülmüşdür. Araşdırmaların əksəriyyəti ilkin dünya anlamının xüsusiyyətlərini və romantik düşüncənin spesifikasiyini aydınlaşdırmaq məqsədinə yönəldilmişdir. Romantiklərdə tarixi-ənənəvi və milli-mənəvi mifologiyaya geniş dairədə maraq oyanması ilə ədəbi obrazlara və səyyar süjetlərə müraciətlərin zəruriliyinin əsas səbəbləri üzə çıxarılmış, ənənəvi mifologem yaradıcılığında yenidən mənalandırılmanın təhlil yolları və üsulları tapılmışdır. Təsadüfi deyil ki, XX əsrin “Azərbaycan romantikləri folklor nümunələrini millilik məzmunu, xalqilik mahiyyəti daşımalarına görə qiymətləndirir, onlara məhz bu cə-

hətdən üstünlük verirdilər” (2, 42). Bu mənada folklorun, xüsusilə mifologiyanın ayrı-ayrı aspektlərinin – ümumi və milli mifologiyaların, “mütləq fenomen mifologiyası” və “tarixi fenomen mifologiyası”nın bir-biri ilə əlaqələndirilməsi, yazılı ədəbiyyata tətbiqi prosesi bu gün də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Çünki mifoloji təfəkkür bəşər tarixinin bizə məlum olan ilkin inam və etiqadlarının toplusudur. Sənətkarın mif mətnləri və süjetlərinə üz tutması mənsub olduğu xalqın inam və etiqadlarını yalnız formal şəkildə yenidən yaratmaq məqsədi daşımır, həmçinin mənəviyyata təsir və yaşanılan çox əski tarixə yanaşma tərzini öyrədir.

Mif və bədii ədəbiyyat arasında bütün dövrlərdə güclü əlaqə olmuşdur. Bu proses həm təkamül, həm də tipoloji aspektlərdə aparılmışdır. Təkamül aspektinə görə, mif cəmiyyətin təşəkkül dövrünün məhsuludur və yazılı ədəbiyyatın formalaşmasına təkan verən əsas prosesdir. Antik yunan ədəbiyyatının "İlliada" və "Odisseyə" kimi abidələri mifik obrazlar və süjetlərlə bütövlük qazanmışdır. Orta əsrlər Avropa ədəbiyyatına təsir edən antik ədəbiyyat nümunələri qədim mif süjetləri və motivlərini də özü ilə birlikdə növbəti əsrlərə keçirmişdir. Təkamül aspektindən fərqli olaraq, tipoloji aspekt mifologiya və yazılı ədəbiyyatı iki əks qütbə ayırırdı ki, burada da dünyanı dərk etmə və onu əks etdirmə məsələlərinə görə mif və ədəbiyyatın başqa-başqa tərəfləri açıqlanırdı. Mifoloji mətnlərdən anlaşıldığı kimi, mifdə hadisələr düzxətli hərəkət etmir. Dövrəviliyin daha çox üstünlük qazandığı miflərdə bu və ya digər proseslər təkrarlanır. Bədii ədəbiyyat nümunələrində isə müraciət olunan mövzu hər hansı bir süjet üzərində qurulur.

XIX əsrin ikinci yarısının və XX əsrin birinci rübünün ədəbi prosesinin mühüm fərqləndirici əlaməti ondan ibarətdir ki, yazıçılar fərdi yaradıcılıqlarında poetik mif yaratmaya ardıcılıqla meyl göstərirdilər. Təsadüfi deyil ki, ötən yüzillikdə mifin bir sıra mühüm elmi konsepsiyaları meydana gəlmiş, filosoflar, antropoloqlar, psixoloqlar, linqvistiklər və folklor-şünaslar insanın mənəvi həyatının mif fenomeninin spesifik cəhətlərini açmağa can atmışdılar. Saysız-hesabsız təşəbbüslər içərisində mifin təbiətinə daha məhsuldar və əsaslı şəkildə nüfuz edənlər həmin çağların romantikləri olmuşlar. Sonrakı dövrlərdə şöhrət qazanmış əksər nəzəriyyələrin də bir sıra müddəaları ilk dəfə romantiklər tərəfindən irəli sürülmüşdür. Romantiklər “yeni mifologiya” ideyasını elan etməklə ilk dəfə mifi bədii yaradıcılığın əsas əlamətinə çevirmişdilər. Məhz modernçi yazıçılar romantiklərin ardıcılları kimi meydana atılaraq bədii yaradıcılıqda bəşəriyyətin “qədim ənənə”sinə varislik konsepsiyasını işləyib hazırlamışdılar.

Romantiklər mifləri fəal şəkildə araşdırmaqla yanaşı öz bədii əsərlərinin də canına hopdurmuşdular. Antik, xristianlıq, orta əsrlər dövrünün dünyaənəlamı sistemlərindən çox şey götürsələr də, mif mətnlərini olduğu kimi təkrarlamamış, öz mifologiyalarını yaratmağa can atmışdılar. Onların nöqtəyi-nəzərində bütün ideal olanlar reallıqlarla birlikdə eyni gərəklilik daxilində yerləşdirilir. Bu səbəbdən də mifə əsərin bədii-simvolik və estetik əlaməti kimi baxırdılar.

Romantizmdə mifin fəlsəfi aspektinə maraq, ilk növbədə, *Jen məktəbinin* yetişdirmələri olan erkən alman romantiklərində oyanmışdır. Henrix Novalis, Fridrix Şleqel, Fridrix Şelling və b. nəzəri əsərlərində fikirlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq mifologiya problemlərinə bütövlükdə ümumi cəhətdən yanaşılmışdır. Əslində bu, romantiklərin vahid mif konsepsiyasının olduğunu deməyə haqq qazandırır. Mifə müraciət edilərkən tənənəlilik, ənənəvilik nəzərə çarpsa da, həmin xüsusiyyət

romantiklərin əsərlərinin poetik sisteminin əsasında dururdu. Nədənsə, indiyədək bu fakta ədəbiyyatşünaslıqda və fəlsəfədə lazımcına diqqət yetirilməmişdir. “Mifologiya – ümumilikdə allahlar haqqında təlimdir” (10, 1039) – qənaətinə gələn F.Şellingə görə, bədii əsərlərə köçürülməklə mifin düşüncə sistemindəki ömrü başa çatır və o, poetikanın əsas ünsürünə çevrilir. Alman filosofu və yazıçısı özünün “Mifologiyanın fəlsəfəsinə giriş” adlı iki mühazirə mətnini belə bir tezislə yekunlaşdırırdı: «Əgər Homer poeziyada mifologiyanın qurtardığını, tamamlandığını göstərsə, Hesiod onun fəlsəfədə bitdiyini bildirir» (10, 1083). F.Novalisin mif konsepsiyası isə İ.Fixte idealizminin təsiri ilə meydana gələn “magik idealizm” fəlsəfi proqramı ilə sıx bağlı idi. Fixtenin mifik dünya mənzərəsinin (Dünya modelinin) əsasında son həddə çatan azadlığa, fəal mövcudluğa və özünü məhdudlaşdırma yolu ilə yaranan gerçək aləmə (“MƏN”in yoxluğuna) malik mənəvi prinsip (“MƏN”) – başlanğıc dayanır.

Romantiklərin idealist dünyabaxışı ilə Fixtenin Ruhun imkanlarının genişləndirilməsi təsəvvürü arasında fəvqəladə yaxınlıq göz qabağındadır. Lakin bir sıra mövcud məqamlarda Novalis Fixtenin gerçəkliyi tənqid etməsinə fərqli mövqedən yanaşırdı. Fixte “MƏN”i (“tam şüur”u) dolayı fəlsəfi nöqtəyi-nəzər – abstraksiya (fikrən ayrılma) kimi başa düşürdü. Novalisin qənaətində isə subyektiv “MƏN” sonsuzluğa, magikliyə malik, ayrılıqda götürülən şəxsiyyət tək təqdim edilirdi. Novalisin terminologiyasında bu elə bir qüvvədir ki, dünyaya təsir etmək və öz ruhunu kökündən dəyişdirmək gücünə malikdir. Beləcə əsas romantik tezis meydana atılırdı: “*Şəxsiyyət dünya yaradır*”. Lakin Novalisdə ümumilikdə şəxsiyyətdən (hər hansı bir “MƏN”dən) deyil, ilk növbədə, poetik şəxsiyyətdən, sənətkardan danışılırdı. Maraqlıdır ki, XX əsr Azərbaycan romantikləri, xüsusilə Abbas Səhhət də (“Şair, Şeir Pərisi və Şəhərli”, “Şair”, “Şərarə”) söz yaradıcısının başqalarından üstünlüyünü vurğulayırdı.

Romantiklərə görə, dahilik zirvəsinə çatan şair sehrbazlıq cizgiləri əldə etdiyindən dünyanı dərk etməyin ən yüksək forması poeziyadır. Onlar belə bir mücərrəd qənaət irəli sürürdülər ki, nə ayrı və ümumi arasında əlaqə yaradan səmərəli bilik əldə etmək, nə də birtərəflilikdən əziyyət çəkən təmiz intuitiv savad qazanmaq dünyayaratmanın həqiqi mənzərəsini verə bilir. Yalnız “magik seyretmə” dərkətmədə səhvlərdən yaxa qurtarmağa və universium barədə düzgün, həqiqi məlumat əldə etməyə yardım göstərir. Bu nöqtəyi-nəzər Novalisin məşhur aforizmində çox gözəl əks olunmuşdur: “*Şair təbiəti bütün çalarları ilə birlikdə alimin ağından daha yaxşı anlayır*” (5, 94).

A.Səhhət də eyni şövqlə yazırdı ki: *şair öz kainatında bütün dünyanı yerləşdirə bilmədiyi halda Tanrının sirlərinin açarını tapmağı bacarır:*

*Sığmazkən aləm, adəm onun kainatına,  
Tiflanə mələbəydi hənuz ümdə mətləbi.  
...Məktum olan xızaini-həqqin kilidinə,  
Ol tifli məhrəm etmək ilə qıldı mərhəmət,  
Təqdim etdi sonra ona bir alovlu saz,  
İlham qüvvəsilə oxutdurdu şairi (1, 97).*

Burada poetik dərkətmə rasionallıqla qarşılaşdırılır və intuitiv, irrasional yol kimi deyil, universal, sintetik keyfiyyət şəklində götürülür. Öz növbəsində, romantiklərin mif haqqındakı nəzəri fikirlərində magik seyretmənin “sonsuzluğun” dün-

yadakı mistik duyulmasına əsaslandığı göstərilir. Mənəvi (ilahi, ideal, mütləq) başlanğıc fiziki (konkret, əşyavi) dünyada təcəssüm edilir. Dünyaya mistik münasibət transsendentlik (idealist fəlsəfədə: təcrübə xaricində olmaq, təcrübə ilə dərk edilə bilməməzlik) cizgilərinin gündəlik həyata, məişətə axınının sezilməsi ilə xarakterizə olunur. Beləcə romantiklər şairləri mistik dünyaduyumunun əsas daşıyıcıları elan edirdilər. Novalis hətta söz sənətkarını kahinlə eyniləşdirərək yazırdı: “*Şair və kahin başlanğıcda bir adam idi, onları sonrakı çağlarda ayırıblar. Lakin əsl şair həmişə kahin, əsl kahin isə hər zaman şair olaraq qalıb*” (7, 97). Romantiklər mistik duyğunun (hissetmənin) dünyanın mifik (rəmzi) dərkilə ilə sıx şəkildə bağlı olduğunu irəli sürürdülər. Bu cür hissetmə insanlarda təbiətə qarşı elə baxış formalaşdırır ki, zahirən cansız, tərənəmiz varlıqların da möcüzəli həyatı olduğu duyulur, hər addımda ilahinin sirli əlamətlərinə təsadüf edilir, hara baxırsan, orada qeyri-adi vəziyyətlərə, “qəribə cizgilərə, gizli yazılara, quş qanadlarında, yumurta qabığına, buludlarda, qar dənəciklərində, kristallarda, müxtəlif formalı daşlarda, donmuş sulara, arxalarda, bulaqlarda, dağların üstündə, bitkilər, heyvanlar aləmində, insanlarda, göyün odışığında belə bilinməz işarələrə, haşiyələrə rast gəlirsən” (7, 71).

Avropa romantiklərinin gəldikləri bəzi qənaətləri Azərbaycanın söz ustaları hələ XII yüzildə irəli sürmüşdülər. Nizami kimi nəsrə nisbətə şeirə daha yüksək qiymət verən Xosrov əl-Ustad nəzmin xüsusiyyətlərindən geniş bəhs açmış, Məhəmməd peyğəmbərə istinad edərək bildirmişdi ki: «*Bütün varlıqlardan yüksək olan Allahın oturduğu taxtın altında böyük xəzinə gizlənmişdir. Orada olanların məzmununun açarı isə şairlərin dilinin altındadır*». Peyğəmbərin dediyinə görə, «*şairlər – insan nəslinin ötüb-keçməyən, bitib-tükənməyən şöhrətidir*». Yaxud «*Dil bircə sözlə möcüzə yaratmağa qadirdir*» (3, 12).

Romantiklər qədim Misir, Çin əlifbasında bütöv məfhumu və ya hecamı ifadə edən işarələrdən – heroqlif görüntülərindən danışanda vurğulayırdılar ki, onlar nəhayətsizlik, intəhasızlıq, sonsuzluq, ucu-bucağı olmamaq ideyasını özündə daşıyır. Heroqliflərdə dünyanın sonuna aid əşya və hadisələr aydın sezilir. Dilin təbiətini anlamağa çalışarkən belə qənaətə gəlirdilər ki, heroqliflərin sirrini açmaq qabiliyyəti ancaq əsl şairə verilir və bununla söz sənətkarının magik gücü nümayiş etdirilir. Zaman gələcək şairlərin bu xüsusiyyəti “dünyanı canlandıracaq”. Çünki “Dünyanı canlandırmaq” gücü başlanğıcda İnsanlığa xas xüsusiyyət olmuş, müasir mərhələdə tamam itirilmişdir. Novalis yazırdı: “İndi biz səbəbini anlamadığımız ölü təkrarlardan başqa heç nəyi görmürük” (8, 549). Doğrudan da ümumi əlaqə və təsirə malik universiumun dərkindən insanlar məhrumdurlar. Onlar dünyanı tam halda görmürlər. Ona görə ki, ilahiliyin dünyadakı mövcudluğunu duymaq qabiliyyətini çoxdan itiriblər. Bu, insanla universiumu bir-biri ilə əlaqələndirən əsas əlamət idi. Romantiklər yeni əlaqə vasitəsini tapmağın yollarının “magik seyretmə”dən keçdiyini göstərirdilər. Bu prosesdə təfəkkürdə bütöv Dünyanın tutqun şəkildə obrazı meydana gəlir, ayrılıqda və şərtlikdə mütləqliyə (qətilyə, şübhəsizliyə) yüksəldilir. Bu fikirlər əslində mifoloji düşüncənin genezisinin açarı idi. Eləcə də “qeyri-müəyyən tam hissetmə”nin universallığa uyğunluğu poetik yaradıcılıqla (bədi düşüncə ilə) üst-üstə düşürdü. Bu cəhət də mifoloji görüşlərə xas əlamətdir.

Mifoloji dərkətmənin ardınca dünyabaxışının başqa formaları tam halda yaranmış və təbiətə olan duyğusal-poetik baxış yaddaşlardan itmişdir. Onu təzədən

qaytarmağı bacaranlar poetik istedadları ilə dahilik zirvəsinə yüksəlmişlər. Beləliklə, romantiklər müasir poeziyada mifyaratma prinsipinin mövcudluğunu təsdiqləyirdilər. Maraqlıdır ki, poetik yaradıcılıq deyəndə, dünyanı qavrayıb müəyyən tərz, üsul və qaydalarla modelləşdirmə başa düşülür. “Romantizm” termini də eyni şəkildə anlaşılırdı. Romantiklər bildirirdilər ki, “Dünya romantikləşdirilməlidir. Ancaq bu halda o, ilkin mənasını daşır”. Romantikləşdirilmə o anlamda işləndirdi ki, dünyada hərtərəfli keyfiyyət potensiallaşması baş verməlidir. Hələ XIX yüzilliyin ortalarında “nə qədər ki gec deyil” – deyə romantiklər mifə qayıdıqla dünyanı gələcək bələlərdən xilas etməyin yollarını təklif edirdilər. Onlar adilikləri yüksək mənalandırır, gündəlik həyatın bayağı donu bürünməsinə sirli pərdənin aradan qaldırılması ilə aradan götürməyi irəli sürür, tanınan və anlaşılan varlıqlarda belə əyləncəlik əlamətləri və qeyri-müəyyənlik görür – beləcə romantizmin mahiyyətini bu şəkildə şərh edirdilər.

Romantikləşdirilmə – mistik duyğu və “magik seyrətmə” eyniliyinin xüsusi “vəsitə” ilə poetik əksi sayılırdı. Mistik duyğu həyatın poetik (romantik) qavranılmasının sinonimi kimi götürülürdü. Şairlər mistik bilgilərin həqiqi daşıyıcısı elan edilir və onların əsərlərində gerçəklik romantikləşdirilməklə transsendent mənaya çatdırılırdı. Bu mənada Novalis gerçəkliyin transsendent sirlərini daha düzgün, adekvat, uyğun əks etdirən poetik formaları da müəyyənləşdirmişdi. Bu sıraya poeziyanın qanunlarının yaranmasına yardım göstərən mif və nağıllar daxil edilirdi. O, əslində miflə nağılı bir-birindən ayırmırdı. Bu ədəbi formaları universiuma təsvir etməyə qadir yeganə epik janrlar kimi təqdim edirdi. Novalis yazırdı ki, nağıllarda, mifyaratmada gerçəklik “mütləqləşdirilərək universal mənə kəsb edir, individual (fərdi) anlar və situasiyalar təsnif edilir, hər bir məxluq, hadisə romantizmin obyektinə çevrilir” (7, 95).

Mif və romantik poeziyanın qarşılıqlı əlaqəsinə, dərkinə Fridrix Şlegel də əsaslı şəkildə toxunmuşdur. İlk növbədə, Şlegeli mifologiyanın sinkretikliyi: poetik sistemlərin ayrılmazlığı, mətn strukturlarının bölünməzliyi, zaman-məkan vəhdəti, daha doğrusu, fəlsəfi anlamların, dini baxışların, incəsənət sahələrinin onda əridilməsi özünə cəlb edirdi. F.Şlegelin qənaətinə görə, poeziyanın ən kamilləşmiş nümunələri həmin vahidlik prinsipinə əsaslanaraq yaradılır və bədii yaradıcılığın mahiyyətində mifologiya dayanır. “Sintez”, “ümumilik” onun ən çox sevdiyi terminlər idi. O, şairdən təkcə universallıq, yəni təsvir ümumiliyi tələb etmədi, həm də kollektiv, müştərək, birlikdə yaratmaq ideyasını da ortaya atırdı. Müasir incəsənətdə əski mədəniyyətə xas vahid yaradıcılıq gerçəkliyini – “simpozily”i (müəvəzəlik, məsləhətləşmə) təzədən canlandırmaq arzusu ilə “yeni mifologiya” ideyası altında bütün şairləri ümumi xordada birləşdirməyə çalışırdı. F.Şlegel irəli sürürdü ki, incəsənəti dirçəltməyə qadir yeni mifologiya qədim insanların ilkin düşüncəsinin dünyanı nümunəvi və hissi dərk etməsi əsasında yaranan mifologiyasından fərqlənir. Yeni mifologiya insan ruhunun dərin qatlarında meydana gəlir, onun mənbəyi ilahi aləmin duyulmasından, mistik təəssürətdən alınan həyəcanlardan ibarətdir. Dünyanın mistik dərki həyatı daim əbədiyyət və sonsuzluq ideyası hissləri ilə doldurur. Bu mənada romantiklər dini hisslərin müasir poeziyanın əsasına çevrilməsinin tərəfdarı idilər. F.Şlegel yazırdı: “Dinsiz biz ancaq “qəşəng incəsənət” adlanan roman, yaxud oyun əldə edəcəyik” (5, 60). Söz sənətkarının mistik funksiyası haqqında da romantiklər maraqlı fikirlər irəli sürmüşdülər, xüsusilə şairin məqsəd və vəzifəsindən danışanda onu “seçilmişlər” sırasına daxil edirdilər. ”İnsan Yer üzünün başqa yaranmışları ilə

müqayisədə nədirsə, şair də bütün adamlarla müqayisədə o qədər fərqlidir” (5, 60). Şairə bu cür xüsusi yüksək münasibət onunla izah olunurdu ki, onun ruhu ətrafdakı sirlə mənaları açmaq imkanına malik idi. F.Şlegelin sözləri ilə desək, “şair gündəlik rastlaşdığımız ən adi şeyləri poetik aləmdə işlətməklə tamamilə şəklini dəyişməyi, yeni halda təsəvvürə gətirməyi bacarmalı, onların dərin məna kəsb etməsinə, ən ali anlam daşmasına çalışmalıdır” (5, 67).

Dünyanın xüsusi şəkildə görünməsi mifologiyaya və romantizmə xas xüsusiyyətədir. Dante və Şekspirin əsərlərində universallığı fərqləndirən romantiklər “İlahi komediya” poemasını, “Hamlet”, “Romeo və Cülyetta”, “Kral Lir”, “Otello” kimi faciələri transsedentallığa bariz nümunə göstərir və yeni romantik poeziyanın da bu keyfiyyətlərə cavab verməsini tələb edirdilər. Bütün dünyanı ənginliyi ilə təsvir üçün hədsiz mənalılıq, çoxsaylı məzmun çalarları axtarırdılar. Romantizmin mifyaratmaya əsaslanan universallığının mahiyyətində məhz bu mühüm məsələ dururdu. Beləliklə, romantiklərin mifyaratma haqqındakı fikirlərində çox yaxınlıq nəzərə çarpırdı. Bu, əslində təsadüfi deyildi, İen romantik dərnəyi əhatəsində bircə yaratmaq prinsipi ilə müntəzəm şəkildə dostluq söhbətləri, dialoqlar keçirilirdi, geniş fikir mübadilələri aparılırdı. Mifyaratmanın ümumi “məntiq” – daxili qanunauyğunluğu haqqındakı tezisləri hamı yekdilliklə dəstəkləyirdi. Mifdən faydalanmanın vahid nəzəriyyəsi polemik müzakirələrdən keçərək işlənilib hazırlanmışdı. Doğrudur, romantiklər üçün dəqiq məntiqi sxemlər, standart üslubi qəliblər, düzgün xətlənmiş “kontur”lar yad olsa da, onların mif konsepsiyası ardıcılığını, müntəzəmliyi, tənəsüblüyü ilə fərqlənirdi.

Romantiklərin ədəbi-nəzəri və fəlsəfi fikirlərini ümumiləşdirərək bu nəticəyə gəlirik ki, romantizm çağlarında mifyaratma poetik yaradıcılığın əsas prinsipi kimi götürülmüşdür. Sənətkar (poetik dahi) yaradıcılıq prosesində mistik duyğularını sınaqdan keçirmiş, həyat gerçəkliklərini mifologiyanın qanunlarına uyğun şəkildə poetik formaya salmış və bununla dünyanı bütün əhatəliliyi ilə dərk etməyə can atmışdılar. Yaradıcılıq prosesinə gəldikdə, bu, dünyaya magik təsir kimi götürülmüş və eyni zamanda dünyanın sirlərinin xüsusi yolla açılmasına xidmət etmişdir. Bu cür ehtiraslı ilhamlanma nəticəsində mif-nağıl sintezinin daxili qanunauyğunluqları dramaturgiyaya, poeziyaya və nəsrə şamil edilmişdir.

Romantiklər mifi düşüncənin universal sistemi kimi götürür (“**mütləq mifologiya**”), mədəniyyətin bütün inkişaf tarixi boyu mifologiyanın həmişə insanlara əhatə dairəsindəki gerçəkliklərdən təsirlənməyə, əldə olunan bilgiler toplusunu dərinləşdirib sistemləşdirməyə və sistemləşmə əsasında özünün konseptual dünya modelini formalaşdırmağa xidmət etdiyini göstərir.

“Mütləq mifologiya”nın reallaşması obraz, süjet və modellərin sonsuzluğunu, empirik müxtəlifliyini öz içərisində əridən tarixi-milli mifologiyaya (“**nisbi mifologiya**”) çevrilir. Zaman ötdükcə konkret forma şəklinə düşən “mütləq” və “nisbi” mifologiyalar bəşər oğlunun şüurunun təşəkkül tapması ilə aksentləşir, ayrı-ayrı aspektləri hiperbolizə (müqayisə) edir:

*Kosmik başlanğıc* – arxaiklik və maarifçilik;

*Antropoloji mərhələ* – antiklik və klassizm;

*İlahilik* – orta çağların xristianlığı və müsəlmanlıq.



Bir halda ki, mütləqdə hər şey ayrılmaz və əriməz sintezdədir, romantiklər də “mütləq mifologiya”nın parametrlərini bölünməz üçlük şəklində təqdim edirlər: **“Kainat (kosmos) – İnsan – Allah”**.

Romantiklərin “mütləq mifyaratma”ya maksimal yaxınlaşmaq təşəbbüsləri onunla şərtlənir ki, onlar öz əsərlərində *dialektik-ierarxik* xarakteri ilə əvvəlki mifoloji modellərdən seçilən xüsusi *dünya (universium) obrazı* yaratmağa çalışırdılar. Romantik universiumun *fiziki səviyyəsi* dünyanın “cismani” (“kosmik”) – məkan xarakteristikasını əks etdirir. Universiumun bu xüsusiyyətini F.Şelling “İncəsənətin fəlsəfəsi” əsərində «*Təbiətə oxşar universium*» adlandırmışdır (11, 18).

**Psixoloji-tarixi** səviyyədə romantiklər “*Dünya canı*” obrazını əks etdirir, kainatın tarixi proseslərini izləyir və müvəqqəti tamlığın yaranmasını düşünürdülər. Novalis “Dünya canı”ndan danışanda, hər şeyin vahidləşməsinə yardım göstərən fərdi prinsipi nəzərdə tuturdu (8,551). F.Şelling isə onda universiumun konkret varlıqlarını birləşdirən ümumi başlanğıcı görürdü. O, bütün təbiəti bir canlı orqanizm kimi əlaqələndirir və “*Dünya canı*”nı “tarixi universium” adlandırdı (11, 78). Geldertlin üçün isə “*Dünya canı*” minlərlə arteriyadan ibarət vahid qaynaqdır. Bu damarlar vasitəsi ilə qurub-yaradan güc sonsuz dövretməklə yenidən geri qaydır (4, 453).

Universiumun ən yüksək mənəvi səviyyəsində zaman-məkan vəhdətini mütləq dəyərlər və ideallar vasitəsi ilə təcəssüm etdirən “Dünya ruhu” obrazı əks olunur, həyatın mənəvi dəyişikliyini tənzimləyir.

Özünüdərk prosesini pillələrə ayıran F.Şelling güman edirdi ki, əgər əski çağlarda Dünya ruhu universiumu təbiət şəklində seyr edirdisə, xristian erasında yeni dünya insanla başlanır, dünya ruhunun inkişaf və dirçəlişini başa çatdırmaq ancaq bəşər oğluna nəsib olur. Emersonun sözləri ilə desək, ümumi (dünya) ruh təkə universiumun təbiət sahəsinə baş vurmur, düşüncəyə daxil olur. Buna görə də təkə o dünyanı və insanlığı mütləq həqiqətə (“Təbiət”) aparıb çıxardacaq. Romantiklərin fikirlərini ümumiləşdirən Hegelə görə isə “Dünya ruhu”nun bədii yaradıcılığa təsiri bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətini irəliyə aparacaqdır.

Beləliklə, romantiklərin qənaətlərində universiumun üç qlobal sahəsi: **“cismani cəzəbetmə”, “Dünya canı”** və **“Dünya ruhu”** – eyni məqamda onun polifonik mövcudluğu qabiliyyətinə nüfuz edir, təbiət aləmində çoxluq, məkanilik dəyişmələrini, özünüdərk, mənəvi zənginliyi başa çatdırır. Dialektik-ierarxik universiumu ədəbiyyat və incəsənət əsərlərinin mayasına, strukturuna hopdurmağa çalışan romantiklər arzulayırdılar ki, yaratdıqları ilə hansısa ideal, universal mifologiyaya yaxınlaşsınlar.

Romantik yaradıcılıqda mifologizimləşmə prosesi geniş və əhatəli ənənədir, ayrı-ayrı milli ədəbiyyatlarda, o cümlədən Azərbaycan romantik ədəbiyyatında tamamilə fərqli əlamətlərlə müşahidə olunur.

Azərbaycan romantiklərinin əsərlərində miflərdən keçən ifadə vasitələrinə, simvolik formalara və arxetiplərə geniş yer ayrılır. Ulu əcdadlarımızın ilkin dünya-görüşünün təsiri ilə yaranaraq dildə müxtəlif rəmzi mənaları ifadə edən mifoloji obrazların romantik poetik düşüncənin elementlərinə çevrilməsi təsadüfi deyil. Çünki romantiklərin dünyanı dərk etmə üsulları mifoloji strukturlarla üst-üstə düşür. Romantik poeziyada da simvollar hansı obyektə (gerçək həyat hadisəsinə, təbiət obyektinə) aiddirsə, özündə onun keyfiyyətlərini daşıyır. Bu keyfiyyətlər çox hallarda dolaylı yolla göstərilir. Mifik strukturlarda cisim-işarə, əşya-söz, varlıq-ad, mövcud-

luq-atributları, tək-çoxluq, sonsuzluq-zaman, başlanğıc-əsas, yaranma-mahiyyət, isti-soyuq, işıq-qaranlıq, gecə-gündüz, göy-yer, dəniz, çay, göl (su)-quru (torpaq), xeyir-şər arasında əlaqələrin, münasibətlərin bir-birindən ayrılma və birləşmə nöqtələri özünə spesifik formada yer tapır. Ən xarakterik cəhət isə varlıqların mənşə (genezis), inkişaf (böyümə, yetişmə) və məzmun (mahiyyət) bağlılığının *səbəb-axtarış-nəticə* ardıcılığı ilə yekunlaşmasıdır. Başqa sözlə, romantiklərin yaratdıqları obrazlar heç vaxt yerində donub qalmır, daim fəaliyyətdə olur, hansısa funksiyanı yerinə yetirir, məzmun və forma daşıyıcısına çevrilir. Fəaliyyəti bəlli olmayan, kimə və nəyə xidmət edəcəyi aydınlaşdırılmayan obyekt heç vaxt mif sistemlərində meydana gətirilmir.

**Təbiət və cəmiyyət problemi.** Xalqın ən ibtidai kollektiv, fantastik, kortəbii «icadı» olan miflərdə gerçəklik canlandırılmış (ən adi əşyalar, cisimlər belə) və şəxsləndirilmiş obrazlar şəklində əks olunur, insan ağına gələn nə varsa, hamısı həssaslıqla ümumiləşdirilib, adi halından çıxarılır, fəvqəltəbii məxluqlara, varlıqlara çevrilir və bunlar ilkin inanışlarda reallıq kimi başa düşülür. Bu mənada mif mənəvi mədəniyyətin başlanğıc forması, xalq fantaziyasının özülü olmaqla yanaşı, ulu əcdadın təbii fəlakətlərə, qəzalara, xəstəliklərə qarşı qorxu hisslərinə üstün gəlmək vasitəsi idi. Başqa sözlə, toplum halında yaşayan qədim insanlar kortəbii şəkildə təfəkkürdə yaranan məcazi obrazlarla təbiətə təsir göstərməyin yollarını axtarmış və nəticədə onunla təskinlik tapmışlar ki, sel də, sərt külək də, qızmar günəş də onlar kimi canlıdır, qeyri-adi gücə malikdir, istədiklərini onlara ödəməklə (qurbanlarla) təhlükələri sovuşdurmaq olar. Deməli, mifik düşüncənin məntiqi özünəməxsusluğu ondadır ki, ibtidai insanlar onları əhatə edən sosial mühitdən (xüsusilə təbiətdən) özlərini təcrid etməkdilər, miflərdə dolay yolla da olsa, varlığın bir-birinə bağlanan və hissələrə parçalanan əlamətlərini görə bilirdilər. Dünyada baş verən hadisələrin sadəcə təsvirinə deyil, şərhini, mahiyyətini, məğzini anlamağa təşəbbüs göstərirdilər. Bütün bunların nəticəsi olaraq, gözlə görünən və duyulan hər şeyi şəxsləndirir, özlərində müşahidə etdikləri əlamətlərlə təqdim edir, daha dəqiq desək, təbii, sosial və mədəni obyektləri metaforik müqayisədə verirdilər (insanlar hər şeyi, ilk növbədə, özləri ilə müqayisə edirdilər, cansız əşyalarda, bitkilərdə, heyvanlarda, quşlarda, dağlarda, çaylarda, göllərdə, təbiətin əsrarəngiz hadisələrində özlərində olan keyfiyyətlər tapır, bununla dünyanı dərk etməklə yanaşı, özlərini daha yaxşı tanıyırdılar). Ona görə də, mifik təfəkkürdə insanlara xas xüsusiyyətlər təbiət hadisələri, cansız varlıqlar, heyvanlar, quşlar və bitkilərin üzərinə köçürülür, hər şey düşünmək qabiliyyətinə, hissiyata malik təsvir olunur və zahirən antropomorfik şəkil alırdı. Mövcudatın animistik (ruhun varlığı) modeli yaradılırdı. Bəzən isə, əksinə, təbiət qüvvələrinə, xüsusilə heyvanlara, quşlara məxsus əlamətlər (daha çox totem kimi qəbul edilən heyvan, quş və bitkilərin əlamətləri) mifik mədəni qəhrəmanlara (nəsil törədənə) şamil edilirdi.

Qeyri-adi təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamorfozalar (dönərgələr), dünyanın müxtəlif obyektlərinin, elementlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır, sonralar poetik vasitəyə çevrilmiş, bədii epik ənənənin yaranmasına və inkişafına güclü təkan vermişdir. Təbiətin fəlakətli hadisələri müqabilində təfəkkürdə kortəbii yaranan bəzi mifik obrazlar (müəyyən qorxunc qüvvələr) transformasiya nəticəsində za-

hiri əlamətlərinə görə vəhşi, dəhşətli məxluq şəklinə (çoxbaşlı, çoxəlli, təkgözlü, ağzından od püskürən, adamcıl, baş kəsən, qan içən) düşmüşdür. Belə ki, qıtlığa səbəb olan quraqlıq – əjdaha; ölüm gətirən xəstəlik – nəhəng dev; bütöv kainat – dünya ağacı, başı dairəvi çadır, heyvana oxşar azman (məsələn, Şərq təqvimlərində kainatın bir hissəsi olan Yerin müxtəlif heyvanlar üstündə mövcudluğuna və həmin heyvanların müəyyən ardıcılıqla hər il bir-birini əvəz etmələrinə inam vardır) kimi təsəvvür edilmişdir; nəslin başlanğıcında duran ilk insan (əcdad) isə çox vaxt ikili təbiətə malik – zoomorfik və antropomorfik formada modelləşdirilmişdir. Bu modellər müəyyən şərtlərlə birləşdirilərək mif sistemlərini yaratmışdır. Təbiidir ki, miflərdə ruhlar, allahlar, eləcə də onların törətdikləri təbiət hadisələri (ıldırım çaxmasından yağış yağır, yağışdan sonra otlar cücərir və s.) və qəhrəmanlar həmişə bir-biri ilə əlaqələndirilir, oxşar məkan və zamana, yaxud başlanğıc törəmə, başvermə səbəbinin eyniliyinə görə bir-biri ilə qohumlaşdırılırdılar. Bu, dünyadakı varlıqların xaosdan sonra eyni ünsürlərdən (od, su, hava, torpaq) yaranmasına olan inamdan irəli gəlir.

Mifologiya ilkin dünyagörüşü sistemi kimi hər bir etnosun tarixinin və mədəniyyətinin ən qədim mərhələsidir. Etnoqrafiyanın və folklorşünaslığın əsas tədqiq obyektlərindən biridir. Meydana gəlmiş dövrün həddindən artıq uzaqlığına və qeyri-müəyyənliyinə görə sistemləşdiriləndə ayrı-ayrı dil ailələrinin, super etnosların kökündə dayanan qeyri-adi düşüncə tərzini və yaradıcılıq hadisəsi sayılır. Bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyəti içərisində ikinci təfəkkür və kortəbii yaradıcılıq hadisəsinə rast gəlmək olmaz ki, miflər qədər müxtəlif, bir-birinə zidd fikirlərlə izah edilsin. Tədqiqatçıların bir qrupu mifləri dinlə eyniləşdirməyə çalışmış, digərləri bunun qəti əleyhinə çıxmışlar. Bəziləri mifləri əfsanələrlə, rəvayətlərlə, nağıllarla qarışdırmış, başqaları isə folklordan tamamilə təcrid edilmiş halda xüsusi fəlsəfi kateqoriya kimi təqdim etməyi məqbul saymışlar. Elə tədqiqatçılar tapılmışdır ki, mifləri – xalqın mənəvi dəyərləri içərisində mürtəce məhiyyətli artıq yük hesab etmişdir. Əksinə düşüncələr də (mədəniyyətin ən mütərəqqi faktı kimi) meydana çıxmışdır. Bəs əsil həqiqətdə mif nədir? Onun bəşər təfəkkürünün inkişafında rolu nədən ibarətdir, din, tarix, etnoqrafiya, dil və folklorla (bədi yaradıcılıqla) hansı tellərlə bağlıdır? – suallarına cavab axtararkən ilkin olaraq S.A.Tokarevin İ.M.Dyakonova əsaslanaraq yazdığı fikirlər yada düşür: «Mif – dünyanın və insanların yaranması, eləcə də allahlar və qəhrəmanlar haqqında antik, bibliyadan gələn və başqa qədim, poetik, həm də qəribə əhvalatlardır» (9, 281). E.M.Meletinskinin qənaətinə görə də mif allahlara, ruhlara, ilahiləşən, ya da mənşəyi ilə allahlara bağlanan qəhrəmanlara, zamanın başlanğıcında dünyanın özünün, eləcə də təbiət və mədəniyyət elementlərinin yaranmasında birbaşa, ya da dolayı yolla iştirak edən, nəsil, tayfa törədən ilk insanlara aid əhvalatlar kimi anlaşılır (6, 353).

Romantiklərdə **sərsəmliyə** müraciət mifin yenidən dirçəldilməsi idi. Çünki mifin əsas məqsədi nəsihətçilik deyil, gerçəkliyin semantik cəhətdən zəngin, enerjili, nümunəvi obrazlarına romantiklərin qəbul etdikləri plastik duyğunu yaratmaqdır. Sərsəmlik obrazı mədəniyyət tarixində estetik və konseptual cəhətdən təsdiqini tapmış şəkildə, arxetipik özül elementləri ilə cilalanaraq təqdim olunurdu və mənəvi aləmin özünəməxsus modelini formalaşdırırdı. Ədəbiyyatın Hamlet, Don Kixot, Pantaqrel, Faust kimi mifikləşdirilmiş fəhurlarına romantiklərin marağı təsadüfi deyildi. Bu, müəyyən anlamda mədəniyyət tarixində analoji məqamları axtarmaqla

həyat həqiqətlərinin romantik estetik modusunu şəxsləndirmək təşəbbüsü idi. Bir məsələdə diqqət çəkəndir ki, sərsəmlik xəstəlik əlaməti olaraq təqdim edilmir, dini-mistik mənbələrdəki kontekstə uyğun mifoloji məxluq kimi yaradılır. Romantik “sərsəm” mifi ağlın təntənəsinin təkzibini, şüurun əks səmtə yönələn təcrübəsini təcəssüm etdirir. Onu daha yaxşı anlatmaq üçün yaradıcılığın qoruyucusu – romantik “dahi” fiqurunu “sərsəm”lə qarşılaşdırırlar. Bu, mifologiyada tale və insan şəxsiyyətini və hansısa qeyri-müəyyən, formalaşmamış, adlandırılması mümkün olmayan, ani baş verən, qorxunc ilahi gücü ifadə edir. Şübhəsiz, romantiklər “dahi”ni biçimsiz, fəlakət yayan qüvvə şəklində simvollaşdırmazdılar. Psixologizm ənənəsinə əsasən, xeyir-şər, qaranlıq-ışıq, pis-yaxşı münasibətləri çox-çox əvvəllər meydana gəlmiş, onların fəaliyyəti ilə daha da çiçəklənmişdir (məsələn, Hote də “Faust” əsərində qara duyğulardan danışdı). Çünki kollektiv şüursuzluqda yaranan mif sonsuz axınla arzu, istək, yuxu və digər təfəkkür formaları vasitəsi ilə nəsildən nəsilə ötürülmüşdür. F.Şelling romantiklərin mifyaratması barədə yazırdı: “Hər bir şair dünyanın gözü önündə açılan bir hissəsini tama çevirməyə və onun materialından öz mifologiyasını yaratmağa meyillidir. Axı, dünya hələ qurulmaq üzrədir, bu səbəbdən də müasir şair üçün dövr bu dünyanın bir hissəsini göstərməyə qadirdir” (11, 78).

Romantiklərin yaratdıqları mifoloji “Sərsəm” – “Dahi” obrazlarına ədəbi mətnlərdə ikili münasibət mövcuddur: bu obrazların mənbələrdəki funksiyalarına 1) “passiv” və 2) “aktiv” yanaşılır. İkinci halda metafora inkişaf etdirilir, obrazın fəaliyyət dairəsi xeyli genişləndirilir, o özü hadisələri törətmə gücünə malik olur, mifoloji, simvolik “oyuna” başlayır, təhtəşüurdan idraka arxetipik yol açır. O bütün sahələrə: məişət, davranış, incəsənət, eşq, elm və əxlaqa refleksiya şəklində təzahür edir. “Sərsəm” uyğun olaraq gerçəkliklə tutuşdurulduqda romantizmə şübhə yaradır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abbas Səhhət. Seçilmiş əsərləri. “Lider” nəşriyyat, Bakı, 2005.
2. Əliyev K. Romantizm və folklor. Bakı, “Elm”, 2006.
3. Абу-Баقر ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме. Перевод с фарси, предисловие и примечания Рустама Алиева. – Язычы, Баку, 1991.
4. Гельдерлин Ф. Сочинения. М., 1969.
5. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980.
6. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература. РАН, 2000.
7. Новалис Ф. Гимны к ночи. М., 1996.
8. Novalis F. Schriften. Bd. 2. Stuttgart, 1965.
9. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990.
10. Шеллинг Ф.В. Сочинения. Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В.Михайлова. – М.: Издательство «Мысль», 1998.
11. Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966.

***Füzuli BAYAT****Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor**AMEA Folklor İnstitutunun**“Müasir folklor” şöbəsinin müdiri**e-mail: fuzuli\_bayat@gmail.com***MÜASİR FOLKLORUN BƏZİ MƏSƏLƏLƏRİ****Xülasə**

Bu məqalədə XXI əsrdə dəyişən folklor anlayışı, unudulan folklor nümunələri, tələb və təklif nəticəsində az icra edilən və ya edilməyən klassik folklor janrlarından, yeni yaranan materiallardan sözlə açılmış, bir sözlə ölənlərdən deyil, dəyişən, yeni forma alan folklorlardan bəhs edilmişdir. Folklorun yarandığı ilk gündən mövcud siyasi-ideoloji üstquruma xidmət etməsinin, həmçinin onun sosial-mədəni funksiyasının müasir folklor anlayışını yaradan əsas amillər olduğu vurğulanmışdır. Azərbaycan folklor elminin dünya səviyyəsindən geri qalmasının səbəbləri üzərində durulmuş, sürətlə küresəlləşən (qloballaşan) dünyanın yeni nəzəriyyələri yaradan Avropa və Amerika folklor qurumlarının təsiri altında qaldığı məsələsinə də toxunulmuşdur. Postfolklor çağının XX əsrin sonlarından başladığı məsələsi üzərində də durulmuşdur.

Məqalədə müasir folklorun sərhədləri çəkilməklə yeni mövzular (ailə folkloru, qadın folkloru, şəhər folkloru, köç folkloru, dini folklor, sözlü tarix və s.) müəyyənləşdirilmiş, onların araşdırılmasının vacib olduğu bildirilmişdir. Yeni janr adı altında köhnə janrın modifikasiyası, dəyərlərin dəyişməsi, forma və məzmun yenilikləri nəzərdə tutulmuşdur.

**Açar sözlər:** yeni janrlar, icra olunmayan folklor nümunələri, siyasi-ideoloji üstqurum

**SOME PROBLEMS OF MODERN FOLKLORE****Summary**

In the article it is called about the new forming materials, classic folklore genres which can't be conducted and less conducted in the result of demand and proposal, forgetting folklore samples, folklore concept changing in the 21<sup>st</sup> century, in one words the information was given not about the dead folklore, a new form of folklore. Since its inception the folklore serving to the current political-ideological superstructure, also its social-cultural function being the main factors creating the modern folklore concept are emphasized. Here the reasons of Azerbaijan folklore science lagging from the level of world are touched upon, the problems of being under the influence of Europe and American folklore organizations forming new theories of rapidly globalization world is cleared. Here is also talked about the beginning problem of the post folklore period.

In the article with the showing boundaries the new themes (family folklore, woman folklore, city folklore, migration folklore, religious folklore, history in world and so on) are determined, the necessity of their investigation is noted. Under the name of new genre the modification of the old genre, the changing of values, form and content updates are meant.

**Key words:** new genres, the folklore samples which can't be executed, political-ideological superstructure

**НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОГО ФОЛЬКЛОРА****Резюме**

Эта статья посвящена изменениям понятия фольклора в XXI веке, забытым фольклорным образцам, классическим мало исполняемым или не исполняемым фольклорным жанрам, возникающим новым материалам, словом неумирающему (исчезающему) фольклору, а фольклору меняющемуся, обретающему новую форму. В данной статье также подчеркивается, что с момента своего создания фольклор служит нынешней политико-идеологической надстройке, а его социально-культурная функция, являющаяся основным фактором, создает современную концепцию фольклора. Кроме того, затрагиваются причины отставания азербайджанской фольклорной науки от мирового уровня и вопросы глобализации мира под влиянием новых теорий евро-

пейских и американских фольклорных организаций. Здесь прослеживается период постфольклора, который берёт своё начало с конца XX века.

В статье, наряду с проведением границ, определяются новые темы современного фольклора такие, как семейный, женский, городской, переселенческий и религиозный фольклор, словесная история и т.д., а также отмечается важность их исследования. Под названием нового жанра иногда подразумевается модификация старого жанра, т.е. изменение ценностей, новизна формы и содержание.

**Ключевые слова:** новые жанры, не исполняемые фольклорные образцы, политико-идеологическая надстройка

### Bir neçə söz

Elm xidmət üçündür. İnsana, millətə, vətənə, dövlətə və nəhayət Tanrıya xidmətdir. Sosial elmlər həm də siyasidir, ideolojidir. Folklor bir elm sahəsi kimi yaranmış ilk gündən mövcud siyasi-ideoloji üstquruma xidmət etmişdir. Bizdə türkologiyanın və həm də folklor elminin qurucuları olan Radlov, Verbitski, Potanin, Seroşevskiy, Malov, Katanov, Ksenofontov və başqaları da siyasi-ideoloji struktura xidmət etmişlər. Ancaq onlar bir elm adamları kimi öz işlərini vicdanla görmüş, siyasi-ideoloji dəyərləndirməni isə başqa qurumlar yerinə yetirmişlər. Sovet dövründə həm elmlə, həm də siyasətlə folklorçular özləri məşğul olmuşlar. Bu halda təbii ki, sosial elmlər zəifləmiş, məqsəd və vəzifəsindən uzaq düşmüşdür. Əslində sosial elm adamı, ona diktə ediləni deyil, vacib bildiyini, doğru bildiyini etməli, məsələnin siyasi-ideoloji tərəflərini isə başqaları icra etməlidirlər. Sovet dövründə folklor elminin zəifləməsinin, dünyaya folklor nəzəriyyəsinə geridə qalmasının, yeni araşdırma sahələrinin yaranmamasının, qadağaların, yasaqların hökm sürməsinin başlıca səbəbi folklorçunun partiya üzvü olmasına, bir siyasətçi kimi hərəkət etməsinə görə idi.

Elm hakimiyyət uğrunda mübarizə aparan partiyalılıqdan, hakimiyyətdə qalmağa can atan siyasətdən üstə olmalıdır. Əks halda o nə siyasətin yerini tuta bilər, nə də elmdə irəliləyiş əldə edə bilər. Yoxsa nə Avropada, nə Amerikada folklor elmi siyasi-ideoloji üstqurumdan kənardadır demirik, sadəcə onlar siyasi-ideoloji üstqurum üçün bazis hazırlayırlar, yəni öz işlərini görürlər, nə demokratdırlar, nə respublikaçı, nə liberaldırlar, nə yaşılırdandırlar, nə mühafizəkar, sadəcə olaraq elm adamıdırlar, siyasətin, ideologiyanın, partiyaların üstündədirlər. Ona görə də zamanın dəyişməsi, kürəsəlləşmə, dünya konjunktürü, insanın diqqət mərkəzinə qoyulması, elmə yüksək hörmət nəticədə çağdaş nəzəriyyələrin yaranmasına səbəb olur. Sadəcə folklorla bağlı nəzəriyyələrin hamısına yaxınının Avropada və Amerikada yaranmasını xatırlatmaq kifayətdir.

Folklor təbiəti etibarlı ilə çağdaşdır, bizimlə müasirdir. Folklor söyləndiyi, icra edildiyi anda folklordur, yazıya keçirilməklə intonasiya, danışq dilinin artikulyasiyası, etnoqrafiyası, səs, ritm, mimika, varsa musiqi, hərəkət, bir sözlə folklorun arıbutları daşlaşır, deməkdir. Onda bu qədər nağılın, dastanın, əfsanə və bayatının, hədis və rəvayətin yazılıb çap olunmasının nə mənası var. Mənası var, ancaq söhbət şifahi (sözlü) mədəniyyətdən gedirsə, söhbət sözün texnologiyasından gedirsə onda kitablaşan nümunələr mövzusunə, variantlığına, poetikasına görə folklordur.

### Folklor xalqı öyrənən elmdir

Folklor söyləndiyi zamanın məhsuludur, çünki keçmiş xatirə, gələcək isə məchuldur. Dili, üslubu, hətta bir çox halda mövzusu da icra edildiyi ana, zamana aiddir. Keçmişdən, mifoloji zamandan bəhs olunsa da bu, folklorun çağdaş olmasına mane olmur,

çünki mövzu, məzmun formada, yəni indinin içində təqdim edilir. Mifik anlatı, mifoloji motivlər, mifologemlər, keçmiş tarixi hadisələr məzmun planında özünü göstərir. İcra ortamı, söyləmə şəkli, dinləyici tərkibi, dil, üslub indini, müasirliyi təmsil edir.

Söz müasirlikdən düşmüşkən, folklorun təməl qavramı olan xalq sözünün 200 illik tərifi də nəzər salmaq lazımdır, çünki xalq qavramı folklorun yönünü, sərhəddini, predmetini müəyyənləşdirən əsas koddur. Məşhur amerikalı folklorçu Alan Dundes 1980-ci ildən etibarən xalq anlayışına yeni bir tərif gətirməklə müasir folklor araşdırmalarının başlanğıcını qoymuş oldu. Alan Dundesə görə “Xalq termini ən azından bir ortaq faktora sahib hər hansı bir insan qrupunu bildirir. Bu qrupu bir-birinə bağlayan faktorun – ortaq bir məslək, dil və ya din ola bilər – nə olduğu önəmli deyildir. Bu faktordan daha önəmli olan nöqtə isə hər hansı bir səbəblə bağlı yaranan qrupun özünə aid etdiyi bəzi ənənələrə sahib olmasıdır.” Nəzəri baxımdan bir qrup ən az iki nəfərdən ibarət olmalıdır... Xalqın bu sadə tərifinə görə bir qrup bir millət qədər böyük və ya bir ailə qədər kiçik ola bilər. (Dundes 2006: 19) Xalqa verilən bu tərif folklor tədqiqatlarında yeni, inqilabi bir dövrün başlanğıcı oldu. Bu yeni postfolklor dövrü özü ilə bərabər yeni problemlər gətirdi ki, bunların həlli yeni araşdırma istiqamətlərinin yaranmasına səbəb oldu.

Postfolklor çağında folklor elminin anlamı, istiqaməti, nəzəriyyəsi, obyekt və predmeti dəyişdi. Bir sözlə, folklorun paradigması dəyişdi. Folklor və xalqa verilən digər təriflər də xalq sözünün mənaca və məzmunca dəyişdiyindən xəbər verir. (Amos 2006: 37-57) Aradan keçən yarım əsrlik bir zamanda ortaya yeni folklor janrları: memorat, sözlü tarix, mənəkə və s., yeni araşdırma sahələri: folklorun etnoqrafiyası, etnopsixologiya, etnodil və s. çıxdı. Bu müddət ərzində folklorçular xalq termininin içinə girən bir çox qrupların mədəni mirasını, söz və hərəkət dünyasını araşdırmağa başladılar. Bu gün folklor yalnız kəndlərdə yaşayan avam və ya az savadlı insanların söylədikləri mətnlərdən və qədim zamanlardan qalma məlumat olmaqdan çoxdan çıxmışdır. Daha doğrusu, folklorun sahəsi sadəcə kənd deyil, həm də qəsəbə, şəhər və meqaşəhərlərdir. Onu yalnız oxuyub yaza bilməyən yaşlılar deyil, ali təhsilli orta və gənc nəsil də yaşadır. Folklor keçmiş adətlər, ənənələr yığını da deyil, hər gün yaranan, yenilənən mədəniyyət hadisəsidir. Folklor, bu müddət ərzində parametrlərini də dəyişdi, sərhədləri genişləndi, yuxarıda da dediyimiz kimi kənd folkloru olmaqdan çıxdı, şəhər folkloru, şəhərlərdə yetişən məslək folkloru, ayrı-ayrı dini, siyasi, cinsi, etnik qrupların folkloru və s. kimi sahələrə də yönəldi.

Və beləliklə, ortaya ailə folkloru, şəhər folkloru, qadın folkloru, sənət folkloru, iqtisadi münasibətlər folkloru, dini folklor, daha da incə hissələrə ayrılmış reklam folkloru, həkim lətifələri, dini və etnik yumorlar, dəli gülməçələri, siyasi lətifələr, memoratlar, sözlü tarix və s. çıxdı.

Folklorun bütün zamanlarda ən təməl məsələsi söyləyici-dinləyici problemi olmuşdur. Folklor, dəfələrlə dediyimiz kimi ən az iki nəfər tərəfindən: söyləyici və dinləyici/dinləyicilər tərəfindən yaradılır. (Bayat 2009: 79-86; Bayat 2012: 40-51) Postfolklor çağında süni və ya seyirçi dinləyici kütləsi ortaya çıxdı. Beləliklə, hətta klassik folklor mətnləri də qurulmuş, öncədən hazırlanmış auditoryalarda icra edilməyə başladı.

Hər bir əsrin özəlliyi əslində mövcud yüzilliyin sonlarından etibarən başlamış olur. XXI yüzilin bir çox konseptual məsələləri də XX əsrin 70-ci illərindən sonra qoyulmağa başladı. 1980-lərdə mənəviyyət çöküşünün yaşandığı bir zamanda New Age adlı yeni Avropa dini anlayışı, kürəsəlləşmə dediyimiz və dünya ideologiyasına çevrilmiş qloballaşma ortaya çıxdı. Və fərdiləşən/tənhalaşan insanın mənəvi dünyası

daraldı, daha da təhlükəlisi mənəvi çöküş dövrü başladı. Mənəvi çöküşün qarşısını alacaq əsas amillərdən birinin folklor olduğu anlaşıldı. Folklor, elektronik bir çağda ortaya çıxan bir çox mənfilikləri, xüsusən də uşaqların antisosial varlıq kimi yetişməsinin qarşısını alır. Müasirləşmənin gətirdiyi mənfiliklər, görünən o ki, folklor deyilən xalq hikməti ilə bərtəraf ediləcəkdir. Dünya artıq tək güc tərəfindən idarə edilməyə başladığı bir zamanda mədəniyyətin və mənəviyyətin də ixracı başlamış oldu. Avropamərkəzçi şüur tərəfindən irəli sürülən vahid mədəniyyət, açıq cəmiyyət planı, kiçik xalqların əriməsini, folklorunun yox olmasını nəzərdə tutur. Təhsildə və tərbiyədə tək qütblü mədəniyyət adı altında, əslində, yunan-roma mədəniyyəti, dolayısıyla Avropa yaşayışı şüur altına yeridilir və üçüncü dünya ölkələri mənəvi ərimə təhlükəsi qarşısında qalmış olurlar. Folklor geniş anlamda bütün qeyri-maddi mədəniyyəti, dar anlamda isə xalq bilimi ilə xalq ədəbiyyatını əhatə edir. Avropada arxivə verilən, canlı icra ortamından çıxan klassik folklor və yaşayan yeni folklor nümunələri haqqında nəzəri fikirlər üçüncü dünya ölkələri üçün bağlayıcıdır. Buna baxmayaraq bütün dünyada folklor yeni formalar, məzmunlar alaraq yaşamını sürdürür.

Avropamərkəzçilik tərəfdarı olan elm adamları kürəsəlləşmə (qloballaşma) adı altında folklor mətnləri üçün faydalı ola bilən yeni nəzəriyyələr və tədqiqat metodları yaradırlar. Bunun başlıca səbəbi siyasi və mədəni mənlik hissəsinin qərbdə şərqə nisbətə çox gec ortaya çıxmasıdır. Qərb sanki bu gecikmənin heyfəni bu gün üçüncü dünya dövlətlərindən çıxartmaq kimi bir hissə qapılmışdır. Mədəni-mənəvi inhisarın bu səviyyədə gerçəkləşdirilməsi qərbin və xüsusən də Amerika Birləşmiş Ştatlarının üçüncü dünya ölkələrinə münasibətində üzə çıxır. Ancaq nə olursa olsun bununla barışmaqdan başqa bir yol yox kimidir. Hər halda Avropa alimlərinin folklor adı altında öyrəndikləri və öyrənmək istədiklərinin çoxu folklorun canlı şəkildə yaşadığı ölkələrdə hələ də davam edir. Geriyə qalan folklorun dəyişim və dönüşüm yaşadığını qəbul etməklə onun təbiətinə xas şəkildə araşdırma metodu ortaya qoymaqdır. Bugün klassik mənada folklor janrları – nağıl, dastan, əfsanə yerini memorata, sözlü tarixə, mənəkəbəyə, dini folklorlara tərk etmişdir. Əxlaqın zəiflədiyi, mənəviyyətin arxa plana keçirildiyi bir zamanda folklor dini motivlərə, hədislərə yenidən qayıdır. Yazılı bir çox dini mətnlər yenidən söylənməklə ikinci folklor həyatını yaşayır. Hər zaman sözdən yazıya istiqamətlənmiş folklor anlayışının yerini yavaş-yavaş yazıdan sözə keçid anlayışı almaqdadır.

Avropa mifoloji konstruksiyalardan istifadə etməklə yeni yazılı romanlar, filmlər yaradır. Türkiyədə isə yazılı tarix ikinci həyatını – sözə çevrilmiş ömrünü yaşayır. Məsələn, Herodot Cəvdətin müasirləşdirilmiş sözlü tarixi kimi və ya başqa dizilərdə dini əhvalat danışan yaşlı biri, cami imamı və s. kimi. Azərbaycan hələ ki, yazının sözə dönüşməsi prosesini yaşamaqda geri qalır, ancaq toplama zamanı söylənən hədislər, mənəkəbələr, yaxın tarix qismən də olsa yazıdan sözə keçid prosesinin başladığından xəbər verir.

Folklor milli sərəvətdir. Onun qorunması da dövlətin himayəsi altında olmalıdır. Ölkəmizdə folklor materiallarının toplanması, araşdırılması prosesi davam edir. Davam etdirənlər orta yaş deyə biləcəyimiz alimlər qrupudur. Hər kəs gücü miqdarında Azərbaycan folklorunu öyrənməyə, heç olmasa bilinən janrları tədqiq etməyə çalışır. Folklorlarda aşığı sənəti, Dədə Qorqud, gülüş, obrazın ikiləşməsi problemi, klassik və müasir folklorun problemləri, dini folklor, Oğuznamələr, mifoloji sistem, söyləyici məsələsi və s. araşdırılan və araşdırılması davam edən məsələlərdir.



Dünya bir-birini əvəz edən əski çağdan, orta çağa, oradan da yeni bir dövrə – nanotexnologiyanın, kompyuterlərin danışdığı, elektron cihazların az qala insanı tamamilə əvəz etdiyi bir çağa ayaq basmışdır. Və ikinci şifahi mədəniyyət çağı başlamışdır. Hal beləyikən Azərbaycan kimi müstəqilliyə yeni qədəm basmış, inkişafının ilkin mərhələsini yaşayan bir ölkədə folkloru anlamaq, anlamlandırmaq, sadəcə mədəniyyətimizin deyil, həm də varlığımızın tərkib qismi olduğunu bilmək o qədər də çətin deyildir. Millətləşmə yolunda folklorun önəmini kabinetdə oturub əhkam kəsənlərə, indiki şəraitdən karlı çıxmağa çalışanlara, bir sözlə ötəkilərə anlatmaq bəlkə imkan daxilində olmayacaq, ancaq bizim borcumuz təqdir, bəyəni, əvəz gözləmədən bir tərəfdən yox olan, digər tərəfdən özü özünü yeniləyən folkloru dünya səviyyəsində öyrənməkdir. Bunun formulu necə olacaq, kimsə bilməz, ancaq Folklor İnstitutunun rəhbəri başda olmaqla laboranta qədər hər kəs bir şeylər etməlidir. Zaman bizi sıradan çıxarmadan, biz onun nəbzini tutmalıyıq.

Folklorun toplanması, sistemləşdirilməsi və kitablaşdırılması bu gün vacib məsələlərdən biridir. Hər nə qədər şifahi şəkildə yaşayan mətni yazıya köçürərkən onu təşkil edən sözlər konkret əşyaya çevrilsə də, şifahi söyləmədə mətn və onu təşkil edən üsürlər: jestlər, mimikalar, əl-qol hərəkətləri, pauza və s. yox olsa da və mətn yazıya keçirilərkən daşlaşmaqla bərabər, yazı ilə göstərilməsi mümkün olmayan üsürlər itib batsa da, onun toplanıb nəşr olunması mütləqdir. Ona görə də heç bir folklor mətni söyləmə ortamından kənarında müstəqil ola bilməz. Sözlü mətni hazırlayan bütün ön şərtlər (pretekst) folklor poetikasında və ümumiyyətlə, tədqiqatda nəzərə alınmalıdır. Yazılı ədəbi əsərdən fərqli olaraq, şifahi mədəniyyət növləri birinin biliyi və təcrübəsi, istedadı və qabiliyyətinin məhsulu deyil, bütün bir xalqın min illərə dayanan təcrübə və biliyinin məhsuludur. Folklor İnstitutu son üç-dörd ildə 20-25 ildə topladığı qədər material toplamışdır. Hər bir insan əslində bu və ya digər şəkildə folklor daşıyıcısıdır. O baxımdan hər bir insanın ölümü folklorun ölümüdür. Hələ xalq arasında söyləyicilik məharəti, iti yaddaşı ilə seçilən insanların bu gün həyatda olmamaları bizim çox şeylər itirdiyimizdən xəbər verir.

### Çağdaş folklorun mahiyyəti

Dünyada folklor deyilən mədəniyyət hadisəsi özünün üçüncü mərhələsinə girmişdir. Sözlü mədəniyyətin yazılı, oradan da elektronik mədəniyyətə keçdiyi bir vaxtda folklorun toplanması, xüsusən də öyrənilməsi düşüncə sistemimizi açacaqdır. Bunun yolu canlı folklor materialları üzərində aparılan işlərə önəm verməklə başlamalıdır. Dünyanın bir çox ölkəsində, həmçinin də Türkiyədə magistr və doktorluq dissertasiyalarının böyük əksəriyyəti toplanan mətnlərin üzərində qurulur. Ona görə də nəzəri fikir canlı mətnə söykəndiyi üçün havadan asılı qalmır. Əks təqdirdə modada olan və modası keçmiş nəzəriyyələrlə aparılan araşdırmalar bizə heç nə verməz.

Açıq demək lazımsa, texnologiyanın gücünə və cazibəsinə məğlub olan klassik folklor sürətlə yox olmaqda, folklorun icra ortamı yavaş-yavaş daralmaqla və tarixə qarışmaqdadır. Bu, qaçılmazdır, qarşısını almaq bir prosesdir. Hər bir folklor mətni bəlli bir zaman, məkan, məişət, həyat tərzini, hətta dini inanclarla bağlı yaranır. Bazis dəyişdikcə üstqurum, üstqurum dəyişdikcə də folklor dəyişir. Folklor janrlarına tələbat yeni forma alır. Tələb-təklif prinsipinin olduğu sosial-iqtisadi həyatda janrlardan biri və ya bir neçəsi faktiki olaraq “gərəksizləşir”. Yeni mühit, yeni yaşayış tərzini, məişət formasını, etik və estetik baxış yeni folklor janrlarını tələb edir. Daha çox bir adamın adına bağlı lətifə, məzhəkə, məzəli əhvalatlar ortaya çıxır. Spesifik gülüş kəndləri, məsələn,

Yardımlıda, Ordubadda Nüsnüs kəndi, Naxçıvanda Nehrəm kəndi, bütövlükdə Şəki rayonu və s. formalaşır. Bir sözlə klassik janrlardan ən çox dəyişikliyə məruz qalan lətifələr olur. Həm də lətifələr, məzəli və qəribə əhvalatlar şəklində müasir dövrdə ən aktual folklor janrı hesab olunur. Uzun və ya klassik dastanların yerini qısa tarixi anlatılar, nağılların yerini mənəkəbələr, mifoloji hekayələrin yerini memoratlar alır. Bu durumda sadəcə olaraq zamanla ayaqlaşmaq, folklorun ruhuna uyğun yeni metod və nəzəriyyələr yaratmaq, toplamadan tədqiqata, təsvirdən analizə keçmək və ya hər ikisini paralel aparmaq lazımdır. Tənəzzülə uğrayan, təhrif olunan folklor hadisəsindən biri də aşiq yaradıcılığıdır. Belə ki, aşıqlığın əsas şərti olan usta-şagird münasibəti artıq unudulmuşdur. Müasir aşıqların çoxunun ustadı olmadığı kimi onu yetişdirən bilici ağsaqqallar məclisi də yoxdur. Aşiq bir növü dekorativ sənət növünə çevrilmişdir. Ona görə də dastan söyləyən aşiq demək olar ki, qalmamışdır. Klassik dastanları kitablardan oxuyub, əzbərləyib danışan aşıqlarsa var. Bir sözlə, klassik mənada folklor tənəzzül dövrünü yaşayır. Bu tənəzzül hələ XX yüzilin 60-cı illərindən ilk olaraq Rusiyada gündəmə gəlmişdi. (Проблемы современного народного творчества 1964)

Heç bir folklor mətni, sadəcə, estetik baxımdan mükəmməl olması, dinləyicidə ancaq zövq yaratmaq funksiyası daşması ilə təyin edilməz. Folklor ən azından gəncləri yetişdirmək, tərbiyə etmək, kollektivin birlik və bərabərlik duyğusunu inkişaf etdirmək, passionar ruhu qaldırmaq və ən əsası, xalqın tarix, ictimaiyyət, təbiət, biologiya, ov, heyvandarlıq və dini biliklərini yaşatmaq və gələcək nəsillərə ötürmək üçün söylenir. Folklor həm də milli düşüncənin yetişməsidir, hadisələrə ayıq, tənqidi, etiraz baxımından yanaşmaqdır. Folklor poetikası bu kontekst müstəvisində öyrənilməlidir. İndilik bəzi mövzu qruplarını təqribi də olsa təyin etmək mümkündür:

Doğum, sünnət, evlənmə və ölüm mərasimlərinin hər birinin alt başlıqları nəzərə alınmaqla öncə toplanması, sonra da araşdırılması vacibdir. Folklor İnstitutu bu işin öhdəsindən gələ biləcək səviyyədədir.

İnanc folklorunu və ya daha geniş mənada dini folkloru toplamaq, ziyarət yerləri ilə bağlı (pirilər, ocaqlar, türbələr, qədəmgahlar və s.) söylənən mənəkəbələr, müqəddəs yerlərin ziyarət edilmə səbəbləri (xəstəlik, övlad istəmə, başqa niyyətlər) etnopsixoloji baxımdan qiymətləndirilməklə öyrənilməsinin zamanı çatmışdır. Bunun üçün Folklor İnstitutunda yetərli kadr olmasa da hər halda bu bir boşluqdur və folklorumuzun mühüm hissəsini təşkil edir. Son dövrlərdə dini folklorun daha çox söylənməsi, xüsusən də mənəkəbə janrının geniş yayılması, ocaq və pirlərlə bağlı əhvalatlar, Kərbəla hadisələri, məhərrəmlik ritualları, Şəbih tamaşaları yazıdan sözə təkrar prosesin başlanğıcıdır. Qismən dini savadı olan adamların, yaşlı nəslin dini əhvalatlara maraq göstərməsi kitablardan oxunan mətnlərin şifahiləşməsidir. Bu da folklorun ikinci həyatıdır. Bunların toplanması, araşdırılması xüsusilə vacibdir.

İslamiyyətin qəbulundan sonra demonik miflərin (demonologiya) yeni mədəniyyətə ayaq uydurduğu görünür. Bu gün cinlə, vurğunla, qarabasmayla, albastıyla, qaraxayla bağlı çox insanların onların başa gəldi kimi söylədiyi on minlərcə demonik səciyyəli mifik mətn vardır. Dünya folklorşünaslığında buna memorat janrı deyilir. Azərbaycanda bu mövzu da digərləri kimi unudulmuşdur. (Bayat 2007)

Unudulmuş və ya az araşdırılmış mövzulardan biri də xalq inanlarıdır. Buraya astroloji mif izlərindən tutmuş sosial həyatın bütün sahələri daxildir.

İqtisadi folklor və ya bazar folkloru xalqın birbaşa yaşanı ilə bağlı olduğundan sosial münasibətlərin öyrənilməsində mühüm mərhələdir. Bazar və böyük ticarət yerlərində satıcı və ya əsnaf kəsimin deyimlərə dayanan şifahi mədəniyyət materialları indiyə qədər toplanmamışdır. Bazar folkloru bu gün həm materialının güncəlliyi, həm də bolluğu ilə özünəməxsus yerə sahibdir. Kökü əxi təşkilatına dayanan, ancaq postsovet məkanında xüsusi mülkiyyətin, özəl ticarət strukturlarının ortadan qaldırılması ilə sənətkar və tacir birliklərinin yox olmasından sonra itirilən folklor janrlarındandır. Sovet rejiminin iflas etməsiylə xüsusi mülkiyyətin çəkisinin artması nəticəsində Azərbaycanda və ümumilikdə postsovet məkanında sənət və ticarət fəaliyyətlərinin dirçəlməsiylə gündəmə gələn bu yeni folklor janrı folklorun müasir araşdırma predmetlərindəndir.

Yaxın tarixə aid qismən folklorlaşmış materialların toplanması və onların şifahi (sözlü) tarix adı altında öyrənilməsi bəlkə də ən vacib məsələlərdən biridir. Şifahi tarix, çox az məqaləni nəzərə almasaq öyrənilməmiş qalmaqdadır. (Bayat 2009: 85-93; Bayat 2010: 171-191) Buraya təbii ki, şifahi tarixin bir növü olan qaçaq folkloru da daxildir. Tarixlə bağlı yeni postfolklor mətnləri yaranmaqdadır. Xüsusən, Türkiyədə “Heredit Cevdet Saati” adlı teleserial bu sahədə spesifik hadisədir. Bilinən tarixi hadisələri məddahlıq məharəti ilə, XXI yüzilin baxışı ilə yeni yorumu folklorun ikinci yaşamıdır. Televiziya proqramları, özəlliklə də teleseriallar müasir folklorun (postfolklor) yaranmış əsas məkanıdır. Həm də onun auditoriyası heç bir icra ortamında olmadığı qədər genişdir. Teleobrazlar əski qəhrəmanların ikinci ömrüdür, ikinci fəaliyyət çağıdır.

Qadın və ailə folklorunun öyrənilməsi bir çox məsələlərin aydınlaşdırılmasına səbəb olacaqdır. Belə ki, həbəlik, çöpçülük, ara həkimlik kimi sənətkarlıq sahələri qadınlarla bağlıdır. Bu sahə hələ ki, folklorçuların diqqətindən xeyli uzaqdır.

Folklor spesifik mədəniyyət hadisəsi olduğundan o, hər zaman əzbərə və təkrarlara söykənmişdir. Mətni quran formulların əzbərlənməsi və təkrarı folklor düşüncəsinə fərqli bir formada inkişaf etdirir. Əslində söyləyici məqsədli şəkildə hər hansı bir mətni əzbərləmir. Bu əzbər məsələsi söyləyicinin dinləyərək mətni beyninə həkk etməsidir və həkk etmə də təkrar-təkrar söylənməklə, qəlib ifadələrlə daha da möhkəmlənir. Daha açıq desək, əzbər bütöv bir mətni əzbərləmə şəkildə deyil, qəliblərlə, formullarla əzbərləmədir. Təkrarlar biliyi və təcrübəni canlı tutduğundan təbii ki, məlum klişələrin, formulların, qəlib ifadələrin, artıq kimi görünən, əslində isə sosial, mədəni və iqtisadi həyatı öyrənməkdə vacib olan haşiyə cümlələrin hesabına formalaşır. Yazılı mədəniyyətdə isə təkrara və əzbərə yer qalmadığından düşüncə artıq görünən bütün elementlərdən, xüsusən də danışıq dili üçün xarakterik olan klişələrdən təmizlənmiş olur. Şifahi mədəniyyətdə söz daxili danışıqdır, iç dünyanın xəzinəsidir. Yazılı ədəbiyyatda isə söz fikrin və düşüncənin materialıdır. Bütün bunlar problem kimi söyləyici və dinləyici, ədəbiyyat və folklor münasibətlərinin öyrənilməsi ilə mümkündür. Azərbaycan folklor elmində söyləyici və söyləyicilik hələ də problem kimi qalır. Hələ nağıl söyləyicisi ilə lətifə söyləyicisinin, müasir folklor mətni yaradan söyləyici ilə dini məzmunlu əhvalat danışan söyləyicinin oxşar və fərqli cəhətləri, mətni necə qurmaları və s. heç toxunulmamış məsələlərdəndir.

Urbanizasiya, meqaşəhərlərin ortaya çıxması, yoxsulluq və başqa səbəblərdən kəndlərdən şəhərlərə köçlərin gətirdiyi yeni bir mədəniyyət mühiti formalaşmışdır. Şəhər folkloru ədəbi dilin ayrı-ayrı bölgələrdən gələn folklor ləhcələri üzərindəki hakimiyyəti, folklor üslubunun yox olmasına, aktiv janrlardan, məsələn, mahnı oxumaqdan

dinləməyə, nağıl danışmaqdan CD nağıllarına qədər yeni forma almasına səbəb olmuşdur. Bir sözlə, şəhər folklorunun da yenidən qurulması prosesi başlamışdır. O halda folklorun yox olmasından, ölməsindən deyil, dəyişməsindən, modifikasiyasından danışmaq daha doğru olar. Şəhərdə yaranan yeni folklor materialları, şəhərə gətirilən hazır folklor nümunələri, müxtəlif folklor mühitlərinin çarpazlaşması və s. kimi problemlər bizim folklorçuların yan keçdiyi araşdırma sahələrindən yalnız biridir. Dünyada və Rusiyada bu problem çoxdan araşdırma mövzusu olmuşdur. (Bax: Белоусов 1987; Современный городской фольклор 2003)

Azərbaycanda Qarabağ problemi, məcburi qaçqın və köçkünlərin başqa bölgələrlə bərabər əsasən, şəhərlərə yerləşməsi ilə yeni bir folklor mühiti – köç folkloru yaranmışdır. Dəyişən sosial-iqtisadi həyat şərtləri, mədəni atmosfer və s. folklorun yerli icra ortamının yerləşdiyi bölgəyə daşınması və yerli folklor özəllikləri ilə çarpazlaşması nəticəsində yeni – qaçqınlıq mövzusunun yaranması prosesi başlamışdır. Biz şəhər folklorunu öyrənmədiyimiz kimi köç folklorundan da xəbərsizik. Təbii ki, qrup folkloru, məslək folkloru, siyasi folklor, sosial təbəqələrin folkloru da yeni araşdırma sahələrindəndir.

#### Və sonda

Folklorun qarşısında duran sadalanan bütün problemlərin həllinin təməlinə elmi-nəzəri hazırlıq durur. Vəziyyət belə davam edərsə, Azərbaycan sosial elmi Avropa elmindən 100 il geridə qalacaqdır.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Amos Dan Ben (2006). “Şərtlər və çevrə içində folklorun bir tanımına doğru”, Çev: M.Ekici”. Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 1. Yayına hazırlayan M.Ö.Oğuz ve b. Ankara: Geleneksel yayınları
2. Bayat Fuzuli (2007). Türk Mitolojik Sistemi. Kutsal Dişi – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji, Cilt: 2, İstanbul: Ötüken
3. Bayat Fuzuli (2009). “Sözlü Kompozisyon Metodunda Söyleyici Tipinin Özellikleri”, İpək Yolu, Azərbaycan Universitetinin məqalələr toplusu, No. 2
4. Bayat Fuzuli (2009). “Sözlü Tarih Kavramı: Geçmişin Anlamlandırılması, Geleceğin Kurulması”, Folklor/Edebiyat, c.15, sayı 57
5. Bayat Füzuli (2010). Folklor haqqında yazılar (Nəzəri məsələlər), Bakı: Elm və təhsil
6. Bayat Füzuli (2012). Folklor dərsləri, Bakı: Elm və təhsil
7. Dundes Alan (2006). “Halk Kimdir. Çev: M.Ekici”. Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 1. Yayına hazırlayan M.Ö.Oğuz ve b. Ankara: Geleneksel yayınları
8. Белоусов А.Ф. (1987). Городской фольклор. Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1987
9. Современный городской фольклор (2003). Ответственный редактор серии С. Ю. Неклюдов, Москва: Российский государственный гуманитарный университет.
10. Проблемы современного народного творчества (1964), Москва-Ленинград: Издательство Наука.

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

**Kamil HÜSEYNOĞLU**  
*Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor*  
*AMEA Nizami Gəncəvi adına*  
*Milli Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyi*  
*e-mail: kamilhuseynoglu@mail.ru*



## AZƏRBAYCANLILARDA VƏ FARSLARDA NOVRUZ ƏNƏNƏLƏRİNİN FƏRQLİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

### Xülasə

Novruz bayramının mənşəyi qədim dövrlərdə əkinçilik təqviminin yaranması ilə bağlı olmuşdur. Bizim e.ə. VI əsrdə Zərdüştilik dininin ortaya çıxmasından sonra isə Novruz əkinçilik ritualından bu dinin əsas bayramına çevrildi və Günəş və od kultu ilə əlaqələndirildi.

Novruz ənənələri, yəni baharda gecə-gündüz bərabərliyi zamanı baş verən yeni astronomik il təqvimi bu gün də Orta Asiyanın və Yaxın Şərqi bir çox xalqlarını bir-birinə bağlayır. Bununla belə, bir sıra Novruz ənənələri müxtəlif ölkələrdə və əyalətlərdə bir-birindən fərqli variantlara malikdirlər. Bu məqalədə bu qədim bayramın azərbaycanlılarla farslar arasındakı fərqli tarixi və xüsusiyyətləri nəzərdən keçirilir.

**Açar sözlər:** Novruz, Zərdüştilik, Avesta, Novruz ənənələri, Novruz və islam

### DIFFERENCE CHARACTERISTICS OF TRADITIONS OF NOVRUZ IN AZERBAIJANI AND PERSIAN

### Summary

The origin of the Novruz celebration was connected with the tillage calendar in the old period. In the VI century AD after appearing of Zoroastrianism religion the Novruz became the base celebration of the Zoroastrianism from the tillage ceremony and was connected with the cult of the Sun and the Flame.

The traditions of Novruz which is connected with the beginning of the astronomic year in the vernal equinox days, connects many nations of Central Asia and Middle East today, whose ancestors has been under influence of the culture of Zoroastrianism.

Also some traditions of Novruz are various many countries and provinces of that region in some or other extent. The history and distinguishing peculiarities of this old celebration between Azerbaijani and Persians is analyzed in this article.

**Key words:** Novruz, Zoroastrianism, the Avesta, the traditions of Novruz, Novruz and Islam

### ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИЙ НОВРУЗА У АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ И ПЕРСОВ

### Резюме

Происхождение праздника Новруз связано с возникновением земледельческого календаря. А с появлением в VI в. до н.э. зороастрийской религии Новруз превратился из земледельческого ритуала в главный зороастрийский праздник и был привязан к культуре Солнца и огня.

Традиции Новруза, связанные с началом Нового астрономического года в дни весеннего равноденствия и сегодня объединяют многих народов Средней Азии и Ближнего Востока, предки которых когда-то находились под влиянием культуры Зороастризма. В то же время в различных странах и областях этого региона ряд традиций Новруза в той или иной степени варьируются. В данной статье рассматриваются история и отличительные особенности этого древнейшего праздника у азербайджанцев и персов.

**Ключевые слова:** Праздник Новруз, Зороастризм, Авеста, традиции Новруза и ислам

Novruz dünyanın ən qədim bayramlarından biridir. Minilliklər ərzində onun çoxsaylı maneələri (məsələn, Makedoniyalı İsgəndərin, islam ruhanilərinin, monqolların qadağalarını) dəf edərək bizim günlərdə gəlib çıxması heyrətamizdir. Ancaq bundan da təəccüblüsü odur ki, Novruz müasir dövrdə də öz coğrafiyasını və sərhədlərini genişləndirməkdədir. Novruz Avrasiyada onlarla xalq, dünyada isə bu və ya digər formada 400 milyona yaxın insan tərəfindən bahar bayramı kimi qeyd edilir. Bu ölkələrdən Amerikaya, Avropeya, Avstraliyaya və b. ölkələrə mühacirət etmiş çoxmilyonlu əhali tərəfindən Novruzun təntənəli şəkildə qeyd edilməsi yerli əhali tərəfindən də böyük maraq və rəğbətlə qarşılır. Onların da çoxu bu bayramı əsl bahar bayramı kimi qəbul edərək, keçirilən tədbirlərdə böyük məmnuniyyətlə iştirak edirlər. Novruzun tarixi və mahiyyəti ilə maraqlanan hər kəs başa düşür ki, Novruz dünyanın bütün şimal yarımkürəsinə astronomik baharın gəlişidir və buna görə də o, insanlar arasında sülh, dostluq, sevinc və mehribanlıq yaradan bir bayramdır. Təsadüfi deyildir ki, Kanadada və ABŞ-in bir sıra ştatlarında 21 mart tarixi Novruz günü kimi qeyri-iş günü elan edilmişdir. 2009-cu ildə YUNESKO Novruzunu bəşəriyyətin qeyri-maddi mədəni sərvəti siyahısına daxil etmiş, 24 fevral 2010-cu ildə isə BMT 21 mart tarixini beynəlxalq Novruz və dünyada sülh mədəniyyəti günü kimi təsdiq edən rəsmi qətnamə qəbul etmişdir.

Novruz bayramı, onun mərasimləri, mahiyyəti və tarixi barədə çoxsaylı kitab və məqalələr yayılmışdır. Ancaq, təəssüf ki, bunların əksəriyyəti çox səthidir. Onlarda bir qayda olaraq Novruzun bizim günlərdə qeyd edilən mərasim formaları və bu mərasimlər əsasında hər bir tədqiqatçıda Novruz barədə formalaşmış özünəməxsus təsəvvürlər təsvir edilir. Qədim mənbələr əsasında verilən məlumatlar isə olduqca azdır. Həmçinin hər bir xalqa məxsus yazarların demək olar ki, hamısı Novruzunu məhz öz xalqının tarixi ilə bağlamağa çalışırlar. Avropa şərqşünaslığında isə Novruz haqlı olaraq zərdüştilik bayramı kimi tanınsa da, onun yaranışı səhv olaraq farslara mənsub edilir. Bu isə onunla bağlıdır ki, zərdüştiliyin yaradıcısı olmuş Zərdüştin özünün milli kimliyi və vətəni indiyədək elmdə dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir. Bu səbəbdən də Avropa alimləri də farsların özləri kimi, şüuraltı olaraq onu iranlı və fars hesab edirlər. Ancaq son zamanlar dəqiq faktlar əsasında müəyyənləşdirilmişdir ki, Zərdüşt Baykalyanı ərəzilərdə məskunlaşmış sak tayfaları içərisindən çıxmış və öz dini təlimini də burada yaratmışdır (2, s. 55-56). Ancaq həmvətənləri onun dinini qəbul etməmiş, özünü isə əcdadların inanclarına müxalif çıxmış adam kimi ölkədən qovmuşlar. “Avesta” məlumatlarına əsasən, bundan sonra on il sərgərdan gəzən Zərdüşt (təqribən e.ə 580-ci ildə doğulmuş, e.ə. 503-cü ildə 77 yaşında öldürülmüşdür) nəhayət e.ə 540-539-cu illərdə Partava (Parfayaya, indiki Türkmənistan və Əfqanıstan ərəzilərinə) gəlir (5, səh. 107-108). O zaman Yaxın Şərqi əksər ölkələri kimi, Parfiya da fars Həxamənişi imperiyası tərəfindən işğal edilmişdir və Həxamənişilər sülaləsindən olan Viştaspa (sonrakı mifoloji mənbələrdə – Giştasp) bu ölkəyə canişin təyin edilmişdi. Viştaspa gələcək imperator I Daranın atası idi. Burada Viştaspa və onun yaxın köməkçiləri olan Camaspa və Fraşaoştra Zərdüştin dinini qəbul edirlər və onu Parfiyada təbliğ etməyə başlayırlar. Hətta Camaspa Zərdüştin üçüncü qızı Poruçista ilə evlənir. I Dara hakimiyyətə gəldikdən sonra isə (e.ə. 522-486) Camaspa və Fraşaoştra qardaşları onun himayəsi ilə Zərdüştin təlimini bütün imperiyada yaymağa çalışırlar. Dara özü də atasının sitayiş etdiyi dinin yayılmasında maraqlı idi.

Ancaq o, buna müyəssər ola bilmir. Çünki farslar özlərinin çox qədim - hələ Hind-İran birliyi dövründə mövcud olan Mitra dininə sitayiş edirdilər (Sasanilər dövründən “Mitra” adı İranda “Mehri” forması alır). Güclü fars əyanları Mitra dininin zərdüştilik dini ilə əvəz olunmasına etiraz edirlər və Dara onlarla münaqişəyə girməkdən çəkinir. Ancaq o, zərdüştilik missionerlərinə öz dinlərini təbliğ etməyə icazə verir. Məlumatlardan belə görünür ki, o zaman zərdüştilik yalnız Azərbaycanda rəsmi din olaraq kütləvi sürətdə yayılır. Bunu Novruz bayramının yaranması ilə bağlı geniş yayılmış ən qədim rəvayətlərdən də görmək mümkündür. Novruzla bağlı əfsanələr çoxdur və onların əksəriyyəti islamın qəbulundan sonra Novruza bəraət qazandırmaq, onu islamla bağlamaq məqsədilə uydurulmuşdur. Bu rəvayətlər içərisində orta əsr mənbələrində ən geniş yayılmışı isə Cəmşidin Azərbaycana gəlməsi ilə bağlı söylənilən rəvayətdir. “Cəmşid” adı Zərdüştin yeznəsi Camaspanın adının Sasanilər dövründəki (224-651-ci illər) tələffüz formasıdır. Novruzun yaranması və bayram kimi keçirilməsi ilə bağlı ən qədim məlumatları ehtiva edən və bu sahədə möhtəbər mənbələr sayılan Əbu Reyhan Birününin (978-1048) “Keçmiş nəsillərin yadigarları” və Ömər Xəyyamın (1048-1142) “Novruznamə” əsərlərində də Cəmşidlə bağlı rəvayətlərə üstünlük verilmişdir (4, s.226; 6, s.188). Doğrudan da, Camaspa və ya Cəmşid Zərdüştilik dininin yayılması sahəsində çox çalışmış və bu sahədə əsas missioner olmuşdur. “Avesta” məlumatlarına əsasən, o, I Daranın zamanında baş kahin və zərdüştilik dini üzrə müşavir olmuşdur. Birününin yazdığı rəvayətə görə, “Cəmşid müxtəlif yerlərə səyahət etməyi xoşlayırdı. Onda Azərbaycana getmək həvəsi yarananda o, taxtına oturdu və insanlar onu öz çiyinlərində apardılar. Günəş işığı Cəmşidin üstünə düşəndə onlar heyrətləndilər, sevindilər və həmin günü bayram etdilər”. Birününin aşağıdakı məlumatı da tarixilik baxımından çox maraqlıdır. O, yazır: “Bir fars alimi deyir ki, bu günün Novruz adlandırılmasının səbəbi onunla bağlıdır ki, Cəmşid taxta çıxandan sonra maqların dinini bərpa etdi. Bu iş Novruz günündə baş verdiyinə görə onu “yeni gün” adlandırdılar və bayram etdilər” (4, s.226-227).

Məlumdur ki, Azərbaycan muğları (maqları) I Dara əleyhinə iki dəfə üsyan qaldırmışdılar. Hər iki dəfə Dara üsyanı qəddarlıqla yatırmış və maqların başçılarını – maq Qaumatanı və Fravartışı vəhşiliklə öldürmüşdür. “Avesta” məlumatına əsasən, Cəmşid 471-ci ildə, yəni I Daradan 15 il sonra vəfat etmişdir (5, s.163). Belə halda o, doğrudan da, Azərbaycana səfər edərək, onların Dara tərəfindən qadağan edilmiş dinləri əvəzinə zərdüştiliyi “bərpa” edə bilərdi. Hər halda bu məlumatlar hələ o zamanlar, yəni e. ə. VI əsrdə Novruzun Azərbaycanda bayram edilməsinə işarə edirlər. Halbuki fars alimlərinin özlərinin də etiraf etdikləri kimi, Həxamənişilər dövründə (e. ə. 550-330) Novruzun farslar arasında bayram edilməsinə dair heç bir məlumat yoxdur. Yəni yuxarıda adı çəkilən “Avesta” kitabında deyildiyi kimi, II Artakşatranın hakimiyyəti dövründə (e. ə. 404 -359-cu illər) “şahın özünün də Zərdüştilik dinindən tam uzaqlaşması artıq hamı üçün aydın idi. Ardvi-Sura Anahitaya sitayiş geniş vüsət aldı və şah özü də ona dua edirdi. Hər yerdə ona heykəllər qoyulur, məbədlər tikilirdi... Mitra kultu da rəsmi şəkildə qanuniləşdirildi” (5, s. 164). Qeyd etmək lazımdır ki, Mitra dinində Ardvi-Sura Anahita baş ilahə və Mitranın arvadı hesab edilirdi.

Beləliklə, biz görürük ki, Həxamənişilər dövründə, Azərbaycandan fərqli olaraq, İranda zərdüştilik dini qəbul edilmir. Mitra dini əsas din olaraq qalır. Azər-

baycanda isə “Zərdüştlük və onun dini kitabı olan “Avesta” Həxamənişilər dövründə, Atropatena hökumdarlığının mövcud olduğu mərhələlərdə, habelə ərəb istilasından 3-4 əsr sonra da əhəmiyyətli rol oynayırdı”. (1, s. 73). Elə “Atarpatakan” adının özü də “Od tanrısı tərəfindən qorunan” mənasını daşıyır (1, s. 77). Od tanrısı isə Ahura Məzda hesab edilirdi.

Deyilənlərə görə, Makedoniyalı İsgəndər Yaxın Şərqi tutduqdan sonra Avestanın Raqada (Reydə) və Şizdə saxlanılan əlyazmalarının hər ikisini yandırır və tutduğu ölkələrdə hellinizm mədəniyyətini yaymağa çalışır. Onun davamçıları olan Selevkilər də İsgəndərin siyasətinə sadıq qalmışdılar. Bu dövründə də Azərbaycanda (Atərpatekanda) Atropat və maqlar hər vəchlə öz müstəqilliyini və dinlərini saxlamağa çalışırlar. İranda isə Mitra dini çiçəklənməkdə idi. Ancaq çox keçmir ki, Orta Asiyadan (Parfiyadan) çıxmış parn tayfaları Slevkiləri İrandan və Azərbaycandan qovub çıxarırlar və İranda özlərinin beş yüz illik (e.ə. 250 – b. e. 256) hakimiyyətlərini qururlar. “Azərbaycan tarixi” kitabında deyildiyi kimi, “Madalıların parfiyalılarla yaxınlaşması üçün Atropatenada (“Atərpatekan” adının yunan variantıdır – K. H.) geniş zəmin vardı. Burada hellinizmə qarşı müqavimət olduqca fəal idi” (1, s. 80). Həmçinin parfiyalılar da madlar kimi hələ Zərdüştün zamanından zərdüştlük dinini qəbul etmişdilər. Bu zaman parfiyalılar Avestanın İsgəndər tərəfindən məhv edilmiş mətnlərini bərpa etməyə çalışırlar və bu işdə mad muğları onlara yardımçı olurlar. Beləliklə, Avestanın bir sıra hissələri parf (pəhləvi) dilində bərpa edilir.

III əsrin 20-ci illərində fars tayfalarından olan Sasanilər parfiyalılara qarşı üsyan qaldırırlar və 226-cı ildə onları tam məğlubiyyətə uğrattırlar. Sasanilər dövləti (224-651) çox təcavüzkar dövlət idi və onlar Həxamənişilərin böyük imperiyasını bərpa etməyə çalışırdılar. Onlar qərb qonşuları olan Yunan-Roma imperiyası ilə də daima müharibələr aparırdılar. Bu dövlətin yarandığı zamanda farslar mitraizm dininə etiqad edirdilər. Ancaq o zaman həm Şərqi Roma imperiyasında, həm də Qərbi İranda xristianlıq geniş yayılmışdı. Bu səbəbdən də xristian farslar öz din qardaşları hesab etdikləri yunanlarla müharibə etmək istəmir, çox vaxt isə onların xeyrinə casusluq edirdilər. Ona görə də Sasanilər dövlətinin banisi I Ərdəşir (224-241) 230-cu ildə Yunan-Roma qoşunlarını ağır məğlubiyyətə uğrattıqdan sonra onlarla bağladığı sülh müqaviləsinə belə bir bənd də saldırdı ki, yunanlar və romalılar Mitra dinini də qəbul etməlidirlər. Bu qərar Roma senatı tərəfindən də təsdiq edildi. Yunanlar arasında xristianlıq dini vüsət aldığına, həmçinin onlar farsları özlərinin əzəli düşmənləri hesab etdiklərinə görə Mitra dini imperiyanın şərqində elə də yayılmadı. Ancaq Qərbi Roma imperiyasında mitraizmdən xristian dininə qarşı bir mübarizə vasitəsi kimi istifadə edildiyindən bu din burada çox geniş vüsət aldı və imperiyanın tərkibində olan İspaniyada, Fransa və Almaniyada da yayıldı. Hal-hazırda İspaniyada keçirilən korrida (öküz döyüşü) oyunları da mitraizm dininin qalıqlarından biridir. İranla qonşuluqda olan yunanlar arasında mitraizmin yayılmaması, hətta bunun əksinə olaraq 313-cü ildə Şərqi Roma imperiyasında xristianlığın rəsmiləşdirilməsi farsları xristianlığa qarşı yeni üsullara əl atmağa vadar etdi. Xristianlığın kitabı olduğuna görə ona qarşı kitabı olan bir din yaratmaq qərara alındı. Çünki mitraizmin kitabı yox idi və o, bütpərəst dini sayılırdı. Zərdüştiliyin isə kitabı var idi. Ona görə də parfiyalılar dövründə bərpa edilmiş zərdüştlük dini mətnləri fars dilinə tərcümə olunur və Mitra dinindən də oraya əlavələr edilirdi. Məsələn, zərdüştlük



təqvimində on iki aydan hər birinin adı bu dinin müqəddəs məleykələrindən birinin adını daşdığı halda, Sasanilər həmin təqvimin 7, 9 və 10-cu aylarına Mitra dininə mənsub adlar verdilər. Yeddinci aya isə Mitranın öz adı verilir (3, s. 324-326). Ən başlıcası isə zərdüştilikdə Avesta yaranış əsatirinə əsasən keçirilən bayram mərasimləri də xeyli dərəcədə Mitra mərasimləri və ünsürləri ilə əvəz edilir. Elə bu məqalənin yazılmasında bizim əsas məqsədımız də ilk növbədə bu məsələni izah etməkdən ibarətdir.

Məsələ burasındadır ki, Azərbaycanda Novruz mərasimləri təqribən 1980-ci illərdə bizə əcdadlarımızdan yadigar qalmış qədim Novruz ənənələri əsasında keçirilirdi: Novruzdan əvvəl altı çərşənbə axşamı – səma çərşənbəsi, su çərşənbəsi, torpaq çərşənbəsi, gül çərşənbəsi, kəl çərşənbəsi və ilaxır çərşənbəsi qeyd edilirdi ki, bunlar da dünyanın yaranışı ilə bağlı zərdüştilik kosmik görüşlərindəki yeddi ünsürlə (yeddiinci od ünsürü isə Novruz günü qeyd edilirdi) bağlı idilər. Ancaq bu çərşənbə günləri həm adlarına görə, həm də say baxımından ayrı-ayrı rayonlarda bir-birindən fərqlənirdi. Belə ki, bəzi rayonlarda beş, bəzilərdə isə altı çərşənbə günü qeyd edilirdi. Çərşənbə günlərinin adlarında da fərqlər var idi. Ən çox “yalançı çərşənbə”, “əzəl çərşənbə”, “müjdəçi çərşənbə”, “gül çərşənbə”, “kül (kəl) çərşənbə”, “ilaxır çərşənbəsi” kimi adlardan istifadə edilirdi. 1980-ci illərdən başlayaraq bu çərşənbələrə radio və televiziya xüsusi yer ayrıldığına görə onları sistemləşdirmək və dəqiqləşdirmək zərurəti ortaya çıxdı. O zaman Novruzla bağlı olan qədim mənbələrin Azərbaycanda hələ yaxşı öyrənilməməsi səbəbi üzündən bizim araşdırıcılar mexaniki sürətdə farsların çərşənbə günlərini götürməyə məcbur olmuşlar. Farslarda qeyd edilən dörd çərşənbə günü isə Zərdüştiliyin yox, Mitra dininin yaranış əsatirinə əsaslanır. Bunu aydın şəkildə başa düşmək üçün hər iki dinin yaranış əsatirini müqayisəli şəkildə nəzərdən keçirmək məqsədəuyğundur.

Hər bir din dünyanın yaranışına dair müəyyən bir əsatirə malik olur. Məsələn, yəhudilərin qədim dini kitabı olan “Tövrat”da deyilir ki, Allah dünyanı altı gündə yaratmış, yeddinci gün isə yorulub istirahət etmişdir. “Tövrat”a görə, dünya beş ünsürdən (və ya obyektədən) ibarət olmaqla, aşağıdakı ardıcılıq əsasında yaradılmışdır: səma, yer, su, səma cisimləri (ay - ulduzlar-günəş), heyvanlar və insan. Yaranış barədəki bu Tövrat etiqadı xristian və islam dinlərinə də sirayət etmişdir. Belə ki, “Quran”ın Əraf surəsinin 52-ci (54) ayəsində deyilir: “Həqiqətən də sizin Allahınız elə tanrıdır ki, o göyləri və yeri altı gündə yaratmış, sonra isə öz səltənətini bərqərar etmişdir”. Bu etiqad adı çəkilən dinlər tərəfindən bütün xristian və islam aləminə yayıldığına görə indi bizim altı gün işləyib, yeddinci gün istirahət etməyimiz, həmçinin ayın yeddi gündən ibarət olan həftələrə bölünməsi prinsipi məhz ona əsaslanır.

Zərdüştilik dinində isə Ahura Məzda əvvəlcə özünün altı yaxın köməkçilərini “əbədi mələkləri” yaratmış, sonra isə bir il ərzində yeddi ünsürdən (və ya obyektədən) ibarət olan dünyanı düzəltmişdir. Hər birinin törəndiyi gün ayrıca bayram edilən bu ünsürlər aşağıdakı ardıcılıq əsasında yaradılmışlar: əvvəlcə bütün digər ünsürləri öz əhatəsinə alan və yumurta qabığı formasında olan asiman; sonra qabığın aşağı hissəsini dolduran su; sonra suyun üzərində üzən yastı yer (torpaq); yerin üzərində yeganə bir bitki, bir buğa və Ahura Məzdanın özünün himayə etdiyi ilk insan – Giyə Mərtən (“ölümlü həyat” deməkdir) və nəhayət, sonda Günəşin və başqa göy cisimlərinin simasında görünən, həmçinin gözə görünməyən həyat enerjisi şəklində möv-

cud olan od (atəş). Bu ünsürlərdən ibarət olan dünya əvvəllər sabit halda dayanırdı və Günəş də hərəkətsiz halda asimanın ortasında dayanmışdı.

Ancaq sonra şər, pislik tanrısı Əhrimən onların üzərinə hücum edib asimanı yardı, suyu bulandırdı, yerin hamar səthini kələ-kötür etdi, bitkini susuz qoyub qurutdu, buğanı və insanı öldürdü, odu üstüyə yoluxdurdu və nəticədə, dünyanı qaranlığa qarq etdi. Bunu görən Ahura Məzda dünyanı hərəkətə gətirdi: Günəş dövr etməyə, gecə ilə gündüz əvəzlənməyə, sular axmağa başladı, bitki, buğa və insan canlandı. Bitkinin toxumlarından bütün başqa bitkilər, buğanınkindən başqa heyvanlar, ilk insandan isə əks cinslərə mənsub bir cüt insan törəndi. İnsanları Əhrimənin şər qüvvələrindən, pis ruhlardan qorumaq vəzifəsini öz üzərinə götürən Ahura Məzda yaratdığı işıqlı dünyanın digər ünsürlərini himayə etmək üçün daha altı qoruyucu mələk (və ya ruh) yaradır. Zərdüştilik dinində onlar “Əbədi Müqəddəslər” (“Spentə Məinyu”) adlanırlar.

Göründüyü kimi, zərdüştilik dinində dünya yeddi ünsürdən ibarət yaradılmışdır və yel (hava) ünsürü burada yoxdur. Bu ünsürlərdən hər biri ayrı-ayrılıqda Ahura Məzdanın və altı “əbədi mələyin” himayəsi altında idi və onlardan hər birinin yaradıldığı gün il ərzində müvafiq zamanda bayram edilirdi. Bu bayramlardan hər biri il ərzində baş verən ən mühüm təbiət hadisələri ilə (yazda və payızda gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi günlər, yay və qış gündönümləri, ən uzun gündüz, ən uzun gecə) bağlı idi. İlin ilk günü olan Novruz həmin bayramların növbələşmə prinsipində sonuncu yerdə dururdu. Çünki belə hesab edilirdi ki, əvvəlcə dünyanın ayrı-ayrı ünsürləri yaradılmış, sonra odun simvolu olan Günəş hərəkətə gəlib, digər ünsürləri isidəndən sonra onlar cana gəlmiş və bununla da dünya yaranmışdır. Buna görə də Novruz yaranışın sonuncu, canlı dünyanın isə ilk günü hesab edilirdi. Bu səbəbdən də səmanın yaradılması münasibətilə keçirilən bayram ilin 45-ci gününə, suyun - ilin 105-ci gününə, torpağın - ilin 180-ci gününə, bitkinin - ilin 210-cu gününə, heyvanların - ilin 275-ci gününə, insanın - ilin 360-cı, yəni sonuncu gününə, odun (Günəşin) yaranması münasibəti ilə keçirilən Novruz isə yeni ilin ilk gününə təsadüf edirdi. Zərdüştilik təqvimində il hər biri 30 gündən ibarət olan 12 aydan və yaxud 360 gündən ibarət idi. Ancaq hər ilin sonuna daha 5 gün əlavə edilirdi ki, bu beş gün ərzində qışı, soyuğu və qaranlığı təmsil edən şər qüvvələri ilə xeyir, yəni, baharı, istini, Günəşi təmsil edən Ahura Məzda tərəfdarları arasında mübarizə gedir. Ancaq bu mübarizənin başlanmasından əvvəl qışın soyuğundan cana gələn insanlar beş həftə ərzində hər həftənin çərşənbə günü təbiətin bir qoruyucu mələyinə müraciət edərək, onları və özlərinin mömin əcdadlarının ruhlarını köməyə çağırırlar. Çərşənbə mərasimləri məhz bu səbəblə bağlı keçirilir. Farslar yalnız axır çərşənbə gününü qeyd edirlər. Həm də İslam inqilabına qədər İranda axır çərşənbə (farslar buna “çəharşənbəsuri”, yəni “qırmızı çərşənbə” deyirlər) məhz çərşənbə günü keçirilirdi. İnqilabdan sonra isə bu mərasimi çərşənbə axşamı keçirməyə başladılar və bu adət də 1980-ci illərin sonlarından Azərbaycan tədqiqatçıları tərəfindən əxz edildi.

Zərdüştilik təliminə əsasən, çərşənbə günləri çağırılan mələklər və ruhlar ilin 360-cı günündə gəlib yerə çatırdılar və onların gəlişinə xüsusi hazırlıq görmüş insanlar tərəfindən təntənə ilə qarşılanırlar (tonqallar qalanır, göyə məşəllər atılır, ruhların gizlin şəkildə qapılara qoyduqları torbalara ən yaxın yeməklər qoyulur və s.).

Əvvəllər bu gün “İlaxır bayramı” adı ilə ayrıca bayram kimi qeyd edilirdi, ancaq sonralar xalq yaddaşında təhrifə uğrayaraq, o da çərşənbə günlərinə qarışdırılmışdır.

İlaxır bayramın səhəri günü isə toparlanmış xeyir qüvvələri ilə (mələklər, ruhlar və mömin insanlar) şər qüvvələri arasında mübarizə başlanırdı. Azərbaycanın bir çox bu mahallarında hətta XX əsrin ortalarından bu mübarizəni təcəssüm etdirən mərasimlər keçirilirdi. Şər qüvvələrin qışdakı hakimiyyətini göstərmək üçün “şah” və ya “xan” seçilirdi. “Şah” və onun adamları insanları incidir və başqa şər əməllərlə məşğul olurdular. Onlarla Ahura Məzda tərəfdarları arasında gedən bu mübarizə Novruz günü xeyrin şər üzərində qələbəsi ilə başa çatırdı. Yəni, təbiətdə və cəmiyyətdə Əhrimənin hakimiyyət müddəti (qış) başa çatırdı və Ahura Məzdanın hakimiyyət dövrü (bahar və yay) başlanırdı. Bu münasibətlə keçirilən təntənəli bayrama İslamın qəbulundan əvvəl “Ahura Məzda” bayramı deyilirdi, ərəb işğalından sonra isə onu “Novruz”, yəni “Yeni gün” adlandırdılar.

Göründüyü kimi, zərdüştilik bayramları sırf təbiət hadisələri ilə bağlıdır və olduqca sistemli və məntiqlidir. Ancaq Mitra dini əksər dinlər kimi çoxlu daxili ziddiyyətlərə malikdir və o qədər də sistemli deyildir. Bu dinin yaranış əsətirini biz “Ümumdünya ensiklopediyası” kitabındakı məlumatlar əsasında veririk: “Mitraizm İranda hələ zərdüştilikdən əvvəl mövcud olmuş və Günəş, ədalət, saziş və müharibə tanrısı olan Mitraya sitayiş əsasında yaranmışdır... Fars imperiyasının Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən işğal edilməsindən sonra da yerli İran aristokratiyası Mitraya sadıqlığını saxlayırdı... Dünyanın yaranışı mitraizim mifologiyasının mərkəzi süjetidir. Bu barədəki miflərdə deyilir ki, Günəş tanrısı öz elçisi qarğanı Mitranın yanına göndərərək, öküzü qurban kəsmək barədə ona göstəriş verir (burada ziddiyyət özünü göstərir: Əgər hələ dünya yaranmayıbsa, qarğa və öküz haradan ortaya çıxmışlar? - K.H.). Ancaq öküzün öldürülməsi zamanı böyük bir möcüzə baş verir: ağ öküz aya, Mitranın kürkü üzərindəki parlaq ulduzlar və planetlər səmaya, öküzün quyruğu və qanı ilk sünbülə və üzüm salxımına çevrilir, yumurtalığı isə böyük bir fincana tökülən toxumların başlanğıcı olur. Yer üzərindəki bütün canlı məxluqlar bu toxumlardan törəmişdir... Bitkilər və ağaclar yaranır, gündüz və gecə əmələ gəlir. Ay özünün aylıq dövrünə başlayır. Ancaq yer üzərində parlaq işıqdan oyanmış qaranlıq pərəstişkarları da peyda oldular: İlan öküzün müqəddəs qanını yalayırdı. Əqrəb müqəddəs toxumları udmağa çalışırdı. Bəzi relyeflərdə əqrəb əvəzinə şir təsvir edilmişdir. Öküzün ölümü və dünyanın yaranmasından sonra xeyir ilə şər arasında daima davam edən mübarizə başlanır. Miflərdə qarğa havanın, şir atəşin, ilan yerin, fincan isə suyun simvolları kimi təsvir edilir. Dörd ünsür (hava, od, torpaq, su) belə yaranır və qalan bütün mövcudat da onlardan əmələ gəlir” (7, s.570).

Göründüyü kimi, yaranış barədə zərdüştilik əsətirindən fərqli olaraq, burada dörd ünsürdən danışılır və buradakı hava ünsürü isə zərdüştilik (və deməli Novruz) sistemində ümumiyyətlə yoxdur. Hələ Həxamənişilər dövründən başlayaraq islam inqilabına qədər İranın bayrağı üzərinə vurulan şir və günəş (od) embleması da məhz bu Mitra mifinə əsaslanırdı.

İranda ərəblər tərəfindən işğalından sonra isə Mitra dininin ardıcılığının vəziyyəti olduqca mürəkkəbləşir. Çünki zərdüştilikdən fərqli olaraq, Mitra dininin kitabı yox idi, yəni müsəlmanlar tərəfindən o, büt-pərəst dini sayılmalı idi. İslam dini müqəddəs kitaba malik olan qeyri-müsəlman xalqlara əlavə vergi (cizyə) ödəmək

şerti ilə öz dinlərini və adət-ənənələrini saxlamağa icazə verirdi. Bütpərəstlər isə ya islamı qəbul etməli, ya da əsir götürülməli idilər. Məhz bu səbəb üzündən də o zaman ailəsi ilə birlikdə əsir götürülmüş və Məkkəyə aparılmış farslardan birinin taleyi bizim mövzumuz üçün də çox maraqlıdır.

Bizim Novruzumuzda olan qədim Kosa və Keçəl obrazları fars Novruzunda yoxdur. Fars Novruzunda onların əvəzinə “Hacı Firuz” adlandırılan bir obraz çıxış edir. O, öz köməkçiləri ilə birlikdə küçələrdə, meydanlarda masqaralaçılıq, təlxəklik edərək, camaatı şənəndirir. Bu Hacı Firuz tarixi şəxsiyyət olmuşdur. Ərəblər Sasani İranının paytaxtı Kitesifon (Mədain) şəhərini (Dəclə çayının şərq sahilində, indiki Bağdad şəhərinin yaxınlığında yerləşirdi) tutduqdan sonra şəhəri qarət etməklə yanaşı, onun minlərlə sakinini əsir götürərək, qul bazarında satmaq üçün Ərəbistana aparmışdılar. Firuz adlı iranlı da onların içərisində olmuşdur. Burada Firuz görür ki, ərəblər masqaraçıları çox xoşlayırlar və xəlifəni şadlandırmaq üçün ən yaxşı masqaraçıları onun hüzuruna aparırlar. Özünün və ailəsinin başına gətirilən müsibətlərə görə qisas almaq fikrinə düşmüş Firuz da özünü təlxəkliyə vurur. Onun planları baş tutur: ərəblər onu xəlifə Ömərin yanına aparırlar. Ömərin rəğbətini qazanan Firuz bir gün ona yaxınlaşaraq, paltarının altında gizlətdiyi xənçər ilə xəlifəni öldürür.

Ərəb əsarəti və islam dininin hakim olduğu şəraitdə təbii ki, Firuzun xatirəsini əbədiləşdirmək, onun cəsurluğunu tərifləmək mümkün deyildi. Ona görə də farslar onun adına “hacı” epiteti də əlavə edərək, onu da özlərinin Novruz mərasimlərinə daxil etmişlər.

Ərəb işğalından sonra Azərbaycanda, İranda və digər ölkələrdə Novruzun bayram edilməsinə icazə verilmirdi. Xəlifə Ömərin, Osmanın və Əlinin dövründə bu qadağa qüvvədə qalırdı. Ancaq xəlifə Müaviyə ruhanidən çox siyasətçi idi və buna görə də onun zamanında vəziyyət dəyişir: o, zərdüştilik mərasimlərini davam etdirmək istəyən xalqlara bac ödəmək müqabilində bayramlar keçirməyə icazə verir. Təbərinin və Məsudinin yazdıqlarına görə bu məqsədlə Müaviyə hökumətinə verilən pulun miqdarı bir neçə milyon dirhəmə çatırdı. Ancaq qərara alınır ki, yalnız təqvimdə yeni ilin ilk gününü bildirən Novruz bayramı təntənəli şəkildə keçirə bilər. İl ərzində keçirilən qalan altı bayram isə Novruzdan əvvəl gələn həftələr daxilində, çərşənbə günləri çərçivəsində yad edilə bilər. Çərşənbə günləri isə zərdüştilik təqvimində qoruyucu mələklərlə ünsiyyət günü hesab edilirdi.

Beləliklə, Ərəb işğalından sonra Mitra (Mehr) dininə və onun bayramına rəsmi olaraq son qoyulur. Buna görə də bundan sonra farslar onun bir çox ünsürlərini Novruza daxil edərək, bu üsulla onları yaşatmağa çalışırlar. Ancaq nəsillər dəyişdikcə islamın təsiri ilə Mehr dini sadə xalq arasında tədricən unudulur. Yalnız savadlı ziyalı təbəqəsi onu gizli şəkildə yaşatmağa çalışırdı. Belələri sırasında böyük fars şairləri Firdovsi və Hafiz də olmuşlar. Məhz bu səbəbdən də bu şairlər öləndən sonra islam ruhaniləri onların cənazəsinin müsəlman qəbristanlığında dəfn edilməsinə icazə verməmişlər. Ona görə də Firdovsi öz malikanəsində dəfn edilmişdir. Hafizin dəfni zamanı isə şairin tərəfdarları ilə ruhanilər arasında mübahisə baş vermişdir: Ruhanilər onun islamın əleyhinə, pərəstişkarları isə lehinə olan beytlərini bir-birinə göstərməyə başlayırlar. Nəhayət, mübahisə tərəfləri belə qərara gəlirlər ki, Hafizin divanını necə gəldi, bəxtə-bəxt açınlar və sağ səhifədəki qəzəlin məzmunu əsas kimi götürülsün. Həmin səhifədəki beytlərdən birinin məzmunu isə belə imiş: “Vaiz mənə qəbris-

tanlıqda yer verməsə də, Allah mənə behiştə yer ayırıbdır”. Bundan sonra ruhanilər mübahisədən əl çəkir, camaat isə Hafizin divanından fal kimi istifadə etməyə başlayırlar. Bu ənənə İranda indiyədək yaşamaqdadır. Fars ziyalıları içərisində mehr dininə indi də sitayiş edənlər vardır. Hətta Amerikada mühacirətdə yaşayan farsların televiziya kanallarında Novruz bayramına həsr edilmiş proqramlarda tamaşaçılara “Mitra bayramınız mübarək” deyən aparıcılara da təsadüf edilir.

Həm orta əsrlərdə yayılmış mənbələrdə, həm də müasir İran tədqiqatçılarının əsərlərində dəfələrlə qeyd edilmişdir ki, Novruz ən təntənəli şəkildə məhz Azərbaycanda qeyd edilir. Səfəvilər dövründə ölkəyə gəlmiş xarici səyyahlar da bunu müşahidə etmişlər. Bunun əsas səbəbi isə budur ki, Zərdüştin ölümündən sonra onun yaratdığı dinin mərkəzi məhz Azərbaycan olmuşdur. Təsadufi deyildir ki, “Avesta” ənənələrinə əsasən belə hesab edilir ki, Zərdüştin özü də Cənubi Azərbaycanda, Rəqa şəhərində doğulmuşdur. Buna görə də burada Novruz adət-ənənələri daha dolğun və düzgün şəkildə qorunub saxlanılmışdır. Sözsüz ki, minilliklər ərzində ayrı-ayrı regionlarda bu mərasim qaydaları arasında da müəyyən dəyişikliklər baş vermişdir. Ancaq onların əsas xüsusiyyətləri bütün Azərbaycan ərazisində bu və ya digər şəkildə mühafizə edilmişdir. Məsələn, Keçəl ilə Kosanın oyunu Azərbaycanın əksər rayonlarında saxlanılmışdır. Ancaq müşahidələr göstərir ki, bu oyunun ən qədim forması Cənubi Azərbaycanın bir sıra əyalətlərində, Ordubadda, Borçalıda daha düzgün şəkildə mühafizə edilmişdir. Urmıyyə varianntında əsasən üç personaj iştirak edir. Əvvəlcə qışın, qaranlığın, ümumiyyətlə isə şər qüvvələrin təcəssümü kimi təsəvvür edilən və qara kombinizon formasında paltar geyinmiş bir personaj müxtəlif qorxunc hərəkətlər edərək sanki uçur və bununla da dünyada öz hökümranlığını göstərir. Sonra soyuqdan dönmüş, “keçəlləşmiş” təbiətin rəmzi olan kosa tonqala yaxınlaşaraq onu alovlandırmaq istəyir. Ancaq qara paltarlı personaj onun ətrafında müxtəlif tərəflərə “uçub” keçərək fırlanır və ona mane olmağa çalışır. Nəhayət, kosa tonqalı alovlandırma bilir. Zərdüştilik təsəvvürlərinə əsasən, qara qüvvələr işıqdan, oddan qorxurlar (məsələn, işıq yananda qaranlıq yox olur, atəş buzu əridir və s.). Ona görə tonqal alovlananda qara paltarlı personaj qaçıb divarın arxasında gizlənir. Kosa gedib oradan onun qara paltar geyindirilmiş taxta müqəvvasını çıxarır və tonqalın ətrafında fırladaraq, kənardə dayanmış adamlardan soruşur: Qaranlığı, soyuğu yandıraqmı? Onlar – “bəli, yandıraq” – deyə cavab verirlər. Kosa müqəvvası tonqalın üstünə ataraq yandırır. Bu zaman hamı sevinir, əl çalır və rəqs edirlər. Onlar kosa ilə birlikdə “A kosa-kosa gəlsənə, gəlib salam versənə” mahnısını oxuyurlar. “Kosa” sözü qədim Avesta dilində “keçi” deməkdir (dilimizdə işlənən “kosasaqqal” sözü də əslində “keçisaqqal” deməkdir). Keçi dərisindən kürk geyinmiş və başına buynuzlu dəbilqə qoymuş kosa gəlib, camaatla salamlaşır. O, Novruz və baharın gəlişini bildirən mahnılar oxuyaraq xalqa müjdə verir. Xurcunundan hədiyyələr, o cümlədən də rəngli yumurtalar çıxararaq camaata paylayır. Camaat da ona pay verirlər. Burada keçi xeyir, bərəkət rəmzidir. Çünki yazda heyvanlar balalayır və süd verirlər. Bu baxımdan keçəlin ona “kosam ikicanlıdır” deməsi də təsadüfi deyildir.

Bu variant qədimliyi və mənalılığı ilə yanaşı, tamaşa baxımından da daha maraqlıdır. Ona görə də yaxşı olar ki, biz də öz ulu əcdadlarımızın Novruz adət-ənənələrinə sadıq qalaraq, onun qədim formalarını, o cümlədən də Novruzdan əvvəlki altı çərşənbə günlərini bərpa edək. Novruz, bu böyük təbiət bayramı hal-hazırda beynəlxalq

xalq səciyyə almaqla və bütün dünyada tanınmaqla dünya bayramına çevrilməkdədir. Novruz ürəkləri kin və kidurətdən təmizləyir, qəlbləri saflaşdırır. Novruz sülh, dostluq, əmin-amanlıq, məhəbbət və şadlıq bayramıdır. Təsadüfi deyildir ki, BMT-nin keçmiş baş katibi Pan Qi Mun Novruz haqqında danışarkən belə demişdir: “Mən inanıram ki, elə bir gün gələcəkdir ki, bizim planetin sakinləri bütün ixtilafı kənara qoyub, inciklikləri unudub, stereotiplərdən azad olacaqlar və onda işıqlı Novruz həminin bayramı olacaqdır”.

### ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan tarixi. Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinə qədər. – Bakı, Elm: 1993.
2. Hüseynoğlu K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. – Bakı, “MBM”: 2006.
3. Бикерман Э. Хронология древнего мира. – Москва, «Наука»: 1973.
4. Бируни Абу Рейхан. Памятники минувших поколений// Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т. 1. – Ташкент, изд. АН Узбекской ССР: 1957.
5. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. – Москва, Эксмо: 2008.
6. Хаййам Омар. Трактаты. Перевод Б.А.Розенфельда. – Москва, изд. Восточной литературы: 1961.
7. Всемирная Энциклопедия. Мифология. – Минск, Современный литератор: 2004.
8. Doktor Sirius Şəmisa. Fərhənge-təlmi-hat. – Tehran: Entəşarte-Məcid: 1369 h.ş.
9. Doktor Məhəmməd Moın. Fərhənge-farsi. Celde-şəşom. – Tehran: Entəşarte-Əmire-Kəbir: 1377 h.ş.

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

***Seyfəddin RZASOY***  
***Filologiya üzrə elmlər doktoru***  
***AMEA Folklor İnstitutunun***  
***“Mifologiya” şöbəsinin müdiri***  
***e-mail: seyfeddin\_rzasoy@mail.ru***



## “ALTAY BUUÇAY” DASTANININ RİTUAL-MİFOLOJİ STRUKTURU

### Xülasə

Altay dastanlarının xarakterik cəhətlərindən biri onların arxaik-mifoloji görüşlərlə sıx bağlılığında ifadə olunur. Bu cəhətdən dastan mətnlərinin poetik strukturunu təşkil edən hər bir element mifoloji semantikaya sahibdir. O cümlədən ev obrazı mifoloji dünya modelində mərkəz funksiyasını yerinə yetirir.

"Altay Buuçay" dastanı da arxaik-mifoloji görüşlərlə sıx bağlıdır. Dastanda qəhrəman və onun oğlu ölür və yenidən dirilirlər. Ölüb-dirilmə ərgənlik/inisiasiya ritualı ilə bağlıdır. Qəhrəman ritualdan keçərkən ölür və evini tərk edir. Yeni statusda dirilmiş qəhrəman mütləq evini geri almalıdır. Beləliklə, ev mifoloji dünya modelində kosmosun mərkəzidir. Evə sahiblənmək kosmosa sahiblənmək deməkdir.

**Açar sözlər:** dastan, "Altay Buuçay", mifologiya, ev, yurd, ov, Aranay və Çaranay, kosmos, kaos, inisiasiya, ərgənlik

## THE RİTUAL-MYTHOLOGİCAL STRUCTURE OF THE EPOS “ALTAY BUUCHAY”

### Summary

One of the characteristic features of the Altai epics is that they are in close connection with archaic and mythological thoughts. In this respect each element that forms the poetic structure of the epos texts possesses mythological semantics. The home image fulfills the center function in the mythological world model too.

The epos “Altay Buuchay” is closely connected with archaic-mythologic thoughts too. The epic hero and his son dies and returns to life again. Death and resurrection is connected with initiation rithual . The hero dies while he is passing the rihual and leaves his home. In The resurrected hero in the new status must regain his home. So home is the center of the cosmos in the mythological world model. To appropriate home is the appropriate space.

**Key words:** epos, “Altay Buuchay”, mythology, home , yurt, hunt, Aranay and Charanay, cosmos, chaos, initiation

## РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЭПОСА «АЛТАЙ БУУЧАЙ»

### Резюме

Одной из характерных особенностей Алтайских дастанов является их тесная связь с архаическо-мифологическими воззрениями. Каждый элемент, который участвует в организации поэтической структуры текста дастана, одновременно имеет мифологическую семантику наряду с эпической. Образ дома выполняет функцию центра космоса в мифологической модели мира.

Эпос «Алтай Буучай» также, тесно связан с архаическо-мифологическими представлениями. Мы наблюдаем смерть и воскрешение героя и его сына в сюжете дастана. Смерть и воскрешение связаны с ритуалом инициации. Во время инициации герой умирает и покидает свой дом. После воскрешения в новом социальном статусе, он, обязательно должен вернуть свой дом. Герой, преобладанием дома, одновременно становится хозяином всего космоса.

**Ключевые слова:** эпос, "Алтай Буучай" мифология, дом, юрт, охота, Аранай и Баранай, космос, хаос, инициация

**Məsələnin qoyuluşu:** Altay dastanları mifoloji görüşlərlə sıx bağlıdır. Onlarda, demək olar ki, hər bir element ritual-mifoloji semantika daşıyır. Bu cəhətdən Ev/Yurd obrazı da mifoloji təsəvvürlər sistemində dünyanın mərkəzi rolunu oynayır və hər bir

dastanın məkan-zaman kontinuumunun əsas elementini təşkil edir. Deyilənləri məşhur Altay eposu “Altay Buuçay” dastanında da müşahidə etmək mümkündür.

**İşin məqsədi:** Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd “Altay Buuçay” dastanının ritual-mifoloji strukturunu araşdırmaqdır.

Altay eposunun məşhur toplayıcı və bilicilərindən olan Sazon Saymoviç Surazakov yazır ki, pəhləvan Altay Buuçay haqqında qəhrəmanlıq hekayətləri istisnasız olaraq bütün Altay tayfalarında qeydə alınmışdır. Elə bir söyləyici yoxdur ki, bu dastanı ifa etməsin, yaxud onun məzmununu bilməsin. Bu dastan ən sevilən əsərlərdən biridir (1, 120).

S.S.Surazakov onu da qeyd edir ki, “Altay-Buuçay” dastanının bütün qeydə alınmış variantları süjetlərinə, motivlərinə, personajların adlarına və obrazların təfsirlərinə görə oxşardır (1, 125).

Biz burada dastanın söyləyici Çoltoşdan qeydə alınmış və “Altay Buçıy” adlanan variantından istifadə etmişik (2, 9-35).

“Altay-Buuçay” dastanı ovçu-qəhrəmanın başına gələn macəralardan bəhs edir. Qəhrəman öz bacısı və arvadının xəyanəti nəticəsində hər şeyini itirir, lakin məğlub olmayaraq, sonda qələbə çalır və yenidən öz evinə sahib olur.

### 1. Dastanın qısa məzmunu

Dastanın Çoltoşdan qeydə alınmış variantında deyilir ki, bir gün Altay Buçıy 7 günlüyə ova gedir. Gedərkən evdə qalan arvadı və bacısı qarşısında şərt qoyur: “Yeddi gün ovda olacağam, Altay dağlarının zirvələrini gəzəcəyəm. Qara tayqıllarımı (itlərimi – S.R.) açmayın, iki qara qartalımı havaya buraxmayın!” (2, 9).

O, evdən çıxan kimi bacısı Ermen-Çeçen onun qoyduğu yasaqları pozur. O, ördəklər vasitəsi ilə onların yurdundan bir qədər aşağıda yaşayan Aranay və Şaranay qardaşlarına xəbər yollayır: “Arvad ərsiz, sürü sahibsiz, camaat xansız qalıb. Aranay və Şaranay, gəlin!” (2, 11).

Aranay və Şaranay atalarla məsləhət edirlər. Onların ataları Altan ilə Şaltan bildirirlər ki, “Altay Buçıyın bacısı Ermen-Çeçen ilə arvadı sizi aldadırlar. Altay Buçıy ölə bilməz: Hər şeydən uca Kудay onu yaradıb, ölümünü də bildirməyib” (2, 12).

Qardaşlar ataların məsləhətinə qulaq asmayıb, Altay Buçıyın evinə gəlirlər. Qəhrəmanın bacısı və arvadı onları dadlı yeməklərə qonaq edirlər. Lakin Aranay və Şaranay Altay Buçıyın ölməyib qayıdacağından qorxurlar. Bu halda qəhrəmanın arvadı və bacısı təklif edirlər ki, əgər o qayıtsa, onu birlikdə öldürərik.

Yeddi gündən sonra Altay Buçıy qayıdır. Bacısı və arvadı onu dadlı yeməklərə qonaq edirlər. Altay Buçıy görür ki, arvadı oğlan doğub. Qərara gəlir ki, yeddi aylığa ova gedib, oğluna ov qəniməti gətirsin.

Ov zamanı Altay Buçıyın atı onun bacısı və arvadının xəyanətindən xəbər tutur və qəhrəmanı xəbərdar edir ki, evə döndükdə arvadının hazırladığı zəhərli araqdan içməsin.

Lakin arvadı Altay Buçıyı aldadıb içirdir. Aranay və Şaranay gəlirlər. Onlar qəhrəmanı onun öz qılıncı ilə ikiyə bölürlər.

Daha sonra ana öz körpə oğlunun ayaqlarını kəsir. Arvad Altay Buçıyın əlinin iki barmağını bir ata, uşağının ayaqlarını o biri ata yükləyir. Aranay və Şaranay Altay Buçıyın yurdunu dağıdıb, camaatını da götürüb öz obalarına yola düşürlər.



Yolda qəhrəmanın atı Temiçi-Eren özünü ölülyə vurur, onu qoyub gedirlər. Altay Buçıyın qoşa qartalları onun oğlunun ayaqlarını, qara itləri isə qəhrəmanın özünün baş barmaqlarını qardaşlardan oğurlayırlar.

Temiçi-Eren at Ağ tayqanın sahibi (ruhu) Ağ Emegen ananın yanına gəlib, ondan Altay Buçıyı diriltməsini istəyir. Ağ Emegen ana Temiçi-Ereni minib göyə qalxır.

Göydə Tenqri xanın (Tenere kaanın) qızı Altın Tacı, Gün xanın qızı Kümüş Tacı və Ak Burxanın qızı Ak Tacı Temiçi-Eren atın qaçışına heyran olurlar. Onlar atı minib gəzmək istəyirlər. Temiçi-Eren at əvvəl Altın Tacini, sonra isə Kümüş Tacını gəzdirir. Növbə Ak Taciyə çatanda onu götürüb, Altay Buçıyın sümüklərinin yanına gətirir.

Ak Tacı Altay Buçıyı dirildir. Altay Buçıy da oğlunun ayaqlarına dərman qoyub, onu sağaldır. Öz atı Temiçi-Ereni oğluna bağışlayır. Temiçi-Eren isə bu müddətdə göyə – Üç-Kurbustan tanrının yanına qalxmış, onun yanında yenidən doğulmuşdu.

Altay Buçıy başqa atına minib, Aranayla Şaranayın obasına gəlir. Onları və xəyanət etmiş arvadı ilə bacısını öldürür. İlxısını, camaatını xilas edir.

Altay Buçıyın oğlu Erke Möndür yeni anası Ak Tacidən evlənməsi ilə bağlı məsləhət istəyir. Ak Tacı deyir ki, yerlə göyün birləşdiyi yerdə Altın xanın yurdu var: “Artıq yeddi ildir, sən ora getməli, Altın xanın qızı Altın Çaçakı almalıydın” (2, 28).

Erke-Möndür Temiçi-Eren ata minir, çoxlu qəhrəmanlıqlar göstərüb, Altın Çaçakla evlənir. Onlar öz yurdlarına dönüb, şad-xürrəm yaşayırlar.

## 2. Dastanın kosmolojik semantikasi

Dastanda onun süjetini təşkil edən bir neçə əsas motiv var:

- Ev/Yurdun yağmalanması;
- Ev xanımlarının xəyanəti;
- Ölüb-dirilmə, yaxud yenidən doğulma yolu ilə qəhrəmana çevrilmə.
- Evlənərək ailə qurma.

Əlbəttə, burada süjeti digər motivlərə də parçalamaq mümkündür. Lakin hər bir qəhrəmanlıq dastanı **“seçilmiş fərdin ölüb-dirilmə mexanizmi vasitəsi ilə qəhrəmana çevrilmə”** sxemini təcəssüm etdirir. Bu cəhətdən “Altay Buçıy” dastanının nəzərdən keçirdiyimiz “Altay Buçıy” variantının süjeti də ritual-mitolojik səciyyəlidir.

### 2.1. “Ev/Yurdun yağmalanması” motifi

– Süjetin kosmoloji məkan-zaman xronotopunu Ev/Yurd təşkil edir. Ev/Yurd kosmosu təcəssüm etdirir.

– Ev/Yurdun Aranay və Şaranay tərəfindən yağmalanması ilə Kosmos Xaosa keçir.

– Xaos ölümü simvolizə edir. Ev/Yurdu yağmalanmış Altay Buçıy da öldürülür.

– Ritual-mifoloji sxemə görə, ölmüş qəhrəman Yer Ana tərəfindən yenidən dirildilməlidir. Dastanda Yer Ananı Ak Emegen (ana) və Ak Burxanın qızı Ak Tacı (ana) təmsil edirlər.

– Ak Emegen – Altay sıra dağlarının, yəni Ağ Tayqanın sahibi, dağ ruhu, Altay Buçıyın totem anasıdır. O, qəhrəmanın yenidən doğulmasının yolunu və vasitələrini Temiçi-Eren ata öyrədir.

– Ak Burxanın qızı Ak Tacı Altay Buçıyı dirildərək, ona ərə gedir. Lakin o, eyni zamanda, Altay Buçıyın ölümündən xilas olaraq, yenidən dirilmiş oğlunun yeni anasıdır.

– Ölüb-dirilmə/inisiasiya ritualından keçərək, yeni qəhrəmanlara çevrilmiş ata və oğul Ev/Yurdu xilas edərək kosmosu yenidən bərpa edirlər.

Beləliklə, bütün dastanlarda olduğu kimi, süjetin kosmoloji strukturu Kosmos-Xaos-Kosmos sxüminə əsaslanır: kosmoloji strukturun məkan-zaman simvolu Ev/Yurddur. Evin varlığı – kosmoloji harmoniyayı, onun yağmalanması – Xaosu, Ev/Yurdu xilas edilməsi isə – Kosmosun yenidən bərpasını simvollaşdırır. Həç təsadüfi deyildir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da boylar bəylərin evlərdə qurduğu məclislərin təsviri ilə başlanır. Ev, onu təşkil edən elementlər və qonaqlıq məclisləri kosmoloji durumu simvolizə edir. “Altay Buçıy” dastanı da Altay Buçıyın Kosmosu simvollaşdıran evini təşkil edən elementlərin təsviri ilə başlanır.

## 2.2. “Ev xanımlarının xəyanəti” motifi

Bu motiv, əslində, dastanın ən çətin izah olunan, gümanlara, ehtimallara yol açan motividir. S.S.Surazakov bu barədə həm söyləyicilərin fikirlərini vermiş, həm də dastan mətninə əsaslanaraq fikir yürütmüşdür. Onun fikrincə, Altay Buçıy ilə arvadı və bacısı arasındakı konfliktə təşəkkül tapmaqda olan patriarxal cəmiyyətin ailə münasibətlərinin izlərini görmək lazımdır (1, 149).

Bu izah, əlbəttə, dastana sosial münasibətlər kontekstində yanaşmadır və məsələnin yalnız bir tərəfidir. Bizim fikrimizcə, dastanın süjeti bütövlükdə ritual-mifoloji məntiqə tabe olduğu üçün qadın obrazlarının xəyanət aktını da bu məntiq daxilində aramaq lazımdır.

Süjetdən aydın olur ki, qəhrəmanın evini təşkil edən elementlər içərisində yeganə dayanıqsız, sabit olmayan, xaotik ünsür arvadla bacıdır. Süjetin məntiqinə görə, əgər onlar da sadıq elementlər olsa idilər, onda qəhrəmanın yenidən evlənməsi mexanizmi işə düşməzdi. Epik-mifoloji sxemə görə isə, fərd ölməli, o biri dünyaya getməli, orada yenidən dirilərək (yaxud doğularaq) qəhrəmana çevrilməli və qayıdaraq ailə (yaxud yeni ailə) qurmalıdır. Yəni fərd tamamilə yenilənməlidir:

Evi yağmalanır – evini yenidən qurur;

Qadınları yağmalanır – yeni qadınlarla yeni ailə qurur.

Bəs bu halda köhnə qadınları nə etməli? Epik-mifoloji məntiq onlara xəyanətکار rolunu verir.

Lakin bu dediklərimiz məsələnin görünən və zahiri cəhətidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”u yenidən xatırlayaq. Burada evlərin yağmalanmasında kafirlərin casuslarının böyük rolu olur. Oğuzdan kənara xəbərlər casusların vasitəsi ilə çatdırılır. Məsələn, ikinci boyda Salur Qazan ovda olarkən casus dərhal öz işini görür: “Kafərin casusu casusladı. Vardı kafərlər argünü Şökli Məlikə xəbər verdi” (3, 42).

“Altay Buçıy” dastanında isə qəhrəmanın düşmənlərinə xəbəri evin qadın üzvləri çatdırırlar. Demək, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı casuslarla “Altay Buçıy” dastanındakı ev qadınları eyni işi (funksiyayı) yerinə yetirməklə eyni məna cərgəsində dururlar.

Bu halda sual meydana çıxır: “Dədə Qorqud”dakı casuslar etnokosmik mənsubiyyətləri baxımından Oğuz elinin düşmənləri olan kafirlərdən idilər və onlar gizləncə Oğuz elinə soxulmuşdular. Bəs Altay Buçıyın arvadı və bacısını onun düşmənləri ilə nə birləşdirir?

Bizcə, burada məsələnin kökləri daha dərinədir və buna görə mifoloji təsəvvürlərin daha dərin qatlarına enməliyik.

Pəri qızları ilə, ilan-qadınlarla, qurd-qadınlarla (bəzi hallarda hal qarıları ilə) evlənmiş və övladları olmuş əfsanə qəhrəmanlarını, o cümlədən ovçu qəhrəmanları xatırlayaq. Həmin arvadlar gecə vaxtı gizləncə öz köhnə evləri ilə əlaqə saxlayırlar: köhnə cildlərinə düşür, doğmalarını ziyarət edir və sübhə yaxın yenə də cildlərini dəyişib, öz ərlərinin yanına qayıdırlar. Bu halda belə hesab etmək olar ki, ovçu-qəhrəman olan Altay Buçuyın arvadı da etnokosmik mənsubiyyəti etibarilə xaos dünyasının sakinlərindəndir.

Lakin bu halda yenə də ziddiyyət yaranır: Bəs qəhrəmanın bacısını düşmənlərlə nə birləşdirir? Onlar ki, eyni anadan doğulmuşlar!?

Burada əkizlər mifini xatırlamalıyıq. Dastanda bütün elementlər: atlar, itlər, qartallar, düşmənlər, atalar və s. demək olar ki, əkizdir. Bu halda Altay Buçuyın arvadı ilə bacısı köhnə dünyanın sakinləri kimi, eyni semantik sırada durmaqla əkizlər mifinin sxemini təcəssüm etdirirlər.

### 2.3. “Ölüb-dirilmə yolu ilə qəhrəmana çevrilmə” motifi

Dastanda Altay Buçuy və onun oğlu ölərkən yenidən dirilirlər. Bu, qəhrəmana çevrilmə sxeminin zəruri formuludur:

“Ərgənlik (keçid/inisiasiya – S.R.), yaxud şamanolma ritualının ümumi sxeminə görə, statusartırma ritualından keçən subyekt, yaxud gələcək şaman:

- Köhnə statusundan ayrılır: bu ayrılma ritual ölüm şəklində gerçəkləşir.
- Ölmüş subyekt ölüm dünyasına Xaosa gedir;
- Xaosda Yer Ananın yanında/məkanında subyektin bədəni hissələrə ayrılır: ya ətinə sümükdən ayırırlar, ya Yer Ana onun ətinə yeyir və s.
- Sonra subyektin bədəni yenidən yaradılır: ya bədənin hissələrini yenidən birləşdirirlər, ya da Yer Ana yediyi subyekti yenidən doğur.
- Yenidən doğulmaqla yeni insana çevrilmiş subyekt öz yeni statusunda Kosmosa qayıdır.

Statusartırma ritualının iki mühüm konsept/obrazı var: ölüb-dirilmə ritualından keçən **subyekt** və bu ölüb-dirilməni həyata keçirən **Yer Ana obrazı**.

**Yer Ana** – bir obraz kimi kosmosyaradıcı konseptdir. Xaosa gəlmiş subyektin bədəninin hansı şəkildə öldürülməsindən, hansı şəkildə yenidən yaradılmasından və bunu icra edənlərin obraz/şəkillərindən asılı olmayaraq, bütün bunların hamısı Yer Ana obraz/kompleksini təşkil edir. Yəni subyektin öldükdən sonra dirilməsi üçün o, yenidən doğulmalıdır. Bu doğuluş hansı şəkillərdə (parçalanmış ətlərin sümüklərlə birləşdirilməsi, yaxud subyektin ətinin yeyilərək yenidən doğulması) baş verməyindən asılı olmayaraq ritual subyektini yenidən doğmaq Yer Ananın funksiyasıdır. Bu baxımdan, dirilmə/doğulma bütün hal/şəkilləri ilə Yer Ana arxetipinə bağlıdır” (4, 403).

“Altay Buuçay” dastanının K.Sonukov variantında Yer Ana obrazı birbaşa öz adı ilə (Yer-ene) iştirak edir. Bizim nəzərdən keçirdiyimiz Çoltoş variantında isə Yer Ananı Ağ tayqanın sahibi, dağ ruhu, Altay Buuçayın totem anası Ak Emegen və Ak Burxanın qızı Ak Tacı təmsil edirlər. Qəhrəmanı dirildərək ona ərə getmiş Ak Tacı Yer Ana rolunu oğulluğu Erke-Möndürə münasibətdə oynayır. Hər iki ana – Ak Emegen və Ak Tacı, bir növ, totem analardır. Altay Buuçay öz insan anasından doğulduğu halda, Ak Emegen onun totem anasıdır. Erke-Möndür də öz insan anasından doğulub. Bu halda onun atasını dirildən və özünün də yenidən dirilməsinə səbəb olan Ak Tacı də Totem Ana – Yer Ana funksiyasını yerinə yetirir.

#### 2.4. “Evlənərək ailə qurma” motivi

Dastanda iki qəhrəman ölərək yenidən dirilir: ata və oğul. Onların yeni qəhrəmana çevrilməsi evlənmə ilə müşayiət olunur. Altay Buçıy evini düşməndən geri alaraq Ağ Tacı ilə evlənir. Bununla da kosmos bərpa olunur. Kosmosun bərpası Xaosu təmsil edən elementlər və xaotik durumun aradan qaldırılması ilə baş verir. Xaotik elementlər qəhrəmanın arvadı və bacısıdır. Kosmos onların vasitəsi ilə Xaosla əvəz olunmuşdu. Qəhrəman yenidən dirilərək xaotik durumu aradan kaldırır və Kosmosu bərpa edir. Bərpa zamanı iki xaotik ünsür olan arvad və bacı iki yeni ünsürlə – Ağ Tacı və Altın Çaçak xanımlarla əvəz olunur.

**İşin elmi nəticəsi:** Beləliklə, “Altay Buuçay” dastanında Ev/Yurd mifoloji dünya modelinin simvolu, dekorasiyasıdır. Dastanın kosmoloji strukturunun əsasında Ev/Yurd xronotopu durur. Ev/Yurd dastanın məkan-zaman kontinuumunu təşkil edir. Bütün elementlər və hadisələr bu xronotip, kontinuum daxilində baş verir. Hadisələr də bu kontinuumu uyğun çeşidlənir:

- Ev/Yurdun varlığı cəmiyyətdəki kozmosu simvollaşdırır;
- Ev/Yurdun yağmalanması ilə Kozmos Xaosla dönür;
- Qəhrəman Xaosu aradan qaldırmaqla yenidən Ev/Yurd/Kosmosu bərpa edir.

### ƏDƏBİYYAT

1. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. Москва: Наука, 1985
2. “Altay Buçıy” dastanı (Söyləyici Çoltoşdan qeydə alınıb) / Altay dastanları və əfsanələri. Tərcümə edəni S.Qaybalıyeva. IV kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2016, s. 9-35
3. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988
4. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015

***İslam SADIQ******Filologiya üzrə elmlər doktoru******AMEA Folklor İnstitutunun “Folklor və yazılı ədəbiyyat” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi******e-mail: islam\_sadiq@mail.ru*****NƏSİMİNİN BİR MƏSNƏVİSİNDƏ YARADILIŞ MOTİVLƏRİ****Xülasə**

Nəsiminin bir çox şeirləri hələ də doğru başa düşülmür və şərhlərdə yanlışlıqlara yol verilir. Onun bir məsnəvisi bu baxımdan böyük maraq doğurur. Məsnəvi yaradılış motivləri əsasında yazılmışdır. Lakin araşdırmalarda bu motivlərə toxunulmamışdır.

Məqalədə Nəsiminin həmin məsnəvisindəki yaradılış motivləri Şumer qaynaqları əsasında geniş şəkildə araşdırılmışdır.

**Açar sözlər:** Nəsimi, məsnəvi, Şumer, yaradılış, motiv

**CREATION MOTIVES OF THE WORLD IN THE ONE DISTICH OF NASIMI****Summary**

A lot of poems of Nasimi are not correct realizing and making mistakes in their explanation for the present. One of his distich is rousing great interest from this view point. Distich was written on the basis of creation motives. But were not touched these motives in the investigations.

In the article for the first time were appeared creation motives in the same distich of Nasimi.

**Key words:** Nasimi, distich, creation, motif.

**МОТИВЫ СОТВОРЕНИЕ В ОДНОМ МЕСНЕВИ НАСИМИ****Резюме**

Ряд стихов Насими по сей день понимаются неправильно и допускаются неточностей при их толковании. С этой точки зрения его один месневи выделяет большой интерес. Месневи сочинился на основе мотивов сотворения. Однако, исследователи не коснулись к этим мотивам в своих исследованиях.

В данной статье впервые выявлены мотивы сотворение в этом месневи.

**Ключевые слова:** Насими, месневи, мотив, сотворение

İstər Azərbaycanda, istərsə də Türkiyədə ən çox sevilən, öyrənilən və araşdırılan böyük sənətkarlardan biri İmadəddin Nəsimidir. Nəsimini araşdıran elm adamları arasında zaman-zaman kəskin fikir ayrılıqları da olmuşdur. “Məndə sığar iki cahan, mən bu cahanə sığmazam” misrası üzərindəki dartışmaları hər birimiz yaxşı xatırlayırıq.

Nəsiminin şeirlərini açıqlayanlar onlara iki aspektdən yanaşırlar:

1. Bir qrup tədqiqatçılar şeirlərin üst qatında olub, hətta gözlə görünən mənaları daha çox Quran ayələri əsasında açmağa çalışırlar;
2. İkinci qrup tədqiqatçılar şeirlərin alt qatında yatan, ilk baxışda görmək və duymaq çətin olan mənaları üzə çıxarmağa üstünlük verirlər.

Nəsimi yaradıcılığı bir dəryadır və incilər də həmişə dəryanın dibində olur. Ona görə bu dəryanın dibinə baş vurmada Nəsiminin şeirlərini düzgün açmaq çətinidir.

Nəsiminin “Dəryayi-mühit cuşa gəldi” misrası ilə başlayan 47 beytlik bir məsnəvisi var. Bu məsnəvi şairin əsərlərinin əksər nəşrlərinə daxil edilmiş, həm Azərbaycanda, həm Türkiyədə geniş açıqlamaları verilmişdir. Onların arasında Kamal Ədib Kürkçüoğlunun açıqlamaları böyük maraq doğurur. Məsnəvinin ilk misraları belədir:

Dəryayi-mühit cuşa gəldi,

Kövn ilə məkan xüruşə gəldi. (Nəsimi 1973, 563)

Kamal Ədib Kürkcüoğlu bu beyti aşağıdakı kimi açıqlamışdır:

“Hər yanı kuşatan dəniz coşduqca coşdu; varlıq da, varlıq durağı da çağıldadıqca çağıldadı.

Dəryayi-mühit-hər yanı kuşatan dəniz; “Allahın təcəlligahı, ilahi həqiqətlərin, mərifət sirlərini idrak məhəlli olan könül”dür.

“Coşduqca coşdu” deyə açıqladığımız “Cuşa gəldi” və “daşdıqca daşdı” ilə qarşıladığımız “xuruşə gəldi” sözlərindən murad: “iradəni və ixtiyarı itirmək, əldə olmadan söyləmək; kəndini tutamamaq” deməkdir” (Kürkcüoğlu 1985, 8-9).

Bu açıqlamanı beytin mətni ilə tutuşdurub, onun üzərində bir az dərinə düşdükcə ortaya çoxlu suallar çıxır: Dəryayi-mühit nədir? Nəsimi doğrudanmı bu ifadə ilə könülə işarə etmişdir? Əgər “xuruşə gəldi” ifadəsi “insanın iradə və ixtiyarını itirib, özündən asılı olmadan danışması, söyləməsi” anlamındadırsa, onda yerlə (məkan) göyün (kövn) bununla nə bağlılığı var? Görəsən Nəsimi insanın öz iradə və ixtiyarını itirib, özündən asılı olmadan danışmasını, söyləməsini “göylə yerin xuruşə gəlməsi” kimi ifadə edərdimi? Onu başqa cür deyə bilməzdimi? Yuxarıdakı açıqlamanın hər bir cümləsinin sonunda bu cür suallar durur və onlar öz cavabını gözləyir.

Nəsiminin bu məsnəvisinin bütün beytləri dünyanın və insanın yaranması haqqında şumer-türk mifləri ilə yaxından səsləşir. Dünyanın və insanın yaranması haqqında bir çox şumer mətnləri gəlib bizə çatmışdır. Onlara daha çox müxtəlif mətnlərin başlanğıcında rast gəlinir. Həmin mətnlərdə deyilir ki, başlanğıcda kainat yalnız sudan ibarət idi. Bu da dünya okeanı adlanırdı. Bu okeanın Nammu adında bir qadın Tanrısı vardı. Ondan Göy Tanrısı An və Yer Tanrısı Ki doğulmuşdu. Başlanğıcda göylə yer (An və Ki) bir-birinə bitişik idi və bu okeanın içindəydi. Sonra An və Kinin Enlil adında oğlu doğuldu. Dünya okeanı çalxalandı, Tanrı Enlil göylə yeri bir-birindən ayırdı (Çığ 2009, 52-53).

Türk “Yaradılış” dastanının ilk cümlələri belədir: “Daha heç bir şey yoxkən Tanrı Qara xanla su vardı. Qara xandan başqa görünən, sudan başqa görünən yoxdu” (Böyük, 43).

Bu iki mətnlə məsnəvinin birinci beyti arasındakı oxşarlıq, bağlılıq göz qabağındadır. Məsnəvidəki “dəryayi-mühit” məhz dünya okeanıdır. Bu dərya ikinci misradakı yer və göylə də sıx bağlıdır. Könüllə yerin və göyün heç bir bağlılığı olmadığı halda, yer və göy dünya okeanının içində olmuş, ondan ayrılmışdır. Bu dəryanın cuşa gəlməyi də məhz dünyanın yaranmasının başlanğıcına işarədir. Məsnəvinin ikinci misrasındakı “göylə yerin xuruşə gəlməsi” motivi Tanrı Enlilin yeri və göyü bir-birindən aralayıb dünyanı yaratması ilə yaxından səsləşir, hətta üst-üstə düşür. Sözsüz ki, yerlə göy bir-birindən ayrılarkən dünya okeanı hərəkətə gəlmiş, çalxalanmış, coşmuşdur. Bu ayrılma heç vaxt sakit, hərəkətsiz, coşqusuz baş verə bilməzdi.

Məsnəvidəki “xuruşə gəldi” ifadəsi doğru başa düşülməmiş və bu üzəndə yanlış açıqlanmışdır. Xuruş sözü bu gün də Azərbaycanın qərb dialektində işlənir. Yerində rahat otura bilməyən, sağa-sola quyurcuxan, daim qımıldanan adamlara “elə bil xuruşu var”, “filankəsin xuruşu tutdu” deyirlər. Hətta arxaikləşsə belə, hərdən xalq arasında “xuruşunu kəsmək” və “xuruşunu kəsdirmək” ifadələri də işlədilir. “Xuruş” insanların oturacaq hissələrində əmələ gəlmiş bir sızanaq yaxud yara olub, onu rahat oturmağa qoymurmuş. Qədim vaxtlarda ara həkimləri onu kəsib sağaldırlarmış.

Məsnəvidəki “xuruşə gəldi” ifadəsi ilə əvvəllər dünya okeanının içində sakit duran yerlə göyün ayrılmaq ərafəsində hərəkətə gəlməsi, çalxalanması, insan kimi quyurcuxması nəzərdə tutulmuşdur.

Yeri gəlmişkən demək lazımdır ki, böyük türk alimi Bahaəddin Ögəl yaradılış dastanlarını araşdırarkən Nəsiminin “Deryayi-mühit cuşa gəldi” misrası ilə başlayan məsnəvisindəki yaradılış motivlərini doğru duymuş:

Deryayi-mühit cuşa gəldi,  
Kövn ilə məkan xuruşa gəldi.  
Sirri əzəl oldu aşikara,  
Arif necə eyləsin müdara!

beytlərində şairin dünyanın yaranmasına işarə vurduğunu söyləmiş, lakin onun üzərində geniş dayanmamışdır (Ögel 1989, s.437-438; Ögəl 2006, s. 433).

Məsnəvinin birinci beytindəki fikirlərin dünyanın yaranması motivləri ilə bağlılığını onun 20-ci beyti, həmçinin Nəsiminin digər şeirləri də təsdiqləyir:

Gör sən səni kim, nə cismü cansan,  
Məqsudi-vücudi-kün-fəkansan. (Nəsimi 1973, 564)

Bu beyt K.Ə.Kürkcüoğlunun nəşr etdirdiyi kitabda bir qədər fərqlidir:

Gör səndə səni nə cismü cansən,  
Məqsud-i vücud-i “kün-fəkan”san. (Kürkcüoğlu 1985, 5)

Beytin ikinci misrasında “kün” sözü Tanrının “ol!” əmrini bildirir. “Kün-fəkan” isə “yoxdan var olmaq”, “yoxdan yaranmaq” anlamındadır. K.Ə.Kürkcüoğlu bu beyti belə açıqlamışdır: “Allahın “Yoxkən var ol!” əmriylə vücud bulanların məqsədi, muradı sənsən! Kəndində kəndini gör və necə bir cism və can məcmuu olduğunu anla!

Təsəvvüfdə murad və məqsəd: “Mənəvi kılavuz” deməkdir. İradəsi Haqqın iradəsi olduğu üçün mürid ona uymağa məcburdur” (K.Ə.Kürkcüoğlu 1985, 15-16).

Mənə görə burada bir dolaşıqlıq, anlaşılmazlıq var.

Açıqlamaya görə, “Allahın “var ol!” əmriylə vücud bulanlar” insanlardır. Onların “məqsədi, muradı sənsən” cümləsindəki “sən”in kimliyi qaranlıq qalır. Əvvəldə Allahın adı çəkilir və sondakı “sən”in Allah olub-olmadığı bilinmir. Sonrakı cümlədən isə belə anlaşılır ki, “Sən” Allah deyil. Əgər “Sən” Allah olsaydı, Nəsimi Tanrıya “özündə özünü gör, necə bir cism və can olduğunu anla” deməzdi. Açıqlamanın sonuncu cümləsində kiminsə “iradəsinin Haqqın iradəsi” olduğu söylənir. Lakin onun kimliyi gizli qaldığından “müridin kimə uymağa məcbur olduğu” da açıqlanmır. Nəsiminin kimi mürşüd, kimi mürid adlandırdığı bəlli olmur.

“Kün” sözünə və “kün fəkan” ifadəsinə Nəsiminin şeirlərində çox rast gəlinir. Onlardan birinə diqqət yetirək:

“Kaf” ilə “Nun”dan vücuda gəldi cahan,  
Əgər anlar isən iyandır söz. (Nəsimi 1973, 378)

Buradakı “kaf” ilə “nun” “kün” sözünü bildirir. Yəni “kaf” və “nun” ərəb hərflərinin adlarıdır, “kün” sözü onlardan ibarətdir. Misrada Nəsimi açıqca deyir ki, “Cahan Tanrının “kün” (Ol!) əmrindən yarandı”. K.Ə.Kürkcüoğlu bu beytin açıqlamasını düzgün vermişdir. Məsnəvidə Tanrının “kün fəkan” (yoxdan var ol!) əmriylə insanın yox, dünyanın yaranmağından söhbət gedir.

Türk “Yaradılış” dastanında Ağ Ana “yarat” deyər əmr edir və Tanrı Qara xan bir kişi yaradır. Sonra kişiye deyir ki, suyun dibindən torpaq çıxart. Kişi torpağı çıxardıb suyun üstünə səpələyir. Tanrı Qara xan torpağa “böyü” deyir. Torpaq böyüyür və dünya yaranır.

Şumer mətnlərində də dünyanın yaranması ilə bağlı buna oxşar motivlər var. Bir mətnə görə, Tanrı Enlil göyü və yeri bir-birindən ayırır. Başqa bir mətnə görə ilk dəfə

Absu dənizi göydən yerə endirilir. Absu dənizi indiki Xəzər dənizidir. Xəzər dənizinin dibindən torpaq çıxarılır və Enlilin əmriylə dünya yaranır (Kramer 2009, 325). Dünyanın Tanrı Enlilin əmriylə yaranması motivi həm türk “Yaradılış” dastanındakı, həm də Nəsiminin məsnəvisindəki dünyanın yaranması motivi ilə üst-üstə düşür. Ən maraqlısı odur ki, bu mətnlərin hamısında dünya Tanrının əmriylə yaranır.

Dünyanın yaradılışı ilə bağlı ayrı-ayrı mətnlərdə rast gəlinən “yarat”, “böyü” sözlərinin hamısı Nəsiminin məsnəvisində işlənmiş Tanrının “Ol!” əmrinin sinonimləridir və eyni anlamı bildirir, eyni motivi ifadə edir.

İmadəddin Nəsiminin akademik Həmid Araslının tərtibində nəşr edilmiş “Seçilmiş əsərləri”nə M.A.Məhəmmədinin yazdığı izahlarda “Kün-fəkan” ifadəsinə maraqlı bir açıqlama verilmişdir:

“Kün-fəkanə- “Ol, oldu”.

Nəsimi:

Çün əzəldən ta əbəd baqi mənəm,  
Kün fəkanın xəlqin xəllaqi mənəm.

Beytdə özünü (Nəsimi-İ.S.) həm “Kün-fəkan” ifadəsini yaradan, həm də o ifadə vasitəsilə yaranan hesab edərək deyir: “Çün əzəli və əbədi olaraq mən varam, ona görə də mən həm kainatın yaradıcısı, həm də yaranmışıyam” (Nəsimi 1973, 663).

Nəsimi burada özünü Tanrıyla eyniləşdirir, özünün əzəli və əbədi varlıq olduğuna, ölməzliyinə işarə vurur. Özünün insan kimi yaranan, Tanrı kimi yaradan olduğunu söyləyir. Nəsiminin öz şeirlərində dönə-dönə “Ənəl-Həqq!”, “Həq mənəm!” (Allah mənəm!) söylədiyini də unutmamalıyıq. Nəsiminin özünü Tanrı adlandırdığını, ən azından Tanrı mərtəbəsinə yüksəldiyini qəbul etmək istəməyənlər “Həqq” sözünü müxtəlif anlamlarda yozmağa çalışırlar. Lakin Nəsiminin özünü həm kainatın yaranmışı, həm də yaradıcısı adlandırdığına söykənib demək olar ki, “Ənəl-Həqq!” və “Həqq mənəm!” ifadələri ilə şair özünün məhz Tanrı məqamında durduğuna işarə etmişdir. “Haqq” sözü Nəsiminin şeirlərində daha çox Tanrı sözünün sinonimi kimi işlənmişdir. Bunu məsnəvinin aşağıdakı beytində də görürük:

Küllü yeri gög Həqq oldu mütləq,  
Söylər dəfü cəngü ney ənəlhəq. (Nəsimi 1973, 563)

Şumer mətnlərinə görə, yerlə göyün hərəsi bir Tanrı idi. Göy An, Yer isə Ki adlanırdı. “Küllü yeri gög həqq oldu” misrasında bu fikir öz əksini tapmışdır.

K.Ə.Kürkçüoğlu Mansur oğlu Əbul-Mugiys Hüseyini Hallacın məhz “Ənəl-Həq!” –“Allah mənəm!” dediyinə görə öldürüldüyünü xatırlatsa da, “həq” sözünü müxtəlif anlamlarda yozmağa çalışmışdır. Lakin həmin mənaların heç biri Nəsiminin məsnəvisinin ümumi ruhu ilə uyuşmur.

Burada dəfin, cəngin və neyin dediyi “Ənəl-Həq”- “Allah mənəm!” ifadəsindəki “Mən” Nəsiminin özüdür. Çünki Nəsimi başqa bir şeirində bu fikri daha açıq söyləmişdir:

“Ənəl-həq” çağırır cəngü dəfü ney,  
Yalançı “La-ilah illa”ya düşmüş. (Nəsimi 1973, 346)

Beytin mənası güzgü kimi aydındır və onun elə dərin şərhə də ehtiyacı yoxdur. Nəsimi “Allahdan başqa Allah yoxdur” deyənləri yalançı adlandırır və “Allah mənəm!” deyə çağıran cəngin, dəfin və neyin səsinə qulaq asın deyir.

Nəsiminin yuxarıdakı fikirlərini doğru-düzgün açmaq üçün məsnəvinin 11-ci beytində də yaxşı ipucu verilmişdir. Beyt belədir:



Məscud ilə sacid oldu vahid,

Məscudi –həqiqi oldu sacid. (Nəsimi 1973, 563)

Beyti belə açıqlayıblar: “Səcdə edilənlə (Tanrı) səcdə edən (insan) bir oldu. Səcdə edən gerçəkdən səcdə edilən oldu”. Burada bizim bilmədiyimiz, tanış olmadığımız Tanrı-insan münasibətləri öz əksini tapmışdır. Beytin mənasını düzgün açmaq üçün, birinci növbədə, Tanrı-insan münasibətləri haqqında zəngin biliyə və dolğun təsəvvürə malik olmaq lazımdır. Burada Şumer mətnləri ilə tanışlığa böyük ehtiyac duyulur. Tarixi şəxsiyyət olduğu heç bir şübhə doğurmayan qəhrəman Bilqamısın anası Tanrı Ninsun, atası insan Luqalbanda idi. Şumer mətnlərinə görə, bir neçə xaqan öz sağlığında Tanrı statusu qazanmışdır. I Uruk sülaləsinin əsasını Günəş Tanrısı Utunun oğlu Meskanqaşar qoymuşdur. Bilqamıs da həmin sülalədən olub, Utunun nəticəsi-kötücəsidir. Tarixdə Günəş adlı türk tayfasının varlığından danışılır ki, onun da Günəş Tanrısı Utu ilə bağlılığını düşünmək olar. Nəsiminin məsnəvisində də günəşin adı çəkilir:

Hər zərrədə günəş oldu zahir,

Torpağa sücud qıldı tahir. (Nəsimi 1973, 563)

Bu beyt K.Ə.Kürkçüoğlunun nəşrində başqa cürdür:

Hər zərrə günəşdən oldu zahir,

Torpağa sücud qıldı tahir. (Kürkçüoğlu 1985, 3)

Məncə, ikinci mətn daha doğrudur. Çünki dünyada hər şeyin Günəşin işığı və istisi hesabına yarandığı, yaşadığı şübhəsizdir. Nəsimi bir neçə şeirində “Günəş mənəm” (Nəsimi 1973, 319) deyir və burada Tanrını nəzərdə tutduğu daha inandırıcı görünür. Onun “Ol surəti-rəhman mənəm kim, xəlqə məstur olmuşam” (Nəsimi 1973, 429), “Surəti-rəhmanı buldum, surəti- rəhman mənəm” (Nəsimi 1973, 396) kimi misraları da bu fikri söyləməyə tam əsas verir.

Göründüyü kimi, Nəsiminin “Dəryayi-mühit cuşə gəldi” misrası ilə başlayan məsnəvisi dünyanın və insanın yaradılışı haqqında şumer-türk mətnlərində qorunub saxlanmış motivlərlə yaxından səsləşir. Mən burada məsnəvinin bir neçə beytini açmağa çalışdım. Lakin bir şeyi bilməliyik:

Nəsiminin duyduğunu duymaq, düşündüyünü düşünmək, bildiyini bilmək və yazdığını düzgün açmaq üçün Nəsimi olmaq lazımdır!

## ƏDƏBİYYAT

1. Böyük türk klassikləri.
2. Çiğ Muazzez İlmiye. Ortadoğu uyğarlıq mirası-1. İstanbul. 2009. 276 səh.
3. Kemal Edib Kürkçüoğlu. Seyyid Nəsimi “Divan”ından seçmələr. Ankara. 1985. 412 səh.
4. Крамер Самюэль. Шумеры. М. Центрполиграф. 2009. 383 с.
5. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri (Tərtib edən Həmid Araslı). Bakı. “Azər-nəşr”. 1973. 674 səh.
6. Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. I c. Ankara, 1989, 644 səh.
7. Ögəl Bahəddin. Türk mifologiyası (Tərcümə edən, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi Ramiz Əsgər). I c. Bakı, 2006, 626 səh.

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

**Ağaverdi XƏLİL**

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutunun*

*“Mərasim folkloru” şöbəsinin müdiri*

*e-mail: aqata@mail.ru*



## KAMİL VƏLİ NƏRİMANOĞLUNUN ARAŞDIRMALARINDA OĞUZ EPOSUNUN TƏDQIQI MƏSƏLƏLƏRİ

### Xülasə

Görkəmli Azərbaycan alimi Kamil Vəli Nərimanoğlunun elmi fəaliyyətinin böyük bir hissəsi Oğuz eposunun tədqiqi məsələlərinə həsr olunmuşdur. Kamil Vəli türk dastanlarını hələ sovet dövründə araşdırmağa başlayıb. Bunların içində oğuz türklərinin orta əsrlər dövrünə aid yaradıcılıq nümunələrini əks etdirən “Oğuznamə” silsiləsinə aid mətnlər xüsusi bir yer tutur. Kamil Vəli “Oğuznamə”lərin nəşrə hazırlanmasında, onların müxtəlif istiqamətlərdən öyrənilməsində geniş və ardıcıl fəaliyyət göstərmişdir. Alimin fəaliyyətində “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqi tarixi və dil özəlliklərinin öyrənilməsi ilə yanaşı, Dədə Qorqud ensiklopediyasının hazırlanması da önəmli yer tutur.

**Açar sözlər:** Kamil Vəli Nərimanoğlu, türk, oğuz, epos, Dədə Qorqud, araşdırma

### THE RESEARCH PROBLEMS OF THE OGHUZ EPOS IN THE INVESTIGATIONS OF KAMIL VALI NARIMANOGLU

### Summary

The part of the scientific activity of the well-known Azerbaijani scientist Kamil Vali Narimanoglu was dedicated to the investigation problems of the Oghuz epos. Kamil Vali began to investigate Turkic epics during the Soviet period. Among them the texts belonging to the series of “Oghuzname” reflecting the creativity examples belonging to the Middle ages of Oghuz Turks take a special place. Kamil Vali worked extensive and systematically in the preparation of “Oghuznames” to the publication, in the learning them from various aspects. In the activity of the scientist the preparation of the encyclopedia of “The Book of Dede Gorgud” take a special place together with the learning of the researching history and the language peculiarities of the “The Book of Dede Gorgud”.

**Key words:** Kamil Vali Narimanoglu, Turkish, Oghuz, epos, Dada Gorgud, investigation

### ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ОГУЗСКОГО ЭПОСА В ИССЛЕДОВАНИЯХ К.В.НАРИМАНОГЛУ

### Резюме

Значительная часть деятельности видного азербайджанского ученого Камил Вели Нариманоглу была посвящена к исследованию вопросам изучения огузского эпоса. Камил Вели начал изучать тюркских эпосов еще при советского времени. Среди них занимает особое место тексты отражающих эпоху средних веков, относящихся к циклу «Огузнаме» (огузская книга). Камил Вели так же последовательно занимался в приготовлении к изданию и изучению с разных аспектов огузских письменных памятников («Огузнаме»). В деятельности ученого особое место занимает история изучения и языковые особенности «Книги Деда Коркуда» и приготовления к изданию «Энциклопедию Деда Коркуда».

**Ключевые слова:** Камил Вели, Нариманоглу, тюрк, огуз, эпос, Деда Коркуд, исследования.

**Giriş.** Türk filologiyasının aktual problemlərinin öyrənilməsində böyük və geniş miqyaslı xidmətləri ilə seçilən görkəmli alimlərdən biri Kamil Vəli Nərimanoğludur. Elmi fəaliyyətinin ilk dövrü 1970-ci illərin sonlarına təsadüf edən alimin elə bu dövrdə yazdığı məqalələri elmi mühitə yeni bir istedad, ciddi bir tədqiqatçı gəldiyini göstərirdi. İlk elmi məqalələrini sovet dövrünün durğunluq illərində Kamil Vəli-

yev imzası ilə yazan alimin cəsəratli əsərləri o zaman ideoloji basqı və sıxıntı içində olan sovet türkologiyasını klassik sosialist standartlarının əsarətindən çıxarmaq, türk həqiqətlərini həqiqi elmi araşdırmaların predmetinə çevirmək yönündə atılmış uğurlu addımlar sayıla bilər.

1970-1980-ci illərdə gənc alim Kamil Vəliyev imzası ilə bir sıra əsərlər yazır. Alimin bu dövrdə yazdığı əsərlərin içində dil və folklor problemlərinə həsr olunmuş mövzular üstünlük təşkil edir. “Elimizdən-obamızdan” (1), “Azərbaycan dilinin poetik sintaksisi” (2), “Azərbaycan dili tarixi” (3), “Dastan poetikası” (4), “Sözün sehiri” (5), “Elin yaddaşı, dilin yaddaşı” (6), “Linqvistik poetikaya giriş” (7), “Xalqın sözü, gözəl sözlər” (8) və başqa bu kimi kitabları folklor və dilin birlikdə öyrənilməli dəyərli əsərlər kimi Azərbaycan sahəsi türk filologiyasının yaxın tarixində önəmli yer tutmaqdadır. Elmi fəaliyyəti dövründə Kamil Vəlinin orta əsr türk yazılı abidələri, türk xalqlarının ədəbiyyatı, çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı ilə bağlı yüzlərlə məqalələri müxtəlif qəzetlərdə, jurnallarda, toplularda, məcmuələrdə, konfrans materiallarında, kitabların “ön söz”lərində nəşr olunmuşdur. Kamil Vəli “Azərbaycan qəhrəmanlıq eposunun poetik sintaksisi” (1987) mövzusunda doktorluq dissertasiyası yazmış, əldə etdiyi elmi qənaətləri və nəticələri məqalə və kitablarında yayımlamışdır. Kamil Vəli “Kitabi-Dədə Qorqud”dan da, “Oğuznamələr”dən də, “Divani lüğət ət-türk”dən də, “Kutadqu biliq”dən də bəhs edərkən türk dilinin, düşüncəsinin və mədəniyyətinin səciyyəsinə öyrənib. M.F. Axundovdan da, birinci Türkoloji qurultaydan da yazanda maarifçi təmayülü öyrənib, böyük fikir adamlarının apardığı milli mücadilənin müasir dövr və çağdaş cəmiyyət üçün dəyərini müəyyənləşdirib.

1980-ci illərdə orta əsrlər dövrü türk yazılı abidələri Azərbaycan Dövlət Universitetində (indiki adıyla BDU – Bakı Dövlət Universiteti) elitasının diqqət mərkəzinə gəlir. Bir tərəfdən mətnşünaslıq araşdırmaları genişlənir, digər tərəfdən isə abidələrin dili ilə bağlı tədqiqatlar yeni istiqamətləri əhatə etməyə başlayır. Bu dövrdə abidələrlə bağlı araşdırmaların əsas koordinasiya mərkəzi BDU və onun dilçi alimləri olur. H. Araslıdan sonra Azərbaycanda Kitabi-Dədə Qorqudun araşdırılmasında ən böyük xidmətləri olan alim şəxsiyyətlərindən biri Kamil Vəli Nərimanoğludur. “Dastan poetikası” adlı əsərlə abidə üzərində aparılan linqvistik araşdırmalar ümumiləşdirilir, poetika məsələləri elmi dövriyyəyə daxil edilir (14).

Kamil Vəlinin araşdırmalarının əsas elmi istiqaməti türk dilinin quruluş özəlliyini və məna gözəlliyini aydınlaşdırmaq, onun əsaslarını müəyyənləşdirmək, dilin təbiətindən irəli gələn təməl tipləri, prinsipləri və qanunauyğunluqları aşkarlamaqdan ibarət olmuşdur. Bizim müəllimimiz olmuş mərhum professor Ələvsət Abdullayevdən sonra Azərbaycan dilinin sintaksisinin ən yaxşı bilicisinin də Kamil müəllim olduğunu bilirəm və bunu tam əminliklə ifadə edirəm. Kamil müəllimin sintaksis bilicisi olmasının digərlərindən fərqli cəhətləri var. Çünki o, dili təkə statik vəziyyətdə deyil, eyni zamanda poetik şəraitdə, bədii situasiyada və mətn mühitində öyrənirdi. 1980-ci illərdən etibarən Azərbaycan dilçiliyinə poetik sintaksis təlimi Kamil Vəlinin araşdırmaları və mühazirələri ilə daxil olur. Azərbaycan dilinin linqvopolitikasının ilk nəzəri nümunələri də Kamil Vəli tərəfindən təqdim edilir və Azərbaycan türkcəsinin öyrənilməmiş bu sahəsinin tədqiqində yeni bir yönüm və mərhələ başlanır. Düşünürəm ki, Kamil Vəlinin linqvopolitika nəzəriyyəsi və təhlil təcrübələri ilə türk atalar sözünün, nağılının, dastanının, bayatısının, türküsünün sintaksisi öyrəniləcək

və bizim folklor dilimizin ümumi təsvirindən daha dərin məsələlərinə keçiləcək, bu sahədəki poetik ünsiyyətin sintaktik modelləri, qəlibləri və cümlənin konstruktiv tiplərinin konkret nümunələri müəyyənləşdiriləcəkdir.

Kamil Vəli poetik sintaksis problemlərini öyrəndiyi obyektlərin, bədii mətnlərin içərisində Oğuz eposunun xüsusi bir yeri vardır. Bir çox tədqiqatlarda oğuz eposunun önəmli bir qismi oğuznamə olaraq səciyyələndirilir. Geniş mənada oğuznamə oğuz türklərinin bədii yaradıcılığını əks etdirir. Dar mənada oğuznamə oğuz türklərinin yaradıcılıq nümunələrindən biridir. Hərfi mənada oğuznamə oğuzların kitabıdır. Kamil Vəli oğuznaməni belə səciyyələndirir: “Oğuznamə-oğuz eposudur. Oğuznamə-oğuz tarixidir. Oğuznamə-oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır” (12, 3). Bizə qədər müxtəlif əlyazma nümunələrində gəlib çatan “oğuznamələr” salnamə, mənzumə, atalar sözləri, əfsanə, rəvayət və dastanlardan ibarətdir. Daşdığı məlumatın səciyyəsi baxımından “oğuznamələr” tarixi, epik, poetik və paremioloji şəkilləri özündə ehtiva edir.

Faruq Sümərin “Oğuzlar” kitabının 1992-ci ildə Ramiz Əskər tərəfindən Azərbaycan dilinə tərcüməsinə yazdığı “Oğuzlar” və onun müəllifi Faruq Sümər haqqında söz” başlıqlı yazısında “Tarixçi-oğuzşünas, ədəbiyyatçı-qorqudşünas Faruq bəyi ümumən türk dünyasına ömür həsr edən qiymətli elm adamı” kimi səciyyələndirir (9, 3). Onu Orxan Şaiq Gökyay, Məhərrəm Erkin, Xalq Koroğlu, Fəxrəddin Kırzioğlu, Kilisli Müəllim Rifət, Zəki Vəlidi Toğan, Əbdülqadir İnan, Əhməd Cəfəroğlu, Bahəddin Ögəl, Həmid Araslı, Əbdülzəl Dəmirçizadə, Əli Sultanlı kimi böyük alimlərin sırasında təqdim edir. “Oğuzların tarixi”, “Oğuzların boy təşkilatı” və “Oğuzların dastanları” adlı üç hissədən ibarət olan bu kitabı Azərbaycan oxucusuna tanıdarkən yazır: “Alimin dastanlara yanaşma tərzini qeyri-adidir. Bu qeyri-adilikdə filoloji və tarixi səpkinin paralel, atbaşı davam etdiyi, bir-birini tamamladığı müşahidə olunur” (9, 4). Tarixi-filoloji araşdırma ilə əldə edilən qənaətlər bir daha təhlildən keçirilir və tədqiqatda araşdırılan məsələnin əsas istiqamətləri müəyyənləşdirilir. Məlum olur ki, “müəllif ayrı-ayrı boylar üzrə, onların məskunlaşdıqları yerləri, yaşadıkları məskənləri, qurduqları dövlətləri, ümumoguz tarixində oynadıqları rolları və s. araşdırmışdır” (9, 4). Faruq Sümərin Oğuz eposunun öyrənilməsindəki çox dəyərli xidmətləri K. V. Nərimanoğlu tərəfindən çox aydın bir şəkildə diqqətə çatdırılmışdır.

Fəzlullah Rəşidəddinin fars dilində yazmış olduğu “Cami ət-təvarix” adlı əsərinin oğuzlara aid hissəsinin R. M. Şükürovanın tərcüməsi ilə “Oğuznamə” adlı Azərbaycan dilindəki nəşrinin elmi redaktoru Kamil Vəliyev olmuşdur (11).

Kamil Vəli Fəxri Uğurlu ilə birlikdə 1993-cü ildə “Oğuznamələr” adlı kitabda Oğuznamənin uyğur varinatını, “Oğuz Kağan” dastanını, mənzum “Oğuznamə”ni, Oğuznamə parçalarını, Dədə Qorquda aid edilən sözləri, beytləri, “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş atalar sözləri və zərb məsəlləri, Oğuz deyimlərini, Türkmən oğuznamələrini, Qorkut ata Dışoquzların Qəver xanlığına qarşı köremi, Oğuzların melallaşmaq, şeirlə olan Qorkut ata adlı mətnləri “ön söz” və “son söz”lə birlikdə tərtib edərək nəşr etmişlər. Kitaba Yazıçıoğlu Əlinin “Səlcuqnamə” adı ilə tanınan kitabından oğuznamə parçaları daxil edilmişdir. Kitabın “Ön söz”ündə “Oğuznamələr” belə səciyyələndirilir: “Oğuznamə-türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mədəniyyətini əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqdır” (12, 3).

XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərinə aid edilən “Əmsali-Məmmədəli”, yaxud “Məcməül-əmsali-Məhəmmədəli” adlı Peterburq arxivində saxlanan əlyazmanın 1987-ci ildə Samət Əlizadə tərəfindən nəşrə hazırlanan “Oğuznamə” adlı kitaba Kamil Vəliyev rəy vermişdir (10). Qeyd edək ki, bu kitabda orta əsrlər dövründə yazıya alınmış iki mindən artıq atalar sözü, məsəl və xalq deyimləri öz əksini tapmaqdadır.

Kamil Vəli 1990-1998-ci illər arasında “Kitabi -Dədə Qorqud” lüğəti üzərində çalışır. Uzun illər abidə üzərində apardığı araşdırmaları “Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası” (13) şəklində ümumiləşdirir. Bu fundamental işin hazırlanmasında folklorşünas Füzuli Bayat və Türkiyəli tədqiqatçı Osman Fikri Sərtqaya yaxından iştirak edirlər. Kamil Vəlinin rəhbərliyi və iştirakı ilə hazırlanan bu ensiklopediya onun baş redaktorluğu saxlanmaqla 2000-ci ildə Azərbaycan Dövlət Komissiyasının dəstəyi ilə Bakı “Yeni nəşrlər evi”ndə iki cildə yayınlanır. Alimin KDQ ilə bağlı fəaliyyətində “Dədə Qorqud ensiklopediyası”nın dil və poetika araşdırmaları baxımından xüsusi əhəmiyyəti vardır. Birincisi, ona görə ki, bu ensiklopediya ilk və uğurlu bir təcrübə idi. K. V. Nərimanoğlu və F. Bayatın iştirakı ilə uzun illər ərzində hazırlanmış bu ensiklopediyada “Dədə Qorqud” mətni verilmiş və mətndəki sözlərə elmi şərhlər yazılmışdı. Buradakı şərhlər və izahlar bir çox hallarda elmi oçerklərdən ibarət idi ki, bu da nəşrin elmi dəyərini daha da artırmış olur.

İkincisi, ona görə ki, bu nəşrdə “Dədə Qorqud” mətni ən geniş bir şəkildə araşdırılmışdır. Abidənin lüğət ehtiyatlarının linqvistik və linqvopoetik baxımdan tədqiq olunmasında çox ciddi bir hadisədir. Burada təqdim edilən məlumatlar, izahlar, şərhlər, oçerklər və məqalələr əksəriyyət etibarilə tamamilə yenidir və özündə dərin elmi informasiya daşımaqdadır. Ensiklopediyada görkəmli türkoloqlar T.Hacıyev, S.Əlizadə, K.V.Nərimanoğlu, K.Abdulla, N.Cəfərov, B.Abdulla, F.Bayat, C.Bəydili və b. “Dədə Qorqud” sözlərinə verdikləri izahları geniş əks olunmuşdur.

Abidənin dili eyni zamanda folklor dilinin ən mükəmməl nümunəsidir. Bu gerçəkliyi K.V.Nərimanoğlu belə xarakterizə edir: “Hər şeydən öncə KDQ folklor dilinin təməl örnəyidir. Hər xalqın öz dilində yaranan folklor ana dilinin ədəbi yaddaşdır və əslində dildə olan hər sözün el dilində müəyyənləşən, sabitləşən və dəyişən elə bir dəyəri var ki, məhz o dəyər sözün mahiyyətini açmaqda açar rolunu oynayır. Ən qədim sözlər, ana köklər folklor dilindən pərvazlanır. İlkin folklor örnəkləri olan sehrli kəlmələr, söyləmələr, şaman nəğmələri, əmək və mərasimlərlə bağlı kəlmələr sözlü ədəbiyyatın bünövrəsidir” (13, 198). Dilin bütün təbii ehtiyatlarının və bədii şirələrinin toplandığı folklor dili haqqında düşüncələrini “Dədə Qorqud” nümunəsi timsalında izah edən alimə görə, “folklor dili, insanın qəzavü qədərlə, tanrı ilə, ilahi qüvvə ilə ünsiyyət dilidir. Folklor dili insanla insanın ən yetgin, doğru-dürüst, təbii ünsiyyət yoludur. Folklor dilinin sadəliyi içində dilin sonsuz mürəkkəbliyinin potensial qüvvəsi – mayası yaşayır. Milli-etnik, etnoqrafik, psixoloji, estetik, sosioloji, antropoloji özəlliklərin qaynağı, məbədi olan folklor elə bir fenomendir ki, istər mifoloq, istər filosof, istərsə etnoqraf və ya yazıçı ondan yan keçə bilməz. Bu mənada türk folklorunun təbii ifadə forması kəmiyyət və keyfiyyət dəyərlərinin yekunu olan dastanlardır. Dastan sintezdir və özündə musiqi rəqs, hərəkət özəlliklərini birləşdirir (13, 198).

Ensiklopediyada Kamil Vəlinin əvvəlki illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tədqiqatlarının müəyyən bir hissəsi öz əksini tapır. Kitabda diqqəti çəkən yazılardan

biri “Dastan” başlığı altında təqdim edilib. Burada türk xalqlarının dastan yaradıcılığı əsas xüsusiyyətləri ilə səciyyələndirilib. Alim dastan yaradıcılığının türk xalqlarının folklorda özünüifadə formasının əsas vasitəsi olduğunu xüsusi olaraq vurğulayır: “Bu mənada türk folklorunun təbii ifadə forması dastan yaradıcılığıdır” (13, 69).

**Oğuz eposunun mətn qaynaqları.** Oğuz eposunun öyrənilməsində diqqəti çəkən əsas məsələlərdən biri də eposun mətn materialının ümumi səciyyəsinin müəyyənləşdirilməsidir. Biz də belə düşünürük ki, eposu təşkil edən məlumatların ümumi cəhətləri ilə yanaşı, onların mətn tipləri və şəkilləri də aydınlaşdırılmalıdır. Oğuz eposunu biz əski “boy”, “oğuznamə” və dastan olaraq epik ifadə formalarında görürük. Bunların içində təhkiyənin nəzm və nəsr formalarının olduğunu nəzərə alaraq “lirik-epik epos” olaraq səciyyələndirmək olar. Amma bunlar, yəni “boy”, “oğuznamə” və “dastan” (buraya bahadırlıq nağıllarını da aid edə bilərik) birlikdə oğuz eposunun mətn ehtiyatının yalnız bir hissəsini əhatə edir. Buraya qeyd olunanlarla yanaşı, bir sıra mətn qrupları da daxil olur. Beləliklə, “qopuzun və ya sazın müşayiəti ilə oxunan, salnamə, bədii yaddaş-tarix, xartiya, törə, etnik hüquq və dövlət sisteminin inikası olan türk dastanı bütün xalqların dastan yaradıcılığından özünəməxsusluğu, əhatəliliyi, ərazi genişliyi, kod mürəkkəbliyi ilə seçilir”. Qeyd edilən mətn ehtiyatlarının içərisinə türklər üçün çox önəmli olan və epik strukturda da əhəmiyyətli elementlərdən birini təşkil edən “soy şəcərələri” də aid edilməlidir. Bunların hər biri öz növbəsində epos strukturunun formalaşmasında iştirak edir.

“Türk xalqlarının tarixini və mədəniyyətini əks etdirən qaynaqlar daha çox şifahi yaddaşa ağızdan ağıza keçə-keçə yaşayan söz sənəti örnəkləri ilə bağlıdır. Yazdırılan salnamələr, yasalar, kitabələr, bitiklər, unudulan qayaüstü cizgilər və rəsmlər, damğa və yazı gələniyi folklorla çiyin-çiyinə yaşayaraq xalqın tarixini, mənəviyyatını yaşatmışdır” (13, 69).

**Söyləyici və epos.** Folklorun öyrənilməsində əsas problemlərdən biri söyləyici məsələsidir. Çünki söyləyici təkcə mətnin ötürülməsində və variantlaşmasında iştirak etmir, eyni zamanda onu hər dəfə yenidən yaradır, ehyə edir. Bu yenidən yaratma prosesində ənənəvi sxemin genişlənməsi, kodun kəmiyyət və keyfiyyət artımı, eləcə də əlavə məlumatın daxil edilməsi baş verir. Ənənəvi mətn söyləyicidən keçərkən onun yaşadığı dövrün, mühitin və şəraitin də gerçəklərini, dəyərlərini mənimsəyir. Ona görə də söyləyicini epik ənənədə qətiyyənlə mexaniki bir hadisə hesab etmək olmaz. Kamil Vəliyə qədər oğuz mətnlərinin öyrənilməsində diqqət söyləyicidən daha çox əlyazmanı yazan və ya üzünü köçürən katibin üzərində cəmləşdirilirdi. Halbuki katibin imkanları söyləyici ilə müqayisə olunmaz dərəcədə məhduddur. Söyləyici folklorun bir parçası, onun özüdür, katib isə bu prosesin iştirakçısı yox, kənardan təsvirçisidir. Kamil Vəli oğuz eposunun əsas faktorunu-söyləyicini tədqiqata cəlb edir. Xüsusilə, onun təqdim etdiyi “çoxqatlı struktur” modeli dəqiq bir elmi təsbitdir və tədqiqatçıya mətn məlumatını doğru şəkildə deşifrə etmək imkanı qazandırır. Bu eyni zamanda oğuz eposunun müxtəlif dövrlərdəki söyləyiciləri məsələsinə də düzgün yanaşmaq imkanı verir.

Oğuz eposunun söyləyiciləri sırasında ozanın, baxşının və aşığın xüsusi yeri vardır. Baxşı əsasən, Orta Asiya sahəsində və şərq oğuzlarının ənənəsində özünü göstərir. Baxşılardan burada əsas söyləyici mövqeyində müşahidə edilməsi oradakı oğuzların qırpaqlarla yaxın əlaqələrindən irəli gəlir. Baxşı ənənəsinə Altay kayçıla-

rının, qazax akınlarının müəyyən təsirlərinin olması da təbiidir. Şərq oğuzlarının söyləyici ənənəsinin daha çox qıpçak türklərindən təsirləndiyi görünməkdədir. Kamil Vəli oğuz söyləyicisini xarakterizə edərək yazır: "Böyük türk savaşlarında ordunun önündə gedən, döyüşçüləri ruhlandırان, coşduran ozanlar-aşıqlar həm də bu döyüşləri yaddaşlara yazan, nəsil-nəsil ötürən, bütün zamanlar üçün əbədiləşdirən törə daşıyıcıları, mənəviyyat sütunları, sənət ustadları idi" (13, 69). Kamil Vəli dastan yaradıcılığında, oğuznamə ənənəsində söyləyiciyə, ozana, aşığa xüsusi əhəmiyyət verilməsinin zəruriliyini diqqətə çatdırır. Çünki ənənənin davamlılığının, fasiləsizliyinin məsuliyyəti bu söyləyici xalq sənətkarlarının üzərinə düşür.

"Qopuz – saz sənəti ilə bağlı ozan-aşıq məktəbinin boy-dastan yaradıcılığı, oğuznamə sənəti, sonralar dastan adlanan epos mədəniyyəti türk həyat tərzii ilə, etnik psixologiyası ilə, yaradıcılıq ənənəsi ilə bağlı təfəkkür fəzasıdır" (13, 69). Musiqinin sadə və ya mürəkkəb quruluşundan asılı olmayaraq o, bütün hallarda ifanın melopoe-tik bütövlüyü üçün lazım olan zəruri emosional minimumu təmin etmək gücündə olmuşdur.

Kamil Vəli oğuz epik ənənəsində söyləyicinin rolunu ümumtürk kontekstində dəyərləndirir. "Oğuz tarixi, oğuz düşüncəsi ilə oğuz epik ənənəsini üzvi şəkildə birləşdirən oğuznamələri yaradan qam-şaman-ozan-baxşı-akın deyilən qədim söz ustaları, mənəviyyat aləmini sənətdə yaşadan "Haqq-Taala könlünə ilham etmiş" ustadlar olub" (13, 69). Eposun struktur elementlərinin formalaşmasında, invariant və variant əlaqələrinin genişlənməsində söyləyicinin rolunu araşdırır. "Dastan strukturu bir nəslin (sinxron) müxtəlif ifaçılarında və müxtəlif nəsillərin (diaxron) müxtəlif ifaçılarında nə qədər dəyişə bilər və necə dəyişə bilər sualına dəqiq cavab vermək çətindir. Ancaq bu dəyişmənin qanunauyğunluğunu belə təsəvvür etmək olar: ixtiyari dastan dil kimi insan beyninə çökdürülmüş şəkildə yaşayır, ifa zamanı nitq reallığı qazanır və bütün nitq formulları həmin dilin ifadə formulları kimi meydana çıxır" (13, 129).

Söyləyici və söylənilən mətn arasındakı münasibətin dialektikası da epik ənənənin qanunauyğunluğu çərçivəsində aydınlaşdırılır. "Dastan və ifaçı o vaxta qədər əlaqəlidir, vəhdətdədir ki, poetik struktur, obrazlar, süjet, motiv, uyğun formalarda yaşayır; bir növ "invariant-variant" əlaqəsi və dialektikası mövcuddur" (13, 129). Bu əlaqə əskinin içində yeninin yetişməsinə qədər davam edir. Yeniləşmə dəyişən dövrlə və dəyişən dəyərlərlə bağlı olaraq baş verir. Boyu boyatdıran, soyu soylatdıran subyektin mövcudluğu epik ənənəni sabit axarda davam etdirib, orta əsrlərin sonlarına doğru gətirib çıxarıb. Alplıq epoxasının alp ərənləyə keçməsi, islamla yanaşı təsəvvüfün aparıcı ideyaya çevrilməsi dastanı da, dastançını da dəyişir. "Həmin əlaqə zəiflədikcə yeni dastanının strukturu formalaşmağa başlayır və qədim dastanının daxilində yetişən yeni dastanının strukturu formalaşmağa başlayan yeni dastan dünyaya gələndə yeni "dastan-ifaçı" münasibəti və yeni "invariant-variant" əlaqə dialektikası meydana çıxır" (13, 129).

Kamil Vəliyevlə başlanan bu yönüm aşiq yaradıcılığı sahəsində Məhərrəm Qasımlının "Aşıq sənəti", Hüseyn İsmayılovun "Göyçə aşiq mühiti" adlı kitablarında, ayrıca olaraq, Şirvan folklor mühiti kontekstində Atəş Əhmədlinin "Folklorda söyləyicilik sənəti" adlı tədqiqatında davam etdirilib.

**Oğuz eposu və oğuznamə.** Oğuz eposunun önəmli bir parçası “oğuznamə” adı ilə qeyd olunan mətn qrupudur. “Oğuznamələr türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını obrazlar, bədii lövhələrlə əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqlardır” (69).

“Türk mifoloji düzümünü zaman-zaman saxlayan oğuznamələr türk epik ənənəsinin, etnomədəni sisteminin daşıyıcısı kimi istər Şərqi (Türküstan, Sibir), istərsə də Qərbi (Azərbaycan, Ön Asiya) variantlarında Mətə haqqında verilən yarıtarixi, yarıəfsanəvi yadigarları, Oğuz Kağan dastanını, eləcə də Rəşidəddinin (XIV əsr), Yazıçıoğlu Əlinin (XV əsr), Hafiz Əbrunun (XV əsr), Həsən Bayatlının (XV əsr), Salır Babanın (XVI əsr), Əbül Qazinin (XVII əsr)... əsərlərindəki ayrı-ayrı hissələr, qeydlər, eləcə də çin, ərəb və fars dillərindəki mənbələr, qaynaqlar oğuznamələrə işıq salan ədəbi-tarixi mənbələrdir. Bu oğuznamələrin rəmzə çevrilmiş örnəyi KDQ dastanlarıdır” (13, 69).

Oğuz ənənəvi mədəniyyətini, mənəvi konseptlərini və bədii-poetik resurslarını daha dəqiq müəyyənləşdirmək üçün oğuznamələrin mətn məlumatlarının bir araya gətirilməsinin zəruriliyi vurğulanır. “Şübhəsiz ki, Oğuznamələr çox olmuş, Türküstanda, Qafqazda, Sibirdə, Ön Asiyada dildən-dilə gəzmişdir. Fəqət bizə Drezden və Vatikan əlyazmalarında gəlib çatan, XV əsrdə başqa əlyazmalarından köçürülməsi təxmin edilən KDQ Azərbaycan ərazisində formalaşan və coğrafiya, dil-üslub baxımından daha çox Azərbaycan türk dili olan ədəbi abidədir” (13, 69).

**Epos və ritual.** Oğuz eposunun az öyrənilmiş sahələrindən biri onun arxaik ritual əsaslarının müəyyənləşdirilməsi problemi. Burada məsələ eposda görünən ritual rudimetlərinin təsviri deyil, onların motivlənməsi, epos strukturunun formalaşmasında oynadığı rolun müəyyənləşdirilməsi və daşdığı funksional semantikanın aydınlaşdırılmasıdır. Kamil Vəlinin tədqiqatlarında məsələnin bu aspektinin də öyrənilməsinin zəruriliyi diqqətə çatdırılır. Xüsusilə, formul nəzəriyyəsinin tətbiqindən bəhs edərkən ritual formulları ayrıca bölmə olaraq seçilir. “Rəqsi, ifanı, yaradıcılığı birləşdirən aşığın (qədim qamın, ozanın) ritual səciyyəli dastan ifası dünya mədəniyyətində bir fenomen” (13, 69) olduğu diqqətə çatdırılır. Eposun strukturunu öyrənərkən onun semantik səviyyəsini müəyyənləşdirən əsas elementlərdən biri ritual formuludur. Ritual formullarına toy, yas, hədiyyə vermə, mövsüm və s. aid edilir.

**Oğuz eposunun əlaqələri.** Kamil Vəli oğuz eposunu ümumtürk eposunun tərkib hissəsi kimi götürür. “Qazax türkləri arasında “Qorqudun küyləri” (nəğmələri) bugünəcən dolaşırsa, türkmən türkcəsi Dədə Qorqudun məğzini ifadə edən deyimlərlə, dil üslub özəllikləri ilə zəngindir, Sibir türklərində şaman-qam Dədə Qorqudun adı keçirsə, kiçik Asiya-Türkiyə ərazisində yüzlərlə Dədə Qorqud motivlərini, süjetlərini əks etdirən folklor örnəkləri yaşayarsa, özbək, qırğız, tatar dastanları Dədə Qorqud ruhunu birbaşa və dolay şəkildə saxlayarsa, bu böyük abidəni məhdud coğrafiyada anlamağa heç bir elmi əsas tapmaq olmaz. Çünki KDQ-nin dilcə, coğrafiyaca ağırlığı onun ümumtürk, ümumoguz sanbalını inkar etmir, əksinə təsdiq edir” (13, 70). Oğuz eposu bütün kökləri və rişələri ilə birlikdə ümumtürk eposundan qaynaqlanır və onunla əlaqəsini heç bir səviyyədə kəsmir. Altaydan başlanan Alp Manaş süjeti qıpçak eposundan Alp Manas, özbək eposundan Alpamış, oğuz eposundan Alp Bamsı olaraq keçir, şərq türkləri ilə qərb türklərini, Sibirli Orta Asiyalı, Qafqazla Anadolunu birləşdirir.



**KDQ-nin poetik sistemi.** Kamil Vəli oğuz eposuna türk dilinin poetik sistemi kimi bir bütöv halında baxır. Alimin müşahidələrinə görə, “boyların obraz və poetik sisteminin çoxqatlı tədqiqi ümumi bir bağlılığı, üzvi bir vəhdəti təsdiq edir” (13, 70). Obrazın təhlili zamanı onun epoxal dəyərləri özündə toplayaraq çoxqatlı bir struktura malik olduğunu da təhlil müstəvisinə gətirir. “Məsələn, Dədə Qorqud obrazında şamanlıq, ozanlıq, el ağsaqqallığı, müdriklik kimi xüsusiyyətlər ayrı-ayrı funksional göstəricilər kimi vahid obrazın semantik çoxşaxəliliyini ifadə edir” (13, 70).

Alim eposun dil poetikasını bədii ifadə vasitələrinin səciyyəvi xüsusiyyətləri baxımından da dəqiqliklə aydınlaşdırır. “Dastanların dilinə başdan-başa hopan özünəməxsus nəfəs-ritm və intonasiya, təkrarlar sistemi, səslərin, sözlərin, sintaktik biçimlərin ardıcıl təkrarı, xüsusi alliterasiya və paralellik, bədii formullar, özünəxas metaforalar və bədii təşbehələr elə bir hava, mühit, istilik yaradır ki, “Dədə Qorqud” dünyasına daxil olan hər kəsə unudulmaz təsir bağışlayır” (13, 70).

Poetik səciyyənin izahında diqqəti sözlərin düzümünə yönəldir. “Qədim türklərin sözə inamı, sözün magik qüvvəsi şeiri, yəni xüsusi sırası ilə, deyim tərzii ilə adi danışığından seçilən söz düzümünü yaratmışdır” (13, 70). Şeir dilinin tək-cəz söz düzümü deyil, eyni zamanda onun emosional tərkibi də təhlilə cəlb edilir. “O yerdə ki, şeir səviyyəsində məqamlar var (intizar, təlaş, sevgi, sevinc, kədər, qərriblik...) orada ozanı şeir kökündən aşağı salmaq mümkün olmayıb. Qopuzun nümunəsində musiqi də burada öz rolunu oynayıb. Sonrakı dastanlarda da, məsələn, “Koroğlu”da yalnız şeirlər musiqi ilə – sazla oxunur” (13, 70).

“Dədə Qorqud” dilinin cazibəsinə, sözün sehrinə düşüb bu dili tamamilən şeir hesab edən araşdırmaçılara alim öz münasibətini aydın şəkildə ifadə edir. “Dədə Qorqud” boylarının vaxtilə şeir olması fikri fərziyyədir. Mövcud mətnə yalnız səslə nəsrdən və ya özünəməxsus Qorqud şeirindən söhbət gedə bilər” (13, 70). Burada keçən şeir nümunələrini səciyyələndirərkən onların şeir nəzəriyyəsindəki yeri müəyyənləşdirilir. “Bu şeir öz poetik ölçüləri olan (ritm, ahəng, vurğu, qafiyə, alliterasiya ...) şeirdir. “Dədə Qorqud” şeiri yalnız “Bilqamis”, “İncil”, “Avesta”, “Quran” ilə tipoloji müqayisəyə gələn nadir söz sənəti örnəyidir” (13, 70).

Oğuz eposunun tədqiqi zamanı Kamil Vəlinin tətbiq etdiyi Lordun formul nəzəriyyəsi mətnin öyrənilməsində yeni yanaşma kimi seçilir. “Məlumdur ki, hər bir dastanın formalaşması uyğun “mifoloji məntiqə” söykənir. İnsan nə qədər ki, sözlərin ifadə etdiyi sehrə inanır, o sözlərin dünyasındakı sirrə tapınır, o sözlərin hördüyü həqiqət mif-əsatir həqiqətidir. Və çox sonralar sehrini itirən sözlər nağıllaşır, epik və lirik nəğmələrə çevrilir, bir növ tarixə qovuşur və sonra həyat haqqında, insanlar haqqında dastanlar yaranmağa başlayır. Bu növ tarixin fonunda nağıl ilə mifin qarşılıqlı üzvi əlaqəsi, tarixi transformasiyası eposları doğurur” (13, 128). Eposun formalaşmasında mif-nağıl və tarixi gerçəklik faktorunun hər birinin yeri və rolu haqqında aydın təsəvvür yaradılır. “Qəhərmanlığı, məhəbbəti tərənnüm edən bu eposlar xalq mənəviyyatının ən geniş panoramına çevrilir. Epik nəğmələrdən eposa doğru uzanan yol hər xalqın milli-mənəvi-tarixi psixologiyası, poetik təcrübəsi ilə şərtlənir” (13, 128).

Oğuz eposunun poetik sisteminin təhlilinə ilk dəfə olaraq Kamil Vəli tərəfindən formul nəzəriyyəsi tətbiq edilir. Nəzərə alınır ki, “Parri-Lord nəzəriyyəsi ritmik-sintaktik modeli-formulu dastan yaradıcılığının əsasında götürür” (13, 129). Kamil Vəlinin araşdırmasında eposun formul üzrə öyrənilməsi üç hissədə təqdim edilir:

1. Sintaqmatik prinsip (başlangıç, keçid və sonluq formulları).
2. Semantik prinsip (ritual, döyüş, kütləvi səhnə, öyü, dua-alqış, məişət, təbiət, hikmətli kəlam, yol formulları).
3. Linqvistik prinsip (söz-formul (metafora), müqayisə-formul, söz birləşməsi-formul (bədi təyinlər), cümlə-formul, mətn formul) (13, 129).

Kamil Vəli ayrıca olaraq orta əsrlər dövrü oğuzcasının “Dədə Qorqud kitabı”ndakı mətnlərinin sintaktik xüsusiyyətlərini aydınlaşdıran fundamental tədqiqatların müəllifidir. Bu yönündə apardığı araşdırmalarında alim sintaktik paralelizm problemini geniş və əhatəli bir şəkildə araşdırır. Oğuz eposu nümunəsində aparılan araşdırmada sintaktik paralelizm təzahürləri türk bədi dilinin təbiətindən irəli gələn qanunauyğunluqlar əsasında incəliklərinə qədər izah edilir. Xüsusilə, türk dilinin şeirliyi və şeir dilinin əsasında duran poetik sistemi açır, onu bütün rəngarəngliyi və müxtəlifliyi ilə aydınlaşdırır. Alimin bu zəngin dil materialı üzərində apardığı araşdırmalardan gəldiyi qənaətə görə, türk dilinin poetik sistemi təkrar və sıra üzərində qurulur. Həm təkrarın, həm də sıranın dilin bütün səviyyələrində poetik təzahür formaları izlənilir və onların müəyyən edilmiş özəllikləri bədi dil sisteminin qanunauyğunluğu kimi təqdim edilir.

Oğuz eposunun poetik sistemi haqqındakı qənaətlərini K.Vəli bu şəkildə ümumiləşdirir:

Fonetik səviyyədə – alliterasiya.

Morfoloji səviyyədə – morfemlərin təkrarı.

Leksik səviyyədə – qoşa sözlər, anafora və epifora.

Sintaktik səviyyədə – ritmik-sintaktik paralelizm (13, 131).

**Nəticə.** Kamil Vəli Nərimanoğlunun oğuz eposunun öyrənilməsi istiqamətindəki fəaliyyətini araşdıraraq gəldiyimiz qənaət belədir ki, alim oğuzşünaslıq sahəsini öz dəyərli tədqiqatları ilə inkişaf etdirib, onu həm nəzəri baxımdan zənginləşdirib, həm mövcud tədqiqat təcrübələrini ümumiləşdirib, həm də oğuz abidələrinin elmi tədqiqi sahəsində yeni bir mərhələnin əsasını qoyub. Onun təşəbbüsü, birbaşa iştirakı və rəhbərliyi ilə bir sıra oğuz abidələri və onlara həsr olunmuş əsərlər öyrənilib, tərcümə edilib, nəşr edilib. Alman diplomatı Henrix Fridrix Fon Ditsin “Oğuz siklopu” məqaləsi ilə başlayan, rus türkologiyasında Bartoldun tədqiqatlarından keçən, Kilisli Rifət müəlliminin qələmi ilə türk dünyasına qazandırılan oğuz abidəsinin ən mükəmməl nümunəsi Kitabı Dədə Qorqudun linqvokulturoloji və linqvopoetik aspektlərdə öyrənilməsinə Kamil Vəli Nərimanoğlu ilə başlanılır. Kamil Vəli Nərimanoğluna qədər “Kitabi-Dədə Qorqud” mətni üzərində aparılan araşdırmaların elmi biblioqrafiyası rus alimləri V.V. Bartoldu, K.A. İnostantsevi, P.S. Spridonovu, İ.A. Anıçkovu, V.V. Velyaminov- Zernovu, A.Y. Yakubovskini, V. M. Jirmunskini, A. M. Kononovu və b. əhatə edir. Abidə qardaş Türkiyədə daim elmi istimaiyyətin diqqət mərkəzində olmuş, türk alimlərindən O. Ş. Gökyayın, M. Erginin, F.Köp-rülünün, C. Öztellinin, Ə. İnanın, Ə.R. Yalmanın, P.N. Boratavın, F.Kırzioğlunun, İ.Z. Burdurlunun, M.Urazın, B. Ögəlin, Ə. Ərcilasunun, O. F. Sərtkayanın və b. araşdırmaları öyrənilməyə davam etmişdir. Türkiyədə abidə üzərində tədqiqatlar bu gün də eyni uğurla davam etdirilir. “Dədə Qorqud” dastanlarının dili, bədiiliyi, sənətkarlıq xüsusiyyətləri Azərbaycanda B. Çobanzadənin, Ə. Abidin, Ə. Dəmirçizadənin, H.Araslının, Ə. Sultanlının, M. Təhmasibin, M. Seyidovun, H. Mirzəzadənin,

T.Hacıyevin, K.Abdullanın, V. Aslanovun, əsərlərində geniş şərh olunmuşdur. Kamil Vəli Nərimanoğlunun araşdırmaları özündən öncəki tədqiqatların nailiyyətlərini nəzərə alır, amma heç bir tədqiqatı təkrarlamır, oğuz eposunun heç kimin açmadığı bağlı qapılarından birini açır. Müasir nəzəri ehtiyatlarla oğuz eposunun örnəyində türk bədii dilinin poetik strukturu aydınlaşdırılır, onun modelləşdirici sistemi, qanunauyğunluqları və təzahür formaları müəyyənləşdirilir.

### ƏDƏBİYYAT

1. Vəliyev K. Elimizdən-obamızdan. Bakı, 1980.
2. Vəliyev K. Azərbaycan dilinin poetic sintaksisi. Bakı, 1981.
3. Vəliyev K. Azərbaycan dili tarixi. Bakı, 1983.
4. Vəliyev K. Dastan poetikası. Bakı, 1984.
5. Vəliyev K. Sözüün sehri. Bakı, 1986.
6. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı, 1987.
7. Vəliyev K. Linqvistik poetikaya giriş. Bakı, 1989.
8. Vəliyev K. Xalqın sözü, gözəl sözlər. Bakı, 1991.
9. Sümər F. Oğuzlar. Bakı, Yazıçı, 1992.
10. Oğuznamə (çapa hazırlayanı, müqəddiməm, lüğət və şərhlərin müəllifi Samət Əlizadə). Bakı, Yazıçı, 1987.
11. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, Azərnəşr, 1992.
12. Oğuznamələr (tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K.Vəliyev, F. uğurlu) Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993.
13. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası. B., “Yeni nəşrlər evi”. 2000, II cild, 367 s.
14. Xəlil A. Qorqudsünaslığın inkişaf mərhələləri və istiqamətləri. Epos və etnos beynəlxalq konfransının materialları. Bakı, 2015.

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

***Əziz ƏLƏKBƏRLİ***

*AMEA Folklor İnstitutu*

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

*eziz\_elekberli@rambler.ru*

**AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA DƏVƏ VƏ  
DƏVƏÇİLİKLƏ BAĞLI DEYİM VƏ RƏVAYƏTLƏR  
(Qərbi Azərbaycan folkloru materialında)**

**XÜLASƏ**

Azərbaycan qədim İpək yolunun üstündə yerləşdiyindən buranın əzəli sakinləri olan Azərbaycan türklərinin folklorunda onların başqa xalqlarla ticari əlaqələri, iqtisadi və ticari münasibətləri də öz geniş əksini tapmışdır. Bu, Azərbaycanın tarixi torpaqları olan Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan) ərazisindən toplanmış folklor materiallarına da eyni dərəcədə aiddir. Keçmişdə ticari əlaqələr, əsasən, dəvə karvanları vasitəsilə aparıldığından bu regionun folklorunda dəvə və dəvəçiliklə bağlı çoxlu deyimlər, atalar sözləri və rəvayətlər özünə yer almışdır. Və bu cəhət Qərbi Azərbaycan folklorunun spesifik xüsusiyyətləri sırasına daxil olmuşdur.

**Açar sözlər:** Qərbi Azərbaycan, Göyçə, Çobankərə, Dəvəli, karvan, Abubəkr Tehrani.

*Aziz Alakbarli*

**Sayings and legends dealing with camel and  
camel-breeding in Azerbaijan folklore  
(In the material of Western Azerbaijan folklore)**

**SUMMARY**

As Azerbaijan stands on an ancient Silk Way reflected in its wide range in the folklore of Azerbaijan turks, their trading and economic relations with other nations. This belongs at the same extent the folklore materials collecting from an ancient Azerbaijan historical land Western Azerbaijan (present Armenia). In former times as a trading relations leaded by camel caravans the sayings, proverbs and legends dealing with camel and camel-breeding got a place in the folklore of this region.

**Key words:** Western Azerbaijan, Goycha, Chobankere, Develi, caravan, Abubakr Tehrani.

*Азиз Алекперли*

**Высказывания и легенды, касающиеся верблюда и  
верблюжье в азербайджанском фольклоре  
(В материале фольклора Западного Азербайджана)**

**РЕЗЮМЕ**

Поскольку Азербайджан стоит на древнем Шелковом Пути, отраженном в его широком диапазоне в фольклоре азербайджанских тюрков, их торгово-экономических отношениях с другими народами. Это в той же степени относится к фольклорным материалам, собранным из древней азербайджанской истори-

ческой земли Западный Азербайджан (нынешняя Армения). В прежние времена, как торговые отношения, ведущие верблюжий караван, высказывания, пословицы и легенды, касающиеся верблюда и верблюда, получили место в фольклоре этого региона

**Ключевые слова:** Западный Азербайджан, Гекча, Чобанкере, Девели караван, Абубакр Техрани.

Hər bir xalqda olduğu kimi, Azərbaycan folkloru da etnosun təşəkkül və inkişafının, milli düşüncə və həyata baxışının, iqtisadi və məişət yaşamının tarixi və bədii yaddaşdır. Folklor bədii düşüncənin ən qədim forması olduğundan burada insanların ən qədim ticari əlaqələri, iqtisadi və ticari münasibətləri də öz geniş əksini tapmışdır.

Qədim İpək yolunun Cənubi Qafqazdan keçməsi, Azərbaycanın da bu karvan yolunun üstündə yerləşməsi buranın qədim sakinləri olan *Azərbaycan* türklərinin xalq mədəniyyətində, o cümlədən folklorunda dərin izlər buraxmışdır. Keçmişdə bu ticari əlaqələr dəvə karvanları vasitəsi ilə həyata keçirildiyindən nəinki dəvə və dəvəçilik Azərbaycanda geniş yayılmış, Azərbaycanın toponimikasında özünə möhkəm yer eləmiş, həm də şifahi xalq ədəbiyyatımızda bir çox deyimlər, atalar sözləri, rəvayətlər şəklində vətəndaşlıq qazanmışdır.

Xalq arasındakı “Dəvə kimi kinlidir”, “Dəvəsi ölmüş ərəb”, “Allah dəvəyə qanad versəydi, uçmamış dam qalmazdı”, “Övladda nəvə, dövlətdə dəvə”, “Dəvənin ovsarbağını eşşəyin quyruğuna bağlamazlar”, “Dəvədən böyük fil var”, “Dəvə-dəvə danışmaq”, “Dəvə dəlləklik edər köhnə hamam içində”, “Dəvənin də dərdi dəvə boydadır”, “Dəvəni toya çağırırlar, dedi ya suya göndərəcəklər, ya da oduna” (1) və s. onlarla deyim, bu deyimlərin arxasında duran rəvayətlər onları yaradan xalqın nəinki mənəvi-əxlaqi dəyərlərinin güzgüsüdür, həm də dəvə və dəvəçiliyə verilən bu önəm Qafqazda türklərin böyük ticari və iqtisadi mədəniyyətə malik olduqlarını təsdiq edir.

Buna görə də Qafqazda dəvəçiliyin tarixi həm də burada qədimdən yaşayan Azərbaycan türklərinin ticari əlaqələrinin tarixidir. Ümumiyyətlə, dəvənin əhilləşdirilməsi tarixi, tədqiqatçıların fikrincə, eramızdan üç min il əvvəl – Eneolit və Tunc dövrünün aşağı hissəsinə gedib çıxır.

İki hörgüclü dəvənin Türkmənistanın cənubunda əhilləşdirildiyi elm adamları tərəfindən yekdilliklə irəli sürülür. Belə ki, eramızdan əvvəl IV minilliyin axırlarına aid Türkmənistanın Anay və Konsuyur, Cənubi Azərbaycanın Şahtəpə adlanan yerlərindən iki hörgüclü dəvənin sümükləri tapılmışdır. Bunlar həmin cinsin ev heyvanı olması haqqında ən qədim məlumatlardır. Arxeoloji tapıntılar eradan əvvəl III minilliyin sonu, II minilliyin başlanğıcında Ön Qafqazda iki hörgüclü dəvə cinsinin geniş yayıldığını təsdiq edir.

Lakin maraqlı bir cəhət odur ki, bir hörgüclü dəvənin vətəni Şimali Afrika və Ərəbistan hesab olunsa da, indiki Qərbi Azərbaycan ərazisində – Oğuznamələrdə adı tez-tez çəkilən, Əbubəkr Tehraniyə görə, həm Oğuz xanın, həm Bayandur xanın, həm də Sunqur xanın məzarlarının uyuduğu qədim Göyçə gölünün (2, 39-49) ətrafından da bir hörgüclü dəvənin alt çənəsi tapılmış və onun eradan üç min il əvvələ aid olduğu alimlər tərəfindən müəyyən edilmişdir (3, 124).

Dəvələrin belə erkən, hətta atlardan min il əvvəl əhilləşdirilməsinin, bir çox alimlərin fikrinə görə, insan tərəfindən əhilləşdirilən ən qədim heyvan olmasının özünün də ciddi səbəbləri olmuşdur. Belə ki, dünyanın səhra və yarımsəhra ölkələrində dəvə tarixən insanların ən mühüm istehlak tələbatını ödəməklə yanaşı, həm də yük daşımaq vasitəsi olmuş, “səhra gəmisini” adlandırılmışdır. Belə ki, başqa ev heyvanlarına nisbətən dəvələr qat-qat artıq yük götürmək qabiliyyətinə malikdirlər. Orta çəkisi 300-500 kq olan dəvə 100 kiloqramlarla yükü heç bir çətinlik çəkmədən mənzil başına daşıya bilir.

Orta hesabla 400-500 kq yük götürən dəvə gün ərzində 90-100 km yol gedir. Lakin nə daha çox yük götürür. Dəvə ilə bağlı bir zərb-məsəldə deyilir: “Nər yükünü nə çəkər”. Pəsərək dəvə isə güc cəhətdən əvəzəlməz hesab olunur. Dəvəçilər demiş: “Nəri yoran yükü pəsərək çəkər”.

XVII əsrdə Azərbaycanda olmuş alman səyyahı Adam Olearinin buranın dəvəçiliyi haqqındakı məlumatı da maraqlıdır. Dəvənin hətta ələ öyrədilməsi, yatırılması qaydasına qədər məlumat verən müəllif dəvələrin buğur, buğura, maya, nə, lək kimi cins və s. növlərindən də bəhs etmişdir. Səyyah nərin ən güclü dəvə olduğunu, hətta bir tona qədər yük götürə bildiyini göstərir. Adam Oleari Azərbaycanda boyca kiçik, at kimi çevik, hətta atdan bərk qaçan dəvələr olduğunu bildirir. Bu dəvələri azərbaycanlıların “Yel dəvəsi” adlandırdığını qeyd edir.

Qobustanda Böyükdaş adlanan sahədə qayalarda təsvir olunmuş karvan və dəvə rəsmləri ta qədimdən dəvənin ölkəmizdə nəqliyyat vasitəsi olduğunu sübut edir. Azərbaycanın tranzit ticarəti dəmir yolunun meydana çıxmasına qədər dəvə karvanı üzərində qurulmuşdu və “karvan ticarəti” adlanırdı.

Təsədüfi deyil ki, Azərbaycan MEA-nın həqiqi üzvü B.Budaqov yazır ki, dəvələrin əhliləşdirilməsi, əhəmiyyətinə görə, yük maşınlarının icad olunmasına bərabər tutulmalıdır. Dəvələr min illər ərzində nəinki atçılığın, südçülüğün, toxuculuğun inkişafına kömək etmiş, həm də və ilk növbədə ticarətin güclənməsinə, iqtisadi və mədəni əlaqələrin artmasına, əhalinin miqrasiyasına böyük təkan vermişdir.

Tədqiqatçılar dəvənin ev heyvanına çevrilməsi və yayılmasını türk mədəniyyətinin nailiyyəti hesab edirlər. Monqollar və çinlilər də dəvə ilə ilk dəfə türklər vasitəsilə tanış olmuşlar. Avropa xalqlarından macarlar və serblərdə, Qafqaz xalqlarından osətinlərdə də dəvə termini türkcədir.

Respublikamızın ərazisində tunc dövrünə aid tapılan dəvə fiqur və bəzəkləri qədimlərdən əhalinin məişətində dəvəçiliyin mühüm sahə olduğunu göstərir. Füzuli rayonunun Qarabulaq kəndi yaxınlığında eramızdan əvvəl ikinci minilliyin sonuna aid kurqanda bəzədilib qəbilə başçısı ilə bir yerdə dəfn olunmuş iki dəvə qalığı tapılmışdır ki, bu da dəvənin hələ o dövrlərdən müqəddəsləşdiyini göstərir.

Dəvələrin müqəddəsləşdirilməsi ilə bağlı Azərbaycan folklorunda çoxlu inanclar vardır. Belə ki, dəvənin bir tikə yununu parçaya büküb dua əvəzinə uşağın paltarına tikər və inanırdılar ki, bu, uşağı qan-qadadan, xəstəliklərdən qoruyacaqdır. Elə bu səbəbdən də dəvə yunundan heç vaxt corab və palaz toxunmaz, döşək və keçə salınmazdı. Çünki, inanca görə, Dəvə yunu tapdanmamalı idi (3, 108).

Şərq xalqları arasında mövcud olan bir inama görə, dəvə günəşdən yaranıb. Digər inamda isə dəvə ilə insanın bir torpaqdan yoğrulmuş palçıqın müxtəlif hissələrindən yarandığından bəhs edilir. Ağ dəvə isə müqəddəslik və xeyirxahlıq simvolu

hesab olunur. Azərbaycan ərazisində qayalara dəvə rəsmlərinin çəkilməsi, dəvə heykəllərinin qoyulması, pirlərin yaranması onun hələ uzaq keçmişlərdən müqəddəsləşdiyinin göstəricisidir.

Dəvəçi əhalinin inamına görə, dəvə əti ruhu təmizləyir, onu qoruyur, dünyaya övlad gətirilməsinə kömək edir. Dəvə sümüyü isə sehrli müalicə təsirinə malikdir.

Körpələri bədnəzərdən qorumaq, psixi xəstə uşaqların ruhundan qorxunu çıxarmaq üçün üstünə dəvə tükü tikirlər.

Xalq təbabətində dəvə məhsulları digər ev heyvanlarının məhsulları ilə müqayisədə daha böyük əhəmiyyət daşıyır. Dəvə əti bədənə istilik verir, bədən orqanlarını qüvvətləndirir, sarılıq, şəkərli diabet xəstəliklərində təsirli dərman kimi istifadə olunur. Dəvə yunu xalq təbabətində ən çox işlədilən məhsullardan hesab olunur. Yunu yandıraraq külünü yaraya qoymaqla qanaxmanı dayandırirlər. Revmatizm xəstəliyi olan adamlar dəvə yunundan toxunmuş paltar geyməklə bədənlərində olan ağrının azalmasına nail olurlar. Dəvə südü göy öskürək, boğaz ağrısı, vərəm, mədəbağırısaq xəstəliklərinin müalicəsində əvəzsiz hesab olunur. Dəvə iliyi və hörgücünün yağı qüvvətli müalicə təsirinə malikdir. Onun südündən hazırlanmış yağdan kosmetik xəstəliklərin müalicəsində istifadə olunur.

Dəvənin müqəddəsləşdirilməsində məhsullarının müalicə əhəmiyyəti ilə yanaşı, onun hissiyatı, insana münasibəti də mühüm rol oynayır. O, çox hissiyyatlı heyvandır, ona göstərilən mehribanlıq və kobudluq heç vaxt əvəzsiz qalmır. Sahibi ilə arasında səmimiyyət olduqda dəvə həmişə onun göstərişini könüllü yerinə yetirir. Təsadüfi deyil ki, ən kinli adamı ancaq dəvə ilə müqayisə edir, “filankəsə dəvə kini var” deyirlər. Kobudluğa qarşı isə çox kinli olan dəvə gözünə vuranda daha çox amansız olur. Elə ki, dəvə kin bəslədi, ömrü boyu intiqam hissi ilə yaşayır, fürsət düşən kimi kin saxladığı adamı öldürür və cənazə ətrafında cövlan edir, şadlanır. Lakin dəvələr həm də ədalətli olurlar. Bəzən erkək dəvə qızanda səhvən adamı da öldürür. Bu zaman onlar tez səhvlərini duyur, baş götürüb, hadisə yerindən qaçırlar. Belə hallarda dəvələr çox peşman olur, hətta kədərdən ölürlər. Sahibi ölən dəvə ağlayaraq göz yaşları tökür. Örüşdə olan dəvə ailəyə üz verən kədəri duyur, qapıya gəlir və ağlayır.

Azərbaycanda dəvəçilik haqqında antik müəlliflərdən Klavdi Elianın məlumatı daha maraqlıdır. O yazır ki: “Burada çoxlu dəvə vardır, ən böyükləri uca boylu at hündürlükdədir və bədənləri zərif yunla örtülmüşdür. Onların yunu yumşaqlığına görə Milet yunundan geri qalmır. Həmin yundan hazırlanan paltarları kahinlər, varlı və şöhrətli kaspilər geyirlər”.

Müharibələr zamanı dəvələrdən istifadə olunmasına dair tarixdə xeyli faktlar var. Belə müharibələrdə dəvələr hətta bir çox döyüşlərin taleyinə həlledici təsir göstərmişdir. 1389-cu ildə Anselman döyüşündə türklər birləşmiş slavyan qoşunlarına qarşı meydana döyüş dəvələri çıxarmışdılar. Teymurləng Hindistana hücumu zamanı döyüş fillərinə qarşı dəvələrdən istifadə etmiş və həmin döyüşdə qalib gəlmişdi.

Tarixi-etnoqrafik baxımdan, Azərbaycanda dəvəçilik haqqında ətraflı məlumat verən ilk mükəmməl yazılı abidə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanıdır. Dastan Azərbaycan xalqının məişətində dəvəçiliyin mövqeyini, mövcud olmuş dəvə cinslərini, onunla bağlı inam və etiqadları öyrənmək üçün geniş imkan verən qiymətli mənbədir.

Dəvəçiliyin insan həyatında xüsusi önəm daşımamasının səbəblərindən biri də onun aclığa, susuzluğa dözümlülüyü, uzun müddət susuz qala bilməsidir. Dəvələr bir dəfəyə 200 litrə qədər su içə bilir və bundan sonra bir həftə suya yaxın getmir.

Dəvələr nə olsa yeyir, həmçinin dodaqları və ağız boşluğunu zədələmədən tikan da yeyə bilirlər.

Dəvə çox fəhmlı heyvandır, o, bir dəfə keçdiyi yolu ömrü boyu çaşdırmır. Dəvənin bu keyfiyyəti haqqında yaranmış xalq məsəlində bu, çox dəqiqliklə ifadə olunmuşdur: “Dəvə asta gedər, çox gedər”.

“Dəvə – heykəl, at – murad, camış – mərcan, qoyun – qurban, keçi – şeytan” zərb-məsəlində də dəvəyə məhəbbət və ehtiram aşkar duyulur.

Görmə qabiliyyəti güclü olan dəvə öyrüşdə ona lazım olan otu seçib, ancaq öz payını götürür. Hətta ac olanda belə bitkini bütöv yemir, ondan müəyyən hissəni qoparmaqla kifayətlənir.

Susuz dəvələr 60-70 kilometrlik məsafədə suyun olduğu səmti asanlıqla duyub tapırlar.

Dəvə həmçinin yüksək keyfiyyətli süd məhsulları verir. Onun südü yüksək bakterisidlik xassəsinə malik olduğundan onu 2-3 gün adi hava şəraitində saxladıqda belə çürümür.

Dəvə ildə bir dəfə – mart-aprel aylarında qırılır. Maksimum yun göstəricisi 21 kq-dır. Onun yunu qoyunun zərif yunundan da qiymətlidir. Qaramal gönü ilə müqayisədə dəvə gönü dabbaqçılıqda daha yüksək qiymətləndirilir. Azərbaycan zərgərlik sənətində dəvə sümüyü tarixən qiymətli material olmuşdur. Dəvə sümüyündən hazırlanmış təsbeh, qadın boyunbağısı və muncuqları əhali tərəfindən həmişə bəyənilib.

XIII əsrdə Azərbaycanda olmuş Venesiya səyyahı Marko Polo burada dəvənin qotur xəstəliyinin müalicəsində naftalardan istifadə olduğunu yazırdı. Bir əfsanəyə görə naftalan neftinin müalicə təsirinin insanlara məlum olmasına səbəb də elə dəvə olmuşdur. Əfsanədə deyilir ki, bir karvan indiki Naftalan ərazisindən keçərkən arıq və qotur bir dəvə sürüşüb naftalan olan çalalardan birinə düşür. Dəvəçilər onu qaldıra bilmədiklərinə görə, heyvanı tərk edib gedirlər. Bir neçə aydan sonra karvan geri qayıdıb oradan keçərkən xəstə, ölümcül vəziyyətdə qoyub getdikləri dəvəni sağlam və gümrəh görürlər. Bununla da adamlar gölməçədəki yağın dəvəni sağaltmışı başa düşürlər. O vaxtdan insanlar naftalan yağından qotur və digər xəstəliklərin, yaraların müalicəsində istifadə etməyə başlayırlar. Neftə bənzərən bu yağa və göllər yerləşən bu əraziyə də elə o vaxtdan “Naftalan”, yəni “neft olan sahə, yer” adı verirlər.

Dəvə ev heyvanları içərisində öz böyüklüyünə görə bir çox deyim və məsəllərdə ölçü vahidi kimi də istifadə olunur. Məsələn: «Dəvəcən boyun var, köşəkə ağlın yox», «Dəvənin də dərdi dəvə boydadır», «Dəvə-dəvə danışmaq», «Dəvədən böyük fil var», «Allah dəvəyə qanad versəydi, uçulmamış dam qalmazdı» və s. (4, 274).

Azərbaycanın Respublikası və Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan) ərazisində Dəvəçi rayonu, Lökbatan, Qaranər batan, Lök qalası, Sarvanlar, Dəvə damı, Dəvəçi məhləsi, Dəvəli kəndi, Dəvəli şəhəri kimi onlarla toponim Qafqazda dəvəçiliyin nə qədər geniş yayıldığını göstərir. Qərbi Azərbaycanın Zəngibasar mahalının Çobankərə kəndindəki Dəvəçilər nəslə Qafqazda ən böyük türk tayfalarından biridir



və bu nəşildən Azərbaycan tarixində böyük xidmətləri olan akademiklər, generallar və başqa tanınmış şəxsiyyətlər çıxmışdır (5, 145-166).

Hətta Azərbaycan musiqisinin şah əsərlərindən olan C.Hacıbəyovun “Karvan” simfoniyasında da dövəyə olan inam musiqi dili ilə qələmə alınıb. Bir əfsanəyə görə, Azərbaycan musiqisinin şah muğamlarından olan çahargah karvanda zıncırov səsinin ahəngindən yaranıb. Görkəmli fransız yazıçısı A.Dümanın ilk dəfə karvanda zıncırov səsinə eşidərkən, onu ecazkar musiqiyə bənzətməsi də bu fikri təsdiq edir.

### **ƏDƏBİYYAT**

1. <http://kayzen.az/blog/heyvan/9192/d%C9%99v%C9%99l%C9%99r.html>
2. Əbubəkr Tehrani. Kitabı-Diyarbəkriyyə, Bakı, Elm, 1998.
3. B.Budaqov. Çobankərə eli, Bakı, 2007, səh.108-127.
4. İrəvan Çuxuru folkloru. Bakı, «Səda», 2004.
5. Ə.Ələkbərli. Qərbi Azərbaycan, Zəngibasar, Gərnibasar və Qırxbulaq mahalları. Bakı, «Ağrıdağ», 2002.

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

**Sərxan XAVƏRİ**  
*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*  
*AMEA Rəyasət Heyəti*  
*e-mail: rhkatiblik@rambler.ru*



## FOLKLORUN FUNKSIONAL STRUKTURU MƏDƏNİ FUNKSIONALLIQ KONTEKSTİNDƏ

### Xülasə

Folklor tarixi-diaxron aspektdən öz inkişafının bütün mərhələlərində geniş mənada bəşəriyyətin fəaliyyət metasistemi kimi götürülən mədəniyyətin universal inkişaf qanunauyğunluğu əsasında funksionallaşmışdır. Bu mənada sosioloji aspektdən mədəniyyətin funksiyaları ilə folklorun funksional strukturu arasında dərin bir qarşılıqlı əlaqə və şərtləndirmə mövcuddur. Məqalədə kulturoloji olaraq elmdə normativləşmiş mədəniyyətin əsas funksiyaları aspektindən folklorun funksional strukturu araşdırılır. Məqalədə nəzəri-metodoloji yanaşma konteksti olaraq Malinovskinin funksionalizm nəzəriyyəsinin nəzəri postulatlarından istifadə edilmişdir.

**Açar sözlər:** folklor, funksiya, struktur, mədəniyyətin funksiyaları, folklorun funksional strukturu

## THE FUNCTIONAL STRUCTURE OF FOLKLORE IN THE CONTEXT OF CULTURAL FUNCTIONALISM

### Summary

From the historical-diachronic aspect folklore in all stages of its development is functionalized on the base of universal development regularities of culture which is taken as an activity metasystem of universe. In this meaning from the sociological aspect between the functions of culture and the functional structure folklore there is a deep mutual relation and conditionality. In the article being culturological the functional structure of folklore is investigated from the main functions of culture which is standardized in science. In the article as a theoretical-

## ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ФОЛЬКЛОРА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТИ

### Резюме

Фольклор в историко-диахроническом аспекте на протяжении всего своего развития функционировала на основе закономерности универсального развития культуры, которая в широком смысле воспринимается как метасистема деятельности человечества. В этом смысле в социологическом аспекте существует глубокая взаимосвязь и условность между функциями культуры и функциональной структуры фольклора. В статье исследуется функциональная структура фольклора в аспекте основных функций культуры, которые нормализовались в культурологической науке. В статье как контекст теоретико-методологического подхода были использованы теоретические постулаты теории функционализма Малиновского.

**Ключевые слова:** фольклор, функция, структура, функции культуры, функциональная структура фольклора

**Məsələnin qoyuluşu.** Məqalədə bir mədəni sistem kimi folklorun funksiyaları, əsasən, sosial kontekstdə nəzərdən keçirilmişdir. Həmçinin folklorun sosial müstəvidə gerçəkləşdirdiyi funksiyaların onun daxili təbiəti, funksional strukturu ilə şərtlənmə mexanizmləri də tədqiqatın əsas araşdırma istiqamətlərini təşkil edir.

**İşin məqsədi.** İşin bir neçə məqsədi vardır:

1. Folklorla bütöv mədəni sistem kimi (yalnız sözlü mətn fakturası kimi deyil!) yanaşmaq təcrübəsinin elmi baxımda təqdimi;

2. Folklorun milli folklorşünaslığımızda kifayət qədər tədqiq edilmiş estetik funksiyasından əlavə digər funksiyalarının təhlili kontekstində onun funksional strukturunun yalnız bədii-estetik deyil, sosial, psixoloji, iqtisadi, mədəni və s. aspektlərə də malik olduğunu əsaslandırmaq;

3. Folklorun sosial müstəvidə həyata keçirdiyi funksiyaları kontekstində onun daxili funksional strukturunu öyrənmək.

Kulturoloji aspektdən folklorun funksional strukturu onun bütöv mədəni sistem kimi həm də funksiyalarında əksini tapmışdır. Kulturologiyada ayrı-ayrı kulturoloji elmi istiqamətlərin yanaşmalarından asılı olaraq, mədəniyyətin funksiyaları müxtəlif cür təsnifləndirilir. Rus və Azərbaycan folklorşünaslığında folklorun estetik funksionallığı geniş təhlil olunmuş, bir çox hallarda bu istiqamət bütövlükdə xalq mədəniyyəti funksionallığının özü ilə eyniləşdirilmiş, folklorun digər funksiyaları isə arxa plana keçirilmişdir. Halbuki folklor bir sıra sosial, mədəni, iqtisadi, dini, mifoloji və s. amillərlə şərtlənən mürəkkəb funksiyalar sisteminə malikdir.

Folklorun funksional strukturu ilə funksiyaları arasında dialektik əlaqəni şərtləndirən əsas amil ondan ibarətdir ki, folklorun funksiyaları onun daxil olduğu daha iri sistem daxilində dəyərləndirilməsini nəzərdə tutur. Başqa sözlə ifadə etsək, folklorun funksiyaları onun bütövlükdə aid olduğu sosial mühitə müxtəlif təsir parametrlərini nəzərdə tutur. Bu amilin özü isə birbaşa folklorun daxili funksional strukturu ilə əlaqədardır.

Folklorun daxil olduğu sosial çevrəyə təsirini şərtləndirən onun funksional strukturunu? Yoxsa, əksinə, ətraf mühitin, sosial çevrənin tələblərini folklorun funksional strukturunu müəyyənləşdirir? Burada müəyyənedici status onlardan hansına məxsusdur? Hesab edirik ki, burada şərtləndirmə qarşılıqlıdır. Və burada bu qarşılıqlı şərtləndirməni kommunikasiya müəyyənləşdirir. Əslində, kommunikasiya bu mexanizmin işləkliyini təmin etmiş olur. Bu şərtləndirmənin daxili mexanizminin aydın təsəvvür edilməsi üçün ingilis etnoqrafi və sosioloqu Bronislav Malinovski tərəfindən əsası qoyulan **Funksionalizm nəzəriyyəsinin** əsas postulatlarına diqqət yetirmək lazımdır.

Funksional nəzəriyyənin əsas ideyası ondan ibarətdir ki, mədəniyyət insanın bioloji tələbatlarının (yemək, məskunlaşmaq, nəsil artırmaq və s.) ödənilməsi zərurətindən meydana gəlmişdir. B. Molinovski funksional yanaşmanın üç mühüm postulatını müəyyənləşdirmişdir:

1. İstənilən mədəniyyət vahiddir (cəmiyyətin funksional vahidi kimi);

2. İstənilən cəmiyyət və sivilizasiya tipi, adət və ənənə, inanc sistemi mədəniyyət üçün olduqca mühüm funksiya yerinə yetirir;

3. Mədəniyyətin istənilən elementi dəyişməzdir.

B. Malinovskinin təqdimatında müasir sivilizasiya sosial institutların mürəkkəb üzvi sistemidir. Bu institutların hər biri ilk növbədə fizioloji və psixoloji, daha sonra isə mənəvi olmaqla insanların tələbatlarının ödənilməsi funksiyasını yerinə yetirir.

B. Malinovski hesab edirdi ki, fizioloji və psixoloji tələbatın ödənilməsi bütün mədəniyyətlər üçün universal qanunauyğunluqdur. Mədəniyyətlər arasında fərq,

əsasən, mənəvi tələbatın ödənilməsi ilə şərtlənir. Onun yanaşmasına görə, sivilizasiyanın əsas mövcudluq şərti ictimai həyatın təşkili formalarının "tarazlığı" və sosial institutlar arasında harmoniyadır.

B.Malinovskinin funksional nəzəriyyəsinin folklorşünaslığın inkişafına ən böyük təsiri ondan ibarət olmuşdur ki, ötən əsrin ikinci yarısında Amerika folklorşünaslığında xüsusi yeri olan kontekstualizm nəzəriyyəsi və folklor performans yanaşma məhz bu nəzəriyyənin əsas postulatlarının təsiri altında yaranmışdır (Funksionalizm nəzəriyyəsinin əsas postulatları A.A.Belikin "Kulturologiya: mədəniyyətin antropoloji nəzəriyyələri" kitabında geniş şərh edilmişdir (1).

İndi isə ümumən mədəniyyətə şamil edilən universal funksiyalar istiqamətində (mədəniyyətin funksiyaların təsnifində A.İ.Kravçenkonun "Kulturologiya" kitabına əsaslanılmışdır (2) folklorun funksional strukturuna diqqət edək:

### **1. Folklorun qoruyuculuq funksiyası**

İstər monofolklor mərhələsində, istərsə də yazı mədəniyyətinin yaranmasından sonrakı milli mədəniyyət mərhələsində qoruyuculuq funksiyası folklorlarda aparıcı mövqedə olmuşdur. Bu funksiya insanın öz təhlükəsizliyini təmin etməsi və fiziki tələbatlarını ödəməsi məqsədilə gerçəkləşdirdiyi fəaliyyəti nəzərdə tutur (ilkin əmək alətləri, yaşayış üçün sığınacaqlar, mənzillər, xalq təbabəti, silah, nəqliyyat vasitələri, enerji mənbələri və s.).

Belə bir ümumfəlsəfi qənaət vardır ki, mövcudluq insanın başlıca həyat strategiyasıdır. Bu strategiya mağaradan kosmik gəmiyə qədər sivilizasiya yolu qət etmiş bəşəriyyətin inkişafının bütün mərhələlərində dəyişməz olaraq qalmışdır. İnsan tarixin bütün mərhələlərində və bütün situasiyalarda həmişə sağ qalmaq, qidalanmaq, nəsil artırmaq və s. kimi fizioloji tələbatların prioritetliyi şəraitində fəaliyyət göstərmişdir. Bu qanunauyğunluq bu gün də öz funksionallığını qoruyub saxlamaqdadır. İnsanlar arasında ilkin qeyri-verbal və verbal kommunikasiyanın meydana gəlməsi ilə şərtlənərək bəşəriyyətin bu tələbatı folklor modelləri, kollektiv yaddaş mexanizmləri vasitəsilə həyata keçirilməyə başlanmışdır. İbtidai dövrlərdə insanların hazırladıqları ilkin əmək alətləri, ilkin yaşayış məskənləri, ilkin məişət əşyaları və s. istisnasız olaraq folklor nümunələridirlər. Ona görə ki:

1. Onların hazırlanmasında iştirak edən təcrübə kollektiv təcrübədir;
2. Həmin təcrübənin arxasında aktiv kommunikativ situasiyada olan xalq, sosisium dayanır;
3. Həmin təcrübə nəsilədən nəsilə şifahi ənənə vasitəsilə (ənənəvi mədəniyyətlərdə postfiqurativ olaraq) ötürülür;
4. Həmin təcrübə onu daşıyan xalqın yaşayış keyfiyyətləri, ünsiyyət və ümumi bilik səviyyəsi ilə şərtlənərək funksional struktura və inkişaf potensialına malikdir;
5. İlkən mədəni artefaktların özü qoruyuculuq funksiyasını yerinə yetirməklə yanaşı, digər funksional keyfiyyətlərə malik olaraq yeni səviyyədə kommunikasiyanın gerçəkləşməsinə yardımçı olur.

### **2. Folklorun koqnitiv (kreativ) funksiyası**

Bu funksiya insanı əhatə edən ətraf gerçəkliyin dərkini nəzərdə tutur. Folklor bütün digər xüsusiyyətləri ilə yanaşı, xüsusən ilkin monofolklor mərhələsində koqnitiv-idraki funksiyanı da yerinə yetirmişdir. Dünyanın istənilən xalqı üçün ilkin mifoloji dünya modelinin formalaşması, ilkin xaos-kosmos qarşıdurması ilə bağlı təsəvvür

vür kollektiv yaddaşda mifoloji dünyagörüş kimi folklor modelləri əsasında formalaşmışdır. İnsan təbiətdən cəmiyyətə keçərkən cəmiyyətə və deməli, mədəniyyətə öz daxilində təbiət-mədəniyyət qarşılıqlı əlaqəsini da gətirmişdir. Bu qarşılıqlı folklor materiallarında müxtəlif obraz və süjet paradigmaları vermişdir. Mifoloji dünya modeli insanın dünyanı ilkin dərk etmə cəhdi olaraq məhz sistemli bir dünyagörüş kimi formalaşmış, sonralar folklorun sözlü mətnlərinin bədii müstəvisinin inkişafında əvəzsiz rol oynamışdır. Bu mənada folklor düşüncəsi (mifoloji düşüncə) bütün primitivliyinə və illüziyalığına baxmayaraq həm də varlığı qavrama, dərk etmə cəhdidir. Onun bütün formaları, janr qəlibləri onu doğuran folklor düşüncəsi ilə şərtlənir. Folklor düşüncəsi isə sistemli bir dünyagörüş hadisəsidir.

### **3. Folklorun kommunikativ funksiyası**

Bu funksiya istənilən növ informasiyanın ötürülməsini nəzərdə tutur. Belə demək tamamilə doğrudur ki, folkloru insanlararası kommunikasiya yaratmışdır. Və ardınca belə demək də tamamilə doğru olardı ki, kommunikasiyadan doğulan folklor insanlar arasında daha mükəmmə kommunikasiyanın yaranmasını şərtləndirən əsas mədəni təsisat funksiyasını da həyata keçirmişdir. Ünsiyyət üçün lazım olan mühüm şərt ünsiyyətin subyektlərini birləşdirən vahid düşüncə modelinin, vahid yaddaş mexanizminin, vahid təsəvvürlər sisteminin olmasıdır. Folklorun şifahiliyi imkan vermişdir ki, yazının olmadığı dövrlərdə o, əsasən, müəyyən bir etnik toplum üçün vahid düşüncə modeli formalaşdırıla bilsin. Tarixən kollektiv təcrübə yalnız sadəcə olaraq nəsil-dən-nəsilə ötürülmürdü. Təcrübə nəsil-dən-nəsilə ötürülməklə yanaşı, sinxron olaraq həm də normativləşdirilirdi. Bizim bu gün, əsasən, estetik funksiyalı folklor mətnləri kimi nəzərdən keçirdiyimiz bir sıra nümunələr, xüsusən, paremioloji vahidlər, kiçik həcmli folklor vahidləri özündə qədim dövrlərin mifoloji görüşlərini daşıyan ilkin ünsiyyət trafaretləridirlər. Atalar sözlərinin, məsəllərin, alqışların, qarğışların, duaların və s.-nin monofolklor mədəniyyəti mərhələsinin kommunikasiya aktı kimi nəzərdən keçirilməsi mümkündür. Folklorun kommunikativ funksiyası ilə bağlı rus folklorşünası Sergey Neklyudov internetdə yerləşdirilmiş videorolikdə geniş məlumat vermişdir (3).

Folklorun kommunikativ funksiyası ilə bağlı nəzərə alınması zəruri məsələlərdən biri də bu funksiyanın çoxparametrliliyidir. Yuri Mixayloviç Lotman mətnin sosial kommunikativ funksiyasından bəhs edərkən onun beş istiqamətdə əlaqə tiplərini ayıraraq fərqləndirir (4, 129-132).

Həmin əlaqə tipləri baxımından folklorlarda kommunikasiyanın aşağıdakı istiqamətlərini ayıraraq fərqləndirmək mümkündür:

#### **• Ünvanlayanla ünvanlanan arasında qarşılıqlı əlaqə**

Folklor bütün hallarda A nöqtəsindən B nöqtəsinə ünvanlanmışdır. A nöqtəsi ünvanlayan B nöqtəsi isə ünvanlanandır. Ünvanlayan informasiya daşıyıcısı, ünvanlanan informasiya qəbuledicisidir. Janrından, tipindən, materialından, reallaşma mexanizmindən asılı olmayaraq folklor nümunələri informasiya daşıyıcısından auditoriyaya yönələn məlumat funksiyasını yerinə yetirir.

#### **• Auditoriya ilə mədəni ənənə arasında qarşılıqlı əlaqə**

Folklor nümunələrinin reallaşdırdığı mühüm kommunikasiya tiplərindən biri auditoriya ilə mədəni yaddaş arasında əlaqənin təmin edilməsidir. Bu halda folklor nümunələri keçmişlə gələcək arasında əlaqələndirici funksiyanı həyata keçirir.

Folklor mədəni ənənəni auditoriyaya ötürməklə özünün diaxron funksionallığını reallaşdırmış olur. Başqa sözlə ifadə etsək, bu halda folklor kollektiv mədəni yaddaş funksiyasını yerinə yetirir.

• **Sosium üzvlərinin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəsi**

Bu halda folklor nümunələri auditoriyanın yenidən təşkilində mühüm rol oynayır. Auditoriyanın struktur özünü-təşkili metamədəni konstruksiyalar vasitəsilə onların ünsiyyətində mühüm rol oynayır. Burada folklor mediator funksiyasını yerinə yetirir.

• **Auditoriyanın mətnlə qarşılıqlı əlaqəsi**

Bu halda folklor informasiya daşıyıcısı ilə auditoriya arasında vasitəçi olmaqdan çıxıb onlarla bərabərhüquqlu həmsöhbətə çevrilir.

• **Mətn və mədəni kontekst arasında qarşılıqlı əlaqə**

Bu halda folklorun sosial kommunikativlik funksionallığı özünü həm sinxron, həm də diaxron müstəvidə reallaşdırır.

**4. Folklorun siqnifikativ (ingiliscə "sign" – işarə) funksiyası**

Bu funksiya mənaların və dəyərlərin qeydə alınmasını, gerçəkliyin predmetlərinin və anlayışların adlandırılmasını nəzərdə tutur. Bu ənənəvi mədəniyyət üçün ən universal bir funksiyadır. Folklor bütün maddi və mənəvi nümunələri ilə işarələr sistemi kimi nəzərdən keçirilə bilər. İşarəvilik, ümumiyyətlə, mədəniyyətin əsas əlamətlərindən biridir. İstər adlandırma, istərsə də qeydə alma folklor mətnlərində olduqca sistemli bir şəkildə əks olunmuşdur. Məşhur rus kulturoloqu N.O.Osipova özünün "Struktur-semiotik yanaşma humanitar elmlərin metodoloji aspekti kimi" məqaləsində qeyd edir ki, **dünyanı, mədəniyyəti və sosiumu informasiyanın istehsalı, qorunması və ötürülməsi prosesini gerçəkləşdirən işarələr sistemi kimi öyrənmək mümkündür** (5).

Folklor "işarəvi fəza" vasitəsilə insan şüurunu və onun dünya haqqında təsəvvürlərini modelləşdirir. Daimi olaraq işarələrin əmələgəlməsi prosesi, simvolların yaranması, zaman-məkan təsəvvürləri, onların ötürülməsi semiotikanın əsas obyektidir (6, 97).

Semiotik yanaşma nöqteyi-nəzərindən mədəniyyət, o cümlədən folklor nəhəng informasiya işarə sistemi kimi təsəvvür edilir. Elə bir sistem ki, insan davranışlarının ssenariləri, sosiumun qanunları, mifoloji, dini və bədii mətnlər məhz onun xüsusi kodları vasitəsilə yaranmışdır. Burada bütün bəşər mədəniyyəti poliqlotik (çoxdilli) fəza kimi təsəvvür edilir. İnsan dünya haqqında biliklərini və öz təcrübəsini məhz mədəniyyət işarələri vasitəsilə strukturlaşdırır. Müvafiq olaraq folklorun müxtəlif janrları, müxtəlif sfera və tipləri informasiyanın strukturlaşdırılması və seçimini müxtəlif cür reallaşdırırlar. Buna müvafiq olaraq semiotik araşdırmalarda mədəniyyətin bütün fenomenlərinə kommunikasiya faktı, müəyyən kodlardan və anlayışlardan təşkil olunmuş məlumat kimi baxılır. Beləliklə, semiotik yanaşma belə bir vəziyyətə əsaslanır ki, mədəniyyət simvollar və işarələrlə danışır. Buna görə də folklorun işarələr sistemini öyrənməklə onların daha dərin mənə qatlarını aşkarlamaq mümkündür.

**5. Folklorun normativlik funksiyası**

Bu funksiya insanların davranışı üçün normaların, standartların, qaydaların və reseptlərin yaradılmasını nəzərdə tutur. Folklor bütün digər funksiyaları ilə yanaşı,

həmçinin kütləvi və fərdi davranışları normativləşdirmək funksiyasını da həyata keçirir. Ənənəvi mədəniyyətdə əksər davranışlar tabular və yasaqlar vasitəsilə müəyyən normalara tabe etdirilir. Amerika sosial antropoloqu Klayd Klakxon yazır: "Mədəniyyətin istənilən elementi, istənilən hissəsi funksional olmalıdır. Əks halda, o, məhvə məhkumdur. O, bu və ya digər bir şəkildə solumun mövcudluğunu və fərdin uyğunluğunu təmin etməlidir. Bir məsələyə xüsusi diqqət etmək lazımdır ki, mədəniyyətdəki bir sıra elementlərin funksiyası aşkar deyil, gizlidir. Məsələn, kovboy üç mil yolu piyada gedir ki, atını tutub onun üstündə tövləyə qədər bir mil yolu geri qayıtsın. Adı məntiqlə bu, antirasionaldır. Lakin onun daxil olduğu submədəniyyət çərçivəsində bu kovboyun prestijini qoruma funksiyasını yerinə yetirir" (7. 50). Daha sonra müəllif əlavə edir: "Onlar (mədəniyyətdə gizli funksiyalı elementlər nəzərdə tutulur – S. X.) əsasən keçmişlə əlaqənin qorunması və onlara yaxşı tanış olan həyat sahələrinə üstünlük vermə hesabına insanlara öz təhlükəsizliklərinin qorunmasında yardım edirlər" (7, 62).

Folklor sosial müstəvidə davranışları və münasibətləri normalara tabe etdirir. Lakin bu normalar folklor düşüncəsinin öz folklor məntiqinə əsaslanır və ona görə də bir sıra hallarda müasir normativlik prinsipləri baxımından antirasional təsir bağışlayır.

#### **6. Folklorun relaksasion (latınca "relaxatio" boşalma) funksiyası**

Bu funksiya mədəniyyət vasitəsilə fiziki və psixi gərginliyin boşaldılmasını nəzərdə tutur (rituallar, bayramlar, festivallar və s.) Bu funksiya folklorşünaslıqda folklorun sosial funksiyaları məsələsinə psixanalitik münasibəti özündə əks etdirir. Bu funksiya daha çox məşhur Amerika folklorşünası Alan Dandesin əsərlərində aprobeasiya olunmuşdur. Alan Dandesə görə, folklorun iki funksiyası vardır:

- açıq funksiya;
- gizli funksiya.

Folklorun "açıq" funksiyası konformizm (şəraitə asanlıqla uyğunlaşma) tərbiyəsi vəzifəsinə xidmət etməsindədir. Dandesin nəzərində bu struktur oppozisiyanın sol hissəsini (qadağa və qadağanın pozulması) funksionallaşdırır.

Folklorun "gizli" funksiyası sublimasiya (psixikanın gərginlik enerjisini yaradıcılığa yönəltməklə özünümüdafiə mexanizmi) funksiyasını həyata keçirməsi ilə bağlıdır. Dandesin nəzərində bu struktur oppozisiyanın sağ hissəsini funksionallaşdırır.

Alan Dandesin folklorun funksiyası ilə bağlı psixanalitik yanaşması bu istiqamətdə zəngin araşdırmaların yaranmasına səbəb olmuşdur.

#### **7. Folklorun informativ funksiyası**

Folklorun mahiyyətini anlamaq baxımından informativ funksiya da olduqca zəruridir. Bu funksiya mədəniyyətin idraki funksiyası ilə bilavasitə bağlıdır. Çünki istənilən informasiya dünyanı dərkə cəhddən yaranır. Müxtəlif məsələlərlə bağlı hər hansısa bir informasiyaya ehtiyacın olması istər ayrılıqda götürülən fərdin, istərsə də cəmiyyətin həyat fəaliyyətinin təbii şərti kimi çıxış edir. İnsan keçmişini xatırlamalı, onu düzgün dəyərləndirməli, səhvlərindən nəticə çıxarmalı, hardan gəlib hara getdiyini müəyyənləşdirməlidir. Bunun üçün insan zəruri informasiyaları toplayan, sistemləşdirən və qoruyan işarələr sistemi yaratmışdır. Elə bir işarələr sistemi ki, o tarixi varisliyi təmin edir, sosial təcrübənin nəsilədən nəsilə, bir epoxadan digərinə, bir

ölkədən başqa ölkəyə ötürülməsini təmin edir. Həmçinin o, diaxron olaraq eyni zamanda yaşayan insanlar arasında da informasiyaların yayılmasını təmin edir. İnformasiya yalnız dünyanı dərk etməyə yönəlmir, həmçinin dərk edilmişin qeydə alınmasına, strukturlaşdırılmasına yardım etmiş olur. Toplanmış biliyin zaman və məkan daxilində qorunması, çoxaldılması və yayılması üçün insanın yalnız bir cə üsulu vardır. Bu üsulun adı mədəniyyətdir. Mədəniyyət isə özü özlüyündə nəhəng bir informasiya sistemidir. İnformasiyanın qorunması və ötürülməsi üçün təbii fərdi yaddaş da, xalqın kollektiv yaddaşı da çıxış edə bilər. Bütün bunlara görə də bütövlükdə bir mədəni sistem kimi folklorun özü, ayrılıqda isə onun müxtəlif semantik yükə malik elementləri həm də informasiyadır.

Zəngin inkişaf yolu keçmiş milli folklorşünaslıq düşüncəmizdə "folklor xalqın yaddaşdır" formulu ən müxtəlif tədqiqatçıların əsərlərində istər professional elmi, istərsə də kütləvi səviyyədə kifayət qədər ifadə olunmuş, bu və ya digər baxımdan özünün interpretasiyasını tapmışdır. Bütün bunların nəticəsi olaraq, bu tezis bu gün elmi qənaətdən daha çox, populist şüar kimi səslənir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq bu fikir folklorun olduqca mühüm funksional xassələrindən birini və ən mühümünü olduqca lakonik bir düsturda özündə ifadə edir. Bəli, folklorun mühüm müəyyənlik keyfiyyətlərindən birini onun xalqın yaddaşı funksiyasını yerinə yetirməsi təşkil edir. Yaddaş isə informativ struktur səciyyəlidir.

#### **8. Folklorun estetik funksiyası**

Şübhəsiz ki, folklor həm də estetik funksiyanı da yerinə yetirir. Estetik funksiya folklor formalarının zahiri formal və daxili semantik özəllikləri baxımından insanların bədii-estetik zövqlərinin ödəməsini nəzərdə tutur. Funksionalizm nəzəriyyəsinin yaradıcısı B.Malinovski bu funksiyayı mədəniyyətin mənəvi funksiyası kimi dəyərləndirərək onu fizioloji və psixoloji tələbatlardan sonra yer alan ikinci dərəcəli funksiya hesab edirdi. Bu məsələyə münasibətdə Kirill Vasilyeviç Çistovun mövqeyi daha dialektik təsir bağışlayır. Alim belə bir fikir irəli sürür ki, monofolklor mədəniyyəti mərhələsində folklorun digər funksiyaları, dualist mədəniyyət mərhələsində (müəllifin yanaşmasında dualist mədəniyyət mərhələsi yazının meydana gəlməsi və kütləviləşməsindən sonrakı mədəniyyət mərhələsidir – S.X. ) isə estetik funksiya daha qabarıqdır. Alimin yanaşmasına görə folklor mətni funksiyası baxımından, əsasən, iki yerə ayrılır:

1. Qeyri-estetik funksiyalı folklor janrları;
2. Estetik funksiyalı folklor janrları.

Folklorun çoxsaylı funksiyaları içərisində estetik və qeyri-estetik funksiyaların münasibəti məsələsi olduqca mühüm məsələlərdən biridir. Çistov bir məsələni nəzərə almır ki, sinxron planda götürüldükdə daha çox estetik funksiyası qabarıq görünən janrlar da diaxron tarixi inkişaf prosesindən keçmişdir və onların da hər birinin daxili diaxron strukturunda digər, məsələn, magik, ritual və s. funksiyaların mövcudluğu mümkündür.

Digər tərəfdən "estetik funksiya" anlayışının folkloradakı məzmununun izahı da zəruridir. Folkloradakı estetik funksiya yazılı mədəniyyətin estetik funksiyasından xeyli fərqlidir. Belə ki, burada dünyanın estetik dərk və bədii təqdimi daha çox kollektiv yaddaşa əsaslanır. Folkloradakı estetik kriteriyaların, gerçəkliyin harmonik qavranılmasının da əsasında mifoloji dünya modelinə əsaslanan folklor faktları



dayanır. Folklor mətnlərində miflə poetiklik iç-içə olduğundan nəyin ayrılıqda mif, nəyin bədiilik olduğunu asanlıqla müəyyənləşdirmək mümkün olmur. Folklor mətnləri bir çox hallarda mifopoetik araşdırma tələb edir. Bundan əlavə, Alan Dandesin folklorun reallaşmaq istəyən, lakin mədəniyyət tərəfindən tabularla qadağan olunmuş təhtəşüurda sıxılmış enerjinin reallaşma məkanı olması barədəki konseptual yanaşması ilə estetik funksiya kimi dəyərləndirdiyi anlayışlar arasında da sıx bağlılıq vardır. Bizim folklor mətnlərində estetik meyarlarla şərtlənərək meydana gələn süjet, kompozisiya, obrazlar sistemi və s.-nin bir çox hallarda yuxarıda qeyd etdiyimiz amillərlə də şərtləndiyinin şahidi oluruq.

Yuxarıda qeyd edilən funksiyalardan əlavə, folklorun adaptasiya, sosiallaşdırma, aksioloji, pedaqoji və s. digər çoxsaylı funksiyaları da vardır. Folklorun bir mədəniyyət hadisəsi kimi sosial-mədəni kontekstdə dərkə baxımından bu funksiyaların olduğu mühüm rol vardır.

**İşin elmi nəticəsi.** Məqalədə gəlinən elmi nəticələr aşağıdakılardan ibarətdir:

- Folklor bir mədəni sistem olaraq ümumən mədəniyyət üçün universal hesab edilən əksər funksiyaları özündə əks etdirir;
- Folklorun sosial-mədəni mühitdə yerinə yetirdiyi funksiyalar müxtəlif olsa da, onlar bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədəirlər və kompleks xarakterə malikdir;
- Folklorun funksiyaları onun funksional strukturu ilə bilavasitə şərtlənir;
- Folklorun funksiyalarının özünəməxsusluğunu şərtləndirən funksional strukturun əsasında kommunikasiya və canlı prosessualıq dayanır;
- Folklorun çoxparametrlı funksiyaları onun yalnız filoloji deyil, sosioloji, kulturoloji, psixoloji, antropoloji və s. istiqamətləri özündə əks etdirən multidissiplinar araşdırılmasını zəruri edir.

**İşin elmi yeniliyi.** Hesab edirik ki, folklorun funksional strukturunun onun funksiyaları kontekstində multidissiplinar aspektdən, əsasən də, kulturoloji olaraq araşdırılmasını milli folklorşünaslıq fikrimizdə yeni yanaşma təcrübəsi saymaq olar.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti.** Tədqiqatdan folklorun və mədəniyyətin nəzəri-metodoloji aspektlərinin araşdırılmasında istifadə oluna bilər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Белик А.А. Культурология: Антропологические теории культур. М.:РГГУ, 1999. 241 с. / <http://www.countries.ru/library/ideas/functionalism/funcmal.htm>
2. Кравченко А. И. Культурология Учебное пособие для вузов — 4-е изд. М Академический Проект, Трикста, 2003. 496 с.
3. <https://www.youtube.com/watch?v=Ji0HFzkZYzo>
4. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. - Таллинн, Александра, 1992. 472 с.
5. Осипова Н.О. Структурно-семиотический подход как аспект методологии гуманитарного знания / [http://www.cr-journal.ru/rus/journals/79.html&j\\_id=7](http://www.cr-journal.ru/rus/journals/79.html&j_id=7)
7. Семиотика: антология / сост. Ю.С.Степанов. М., 2001. 691 с.
6. Клакхон К.М. Зеркало для человека.С.-Пб., 1998. 352 с.

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

***Hikmət QULİYEV***  
***Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru***  
***AMEA Folklor İnstitutu***  
***e-mail: quliyevh@mail.ru***



## VIRTUAL KOMMUNİKASIYA MÜHİTİNDƏ FOLKLOR PROSESLƏRİ VƏ ALBERT EYNŞTEYN OBRAZI

### Xülasə

Məqalədə Azərbaycandilli virtual məkanda cərəyan edən yeni folklor prosesləri tədqiqata cəlb olunmuşdur. Müasir dövrdə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının inkişafı, qloballaşma və virtuallaşmanın sürətli gedişi zəminində folklorun da mahiyyəti və funksiyası yeni mənalar kəsb etməyə başlamışdır. Hazırda texnologiya və mədəniyyət münasibətləri, eləcə də insanın mövcudluğunun mühüm şərtlərindən olan kommunikasiya ehtiyacları özünün yeni mərhələsinə qədəm qoymuşdur. Yeni texnoloji imkanlar hesabına meydana gələn kommunikasiya üsulları öz spesifikasiyasına müvafiq olaraq insan ünsiyyətinin mahiyyətinə də təsir etmişdir. Bu proses birbaşa olaraq kommunikasiya ilə bağlı olan folklorun da bir sıra xüsusiyyətlərinə, eləcə də icra olunma texnologiyasına tamamilə fərqli formalar gətirmişdir. Belə ki, hazırda İnternetin mövcudluğu şəraitində folklor “üz-üzə” icra olunma texnologiyasından “online communication” yaxud “virtual communication” formasına transformasiya olunmuşdur. Bu da ənənəvi folklorlardan virtual folklorlara keçidi zəruri etmişdir. Təbii ki, bu keçiddə folklorun bir sıra parametrləri və anlayışları – forma, məzmun, üslub, aktuallaşma, mətn, auditoriya, söyləyici və s. ənənəvi folklorlardan tamamilə fərqli mahiyyət qazanmışdır. Məqalədə bütün bu məsələlərə Azərbaycandilli virtual məkanda meydana gələn folklor yaradıcılığı zəminində baxılmış, konkret nümunə kimi Albert Eynşteyn obrazı əsasında izahlar verilmişdir. Qeyd olunmuşdur ki, fizika sahəsində fundamental kəşflər müəllifi olan dahi alim Albert Eynşteyn son dövrlər Azərbaycandilli virtual məkanda yeni folklor obrazı kimi formalaşmaqdadır. Həmçinin məqalədə bu obrazın formalaşmasında iştirak edən emosional-psixoloji mənalara da diqqət yetirilmişdir.

**Açar sözlər:** virtual kommunikasiya, Azərbaycandilli virtual məkan, qloballaşma, folklor və texnologiya, newstore, netlore, virtual folklor, Albert Eynşteyn.

## THE FOLKLORE PROCESSES IN VIRTUAL COMMUNICATION AND THE IMAGE OF ALBERT EINSTEIN

### Summary

In the article the folklore process in Azerbaijan languaged virtual space has been drawn into the research work. In modern period the essence and function of folklore on the base of the development of the information-communication technologies, the fast movement of globalizing and being virtual processes began to attain the new meanings. Now the technology and culture relations, including the communication needs being the important conditions of the human existence has made its new step. The communication methods appearing on the reckoning of the new technological opportunities according to its specification have influenced to the essence of the human sociability. This process has brought the quite different forms to the implementation technology of folklore connected straight with the communication. So that now in the condition of the Internet existence folklore has transformed from the acting technology “face to face” to the form “online communication” or “virtual communication”. And it necessitated the transition from the traditional folklore to the virtual folklore. Of course, in this transition some parameters and conceptions of folklore – form, subject, style, actuality, audience, etc. have gained the quite different essence from the traditional folklore. In the article all these problems have been looked through in the Azerbaijan languaged virtual space on the foundation of the folklore activity, as the concrete example the explanations on the base of the Albert Einstein’s image have been given. It has been noted that the famous scientist Albert Einstein who was the author of the fundamental discoveries in the branch of physics has been formed as the folklore image in the Azerbaijan languaged virtual space. The emotional-psychological meanings taking part in the formation of this image have been also looked through in the article.

**Key words:** the Azerbaijan languaged virtual space, globalizing, folklore and technology, newstore, netlore, virtual folklore, Albert Einstein.

## ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ВИРТУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИОННОЙ СРЕДЕ И ОБРАЗ АЛЬБЕРТА ЭЙНШТЕЙНА

### Резюме

В статье привлечены к исследованию новые фольклорные процессы, происходящие в азербайджаноязычном виртуальном пространстве. В наше время на фоне развития информационно-коммуникационных технологий, ускорения глобализации и виртуализации, суть и функция фольклора приобретают новые значения. В данное время отношения между технологией и культурой, а также коммуникационные потребности, которые являются важным условием существования человека, перешли на новый этап. Способы коммуникации, созданные за счёт новых технологических возможностей, соответственно своей специфике повлияли на суть человеческого общения.

Этот процесс внёс совершенно отличающиеся формы в некоторые особенности, а также в технологию исполнения фольклора, напрямую связанного с коммуникацией. Например, в условиях существования интернета технология исполнения фольклора «лицом к лицу» трансформировалась в «online communication», или «virtual communication». Это сделало необходимостью переход с традиционного фольклора в виртуальный фольклор. Естественно, с этим переходом многие параметры и понятия фольклора, такие как форма, содержание, стиль, актуализация, текст, аудитория, сказитель и т.д. приобрели значения, совершенно отличающиеся от традиционного фольклора.

В статье все эти вопросы рассмотрены на основе фольклорного творчества, возникшего в азербайджаноязычном виртуальном пространстве, даны объяснения на конкретном примере образа Альберта Эйнштейна. Отмечено, что автор фундаментальных открытий в области физики, гениальный учёный Альберт Эйнштейн в последнее время в азербайджаноязычном виртуальном пространстве выступает в качестве нового фольклорного образа. В статье также обращается внимание на эмоционально-психологические значения, участвующие в формировании этого образа.

**Ключевые слова:** виртуальная коммуникация, азербайджаноязычное виртуальное пространство, глобализация, фольклор и технология, newstore, netlore, виртуальный фольклор, Альберт Эйнштейн.

**Məsələnin qoyuluşu.** Müasir dövrdə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının yüksək sürətlə inkişafı qloballaşmanı təmin edən, daha doğrusu, şərtləndirən ən mühüm amillərdən biridir. Ən yüksək texnologiyalardan tutmuş məişət həyatına qədər sirayət edən informasiya-kommunikasiya texnologiyaları (İKT) artıq insan həyatının ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilmişdir. İlk dövrlərdə hərbi məqsədlər zəminində meydana gələn İnternet texnologiyası özü ilə bərabər bəşəriyyətin inkişaf dinamikasına təsir edəcək fenomenal imkanlar gətirməkdədir. İnsanlar arasında ünsiyyət, xəbərləşmə və məlumat əldə etmə sahəsində yaranan yeni imkanlar informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının rolunu əvvəlki dövrlərlə müqayisədə kəskin şəkildə yüksəltmişdir.

**İşin məqsədi.** Müasir dövrdə İnternetin sürətlə yayılması virtual dünyanın miqyasını daha da genişləndirmişdir ki, bu da folklor yaradıcılığının rəqəmsal texnologiyalar vasitəsilə transmissiyasını (təbii keçidini) zəruri etmişdir. Belə bir şəraitdə “üz-üzə” kommunikasiyada icra olunan folklor virtual kommunikasiya mühitinə keçərkən bir sıra yeni xüsusiyyətlər qazanmışdır. Araşdırmada qarşıya qoyulan məqsəd məhz virtual kommunikasiya mühitində gedən folklor proseslərinin müəyyənləşdirilməsi və analizidir.

Qlobal informasiya sistemi hesabına qloballaşmanın daha sürətlə getdiyini qeyd edən K.W. Violetta “Qloballaşma mərhələsində e-folklor” məqaləsində yazır: “Son on ildə İnternetin qlobal informasiya sistemi kimi populyarlığı hesabına qloballaşma prosesləri son dərəcə sürətlənmişdir. Müasir elektron texnologiya uzaqda və yaxında yaşayan insanlar arasında yeni bir kommunikasiya üsulu meydana gətirmişdir. İnsanlar mobil telefon və İnternetdən yalnız informasiya əldə etmək məqsədilə deyil, əyləncə və əlaqə, həmçinin fərdi baxış və düşüncə mübadiləsi üçün istifadə edirlər (6, 248).

Təbii ki, informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının insanlar arasında ünsiyyət və münasibət məsələlərinə birbaşa nüfuz etməsi, daha doğrusu, əvvəlki dövrlərlə müqayisədə tamamilə yeni formalar təqdim etməsi, bütövlükdə həyata baxışın fəlsəfəsinə, eləcə də bu fəlsəfəni formalaşdıran mexanizmlərə – dilə, mədəniyyətə, folklorla da təsir etməyə başlamışdır. İnsanlar arasında ünsiyyətin, münasibət və ya təmasın virtual məkanda meydana çıxması, paralel olaraq özünüifadə və özünütəşkil etmənin də rəqəmsal paradigmasını doğurmuşdur. Bu isə öz növbəsində gündəlik ünsiyyətin hər bir məqamında ortaya çıxan folklorun da yeni təzahür və faktlarını öz içinə almaqdadır: “Yeni hadisə və problemlərə bu cür dərhal reaksiya vermək üsulu, təbii ki, qlobal xarakterli, xüsusi yazılı, şifahi və vizual folkloru yaratmağa meyillidir ki, bu da “e-folklor” adlandırılıla bilər” (6, 248). Təbii ki, dünya və gerçəkliyə müxtəlif aspektlərdən münasibət folklorun təbiətindən qaynaqlanır, lakin hazırkı texnoloji imkanlar şəraitində bir tərəfdən folklorik reaksiyanın materialını təşkil edən informasiyanın bolluğu, digər tərəfdən də İnternetin hesabına informasiyanın ictimai müzakirə predmetinə çevrilməsi **çevik sosial reaksiya** ( təbii ki, folklorik modellər nəzərdə tutulur) mexanizmini formalaşdırmışdır. Belə bir şəraitdə **kommunikasiya yaradan** (folklor – insanları bir araya toplayan ortağ mədəni işarələr sistemi kimi) və **kommunikasiyada meydana gələn** (folklor – iki və daha çox insanın üz-üzə və ya virtual ünsiyyəti zamanı meydana çıxan fakt kimi) folklorun funksional mahiyyəti yeni məzmun kəsb edir. O artıq yalnız keçmiş haqqında hekayə deyil, gündəlik həyatın nəbzini tutan, hadisə və olayların ən çevik, lakonik və mükəmməl modelini təqdim edən **kollektiv reaksiya** kimi özünü göstərir. Təsadüfi deyildir ki, bu proses akademik folklorşünaslıq dövriyyəsinə yeni anlayış və istilahlara daxil olmasını şərtləndirmişdir: “netlore”, “newslore”, “virtual folklore”, “web folklore”, “digital folklore”, “internet folklore”, “e-folklore” və s.

İnternetin populyarlaşması və müvafiq olaraq İnternet istifadəçilərinin sayının çox sürətlə artması, eləcə də texnoloji sferada yeni imkan və resursların ortaya çıxması və bunların gündəlik məişət həyatına təsiri insanların həyat rejiminə də dərindən sirayət etməyə başlamışdır. İnsanlar üz-büz ünsiyyətdən onlayn kommunikasiyaya (online communication) keçməyə başlamışlar. Virtual mühit və ya sosial şəbəkə real həyata daxil olmaqla, hər bir fərdin real dünyası ilə bərabər, virtual dünyasını da formalaşdırmışdır. Bu isə sanki müasir insana yeni “rolların” verilməsidir. Hər bir şəxs gerçək dünyanın, fiziki reallığın üzvü olmaqla yanaşı, eyni zamanda virtual dünyanın da üzvünə çevrilmişdir. Başqa cür ifadə etsək, “virtual dünya” anlayışı bu gün artıq reallığa çevrilmişdir. Yəni fiziki reallıqla virtual reallığın, demək olar ki, sərhədləri aradan qalxmışdır. İnsanlar müəyyən bir məkanda üz-üzə ünsiyyətdə olmaqla bərabər, eyni vaxtda müxtəlif məkanlarda olan şəxslərlə də ünsiyyətdə və vahid informasiya

mühiti daxilindədir. Virtual mühitin özünəməxsus şərtləri, norma və prinsipləri olduğu üçün bu reallığın da spesifik psixologiyası, fəlsəfi mahiyyəti və ənənələri meydana çıxmağa başlamışdır. *Odur ki, virtual dünyanın üzvünə çevrilən şəxs müvafiq davranışları qavramaqla və icra etməklə bərabər, həmin mühitə məxsus psixoreallığı da mənimsəmiş olur. Bugünkü insanın real dünyada yaşamaq təcrübəsi və ənənəsi olduğu kimi, virtual dünyada da yaşamaq və mövcud olmaq təcrübəsi vardır.*

Belə bir şəraitdə bütün mahiyyəti ilə virtual mühitin bir parçasına çevrilən insan həyata baxışını, dünyagörüşünü, adət və davranışlarını, bütövlükdə folklorunu da internetə gətirmiş olur. Bu isə insanın ən mühüm ehtiyaclarından biri olan kommunikasiyanın da yeni imkanlar hesabına təmin olunmasına, eyni zamanda virtual mühit daxilində folklor yaradıcılığı proseslərinin meydana çıxmasına şərait yaradır ki, buna da insanın kommunikasiya və özünüifadə ehtiyacının təcəssümü və faktı kimi baxmaq daha doğru olardı.

Hesab edirik ki, burada məsələyə antropoloji prizmadan baxmalıyıq. Ümumiyyətlə, insanın mədəni yaradıcılıq ehtiyacı və ehtirası birbaşa olaraq onun psixoloji mahiyyətindən qaynaqlanır. İnsan bütün zamanlarda və məkanlarda özünüifadə etmə, özünüreallaşdırma zərurətini hiss etmişdir. Bu ehtiyac mifoloji çağda dünyanı dərk etməyə və ifadə etməyə çalışan insanın ən mühüm impulsvericisi kimi bu gün də fasiləsiz olaraq fəaliyyət göstərməkdədir. Dəyişən yalnız dekorasiyalardır (ifadə üslubu, dil-yazı-qrafika kimi formal əlamətlər və s.), emosional ehtiyaclar isə sabit və spontan olaraq qalmaqdadır. Əslində, internet mühiti zəminində özünüifadə etmənin əsasında məhz insanın emosional-psixoloji çağırışları dayanır. "... Hər kəs və hər qrup ənənəvi olmağa çalışır. Başqa şəkildə desək, digər şəxslərin də bu ümumi formaya uyğunlaşmasını təmin etmək üçün öz təcrübə və davranışlarını ümumiləşdirməyə çalışırlar. İnsanlar özlərini təkcə bioloji övladları, yaradıcı fəaliyyətləri ilə deyil, eyni zamanda həyat tərzləri və düşüncələri ilə də gerçəkləşdirirlər. Ənənə yaratma zərurəti öz təbiəti etibarlı ilə universaldır. Fərdlər və qruplar təcrübələrini ənənəyə çecirməyə nail olması ilə bir-birindən fərqlənirlər. İnternetdəki xalq ənənələrinə gəldikdə isə, fərdin özünü təqdim etmə ehtiyacı hiss etdiyi və internetdəki informasiya selinə öz səsini qoşmaq istədiyi, şəxsi təcrübələrini paylaşaraq özünütəşkil etməyə çalışdığı müşahidə olunmaqdadır" (5, 100).

Bu isə bir daha onu deməyə əsas verir ki, insan mövcud olduqca, kommunikasiya imkanları var olduqca insanın mədəni yaradıcılıq potensialı da fasiləsiz olaraq davam edəcək və yeni mühitlərə transformasiya olunacaqdır. Əslində, internet folklorunun çox sürətlə genişlənməsinin motivatoru qeyd etdiyimiz faktorlardır. Bu gün *İnternet yeni folklor yaradıcılığının əsas məkanlarından* birinə çevrilmişdir. Yaxud başqa şəkildə desək, internetin özü virtual folklor proseslərinin əsas mənbəyidir. Real cəmiyyətdə baş verənlərin fasiləsiz şəkildə internetə transformasiya olunması, virtual mühitin özündə də sosio-kultural proseslərin meydana çıxmasına, beləliklə, *İnternetə texnokulturoloji fenomen* kimi baxmağa imkan verir. Odur ki, bu gün İnternet, folklorun həm transformasiya olunduğu, həm meydana çıxdığı, həm yayıldığı, həm də cilalandığı ən mühüm məkan kimi xarakterizə oluna bilər.

Müasir dövrdə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının sürətli inkişafı və yaratdığı imkanlar sosial-mədəni proseslərin virtual mühitə transformasiyası, yeni folklor yaradıcılığı təmayüllərinin meydana çıxması ilə müşahidə olunur. Bir

tərəfdən urbanizasiya proseslərinin insanın həyat tərzinə və dünyagörüşünə təsir etməsi, digər tərəfdən qloballaşmanın, global dəyər və fəlsəfənin ortaya çıxması, bütövlükdə mədəniyyətin və onun tərkib hissəsi olan folklorun da təbiətinə təsir etməkdədir. Artıq bu günün texnoloji imkanları sosio-kultural proseslərin, virtual mühitə transformasiyasını o qədər asanlaşdırmışdır ki, bu da insanın özünüifadəsinin ən əsas sahələrindən biri olan folklorun da formasına, məzmununa, üslubuna, icra olunma vasitəsinə və s. təsir etmişdir. A.Dundesin də vurğuladığı kimi, bu gün "... folklor məhv olmur, əksinə elektron poçt və internet üzərindən yayılmanın inkişafı hesabına müasir dünyada canlı və diri qalmağa davam edir" (1, 406). **Bu isə bir daha onu deməyə əsas verir ki, hazırda folklor yaradıcılığı nəinki zəifləmiş, hətta yeni texnoloji imkanlar hesabına daha da aktivləşmiş və genişlənmişdir. Lakin ənənəvi folklor janrlarından, irihəcmli və geniş süjetli mətnlərdən çevik, lakonik, qısa, mobil ifadə formalarına keçid baş vermişdir.**

Hazırda global informasiya şəbəkəsinin mövcudluğu, informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının geniş imkanları şəraitində, həmçinin sosial medianın aktuallaşdığı bir zamanda müəyyən bir hadisə və ya faktın lokal çərçivələrdən çıxaraq qloballaşması və gündəmə gəlməsi, əslində, həmin informasiya üzərində başqa bir prosesin də paralel şəkildə getməsinə təmin edir. Xəbər mətni ictimai-siyasi, sosial-iqtisadi və ya mədəni-mənəvi mahiyyətindən asılı olmayaraq kollektiv reaksiyanın diqqət mərkəzinə düşürsə, fərdin və ya solumun müəyyən emosional-psixoloji mühitinə təsir edərsə, o artıq ilkin funksiyasından əlavə funksiyaları da kəsb etməyə başlayır.

Müasir dövrümüzdə yeni folklor yaradıcılığının ən mühüm mənbələrindən biri məhz *sosial mediadır*. Son dövrlər Azərbaycanın sosial, iqtisadi, siyasi, mədəni, mənəvi həyatında baş verən bütün proseslər (devalvasiya, Ermənistan-Azərbaycan Dağlıq Qarabağ münaqişəsi, Avropa oyunları, Formula -1 yarışları, İslam Həmrəyliyi oyunları, Bakı şəhərinin infrastrukturunu (müxtəlif məişət problemləri və s.), eləcə də dünyanın əsas xəbər gündəmi (Neftin qiymətinin aşağı düşməsi zəminində iqtisadi sferada baş verən gərginliklər, İŞİD terror qruplaşmasının dini pərdə altında yaratdığı yeni reallıqlar, Şimali Koreyanın gənc prezidentinin qeyri-adi hərəkətləri, Rusiya və Ukrayna arasında baş verən hadisələr, Rusiya və Türkiyə arasında təyyarə hadisəsi, Türkiyənin yeni gündəmi – "Dərbə cəhdi" və "FETÖ", Amerikada prezident seçkiləri (Hillari Klinton və Donald Tramp mücadiləsi)), həmçinin Qərb və Şərq, xristian və müsəlman dünyaları arasında çoxparametrlili fərqlər (həyat tərzini, dünyagörüşü, elmə, təhsilə münasibət və s.), zəminində meydana gələn hadisələr və s. xəbər lentlərindən sosial şəbəkələrə, forum və bloqlara xəbər mətni olmaqla yanaşı, kollektiv reaksiyanın hadisələrə çevik münasibəti olan "newslore" (news – xəbər, lore – bilik) kimi də daxil olurlar. Alan Dandes və Karl Paqterin də qeyd etdiyi kimi, "milli və beynəlxalq zəmində baş verən gərgin və travmatik hadisələr yeni folklorun əmələ gəlməsini stimullaşdırır". Bu isə müasir dövrdə yeni folklor yaradıcılığı proseslərini meydana gətirən mexanizmlərdir. Təbii ki, burada İnternetin, xüsusilə də sosial medianın müstəsna rolu özünü açıq-aydın şəkildə göstərməkdədir. Çünki cəmiyyətin ictimai, siyasi, iqtisadi həyatında gedən bütün proseslər fasiləsiz olaraq sosial medianın gündəminə gəlir və ictimai müzakirə, kollektiv reaksiya zəminində kollektiv yaradıcılığın predmetinə çevrilir. Bu da son nəticədə kollektiv düşüncəni ifadə edən modellərin – xəbər məzmunlu ifadələrin, şəkil və karikatürlərin, de-

yim və parafrazların meydana çıxmasına səbəb olur. Məlumatların operativ və anında İnternet mühitinə daxil edilməsi (özü də bu prosesdə professional jurnalistlərdən daha çox, sadə, sıradan vətəndaşların təşəbbüskarlığı özünü daha çox göstərir) yeni folklor yaradıcılığının faktoloji bazasını zənginləşdirir ki, bu da çox vacib məsələdir.

Burada bir məsələyə xüsusi diqqət yetirməliyik ki, ənənəvi folklor yaradıcılığı proseslərindən (real, üz-üzə ünsiyyətə əsaslanan folklor prosesləri nəzərdə tutulur) fərqli olaraq virtual folklor proseslərinin faktoloji bazası daha çox sosial medianın hesabına ödənilir. Bu isə situativ hadisə və olayların tez-tez dəyişməsi, onların əvəzinə isə yenilərinin meydana çıxması ilə müşayiət olunur. Belə bir şəraitdə İnternetdə meydana gələn folklor nümunələrini müəyyənləşdirmək, folklorik mexanizm və modelləri aşkarlamaq bir qədər çətinləşir. Sanki hadisələrin meydana çıxma, aktuallaşma və gündəmdən düşməsi ilə folklorlaşma və arxivləşmə prosesi paralel baş verir. Bu proses o qədər həmahəng və eynizamanlı şəkildə gedir ki, həmin məqamda müəyyən bir folklor nümunəsinin aşkarlanması, qeydə alınması və saxlanması çox çətin olur. Bəzən hətta bu prosesi nəzərdə saxlamaq qeyri-mümkün olur. Hazırda biz bu prosesi, yəni virtual folklor nümunələrinin meydana gəlməsini sosial şəbəkələrə üzv olmaqla, bloq və forumları aktiv şəkildə izləməklə müşahidə edə bilirik. Lakin məsələyə bir qədər sistemli yanaşmaqla daha yaxşı imkanlar əldə etmək mümkündür. Belə ki, sosial medianın gündəmində olan hadisələrin gündəlik, həftəlik və aylıq hesabatını əldə etməklə, yəni daha çox tezlik qazanan mövzuları diqqət mərkəzində saxlamaqla onların üzərində meydana çıxan folklor proseslərini (yəni folklorlaşma potensialına malik hadisələri) də daha asan müəyyənləşdirmək və qruplaşdırmaq olar. Həmçinin bu üsul yeni yaranan folklor nümunələrinin kontekstual analizini də aparmaq üçün geniş imkanlar açır. Çevik sosial reaksiya fonunda meydana gələn folklor nümunələrini “pasportlaşdırmaqla”, yəni onu meydana çıxaran hadisə, məkan, zaman və s. parametrləri qeyd etməklə, tədqiqat üçün daha səmərəli şərait yaratmaq mümkündür. Bu isə, bütövlükdə yeni hadisə olan **internet folklorunun təhlil metodikasının da müəyyənləşdirilməsi** istiqamətində müəyyən imkanlar yarada bilər.

Təbii ki, hər bir xəbər, informasiya folklor yaradıcılığının predmetinə çevrilir. Burada kollektiv maraq və reaksiyanı cəlb edən mövzular, insanların həssaslıq nümayiş etdirdiyi situasiya və məqamlar, bütövlükdə isə emosional-psixoloji gerçəkliyə təsir edən hadisələr birbaşa olaraq diqqət mərkəzinə gəlir. Xüsusilə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının verdiyi imkanlar zəminində (sözlü mətn, şəkil, qrafik işarə, animasiya və s.) yeni folklor yaradıcılığı prosesi əvvəlki dövrlərdən tamamilə fərqli – həm forma, həm məzmun, həm dil, həm üslub, həm də janr spesifikasiyası baxımından meydana çıxmaqdadır. Burada ən mühüm cəhət meydana çıxan folklor nümunəsinin formasından, məzmunundan, yaranma texnologiyasından, aktuallaşma məkanı və xarakterindən asılı olmadan kollektiv maraq və reaksiyaya əsaslanması, daha doğrusu, kollektiv – ortaq mədəni qəliblər (folklorik mexanizmlər) əsasında təşkil olunmasıdır. Təbii ki, meydana çıxan nümunənin kommunikativ mühitə daxil olması və bu mühitdə aktuallaşması da əsas şərtlərdən biridir. Lakin bütövlükdə virtual folklorun strukturu, formalaşma mexanizmləri, növ tərkibi çoxparametrlidir və bu proses fasiləsiz şəkildə getməkdədir.

Hal-hazırda virtual mühitdə ən geniş rast gəlinən folklor nümunələri arasında hadisə və reallıqlara komik münasibət və ironik reaksiya əsasında ortaya çıxan fakt-

lar diqqəti cəlb edir. Bir tərəfdən internetdə əyləncə və istirahət imkanlarının geniş olması, digər tərəfdən də şəhərləşmə və bir sıra faktorların təsiri ilə müasir dövrdə folklor janrları içərisində lətifələrin ən aktual və sürəkli yaranma və yayılma xarakterinə malik olması virtual mühitdə də gülüş və onunla bağlı məzmunlara daha çox rast gəlinməsinə səbəb olmuşdur. Həmçinin aktiv kommunikasiyanı təmin edən müxtəlif platformalarda – sosial şəbəkə, forum və s.-lərdə meydana gələn folklor nümunələrində müşahidə olunan tendensiya və trendlərdən biri **sosial protestlə** bağlıdır. Çünki, müasir dünyada folklorun funksionallığını təmin edən ən mühüm amillərdən biri sosial protestdir (2, 34). Başqa şəkildə ifadə etsək, müasir folklorun ən mühüm funksiyalarından biri sosial protest funksiyasıdır. Yəqin ki, biz sosial protest anlayışını da, yalnız etiraz, əks münasibət kimi deyil, ümumi mənada sosial reaksiya, münasibət kimi anlamalıyıq. Çünki **folklorun mahiyyəti məhz reaksiya, daha dəqiq desək, kollektiv reaksiya ilə bağlıdır**. Bu baxımdan yanaşdıqda virtual folklor faktlarında müşahidə etdiyimiz trendlərdən biri baş verən hər hansı bir sosial-iqtisadi, sosial-siyasi, sosial-mədəni prosesə ümumi mənada desək, komik münasibət, konkret halda isə ironik – ələsalma və “lağa” qoyma tendensiyasıdır.

Bəllidir ki, arxaik cəmiyyətlərdə informasiyanın saxlanması və ötürülməsi bir sıra institusional təsisatlar – söyləyicilik institutları (ozanlıq, aşığılıq, naqqallıq) və ənənəvi ifadə modelləri (epos, dastan, nağıl) əsasında həyata keçirilirdi. Eyni zamanda məhdud sfera daxilində olan informasiyalar – ezoterik bilik və davranışlar isə cəmiyyətin müəyyən subyektləri (şamanlar, seyidlər, ağsaqqallar) tərəfindən müvafiq ifadə modelləri (dua, mərasim, müdrik məsləhət, çıxış yolu) əsasında yaşadılır və ötürülür. Ənənəvi cəmiyyətlərə xas olan həmin institut və təsisatlar bir sıra funksiyaları yerinə yetirənlər də, onların meydana gəlməsi və yaşamasında konkret zərurət olduğunu da demək olar. Çünki informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının mövcud olmadığı min illər boyu insanlar informasiyanı məhz şifahi yaddaş yolu ilə söyləyicilik institutları hesabına yaşatmağa və ötürməyə nail olmuşdular. Müasir dövrdə də insanların yaşam tərzinə, həyata baxış üsuluna uyğun çevik modelləşdirmə formaları mövcuddur. Müasir dövrümüzdə isə folklorun məzmununu və forması tamamilə dəyişildiyi halda, bir qədər əvvəldə də vurğuladığımız kimi, əsas funksiyalarından biri olan “gərgin” və “travmatik” məqamlarda aktuallaşma potensialı internetdə müşahidə etdiyimiz komik məzmunlu nümunələrin timsalında özünü daha aydın göstərməkdədir. Bunların arasında xüsusən gerçəkliyi ironik, satirik və gülünc şəkildə təcəssüm etmə, yaxud həyata komik planda yanaşma diqqəti cəlb edir. Doğrudur, burada gülüşün insanın ən əsas emosional ehtiyaclarından biri olması faktoru, eyni zamanda psixoloji boşalmanı, daxili gərginlikdən xilas olmanı ifadə etməsi də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Çünki hər hansı bir fərd müəyyən bir hadisəyə gülməklə, yaxud həmin hadisəni gülünc şəkllə salmaqla bir tərəfdən özünün reaksiyasını ifadə edirsə, digər tərəfdən də situasiyanı kollektiv reaksiyanın qəlibinə uyğunlaşdıraraq (photoshoplore, caps) folklor nümunəsi yaratmış olur. Yəni bu davranış və ifadə olunan məzmun, əslində, kollektivin reaksiyası kimi ortaya çıxır. Təbii ki, antropoloji keyfiyyət olaraq gülüş insanın gerçəkliyə münasibətinin ifadəsi kimi bir sıra mənalar kəsb edir. Ü.Özönlü gülüşün mahiyyətini izah edən araşdırmalarda diqqəti cəlb edən 4 yanaşmanı qruplaşdırır:



1. Özünü gülüş obyektinə çevrilən birindən üstün bilmə, yəni onun etdiyini etməyəcəyinə əminlik və bundan duyulan rahatlıq əsasında gülmə;

2. Hadisələrin müəyyən düzümündən fərqli olaraq gözlənilənlərin əksinə bir hadisənin baş verməsi insanlarda şok effekti yaradır ki, bu da gülüşə səbəb olur.

3. Hər bir insanda gizli qalmış bir “attack” istəyi vardır ki, müəyyən hərəkət və davranışlarda insan bu istəklərini zaman-zaman büruzə verir. Bu istək gerçəkliklə üst-üstə düşməyəndə ziddiyyət yaranır ki, bu tərslik də insanları güldürür.

4. Hadisələrin və danışıkların axınında bəzi ziddiyyət nöqtələri və məntiqsizliklər meydana çıxır ki, bunlar da gülüşə səbəb olurlar (9, 21).

Gülüş antropoloji, psixoloji, sosioloji, bioloji və s. aspektlərdən yanaşılmasından asılı olmayaraq, o, insanın gerçəkliklə münasibətinin, onu dərk və ifadəsinin ən mühüm modellərindən biridir. Odur ki, insan mövcud olduqca gülüş və onun ən müxtəlif çalarları özünü göstərəcəkdir. Bu baxımdan, kiçik həcmli lətifələr, texnoloji vasitələr hesabına yaradılan karikatürlər, videoroliklər xüsusi ilə geniş yayılmaqdadır. Hazırda virtual folklorun ən sürəkli nümunələri elə məhz gülüş modelləri əsasında ortaya çıxmaqdadır. Təbii ki, burada İKT-nin verdiyi imkanlar da xüsusi rol oynayır. Çünki internet lətifələri təkcə sözlə deyil, şəkil, animasiya, dublyaj və s. kimi rəqəmsal formalarda da ortaya çıxırlar.

Hazırda Azərbaycandilli virtual məkanda da folklor prosesləri çox sürətlə getməkdədir. Belə ki, qloballaşan və virtuallaşan dünyanın tərkib hissəsi kimi Azərbaycan da bu proseslərin iştirakçısıdır. Təbii ki, folkloru olmayan xalq yoxdur. Yaxud başqa şəkildə ifadə etsək, “ən azı bir ortaq faktoru paylaşan hər hansı bir insan qrupu” (8, 10) mövcuddursa, burada kommunikasiya ehtiyacı və zərurəti labüddür. Lakin müasir dövrdə, elektron texnologiyaların, həmçinin yeni kommunikasiya modellərinin mövcudluğu şəraitində, virtual folklorunun meydana gəlməsi bir tərəfdən hər bir xalqın yaradıcılıq potensialından, onun emosional-psixoloji ehtiyaclarını dildə ifadə etmək imkanlarından və s.-dən asılıdırsa, digər tərəfdən də ölkə üzrə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının inkişaf səviyyəsi və imkanları ilə birbaşa əlaqəlidir. Yəni müasir real proseslərin transformasiya olunduğu virtual dünyada mövcud olmaqla, həmin sürət və imkanlara qoşulmaqla orada baş verənlərin içərisində olmaq mümkündür. Təbii ki, bu parametrlər baxımından Azərbaycan Respublikası ən müasir İKT qurğu və təchizatına malikdir ki, burada yaşayan əhəlinin çox hissəsi virtual dünyanın aktiv iştirakçısıdır. Odur ki, bu gün aktiv folklor proseslərinin baş verdiyi real və virtual məkanlardan biri də Azərbaycandır.

Bizim müşahidələrimizə görə, Azərbaycandilli virtual məkanda, xüsusilə sosial şəbəkə, elektron poçt, forum və bloqlarda ən müxtəlif folklorik formalara – sözlü mətn, sözlü-şəkil, caps, dublyaj və s. rast gəlmək mümkündür. Mən burada tipik bir fakt kimi dünyaca məşhur alim, fizik Albert Eynşteynlə bağlı Azərbaycan dilli virtual məkanda geniş yayılmış folklor nümunələri barədə təhlillər aparmaq, həmin faktlar əsasında isə virtual folklorun analizini həyata keçirmək istəyirəm.

Məsələyə bir neçə sual ətrafında baxaq: Əvvəla, niyə Albert Eynşteyn?, ikincisi, niyə lətifə, gülüş predmeti kimi?, üçüncüsü, bu nümunələrin Eynşteynin tarixi şəxsiyyəti ilə əlaqəsi varmı?, dördüncüsü, Eynşteynin folklorik obrazının formalaşma texnologiyası necədir? və s.

Təbii ki, bu suallar bir-biri ilə çox sıx bağlıdır və ilk suala cavab verməklə əsas konturları müəyyənləşdirmək mümkündür. Hər şeydən əvvəl onu deməliyik ki, Albert Eynşteynlə bağlı folklor proseləri yalnız Azərbaycan dilli virtual məkanda cərəyan etmir. İnternetdə ingilis, rus, türk dillərində də bu tipli folklorlaşma proseslərinə rast gələ bilərik. **Demək olar ki, Eynşteyn qlobal informasiya şəbəkəsinin yaratdığı imkanlar hesabına qlobal folklor obrazı kimi formalaşmışdır.**

Tarixdən bəllidir ki, Eynşteyn fizika sahəsində fundamental dəyişikliyə səbəb olan elmi kəşfin müəllifi olmaqla yanaşı, dünya, gerçəklik, həyat barədə fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparan, onlar haqqında sanballı fikirlər söyləyən şəxsiyyət kimi də tanınmışdır. O özünün qeyri-adi davranış və düşüncələri, maraqlı və macəralı şəxsi həyatı, ən başlıcası isə haqqında əfsanə və miflərin yaranmasına səbəb olan fundamental kəşfləri ilə yaddaşlarda həkk olunmuşdur. Onun konkret bir elm sahəsindəki kəşfinin özünəqədərki elmi baxışı dəyişdirəcək qədər gücə malik olması, yəni klassik fizikadan yeni fizikaya keçidi zəruri edən xüsusi nisbilik nəzəriyyəsi və bu nəzəriyyə barədə yayılan populyar məlumatlar avtomatik olaraq insanların emosional-psixoloji dünyasına da təsir etmiş, irrasional, intuitiv modellər doğurmuşdur. Bu isə Eynşteynin kəşfləri ilə bağlı yarı elmi, yarı əfsanəvi, mifik söyləntilərin meydana gəlməsində mühüm rol oynamışdır. Eynşteynin doğularkən başının çox iri olması, çox gec yaşlarında dil açması, öldükdən sonra beyininin oğurlanması, bütövlükdə onun ölümü ilə bağlı müəmmalı fakt və söyləntilər, əslində, hələ internetin meydana gəlməsinə qədərki dövrdə qeyri-elmi dairələrdə, elmi-populyar auditoriyalarda onun folklor obrazının formalaşmaqda olmasını göstərir. Burada ən mühüm faktlardan biri Albert Eynşteynin elmə gətirdiyi xüsusi nisbilik nəzəriyyəsi, daha konkret desək, bu mərhələyə qədərki fizika elminin sabit hesab etdiyi zaman və məkan məhfumlarına müxtəlif koordinat sistemləri daxilində dəyişən anlayış kimi yanaşması, bütövlükdə, təsəvvürləri dəyişən bir sıra qənaətləridir. Fövqəltəbii imkanlara malik folklor qəhrəmanlarının real tarixi tərəfləri olduğu kimi, real-tarixi şəxsiyyətlərin də qeyri-adi, sirli, sehrliləri vardır. Yəni burada əsas məsələ obraz yaratmada iştirak edən folklor mexanizmidir ki, onun nəticəsində də müəyyən bir fakt və ya şəxsiyyət ənənəvi modellər əsasında dərk olunur.

Elmi dövriyyədə Eynşteynin şəxsən özünün folklora münasibəti, xüsusi ilə uşaqların inkişafında nağılların rolu ilə bağlı dediyi söz, daha doğrusu, bu barədə olan bir hekayət çox populyardır. Müxtəlif variantlarda kitablarda nəşr olunmuş bu hekayət kiçik fərqlərlə belədir: “Mən Denverdə fəvqəladə elm adamı kimi tanınan, doktor Eynşteynlə dostluq edən bir qadın haqqında hekayət eşitmişəm. Övladının da alim olmağını istəyən qadın doktor Eynşteyndən məktəb illərində onun nələri oxumasını tövsiyə etməsini soruşur. Təəccüblü olsa da, dr. Eynşteyn "nağıllar və çoxlu nağıllar"ı məsləhət gördü. Ananın bu sadə sözlərə etiraz etdiyi və daha ciddi cavab xahiş etdiyi təqdirdə dr. Eynşteyn israrla yaradıcı təxəyyülün əsl alimin təməl intellektual aləti olduğunu və nağılların uşaqlarda bu qabiliyyəti stimullaşdırmaq imkanına malik olduğunu əlavə etdi” (7).

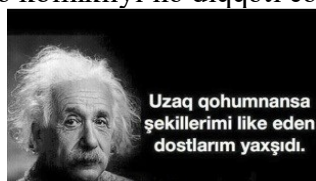
Bu hadisənin təsvir modeli və burada baş verənlərin məzmunu klassik folklor nümunələrindən olan rəvayət mətnini xatırladır. Hadisəni təsvir edən şəxs onu başqa birindən eşitdiyini deyir. Sanki mətn hər dəfə söyləndikcə “əsl” mənbə qeyri-müəyyənləşir və nəticədə, bu hekayət bir fərdin yaşadığı hadisə kimi deyil, kollektivin

arzu etdiyi, qəbul etdiyi, görmək istədiyi şəklə düşür. Sanki dahi alim Albert Eynşteyn xalq müdriki kimi uşaqlara nağıl oxumağı tövsiyə edir. Mətn bunu birmənalı hökm kimi, atalar sözü kimi təqdim edir, təbii ki, burada istinad edilən şəxsiyyətin çəkisi və təsir imkanı da xüsusi rol oynayır. Stefan Winick “Eynşteynin folkloru” adlı məqaləsində Eynşteynlə bağlı bu məsələyə İnternetdə hər yerdə – bloq, sitat saytları və “mem”lər kimi tanınan şəkillərdə rast gəldiyini qeyd edir. O yazır ki, “Bizim analizlərimiz göstərir ki, bu hekayənin özü folklorudur. Bu tamamilə həqiqət olmadığı anlamına gəlmir. Eynşteyn belə, yaxud nəşə buna bənzər bir şey deyə bilər. Lakin bu onu göstərir ki, həmin hekayə illərdir dövriyyədədir, ehtimal ki, çapdan əvvəl şifahi şəkildə mövcud olmuş, daha sonra isə İnternetə – Usenet-in erkən vaxtlarından Facebook və digər sosial şəbəkələrin hazırkı mühitlərinə keçmişdir. Şifahi, çap və elektron transmissiya nəticəsində yayılan Eynşteynin nağılları təbliğ edən hekayəti digər xalq hekayələrinə bənzəməkdədir: o, bir neçə xırda detal fərqləri ilə mövcuddur” (7).

Eynşteynin folklorla münasibətini ifadə edən hekayənin özünün belə folklorlaşması, hansı sözlərin həqiqətən onun tərəfindən deyilməsi və deyilməməsi və s. kimi faktlar bu şəxsiyyətin hələ İnternet meydana gəlməmişdən əvvəl kollektiv reaksiyanın hədəfində olduğunu sübut edir.

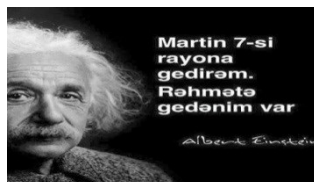
Azərbaycandilli virtual məkanda Albert Eynşteynlə bağlı meydana çıxan folklor nümunələrində diqqəti cəlb edən ən mühüm cəhətlərdən biri burada Eynşteynin kollektivin düşüncə və duyğularını təcəssüm etdirən obraz kimi özünü göstərməsidir. Ən kiçik məişət situasiyasından tutmuş ən fundamental həyati prinsiplərə qədər nüfuz edən bu obraz, sanki özünün real tarixi mahiyyətindən (dahi alim və filosof kimi) qaynaqlanaraq təbiətin və cəmiyyətin dilini bilən müdrik ağsaqqal kimi çıxış edir. Lakin bu müdriklik yalnız ciddiyyətə və sərt rəşional məntiqə əsaslanır. O, sadəcə universal biliklərə malik bir alim kimi deyil, eyni zamanda xalq müdrikiyini özündə ehtiva edən yaşlı adam statusunda dərk olunur.

Yəni Eynşteynin tarixi şəkil və görüntülərindən yaddaşlarda qalan zahiri (ağ saçlı və ağ bıqlı, yaşlı adam təəssüratı, eləcə də dilini çölə çıxardığı məşhur komik pozası) və daxili (dahi alim, fizik) parametrləri onun folklorik obrazının formalaşmasında iştirak edən əsas detallardır. Çünki bu parametrlər psixavtomatik olaraq Müdrik Qoca arxetipinin ənənəvi mədəniyyətdəki obraz təəcəssümlərini yada salır. Bu isə onu deməyə əsas verir ki, Azərbaycan dilli virtual məkanda müşahidə etdiyimiz Eynşteyn obrazı ənənəvi mədəniyyətin müdriklik konsepsiyası əsasında təşkil olunmuşdur. Ümumtürk mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi, Azərbaycan mədəniyyətində də müdriklik konsepsiyası təkə müdrikliyi və ciddi aspektləri deyil, triksterliyi və komik tərəfləri də özündə ehtiva edir. Bu baxımdan Eynşteynin folklorik obrazı türk xalqlarının dünyaca məşhur lətifə qəhrəmanı – Molla Nəsrəddini xatırladır. Özünün zahiri əlamətlərinə görə müəllim, alim, müdrik olan Molla Nəsrəddin də, davranışlarının qeyri-adiliyi və komikliyi ilə diqqəti cəlb edir.



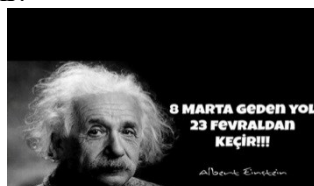
*Nümunə 1. “Uzaq qohumnansa şəkillərimi layk edən dostlarım yaxşıdır”.*

Bu nümunələrdə Azərbaycan xalqının gerçəkliyi gülüş prizmasından dərkə və ifadəsi imkanları özünün ən yüksək səviyyədə təzahürünü tapır. Eynşteynin folklorik obrazı vasitəsilə kollektivin həyata baxışı, ifadə edə bilmədiyi emosional ehtiyacları təcəssüm olunur. Təbii ki, bu məqamda gerçəkliyin satirik və ironik təsviri modelləri aktuallaşmış olur:



**Nümunə 2.** “Martin yeddisi rayona gedirəm. Rəhmətə gedənim var”.

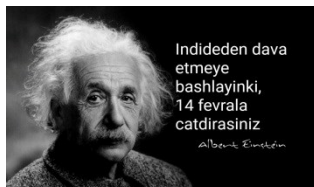
Burada “8 Mart” Beynəlxalq Qadınlar günü bayramı ərəfəsində bəzi kişilərin müəyyən bəhanələr gətirərək qadınları təbrik etməməsi faktına diqqət yetirilir. İnsanlar arasında tez-tez rast gəlinən bu davranış satirik yanaşmayla tənqid edilir. Həmçinin burada həmin gündə psixoloji olaraq qadın mühitinin ağırlığına mətnaltı işarə də yer almışdır. Çünki mətnə qadın mövqeyi öz əksini tapmışdır. Kişilərin qadınları təbrik etməmək üçün bəhanələrə əl atmasından kişilər narahat olurlar. Yəni kişilər qarşı tərəfin belə düşünəcəyini düşünürlər. Bu situasiya ilə bağlı başqa bir nümunə də fikrimizi təsdiq edir:



**Nümunə 3.** “8 marta gedən yol 23 fevraldan keçir”.

Yenə də burada qarşılaşdırılan tərəflər qadın və kişilərdir. “8 Martla” yəni Beynəlxalq qadınlar günü ilə 23 fevralın (Qızıl Ordunun və ya Sovet Hərbi Dəniz Donanmasının yaranması günü. Sovet dövründə ictimaiyyət arasında “kişilər” günü kimi rəmzləşmişdir) müqayisə olunması, “qadın” və “kişi” oppozisiyasının yeni forma və formatda təzühürüdür.

Yaxud başqa bir mətnə isə bu qarşıdurma yeni bir ironiya əsasında təcəssüm olunmuşdur:



**Nümunə 4.** “İndidən dava etməyə başlayın ki, 14 fevrala çatdırasınız”.

Buradan görünən odur ki, “8 mart”la bağlı həssaslıq “14 fevral” (Müqəddəs Valentinin günü – sevgililər günü kimi populyardır) ərəfəsində aktuallaşmış olur. Həmin ərəfədə münasibətlərin pozulmasının başqa cür mənalandırılma qorxusu, “yozulma” təhlükəsi vardır. Əslində, sevgililərin gündəlik həyat rejimində ən çox rast gəlinən situasiyaya – dava-dalaşa münasibətin dəyişməsinin arxasında başqa cür anlaşılma narahatçılığı dayanır. Hər iki tərəfin arzu etdiyi, istədiyi bu situasiya yanlış anlaşılmadan qorxmaq

kimi təcəssüm edir. Sanki həm qız, həm də oğlan “dava” etməyi qətiyyənlə arzulamır, sadəcə olaraq bu dəfə hər iki tərəfin “əsaslı” səbəbi vardır. Təbii ki, bu dediklərimiz mətni doğuran psixoloji gerçəkliyin dildə ifadə olunarkən qazandığı mahiyyətdir.

Yaxud Eynşteyn milli “mentalitet” və “dəyərləri” zahirən müdafiə edən, əslində isə tənqid edən tip kimi özünü göstərir:

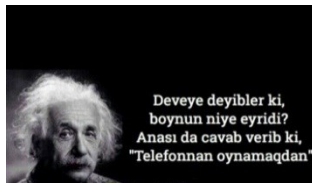


**Nümunə 5.** “Yay gəlsəydi, şortik geyinənlərə pis baxardıq”



**Nümunə 6.** “Qardaş gəldi gedərdi. Arvaddan bərk yapış”

Eyni zamanda o xalq arasında geniş yayılmış pəremik ifadələrin modern dünyanın şərtlərinə uyğun yenidən interpretasiyasını təqdim edən obraz kimi də çıxış edir:



**Nümunə 7.** “Dəvəyə deyiblər ki, boynun niyə əyrirdi? Anası cavab verib ki, telefonla oynamaqdan”



**Nümunə 8.** “Balama qurban cipsilər. Balam haçan cip sürər?”



**Nümunə 9.** “Bir qızın ən yaxşı cehizi, kredit açılmamış adıdı”

Burada (Nümunə 7) azərbaycanlıların geniş yayılmış pəremik ifadələrindən biri “dəvəyə deyiblər, boynun niyə əyrirdi, deyib ki, haram düzdü ki, boynum da düz ola?” əsasında formalaşmışdır. Lakin bu nümunə tamamilə yeni məzmununda, müasir dövrün aktual mövzuları əsasında meydana çıxmışdır. Mexanizm eyni olsa da, məzmun müasirdir, günümüzün reallıqlarına əsaslanır. Burada gülüş doğuran məhz dəvənin boynunun əyriliyi ilə telefonla həddindən artıq vaxt keçirənlərin müqayisə olunmasıdır. Zahirən nə qədər komik görünsə də, fikrin mahiyyətində dərin bir tənqid, aktual bir problemə çağırış vardır.

Həmçinin digər fakt (Nümunə 8) Azərbaycan folklorunda mövcud olan “oxşama” (uşaqlar haqqında söylənilən ritmik deyimlər) nümunəsidir ki, burada da həmin proses baş vermişdir. Böyüklər tərəfindən uşaqların əzizlənməsi məqsədilə deyilən bu ifadələrdə, adətən, uşağın tezliklə yeriməyə başlaması, dil açması, əl çalması və s. kimi arzu və niyyətlər ifadə olunur. Buradakı “chipsi” (çipsi – qızardılmış kartof dilimləri) sözü ilə “jeep” (cip – hündür minik maşınlarına deyilən ümumi ad) sözünün səslənişindəki (çipsi və cip) oxşarlıq hesabına yeni folklor nümunəsi yaranmışdır ki, bu da ənənəvi folklorlarda müqayisə olunan predmetlərdən tamamilə fərqlidir. Lakin bu ifadənin məhz Albert Eynşteynin şəkli üzərində əks olunması, yəni onun “dilindən” ifadə olunması yeni bir situasiya yaradır. Mənbəyini ənənəvi folklor qəlibindən götürən bu nümunə virtual mühitdə xalq biliyinin rəqəmsallaşma texnologiyasını açıq şəkildə bizə təqdim edir. Belə ki, virtual kommunikativ mühitdə geniş populyarlıq qazanmış, başqa

şəkildə desək, virtual folklorun ənənəvi obrazına çevrilmiş Albert Eynşteyn ünsiyyət zamanı situasiyaya münasibətin formalarından birinə çevrilmişdir. Yəni hər hansı bir müzakirə zamanı İnternet istifadəçisi hadisəyə və yaxud da “status”a (sosial şəbəkələrdə hər hansı bir şəxsin öz profilindən paylaşdığı fikir) “comment” (koment – şərh) verərkən birbaşa özünün “adından” deyil, Eynşteynin şəkli üzərində dəyişiklik etməklə, sanki onun “adından” reaksiya bildirmiş olur. Bu isə, təbii ki, hər hansı adi, sadə bir şəxsin deyil, özü ilə bərabər daşdığı mənə cərgəsini də aktuallaşdıran Albert Eynşteyn ictimai tribunasının da emosional-ekspressiv semantikasını daşıyır. Fikrimizin təsir imkanlarını artırmaq, legitimliyini təmin etmək üçün atalar sözü modelindən istifadə etdiyimiz kimi, virtual folklor nümunələrində də Albert Eynşteyn obrazından istifadə olunur.

Yaxud (**Nümunə 9.**) ölkəmizdə son 10-15 ildə insanlar arasında “kreditə pul götürmək” geniş yayılmışdır və onunla bağlı müxtəlif tipli söhbətlər populyarlıq qazanmışdır. Təbii ki, milli zəmində sosial gərginlik yaradan belə bir “tema”nın kollektiv yaradıcılıq nümunələri ortaya çıxarması, çox təbiidir. Əvvəla, onu deyək ki, xalq arasında bu ifadənin əsl belədir: “Bir qızın ən yaxşı cehizi, abır və ismətidir”. Burada isə, həmin qənaət və ya tövsiyyədən, ümumiyyətlə, söz getmir. Bu, bir tərəfdən, müasir dövrdə “abır”, “həya”, “ismət” və s. kimi anlayışların prioritetliyini itirdiyinə ironik şəkildə işarə vurmaqdırsa, digər tərəfdən də populyarlıq qazanmış başqa bir “tema”nın da “reyting”inin yüksəkliyini nəzərə çarpdırmaqdır. Çünki burada əsl ifadəyə, yəni həmin ifadənin kəsb etdiyi dünya görüşünə, fəlsəfəyə alternativ irəli sürülür. Yeri gəlmişkən onu deyək ki, virtual sosial şəbəkələrdə meydana çıxan yeni folklor yaradıcılığı nümunələrində müşayiət olunan bu tipli proseslər – yüksək reyting qazanmış mövzular, ənənəvi deyim və ifadələrə alternativlərin meydana çıxması, onların kəsb etdiyi mənalar bütövlükdə cəmiyyətdə sosial proseslərin “nəbzinin” tutulması, analizi və proqnozlaşdırılması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Təbii ki, yuxarıdakı nümunə də bu cəhətdən kifayət qədər mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Həmin mövzunun Albert Eynşteynin adından səsləndirilməsi isə virtual folklor yaradıcılığında müşahidə olunan tendensiyalardan biridir.

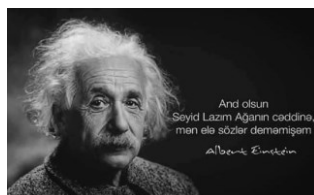


**Nümunə 10.** “Anasına bax qızını al, atasına bax vecinə alma”.

Eyni vəziyyəti digər nümunədə də (**Nümunə 10.**) müşahidə edirik. Azərbaycanlılar arasında çox məşhur olan “anasına bax qızını al, qırağına bax, bezini al” ifadəsi tamamilə yeni bir formada “redaktə” olunmuşdur. Bu eyni zamanda, bütün adət və ənənələrə, deyim və ifadələrə triksterik planda yanaşmanın, başqa şəkildə desək, ələsalmanın təcəssümüdür ki, yeni folklor yaradıcılığı prosesində bu cür tendensiya özünü ciddi şəkildə hiss elətdirməkdədir. Xüsusi ilə cəmiyyətdə stereotipləşmiş, keçmiş adət-ənənələrə və inanc sisteminə söykənən davranışlar müasir həyatın ritminə və axarına uyğunlaşa bilmədiyindən, həmçinin bir sıra digər səbəblərdən yeni folklorun güllüş (tənqid) obyektinə çevrilir. *Ümumiyyətlə, virtual folklor nümunələrində ənənəvi folkloradakı keçmişi ideallaşdırma, keçmişə kult kimi yanaşmadan fərqli olaraq sakraldan profana doğru (desakralizasiya) tendensiya aydın şəkildə hiss olunmaqdadır.*



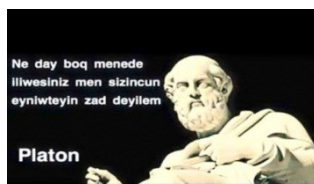
Diqqəti cəlb edən mühüm faktlardan biri də Eynşteynin özü-özünü təkzib etməsi, sanki virtual folklor obrazı ilə real tarixi kimliyini bir araya gətirərək müqayisə aparmasıdır. Bu məqamda da o milli koloritini qoruyur:



**Nümunə 11.** “*And olsun Seyid Lazım Ağanın cəddinə, mən elə sözlər deməmişəm*”

Burada (**Nümunə 11.**) Eynşteynin virtual folklor obrazını yaradan düşüncə özü-özünə opponentlik edir, “bu sözləri mən deməmişəm” deməklə yeni bir folklor nümunəsi yaratmış olur. Həmçinin burada Azərbaycandilli virtual məkanda Eynşteynlə bağlı olan folklor yaradıcılığı prosesinə də müraciət vardır. Nümunədəki “And olsun Seyid Lazım ağanın cəddinə” ifadəsi isə Qarabağ bölgəsi üçün xarakterik olan and nümunəsidir. Yəqin ki, bölgə xarakterli belə bir and nümunəsinin lokal çərçivədən çıxması İnternetin yaratdığı yeni situasiya – ənənəvi folklorun virtual folklorla transmissiyası ilə bağlıdır.

Artıq Eynşteynlə bağlı nümunələrin Azərbaycandilli virtual mühitdə geniş yayılması, bu prosesin özünü də gülüş predmetinə çevirmişdir. Belə ki, Azərbaycandilli virtual məkanda məşhur yunan filosofu Platonla bağlı rast gəldiyimiz başqa bir nümunə elə bu kontekstdə meydana çıxmışdır:



**Nümunə 12.** “*Ne day boq mənə də ilişəsiniz mən sizin üçün Eynşteyn zad deyiləm*”.

Bu nümunədəki ifadə tərzinin özü belə (yarı rus, yarı Azərbaycan dilində və dialekt tələffüzündə olması) folklorikdir. Eynşteynlə bağlı folklor nümunələrinin geniş yayılması, gənclər arasında söyləndiyi kimi, Eynşteyn “tema”sının populyarlaşması bu tipli faktların da ortaya çıxmasını şərtləndirmişdir.

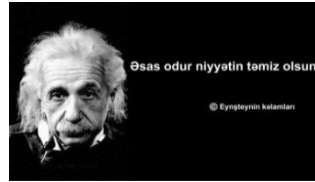
Yaxud dünyada baş verən iqtisadi dəyişiklər zəminində Azərbaycanda yerli pulla dollar arasında nisbətə dəyişməsi, yəni dolların dəyərinin yüksəlməsi zəminində sosial medianın gündəminə gələn bu mövzu özü ilə bərabər folklorunu da doğurmuşdur. Bu prosesə müvafiq olaraq yaranan nümunələrdən birində yenə də Eynşteynlə bağlı folklorlaşma prosesinə “münasibət” bildirilir:



**Nümunə 13.** “*Bu günənənim blatım qalxır. Eynşteyn kimdi ala? Ni day boq mənə söyəsiz. Hamınızı vilkalayaram*” (Benjamin Franklin – dolların üstündəki oğlan)

Bu tipli müqayisələr onu göstərir ki, Azərbaycandilli virtual məkanda Albert Eynşteynlə bağlı yaranan folklor nümunələri təsadüfi fakt deyil və ənənəviləşmiş düşüncə hadisəsi, ənənəvi model və qəliblər əsasında yaranmışdır. Təbii ki, bu mövzular müvəqqəti/ötəri (“ephemeral”) olduğu qədər də ənənəvidir (4, 33). Yəni sosial medianın gündəminə gələn mövzular müvəqqəti xarakter daşısa da, onların meydana çıxma qəlibləri ənənəvidir. Çünki sosial-iqtisadi sferada yaranan “gərginliklər” çevik kollektiv reaksiyanın hədəfinə düşdüyü üçün kollektiv modellərin meydana çıxmasına rəvac verir. Bu baxımdan, istər Eynşteyn, istər Platon, istərsə də Benjamin Franklin haqqında Azərbaycandilli virtual məkanda meydana çıxan virtual folklor faktları ənənəvi modellər əsasında təşkil olunmuşdur.

Bəzən isə Eynşteyn müdrik bir ağsaqqal kimi çıxış edərək atalar sözü səviyyəsində hökm irəli sürür:



*Nümunə 14. “Əsas odur ki, niyyətin təmiz olsun”*

Burada hədəfə alınan əsas nöqtə insanlar arasında stereotip düşüncə və davranışa çevrilən adətlərdir. Zahir, formal əlamətləri ilə hərəkətləri üst-üstə düşməyən zaman, əqidə, dini, siyasi baxışları ilə atdığı addımlar uyğun olmayan şəxslər haqqında deyilən bu fikir, əslində, bu günün ən mühüm problemidir. Bu ifadə ilə insanlar, sanki öz əməllərinə haqq qazandırır. Yəni atdığı addım başqa cür görünərsə də, niyyəti və yaxud məqsədi elə deyil. Daha çox dini təmayüllü mahiyyət daşıyan bu ifadə, əslində, bu tipli bütün situasiyaları ehtiva etmək imkanına malikdir.

Azərbaycandilli virtual məkanda Eynşteynlə bağlı rast gəldiyimiz ən mühüm faktlardan biri də onun müəllim statusunda təsəvvür olunmasıdır. Təbii ki, bu obraz onun tarixi şəxsiyyətinə daha çox yaxındır. Lakin o, bu nümunələrdə də ciddi müəllim obrazında deyil, komik planda təsvir olunmaqla, stereotipləşmiş davranış və leksikonu ilə diqqəti cəlb edir:



*Nümunə 15. “O arxada danışan məndən çox bilir?”*



*Nümunə 16. “Dur çıx çölə, bir də mənim dərsimə girmə”*



*Nümunə 17. “Kim gəlməyibsə deyin, qayıb yazıram. Vaxtında yatın, vaxtında durun gəlin”*

Bu nümunələrdə deyilən ifadə və fikirlər hər bir azərbaycanlı üçün çox tanış və doğma ifadələrdir. Demək olar ki, hər bir şəxsin yaşadığı, eşitdiyi, qarşılaşdığı bu situasiyaların folklorik mahiyyəti məhz onun milli koloritə və davranışlara əsaslanmasıdır. Xüsusilə də məktəb illərində hər bir şagirdin qarşılaşdığı bu ifadələr, hələ İnternetin



meydana gəlməsindən xeyli əvvəllərdən ictimaiyyət arasında populyarlıq qazanmışdır. Demək olar ki, istənilən bir şəxs bu deyimlərin hansı situasiya ilə bağlı olduğunu və ya hansı məqamda deyildiyini dəqiq bilir. Belə bir ifadələrin və komik situasiyaların virtual məkanda məhz Eynşteynlə əlaqələndirilməsi tamamilə yeni effekt yaradır.

Təbii ki, təhlil etdiyimiz bu nümunələrin sayını kifayət qədər artırmaq mümkündür. Çünki bütün dünyada olduğu kimi, Azərbaycandilli virtual mühitdə də folklor prosesləri çox sürətlə və fasiləsiz şəkildə gedir. Albert Eynşteyn obrazı üzərində apardığımız təhlillərdən aydın olur ki, hazırda bir tərəfdən ənənəvi folklor nümunələrinin İnternet mühitində rəqəmsallaşması, müəyyən bir sözlü mətn, şəkil, karikatür, xüsusi proqram vasitəsilə dəyişdirilmiş foto formasında və formatında kommunikativ prosesə daxil olması prosesi gedirsə, digər tərəfdən də virtual folklor ənənələrinin və nümunələrinin meydana çıxması tendensiyası açıq-aydın şəkildə müşahidə olunur. Özü də bu proses texnoloji mənşəli mühitdə getsə də, funksional strukturu və semantikasını baxımından texnokulturoloji səciyyəyə malikdir. Bütün bunları ümumiləşdirərək aşağıdakıları qeyd edə bilərik:

- **Qloballaşma, qlobal informasiya mühitinin meydana gəlməsi və bir sıra digər faktorların təsiri ilə folklor prosesləri həm mahiyyəti, həm də funksiyası baxımından yeni mərhələyə qədəm qoymuşdur;**

- **Birbaşa olaraq insanın mədəni mövcudluğu ilə şərtlənən folklor müasir dövrdə informasiya-kommunikasiya texnologiyaları hesabına qlobal reaksiya və ünsiyyət fenomeninə çevrilmişdir;**

- **İnternetin meydana çıxmasına qədərki mərhələdə lokal coğrafi sərhədlər daxilində aktuallaşan folklor, informasiyanın sərhədsizliyi şəraitində yeni bir mərhələyə qədəm qoymuşdur ki, bu da qlobal folklor proseslərinin yaranmasına səbəb olmuşdur;**

- **İnternetin interaktiv kommunikasiya imkanları (xüsusilə sosial şəbəkə, forum və bloqlar təmsalında) onun birbaşa olaraq fasiləsiz folklor proseslərinin baş verdiyi mühitə çevrilməsinə səbəb olmuşdur;**

- **Sosial medianın birbaşa təsiri hesabına dünyanın ən müxtəlif yerlərində baş verən hadisələrin ictimailəşməsi, məsələlərə çevik kollektiv reaksiya şəraitinin yaranması yeni folklor proseslərinin zəngin faktoloji bazasının ortaya çıxmasını təmin etmişdir;**

- **Azərbaycandilli virtual məkanda son dövrlərdə aktiv folklor proseslərinin gedişi yeni folklor obraz və modellərinin meydana çıxması ilə nəticələnmişdir;**

- **Albert Eynşteyn obrazı təbiəti etibarilə qlobal xarakterli olsa da, aktuallaşdığı məqamda yerli və lokal xarakter də kəsb etməkdədir. Xüsusilə müəyyən yaş və peşə qrupları mühitində aktual olan zarafat mövzuları vardır ki, bunların Eynşteyn obrazı vasitəsilə təqdim olunması komikliyin dərəcəsinin daha da yüksəlməsinə səbəb olur;**

- **Azərbaycandilli virtual məkanda Albert Eynşteyn obrazı ictimai tribuna funksiyasını həyata keçirir. Tarixi şəxsiyyətin emosional yaddaşdakı mahiyyəti onun folklor təzahürlərində müdrik, ağsaqqal, ictimai fikri ifadə edən institutional subyekt kimi özünü göstərir.**

**İşin elmi nəticəsi.** Məqalədə Azərbaycandilli virtual mühitdə gedən folklor proseslərinin analizi nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, ənənəvi folklor nümunələri virtual kommunikasiya mühitinə transmissiya olunarkən bir sıra dəyişikliklərə məruz qalır.

**İşin elmi yeniliyi.** Araşdırmada qarşıya qoyulan problem və məsələyə yanaşma yenidir. Həmçinin virtual kommunikasiya mühitində folklorun təzahür xüsusiyyətlərinin təhlili də araşdırmanın elmi yeniliyini təmin edir.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti.** Məqalədə problemin öyrənilməsinə tətbiq olunan yanaşmalardan müasir folklor proseslərinin tədqiqinə həsr olunmuş araşdırmalarda istifadə oluna bilər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Dundes A. (2005). "Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)." *Journal of American Folklore* 118: 385–408.

2. Dundes A. "Projection in Folklore - a Plea for Psychoanalytic Semiotics" *Interpreting Folklore*". Bloomington: Indiana University Press. p. 33-61.

3. Dundes A., Pagter C. (1991). "The Mobile SCUD Missile Launcher and Other Persian Gulf Warlore: An American Folk Image of Saddam Hussein's Iraq." *Western Folklore* 50: 303–322.

4. Fernback J. (2003) 'Legends on the Net: An Examination of Computer-Mediated Communication as a Locus of Oral Culture', *New Media & Society* 5 (1): 29–46.

5. Kõiva M. & Vesik, L. (2009). *Contemporary Folklore, Internet and Communities at the beginning of the 21st Century. Media & Folklore. Contemporary Folklore IV.* Edited by Mare Kõiva. Tartu: ELM Scholarly Press, pp. 97–117.

6. Wasilewska V.K. (2006). "e-Folklore in the Age of Globalization". *Fabula* 47, 248-253

7. Winick S. *Einstein's Folklore. Library of Congress.* Retrieved from <https://blogs.loc.gov/folklife/2013/12/einsteins-folklore/>

### *Türk dilində*

8. Dundes A. *Halk kimdir.* Çev., Metin Ekici. *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar.* Ankara: 2003, Feryal Matbaacılık, 508 s., s. 1-31.

9. Özünlü Ü. *Gülmecenin dilleri.* Ankara: Doruk yayıncılık, 1999, 312 s.

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

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



## **MÖVLUD MƏRASİMİ** **(Şəki-Zaqatala bölgəsindən topladığımız folklor materialları əsasında)**

### **Xülasə**

Folklorun varlığı onu söyləyən şəxslərlə yanaşı, folklor məclislərinin varlığından da asılıdır. Folklor mətnləri bu məclislərdə cilalanır, variantlaşır, yayılır. Buna görə də folklorlardan danışarkən ilk növbədə folklor məclislərindən danışmaq lazım gəlir. Mərasimlərimizi həm də folklor məclisləri saya bilirik. Çünki bu mərasimlərdə folklor və etnoqrafiya iç-içədir. Elə bir mərasim yoxdur ki, orada müəyyən ritualların icrası ilə yanaşı, həm də folklor mətnləri deyilməsin.

Bu məclislərin bir qismi artıq sıradan çıxsa da, bir qismi hələ də öz varlığını qoruyub saxlaya bilmişdir. Müəyyən səbəblərlə əlaqədar olaraq sıradan çıxmış folklor məclislərinin bir qismi yaşlı folklor söyləyicilərinin yaddaşlarında qorunub saxlanmışdır. Mövludu hələ də keçirilməkdə olan folklor məclisləri sırasına aid etmək olar. Bu mərasimi Şəkidə Möhlut, Zaqatala və Balakəndə Möölüd də adlandırırlar. Azərbaycanda Mövludu ancaq sünnü təriqətinə mənsub əhalinin yaşadığı bölgələr keçirir. Dinə görə, hər bir müsəlman öz evində peyğəmbərin doğumu şərəfinə bir gün Mövlud keçirməyə borcludur. Bundan başqa, müxtəlif niyyətlərə görə də Mövludlar keçirilir. Mövlud həm evdə, həm də ziyarətdə keçirilə bilər. Məclisin nə dərəcədə təmtəraqlı keçirilməsi onu verənin maddi vəziyyətindən asılıdır. Məclisi iştirakçıların sayından asılı olaraq bir və ya bir neçə molla apara bilər. Orada hədislər söylənilir, dini rəvayət və nağıllar danışılır, Yunus İmrənin, Süleyman Çələbinin peyğəmbəri (a.s.) vəsf edən qəsidələri oxunur və s. Mövludda oxunan qəsidələr müxtəlif avazlarda oxunur. Bəzən eyni qəsidəni yerindən asılı olaraq, bir neçə avazla oxumaq mümkün olur. Bu məclisi apararlardan asılıdır.

Şiələrin yaşadığı bölgələrimizdə isə Mövlud mərasimləri Məhərrəm ayında on iki imamın şərəfinə verilən verilən imam ehsanları ilə əvəzlənib.

**Açar sözlər:** Mövlud, imam ehsanı, məclis, Yunus İmrə, Süleyman Çələbi

## **MOVLUD CEREMONY** **(Based on folklore materials collected from Shaki-Zagatala region)**

### **Summary**

The existence of folklore also depends on the presence of folklore councils. Folklore texts are polished, variants, spreads in these councils. Therefore, speaking of folklore, first of all, it is necessary to talk about folklore. Our ceremonies also include folklore conferences. Because folklore and ethnography are intertwined in these ceremonies. There is no such ceremony, as well as the implementation of certain rituals, as well as folklore texts.

Although some of these councils are already ordinary, some still have their own existence. Some folklore conventions which are obliterated for some reasons, but they have been preserved in the memory of older folklore singers. The Movludis still considered as a series of folklore conventions. This ceremony is also known as Mohlut In Shaki, Moolud in Zagatala and Balakan. In Azerbaijan, the Mevlebi is only inhabited by the population of the Sunni sect. According to religion, every Muslim is forced to organize one day in the home for the Prophet's birth. Moreover, the Movluds are organized for various purposes. The Mevlut can be organized in the home or at the visit. Everyone organizes Movlud Ceremony for self financial situation. The ceremony can take one or several moles depending on the number of participants. There are hadiths, religious narrations and tales are spoken, and the recitations of Yunus Imra, the prophet of Suleiman Chalabi are read. The recitations which are read in Mawlid are read in different voices. Sometimes it is possible to read the same story several times, depending on the place. It depends on the announcer of ceremony.

In the regions where Shiites live, Movlud ceremonies have been replaced with the imam's benefaction given on honor of the Twelve Imams in Muharram.

**Key words:** Movlud, given benefaction on honor of the imams, ceremony, Yunus Imra, Suleiman Chalabi

### ОБРЯД МОВЛУД

(Собранные нами фольклорные материалы с Шеки-Закатальского региона)

#### Резюме

Фольклор не возможен без сказителей и фольклорных обрядов. Фольклорные тексты в этих обрядах формируются, приобретают свои варианты и распространяются. Поэтому, говоря о фольклоре необходимо отметить и о фольклорных меджлисах. Наши обряды можем считать фольклорными меджлисами. Потому, что в этих обрядах фольклор и этнография связаны друг с другом. Нет такого обряда, чтобы там наряду с исполнением некоторых ритуалов, не рассказывались бы фольклорные тексты.

Несмотря на то, что часть этих меджлисов утратило своё существование, другая часть всё же сохранилась. По некоторым причинам забытые фольклорные меджлисы, частично сохранились в памяти пожилых фольклорных сказителей. Обряд Мовлуд всё ещё можно поставить в один ряд с фольклорными меджлисами. Эти обряды в Шеки называются Мёхлут, а в Закатале и Балакане Мёёлёд. В Азербайджане обряд Мовлуд проводится только среди суннитов, проживающих (населяющих) регион. Согласно религии, каждый мусульманин обязан проводить в своём доме один день Мовлуда в связи с рождением пророка. Кроме того, Мовлуды проводятся по различным намерениям. Мовлуд может проводиться как дома, так и в святых местах. Торжественность обряда зависит от материального благосостояния того, кто его проводит. В зависимости от числа участников данного обряда, который может проводиться одним муллою или несколькими. Там рассказываются хадисы, религиозные слухи и сказки, а так же исполняются гасиды о Юнус Эмре, Сулеймане Челеби, описательные гасиды о пророке и. т.д. Гасиды, исполняемые в Мовлуде, поются с различными авазами. Иногда одну и ту же гасиду, в зависимости от места можно спеть несколькими авазами (несколько напевно) т.е. мелодиями. Это зависит от того, кто ведёт меджлис.

У Шиитов населяющих наши регионы, обряды Мовлуда заменены наэйсаны, которые даются в месяце Мухаррам посвящённого двенадцати имамам.

**Ключевые слова:** Мовлуд, имам эйсаны, меджлис, Юнус Эмре, Сулейман Челеби

**Mövlud mərasimi.** Azərbaycanın sünnü əhalisi yaşayan ərazilərdə Mövlud mərasimi olduqca geniş yayılmışdır. Biz bu yazımızda ancaq Şəki-Zaqatala bölgəsində keçirilən Mövluddan bəhs edəcəyik. Şəki-Zaqatala bölgəsi Şəki, Qax, Zaqatala və Balakən rayonlarından ibarətdir. Şəki rayonu bölgənin ən iri rayonudur. Əhalisinin 96%-ni Azərbaycan türkləri təşkil edir. Adlarını çəkdiyimiz digər rayonlarda da əhalinin böyük əksəriyyəti türklərdir. Ancaq digər üç rayonda türklərlə yanaşı, gürcü, inqiloy, avar, saxur, rus, ukrain, qaraçı xalqlarının da nümayəndələri yaşayırlar. Burada yaşayan bütün müsəlman əhali Mövludu keçirir. Bölgənin sünnü əhalisi sünnülüyün hənəfi və şafi qollarına aiddirlər. Burada verilmiş materialların əksəriyyətini bölgənin türk əhalisindən toplamışıq. Bununla yanaşı, bir neçə avarla da söhbətləşərək avar Mövludu haqqında məlumat almağa çalışdıq. Həmçinin Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsinə gedərək bu kəndin Mövludu haqqında materiallar topladıq. Əliabad qəsəbəsinin əhalisi inqiloylardır. Bu kənddə həm inqiloyların Mövludu necə keçirməsi ilə bağlı şifahi məlumatlar qeydə aldıq, həm də gedişimizlə eyni vaxtda düşmüş Mövludda iştirak edərək mərasimi müşahidə etdik, oxunuşunu diktafona yazdıq, şəkillər çəkdik və s<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Əliabad qəsəbəsinin 10800 nəfər sakini var. Əhalinin əksəriyyətini inqiloylar təşkil edir. Kənd 12 tabundan iba-

Həmçinin Balakən rayonunun Tülü kəndində də Mövlud mərasimində iştirak edərək mərasimi diktofona yazdıq, şəkillər çəkdik. Bölgəyə səfərimiz Orucluq ayına təsadüf etdiyindən Mövludların keçirilməsində bir səngimə hiss olunurdu. Söyləyicilərin verdikləri məlumatlara görə, bu bölgədə yalnız Orucluq ayında Mövludlar az keçirilir. İlin qalan bütün vaxtlarında Mövlud verən insanların sayı çox olur. Odur ki, getdiyimiz digər yaşayış məntəqələrində sadəcə şifahi məlumat almaqla kifayətlənməli olduq.

Bu bölgədə keçirilən mərasimi niyyət baxımından iki yerə ayırmaq olar:

1) *Peyğəmbərimizin (a.s.) doğumu münasibətilə keçirilən Mövlud*. Bu mərasimi adətən, rəbiül-əvvəl ayında keçirirlər. Bu Mövludu adətən, hərə öz evində verə bilər. Söyləyicilərin verdikləri məlumatlara görə, bəzən bütün kəndin əhalisi də birlikdə Mövlud təşkil edə bilər. Bu zaman ümumi pul yığılır, həmin pula heyvan alınır və yemək-icmək təşkil olunur. Bölgə əhalisinin arasında yayılan inama görə, hər bir müsəlman ailəsi ildə bir dəfə Mövlud oxutmağa borcludur. Şəki rayonu Cumakənd sakini Məmmədov Nəcməddin Sirac oğlunun dediyinə görə, Peyğəmbərimiz (a.s.) dünyaya rəbiül-əvvəl ayının on ikinci gecəsi gəldiyi üçün Mövludu da imkan daxilində həmin günə salmaq lazımdır. Ev sahibinin həmin gün Mövlud vermək imkanı yoxdursa, rəbiül-əvvəl ayının hər hansı bir günü də verə bilər. Əgər o zaman da imkan yoxsa, ilin hər hansı bir günü Mövlud verə bilər. Bölgə əhalisinin inancına görə, hər bir müsəlman ailəsi Mövludu heç olmasa, ildə bir dəfə oxutmalıdır.

2) *Müxtəlif niyyətlərə görə keçirilən Mövlud*. Buraya təzə evə köçmək, körpənin doğulması, əsgərə getmək, əsgərdən dönmək, övladın ali məktəbə qəbul olunması, xəstənin sağlması və s. kimi niyyətlərlə keçirilən Mövludları aid etmək olar.

Həm Peyğəmbərimizin (a.s.) doğumu münasibətilə keçirilən, həm də müxtəlif niyyətlərə görə keçirilən Mövludların keçirilmə qaydası və orada oxunan ilahilər eynidir. Fərq yalnız Mövludun keçirilmə vaxtıdır. Yəni Peyğəmbərimizin (a.s.) doğumu münasibətilə rəbiül-əvvəl ayında Mövlud verilsə, niyyət məqsədilə verilən Mövludlar ilin bütün günlərində keçirilə bilər.

Ev sahibi Mövluda bir həftə əvvəldən hazırlaşmağa başlayır. Ev-eşik, həyətbaca sahmana salınır, bazarlıq edilir, şirniyyatlar bişirilir, çörək yapılır və s. Mövlud veriləcək evin həyət qapısı taybatay açılır. Evin sahibi və xanımı qapıda dayanıb gələnləri qarşılayırlar. Dəvətlilər çay, şəkər, makaron kimi yeyəcəklər gətirir, pul

---

rətdir (Hər tabun bir nəsilidir). Tabunları Sovet dövründə briqada da adlandırılırlar. Kəndin İcra Nümayəndəsinin müavini Şabanov Ramiz Feyzulla oğlunun verdiyi məlumata görə, 1881-ci ildə Əliabadda rus-tatar məktəbinin açılması barədə Qafqaz canişinliyi əmr verib. 1883-cü ildə isə "Kafkazskiy kalendar" jurnalında həmin məktəbin fəaliyyətə başlaması haqqında məlumat verilib. Azərbaycan Sovet İttifaqının tərkibinə daxil olandan sonra da, 1944-cü ilədək kənddə birdən-birə Azərbaycan məktəbləri bağlanır, yerinə gürcü dilində məktəblər açılır. Bu dövrdə kənd camaatının bir hissəsi övladlarını həmin gürcü məktəblərinə göndərməkdən imtina edərək qonşu türk kəndlərinin məktəblərinə göndərməyə başladılar. Həmin vaxtadək müstəqil xalq sayılan inqiloyların birdən-birə gürcüdən dönmə olduğu tendensiyası ortaya atıldı. Ramiz müəllimin dediyinə görə, 1961-ci ilədək yazılan gürcü elmi mənbələrində də inqiloylar müstəqil xalq kimi verilir, gürcü hesab olunurlar. Hətta gürcülərin mənəvi kitabı olan "Kartli suxuoba"da ("Gürcünün həyatı") bütün gürcü etnosları sayılır, amma onların arasında inqiloyların adı belə çəkilmir. 1961-ci ildən sonra nəşr olunan kitablarda isə inqiloyların müsəlmanlaşmış gürcülər olduğu yazılır. Bu da yerli inqiloy ziyalıların qıcığına səbəb olur. Bəzi söyləyicilər isə kəndin gürcüləşdirilməyə başlanması tarixinin 1933-cü il olduğunu söylədilər. Həmin vaxtlardan etibarən də inqiloylar arasında xristian dinini yaymağa cəhdlər başlandı. Yerli ziyalıların verdikləri məlumatlara görə, kənddə tez-tez keçirilən Mövlud mərasimləri əhalini bir növ dinindən dönməyə qoymadı. Çünki Sovetin dövründə namaz, oruc kimi ibadətlər yasaqlansa da, Mövlud keçirilirdi. Amma həmin dövrdə Mövludlar qaranlıq düşəndən sonra verilmirdi. Daha dəqiq desək, axşam namazından sonra başlanardı. Olduqca təmtəraqlı keçirilən bu mərasim də insanları islama bağlayan çox güclü vasitə funksiyasını yerinə yetirmişdi. O dövrlərdə Mövludlar böyük islam məclisləri idi.

verirlər. Qeyd edək ki, Mövluda gətirilən payların növü Mövludun hansı münasibətlə keçirilməsindən çox asılıdır. Məsələn, uşağın dünyaya gəlişi ilə bağlı Mövlud keçirilirsə, gələnlər uşaq paltarı, təzə evə köçmək münasibətilə verilən Mövluda daha çox məişət əşyaları pay gətirirlər. Mövlud veriləcək gün ev sahibinin yaxın qohumları və qonşuları süfrəni hazırlamaq üçün əvvəlcədən gəlirlər.

Mövluda çağırılan adam sayı müxtəlif olur. Yəni orada yüz adam da iştirak edə bilər, dörd-beş adam da iştirak edə bilər. Mövlud təmənnəsiz məclisdir. Söyləyicilərin dediklərinə görə, Mövludu keçirən imkanına baxıb adam çağırmalıdır. Hətta imkanı çox aşağıdırsa, yalnız öz ailəsi üçün də oxutdura bilər. Bir stəkan çay da ehsan sayılır. Kimin gücü nəyə çatırsa, onunla da süfrə açar. Yəni kimdəsə bəhanə yeri qalmır ki, mənim gücüm çatmır, bu il Mövlud verə bilmirəm. Məclisin dəbdəbəli olması o qədər vacib sayılmır. Bəzən belə adamlar elə Mövluddaca niyyət edirlər ki, gələnlər il imkanları yaxşı olsun, bundan daha yaxşı bir məclis keçirəcəyəm. Əhalinin inamına görə, Mövludda nə qədər çox adam iştirak etsə, savabı da bir o qədər çox olur.

Mövluda adətən, günorta namazından sonra başlayırlar. Mərasimin vaxtı bəzən də ikinci namazından sonra seçilir. Vaxtın təyini ev sahibindən asılıdır. Bəzən Mövludu oxuyacaq molla axşamüstü başqa Mövluda gedəcəyini deyirsə, o zaman Mövlud günortaya təyin olunur. Mövludu ən azı iki nəfər bir yerdə oxuyur. Söyləyicilərin dediyinə görə, Mövludu nə qədər çox adam oxusa, o qədər yaxşı alınır. Ona görə bir neçə adam birgə oxuyur ki, müxtəlif səbəblərdən (boğazın quruması, udqunma və s.) Mövludu oxuyanlardan biri dayanarsa, onun dayanması hiss olunmasın. Şabanov Ramiz Feyzulla oğlunun dediyinə görə, 1960-cı illərdə Əliabad Mövludlarını səkkiz-on iki nəfər molla eyni zamanda xorla oxuyarmışlar.

Qadınlar Mövludu ancaq öz ailələri üçün, həmçinin kişilərin iştirak etmədikləri məclislərdə oxuya bilərlər. Qadınlar bu məclislərdə, adətən, kişilərlə birgə oturmurlar. Ev sahibi məclis üçün elə otaqlar seçir ki, bir otaqdan digərinə qapı açılmış olsun. Mövlud kişilər oturan otaqda oxunur, ara qapı isə açıq olur. Digər otaqda oturan qadınlar Mövluda bu aradan qulaq asırlar. Bu mümkün olmadıqda isə Mövlud oxunan otaq pərdə ilə ikiyə bölünür.

Söyləyicilərin dediklərinə görə, əvvəllər Mövludlar uzun keçiriləmiş, məclis iştirakçılarının da sayı indikinə nisbətən çox olarmış. El arasında Mövluda getmək savab sayılmış. Əvvəllər Mövluda bütün oba, bütün kənd çağırılmış, cəngə kəsilməmiş. Müasir dövrdə isə kənd mollaları kəndin böyüdüyünü nəzərə alaraq camaat arasında təbliğat aparmaqla dövlətlilərin sayını azaltmağa nail olublar. Həmçinin Mövludun oxunma vaxtı da yavaş-yavaş azalmağa başladı. Beş-altı il əvvələdək Mövludun oxunma vaxtı saat yarıma düşmüşdü, indi isə yarım saata oxuyub qurtarırlar. Məmmədov Nəcməddin Sirac oğlunun dediyinə görə, əgər məclis iştirakçıları molla ilə danışığına həvəslə qulaq asırlarsa, dini söhbətlərlə məclisi xeyli uzatmaq da olur. Qulaq asmağa çox həvəs göstərməyilsə, o zaman məclis yığcam oxunmalıdır.

Mövlud dini məclis olsa da, el arasında həm də şənlik məclisi sayılır, çünki peyğəmbərimizin (a.s.) dünyaya gəlişi əsas mövzudur. Bununla yanaşı, bölgədə Mövlud oxunan zaman dünyəvi söhbətlər etmək doğru sayılmır.

Göylərov Mehman Abdurəzzaq oğlunun dediyinə görə, Balakən rayonunda əvvəllər məclis iştirakçıları namazı bir yerdə qılıb sonra Mövluda başlayarmışlar. Məclisi aparan molla əvvəlcə gələnlərə ev sahibinin hansı niyyətlə Mövlud oxutduğunu xatır-

ladır. Sonra ev sahibinin gəirdiyi bir bardaq süd şəkər qatılaraq, dualanaraq bir kənara qoyulur (Süd yoxdursa, su gətirilir). Mövludun əvvəlində və sonunda salavat çəkilməsi vacib sayılır. İnama görə, iki salavat arasındakı duanı Allah daha tez qəbul edər. Salavatdan sonra şəhadət gətirilir, Qurandan müxtəlif surələr oxunur, islam haqqında söhbətlər aparılır, dini ibadətlərin vacibliyi vurğulanır. Bu zaman ortaya çıxan suallar cavablandırılır. Bu hissə Balakən rayonunda vaz vermək adlandırılır. Burada həmçinin Allahı, peyğəmbəri (a.s.) vəsf edən qəsidələr oxunur. Zaqatala rayonun Kəpənəkçi kəndində oxunan və Hacı Zənnət adlı bir şəxs<sup>1</sup> tərəfindən yazılan qəsidələrdən biri belədir:

Qürrələnmə, insan oğlu,  
Ölməməyə çarəmi var?  
Xəzan olmuş bir gül kimi  
Solmamağa çarəmi var? ...

... Daim yürü haqq izində,  
Haqqı söylə sözündə,  
Dörd kişinin omuzunda  
Getməməyə çarəmi var? ...

Şəkinin Cumakəndində verilən Mövludda isə Süleyman Çələbinin<sup>2</sup> yazdığı belə bir qəsidənin oxunduğunun şahidi olduq:

Əzim Allahi əzim, ya rəhim rəhman Allah.  
Sənin eşqin qəmu-dərdə dəvadı, ya RəsulAllah.  
Dəvadı, ya RəsulAllah,  
Sənin yanında hacətlər rəvadı, ya RəsulAllah.  
Rəvadı, ya RəsulAllah,  
Səninlə şəndir könüllər, yüzündən şad olur qullar,  
Tərinnən açılan güllər şəfadı, ya RəsulAllah.  
Şəfadı, ya RəsulAllah,  
Cümlə məxlux səni izdər, verdiyin vədini gözdər,  
Səninlə gecə-gündüzdər ziyadı, ya RəsulAllah.  
Ziyadı, ya RəsulAllah,  
Həsəd etdi sənə iblis, həm asi oldu, həm müflis.  
Səni sevən gecə-gündüz əladı, ya RəsulAllah.  
Əladı, ya RəsulAllah.  
Kim sənə salavat verməz, dini yox, Cənnətə girməz.  
Orucu, qıldığı namaz səzadı, ya RəsulAllah.  
Səzadı, ya RəsulAllah.

Bundan sonra Peyğəmbər əfəndimizin (a.s.) dünyaya gəlişindən söhbət açılır. Mövzuya uyğun qəsidələr oxunur. Bu qəsidələr, adətən, Aminə ananın dilindən deyilir:

... Həmən şərvət qardan ağ idi, həm soyux idi,  
Ləzzəti də şəkərdə yox idi.  
İşdim onu, canım oldu nura qərq.

<sup>1</sup> Kəndlərdə Hacı Zənnət, Molla Həsən, Yunis Miskin və s. şəxslərin oxuduqları ilahilər də oxunur. Söyləyicilərin dediyinə görə, Hacı Zənnət Türkiyəli şairdir, qalan iki şəxs Zaqatala şairləridir.

<sup>2</sup> Bölgə Mövludlarında Süleyman Çələbinin yazdığı "Məvlidi-şərif" kitabından çox istifadə olunur. Həmçinin Yunis İmrənin "Allah deyu, deyu" adlı şeirinin də Balakən və Şəki Mövludlarında oxunduğunun şahidi olduq.

Edəmədim özümü o nurdan fərq.  
Gəldi bir ağ quş, qanadı ilə rəvan.  
Arxamı sığadı<sup>1</sup> qüvvətlə həman.  
Doğdu o saət də o sultani-din,  
Nura qərq oldu səməvət-zəmin...

Bu ilahidən sonra başda Mövludu oxuyan mollalar da olmaqla bütün məclis iştirakçıları ayağa qalxaraq əllərini göbəyinin üstündə çarpazlayır (namazda sinənin üstündə çarpazlayan kimi) və “Mər’həba” oxuyurlar. Bundan sonra camaat əyləşir və əvvəlcədən hazır qoyulmuş süd, yaxud su iştirakçılara paylanır. Şəki rayonunda keçirilən Mövlud məslisələrində bu zaman dünyanın nura qərq olunmasının simvolu kimi şam da yandırılır. Bölgənin digər rayonlarında isə şam yandırmaq adəti ilə rastlaşmadıq. Şəki Mövludlarında bir sıra inanclara rast gəlirik ki, bunlarla da yuxarıda adı çəkilən üç rayonunun Mövludunda qarşılaşmadıq.

Şəki Mövludlarının sonunda Mövlud süfrəsini uşağı olmayan qadının və yaxud ərə getməyən qızın başına silkələyirlər ki, qadının övladı olsun, qız ərə getsin. Bu zaman süfrə başına silkələnən şəxs heç nədən xəbəri olmamalıdır. Bu ayini icra edən şəxs onu qəfil etməlidir. Süfrəni silkələyən qadın həmin şəxs, adətən, öz yaxınlarından biri olur. Orada niyyət edirlər ki, qadının uşağı olsun və yaxud qız ərə getsin, onlar da öz evlərində Mövlud keçirəcəklər.

Süfrədə qalan düyüdən yeddi ədəd seçib ərə getməyən qıza, yaxud uşağı olmayan qıza yedirirlər ki, onların da niyyəti hasil olsun.

Mövludda yandırılmış şamlardan üçünü uşağı olmayan qadına yedirirlər ki, onun da uşağı olsun. Mövludda şam yandırılarda oraya yığışanlar düşünür ki, kimin şamı gec qurtarsa, onun diləyi hasil olacaq. Digər bir inama görə də, şamı tez sönənin ömrü qısa olar. Şam yandıran qadınlar qalan qalığı ciblərinə qoyub evə aparırlar və niyyət edirlər ki, mənim də filan diləyim hasil olsun, Mövlud oxudum.

“Mər’həba”dan sonra “Bəqərə” surəsindən “Əmənə rəsuli” ayələri oxunur, yüz dəfə “Lailahəiləllah” deyərək zikr edilir<sup>2</sup>, beş-altı dəfə salavat çəkilir. Sonra camaatla birgə dualar edilir. Məmmədov Nəcməddin Sirac oğlunun dediyinə görə, hər Mövludun sonunda Süleyman Çələbinin ruhuna “Fatihə” surəsi də oxunmalıdır. Çünki bunu Süleyman Çələbi özü vəsiyyət edib.

Mövludun oxunma hissəsi bitdikdən sonra camaat yeməyə dəvət olunur. Demək olar ki, bütün bölgələrimizdə Mövludda aş bişirilir. Söyləyicilərin dediklərinə görə, aşın hansı növünün bişirilməsi ev sahibinin zövqünə görə seçilir. Yəni aşın bütün növləri bişirilə bilər. Əliabadlıların isə dediklərinə görə, əvvəllər qablmalı aş<sup>3</sup> bişirərmişlər. Hətta Mövluda gedən adamlar zarafatla “Qablmalı aş yeməyə gedirəm” deyirmişlər. İndi isə qablmalı aş sıradan çıxıb. Hal-hazırda kənddə qablmalı aş bişirə bilən qadınlar da tək-tük sayda qalıb. Şəkinin Göynük kəndlərində lobyalı aş daha çox bişirərmişlər. Bayramova Tahirə İsmayıl qızının dediyinə görə, Balakən Mövludlarında xəngəl bişirərmiş. Tahirə xanım həm də qeyd etdi ki, yalnız Mövludda deyil, Ba-

<sup>1</sup> Sığadı – sığalladı

<sup>2</sup> Bölgədə buna zikr çalmaq da deyirlər.

<sup>3</sup> Soğanı qızardıb içinə ot, pörtlədilmiş şabalıd, kişmiş, qurudulmuş göyərtilərin ovuntusunu tökürlər. Bunlar bir yerdə bişib hazır olduqdan sonra düyünün yanında süfrəyə verilir. Bəzən də bunu kənarda deyil, düyünün altında, yəni qazmağın altında bişirirlər.



lakəndə yaslarının yeddinci günü də xəngəl bişirilir. Balakən Mövludlarında halvanın da olması vacib sayılır. Bu rayonda Mövlud şərbətinə gül suyu və mixək qatılır.

Əvvəllər Mövludun sonunda molla üçün məclis yeməklərindən boxça hazırlayırdılar. Mollanın boxçasını evinə qədər onu müşayət edən şəxs aparmalı idi. Mollanı evdən gətirmək və məclisdən sonra evinə aparmaq ev sahibinin boynunun borcu imiş. Hazırda mollanı evinə heç kəs müşayət etmir. Yenə də mollalar Mövludu Allah rizası üçün oxuyurlar, yəni heç bir təmənnə ummurlar. Amma indi bölgədə bəzən mollaya müxtəlif əşyalar (corab, dəsmal və s.), pul (beş, on manat) verilməsi kimi hallara da təsadüf olunmaqdadır.

Balakəndə Mövluda gələ bilməyənlərə, yataqda olan xəstələrə də pay göndərirlər. İbrahimov Rövşən İbrahim oğlunun dediyinə görə, hal-hazırda Balakən toyları da bəzən Movlud oxumaqla keçirilir.

**Sonuc.** Mövlud bu bölgədə islamın yasaq olunduğu dövrlərdə insanların dinə olan tələbatını ödəmiş, onların dinə bağlı qalmalarında önəmli rol oynamışdır. İngiloyların simasında isə ərazidə xristianlaşmanın da qarşısını almışdır.

#### QAYNAQ ŞƏXSLƏR

1. İsmayılova Ziba Məmmədəli qızı. 1953-cü ildə Şəki rayonunun Göynük kəndində doğulub. Ali təhsilli. Sınıf müəllimi. Milliyyəti türk
2. Süleymanova Məhsəti Vaqif qızı. 1982-ci ildə Şəki rayonun Cumakəndində doğulub. Ali təhsilli. Dil-ədəbiyyat müəllimi. Milliyyəti türk
3. Məmmədov Nəcməddin Sirac oğlu. 1953-cü ildə Şəki rayonunun Cumakənd kəndində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti türk
5. Dadaşova Sənubər Ağabəy qızı. 1955-ci ildə Şəki rayonunun Cumakənd kəndində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti türk
6. Kərimov Camal Rizvan oğlu. 1933-cü ildə Zaqatala rayonunun Kəpənəkçi kəndində anadan olub. 7 sinif oxuyub. Kəndin imamıdır. Milliyyəti türk
7. Kərimov Əfzələddin Rizvan oğlu. 1953-cü ildə Zaqatala rayonunun Kəpənəkçi kəndində anadan olub. Orta təhsilli. Milliyyəti türk
8. Göylərov Mehman Abdulrəzzaq oğlu. 1966-cı ildə Balakən rayonunun Qullar kəndində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti türk
9. Axundov Rauf Qasım oğlu. 1986-cı ildə Balakən şəhərində doğulub. Ali təhsilli. Milliyyəti türk
10. Mirəliyev Xəlifə Musa oğlu. 1948-ci ildə Balakən rayonunun Qazma kəndində doğulub. Ali təhsilli. Tarix-diyarşünaslıq muzeyinin direktoru. Milliyyəti türk
11. İbrahimov Rövşən İbrahim oğlu. 1982-ci ildə Balakən şəhərində doğulub. Ali təhsilli. Dini ayinlərin icracısı. Milliyyəti türk
12. Məmmədov Yusif Zakir oğlu. 1984-cü ildə Balakən şəhərində doğulub. Ali təhsilli. Otel işçisi. Milliyyəti türk
13. Bayramova Tahirə İsmayıl qızı (Tahirə Sultan). 1962-ci ildə Balakən rayonunun Tülü kəndində doğulub. Ali təhsilli. Milliyyəti türk
14. Xasayev Səfər Cəmaləddin oğlu. 1964-cü ildə Zaqatala rayonunun Danaçı kəndində doğulub. İlahiyyat təhsili alıb. Milliyyəti avar
15. İsmayılov Məmməd Yusif oğlu. 1974-cü ildə Zaqatala rayonunun Danaçı kəndində doğulub. İlahiyyat təhsili alıb. Milliyyəti avar
16. Axtayev Seyfuzaman İsrafil oğlu. 1957-ci ildə Balakən rayonunun Mahamalar kəndində doğulub. Orta təhsilli. Sürücü. Milliyyəti avar

17. Axtayev Şamil Seyfuzaman oğlu. 1988-ci ildə Balakən rayonunun Mahamalar kəndində doğulub. Orta təhsilli. Gözətçi. Milliyyəti avar
18. Şabanov Ramiz Feyzulla oğlu. 1953-cü ildə Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsində doğulub. Ali təhsilli. Tarix müəllimi. Milliyyəti ingiloy
19. Vahabov Abdurahman Əmrulla oğlu. 1954-cü ildə Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsində doğulub. Orta təhsillidir. Tikintidə çalışır. Milliyyəti ingiloy
20. Orucov Oruc Əli oğlu. 1948-ci ildə Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti ingiloy
21. Orucova Məryəm Gülməmməd qızı. 1951-ci ildə Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti ingiloy
22. Gülməmmədov Gülməmməd Şirinbəy oğlu. 1970-ci ildə Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti ingiloy
23. Abdurahmanov Mürsəl Abdurahman oğlu. 1971-ci ildə Zaqatala rayonunun Əliabad qəsəbəsində doğulub. Orta təhsilli. Milliyyəti ingiloy

*Çapa tövsiyə edən: Fil.ü.e.d., prof. Füzuli Bayat*

***Yadulla ƏLƏKBƏROV***  
*Bakı Avrasiya Universitetinin doktorantı*  
*e-mail: yadullaekberov2@gmail.com*



## **“AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA MİFOLOJİ PERSONAJLAR” PROBLEMİNİN NƏZƏRİ ƏSASLARI**

### **Xülasə**

Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar probleminin tədqiqi folklorşünaslığın aktual elmi problemlərindəndir. Mövzunun gərəkliliyinin iki əsas cəhəti var:

Birincisi, nağıllar istər Azərbaycan folklorşünaslığında, istərsə də dünyada daim alimlərin diqqət mərkəzində qalmaqda davam edir. Bu cəhət nağıl janrının təbiəti ilə bağlıdır. Belə ki, nağıllar bəşər mədəniyyətinin zəngin məzmun və forma xüsusiyyətlərinə malik janrı kimi özündə folklor dünyagörüşünün çox dərin sirlərini qorumaqdadır. Nağıllar haqqında nə qədər tədqiqat aparılırsa-aparılırsın, bu janrın poetik zənginlikləri tükənmək bilmir. Hər yeni nəzəriyyənin, yeni tədqiqat metodunun ortaya çıxması nağılların tədqiqi sahəsində yeni perspektivlər açır. Bu cəhət eyni şəkildə Azərbaycan nağıllarına da aiddir. Nağıllarımızla bağlı bir çox sanballı tədqiqatlar aparılırsa da, yeni tədqiqatlara, nağılların yeni mövzular baxımından öyrənilməsinə ehtiyac vardır. Belə məsələlərdən biri də Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar problemidir.

İkincisi, nağıl personajlarının mifik xüsusiyyətlərindən mövcud tədqiqatlarda bəhs olunsa da, Azərbaycan nağıllarının mifik personajları bütöv bir sistem halında tədqiqata cəlb olunmamışdır. Burada məsələnin əsas mahiyyəti nağıl personajlarının məhz mifik kontekstdə tədqiqidir. Nağıllar obrazlar baxımından zəngindir. Bu obrazların hər biri müəyyən funksiya daşıyır. Bu funksiya-obrazların bir hissəsi birbaşa mif mənşəlidir. Onların ayrıca tədqiq olunmasına böyük ehtiyac vardır.

Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd “Azərbaycan nağıllarında mifoloji personajlar” probleminin nəzəri əsaslarının araşdırılmasıdır.

**Açar sözlər:** folklor, nağıl, mif, obraz, div, pəri, əfsun, Azərbaycan nağılları.

## **THEORETICAL BASIS OF THE MUTHICALPERSONAGES PROBLEM IN AZERBAIJAN TALES**

### **Summary**

The research of the problem of mythical personage is on actual scientific of folklore studies in Azerbaijani tales. Importance of the subject has two features: Firstly, tales are being either at the center of attention of Azerbaijani folklore studies or other scientists in all round of the world. Secondly although it have been talked about muthical characteristics of tale personages in the existing researches? Muthical personages of Azerbaijan tales have not been involed in research as an entire system. Here the main aspect is the research of tale personages as muthical context. Tales are rich as view of images. Each these images moves certain functions. A part of these fuction-images is directly muthicalorigin. It needs to be researched separately.

**Key words:** folclore, tale, myth, image, ogre, fairy, magic, Azerbaijani, tales

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРОБЛЕМЫ «МИФИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ»**

### **Резюме**

Одним из научных проблем в исследовании фольклористики является проблема мифических персонажей в Азербайджанских сказках. Необходимостью данной темы является 2 основных факта:

1) Сказки всегда вплоть до нынешнего в центре внимания будь это в азербайджанской фольклористики;

2) О характеристике сказочных мифических персонажей уже рассказывалось в имеющихся исследованиях, но как один единый систем не было исследовано в Азербайджанских мифических сказках;

Здесь основной задачей является исследование мифических персонажей именно в контексте. Сказки очень богаты образами. Каждый образ имеет свою функцию. Некоторые из этих образов имеют мифическое происхождение. Существует необходимость рассматривать их отдельно.

**Ключевые слова:** фольклор, сказка, миф, образ, персонаж, див, пери, заклинание, Азербайджанские сказки.

Azərbaycan nağıllarında mifoloji personajlar probleminin geniş mətn bazası əsasında tədqiq edilməsindən ötrü Azərbaycan folkloru zəngin material verir. Azərbaycan nağılları hələ XIX əsrin sonlarından çap olunmağa başlamış, XX əsrdə çoxlu nağıl mətnləri nəşr olunmuşdur. Bu cəhətdən Azərbaycan nağıllarındakı mifoloji personajlar mövzusunı tədqiq etmək üçün zəngin mətn bazası vardır. Bu baxımdan, hətta təkcə iki nəşri – nağılların 1960-1964-cü illərdə çap olunmuş 5 cildliyini və 2006-2008-ci illərdə çap olunmuş 10 cildliyini qeyd etmək kifayətdir (bax: 1; 2; 3; 4; 5; 6).

Qeyd edək ki, Azərbaycan nağılları hələ keçən əsrin 20-30-cu illərindən tədqiqatə cəlb olunmağa başlamışdır. Onların toplanması və tədqiqi sahəsində Hümət Əlizadə, Hənəfi Zeynallı, Yusuf Vəzir Çəmənəminli, Məmmədhüseyn Təhmasib, Nurəddin Seyidov, Əhliman Axundov, Paşa Əfəndiyev, Azad Nəbiyev, Rza Xəlilov, Muxtar Kazımoğlu, Ramazan Qafarlı, Ramil Əliyev, Oruc Əliyev, Məhəmməd Hatəmi Tantəkin, Füzuli Bayat, Əfzələddin Əsgər, İlkin Rüstəmzadə və başqa tədqiqatçıların zəngin fəaliyyəti vardır (bax: 7; 25; 8; 24; 23; 2; 3; 5; 9; 20; 21; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 11; 10; 13; 26; 12; 22 və s.).

Aparılmış araşdırmalarda Azərbaycan nağılları mövzu qrupları baxımından təsnif olunmuş, onların forma və məzmun, o cümlədən struktur-semantik xüsusiyyətləri öyrənilmiş, nağıl süjetlərinin kataloqu tərtib olunmuş, nağıl obrazlarının poetikası tədqiq olunmuşdur. Bu tədqiqatlarda Azərbaycan nağıllarının məşhur mifik personajları olan div, pəri, əjdaha, simurq quşu və s. kimi obrazlardan da bəhs olunmuşdur. Lakin Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar bütöv sistem halında ilk dəfə bu dissertasiyada tədqiqatə cəlb olunur.

Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar probleminin tədqiqinin həyata keçirilməsi aşağıdakı üç əsas vəzifənin yerinə yetirilməsini qarşıya qoyur:

Birincisi, nağıllarda mifik personaj probleminin nəzəri-estetik, metodoloji-poetik kontekstdə tədqiqi;

İkincisi, Azərbaycan nağıllarında mifik obrazların tədqiqi;

Üçüncüsü, Azərbaycan nağıllarında mifik predmetlərin tədqiqi.

Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar probleminin tədqiqi üçün zəngin nəzəri-metodoloji baza vardır. Bu baza iki əsas qaynaqdan ibarətdir:

Birincisi, nağıllarla bağlı dünyada aparılan tədqiqatlar;

İkincisi, nağıllarla bağlı Azərbaycan alimlərinin tədqiqatları.

Birinci qaynağa gəlincə, nağıllar dünya folklorşünaslığının əsas tədqiqat obyektlərindən sayılır. Bu cəhətdən dünyada nağılşünaslıq sahəsində məşhur olan, əsas sayılan imzalar və tədqiqatlar vardır. Həmin tədqiqatlar nağılların öyrənilməsi sahəsində ümumi nəzəri təcrübə verdiyi kimi, bilavasitə mövzumuzla bağlı da material verir. Çünki div, pəri, əjdaha və s. kimi obrazlar, o cümlədən mifik predmetlər haqqında xarici ölkə alimləri qiymətli fikirlər demişlər. Dissertasiyada mövzunun ələ alınmasında bu tədqiqatlarda istifadə etmədən keçinmək mümkünsüzdür.

İkinci qaynağa gəlincə, Azərbaycan nağıllarının tədqiq sahəsindəki əsas nəzəri-metodoloji təcrübəni bilavasitə milli folklorşünaslarımız yaratmışlar. Bu cəhətdən mövzunun ələ alınmasında bu tədqiqatların xüsusi rolu vardır.

Qeyd edək ki, Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar probleminin tədqiqi məsələyə ilk növbədə nəzəri-estetik, metodoloji-poetik kontekstdə götürməyi tələb edir. Belə ki, nağıl və mif mürəkkəb münasibətlər kompleksinə malikdir. Bu münasibətlərin spesifik nəzəri modeli vardır. Onu öyrənmədən Azərbaycan nağıllarında mifik personajlar problemini geniş elmi əsaslarla tədqiq etmək mümkün deyildir. Nağıllarda mifik personajlar probleminin nəzəri-metodoloji əsasları nə qədər mürəkkəb mövzu olsa da, biz onu ilk növbədə nağıl və mif probleminin mifoloji poetikasını baxımından öyrənməyi məqsədəuyğun hesab edirik. Buraya nağıl mətnində mifik dünyagörüşü, yəni mifin nağıllara transformasiyası, nağıl və mif probleminin janrlararası əlaqə kontekstində götürülməsi daxildir.

Nağıllarda mifik personajlar probleminin nəzəri-metodoloji əsasları digər tərəfdən nağıl obrazlarının mifoloji-poetik strukturunun nəzəri kontekstdə öyrənilməsinə tələb edir. Buraya, əsasən, nağıllarda real və mifik obrazların təsnifi və onlar arasındakı münasibətlərin xüsusiyyətləri məsələləri daxildir.

Nağıl və mif problemi mürəkkəb münasibətləri əhatə edir. Bu münasibətlərin iki əsas tərəfi vardır:

Birincisi, nağıllarda mifik dünyagörüşü, yəni mifik təsəvvürlər sistemi;

İkincisi, nağıl janrı ilə mif janrı arasında əlaqə məsələləri.

Dissertasiyada nağıl və mif probleminə hər iki kontekstdə baxılır.

Elmi ədəbiyyatşünaslıqda “mif” termininin iki mənası vardır:

1. Mif-paradiqma;

2. Mif-sintaqm (27, 75).

Mif paradiqma, yaxud başqa cür deyilənlə, paradiqmatik mif şüurda mövcud olan təsəvvürlər sistemidir. Bu təsəvvürlər sistemi sözlü mətn şəklində nəql olunduqda (danışıldıqda) mif-sintaqma, başqa deyilənlə, sintaqmatik mifə çevrilir.

Nağıl mətni və mifik dünyagörüşü məsələsi nağıllarda mif-paradiqmanın, yəni paradiqmatik mifin öyrənilməsidir. Bu məsələ problemə tarixi-mədəni kontekstdə yanaşmağı tələb edir. Yəni mifoloji şüurun parçalanması ilə ondan tarixi şüur törəyir. Bu kontekstdə mifik dünyagörüşü bir çox janrlarla yanaşı nağıllara transformasiya olunur. Bu cəhətdən nağıllardakı mifik personajlar bilavasitə mifik dünyagörüşünü özündə daşıyır.

Nağıl və mif probleminin janrlararası əlaqə kontekstində tədqiqi məsələsi nağıllarda mif-sintaqmın, yəni sintaqmatik mifin öyrənilməsidir. Burada əsas diqqət janr probleminə verilir. Belə ki, folkorda nağıl janrı olduğu kimi, ayrıca mif janrı da vardır. Mif janrı bilavasitə mifik dünyagörüşün sözlə qəliblərindən biridir. Nağıllarda sintaqmatik mifin öyrənilməsi mif janrının nağıl janrına necə daxil olması, yaxud ona necə transformasiya olunmasını öyrənməyi tələb edir. Bu da nağıllardakı mifik personajların mifdən nağıla keçərkən hansı dəyişikliklərə uğramasını, onların nağıl mətnində hansı yeni semantik cəhətlər qazanmasını aşkarlamağa imkan verir.

Nağıllar zəngin obrazlar sisteminə malikdir. Bu obrazların hamısı mifik mənşəli deyildir. Burada iki tip personajlar müşahidə olunur: real və mifik obrazlar. Lakin məsələnin əsas tərəfi ondan ibarətdir ki, mifik olub-olmamasından asılı olmayaraq, bütün nağıl obrazları epik-mifoloji məntiqə tabedir.

Nağıllardakı mifik obrazlar iki qrupa ayrıla bilir. Bunlardan birinci nağıllardakı mifik-fantastik obrazlar qrupudur. Bu obrazların yer üzündə analoqu yoxdur. Məsələn div, pəri, əjdaha və s. Digər qrupa isə yer üzündə analoqu olan mifik obrazlar aiddir. Məsələn sehrli quşlar və atlar.

Mifik uydurma obrazlar kimi divlər, əjdahalar, pərilər, fəriştələr, kəlləgöz-təpəgöz kimi obrazlar tədqiq olunur. Bu obrazlar müxtəlif mifik funksiyaları yerinə yetirənlər də, onları birləşdirən əsas cəhət onların reallığın fantasmaqorik təcəssümü olmalarındadır.

Divlər və əjdahalar Azərbaycan nağıllarının əsas personajlarındanır.

Divlər Avesta mənşəli obrazlar hesab olunur. Apardığımız müşahidələr, xüsusilə Azərbaycan nağıllarının Sibir, Altay xalqlarının analoji obrazlarla müqayisəli tədqiqi göstərir ki, Azərbaycan nağıllarında Avesta mənşəli div obrazı ilə onunla eyni funksiyada olan türk mifik obrazının qovuşması baş vermişdir.

Əjdaha mifik ilandır. Onun adı Avestada Acı Dahaka şəklində keçir. Lakin o, bilavasitə türk mifologiyası ilə bağlıdır. Acı türk dilində həm də ilan adıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da əjdaha həm də ilan adlandırılır.

Elmdə div və əjdaha obrazları mifik semantika baxımından zahiri dünyanın fantasmaqorik metaforası kimi təhlil olunur.

Nağıllarda pəri obrazı son dərəcə mürəkkəb mifik semantikaya məlikdir. Bu obraz Azərbaycan folklorşünaslığında əsas epik obraz kimi tədqiq olunmuş, onun mifik semantikasına gəlincə isə pəri obrazından Avestadakı Pairaka obrazının transformasiyası kimi bəhs olunmuşdur. Obraz üzərində apardığımız müşahidələr göstərir ki, pəri obrazı mifik dünya modelində qadın başlanğıcını, qadının kosmos və xaosyaradıcı gücünü təcəssüm etdirir.

Azərbaycan nağıllarındakı Kəlləgöz obrazı bilavasitə Təpəgöz obrazı ilə bağlıdır. Hər iki obraz eynidir və mifoloji xaosu təcəssüm etdirir.

Nağıllarda Zümrüd quşu Simurq adı altında da keçir. Bu adlar eyni bir obrazın müxtəlif adlarıdır. Zümrüd-Simurq quşu mifik funksiyası baxımından kosmosyaradıcı mediatorudur. Burada kosmosyaratma onun müsbət fəaliyyətini, mediatorluğu qaranlıq dünya ilə işıqlı dünya arasında əlaqə yaradan obraz olduğunu göstərir. Zümrüd-Simurq quşunun mediatorluğu bilavasitə daşıyıcılıqla bağlıdır. Yəni onun funksiyası qəhrəmanı qaranlıq – yeraltı dünyadan işıqlı dünyaya aparmaqdır.

Ümumiyyətlə, nağıllardakı atların, demək olar ki, hamısı sehrli atlardır. Bunlar qəhrəmanın köməkçiləridir. Lakin bu kömək kosmosyaradıcı mediasiyaya xidmət edir. Atlar da Zümrüd-Simurq quşu kimi qəhrəmanı bir dünyadan o birisinə daşıyır. Yəni onlar da daşıyıcı personajlardır. Lakin atlar eyni zamanda qəhrəmana yol göstərir, yəni çətin tapşırığı yerinə yetirmək üçün xaos dünyasına gedən yolun bütün sirlərini qəhrəmana öyrədirlər. Onların da fəaliyyəti müsbət xarakter daşdığı üçün sehrli atlar kosmosyaradıcı personajlardır.

Nağılların mifik personajlarının mühüm bir hissəsini mifik predmetlər təşkil edir. Bunlara uçan xalça, sehrli alma, sehrli papaq, sehrli üzük, sehrli çubuq və sehrli güzgü kimi predmetlər daxildir. Bu predmetləri birləşdirən əsas cəhət ondan ibarətdir ki, bunlar mifik-real personajlar kateqoriyasına aiddir. Yəni bu obrazların hamısı real predmetlərlə bağlıdır. Lakin onları öz analoqlarından fərqləndirən əsas cəhət həmin əşyaların sehrli olmasıdır.

Uçan xalça mediasiya mexanizmidir. Qəhrəman bu xalça vasitəsi ilə məkanlar arasında səyahət edir. Uçan xalça Azərbaycan nağıllarında məhz qəhrəmanın istifadəsində olduğu üçün o, kosmosyaradıcı mediasiya personajıdır.

Nağıllarda sehrli alma bilavasitə kosmosyaratmaya xidmət edir. Onu yeyən on beş yaşında cavan adama dönüür. Beləliklə, sehrli almanın vasitəsi ilə yeni dünya reallığı – yeni kosmos yaradılır.

Nağıllarda sehrli papaq və sehrli üzük, demək olar ki, eyni funksiyaya xidmət edir. Qəhrəman sehrli papaq vasitəsi ilə görünməz olur. Eyni işi o, sehrli üzük vasitəsi ilə də həyata keçirir.

Görünməz olmaq bir vəziyyətdən (dünyadan) o biri vəziyyətə (dünyaya) mediasiya etmək deməkdir. Bu da sehrli papaq və üzünün mediasiya mexanizmi olmasını göstərir.

Güzgü kosmosyaratmaya xidmət edən mifik personajdır. Şər qüvvənin təqibindən xilas olmaq istəyən qəhrəman cibindən bir güzgü çıxarıb atır. Güzgü bir dənizə (yaxud) gölə çevrilir. Şər qüvvə sudan adlaya bilməyib təqibi dayandırır.

Nağıllarda sehrli çubuq xaosyaradıcı personajdır. Bu predmetdən, əsasən, xaosu təmsil edən qüvvələr istifadə edir. Dərviş sehrli çubuq vasitəsilə şəhərin adamlarını daşa döndərir. O, şəhərin adamlarını xilas etmək istəyən qəhrəmanı da daşa döndərmək istəyir. İki cəhddə buna nail olur. Son cəhddə qəhrəman onu məhv edərək xaosu aradan qaldırır, kosmosu bərpa edir.

**İşin yeniliyi və nəticəsi:** Göründüyü kimi, nağıllardakı mifik personajlar mühüm əhəmiyyət kəsb edən obrazlardır. Onları tədqiq etmədən nağılların poetik strukturunu bütün dolğunluğu ilə üzə çıxartmaq mümkün deyildir. Nağıllar öz mənşəyi etibarilə miflərə bağlanır. Bu cəhətdən nağıllarda mif layının öyrənilməsi aktual problemdir.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti ondan nağılların poetikası ilə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri qaynaq kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə işdən ali məktəblərdə nağılların tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, I c. / Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1960, 325 s.
2. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, II c. / Tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1961, 374 s.
3. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, III c. / Tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1962, 282 s.
4. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, IV c. / Tərtib edəni N.Seyidov. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1963, 287 s.
5. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, V c. / Tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1964, 288 s.
6. Azərbaycan folkloru külliyyatı. I-X cildlər. Bakı: 2006-2008
7. Azərbaycan el ədəbiyyatı (nağıllar), I hissə / Toplayanı H.Əlizadə. B.: Azərbaycanı öyrənən cəmiyyət, 1929
8. Çəmənəzəminli Y.V. Əsərləri 3 cildə, III c. Bakı: Elm, 1977

9. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
10. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 190 s.
11. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: 1992
12. Əsgərov Ə. Azərbaycan sehrlı nağıllarında qəhrəman (səciyyəsi və mənşəyi). Namizədlik dissertasiyası. Bakı: 1992, 164 s.
13. Hatəmi M. Sehrlı nağıllarda Pəri obrazı // Azərbaycan SSR EA Xəbərləri (“Ədəbiyyat, dil və incəsənət” seriyası), 1980, № 4, s. 38-41
14. Xəlilov R. Azərbaycan və ərəb nağıllarında dualist ideyanın inkişafı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. V kitab. Bakı: Elm, 1977, s. 162-173
15. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 186 s.
16. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2011, 228 s.
17. Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.
18. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
19. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
20. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə, B.: Turan Nəşrlər Evi, 2002, 680 s.
21. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə, B.: Elm, 2006, 648 s.
22. Rüstəməzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi (Aarne-Tompson sistemi əsasında). Bakı: Elm və təhsil, 2013, 368 s.
23. Seyidov N. Azərbaycan nağılları haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, I kitab. B.: Az. SSR EA Nəşriyyatı, 1961, s. 52-117
24. Təhmasib M.H. Müqəddimə / Azərbaycan nağılları. 5 cildə, I c. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1960, s. 5-16
25. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. Bakı: 1983, 319 s.
26. Гезалов Ф. Структура азербайджанских волшебных сказок. Автореферат канд. дисс. Ташкент: 1990
27. Байбурин А.К. Миф / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, 1991, с.75-78

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



**Fəridə MİRİŞOVA**  
**AMEA Folklor İnstitutunun əməkdaşı**  
**e-mail:feride\_mirishova@mail.ru**



## ASHUG ŞAKİR YARADICILIĞINA BİR NƏZƏR

### Xülasə

Yaxın və uzaq keçmişimiz günümüzdə qədərki mənzərədə Təbriz, Göyçə, Anadolu mühit və məktəbləri bir bütün olaraq elmimizin, mədəniyyətimizin inkişafına əvəzsiz töhfələrdə səciyyəli. Bu böyük mədəniyyət mərkəzlərindən biri də Şirvan aşuq mühitidir. Bu gün Şirvan yalnız ərazi – inzibati bölgə olaraq deyil, Dərbənd, Şəki, Zaqatala, Mil-Muğan da daxil olmaqla geniş bir sahədə öyrənilmiş və öyrədilmişdir. Eyni zamanda bunu da ifadə etməliyik ki, ayrı-ayrı aşuq mühitlərində bu sənətin ənənələri, məktəbləri, hava və üslub xüsusiyyətləri, sənətkarlıq və performans qaydaları ustad aşuqların yaradıcılığında qorunaraq inkişaf etmiş və daha da zənginləşmişdir.

Şirvan aşuq mühitinin ən əhəmiyyətli nümayəndələrindən biri ustad Aşuq Şakir Hacıyevdir. Zəngin sənət irsi olan Aşuq Şakir Hacıyev Şirvan aşuq mühitini bütün Azərbaycan aşuq sənəti səviyyəsinə qaldıran, çatdıran yaradıcı aşuq olmuşdur. Böyük ənənələri yaşatmış Şirvan aşuq mühitinin yetişdirməsi olan Aşuq Şakir Hacıyev Şirvan aşuq məktəbinin inkişafı və formalaşmasında xüsusi bir yerə malikdir. Aşuq Şakir Hacıyev Şirvan aşuq məktəbinin ənənələrini davam etdirməklə bərabər bu ənənələri yaşatmış, təkmilləşdirmişdir. Aşuq Şakir yaradıcı ustad aşuqlardandır. Məqalədə Aşuq Şakirin söz və musiqisi, repertuarı, şairliyi və aşuqlığın xarakteristika yanlarını müəyyənləşdirilməklə Şirvan aşuq mühitinin regional xüsusiyyətləri və Şirvan aşuq musiqisi haqqında elmi təsəvvürləri genişləndirməkdədir.

**Açar sözlər:** Şirvan, Azərbaycan, Aşuq Şakir, musiqi incəsənəti, xalq yaradıcılığı

## A LOOK AT THE POETRY ASHUG SHAKIR

### Summary

It was typical for Tabriz, Goycha, Anadolushug environments and schools which contributed to our science and culture since ancient times up today. One of these cultural centers is Shirvanashug environments which is not only an administration zone. It is a vast territory that covers Darband, Shaki, Zagatala, Mil-Mughan where the regular research of repertoire performing and art of a narrator traditions forms the natural panorama of this extensive development.

One of the outstanding representatives of Shirvanashug environment was ShakirHajiyev, the master ashug. Shakir Hajiyev was a connoisseur of classic epic stories, melodies and songs and author of a number of verses, poems and tales. He completed the traditions of Shirvanashug school and it made progress thanks to Shakir Hajiyev, the great representative of Azerbaijan ashug art. Ashug Shakir Hajiyev's valuable musical and poetic heritage makes demands to have a new view on it according modern study of folk-lore and musicology. His works are popular along South Azerbaijan, Daghistan, Anadolushugs from these regions perform them willingly and with and with love. Shakir Hajiyev's two tales ashug verses and melodies, which created by himself are active in the repertoire of ashugs from above-mentioned regions.

**Key words:** Shirvan, Azerbaijan, Ashug Shakir, Art Heritage, Folk Poetry

## ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ТВОРЧЕСТА АШУГА ШАКИРА

### Резюме

Ашугские школы Тебриза, Гейче, Анатоли привнесли не малый вклад в развитие ашугского искусства, а также науки и культуры. Ширванскаяашугская школа является одной из ведущих в данном направлении. Сегодня Ширванская зона представляет собой не только административную зону, но и как Дербент, Закагала, Шеки, Миль-Муган изучается и исследуется. Следует отметить, что традиции, исполнительские особенности, характерные для школ в совокупности, выражают культурные традиции зон.

Ашуг Шакир Гаджиев является ярким представителем Ширванскойашугской школы. Имея богатое творческой наследие, Ашуг Шакир был сказителем и поэтом-исполнителем, который

сыграл незаменимую роль в развитии ашугского творчества не только Ширвана, но и Азербайджана. Продолжая традиции ашугского искусства в целом, он привнес свои особенности в ашугское исполнительское искусство. Созданные им напевы, известны далеко за пределами Азербайджана.

**Ключевые слова:** Ширван, Азербайджан, Ашуг Шакир, ашугского творчества, традиции ашугского искусства.

Azərbaycan folklor irsinin bir qolu olan aşıq sənəti sözü, musiqini və poeziyanı özündə mükəmməl şəkildə birləşdirib, həm forma, həm də məzmun baxımından kamilləşərək bu günümüzdə gəlib çıxmışdır.

XV-XVI yüzillərdə Azərbaycanda aşıq sənəti yeni bir tarixi mərhələyə qədəm qoydu. Bu dövr aşıq yaradıcılığının yayılması ilə yanaşı yeni-yeni aşıq mühiti və aşıq məktəblərinin yaranması ilə də xarakterikdir. Bunun səbəbi bu dövrdə aşıq yaradıcılığında yeni fəlsəfi-ürfani, dini baxışların zənginləşməsi, habelə ayrı-ayrı təriqətlərə yaxınlıq, daha çox təsəvvüf, məna və rəmlərin işlənmə müxtəlifliyi, yaranan aşıq mühiti və məktəblərində ifa tərzii və özünəməxsus repertuar seçimində özünü büruzə vermişdir.

Yaxın və uzaq keçmişimizdən günümüzdə qədərki mənzərədə Təbriz, Göyçə Borçalı, Anadolu mühit və məktəbləri bütünlükdə elmimizin, mədəniyyətimizin inkişafına əvəzsiz töhfələrdə səciyyələnir. Bu böyük mədəniyyət ocaqlarından biri də Şirvan aşıq mühitidir.

Min ilə yaxın dövlətçilik tarixinə malik olan Şirvan ərazisində bu tarix ərzində əbədiyaşar maddi və mədəni nümunələr yaranmışdır. Qərblə şərqin, cənubla şimalın qovuşma nöqtəsində yerləşən bu bölgədə belə bir mədəniyyətin yaranması heç də təəccüb doğurmur. Çünki müxtəlif mədəniyyətlərin qovuşma ərazisində formalaşan Şirvan mədəniyyəti müxtəlif mədəniyyətlərdən bəhrələnmiş, özünəməxsus xüsusiyyətləri qoruyaraq, bugünümüzdə gəlib çatan böyük inkişaf yolunu keçmişdir.

“Şirvan aşıq məktəbi bu vilayətin paytaxtı olan Şamaxı mühiti əsasında formalaşmışdır. Lakin Şamaxı tez-tez baş verən təbii fəlakətlər üzündən dəyişmiş, buradakı əhali məcburi miqrasiyalara məcbur qalaraq ətraf yaşayış məskənlərinə – indiki Ağsu, Quba, Bakı və eləcə də aran rayonlarına səpələnmişlər. Mühitin ilk yayılma və genişlənmə səbəbi də bu məcburi miqrasiyalar olmuşdur (1,103). Kökü qədimlərə gedib çıxan, Molla Qasım (XIII), Məlik Kürəli (XIX), Abbas Bayatlı (XVI), Dostu Şirvani (XVIII), Aşıq Abdulla (XVII), Saleh Şirvanlı (XVIII), Baba Şirvanlı (XVIII), Dəllək Murad, Xaltanlı Tağı, Məhəmməd Varxiyanlı (XVIII-XIX), Aşıq Oruc Turcanlı (XIX), nəhayət, Aşıq Ağaməhəmməd, Aşıq İbrahim, Aşıq Bilal, Aşıq Şamil, Aşıq Qurbanxan, Aşıq Şakir (XX) və. bu el şairləri, saz-söz ustalarını yetirən bu mühitin ümumazərbaycan aşıq sənətində müstəsna yeri olmuşdur.

Professor Azad Nəbiyev Azərbaycan aşıq sənətində Şirvan aşıq məktəbinin tarixi rolunu xarakterizə edərək yazır: “Şirvan məktəbi Azərbaycan aşıq məktəbləri içərisində yaranma zamanına və dövrünə, ədəbi mühitlərə bölünmə çevrəsinə, aşıq şeirinin yaranma və inkişaf vüsətinə görə ən qədim məktəblərdən biridir. O, aşıq şeiri şəkillərinin meydana gəldiyi, ən başlıcası, ozanın aşığa rekonstruksiyası prosesini özündə yaşadıb yeni aşıq institutunun formalaşmasını Anadoludan sonra şərtləndirən məktəblərdən biri, yaxud birincilərindəndir” (2, 149).

Azərbaycanın istər ictimai-siyasi, istərsə də elmi-mədəni həyatında mühüm yer tutan Şirvan mədəniyyət tarixinə çoxlu sayda musiqi, söz sənət sahibləri bəxş

etmişdir. Şirvan aşığı mühiti təşəkküldən üzü bəri həm ifaçı, həm də yaradıcı mühit kimi fəaliyyət göstərmişdir.

Eyni zamanda söyləməliyi ki, ayrı-ayrı aşığı mühitlərində bu sənətin ənənələri, məktəbləri, hava və üslub xüsusiyyətləri, sənətkarlıq və ifaçılıq qaydaları ustad aşığıların yaradıcılığında qorunaraq inkişaf etmiş, daha da zənginləşmişdir.

Ötən çağlarda olduğu kimi, XX yüzillikdə də bu mühit qüdrətli sənətkarlar yetişdirmişdir. Bu görkəmli sənətkarlardan biri də Şirvan diyarının yetirdiyi ustad aşığı Şakir Hacıyevdir. Zəngin sənət irsi olan aşığı Şakir Hacıyev Şirvan aşığı mühitini bütöv Azərbaycan aşığı sənəti səviyyəsinə qaldıran yaradıcı aşığı olmuşdur. Böyük ənənəni yaşatmış Şirvan aşığı mühitinin yetişdirməsi aşığı Şakir Hacıyev Şirvan aşığı məktəbinin inkişafı və onun formalaşmasında xüsusi yer tutur. Aşığın yaradıcılığı çoxcəhətlidir. Aşığı Şakir klassik havalar və dastan bilicisi kimi eyni zamanda neçə-neçə qoşma, gəraylı, dastan və aşığı mahnılarının müəllifidir.

XX əsrin ortalarında Şirvan aşığı məktəbi məhz ustad aşığı Şakir Hacıyevin şəxsinə öz tərəqqi və inkişaf dövrünü yaşadı. Aşığı Şakir Hacıyev Şirvan aşığı məktəbinin ənənələrini davam etdirməklə bərabər yaşatmış, təkmilləşdirmiş və yeni bir sənət cığırını açmışdır. Seyfəddin Qəniyev Aşığı Şakir haqqında ilk olaraq yazmış olduğu “Adım Şakir, mahalım Şirvan” kitabında Aşığı Şakirin şərəfli ömür yolunu, sənətkar taleyini xarakterizə edərək yazır: “Dədə Şakir haqqında yazmaq üçün neçə-neçə insanla görüşmüş, onların ustad haqqında çox dəyərli fikirlərini eşitmişəm. Ünsiyyətdə olduğum yüzlərlə insanın Şakir haqqında fəxrlə dedikləri “Aşığı Şakirinki Allah vergisi, Allah qisməti idi. Yoxsa heç kəs öz hünəri, öz söyi ilə Şakir mərtəbəsinə ucala bilməzdi”...Və bir “Şakir mərtəbəsin”də neçə-neçə Şakirlərin “yaşadığının” şahidi olmuşam. Aşığı Şakir, Xanəndə Şakir, Nətiq Şakir, Rəqqas Şakir, Eyhami – Şirvan Şakir, Dirijor Şakir, bir də camalı ilə gözəllikdə Yusif misallı Şakir... Bəli, bu qədər bənzərsizliyi qeyri-adiliyi yalnız və yalnız Allah-taala ürəkdən sevdini bəndələrinə əta edir...” (3, 9).

Aşığı Şakir Hacıyevin yaradıcılığının ana xəttini Azərbaycanın füsunkar təbiəti, başı qarlı dağları, bərəkətli çölləri, əməksevər insanları haqqında yazılmış əsərlər təşkil edir. Onun yaradıcılığında vətənə bağlılıq, sülh, düşmənə nifrət, əmək adamlarının tərənnümü yer tuturdu. Aşığı Şakir xalq içindən çıxıb xalq üçün oxumuşdu. Böyük ustad aşıqlığın yüksək vəzifəsini gözəl duyurdu. Aşığı Şakir ilə bizi ayıran təxminən otuz altı il belə bu el aşığını xalqın yaddaşından silə bilməmişdir. Onun ölməz sənəti səs xəzinəmizdə insanların yaddaşında, xatirəsində bu gün də yaşayır.

Aşığı Şakir Hacıyevin yaradıcılıq irsinin öyrənilməsi XX əsr aşığı musiqisinin maraqlı çalarlarının üzə çıxarılması, eyni zamanda aşığı Şakirin musiqi irsi, dövrü, poetik irsi, yaradıcılığının müxtəlif mərhələlərində Şirvan aşığı musiqisinə verdiyi töhfələrin tədqiqatına cəlb olunması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Bütün bunlar onu deməyə imkan verir ki, XX əsr zaman kəsimində Şirvan aşığı mühitinin Aşığı Şakir Hacıyev kimi böyük bir nümayəndəsinin olması və bu gün onun araşdırılması bütövlükdə Şirvan aşığı musiqisi xəzinəsinə yeni nəzərlərlə baxmağı tələb edir. Bu gün Aşığı Şakir sənət irsinin musiqişünaslıqda da sistemli və kompleks şəkildə araşdırılması həllini gözləyən məsələlərdən biridir.

1. Aşığı Şakirin musiqi və poetik irsinin birlikdə araşdırılması;
2. Aşığı Şakirin Şirvan aşığı mühitində rolu və əhəmiyyəti;
3. Aşığı Şakirin ifasında olan klassik havaların nəzəri təhlili;

4. Aşıq Şakirin ifasında olan ənənəvi aşıq havalarının və eyni zamanda özünün yazmış olduğu aşıq mahnılarının nəzəri təhlilə cəlb edilməsi.

Araşdırılmaqda olan işin nəzəri əhəmiyyəti ilk növbədə onunla müəyyənləşdirilir ki, burada musiqişünaslıq və folklorşünaslıq da xüsusən Aşıq yaradıcılığının, Şirvan mühitinin öyrənilməsində bitkin mənbə kimi maraqlıdır. XX yüzilin zəngin mədəniyyət xəzinəsinə öz töhfəsini vermiş görkəmli bir aşığın, aşıq Şakir Hacıyevin musiqi irsi, poetik irsi, bütövlükdə yaradıcılığı haqqında bitkin məlumatlar musiqişünaslar, folklorşünaslar, aspirant və müəllimlər üçün nəzəri qaynaq, mənbə rolunu oynaya bilər. Tədqiqatda əldə olunmuş nəticənin əsas müddəaları aşıq Şakirin ifasında nota alınmış havalar, aşıq mahnıları Azərbaycanın musiqi təhsil ocaqlarında əyani vasitə kimi istifadə oluna bilər.

Folklorşünas alimlər Mürsəl Mürsəlov, Seyfəddin Qəniyev, Ağalar Mirzə, Əhliman Rəhimov, Yaqut Bahadurqızı Əşrəfova, Qalib Sayılov, Tariyel Qəniyev, Tofiq Abdullayev, Şirvanın böyük ustad aşıqları Aşıq Mirzə Bilal, Xaltanlı Tağı, Aşıq Şakir, Aşıq Əhməd, Aşıq Bəylər, Aşıq Pənah və s. haqqında monoqrafiya və məqalələrində buna yer ayırmışdır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bütövlükdə Şirvanın aşıq mühitinin ustad aşıqlarının hər birinin özünəməxsus xüsusiyyətləri, ifa mədəniyyəti, oxu üslubu, bütövlükdə aşıq sənətinə verdikləri töhfələr var. Bu baxımdan onların yaradıcılığının öyrənilməsi, ifa etdikləri aşıq havaları və mahnılarının nota yazılması və tədqiqata cəlb olunması musiqişünaslıqda öz həllini gözləyən aktual məsələlərdən biridir.

Məhz Aşıq Şakirin yaradıcılığı bütün strukturu və özünəməxsusluğu ilə mənsub olduğu Şirvan aşıq mühitinə xas hadisədir. Sənətkarın yaradıcılığının öyrənilməsi istər folklorşünaslıq, istərsə də musiqişünaslıq baxımından obyektiv metodoloji baza kimi həmin mühit kontekstində tədqiq olunmalıdır.

Aşıq Şakirin ifasında ondan artıq havacat – “Şirvan şikəstəsi”, “Döymə Kərəmi”, “Maral”, “Bala Nərgiz”, “Yurdumun”, “Kəndimiz”, “Boylana-boylana”, “Bakı”, “Nə bağ bildi, nə də bağban”, “Telli sazım”, “İnciməsin”, “Səhər-səhər” və s. kimi aşıq nümunələrini aşığın şəxsi arxivindən, radionun qızıl fondundan, internet resurslarından əldə etmişik. Bu havaların hər birinin melopoetikasi, melodik variantlılığı, ifa tərzii, təfsir üslubu, havalarda musiqi və şeirin melodik intonasiya, ritmik və bədii əlaqəsi – bütün bu kimi məsələlər araşdırmada öz həllini gözləyir.

Şirvan aşıq yaradıcılığında “aşıq havaları” və “aşıq mahnıları” kimi anlayışlar mövcuddur. Bütövlükdə Şirvan aşıq mühitinin ənənəvi xüsusiyyətlərindən biri də ustad aşıqların mahnı yaradıcılığıdır. Mahnı yaradıcılığı və mahnı ifaçılığı Şirvan aşıq mühitinin qədim sənətkarlıq ənənələrindən biridir. Peşəkar ustad aşıqların yaratdıqları mahnılar aşıqların repertuarına daxil edilmiş, tədricən mühitin ənənəvi havasına çevrilmiş, ifaçılıqda ənənəvi hava kimi yaşamışdır. Aşıq Şakirin özünün bəstələdiyi bir neçə aşıq mahnısı “Səhər-səhər”, “Kəndimiz”, “Yurdumun”, “Xub yaraşır nazlı yara” və s. kimi mahnılar bu gün də aşıqların, xanəndələrin repertuarında geniş yer tutur. Məhz ustad aşığın ifasında olan bu mahnıların notlaşdırılması, melodiya, forma, lad və üslub baxımından araşdırılması nəzərdə tutulan sahələrdir.

Aşıq Şakirin yaradıcılığının ən kamil nümunələri təkcə Şirvanda deyil, Azərbaycanın digər bölgələrində – Güney Azərbaycan, Dağıstan, Anadolu aşıqlarının repertuarının aktiv hissəsinə daxil olub, bu gün də sevə-sevə oxunur.

Vaxtilə Aşıq Şakirin səsi Moskvanın böyük sütunlu salonlarında əks-səda verib. Hələ sovet dönməsində, 1984-cü ildə Aşıq Şakirin səsi sovet hakimiyyətinin

ideoloji düşməni olan ölkələrdə dilləniliydi. ABŞ-dan dövlət mühafizəsinə verilmişdir və ABŞ-ın Los-Anceles şəhər radiosu ilə səsləndirilən iki veriliş yazılmışdır. Ayda bir dəfə efirə çıxan “Sandi Oprea” adlı bu verilişin aparıcıları Fret Həyat və Fret Azad olmuşdular. Verilişin biri dahi bəstəkar Üzeyir Hacıbəyova həsr olunmuş, ikincisi isə ümumilikdə Azərbaycan xalq musiqi alətlərindən, onların xüsusiyyətləri və ifa tərzlərindən bəhs edilən bu verilişin daimi rubrikası aşığı yaradıcılığı olmuşdur. Aparıcıların qeyd etdiklərinə görə, ayda bir dəfə efirə çıxan bu radio proqramının redaksiyasına dinləyicilər tərəfindən göndərilən çoxsaylı məktublarda Aşığı Şakirin lent yazılarının səsləndirilməsi xahiş olunurdu (4, 210).

Məqalənin başlıca məqsədi Aşığı Şakirin yaradıcılığının səciyyəvi cəhətlərini müəyyənləşdirməklə konkret sənətkarın timsalında Şirvan aşığının gerçək sənətkar statusunu üzə çıxarmaq, eyni zamanda aşığın sənət irsi haqqında, sənət yolu haqqında dolğun təsəvvür yaratmaqdır.

Şirvan bölgəsində şifahi ənənəli musiqinin iki professional qolunun – aşığı və muğam sənətinin əsrlər boyu yanaşı addımlaması peşəkar xanəndə-sazəndə ifaçılığının inkişaf etməsi Aşığı Şakir ifaçılığında da özünü əyani şəkildə büruzə verir. Onun oxuduğu aşığı havalarında xanəndə nəfəslərinin olması havaların arasında vokal ifa etdiyi muğam parçalarını buna misal gətirmək olar. Aşığı Şakir muğamlarımızın da mahir bilicisi və ifaçısı olmuşdur. Onu yaxından dinləyən xanəndələr, ziyalılar və müasirləri qeyd edirlər ki, Aşığı Şakir aşığı kimi də, xanəndə kimi də əvəzəlməz idi. Ustad xanəndə Ağaxan Abdullayevin dediklərindən: “Mən Aşığı Şakiri kəndimizdə – Türəkanda toy məclislərində görmüşəm. Oxuduğu “Zəminxarə”, “Dilkəş” və s. kimi muğam şöbələri eşidənlərə xüsusi zövq verirdi. Əgər Şakir sazı yerə qoysaydı, ondan gözəl xanəndə olardı.” (4, 94). Tədqiqatımızda Aşığı Şakirin ifaçılığının muğam və xanəndə ifaçılığı ilə qarşılıqlı əlaqələrinin elmi cəhətdən tədqiqi, eyni zamanda aşığı musiqisinin musiqi folkloru, muğam sənəti və xanəndə ifaçılığı ilə tarixi ənənəvi əlaqəsinin Şirvan kontekstində təhlili nəzərdə tutulmuşdur.

Aşığı Şakir yaradıcı ustad aşığılardandır. Onun özünün yaratdığı iki dastan, onlarla gəraylı, qoşma, aşığı mahnısı var ki, bu gün də Şirvan aşığılarının repertuarında aktiv yer tutaraq, dillər əzbəri olmuşdur.

Aşığı Şakir Şirvan aşığı ifaçılığını öz arxasınca çəkib aparmağı bacardı. Aşığı Şakirin şagirdi olub-olmamasından asılı olmayaraq Şirvan “üstündə” oxuyan yüzlərlə aşığın müəllimi olmuşdur. Aşığı Şakiri həтта görməyən aşığılar belə radiodan, lent yazılarından onun ifaçılıq tərzini, oxu üslubunu öyrənməklə özlərinə ustad bildilər. Şakirsevər insanların toy-düyünlərdə, səsinə yazdıqları lent yazılarında, toy mərasimində aşığın iştirakının bəzi spesifik məqamlarını görürük. Aşığı Şakirin gözəl, rəvan danışığının və gözəl səsinin, ifasının və necə gözəl məclis apardığının şahidi oluruq. Dastan, nağıl söyləyərkən, yaxud hər hansı havanı oxuyarkən çox məharətlə obraza girir, dinləyiciyə xüsusi zövq bəxş edir. Onun oxuduğu məclislərin şahidi olan müasirlərinin söylədiklərinə görə Aşığı Şakir məclislər, toy-büsatlar yaraşığı idi. Onun apardığı məclislər əsl sənətkarlıq nümunəsi idi.

Xalqımızın görkəmli ustad aşığı Şakir Hacıyevin ifalarını layiqincə qorumaq və onun sənət irsini tədqiq etmək həm də bizim mənəvi borcumuzdur. Bu məqsədlə Şakir Hacıyevin yaradıcılığı haqqında tədqiqat işi üzərində işləməyi lazım bildik. Bununla Aşığı Şakirin söz və musiqi repertuarı, şairliyi və aşığılığının səciyyəvi

cəhətlərini müəyyənləşdirilməklə Şirvan aşığı mühitinin regional özəllikləri və Şirvan aşığı musiqisi haqqında elmi təsəvvürləri genişləndirmək, Aşığı Şakirin ifasında olan aşığı havalarının məqam və melodiya xüsusiyyətlərini aşkar etmək, bir sözlə, Aşığı Şakir irsini müfəssəl tədqiq etmiş olarıq. Həm də düşünürük ki, bu Aşığı Şakiri sevənlərə bir töhfə olar.

### ƏDƏBİYYAT

1. A. Mirzə. Şirvan Aşığı yaradıcılığı, təşəkkülü və inkişaf tarixindən. Bakı, 2007
2. A. Nəbiyev. Azərbaycan aşığı məktəbləri. Bakı, "Nurlan", 2004
3. S. Qəniyev. Adım Şakir, mahalım Şirvan. Bakı, "Nurlan", 2001
4. T. Abdullayev. Aşığı Şakir zirvəsi. Bakı, 2015

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

***Aytən CƏFƏROVA***  
*Naxçıvan Dövlət Universiteti*  
*ceferli\_ayten@mail.ru*

## **ORDUBAD FOLKLOR MÜHİTİNDƏ AŞIQ YARADICILIĞI VƏ DASTANÇILIQ ƏNƏNƏSİ**

Ordubad aşıq yaradıcılığı Azərbaycan aşıq yaradıcılığı kontekstində özünəməxsus xüsusiyyətlərlə cəlalanmış yerə malikdir. Ordubad aşıq yaradıcılığının Azərbaycan aşıq mühiti sırasında parlaq bir yeri olmasa da, burada müxtəlif dövrlərdə aşıq mərasimləri, yığıncaqları təşkil olunmuşdur. Bu da ərazidə aşıq yaradıcılığının mövcudluğunu sübut edən amillərdəndir. Müəyyən dövrlərdə bu bölgədə bir necə nəfər aşığın yaşayib-yaratması ərazidə bu sənətin keçmişindən xəbər verir. Həmçinin, ərazidə aşıq yaradıcılığının mövcud olması barədə bəzi mənbələrdə məlumatlara rast gəlmək olur. Bu mənbələrdə Ordubadı tərk edib yad ölkələrdə yaşamağa məcbur olmuş xalq şeiri tərzində yazmış istedadlı el şairlərinin olduğu haqqında müxtəlif fikirlər söylənilir. Məqalədə Ordubadda yaşayib-yaradan aşıqlar haqqında söylənilmiş mövcud məlumatlar ümumiləşdirilmişdir. Bununla yanaşı, araşdırma aparılaraq bu haqda yeni məlumatlar da üzə çıxarılmışdır. Həmçinin Ordubadda aşıq şeirinin inkişafı, bu şeir tərzinin yazılı ədəbiyyata daxil olması haqqında danışılmışdır. Məqalədə, bütün bunlarla yanaşı, ərazidə dastan yaradıcılığı, bu nümunələrdə milli xarakteri ifadə edən dastan qəhrəmanı haqqında da araşdırma aparılmışdır.

**Açar sözlər:** Azərbaycan, Ordubad, aşıq, dastan, şeir, yaradıcılıq.

**Ayten Jafarova**  
**Nakhchivan State University**  
*ceferli\_ayten@mail.ru*

### **The tradition of the ashug activity and art of a narrator in Ordubad folklore environment**

The Ordubad ashug activity has a place with its own polished features in the context of the Azerbaijan ashug activity. Although the creativity work of ashug of Ordubad has not an important place in ashug environment of Azerbaijan, there were ashug ceremonies, gatherings in different times. It is the fact that proves the existences of ashug activity in this territory. Creative activities of some asughs in this territory during certain periods tells us the old history of this art. However it is possible to come across information in some sources about existences of ashug activity in this territory. There are some different ideas in these sources about talented ashugs who had to leave Ordubad and live in foreign countries. In the article, the existing information about ashugs who lived and created in Ordubad is summarized. At the same time, new information about it has been found out through researches. The article deals with the development of the ashug poetry and entering this style written literature as well. At the same time, the investigations of epics and national features of epic heroes are held in this territory.

**Key words:** Azerbaijan, Ordubad, ashug, epic, poem, activity

**Айтян Джафарова**  
**Нахичеванский Государственный Университет**  
*ceferli\_ayten@mail.ru*

### **Ашыгское творчество и традиция эпического сказителя в Ордубадской фольклорной среде**

Ордубадское ашыгское творчество имеет соответствующее место в контексте азербайджанского ашыгского творчества. Несмотря на то, что ордубадское ашыгское творчество не является ярким пятном в азербайджанской ашыгской среде, в разные времена здесь организовывались ашыгские обряды и собрания. А это является одним из факторов подтверждающих наличие ашыгского творчества на этой земле. Проживание и творение нескольких ашыгов в определенные времена говорит о прошлом этого искусства в данной территории. В некоторых источниках также встречается информация о наличии ашыгского

творчества в этом регионе. В этих источниках имеются различные мнения о присутствии талантливых народных поэтов, творивших в стиле народной поэзии, которые покинув Ордурад вынуждены жить в чужих странах. В статье, обобщены различные сведения, высказанные об ашугах, живших и творивших в Ордураде. Наряду с этим были проведены исследования и выявлены новые сведения об этом. В исследовании также, рассказывается о развитии ашыгской поэзии в Ордураде и о введении этого поэтического стиля в письменную литературу. В статье, наряду с этим, также проводится исследование ашыгского творчества в этом регионе и об эпическом герое, выражавшем национальный характер в этих образцах.

**Ключевые слова:** Азербайджан, Ордурад, ашыг, эпос, стихотворение, творчество

Hər bir xalqın etnik-mədəni sistemi hazırkı sivilisasiyanın səviyyəsindən asılı olmayaraq, öz tarixi köklərilə istisnasız şəkildə əski çağlara məxsus ibtidai yaşayış və düşüncə qanunauyğunluqlarına bağlıdır... Bu mənada, aşıq sənətinin genetik qaynaqları bir çox yöndən ilkin çağların mifoloji təsəvvür və ibtidai təxəyyül prosesləri ilə tarixi-semantik əlaqəyə malikdir (7, 6).

M.Sultanov qeyd edir ki, orta əsrlərdə Naxçıvanda və Ordubadda bir çox şair və aşıqlar yetişmişdir. Həmin şair və aşıqlar sırasında Aşıq Məhəmməd və Aşıq Abbas Ordubadilərin adlarını çəkmək olar (18, 23). Prof. Y.Səfərov bu məlumatlara əlavə olaraq söyləyir ki, Ordubadda Aşıq Muxtar adlı bir şəxs yaşayıb fəaliyyət göstərmişdir. Belə ki, “Koroğlunun Balıca səfəri” qolu həmin aşıqdan toplanmışdır (16, 43).

Ərazidə dastan yaradıcılığının yayılması da istisna deyil. Belə ki, “Ordubadlı Kərim” və ya “Kərim-Susən” dastanına görə Kərim ordubadlıdır. Kərimin ordubadlı olması haqqında dastandan başqa aşıq rəvayəti və aşıq şeiri də var. Aşıq şeiri alim Y.Səfərov tərəfindən 1987-ci ildə Babək rayonunun Çeşməbasar kəndində yaşamış əslən Ordubad rayonunun Tivi kəndindən olan mərhum aşıq-şair Vəli Quliyevdən qeydə alınıb. Şeirdə deyilir:

Sən mənim sultanım, sən mənim xanım,  
Sənə qurban olsun bu şirin canım.  
Adım xan Kərim, Ordubad məkanım,  
Getmə, ay qız, sənə söhbət eyləyim (16, 44).

Y.Səfərovun bu dəyərli axtarışları Ordubad aşıq mühiti üçün əvəzolunmaz töhfədir. O, topladığı məlumatda bildirir ki, V.Quliyev ordubadlı Kərimin bəzən “Biçarə Kərim” adıyla şeirlər yaratdığını söyləyib. Nümunə olaraq aşağıdakı şeir göstərilir:

Yüz şahidi-Şirazi, Hələb, Misri, Səmərqənd,  
Yüz zinəti-ələm, fərəhəfza, şəhi-fərxənd,  
Yüz əhdi-diləfruz ola, yüz ləli-şəkərxənd,  
Yüz mən kimi Biçarə Kərim hüsnünə həsbənd,  
Cümlə sənə çəkər ola, könlüm səni istər (16, 44).

Dastana nəzər yetirdikdə (21, 328) aydın olur ki, Ordubadlı Kərim istedadlı şair olmuşdur. Əldə olan bir şeiri onun dərin biliyindən xəbər verir:

Yarım gül budağı əyəndə barı,  
Dərdi-sərin ona deyəndə barı,  
Özün Mahmud bilib öyəndə barı,  
Pul eylə Kərimi Ayaza qarşı.

Şeirdən görüldüyü kimi, Sultan Mahmud Qəznəvi, Ayaz kimi tarixi şəxsiyyətlərin adını çəkən sənətkar savadsız ola bilməzdi (15).



Ordubad rayonunun Aza kəndindən toplanan “Arzu-Qəmbər” dastanı məhəbbət mövzusunda. Dastanda iki gəncin nakam sevgisindən bəhs edilir.

“Məhəbbət dastanlarımızın, demək olar ki, hamısının, “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” kimi qəhrəmanlıq dastanlarımızın bir sıra boy və qollarının əsas mövzusu, yəni süjet, qəhrəmanın öz butasına çatmaq uğrunda apardığı mübarizənin təsvirindən ibarətdir. Bu süjeti, macəranı, əhvalatı, əsasən, dörd hissəyə bölmək olar:

1. Qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi.
2. Qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları.
3. Qarşıya çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə.
4. Müsəbiqə və qələbə.

“Arzu-Qəmbər” dastanında da qəhrəmanlar qeyri-adi şəkildə dünyaya göz açırlar: “...Bu zaman dərviş cibindən bir alma çıxartdı, dodağı altında nəsə oxuyub almaya üfördü. Sonra almanı ustaya verdi:

– Bu almanı tən ortadan bölün, yarısını sən özün öz hərəminlə, yarısını da qardaşın öz hərəmiylə yeyər. Vaxt gələr, Tanrı sizi murada yetirib hərəniyə bir övlad bəxş edər. Birinizin oğlu, birinizin qızı olar...

...Bəli, nağıllarda vaxt tez gəlib keçir. Doqquz ay, doqquz gün keçəndən sonra Cahanın bir oğlu, Əmir padşahın bir qızı oldu. Padşah bu münasibətlə böyük bir qonaqlıq verdi. Məclis təzəcə qızıışmışdı ki, içəriyə bir dərviş daxil oldu. Cahan dərvişi görən kimi tanıyıb qardaşına bildirdi ki, almanı verən budu. Dərviş ədəblə salam verib dedi:

– Mən oğlanın adını Qəmbər, qızın adını Arzu qoyuram, özlərini də göbəkəkədi edirəm. Əgər onları bir-birindən ayırırsınız, axırı yaxşı qurtarmayacaq” (1, 350).

Nağıllarda qəhrəmanın qeyri-adi doğulmasından söz açan O.Əliyev bu motivin qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarında da yer aldığını söyləyir: “Həmin mifoloji elementlər nağıllarımızı folklorumuzun başqa janrları ilə, o cümlədən, mif və dastanlarımızla da yaxınlaşdırır. Bu isə bu uyğunluğun əski qaynaqlardan irəli gəlməsini ehtimal etməyə əsas verir” (3,15-16).

“Arzu-Qəmbər” dastanına İraq-Türkman folklor nümunələri içərisində də rast gəlmək olar. Ordubad variantında olduğu kimi, Kərkük variantında da hadisələrin gedişi həyatidir. Belə ki, hər iki nümunədə təbii və sadə dillə iki gəncin nakam məhəbbətindən söz açılır (12, 283).

Prof. Q.Paşayev bu dastanın Kərkük variantı haqda belə yazır: “Arzu-Qəmbər” xalq nağılları ilə bağlı olan dastanlardandır...Dastanı səciyyələndirən cəhətlərdən biri də odur ki, bu əsər nağılla dastan arasında keçid təşkil edir, daha doğrusu, nağıldastandır” (12, 282). Bunu dastanın başlanğıcından aydın görmək olar: “Biri var idi, biri yox idi. Keşmiş zamanlarda iki qardaş var idi...” (1, 348).

Prof. Sədnik Paşayev isə dastanın Bakı, Şamaxı, Gəncə, Naxçıvan, Qarayazı və s. variantlarının adlarını çəkir. O zaman bu variantların işıq üzü görməməsini təəssüf hissi ilə qeyd edir (13,15). Lakin 1994-cü ildə Naxçıvan variantı Ordubad rayonunun Aza kəndindən Abdullayeva Həvva Hüseyn qızından yazıya alınaraq Azərbaycan Folkloru Antologiyası seriyasından olan Naxçıvan folklorunun I cildində nəşr olunmuşdur. Dastanın adı Azərbaycan dastanlarının Şirvan variantları sırasında da çəkilir (10,189).

Ordubadda xalq qəhrəmanı Qaçaq Nəbi haqqında fikirlər dolaşmaqdadır. Hətta azyaşlı uşaqlar da öz böyüklərindən eşitdiklərinə görə fəxr edirlər ki, el igidi Qaçaq

Nəbi Ordubada da gəlmiş, müxtəlif evlərdə qonaq olub, burda kasıb təbəqəyə, bəylərin təzyiqinə məruz qalan köməksiz xalqa havadar çıxmışdır. Onun Ordubada gəlməsi haqda belə deyirlər: “Unudulmaz qəhrəman Qaçaq Nəbi bir gün Ordubada gəlmiş, Hüştürləngə məhəlləsində yaşayan Əsədov Əsəd adlı bir şəxsin evində qonaq olmuşdur. Bir gecə orda qonaq qalan qəhrəman ev sahibinə beşaçılan tufəng hədiyyə etmişdir” (9). Nəbinin Naxçıvan qəzası və onun ətraf nahiyələrində olması ilə bağlı dastandakı məqamlara diqqət edək: “Qarçevan kəndində pristav və qazaqlarla vuruşmada Nəbi və onun silahdaşları qazaqları gülləyə basıb pərən-pərən edirlər. Nəbi Zəngilana, oradan da Qubadlıya gəlib Həcəri götürür, birbaşa Naxçıvan yaylaqlarına çəkilir...” (6, 78). Qarçevan – Ordubad şəhəri yaxınlığında olan erməni kəndi idi. Qaçaq Nəbinin hərəkət meydanı çox böyük və olduqca etibarlı idi. Nəbi bir tərəfi Murov dağı, Kür çayı; digər tərəfi Alagöz dağı, Araz çayı olan geniş Qarabağ və İrəvan mahallarını gəzirdi. O, Ziyarət dağı, Kəlibalı dağı, Qırxqız dağı, Salvartı, Ərikli dağları, Camal qalası, Kələbi dağı, Qalaboynu və bütün başqa mövqeləri gəzir, özünün fəaliyyət meydanını genişləndirirdi. Bütün bu sahələrdə olan kəndlərdə Nəbi yaşamış və orada olan kəndlilərlə yaxından rabitə saxlamışdı (2, 216).

Dastanda adları çəkilən Nəbinin silahdaşları igid, qoçaq, hər zaman Nəbiyə və xalqa sədaqətli real qəhrəmanlardır. Bunlar arasında Ordubad rayonunun Tivi kəndindən olan Telli Qara da öz igidliyi ilə Nəbinin və xalqın sevimlisinə çevrilir. Telli Qara haqqında folklorşünas Ə.Şamil “Dastanlaşmış ömürlər” kitabında maraqlı məlumatlar verir. Telli Qaranın həyat yoldaşı Xanım nənənin söylədiklərindən məlum olur ki, Telli Qaraya xalq çoxlu şeirlər qoşmuşubmuş. Nəbiyə qoşulan şeirlərdən çox imiş. Sonra Nəbi məşhurlaşdığından Telli Qara yaddan çıxıb” (19, 29-30). Dastanda Sisyan mahalında vuruşma zamanı gülləyə tuş gələn Telli Qaranın ölümü belə təsvir olunur: “...Vuruşma qızıdır. Nəbinin yaxın dostu Telli Qara öz səngərindən qarşı səngərə keçmək istəyəndə düşmən gülləsi onu yaralayır. Telli Qara səngərə yığılır. Nəbi Telli Qaranın vurulmasını bilcək çox qəmgin olur. Düşmən çox olduğu üçün tez də özünü səngərə atır. Telli Qaranın intiqamını almaq üçün Nəbi elə bir nərə çəkir ki, düşmən qaçmağa üz qoyur” (6, 36). Bu münasibətlə aşağıdakı şeir parçası xalq tərəfindən qoşulmuşdur:

Telli Qara Çətəndaşda vuruldu,  
Nəbinin dəstəsi onsuz qırıldı.  
Çətəndaş üstünə qoşun sürüldü,  
Hardasan-hardasan, ay Qaçaq Nəbi,  
Dəstəsi özündən, ay qoçaq Nəbi (6, 36).

Telli Qara haqqında söylənilən rəvayətlər dastana çevrilərək yaddaşlarda yaşamaqdadır. “Naxçıvan folkloru” antologiyasının II cildində dastandan bir parça nəşr olunmuşdur. Dastanda Telli Qara adı qəhrəmana xalq tərəfindən verilir. Məşhur türk pəhləvanı Sami Süleymanı məğlub edən Misirxan sonralar qaçaq adı ilə də mahalda məşhurlaşdı. Dastanda bu səhnəni əks edən məqama diqqət edək: “Qız-gəlin biri-birinə qarışdı. Bir-birindən soruşdu:

- Onu kim məğlub etdi?
- O telli oğlan.
- Axı telli oğlan ikidir. Hansı?
- Qara.

Beləliklə, Misirxan adı bu kənddə Telli Qara ilə əvəz olundu.... Elə o vaxdan Misirxanın adı qaldı Telli Qara ki, soyra qaçax adı ilə bütün mahalımızda məşur-  
raşdı. Kim çətinliyə düşərdisə, kimin nə dərdi vardsa, qaçardı Telli Qaranın üstünə  
ki, bə qağa, mənə köməy elə. O da kasıpların, yetim və yoxsulların dadına çatardı.  
Haqqın tərəfin tutardı...” (11, 410).

Telli Qara haqqında bütün bu söylənilənlərlə tanış olduqda belə qənaətə gəlmək  
olur ki, el qəhrəmanı haqqında şeirlər və rəvayətlər var imiş. Sonradan bunların bəzi  
parçaları Qaçaq Nəbi dastanına qarışmış, bəzi parçalar isə yaddan çıxmışdı (19, 31).

Telli Qara haqqında dəyərli məlumata sahib olan Məmmədخان Məmmədovu Ə.  
Şamil belə təsvir edir: “Məmmədخانın 55-60 yaşı olardı. Gözəl hafizəsi, həsəd  
aparılacaq yaddaşı, bir də hərdən şeir demək qabiliyyəti vardı” (19, 28). Sonra biz bu  
şəxs haqqında Y.Səfərovun “Naxçıvan aşığı və el şairləri” kitabında məlumatla  
qarşılaşırıq: “M.Məmmədov 1927-ci ildə Ordubad rayonunun Tivi kəndində anadan  
olub. Peşəsi dəmirçi idi. O, “Xan tivili”, ömrünün son illərində isə “Küskün” təxəl-  
lüsləri ilə heca vəznində şeirlər yazıb. Müxtəlif illərdə mətbuat səhifələrində bir neçə  
şeiri çap edilib. M.Məmmədov 2003-cü ilin mart ayının 3-də vəfat edib”. Tədqiqatçı-  
alim kitabda M.Məmmədovun “Kimi” və “Bizə nə var” adlı iki şeirini təqdim edir  
(17, 132). Lakin burada alimin bir fikri bizi qane etmədi: “Haqqında ilk dəfə “Nax-  
çıvan aşığı ədəbi mühiti” kitabında (Naxçıvan: Əcəmi, 2009, 134 s.) məlumat veri-  
lib”. Belə ki, Məmmədخان Məmmədov haqqında məlumata biz ilk olaraq, Ə. Şamilin  
“Dastanlaşmış ömürlər” (Bakı: Səda, 2001, 96 s.) kitabında rast gəldik.

XIX əsr Ordubad ədəbi mühitinin aşığı şeiri üslubunda yazan nümayəndələrindən  
biri də Aşiq Abbas Dəhri olmuşdur. “Dan yıldızı” jurnalında verilən məqalədə deyilir  
ki, Aşiq Abbas Naxçıvan bölgəsinin Ordubad qəzasının Dəstə kəndində anadan olub.  
Ata-babası İrandan Kəmkə dağının yanındakı Daran adlı bir yaylaqdan gəlmədirlər.  
Atası İranda olarkən çox zəngin imiş, çoxlu qoyun sürüsü var imiş. Ancaq qoyunlar  
borana düşüb qırıldığından ailə müflisləşir və Arazın bu tayına, yəni Zaqafqaziyaya  
köçmək məcburiyyətində qalır. Aşiq Abbas 25 yaşından aşığılığa başlayıb, aşığılığına  
səbəb dərin bir eşqə mübtəla olması olub. 45 yaşına kimi ailə qurmayıb. Sonra isə on  
dəfə evlənilib. Əvvəlki arvadları vəfat edib. Sonuncu arvadından beş övladı olub.  
Aşığılıq məqsədilə İranda – Ələmdar, Mərənd, Təbriz, Xoy; Zaqafqaziyada – Nax-  
çıvan, Ordubad, İrəvan, Gəncə, Tiflis, Batumi və s. yerləri gəzib dolanmışdır. Aşığın  
ustadı olmayıb. Söylədiyi hekayələrin hamısı öz qələmindən çıxmadır. Aşığı sənəti ilə  
bərabər muğamın da sirrlərinə dərinləndən bələd olub (20, 24).

Aşığın qohumlarından olan Ordubad şəhər sakini Məmməd Axundov və Cəlil  
Rəfiyev öz xatirələrində Abbas Dəhriyə mükəmməl el sənətkarı olması haqqında məlu-  
mat verirlər. C.Rəfiyev 1930-cu illərin xatirələrindən bəhs edərək yazır: “Abbas dayı  
uzaq səfərlərdən Ordubada qayıdarkən həmişə bizim Şütürləng məhəlləsinə (Üctürləngə)  
təşrif gətirər, qonşumuz Qalayçı Qulamgildə düşər, burada məclis düzəldərdi. Belə gecə-  
lərdə Qulam kişinin evində iynə salmağa yer tapılmazdı, bura şəhərdən, yaxın kənd-  
lərdən axışib gələn dinləyicilərlə, Abbas dayının pərəstişkarları ilə dolu olardı” (14,184).

XIX əsr Naxçıvan aşığı mühitinin özünəməxsus ədəbi ənənələri olmuşdur. Bu  
mühit özündən əvvəlki Azərbaycan xalq-aşığı poeziyasına və dastan yaradıcılığı ənənə-  
lərinə istinad etmiş və aşığı ədəbiyyatının dəyərli nümunələrini yaratmışdır. Azərbay-  
canın əksər regionlarında olduğu kimi, aşığı şeiri tərzində XIX əsr Ordubad mühitində də

poeziyanın bir qolu kimi inkişaf etməkdə idi. Bu dövrdə Naxçıvanın Şerur, Sədərək, Şahbuz, Şıxmahmud və Ordubad ərazilərində qüvvətli aşıq mühiti vardı (8, 305).

Naxçıvanın başqa bölgələrindən aşıqlar, Ordubaddan da Aşiq Abbas Dəhri kimi el aşıqları ədəbi mühitdə aşıq şeir üslubunu yayırdılar. Bu aşıq mühiti Ordubad ədəbi mühitində yazılı poeziyada aşıq şeir üslubunun yaranmasında mühüm rol oynayırdı (8, 306).

Müxtəlif illərdə Ordubadda yaşayıb-yaratmış aşıq sənəti nümayəndələrindən biri də Abbasov Abbas Rüstəm oğludur. Aşığın oğlu Rüstəmov Valeh Abbas oğlunun verdiyi məlumata görə, aşıq Abbas 1906-cı ildə Şahbuz rayonunun Kükü kəndində anadan olmuşdur. 1943-cü ildə Ordubada gəlmiş, burada aşıq sənəti ilə məşğul olmuşdur. Bir müddət Ordubadın Əndəmic kəndində yaşamışdır. Elə burada da ailə həyatı qurmuşdur. Bir övladı dünyaya gəlmişdir. Ordubadın bəzi kəndlərində toy məclislərində iştirak etmişdir. 1945-ci ildə ailəsindən ayrılıb Qərbi Azərbaycana üz tutmuş, burda da Qapana gəlib sənətini davam etdirməyə başlamışdır. Aşiq burda yenidən ailə həyatı qurmuş, lakin bu izdivacdan övladı olmamışdır. 1967-ci ildə Naxçıvana gələrək burada “Aşıqlar ansamblı” yaratmışdır. Ansamblın üzvləri Naxçıvanda fəaliyyət göstərən Aşiq Hidayət, Aşiq Bayram, Aşiq Soltan idi. Bu ansambl daha çox Ordubadın Parağaçay kəndində olar və orada konsertlər təşkil edərtilər. Əsasən, Qərbi Azərbaycanda yaşasa da, tez-tez Ordubada gələr, buradakı toy məclislərində iştirak edərdi. Azərbaycanlılara qarşı ermənilərin qaldırdıqları torpaq iddiası zamanı Aşiq Abbas Qərbi Azərbaycanda ermənilər tərəfindən vəhşicəsinə döyülür. Oğlundan aldığımız məlumata görə, onlar aşığın başını dəyirman daşının şara bənzər hissəsi ilə əzmışdilər. On beş gün Zəngilan xəstəxanasında yatan aşığın oğlu Valeh Azərbaycana gətirir, lakin aldığı zədədən 1990-cı ildə vəfat edir. Aşığın gəzib aşıqlıq etdiyi yerlər Zəngilan, Qubadlı, Mincivan, Naxçıvan, Ordubad və rayonun Biləv, Bist, əsasən də Parağaçay kəndi idi. Aşığın oğlu ilə apardığımız söhbət zaman bizə məlum oldu ki, aşığın özünün yazdığı şeirlərindən ibarət əlyazmaları olub və bu əlyazmalar Qərbi Azərbaycanda ermənilər tərəfindən yandırılmışdır. Təəssüf ki, apardığımız araşdırmalar zamanı Aşiq Abbasın yaradıcılığında heç bir nümunə əldə edə bilmədik.

Ordubadın müasir aşıqlarından biri gilançaylı Aşiq Cəbrayıldır. Cəbrayıl 1990-2000-ci illərdə Naxçıvanda keçirilən tədbirlərdə iştirak etmiş, bu illərdə şeirləri çap olunmuşdur. Hal-hazırda Sumqayıt şəhərində yaşayır (16, 43).

Müxtəlif illərdə Aşiq Cəbrayıl müxəmməs, təcnis, gəraylı, dodaqdəyməz kimi dəyərli nümunələr yazıb-yaratmışdır. Bu şeir nümunələri öz mövzu rəngarəngliyi, axıcılığı, məzmun və mənə gözəlliyi, müxtəlifliyi ilə oxucuda maraq oyadır. Aşığın bu yaradıcılıq nümunələri müxtəlif adda kitablarında öz əksini tapmışdır. Şeirlərindən məlum olur ki, o, aşıq sənətinə gec başlayıb:

Otuz yaşda çalmışam mən,

Sazı Allah eşqinə.

Oturun siz, qalarsınız

Razı, Allah eşqinə (4, 10).

İslam dininin dəyərlərinə böyük önəm verən, onu hər məqamda qorumağa çalışan ordubadlı hər işdən öncə “Bismillah” deyər, Vahid Allahın buyurduğundan kənara çıxmamağa çalışar. Bu dəyər Aşiq Cəbrayılın da yaradıcılığında özünü göstərir.

Aşıq Cəbrayılın məhəbbət mövzulu şeirləri yaradıcılığının əsasını təşkil edir. Şair-publisist Asif Asiman aşıq haqqındakı fikrini belə ifadə edir: "Məhəbbəti, sevgini ilahi bir qüvvə kimi öz poeziyasında göylərə ucaldan Cəbrayıl Gilançaylının həm də özünəməxsus yanıqlı səs tembri var. Nümunələrdə eşqin böyük, ilahi bir qüvvə kimi insanın yaşam tərzini mənalı surətdə istiqamətləndirən, ürəyi rıqqətə gətirən bir varlıq olduğunu göstərir:

Baxışın aloysuz yandırır-yaxır,  
Vəsfın misralara, bəndə sığışmır.  
Can alan gözündən məhəbbət yağır,  
Dəryaya sığışmır, bəndə sığışmır (5, 5-6).

Ordubad folklor mühitində də aşıq yaradıcılığının mühüm yeri olmuşdur. Bu yaradıcılıq Ordubad yazılı ədəbiyyat nümunələrinə də təsirsiz qalmamış, Ordubad ədəbi mühitinin yaradıcıları çox zaman öz poeziyalarında Ordubad aşıq yaradıcılığına müraciət etmişlər.

#### İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: Fərzəliyev T., Qasımlı M, Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
2. Bəhcət B. Qaçaq Nəbinin tarixi (vəsiqə və sənədlər üzrə). Bakı: Çıraq, 2011, 296 s.
3. Əliyev O. "Kitabi-Dədə Qorqud" və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm, 1999, 76 s.
4. Gilançaylı A.C. Köklən, mənim telli sazım. Sumqayıt, 1998, 132 s.
5. Gilançaylı A.C. Vəsfın misralara, bəndə sığışmır (şeirlər). Bakı: Nurlan, 2013, 160 s.
6. Qaçaq Nəbi / Toplayan: Tahirov Ə. Bakı: Lider, 2005, 96 s.
7. Qasımlı M. Aşıq sənəti. Bakı: Ozan, 1996, 260 s.
8. Qədimov Ə. XIX əsr Ordubad ədəbi mühiti: Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2010, 546 s.
9. Mənbə verilməyənlər müəllifin toplayıb, lakin çap etdirmədiyi şəxsi arxivindəndir.
10. Mirzə A. Şirvan aşıq yaradıcılığı (təşəkkülü və inkişaf tarixindən), Bakı: Elm, 2007, 300 s.
11. Naxçıvan folkloru antologiyası. II cild / Tərtib edənlər: Cəfərli M., Səfərov Y., Babayev R. Naxçıvan: Əcəmi - NPB, 2011, 496 s.
12. Paşayev Q. Kərkük folklorunun janrları. Bakı: Elm, 2003, 320 səh.
13. Paşayev S. Çoxvariantlı "Arzu-Qəmbər" dastanı və xalq əfsanələri // Elm və həyat, Bakı: 1987, №12, s.15-16.
14. Rəfiyev C. Aşıq Abbas Dəhri // Azərbaycan jurnalı, Bakı: 1979, №9, s.184-185.
15. Səfərov Y. Ordubadlı Kərim. Sovet Naxçıvanı qəz., 1983-cü il, 11 mart, №58.
16. Səfərov Y. Naxçıvan aşıq ədəbi mühiti. Naxçıvan: Əcəmi, 2009, 134 s.
17. Səfərov Y. Naxçıvan aşıqları və el şairləri. Naxçıvan: Əcəmi, 2011, 152 s.
18. Sultanov M. Naxçıvanın orta əsr alim və şairləri. Elm və həyat, 1976, №2, fevral, s.22-23.
19. Şamil Ə. Dastanlaşmış ömürlər. Bakı: Səda, 2001, 96 s.
20. Şəmsülcədiddin E. Dan yıldızı jurnalı, Tiflis: 1927, №9, s.24-25.
21. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, II cild. Bakı: Kitab Aləmi NPM, 2011, 440 s.

**Rəyçi:** *filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Əziz Ələkbərli*

*Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr*

## QAX FOLKLORU

Qax rayonu Böyük Qafqazın cənub yamacında yerləşir. Şimal-şərqdən Rusiya Federasiyası, cənub-qərbdən Gürcüstan ilə həmsərhəddir. Ərazisindən axan Kürmük, Əyriçay və s. çayları rayonun Gürcüstanla sərhədindən axan Qanıx çayı ərazisinə aiddir. Qax, əsasən, tütünçülük, heyvandarlıq, meyvəçilik, taxılçılıq və baramaçılıq rayonudur. Yerli əhalinin məşğuliyyəti, həyat tərzi xalq yaradıcılığında aydın şəkildə əks olunur. Qeyd edəki ki, çapa təqdim etdiyimiz folklor örnəkləri rayonun Sarıbaş və İlisu kəndlərindən toplanmış nümunələrin bir qismini əhatə edir.

Yaşayış məskəni kimi yaranması XIII əsrə aid edilən İlisu kəndinin əhalisi azərbaycanlıların və Dağıstanın Saxur rayonundan köçüb gəlmiş saxurların yerləşməsi nəticəsində formalaşmışdır. Kürmükçay və Ağcaçayın (Hamamçayın) kəsişdiyi ərazidədir. Burada yaşayan söyləyicilərimizlə müxtəlif vaxtlarda görüşmüşük. Olduqca maraqlı məqamlarla rastlaşmışıq. Ən təsirli məqamlardan biri də Tovla tala məhləsində axşamüstü Asiyət nənə ilə uzun çəkən söhbətimizi ertəsi gün eyni vaxta təyin etməyimiz oldu. Görüşə gedərkən qara geyimli kənd qadınlarının Asiyət nənənin dəfnindən gəldiyini eşidincə sarsıldım. Bu, zəngin folklor ehtiyatına malik insanlarla görüşlərimizin təcili və təxirəsalınmazlığının vacibliyini göstərən daha bir fakt idi.

Sarıbaş kəndinin əsasını Mısaflar tayfasından olan saxurlar qoymuşdur. Kənd dəniz səviyyəsindən 1800 m yüksəklikdə, İlisudan 7 km şimal-qərbdə Kürmükçayın yuxarı səthində Əyriçayın hövzəsində yerləşir. Yüksək dağlarla əhatə olunmuş Sarıbaşın, əsasən yaşlılardan ibarət olan əhalisi olduqca yurda bağlı insanlardır. Diktafon vasitəsilə bölgəyə məxsus folklor örnəklərini yazıya alacağımızı eşidincə həvəslə söhbətə qoşuldular. Mehparə Osmanova sıxıaraq "camaatımızın bu gün az olmasına baxmayın, xoş soraqları Azərbaycanın kənarından gəlir, "Unutmaz bu oba, bu mahal sizi" başlıqlı tədbir keçmişdix, kənarda yaşiyən sarıbaşlıları çağırmışdix, gəlmişdilər" söyləyərkən Mahirə Xəlləyeva bu misrələrlə təsdiqini bildirdi:

Kənardan baxırsan, laçın yuvası  
İçinə girirsən, "İçərişəhər".  
Böyük şəhərlərdən əzizdir mənə,  
Kiçik Sarıbaş Azərbaycanın.

Qəlbi yurd sevgisi ilə dolu olan, keçmişinə bağlı, ənənələrinə sadıq bu insanların söylədiklərini heç bir müdaxilə etmədən, olduğu kimi də yazıya almışım.

*Nigar HƏSƏNOVA*  
*filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

**ETNOQRAFİK MƏTNLƏR****Yer, yurd adları və nəsillər. Xatirələr****I mətn**

Təbii proseslərə nəzər salanda buranın tarixi min illərə vurur. Mənin hindi 60 yaşı var, mənin uşax vaxı çayın yanında düz variydi. Çay hövzəsinnən 15 metr aşaaı tüşübdü mənim gözərimin qarşısında.

Sarıxlıbaşlıların üsyanı olubdu – türk tayfalarının. Mənbələrdə 6-7 yerdə Sarıbaş kənti var. Türkiyədə var, Pamir dağlarının ətəyində, Orta Əski Krayda var – hamı yerdə var. Güyə ordan köçüf gələnərdi. Ama istinad eliyəsi tarixi mənbə yoxdu ki, həqiqətən də bu səbəbə görə Sarıbaşdı.

Bizin adamlar maldarlıqla, əkinçiliklə məşqul oluplar. Hu yellərdə – dağın döşündə çovdar əkiblər.

Qaxın o biri kəntdəri soora məktəb görüblər, baxmayaraq ki, biz dağda yaşamışıq. 1949-cu ildə bizdə su elektrik stansiyası olupdu – nə Qaxda olmuyupdu, nə İlisuda olmuyupdu. O turbaları nətəər gətiriblər, görsəz deyərsiz, nağıllardakı kimi.

***Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu, 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi***

**II mətn**

Mən diyirəm, tarixi min illərə gidiy. Bu düzəngah əvvəl ordakı düzəngahın səviyyəsində olupdu. Aşına-aşına gəlirdi, burda bir kənt qalırdı. Əvvəllər o kəndin qalıqları o dağın başındakı qabırsannıxlardı. Orda Dağıstana aşan bir aşırım Qabırır qaz diyillər – o vaxkı ləhcəynən qaz nə dimaxdı, bilmiyam, bəlkə burdan o yana aşmax mənasında. Bizin çox sözdərimiz tam türk sözdəridi. Türklər kimi *ilə* biz – sarıbaşlılar *yl* diiyix, yaşıla yeşil, yarpağa yaprax, torpağa toprax.

Mənin babam 105 yaşında ölüpdü. Nənəm də danışardı ki, burdan İlisuya kimi qoca qarılar corap toxuya-toxuya gidiydilər nəsə almağa. Yəni burdan İlisuya düzəngah olupdu. Aradan göççək çay axıydı. O çay dağıtıcı olduğu üçün dağıtadağıta uçurumları əmələ gətirip.

***Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu, 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi***

**III mətn**

Qaxın üç Sosialist Əməyi Qəhrəmanının ikisi habı kəntdəndi – Həməzəyev Süleyman, Mirzəyev Həsən. Orden alan üç kaxozdan biri də bizim kaxoz olupdu. Bu yanında uturan gəlinin babası qızıl ulduz medal alırdı. Bircə vidyo olsaydı, görəydin 1965-ci il bu kəntin intibah dövrüydü. O dövrdə burda heç dağılan ev yoxuydu, heç qapıda qıfıl yoxuydu. 1972-ci ildən dağ kəndlərinin sosial-iqtisadi vəz-yətinin yaxşılaşdırılmasına qərar çıxdı, tərək olunmağa başladı. Yaxşılaşdırmaq deyəndə ki, dağ kənlərindəkiləri köçürüydilər arana. Bu kəntdə var iydi hamam, kulub. İlisuda yox iydi onda.

***Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu, 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi***

#### IV mətn

Ho qoca qarı Molla Arif babanın nəvəsidi habı. Mən ateist olmuşam, birincisi, ziyarata inanmamışam. Hindi örgəniyam, Murtuzəli babanın ziyaratını, Məryəm nənənin ziyaratını. Müqəddəs yerlərdi.

Mən 10 il məəlim işləmişəm burda. Mart ayında, bi dəstə məəlimiydix burda. Ova gidiydix dağlara. Ağappax qarın içində gürzə ilan çıxmışdı.

*Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu, 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi*

#### V mətn

Əvvəllər bizdə kartof ekiplər, buğda, çovdar – hər şey ekiplər. Mahniyan, söznən əkip-biçiplər. Rayonda işix olmanda habı kəntdə işix olupdu. El əməyinən tikilən su elektrik stansiyası olupdu. Gəray dayı diyilən ləzgi kişi olupdu. Bizin Zöhrə xalanın kişi, ha. Heç haranı oxumupdu, ama mühəndis kimi bilikli kişi olupdu. Gedip ho yerrəri görsəz, dəli olarsız, dağın kəlləsinə habı durbaları insan necə çıxardıpdı, hardan su gətiripdi. Hindi bəzi yerrəri sokulupsa da, bəzi yerrəri qəşəkce duruy. Vaxtilə habra çox qabaqcıl, varrı kənt olupdu.

Səhər günorta oxuyən siniflər olup. Amma hindi uşax lap azdı.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

#### Əski kənd

##### I mətn

Pir Seyid baba diyən ziyarət yolu var. Horda bi Əski kənt deyilən kənt var. Şamilin qala da var honun usdündə. Bizin kəntimiz əvvəl horda yerləşipdi. Sarıbaşın qədim – ulu babaları horda yerləşipdi. Hündürboy, iki metrə boyu olan calal-calğa yeni-yetmələr olup ho vaxı. Bizin ləhcəynən Eski kənt diiyix, köhnə dimaxdı. Hora erəp qoşunnarı gəlip darmadağın elip kənti, ehalinin bi hissəsi İlisuya, bi hissəsi qaçıp bura – 7 kilometr bu tərəfdə yerləşiy. Yəni yarı burda, yarı horda məskən salıpdı. Sarıbaşlılar helə olup burda məskunlaşıp. Yenə eşəndə qoruysan, saxsı qab, şey. Ona qora biliplər, burda kənt olupdu. Əvvəl çaylar heç olmupdu, dümdüz yer olupdu. Nənələrimiz diyi, Əski kəntdə bizin sarıbaşlılar yaşiyanda çörək bişimağa sac lazım olanda elində corab toxuya-toxuya İlisuya gidip, helə bil, qonşuya gidip gələn kimi sacı alıp gəliyidix.

##### II mətn

Bizin Məscidi kəndi də olupdu. Xəliddin məəlim uşaxları ekuskursiyaya aparıp, horda tapbışdı ki, qəberrər də var. Yəni yarı ora-bura qaçanda üş-dörd yerdə kənt yerrəşip. Hindi Dağıstannan həmsərhədix, ucqar kəndix. Minəxatın ədə onu diyərdi ki, hava ho qədər təmiz olup, bizin minarədə azan oxunanda Dağısdanın Qudur kəntində adamlar işitip, namaza uturuymuşdar. Hansı ki, əməlli məsafə var. Amma hindi diiyix, holarmı, helə bi şey? Hər şey elə saf olup ki, yayılıp də sesi.

Türkiyədən Əhməd məəlim diyən bi məəlim minarədə oxudu, inan, elimizdəki qab tüşdü. Mikrafonsuz oxiydi, İlisu işitiydi honun səsini. Minarə, məscidimiz təmir olunardı. Vaxtilə ikimərtəbə olup, aşağıda kişilər, yuxarda qadınlar namaza uturuqlar. Kalxozun dövründə sklad kimi olup, pendir yığıqlar. Ama yenə də o qədimi darvazaları, həyəti, yazıları, minarəsi. Minarənin laxlıpdı özülü. Təmir olunmasa, uçmax təhlükəsi



var. Kolxozda özbaşnalıq baş verəndə mənim qaynanamgil uturup söhbət eliyəndə diyidi, ay bala, özbaşnadılar. İsdəndə qabax-qabağa öyniyələr, isdəndə dal-dala.

Bu kənt balaca olmasına baxma, nə qədərə alimi, el şairi yurd yetişdirip. Bi deyim yaranmışdı, Rusiyədə qarpız kessən, içinnən sarıbaşlı çıxıy. O qədər yayılıp. Abdullah məəlim diyən bizim alim var. Gözəl şeirləri var. Həşim dedə el şairidi.

***Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi***

### III mətn

Məllimlər uşaxları Əski kənddəki Şamil qalaya ekskusiyaya aparırlar. Hindi də duruy. Atnan gidiylər. Dağıstana gidən araba yolu var.

Bizin mesciddə oğuz tayfalarımnan insan qabırrarı var. Mesciddə arxac diyilər, qəbirri arxac yeri "dağın ortasında düz yer" – qabırrar var. Qoyunnar yatiy. Mənin yadına gəliy, orta mektəbdə əşaa sinifdə oxıydıx. Bizim Xəlid məəlim vardı, uşaxları aparıp qabırrarı əçdirmişdi. Yuxarı sinif uşaxlarına sümükləri gətirtmişdi. Ho uzun insan sumukların men qormuşdum. Dizdən əşaa yarım metrədən uzun. Bi həftə yağış yağdı, çəmrə basdı kənti. Ho sümükləri çıxarıb gətirilər duman, yağış basdı. Açılmırdı. Rəmətdix nənəm dedi, qabır açıqlar, Allahın acığına gəlip. Niyyət elədilər, səhər hava açılsın, biz bunu kəfənniyib dəfəncəcağıq. Həqiqətən də səhər açıldı hava. Heç kişilər də yox, kəntin arvaddarı yığışıp kəfənniyip bulları basdırdılar.

***Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi***

### Sarıbaş

Bi də diyilər, sarı baş "yuxarı baş" dimaxdı. Dağın sarısı. Burdan o yana Azərbaycanın sərhəddi. Dağıstan başlıy. Ən başdakı bizix.

101 yaşlı vardı nənəmin. Soruşanda ki, habı kəntin tarixi nə qədərdir? Diyidi,

İnsan oğlu bəşərdi  
Nə xeyirdi, nə şərdi.  
Siz mənnən xəbər alın  
Bu kənd nəçə yaşərdi?

Dalınca açmasını verirdi:

İnsan oğlu pişipdi.  
Pişip həddən əşipdi.  
Dünya bünyəd olannan  
Bu kənt bura düşüpdü.

Dünyə bünyəd olandan var diydi bu kənt. Buralar düzdər olupdu - İlisuynan birləşdirən. Tokula-tokula çeylaxlar əmələ gəlipdi.

***Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi***

### Alagöz dağı

Hər daşında bi tarixi iz qalan kəntdi habı kənt. Qabaandakı Alagöz dağıdı. Habının 101 yaşlı nənəsi – Minəxatın ədə, biz ədə diyix nənəyə, diyədi, oğlannar əsgər gidəndə:

Kağızın ağına bax,  
Çevirip sağına bax.  
Mən yadına tüşəndə  
Alagöz dağına bax.

***Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi***

### Qarşı dağ

Bizdə adsız dağ, adsız küçə yoxdu. Burası Qarşı dağdı. Habı kəntdə hansı evə girsən, hamının qarşısında habı dağdı. O qədər bilip qoyuplar babalar. Neçə il bunnan qavax bizin kişilər – ərlər, oğullar Kürdəmir rayonuna işləməyə gədiydilər. Qışlağa gədiydilər 6 ay. Çobançılığa. Gələn gəlinlər də olup. Arvad-uşax təmizliq elip kişinin qabaana çıxarmışdar. Deyərdilər, ağırrix gəliy. Filan çobanın ağırriği gəliy, yəni veşi. Aşaada Vidadigil yaşayan ev olupdu. Orda bir gəlmə gəlin olupdu - qərib gəlin. Həmişə ağırrix gələndə ərinin qavaana tək çıxıymış. Bi vaxı xəstə olup çıxmıpdı. Üzünü Qarşı dağa tutub diyip:

Əzizinəm, Qarşı dağ  
Qarşmdasan, Qarşı dağ.  
Səndən bir diləyim var,  
Yarım gəliy, qarşıla.

Qarşı dağda yaşayış olupdu. Sarıxlı başdı ərəb tayfaları yaşayıpdı. Bir inanca görə, diyilər biz Osmanlı türklərinin törəmələriyik. Sarı türklər diyilər. Bizim ləhcəmiz də hollara oxşiyi. Türkiyədən də bu oxşarlığı müzikirə eləmaxdan ötrü gəlib çəkmişdilər. Kəntin ləhcəsi Türkiyədə kəndlərin ləhcəsinə çox oxşuyu. Biz də "r" işlətməyix, "y" işlətiyix.

**Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi**

### Çanaxur dağı

Çanaxura dağı var bizdə. Diyi, bi çoban bəy qızı istiyi. Qız da çobanı istiyi. Hər gecə çoban yığır sürünü. Gecəyə gidiymiş qıznan görüşməyə. Səhər sürü ayaxlanana gidip işinə çıxıymış. Bi gün gələr, saatdarnan gözlər, görər yox, qız çıxmadı. Qonşulardan bi yaşlı arvad gecə kimmənsə utumaxnan. Utumax, yəni qonşu qonşuya gidip saatdarnan utumağ – corap toxuyudular, yun əyiriydilər köməkli, bi yerdə. Qız koçəndə, oğul evləndirəndə işi hamı şey söhbət eliyə ediplər, iməciliyə. Bizdə hona hov diyilər. Kiməsə hova gidiyix diyəndə biliydilər ki, xeyir iş var. Yorğan-döşək salınıy, palaz toxunuy. Nə isə, hovdan gələn qoca qarı görüy ki, bi oğlan uturiy də horda – soyuqda, sazaqda. Payız ağzı oluy də. Diyər, ay oğul, gözləmə, qızı özgəsinə verdilər – nişannadılar. Oğlan da kor-peşman qayıtib gidiy. Çanaxur gölü də var horda. Çoban da qəmgin uturup, sürü dağılıp, baxmıy heş bi şeyə. Dağ dil açıp:

Əzizinəm, ay çoban  
Çomağımı al, çoban.  
Sürü tamam dağıldı,  
Dur ayağa, ay çoban.

Çoban da qayıtib diyip:

Əzizinəm, Çanaxur  
Dört yanınnan çay axır.  
Yarım meni atıpdı  
Ürəyimnən qan axır.

**Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi**

### Ağbulaq dağı

Bizdə bi Qızılbulax diyə dağ var. Ağbulağım düz Dağısdannan sərhəd dağdı. Habı elin içi qədər bi yer var. Necə isdi oluy, olsun, ho əlçim qar ərimiy. Ho qar yazı,

yayı qalıy də. Bi xəsdə qoca kişi oluy. Yayın qızmar çağında yadına qar tüşüy. Üzünü dağa tutup diyi:

Əzizim, ağ bulağım  
Çeşməli, sərin bulağım.  
Xəsdəyəm, qar isdərəm,  
Səndə var, Ağbulağım.

Küçələrimizin də adı var: Qandax başı, Yuxarı məhlə, Orta məhlə, Aşağı məhlə, Düzgün küçə, Göynük küçə.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

#### Bacar məhlə

Ağçaya sel gəlipdi. Birisi durup güllə atıpdı. Dağısdana gedənnər də ləzgilər olupdu. Baxıpdı, deyip, bu bacardı ki. Bacar da ləzgi dilində "dəli" dimaxdı. Çaya güllə atır ki, güya çayın, selin qabaanı alacaxdı də. Dıladı ki, çaya güllə atır də.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqaüdcü, İlisu kəndi*

#### Qala mələ

Qala var, ho uçdadı. O vaxdı indiki kimi telefon yox, bi şey yox. Məlumat veriymişdər. Qalalarda bi şey yandırılar. Üzü Dağısdana doğru məlumat veriplər. İstehkamlar olupdu.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqaüdcü, İlisu kəndi*

#### Toy adətləri

##### I mətn

Mən uşax olanda üç gün toy uluydu burda. Üç gün əvvəldən pütün el-obaya cavan qızlar, gəlinlər geynip gidiydilər toya qız-gəlin çaarmağa. Rəksnən, çal-çağırnan gidiydilər, qardaş toyuna çaarmağa. Dəvətnamə yoxiydi. Həyətdər olmiydi. genişliyiydi. Turalım saat ikidə yaşlılara, unnan sora cavannara, bi vaxı qadınara. Qadın, kişi bir yerdə utumazdı məclisdərdə. Həmişə ayrı - böyük, kiçik ayrı. İndi qarışıbdı. Neçə vaxtdı kəntdə heç toy olmuydu. Mən üçüncü sinifdə oxuyanda - 1963-cü ildə bir gündə üç yerdə toy vardı bu balaca kəntdə. Üç gəlin köçən mənin yadına gəliy. Adətdərimiz qədimnən gəlmədi. Heç kəs poza bilməzdi. Sarıbaşlıların oyun havası vardı.

*Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu, 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi*

##### II mətn

Habırda nağıllardakı kimi 40 gün, 40 gecə toy olduğu kimi düzgün həmin məsələydi burda. Əvvəl toy barışdırmağa gidiydilər. O biri gün oturtmağa gidiydilər. Praduktu aparıydılar. O biri gün qız-gəlin yığıydılar. Beşinci gün axşam toy başlıydı. Altıncı gün boxca oluydu. Qızın boxcasın - paltarın aparıydılar, qız evində toy oluydu. Bazar günü oğlan evində toy oluydu, gəlini gətiriydilər. Birinci gün qazaxdağıtdı oluydu, yenə çalmağ, öynamağ. Kəntin adına qora Sarıbaş çalğı variydi.

*Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü, Sarıbaş kəndi*

##### III mətn

Oğlan evinnən ağbirçəklər, ağsaqallar yığılydılar, xəbar göndəriydilər, filan gün toy barışdırmağa gediydilər. Toy barışdırma o dimaxdı ki, o vaxı oğlan evi veriydi qız

evinə iki qoç, dügisini, yağı, pulu – hər şeyi də. Məcməyi dolu aş, usdunda da qoçun qabırğası qoyup aparıydılar qız evinə. O vaxı eləydi, oğlan evinnən qız evinə aş gidiydi. Məsləhət eliydilər, qızıl söhbəti oluydu. Toy tarixi diyilirdi. Sabahdan toydu diyəndə bu gün boxca oluydu, çamadannara nə vardsa gəlinə alınan şeylər, götürüb nağara-zurnaynan gidiydilər oları aparıp. Qız evində yiyib-içib, öynub qayıtıb geliydilər. Xınagecəsi axşam oluydu oğlan evində. Çalmağ, oynamağ. Bi də qoruydun hindi oğlannar getdi qız evinə. Qız evinnən bəyə xına aşı gəliydi. Oğul-uşax dayiyidi. Səhəri gün gəlin gətimaxdan qabax gidiydilər gəlinin başına, alafa diyidilər o vaxı – qaz alafası nazik, zərri, saçaqlı oluydu özü, üsdündə də güllər, onu salıydılar. Bi də qayıtıydılar evə. Kəntin içində olannarı diiyəm ha. Uzakda olannar bi dəfə gidiy götürüb gəliy. İki sat soora bi də gedib gəlini getiriydilər. Bəy getmirdi. Atnan getiriylər, atı bəzətiylər.

Səhəri günü oluydu üz-duvax günü. Gəlinin qabaanda bi heyvan da kesiydilər. Oğlanın yanındakılara qazaxlar diyillər. Qazaxdağıtan da ordandı. Beş-altı arvad həməən heyvanın etini də tokuyul qazna. Başlıylar sürhü pişimağa. Oğlana veriylər, düşərgə alıylar. Qız evinnən gəlini görmağa geliylər. Üş qabda aş getiriylər. Birisini evə getiriylər, bi döörə gəlinə, bi döörə bəyə. Bəyə getirənnər düşərgəsini alıylar. Evə getirənnər evdən alıylar. Gəlinin düşərgəsini yengəsi veriy. Soora gəliylər bəy görməsinə. Anası, bacı-qardaşı, ne bilim. Pul almasa, içəri buraxmıylar. Qazaxdağıtan günü oluy. Gəlin çay veriy, onda kimin qıyımınnan ne çıxıysa, gəlin tokan stəkana qoyi.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdlü, Təqaüdçü, İlisu kəndi*

### Yas adətləri

#### I mətn

Öliyə hörmət qoyup əlli ikisinəydin hər bi adət mən diyərdim, təkcə habu kentdə qalıpdı. Həftənin birinci günü, üçüncü günü dua günü, dördüncü günü adna günü. Aşaada 40 keçiriylər, bizdə 52 də.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdlü. Sarıbaş kəndi*

#### II mətn

Ölən günü gələn arvaddar parça getiriylər, meyitin üsdə qoyılər. Laap keçmişdə qabırırıda kişilərə pul paylıplər. Yaslı adam - ölü yiyəsi qəpiklər paylıplər. Qabır eşənnəri axşam evə çörax yiməyə çağırıydılar.

Ölünü yuvub gətirib cilə qoyanda altına həblə bi daş qoyudular. Döşəkdən alta. Meyiti məhlədən çıxhaçıxda ho daşı atıydılar. Sayalı ölü olsun deyə.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdlü. Təqaüdçü, İlisu kəndi*

### Novruz adətləri

Hər çərşənbələri keçiriyix. Hədyəl deyən yer var bizin, yuxarınki ora yığılıb, aşaanınki aşaaı. Smavarı qaynatıp stolun başına qoyuplar. Kimin evdə nə bişipsə, stola qoyuplar, kişili, arvadlı, uşaqılı çöldə tonqalın başına toplaşıplər. Rəqs ediplər, balacası, böyüyü. Mən yaşlıyəm, qadınam utanım, olmupdu. Qonşunun kişini qardaşı bilmişix, uşağını uşağımız bilmişix. Respublikamızda ən saf insanlar qalan mən diyərdim, bizin kəntimizdi. Mehribançılıx. Mən evdə olmasam, mənim qonşum qonağını qarşılıp, yola salıy. Qonaxpərvər kəntdi habı kənt. Kimsə habırdan ac gedə bilməz. Gözəl adətimizdən biri də yolun bi hissədə isdər yaşlı, isdir cavan olsun, at belində hardansa gəliylərsə

hora çatanda atlı atdan düşüy, kəntə hörmətsizdix olmasın deyə, atı çəkə-çəkə gətiriyələr. Kənt içində at minmax ayıb sayılıy. Böyüklərə hörmətsizdix sayılıy.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

### **Qurban bayramı**

#### **I mətn**

Emin dedə diyən bi yaşlı kişi vardı. Rəhmətə getmişdi. Oğlu yaşıydı burda - Alim diyən oğlu. Qurban bayramı günü olup. Beşik olup, beşikdə də uşax. Özləri də uturuplar. Qurban kəsmağa imkan yox. Pencərəni sındırıp ov, düz içəri. Heç nəyi olman kasıb ailəydi. Qıtdıx vaxı iydi. Honu kesiplər.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

#### **II mətn**

Kasıb ailəymiş, hamı da Qurban bayramı günü qurban kesiymiş. Kişi fikirreşib ki, men neylim, nə kəsim? Xoruz olup həyətdə də. Diyip, xoruzu kesəcəm, ayrı çarə yoxdu. Bizin zirzəmilər var, xidmə diiyix. Keçipdi ki, xidmədən piçax alsın. Qorubdu, yekə təkə üzü qibləyə yatıpdı. Qurban kəsiplər. Allahın belə möcüzəsi olupdu.

*Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü, Sarıbaş kəndi*

### **Ov adətləri**

#### **I mətn**

Keçmişdə də olup, hindi də ova gidənnər var. Ovun qabaana keçənə atmıyıplar. Təkə diiyix, məsələn, keçinin erkəyinə. Təkə atılıp. Keçi balalası vaxı, doğası vaxı, təkəyə gələsi vaxı ovçu onu bilip, atmıp. Günahdı, olmaz. Özü də təkədisə də, keçidisə də elə təmiz heyvandı, bi dəfə yatan yerdə ikinci dəfə qayıtıp yatmaz. Onun əti çəkilməz, heç vaxı. Tərəziyə qoyulmaz. Ən günah şeydi. 40 -ı çıxmamış doğan qadına honun ətinnən verilməz. 40 basar, diyillər.

Hamilə qadın ov əti yiyisə, hamiləyə heç nə olmuydu, ama ova gidən adamın ovu bağlanıy. Ho adm bi-iki dəfə gidiy, ovu açılmıy, yayı var, tüfəngi aparıb ziyarətghada ox-yaydan keçiriy ki, ovu açılısın. Bi də ətin içinnən çıxan balaca güllə oluy. Güllənin qırığı qalıy. Nənələrımız onu götürüydülər, hamilə qadın doğanda əziyyət çekiysə, honu suyun içinə salıp veriymiş, onun yolu açılıymış. Bi də ovun kürəyinnən süd verəndə uşax savaddı oluy, diyillər. Dal diiyix, qol hissəsində oluy, ho kürəyi deşip döşünə qoyuban süd veriysə, uşax bilikli oluy. Dal yeri qol hissəsindəki sümüyü kesəndə çökək əmələ gəliy. Yəni hora sağıp övladına süd versə, savadlı oluy.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

#### **II mətn**

Nənəm rəhmətdix danışardı ki, bi ovçu olupdu, ovun balasını çöldən tapıp gətiripdi. Evdə də habıların beşikdə körpə uşax varmış. Gətirip evdi saxlıplar bu balanı bəslip. Qadın uşağı ovnan bi yerdə evdə qoyup gedip qonşuya. Qayıtıp gələndə qorupdu ki, evdən bi laylay sesi gəliy. Qulax asıp qapıdan ki, bizdə heç kim yoxdu, uşağa laylay çalan kimdi? Qorup, ovun balası, dil açıp, laylay çalıy uşaxa.

Diyi:

Lay bala, laylay bala,  
Anam yiyər göy çəmənə,

Üsdən içər sərın suyu  
Gedər daşa sağa, bala.

Sonra qayıtıy ki:

Lay bala, laylay bala,  
Anav yiyər ağ plovu,  
Üsdən içər sərın suyu  
Gəlip verər sağa, bala.

Qadın təəsirrənıy, ərı evə gələn kimi diyi, apar bunu hardan getiripsən, yerinə qoy.  
*Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü, Sarıbaş kəndi*

### III mətn

Bizdə bi insan var, addarın çəkmək qəti olmaz. Ailəsi dağılıp. Bala gətidi, bala damda çığıra-çığıra durdu. Onu gətisən də, qurbannıx kimi tikə-tikə paylamalısan. O gətirən adam balanı böyüdüp satdı, ailəsi dağıldı. Satmax olmaz. Ov heyvanı ocax kimi, elə bil, müqəddəsdi. Əti, özü satdığa qoyulmaz.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

## ZİYARƏTG AHLAR

### Şeyx Molla Əli baba

#### I mətn

Habırda Şeyx Molla Əli baba varmış. Ev tikillərmiş özlərinə. İstiyillərmiş, təcili tikilsin. Ustalar abedə gedəndə tırrəri gətiriblər dağın başınan. Diyometri yarım metir olar. Hindi o tırrərdən məsciddə var. Onu götürüb qoyublar. Başları da kəsilməli di. Bu da çöldən çölə ölçəsi, içəridən ölçübdü. Baba gətirib tez arvadnan kəsib tırrərin başların. Ho boyda tırrərnən tikiblər. Əşşi, bunu neynəmişən, deyəndə ustalar, arvadnan kəsmişəm başların sizə tez olsun diyə – söylüpdü.

*Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu. 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi*

#### II mətn

Şeyx Molla Əli babanın ziyarəti olub. Bu kişi atnan Qaxdan gələndə yolda ilisulu cavan uşaxlar bunu incitmək istiyiplər - zarafat etmək istiyiplər. Güyə biri ölüpdü. Üstünü keçəynən örtüplər. Bunu atdan saxlıyıplar. Diyiplər, baba, buna bir dua ver, rəhmətə gidipdi. O da tüşüp düzgün dua veripdi. Ata minən kimi baxıp görüplər, adam ölüpdü. Cavannar ziyarata inanmıy lağa qoyuplar. Ziyaratı ələ salmağ olmaz. Ho nənəmin ulu babası olupdu.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

#### III mətn

Şeyx Molla Əli baba - başda. Pir Seyid baba aşaadadı. Məryəm nənə, sonra Molla Arif baba. Hamısının kəramətdəri olupdu. Şeyx Molla Əli baba axsax kişi olupdu. Həccə gedip, gəlip bi nəfər. Diyipdi ki, Həccədə cümə namazında sizin Şeyx Molla Əli baba vardı. Halbuki Şeyx Molla Əli baba burda olupdu. Həccə getmiş kişi isə onu orda cümə namazında görüpdü.

*Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü, Sarıbaş kəndi*

### **Pir Seyid baba**

Horda Pir Seyid baba ziyarətə var. Horda necə sellər, sular gəlir. Hələ bir baş mal-qara ordan axmıyır, ya bir nəfər ölmüyür. Qabaannan qaya tökülür. Vaxt-bivaxt mal keçir, at keçir - kəntin naxırı keçir. Ayağa daş dərmiy. Fəlakət baş vermiy. Müqəddəs ziyarətgahdı.

### **Molla Arif baba**

Molla Arif baba var, Talanın ucunda bizim qəbirsannıxdə basdırırlar. Yuxuda görünür, kəntin ağsaqqal kişisi var, ona. Deyir, mən uçuyəm, meni qoturun. Talanın da ucu dağılırdı, tokuluy, uçıy. Gedir baxırlar, həqiqətən qəbirin yanı uçurdu. Sonra onu qoturanda diyi, gedir təzədənən yer qazırlar, onu qotumağa, bir duman gəlir göyə. Özü də aydın havadan. Qapqara zülmət, göz gözü görmüydü. Onu basdırannan soora hava açıldı.

*Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü, Sarıbaş kəndi*

### **Zərbəli baba**

Zərbəli baba deyən kişi variydi. Uşax olupdu, qaçıp gidirdi. heş kim də hiss eləmirydi vergi var. Bir binədən başqa binəyə qaçıp gedirdi - fermayə. Özünün çobannardan qaçırdı. Qoyunun yanında olupdu. İlisulular varmış. İtdərin qorxusundan da quş quşduğunu qanad çala bilmirdi. Heç kəs yaxına durmuydu. gedir itdərin işinə girirdi. Baxa dururlar. Heç tərpmirdi. Anlıyrlar, hiss edirlər ki, bu uşaxda nəşə var. Sora inanmağa başlırlar. Diyirlər, sürünü canavarın içinə buraxanda heç nə olmuydu. Qayıtıb gəlirdi. Beləcə kərəmətin qoruydular. Onu da basıranda hələ duman gəlirdi. Basırannan sora hava açıldı.

*Xəlləyeva Mahirə Nəbi qızı, 1973-cü il təvəllüdü, Sarıbaş kəndi*

### **Hacı Həməzət Əfəndi baba**

#### **I mətn**

Hacı Mamay Əfəndi baba, onun neyi Ərəb ölkələrindən gəlirdi. Habı ziyarət bizim yerli adamdı - Hacı Həməzət Əfəndi baba. Nəvəsi Zakatalada molladı, biri Qahirədə oxuyurdu. Sovet dövründə habı İlisuda olan hadisədi. Habının üsdü olupdu qramit - evlərin üsdü. Pirrəri, məçitdəri dağıtan vax olupdu. Həndə uşaxları da yığırlar məçitəbin məəlimləri gəlirlər ziyarətə. Hollara da əmr eliydirlər, gedin ziyarətə, məçitdəri dağıtın. Məçitdəri də anbar eliydirlər – taxıl anbarı oluydu məçitdə. Habı aşıadək məçit taxıl anbarı idi. Gəlirlər. Dul arvat – ana, üç qız, bi oğlan. Oğlan da inistutu qurtalıp gəlirdi, məəlimdi burda. Heç bir məəlim ürək elip çıxır hordan bi qirəmit qotumuy. Salam məəlim eləmə tənbellix, çıxırdı. Hordan anası ətəklərini yığırdı "ay aman amandı, can oğul, sen çıxma, evimi yıxma" diyə-diyyə gəlirdi. İki qirəmit qotururdu, üçüncünün altından yekə ağ ilan süyrülür, Hacı Həməzət Əfəndi babanın qəbri o binanın içindədi – şarəmp eliyə qəbrin üsdünə tüşürdü. Həmən oğlan üç qirəmit qotururdu, üç gün qalırdı. Ölüpdü, özü də it kimi. İlisu camaatının gözü qabaanda olan şeydi.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqəüdçü, İlisu kəndi*

#### **II mətn**

Bi də haman bu ziyarətgahın evi – yurt yeri Tola Talada olupdu. Genə Sovet hökuməti gələn vaxı mollaları, dindarrarı neyləndə – sıxışdıranda bu təsadüfən evdə

olup. Kələm dolması pişip, bi də aş dəmlilərlər. Qonağı olasıymış. Kimsə diyipdi, gəliylər, Hacı Həmzət Əfəndi baba, seni tutacaxlar. Saldatdar gəliy. Bullar da bu cürə evi qoyup dağa çekililərlər – çiblıxa. Yolka ağacının tikannısına biz çib diyix – çiblıxa. Hora çıxıplar. Gizləniplər. Saldatdar giriplər evə, heç kim yoxdu. O yan bu yana baxan, qoruplar bi qazandı. Ağzını açan kələm dolma qazanının içinnən qurbağa çıxıpdı. Aş qazanına yaxın gidəndə ho düyülər qurt kimi qaynıpdı. Divarda da bi kəmər olupdu – asılan kəmər. Ho kəmərə də yaxınnaşıplar qotumağa, ho da ilana çövrülüpdü. Həblə tərpenə-tərpenə durupdu. Çıxıp hordan qaçıp gidiplər. Bax bular möcüzədi. Həqiqətən olan şeylərdi.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqaüdçü, İlisu kəndi*

### Hacı Mamay Əfəndi baba

Ho men diiyam ha, Ərəbistannan gəlipdi diyə olların nəslı. Bu da o qədər bilikli olupdu, onun nəslinin nümayəndələrinnən cavannar diyipdi ki, ova gidax. Xabar çatıpdı Mamay Əfəndi babaya. "Sənin qohum-əqrabannan ova gitməyə isdən var. Diyipdi, getməyin. Səhər hələ açılmamış, ala qarannıyında diyiplər, əşi, Hacı Mamay Əfəndi babanın nə xəbəri var? Durun gədəğın. Kürmük deyilən qara çay axıy ha, ordan keçip dağın ayağına çatanda yıxılıp şülküt oluplar. Hələ sifdə evdən çıxanda da qoruplar, Mamay Əfəndi babanın nədən bi yaloy çıxdı. Hona fikir vermipilər, gidiplər. Qayıtanda diyiplər, ha, bizə icazə vermiydi.

### II mətn

Dağısdanda böyük ziyarətgah var. Şalburuz baba dağı diyillər. Şıqaslan baba da Dağısdanda ziyarətdi. Hora məçitə namaz qılmağa gidiydi həməən bu Mamay Əfəndi baba. Keçmişdə başmaxlar olup də. Gələndə qoruydun başmağın altında qar var. Hava da çox isti olupdu.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqaüdçü, İlisu kəndi*

### Hacı Ömər baba

Hacı Ömər baba əslən ilisuludu. Füzuli bağındadı qabrı. Nəziri qoyiylər qabrın üsdəki daşın altına. İmkani olman gidip qoturuy.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqaüdçü, İlisu kəndi*

### Göz bulax ziyarətgahı

Hamam tərəfdə göz bulax var, gözü ağrıyana köməy eliy. Həkimlər eliyə bilmədiyini ho su eliy. Hamamnan əməlli aşağıdadı. Dağın divində, göy çimənnıxdadı. Gələn adamlar qab götürüp su gətiriy kəndə.

*Məmmədova Pərzad Arif qızı, 1937-ci il təvəllüdü. Təqaüdçü, İlisu kəndi*

### Boğaz ağrısı ziyarətgahı - Hacı Abdurəhman baba

#### I mətn

Burdan yuxarı boğaz ağrısının ziyarətıdı. Özü de yekbəyek oluy. Menin gelinin anası öləndə ora yasa bir-iki adam gəlməmişdi. Sora gələndə didilər, bizin Əyinin yeznə. Didilər, o bu qun, sabaha gözləniliy, bu qunmu ölər, sabahmı. Uturnanda diyəllər, bizin Tola talada həblə bi ziyarət var. Hora niyyət eləsəniz, belkə neylər.



Sonra iki qız getirip menin əlinə herəsi bi manat verdi. Manatdarı getirib bu ziyarata verdim. Didim, men gidincə mağa ordan kiçik tutya al. Men aparım adama. Verdim. Pukup döşünnən asdı. Bi də oktyabr ayında gördüm, Əyin də geliy, yeznə də.

*Asiyət nənə. İlisu kəndi, Tovla tala məhləsi (Söyləyici vəfat edib).*

## II mətn

Tovla talada var, Hacı Abdurahman baba. Angina olan adamlar onun üsdünə gedəndə qabırın üsdünnən torpağınnan götürüb suya salıb içəndə boğazı qayıtırdı. Ho da dindar adam olup, Haca gidip gəlip. Bu rəhmətə gidip. Sora bunu yuvup, kəfənnip qoyuplar. Namaz qılıylar. Mamay Əfəndi baba həyətə girəndə meyit, ölən adm həblə yatan yerdə qalxıb üç dəfə, yatırdı. Habı möcüzədi. Diməli, bunnan üsdünü geliy bunun üsdünə.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqəüdcü, İlisu kəndi*

## Hamam

Ovçu Pirim olupdu bu kəntin. O, cox ov ovlupdu. Bi günü uturupdu, pis olmuyupdu, ov vurupdu, kəsə bilmipdi, qaçıpdı. Ovu qaçanda bu, bunu gözlüpdü ki, menin güllədən necə oldu ki, ov qurtuldu. Sonra bu qayaynan hamama gidəndə elə bil, adamın kölgəsi var – qayada, salda. Sonra gördü, gedip ayağını suya saldı. Ayağını çəkdi, axsamağı getdi bunun. Onnan soora dedi, ay camaat, sizə tövsiyə eliyəm bunu, siz də gedin, hamam var orda. Ayaxda ağrıları qoturuy. Rəvayət helə danışılıy hamamın. Ora düzgün ziyaratdı.

*Məmmədova Pərzad Arif qızı, 1937-ci il təvəllüdü. Təqəüdcü, İlisu kəndi*

## Qorxuluğu götürən Saleh əfəndi.

Menin qonşuyla bizin uşaxların xırda vaxı getmişix çaydan o tərəfə. Beş uşaxla. Cır alça yığıyix, biz honnan acı – turşu pişiriyix. Gelin mağa diyi, sen çayda alçanı yuv, orda çöldə pişirəcux. Hollarla menin arada mesafə var. Alçanı yuvuyəm, qazana tokuyəm. Payız iydi, qulağıma at taqqılısı gəldi. Dala baxdım ki, ya at var, ya bir şey. Axşam evə geldim, səhər dura bilmedim, neçə gün. Anam rəhmətdix getdi Saleh əfəndiyə kitab açdırdı. Didi, suyun üsdə qorxupdu. Duanı yazdı, anam başıma sürtdü, suyunnan da içirdi. Soora parçaya tikip üsdünnən asdı. İlkini üsdü men durdum ayağa.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqəüdcü, İlisu kəndi*

## BAYATILAR

Burda bi arvad gözəl biliy bayatıları. Unun qaynanası Qarabağdan gəlmişdi bura. Çox mahir söz biləndi.

Bir qız gördüm piçində  
Saçı sünbül içində  
Men yarımı sevmişəm,  
On beş yaşın içində.

Əzizinəm, qar daşı  
Qarlı dağdan qar daşı.

Xəsdə könlü qar isdər,  
Menin könlüm qardaşı.

Men aşiq ulu dağlar,  
Çəsməli, sulu dağlar.  
Burda bi qərib ölüp,  
Göy kişnər, bulud ağlar.

*Sofiyeva Tahirə Müslüm qızı, 1960-cı il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

Sarıbaşlılar deyir, İlisuda qala var,  
Sarıbaşda Tala var.  
Sizin Tovla-tala olan kimik  
Bizim də Xinqal tala var.

Qoyun gəliy iziynən  
Ayağının toziynən.  
Qardaş mennən yad oldu,  
Yad qızının sözüynən.

İlisulular diyi, İlisuda qala var,  
Qaxda karvansara var.  
Sizin Sarıbaş yekalıx,  
Bizim Tovla-tala var.

Forma papağ təpəsi,  
İçində gül sənəsi.  
Senin ananımı yoxdur,  
Sağa çarə tapası.

At-ülgənin yatağı,  
Qızılgülün putağı.  
Qardaş, mübarək olsun,  
Təzə tikən otağı.

İlisu bi bucaxdı,  
Gülü qucax-qucaxdı.  
İlisuya koçan qız  
Cennəti qoracaxdı.

Qardaş, qoyun kimindi,  
Sana qor, neçə mindi.  
Soruşmağ ayıb doqul,  
Sen sevən qız kimindi?

İlisunun meşəsi,  
Ətirli bənöşəsi.  
Sizə salam göndəriy,  
Seyidəlilər məhləsi.

*Asiyət nənə. İlisu kəndi, Tovla tala məhləsi (Söyləyici vəfat edib).*

Əzizinəm, a dağlar,  
Üsdü qar basdı dağlar.  
Həmməşə toy-busatdı  
İndi də yaşlı dağlar.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqaüdçü, İlisu kəndi*

## OYUNLAR

### Tonqay Məlik

#### I mətn

Ənənələrimiz zəngindi. Məşhur Tuğay Məlik rəqsi var. İki kamanda oluy.  
Deyişmə oluy. Biri diyi:

Bağa bi qoç giripdi, Tonqay Məlik

O biri diyi:

Qoçun buynuzu sinipdi Salaməleyküm.

Həblə deyışməynən davam eliy.

*Yəhyayev Rəcəb Yəhya oğlu. 1954-cü il təvəllüdü. Ali təhsilli, riyaziyyat müəllimi. Sarıbaş kəndi*

#### II mətn

Sarıbaş kəntinə məxsus Tonqay Məlik folklor ansambli olupdu. 6-8 qız. Bi qarı nənə gəliy əlində palaz. Palazı sala-sala diyi, eh bu qız koçumax nə çətin işdi. Gərək yun dəriyasan, ip əyirəsən, palaz toxuyəsən. Camaat 3-4 qız koçuruy. Görəsən, mən bircə qızımı nicə koçuracam diyəndə bi cavan qız əlində səhəng elə bil, ötiy yoldan. Diyi, ay Sənəm nənə, noolub, niyə belə ah-vay eliyisən? O da diyi, necə ah-vay eləmiyim? Qabaxda xeyir işim, bircə köməyim də yox. Kömək məndə, Sənəm nənə, - diyip qız səhəngi də götürüp çıxıy səhnədən. Gəlin qızlar, diyip bi sürü qızı yığıp gətirilər.

Ortada Sənəm nənə, yanında da qızlar uturuylar. Biri yun didiy, biri corab toxiy, biri onu, biri bunu eliyi, qız koçumağa hazırırğ gidiy. Qız da cehizinə öz toxuduğu şeylərdən qoymalı imiş. Sənəm nənə qorıy, hamısı sakit duriylər, diyi, ay qızlar, niyə sakit duriysiz, deyin, gülün, şənlənin. Qoy gecəniz xoş keçsin. Qızlardan biri diyi, ay Sənəm nənə, elin adəti var, böyük olan yerdə kiçik danışmaz. Əvvəl siz deyin, soora da biz başliyəx. Sənəm nənə də qoca arvaddı. Qızları güldürməkdən ötrü oxiyi:

Ay doğdu, pəri, pəri  
Yaylığın ucu zərri.  
Girəydim yar qoynuna,  
Çıxaydım, tərri-tərri.

Qızlar da zarafatnan "ay Sənəm nənə, sənün belə işlər də varmış?" Sənəm nənə də diyər, həyindi siz diyin, mən qulağ asım. Qızlar bayatı diyillər. Sənəm nənə diyi, hər şey yaxşı, bi rəqs də olsa, lap yaxşı. Qızlar ayağa duruylar, həmən bizim Sarıbaş rəqsi çalınıy. Qızlar oyna-oyna iki dəstə düzülülər. Başlıylar oxumağa:

Məhlədə qoç yatıpdı, Tonqay Məlik,  
Qoç buynuza çatıpdı, Salaməleyküm.  
Birinci dəstə gəliy qabaana. Sonra başliyi:  
Heyf, qoçun qolları, Tonqay Məlik,  
Quru yerdə qalıpdı, Salaməleyküm - diyə dala çekiliylər.  
Sora başliyi, o biri dəstə gəlməğa:  
Sarıbaşın yasdı yolu, Tonqay Məlik,  
Sel gəldi basdı yolu, Salaməleyküm.  
Getmişdim yar görməyə, Tonqay Məlik,  
Düşmənlər kəsdi yolu, Salaməleyküm.  
Məhlədə atım izlər, Tonqay Məlik,  
Yardan doymadı gözlər, Salaməleyküm.

.....  
Salam-dua yazdıran  
Dilivə yara çıxsın,  
Arada söz gözdirən.

Rəqs qurtalannan soora Sarıbaş rəqsiynən gəlip Sənəm nənənin başı üsdə ayaq üsdə duruylar. İki qız:

Əzizim, yad olmasın  
Ömründə şad olmasın.  
Unudulsun unudan  
Ömründə şad olmasın.

Bunnan sora Sənəm nənəni qaldırıylər. Yenə Sarıbaş mahnısiynən Sənəm nənə özü onunuya, qızlar da yanında biri cəhrəni qotura, biri tarağı, biri yunu qaturub səhnədən çixiylər.

Oyunun tarixini mən cavan olanda mədəniyyət evində işləndə nenədən soruşmuşdux. Nenənin əsli tərəkəməydi. Bura ərə gəlipdi. Minəxatın ədəd çox gözəl ağlabatan didi. Tonqay Məlik adı dildən dilə keçdikcə elə olupdu. Belində donqarı olan Məlik adında bi kişi olupdu. Hona salam veriysənsə, o sağa şeirənən cavab qaytarıymış. Əleyküm salamı şeirənən qaytarırmış. Adama salam verəndə də həmən

salamı bayatıynan diyymiş. Ho cümlə işlətmirmiş. Honu sözlərdi Tonqay Məlikdə işlənən. Bizə gəlip çatıncan Donqar Məlik olupdu Tonqay Məlik, Tunqay Məlik.

### Zəli-zəli

Bizin varyıdı Zəli-zəli mahnısı:

Ay zəli-zəli, vay zəli-zəli

Bağçada itirdim nazlı yarı.

### Titrə bənövşə

Titrə bənövşə öyünü vardı ha. Nənə də rəhmətə gitdi, ildən ilə kəntdə də oğul-uşax azaldı, eləmədıx. Bi Tonqay Məlik oyununu saxla bildix.

*Osmanova Mehparə Abdulla qızı, 1967-ci il təvəllüdü. Sarıbaş kəndi*

### DÜZGÜ

#### Hibilboz

Hibilboz, hibilboz

Biri kal, biri boz.

Mindim bozun boynuna

Getdim Urum yoluna.

Urum yolu dərbədən

İçində maymun gezər.

Maymuncuğu hürkütüm,

Qulaqcığı qırkitdim.

Dağda gezən qocanın

Vurdum qolunu sındırdım.

Qolu qazanda qaynadı,

Uşax quçaxda öynadı.

Uşaxı yerə vurdum,

Yer mağa darı verdi.

Darımı quşa verdim,

Quş mağa qanat verdi.

Qənətdəndim uşmağa,

Cennət qapısını açmağa

*Asiyət nənə. İlisu kəndi, Tovla tala məhləsi (Söyləyici vəfat edib).*

### İNANCLAR

#### I mətn

Bizin camahat maldarlıxnan məşğul olupdu. Arannan çobannar geliydi. Apreldə. Qonşulara nubar kimik ağartı veriliydi. Qabın içinə olan yumurta qoyudu. Olman duz atıydı.

#### II mətn

Uşax olanda suyə gitmağ olmaz. Güyə su qabın içinə hal geliy. Zahının ciyərinə çıxarmağa. Görən adamlar olup. Suya çatanda "kafir, sal" qoymupdu. Ciyərrərini suya çatdırırsa, həmən qadın ölüy. Hal anasının helə bil qulaxları çekilipdi, içəri batıpdı də.

*Məmmədova Əfruz, 1945-ci il təvəllüdü. Təqəüdçü, İlisu kəndi*

## Qardaş türk folklorundan örnəklər



### QƏHRƏMANLIQ SALNAMƏSİ – “EDİGEY” DASTANI

“Edigey” dastanı özündə canlı tarixi əks etdirən əvəzsiz mənbələrdən biridir. Dastanın təxminən 30 müxtəlif variantı mövcuddur – Krım-tatar, başqırd, qazax, qaraqalpaq, noqay, özbək, baraba tatarları, dağlı altaylara və s.

Yazılı mənbələrdə XVI əsrdən etibarən rast gəlinməsinə baxmayaraq, bu gün rus ədəbiyyatında “Edigey” dastanının XIX əsrdən etibarən geniş və ciddi tədqiq olunduğunu müşahidə edirik. Dastanın ilk dəfə qazax variantını 1820-ci ildə məşhur tarixçi və Sankt-Peterburq Elmlər Akademiyasının akademiki Qriqori Spasski (1784-1864) rus dilində özünün təsisçisi olduğu “Сибирский вестник”<sup>1</sup> jurnalında yayımlamışdır. Şərqsünas və diplomat Aleksandr Xodzkonun (1804-1891) 1830-1844-cü illərdə İranda diplomat olarkən xalqdan topladığı hekayələr arasında Edigey haqqında bir türkü də olmuş və bu türkü 1842-ci ildə əvvəl rusca, sonradan ingiliscə yayımladığı “Specimens of the Popular Poetry of Persia” adlı kitabının “Koroğlu”ya həsr etdiyi bölməsində yer almışdır.

İ.N.Berezin (1818-1896) 1862-ci ildə yayımladığı üç cildlik “Турецкая хрестоматия” (1857-1878, 3 томах) əsərində “Edigey” dastanının türkmən variantına yer vermişdir. Müəllif bu variantın “çox güman ki, tatar variantı olması ehtimalı”nı da qeyd etmişdir<sup>2</sup>. 1869-cu ildə isə “Тохтамыш ханın məzarı” adlı çalışmasında N.Sorokin Edigeyin şəxsiyyətindən bəhs etmiş, onun apardığı mübarizələrdən söz açmışdır<sup>3</sup>.

Bunu xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, Qriqori Spasskidən sonra “Edigey” dastanını sistematik və tam mətn halında Çoqan Vəlixanov (1837-1865) və V.V.Radlov (1837-1918) yayımlamışdır. 1878-1907-ci illər arasında V.V.Radlov “Türk tayfalarının xalq ədəbiyyatından nümunələr” (Образцы народной литературы тюркских племен)<sup>4</sup> adlı əsərində “Edigey” dastanından da bəhs etmişdir. V.Radlovun bu əsəri tarixi və elmi yönü ilə çox əhəmiyyətli əsərlərdən biridir. Bu baxımdan da əsər “Edigey” dastanının öyrənilməsində çox ciddi mənbələrdən hesab olunur.

Məşhur ispan səyyahı və diplomatı Rey Qonzales de Klaviyo (?-1412) gəzib gördüyü yerlərlə bağlı bir gündəlik yazmışdır. Onun bu əlyazması Milli Madrid kitabxanasında mühafizə edilir. Bu gündəlik ilk dəfə 1582-ci ildə Arqote de Molina tərəfindən “Böyük Teymurun imperatorluğuna aid torpaqların təsviri, həyatı və fəaliyyəti” (Vida y hazñas del Gran Tamorlán, con la descripción de las tierras de su imperio y señoría) adı ilə yayımlanmışdır. Bu gündəlikdə Teymurun Qızıl Orda torpaqlarına səfərindən, oradakı savaşılarından bəhs edilir. Bu, Edigeyin tarixi şəxs olmasını təsdiqləyən ən qədim mənbələrdən biridir.

<sup>1</sup> “Сибирский вестник” 1825-1827-ci illərdə “Азиатский вестник” adı ilə işiq üzü görmüşdür.

<sup>2</sup> Березин И.Н. Турецкая хрестоматия. 1857-1878, в 3 томах, т.2, Казан, 1862

<sup>3</sup> Сорокин Н. Могила хана Тохтамыш. “Тобольские губернские ведомости”, No 23, 7. VI.1869

<sup>4</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. ч.1-Х. Спб., 1878-1907.

1880-1881-ci illərdə məşhur şərqşünas və türkoloq N.Semenov dastanın noqay variantını yazıya almış və 1885-ci ildə Şimal-şərqi Qafqaz yerli əhalisi (Туземцы северо-восточного Кавказа) adı ilə kitab halında yayınlamışdır. Kitabın “Noqaylar” bölümündə “Noqay yurdunda həyat. Murza Edige”, Murza Edigeylə bağlı dastana olunan iki əlavə – N.Qulakın “Qafqaz” qəzetində yayımlanan “Edige haqqında türkü və Edige haqqında türkü ilə bağlı Nikolay Qulakın qeydləri”<sup>1</sup> əsərləri də yer alır. N.Semenovun bu əsəri dastanın noqay variantının öyrənilməsi baxımından çox dəyərlidir.

Rus şərqşünası və türkoloq P.M.Meliorski tərəfindən 1889-cu ildə yayımlanan “Edige və Toxtamış haqqında nağıl” (Сказание об Едигее и Токтамыше. Приложение к сочинениям Ч.Ч.Валиханова)<sup>2</sup> adlı əlyazma əsəri sonralar dastanın ilk toplayıcısı və tədqiqatçısı Çoqan Vəlixanovun övladları tərəfindən rus folklorçusu və etnoqrafı Q.N.Potanınə (1835-1920) verilmiş, Q.N.Potanın də bunların əsasında 1897-ci ildə “Edige haqqında türk nağılı. Canlı tarix” (Тюркская сказка об Идиге. Живая старина) adlı əsər yazmış və yayınlamışdır. Bu əsər 2011-ci ildə Rusiyada yenidən nəşr olunmuşdur<sup>3</sup>.

Dastanın qaraqalpaq variantı 1903-cü ildə Yevgeni Aleksandroviç Belyayev (1895-1964) tərəfindən toplanmış, lakin buna baxmayaraq, dastanın rus dilində tərcüməsi ilə 1917-ci ildə nəşr etdirə bilmişdir. 1920-1930-cu illərdən sonra Qazaxıstan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor Arxivində “Edige” dastanının daha beş mətni aşkarlanmışdır.

Rusiya Elmlər Akademiyasının Şərqşünaslıq İnstitutunun elmi arxivində mühafizə edilən əlyazma Krım və Sibir variantlarının mövcudluğundan xəbər verir. Bu əlyazma<sup>4</sup> P.A.Falevə (1888-1922) aiddir. XX əvvəllərində P.Falevin yazdığı “Edige və Toxtamış haqqında noqay nağılı” (Ногайское сказание об Эдигее и Токтамыше) əsəri özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edir. Qeyd edək ki, P.Falevin bu əsəri qızıl medala layiq görülmüşdür.

Tatar folklorçusu, şair Nağı İsanbet (1899-1992) mədəni inqilab edərək “Edige” dastanı üzərində bədii bərpa işləri gördü və 1940-cı ildə dastanı yayınladı<sup>5</sup>. Dastan yayımlandıqdan bir ay sonra dövlət qurumları tərəfindən mənfi qarşılandı. Bu zaman o, dastanı yeni versiya ilə nəşr etdirmək istədi, lakin yayına etiraz, ardından müharibənin başlanması (1941-1945-ci illərdə Rusiya ilə Almaniya arasında başlanan Böyük Vətən müharibəsi) və daha sonra dastan üzərinə qoyulan qadağa bu yayını təxirə saldı.

Sovet İttifaqı qurulandan sonra bu birliyə daxil olan türk xalqlarının qəhrəmanlıq dastanları bir qayda olaraq qadağan edildi. “Edige” dastanı da bunlardan biridir. Bunu qeyd etmək vacibdir ki, 40-cı illərin əvvəllərində ruslar “Edige”

<sup>1</sup> Семенов Н. Туземцы северо-восточного Кавказа. Санкт-Петербург, 1895

<sup>2</sup> Мелиоранский П.М. Сказание об Едигее и Токтамыше. Зап. РГО по от-нию этнографии т. XII. СПб., 1889.

<sup>3</sup> Потанин Г.Н. Тюркская сказка о Идыге. Живая старина / – Москва, 1897, вып. III-IV. Tekrar neşr: 2011. – 60 s.

<sup>4</sup> Фалев П.А. Введение в изучение тюркских литератур и наречий. Ташкент, 1922.

<sup>5</sup> Исанбет Н. 500-летие татарского народного эпоса – дастана “Идегей”. Sovet Edebiyyatı Dergisi, 1940, №11-12, s.90

dastanından “tatar mədəniyyətinin uğuru”<sup>1</sup> kimi bəhs edirdilər. Uzun illər “Edigey” dastanının üzərinə qoyulan qadağanın bir digər səbəbi də rusların iddiasına görə, dastanın mövzusu rus-tatar düşmənliyini ehtiva etməsidir.

Beləliklə, Sovet İttifaqı Kommunist Partiyası Regional komitəsi 28 noyabr 1944-cü ildə dastanla bağlı “N.İsanbetin qüsurlu nəşri” adlı hökm çıxardı. 1980-ci ildə dastan nəhayət ki, N.İsanbetin hazırladığı sonuncu variantda yayınlandı, lakin burada müəllifin adına istinad edilmədi. Bundan sonra artıq “Edigey” dastanının tədqiqatından bəhs etmək mümkün olmadı. Ara-sıra dastanı toplamaq və yayınlamaq istəyənlər oldusa da, sovet rejimi onlara qarşı sərt qanunlar tətbiq etdi. Uzun zaman “Edigey” dastanı unuduldu. 1960-cı illərin əvvəllərində A.N.Samoyloviç (1880-1938) və V.M.Jirmunskinin (1891-1971) ayrı-ayrı dərgilərdə “Edigey”lə bağlı kiçik də olsa, müqayisəli araşdırmaları dastana olan marağı yenidən yavaş-yavaş canlandırdı.

1962-ci ildə V.M.Jirmunski “Xalq qəhrəmanlıq dastanı”<sup>2</sup> adlı əsərində “Edigey” dastanından bəhs etmiş, dastanla bağlı şərh və izahlar vermişdir. Bu, V.Jirmunskinin dastanla bağlı ilk tədqiqatlarından biri idi. Sonrakı illərdə o, “Edigey”lə bağlı daha böyük və ciddi araşdırmalar aparmışdır. Bunun ardınca 1963-cü ildə V.V.Bar-told (1869-1930) “Seçilmiş əsərlər”inin II cildində “Edigeyin atası” (Отец Едигея)<sup>3</sup> adlı tədqiqat işini yayınladı.

1972-1973-cü illərdə “Тюркологический сборник”in bir sayı “Edigey” dastanına həsr edilmişdir<sup>4</sup>. Qeyd edək ki, V.M.Jirmunski 1973-cü ildə jurnalda nəşr etdirdiyi “P.M.Meliорanski və “Edigey” dastanının tədqiqi”<sup>5</sup> adlı məqaləsində, demək olar ki, dastanın bütün variantlarını əski yazılı mənbələrlə müqayisəli şəkildə təhlil etmişdir. Bir il sonra isə “Türk qəhrəmanlıq dastanı” (Тюркский героический эпос)<sup>6</sup> adlı tədqiqat işində dastan üçün “Edigey haqqında hekayə” (Сказание об Едигее) adlı xüsusi bir bölüm ayırmış və daha əvvəl yazdığı adı çəkilən əsərini də bir az daha geniş və təkmilləşmiş variantda buraya yerləşdirmişdir.

1980-cı ildə A.İ.M.Sikaliev “Noqay qəhrəmanlıq dastanında cəmiyyət və qəhrəman” (Общество и герой в ногайском героическом эпосе) adlı məqaləsində qəhrəmanlıq dastanlarından bəhs edərkən “Edigey” dastanından da söz açmış, dastanın şeir dilini təhlil etmiş, Edigeyin yaşadığı dövrlə bağlı geniş məlumat vermişdir<sup>7</sup>. O, bu əsərini təkmilləşdirərək 1994-cü ildə “Noqay qəhrəmanlıq dastanı” (Ногайский героический эпос) adı ilə nəşr etdirmişdir<sup>8</sup>. Bundan başqa, o, 1991-ci ildə

<sup>1</sup> Галлямова А.Г. Ужесточение партийно-государственного контроля в духовной жизни ТАССР в период позднего сталинизма и татарская интеллигенция. УДК 94 (470); Культурное строительство в Татарии (1941-1970). Документы и материалы – Казань, Татарское книжное издательство, 1976, 520 стр, стр.68

<sup>2</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Москва, 1962

<sup>3</sup> В.В.Бартольд. Отец Едигея. – Соч. т. II, ч.1. М., 1963.

<sup>4</sup> Тюркологический сборник. 1972: сборник / АН СССР; Ин-т востоковедения; Ред.кол.: Кононов А.Н. (отв.ред.) и др. – Москва, Наука, 1973, 412 с.

<sup>5</sup> В.М.Жирмунский. П.М.Мелиоранский и изучение эпоса Едигей. Тюркологический сборник – 1972. Москва, Издательство “Наука”, ГРВЛ, 1973, стр.141-185

<sup>6</sup> В.М.Жирмунский. Тюркский героический эпос. Издательство “Наука”, Ленинградское отделение, Ленинград, 1974

<sup>7</sup> А.И.М.Сикалиев. Общество и герой в ногайском героическом эпосе. Сборник “Традиции и современность”, Черкесск, 1980

<sup>8</sup> А.И.М.Сикалиев. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994

Mahaçqalada yayınladığı “Noqayın qırx batırı”<sup>1</sup> adlı kitabda da Edigeydən bəhs etmişdir.

1984-cü ildə E.M.Meletinski (1918-2005) “Noqay qəhrəmanları haqqında qırçaq dastanı” (Кипчакский эпос о ногайских богатырях) adlı geniş araşdırmasında Edigeydən də bəhs etmişdir<sup>2</sup>. Dastanın təqdim etdiyimiz aşağıdakı variantı isə A.İ.M.Sikaliyev tərəfindən yırav Aji-İshak Kumukovun dilindən yazıya almışdır.

**Qumru Şəhriyar**

---

<sup>1</sup> Şamil Ə. Uyğur, qaqauz, Quzey Qafqaz türklərinin folkloru və ədəbiyyatı. Bakı, Nurlan, 2011, – 412 s., s.195

<sup>2</sup> E.M.Мелетинский. Кипчакский эпос о ногайских богатырях. Энциклопедии История Всемирной Литературы: В 8 томах / АН СССР; Институт мировой литературы им. А.М.Горького. Москва, Наука, 1983-1994



**“EDİGEY” DASTANI**  
**(noqay variantı)**

Kasıb bir çoban çöldə qoyunlarını otararkən qarşısına quru kəllə çıxdı. Çoban dayanıb diqqətlə kəlləyə baxdı. Gördü ki, quru kəllənin alınına bir şeylər yazılıb. O, oxuma-yazma bilmirdi. Kəllə sümüyünü götürüb evinin yaxınlığındakı aulda oxumağı bacaran birinin yanına getdi. Kəllənin üzərində sadəcə: “Mən ölmüşəm, sən min adam öldürəssən, öləndən sonra da qırx adam öldürəcəksən” sözləri yazılmışdı. Çoban bu sözlərə təəccüb etdi. Kəllə sümüyünü götürüb evinə gəldi, çəkiclə yaxşı-yaxşı sümüyü əzdi, sonra yığıb bir yükün arasına qoydu, arvadına baxmamağı tapşırırdı. Ona da bunun nə olduğu, hardan tapdığı haqda heç nə demədi.

Çoban qoyunları otarmağa gedəndə qızı yükün arasını eşib bağlamaya baxdı. Orada sadəcə ağ un vardı. Qız dilini vurub unu yaladı. Dadı yox idi. Qız bu undan hamilə qaldı. Zamanı yetişəndə bu qız bir oğlan doğdu. O da sürətlə böyüdü. Bu uşağı Barkaya adlandırdılar. O, çox ağıllı, igid bir uşaq oldu. Beləliklə, yetkinlik yaşına çatanda öz yurdunun xanı ilə qarşılaşdı. Xan böyük dəstənin başında atla gəzintiyə çıxanda, qırx it iki hissəyə bölünərək iyirmisi xanın sağından, iyirmisi də solundan ona hücum edərək atdan saldı. Xan vəzirlərinə tərəf boyladı. Vəzirləri heç nə deyə bilmədilər.

Sonra xan öz elinə xəbər göndərdi: mənim başıma gələnləri kim düz yozsa, onun istədiyini hər şeyi verərəm. Heç kimsə bu işin izahını tapa bilmədi. Xəbər Barkayaya da gedib çatdı. O, gəlib xana “başına gələnləri mən yozaram” – dedi.

– Yoz! – xan dedi.

Barkaya xana dedi: “Sənin qırx vəzirin var. Qırx vəzirin iki qrupa ayrılıb hərəsində iyirmi nəfər olmaqla arvadınla birləşib səni onun əli ilə öldürtdürüb taxtdan salaraq başqa xan seçəcəklər. İyirmi vəzirin sənin yerinə bir adam seçəcək, o biri iyirmisi isə başqa adam”.

– Sən yalan danışırısan, itin doğduğu! – xan əsəbləşərək dedi, – səni mən bu saat dar ağacından asdıraram.

– İnanmırsansa, gecə qaravul qoy. Gecə yarısı vəzirlərinin arvadının yanına gəldiyini görəcəksən! – Barkaya dedi. Xan Barkayaya inanmasa da, qaravul yolladı. Qırx vəzir də gecənin yarısı xanın arvadının yanına gəlib onun xanı necə öldürəcəyini, həm də kimin xan olacağını söylədilər. Bundan sonra xan qırx vəzirini də dar ağacından asıb öldürtdü. Qırx vəzirin öldürülməsi quru kəllənin alınına “öləndən sonra da qırx adam öldürəcəksən” sözlərini xatırladır.

Xan Barkayanı özünə vəzir təyin etdi. Barkaya isə Ana İdilın sahillərinə gedib ovçuluq və balıqçılıqla məşğul olmağa başladı. O, orada böyük adam<sup>1</sup> oldu. Amma buna baxmayaraq, hər kəsdən uzaq yaşayırdı və balıqçılıqla dolanırdı. Camaatla əlaqəsi yox idi, gecə-gündüz meşədə, çayın sahilində dolaşırdı. Ona görə də Barkayanın bütün bədənini tük basmışdı, saçları uzanmışdı, saqqalı baldırına çatırdı. Özü isə cüssəli, qüvvətli idi. Barkayaya camaat “Baba-Tuklas Şaşlı Əziz” deyirdilər.

Bir dəfə Barkaya və ya Baba Tuklas Şaşlı Əziz Şekerli göldə dan yeri sökülən zaman torla balıq tutanda gölün sahilinə doqquz qu quşu gəlib qondu. Birdən qanadlarını açıb qu quşu geyimlərini soyunub doqquzu da boğazları nazik, uzun, üzükdən keçən qızlar oldular. Barkaya bunları görüb yavaşca sahilə gizləndi və onları izləməyə başladı. Doqquz qızın hamısının gözəlliyinə söz yox idi, qu quşları geyimlərini gölün sahilində qoyub özləri isə gölə girib çimməyə başladılar.

<sup>1</sup> Böyük adam – hər kəsin hörmət etdiyi adam

Бир ярлы койшы кырда койларын багып юргенде мунынъ алдына адамнынъ бас суьеги рас келеди. Койшы таягы ман бас суьекти авдарып карайды. Караса – бастынъ манълайына бир затлар язылган. Койшы окып–язып билмейди. Бас суьекти таякка кийгистип, уйге ала кайтатта, авылда окып билген биревге коьрсетеди. Окып карасалар: “Мен оьлмей турып сан мынъ адам оьлтиргенмен, оьлгеннен сонъ кырк адам оьлтирермен” деп язылган экен. Койшы буга сейирсинеди. Бас суьекти уйине аькеледи, аьруьв этип шоькиши пен суьекти уваткылайды, сонъ йымсак этип термен мен тартадыта, бир шиберекке туьйип, пишесине йьйдырмага береди. Пишесине не зат экенин бу ун кайдан шыккан экенин айтпайды.

Койшы койларын бакпага кеткенде, койшыдынъ кызы шиберекти шешип карайды. Караса – ак ун. Кыз тили мен ялап карайтта ютады. Даьмдум йок. Болса да кыз сол уннан авыр аяклы болады. Заманы этип, кыздан бир ул бала тувады. Ол да тез оьсип асыл болады. Муны Баркая деп атайдылар. Бу бек акыллы, йитик бала болады. Суьйтип яшап турганда сол юрттынъ ханы туьс коьреди экен. Хан уьйкен аргымак ат пан бараятканда, муны кырк ийт эки боьлинип, йьрмасар болып, ханнынъ онъ ягыннан да, сол ягыннан да сермен, аттан юлкып туьсирип, талайк боладылар экен. Хан сосы туьсин ваьзирине йорытаяк болады. Ваьзирлери де бир зат та айтып болмайдылар.

Сонда хан юртына хабар яды: меним туьсимди туьз йорыган адамга не суьйсе соны бермен деп. Бир адам да йорып болмайды. Сол хабар Баркаяга да етеди. Бала келеди ханга туьсинъди мен йорыйым деп.

– Йоры, – дейди хан.

Баркая айтады ханга: «Сенинъ кырк ваьзиринъ бар. Сол кырк ваьзиринъ эки боьлинип, йьрмасар болып, сенинъ хатынынъ ман билисип, хатынынъа сени оьлтиртип, сени тактан туьсирип, баска хан салайк боладылар. Йьрма ваьзиринъ сенинъ орнынъа бир адамды салайк болады, ана йьрмасы – баска адамды».

– Сен ялган айтасынъ, ийттен тувган бала! – дейди хан ашувланып, – сени мен бу саьат аскакка астырарман.

– Йьнанмасанъ кеше каравыл сал. Туьн ортасы ава ваьзирлердинъ хатынынъа келгенлерин коьрерсинъ! – дейди Баркая. Йьнанмаса да хан каравыл салады. Карасалар, кырк ваьзири де туьн ортасы ава ханнынъ хатынына келип, анды кайтип оьлтирееклерин эм кимди хан этип салайкларын соьйлеседилер. Сонда хан кырк ваьзирин аскакка асып оьлтиреди. Мине сосы кырк ваьзир эди баягы бас суьектинъ манълайына «оьлгеннен сонъ кырк адам оьлтирермен» деп язылганы.

Хан Баркаяды оьзи мен калдырып, ваьзир этеек болады. Болса да Баркая унамай, Ана Эдил сувы бойына кетип, анъшылык, балыкшылык пан кешинип баслайды. Баркая оьсип, уьйкен адам болады. Ол коьбисинше анъшылап–балыкшылап юрген. Сонынъ уьшин халкка коьп косылган йок. Кеше-куьндиз агашыкта, сув ягада юргеннен себеп Баркаядынъ савлай кевдесин туьк баскан, басына узун шаш биткен, сакалы сав коькирегин ябатаган болган. Оьзи колайсыз мазаллы, куватлы болган. Баркаяга халк «Баба-туьклес шашлы Азиз» деп ат таккан.

Бир кере Баркая, соьлеги Баба туьклес шашлы Азиз, Секерли коьлде, танъ сес берген заманда йьлым ман балых ыслап турганда коьлдинъ ягасына тогыз ак–кув келип конады. Конса-консын, бирден канатларын кагып йьбередилертте, ак–кув кийимлерин таслап, тогызы да шикен сувы тамагыннан коьринген, юзиктей кызлар боладылар. Баркая буларды коьрип, акырын ягага шыгады эм ясырынып буларга ювык келеди. А тогыз кыз, аьруьвликлеринде эсап йок, ак–кув кийимлерин коьлдинъ ягасында калдырып, оьзлери коьлге кирип, сувга туьсип баслайдылар.

Barkaya qızlardan birinə aşiq oldu və onlardan xəbərsiz o qızın qu quşu geyimini oğurladı. Qızlar sudan zıxıb paltarlarını geyinməyə başladılar. Qızlardan biri gürdü ki, paltarı yoxdur. Nə etsinlər, səkkizi geyindi, zünğb qu quşu olub uzub getdilər. Biri isə ağlaya-ağlaya qaldı. Qəflətən qamışlıqdan Barkaya zıxdı. O, qıza dedi: “Mən sənə aşiq olmuşam. Sən getsən, mən xiffət zəkməkdən ülərəm. Sənin paltarın məndədir. Sən mənim arvadım olsan, mən sənin geyimini qaytararam. Qız gürdü ki, başqa zarəsi yoxdu, dedi:

“Yaxşı, mən sənin arvadın olaram, amma sən gərək ildə bir dəfə paltarımı verəsən, gedib öz bacılarımı görüb, gəlim”. “Yaxşı” – Barkaya dedi. Bunlar beləcə yaşadılar: Barkaya balıq tutdu, ceylan ovladı. Arvadı da onları qurutdu. Bir xeyli zaman keçdikdən sonra arvadı hamilə qaldı. Bir gün Barkaya balıq ovundan evə qayıdanda gördü ki, arvadı evdə yoxdu, kolun dibində bir uşaq vardı. Uşaq yenicə doğulmuşdu. Barkaya arvadını axtardı, səsledi – o, yox idi. Sonra gedib qu quşu geyimini gizlətdiyi yerə baxdı. Təəssüf ki, qu quşu paltarı da yox idi. O, qu quşu olan qızın hər şeyi ataraq getdiyini anladı. Çarə yox idi. Barkaya oğlunu da götürüb auluna qayıtdı. Uşağa Kutlu Kaya adını verdi. Kutlu Kaya kiçik yaşlarından atası ilə birlikdə ova gedirdi. Ovda çox mahir idi. Xüsusilə ov quşlarının əhlilləşdirməsində çox usta idi. Yetkinlik yaşına çatanda ov üçün sunqar<sup>1</sup> quşlarını əhlilləşdirməyə başladı. Onun sunqar quşlarından yaxşısı heç bir yerdə tapılmazdı. Kutlu Kayanın yaşadığı yurdun xanı Toxtamış da ov sunqarlarını çox sevirdi. Toxtamış Kutlu Kayanın ustalığını eşidib ona quşçuluq etməsi üçün yanına gətirdi. Beləliklə, Kutlu Kaya Toxtamış xanın yanında yaşamağa başladı. Toxtamış xanın sunqarları başqa xanların ov quşlarının hamısından çox cəld idi. Xanlardan biri – Şahtemir xan da ona görə Toxtamışın sunqarlarına qəzəblənirdi. Hətta bir dəfə Toxtamışdan sunqarlarından birini istədi də: “Bir bala sunqar ver mənə” – dedi. Toxtamış razı olmadı.

Bundan sonra Şahtemir xan Kutlu Kayanın yanına gələrək məşhur sunqarların yumurtasından istədi. Kutlu Kaya Toxtamışdan qorxaraq vermədi.

Şahtemir xan dedi: “Sunqarlar ildə iki dəfə yumurtlayır. Bu il bir dəfə yumurtladı deyərsən, bir yumurtanı mənə sat”. Kutlu Kaya bir yumurtanı ona satdı. Zamanı yetişəndə o yumurtadan sunqar balası çıxdı. O da cəld, iti gözlü, qüvvətli sunqar oldu. Bir dəfə Şahtemir xan gənc sunqarını da götürüb Toxtamış xana qonaq gəldi. Onlar ova çıxdılar. Ağaclıqdan bir geyik çıxıb qaçdı. Toxtamışın sunqarı da, Şahtemir xanın sunqarı da atılıb geyiki qovaladılar. Şahtemir xanın gənc sunqarı geyiki tutdu. Toxtamışın sunqarı isə ovsuz qaldı.

Toxtamış soruşdu: “Sən bu yaxşı cins sunqarı hardan tapdın? Bu növ məndən başqa heç kimsədə yox idi...” – dedi. Şahtemir xan dinmədi. Bunlar yolda oturub qımız içdilər. Bu zaman Şahtemir xan dedi: “Mənə bu sunqar yumurtasını sənin quşçun Kutlu Kaya verdi”. Toxtamış xan yaman əsəbləşdi. Xan sarayına gəlib Kutlu Kayanı öldürməyi əmr etdi. Kutlu Kaya bunu eşidib meşəliyə qaçdı. O, uzun illər meşədə ovçuluq edərək yaşadı. Günlərin bir günü ona albaslının<sup>2</sup> qızı rast gəldi. Kutlu Kaya albaslının qızı ilə evləndi. Qız dedi: “Mən sənə arvad olaram, amma mən soyunanda gərək sən mənim qoltuğumun altına və ayaqlarıma baxmayasan”.

– Yaxşı, – Kutlu Kaya dedi.

Albaslının qızı çox yaraşlıq idi. Bunlar yaşamağa başladılar. Günlərin bir günü Albaslının qızı çılpaq yatanda Kutlu Kaya dözə bilməyib arvadının qoltuğunun altına və ayaqlarına baxdı. Qoltuğunun altı deşik idi. Sol deşikdən içində ökkəsi-bağırı<sup>3</sup> görünürdü. Ayaqları isə quş ayağı idi.

<sup>1</sup> Sunqar – qızılquş

<sup>2</sup> Albaslı – Hal anası, Albastı

<sup>3</sup> Ökkəsi-bağırı – ağciyəri, qaraciyəri

Баркая кызлардынъ биревине бек ашык болады эм акырын, билдирмей сол кыздынъ ак-кув кийимин урлайды. Кызлар сувга туьсип болып шыгып кийинип басласа, бир кыздынъ кийими йок. Не этсинлер, сегизи кийинип, кайтара ак-кув болып, ушып кетеди. Биреви йылай-йылай калады. Сонда камыстынъ ишиннен Баркая шыгады. Баркая айтады кызга: «Мен сага ашык болдым. Сен кетсенъ, мен кайгыдан оьлеекпен. Сенинъ кийиминъ менде. Мен сага кийиминъди кайтарайым, тек сен меним хатыным болсанъ». Кызга амал йок, кыз айтады:

«Аьруьв, мен сенинъ хатынынъ болайым, тек сен йымада бир кере кийимимди берип, оьз аьптелериме барып келмеге ызын берерсинъ». «Яхшы», – дейди Баркая. Булар яшай береду: Баркая балык ыслайды, кийик урады. Хатыны оларды кептиреду. Бир хыйлы заман кеткен сонъ, хатын авыр аяклы болады. Бир кере Баркая балык авлап уьйге кайтса, хатыны йок, костынъ ишинде бир бала йылайды. Шавып барып караса – янъы тувган эр бала ятыр. Баркая хатынын излейди, шакырады – йок. Сонъ барып ак-кув кийимин ясырган ерин барып карайды. Караса, ак-кув кийими де йок. Сол заманда Баркая ак-кув кыздынъ коьтере кеткенин анълайды. Амал йок, Баркая балады алып авылга кайтады. Балага Кутлы-Кая деп ат береду. Кутлы-Кая кишкейиннен баслап атасы ман бирге анъга юрип баслайды. Анъга бек уста болады. Боьтен де анъшылык кусларына бек уста. Яс уьйкен болганда анъшы кусларды уьйретип баслайды. Мунынъ сунъкар кусларындай алгыр куслар бир ерден де табылмайды. Сол Кутлы-Кая яшаган юрттынъ ханы Токтамыс та анъшы сунъкарларды бек суьеди экен. Токтамыс та Кутлы-Каядынъ усталыгын эситип, оны кусшы этип алады. Суьйтип яшап турады Кутлы-Кая Токтамыс ханнынъ колында. Токтамыс ханнынъ сунъкарлары баска ханлардынъ анъшы кусларынан алгыр болып шыгады. Баска бир хан, Шаьтемир хан, Токтамыстынъ сунъкарларына коьзи кызады. Токтамыстан тилейди: «Бир бала сунъкар бертага» – деп. Токтамыс касына ювытпайды.

Сонда, Шаьтемир хан Кутлы-Каяга келетте, сол атаклы сунъкарлардынъ бир йымырткасын тилейди. Бермеге Кутлы-Кая Токтамыстан коркады.

Сонда Шаьтемир хан айтады: «Сунъкар картайган, йылда эки йымыртка йымырткалаштаган эди, быйыл бирев йымырткалады дерсинъ, бир йымыртка мага сат» дейди. Кутлы-Кая бир йымырткады сатады. Куьни етип, ол йымырткадан сунъкар баласы шыгады. Ол да оьсип, оьткир коьзли, куватлы сунъкар болады. Бир кере Шаьтемир хан яс сунъкарын да алып, Токтамыс ханга конакка келеди. Булар анъга шыгадылар. Бир кийик шыгып кашады. Токтамыстынъ сунъкары да, Шаьтемир ханнынъ сунъкары да атылып кийикти кувадылар. Сонда Шаьтемир ханнынъ яс сунъкары алдын етип, кийикти ыслайды. Токтамыстынъ сунъкары артта калып, бир затсыз калады.

Сонда Токтамыс сорайды: «Сен бу яхшы тукым сунъкарды кайдан таптынъ? Бу тукым менде бар болмаса бир ханда да йок эди...» – дейди. Шаьтемир хан айтпайды. Булар арып-йолда олтырып кымыз ишедилер. Кымызга кызганда Шаьтемир хан айтады: «Мага бу сунъкарды йымыртка болып сенинъ кусынынъ Кутлы-Кая берди». Сонда Токтамыс бек яман ашувланады. Келип хан сарайына Кутлы-Каяды оьлтиреек болады. Кутлы-Кая оны эситип, агашка кашады. Кутлы-Кая агашлыкта анъшылап яшайды бир хыйлы йыллар. Бир кере буга албаслыдынъ кызы рас болады. Кутлы-Кая албаслыдынъ кызына уьйлениек болады. Кыз айтады: «Мен сага хатын болайым, тек сен мен шешингенде меним колтыгым ман аягыма карамассынъ» дейди.

– Аьруьв, – дейди Кутлы-Кая.

Албаслыдынъ кызы айлак бек ярасыклы болган. Булар яшап баслайдылар. Бир кере, албаслыдынъ кызы шешинятканда, Кутлы-Кая даяна алмай, акырын хатыныннынъ колтыгына эм аякларына карайды. Караса карасын, колтыгы тесик экен, сол тесиктен ишинде оьпкебавыры коьринеди. Аякларына караса – аяклары кустынъ аягындай.

Son anda Albaslının qızı Kutlu Kayanın əməlindən xəbər tutub dedi: “Sən andına əməl etmədin, mənim “baxma!” dediyim yerlərimə baxdın. Bu saatdan sonra mən sənın arvadın deyiləm, sən də mənim ərim. Mən hamiləyəm, bir müddət sonra uşaq doğacam. Əgər qız olsa, o övlad məndə qalacaq, yox əgər oğlan olsa, o zaman bax bu ağacın altına qoyub gedəcəm, gəlib övladını apararsan”. Albaslının qızı sözünü bitirən kimi gözdən itdi. Çarə yox idi, Kutlu Kaya tək qaldı. Günlər bir-birini əvəz etdi. Vaxt yetişəndə gəlib gördü ki, ağacın altında bir uşaq var. Kutlu Kaya oğlunu götürdü. Uşaq ağlayıb sakitləşmək bilmirdi. Kutlu Kayanın yanı balalı bir iti vardı. Gördü ki, uşaq sakitləşmək bilmir, o zaman Kutlu Kaya uşağa iti əmdirdi. Bir müddət uşaq iti əmərək yaşadı. Sonra it uşağı əmizdirmədi. Kutlu Kaya nə etsin, bilmədi, uşaq isə sakitləşmirdi. Bu zaman o, övladını bir ilxıçı dostuna verdi. Özü aulda yaşamağa davam etdi, qorxdı ki, Toxtamış sözünü tutar, onu öldürər. Kutlu Kayanın dostu olan ilxıçının doqquz oğlu var idi. O, Kutlu Kayanın oğlunu Edigey adlandırdı. Edigeyi də doqquz oğluna qoşdu. Kutlu Kaya isə meşəliyə çəkildi. Edigey çox sürətlə boy atmağa başladı. Uşaqlarla gülüşərək hamıya qalib gəlirdi. Bir nəfər Edigeyin Kutlu Kayanın oğlu olduğunu biləndə Toxtamış xana dedi: “Səni aldadıblar, Kutlu Kaya qaçıb meşədə yaşayır. Onun da bir oğlu var, oğlunu da aulda bir ilxıçı dostu saxlayır”. Toxtamış tez ilxıçını çağırırdı.

– Kutlu Kayanın oğlu səndədirmi? – deyə soruşdu.

– Məndədir, – dedi ilxıçı.

– Onu tez tap mənə gətir, öldürəcəm!

İlxıçı evinə qayıtdı, arvadına olanları nəql etdi və dedi:

– Bizim doqquz oğlumuz var. Kutlu Kayanın isə yalnız bir oğlu var. O da, görünür ki, çox cəsur adam olacaq. Kutlu Kayanın yalnız oğlunu öldürməyə, biz Toxtamışa öz oğlanlarımızdan birini verək.

İlxıçının arvadı razı oldu. İlxıçı oğlanlarından birini götürüb Toxtamışa gətirdi.

– Budurmu Kutlu Kayanın oğlu? – deyə xan soruşdu.

– Budur.

Toxtamış xan ilxıçının oğlunu Kutlu Kayanın oğlu bilib dar ağacından asdırdı.

Edigey ilxıçının himayəsində sağ qaldı. İlxıçı ilə arvadı Edigeyi Kubuqul adlandırdılar. Kubuqul “Kuba oğul” deməkdir. “Kuba” ürəkli, cəsur, cəngavər deməkdir. Kutlu Kaya da cəsur, igid olduğundan əvvəllər ona da “Kuba” deyirdilər. İndi onun oğlu Edigeyə də “Kuba oğul” – “Kubuqul” adını qoydular. Kutlu Kayanın oğlunun hansı olduğunu bildirməmək üçün belə etdilər. Beləliklə, sakit yaşadılar. İlxıçının oğlanları Toxtamış xanın yanında ilxıya baxırdılar. Kubuqul isə bir zənginin buzovlarını otarmağa gedirdi. Beləliklə, kiçik Kubuqul gündüz buzovlara baxıb gününü keçirirdi. Toxtamış xan özünün atını çıxarmaq üçün arabasını təmir etdirdi. O, arabanın təkərlərini qızıldan, başqa yerlərini isə qızıldan və gülmüşdən düzəltdirdi. Sonra xalqı toplayaraq: “Ey, siz mənim arbaqamı<sup>1</sup> bahalı hesab edirsiniz?” – dedi.

– Eh, bahadı. Bu qızıldı? – deyə xalq baha olduğunu bildirdi. Toxtamış xan arbaqa ilə bir-iki adam öldürüb “insanlar bunu necə çox baha hesab edə bilərlər?” – deyə hiddətləndi. Yollarına davam etdilər. Daha kimsə baha sözünü dilinə gətirmədi. Başqa bir sahəyə gəlib yetişəndə orada balaca bir buzov gördülər. Buzov özünü otların üstünə ataraq oynayırdı. Arbaqadakılardan biri dedi: “Toxtamış, gəl, bundan xəbər alağ”.

– Ey, onun nəyindən soruşursan? Öz-özünə aşır, öz-özünə fırlanır. Ondan adam xəbər alma?

<sup>1</sup> Arbaqa – Krım, Qafqaz və Orta Asiyada ikitəkərli, Ukraynada isə uzun dördtəkərli araba.

Соьл саьат албаслыдынъ кызы Кутлы-Каядынъ караганын сезетте, былай дейди: «Сен антынъды ыслай алмадынъ, меним карама деген ерлериме карадынъ, Бу саьаттен баслап мен сенинъ хатынынъ тувылман, сен меним эрим тувылсынъ. Меним аягым авыр. Мынадай куьнде авьлет туваяк. Эгер кыз болса, ол авьлет менимен калар, эгер ул болса, сол тувган куьн мене мына теректинъ астына аькелип саларман, сен келип улынъды аларсынъ». Соны айтатта албаслыдынъ кызы, артта карамаганлай, кетеди. Не амал, Кутлы-Кая калады. Куьн санап турады. Белгили куьнде келип теректинъ астын караса, ерде бир авьлет ятыр. Кутлы-Кая улын коьтерип алады. Бала йылайды, уватып болмайды, Кутлы-Каядынъ янъы куьшиклеген ийти болады касында. Баладынъ йылаганын токтаталмаганда, Кутлы-Кая балага ийтти эмдиреди. Бир хыйлы заман бала ийтти эмип яшайды. Сонъында ийт эмдирмейтаган болады. Кутлы-Кая калай этеегин билмей, авьлга, ясыртын кайтады. Балады бир йылкышы тенъине калдырады. Оьзи авьлда яшамага Токтамыс ыслап оьлтирер деп коркады. Кутлы-Каядынъ тенъи йылкышыдынъ тогыз улы бар экен. Кутлы-Кая улын Эдиге деп атады. Эдигеде де тогыз улына костылар. Кутлы-Кая агашка кайтып кетти. Эдиге бек тез оьсип баслайды, оьзи де бек оьткир. Балалар ман тоьбелессе, ыслаган-ыслаган ерин уьзип алады. Сол заманда, Эдиге Кутлы-Каядынъ улы экенин бирев билетте, Токтамыс ханга айтады: «Сени алдайтаган Кутлы-Кая кашып агашта яшайды, онынъ бир улы бар, улын авьлда йылкышы тенъи асырайды». Токтамыс тез болып йылкышыды шыгарды.

– Кутлы-Каядынъ улы сендеме? – деп сорайды.

– Менде, – дейди йылкышы.

– Тез болып мунда аькел, оьлтиреекпен!

– Йылкышы уьйине кайтады эм пишесине айтады:

«Бизде тогыз ул бар. Кутлы-Каядынъ ялгыз бир улы бар. Ол да бек баьтир адам болаяк коьринеди. Кутлы-Каядынъ ялгыз улын оьлтирткишей, биз Токтамыска оьзимиздинъ бир улымызды берейик».

Йылкышыдынъ пишеси разы болады. Йылкышы бир улын алат та Токтамыска аькетеди.

– Мынавы ма Кутлы-Каядынъ улы? – дейди хан.

– Мынавы.

Сол ерде Токтамыс хан йылкышыдынъ улын Кутлы-Каядынъ улына санап, аскакка асып оьлтиреди.

Эдиге йылкышыдынъ колында сав калады. Йылкышы ман пишеси буга энди Эдиге демей Кубугул дейдилер. Олай дегени «Куба огул» демек болады. «Куба» деп бек юрекли баьтирге айтылган, баьтир демеклик болады. Кутлы-Кая да мазаллы, йигерли баьтир болган сонъ, ога да «Куба» дегенлер. Энди онынъ улы Эдигеге «Кубаогул» – «Кубугул» деп ат тактылар. Кутлы-Каядынъ улы экенин билдирмес уьшин атадылар. Суйтип яшайдылар йылкышыдынъ уллары Токтамыс ханнынъ колында йылкы багадылар. Кубугул бир аз оьскенде, бир бай дьнъ бузавларын бакпага бердилер. Солай этип кишкей Кубугул куьндиз бузав багып яшай береди. Сол мезгилде Токтамыс хан оьзининъ атагын шыгармак уьшин арба ясатады, ол арбадынъ тегершиклерин алтыннан эттиреди, баска ерлерин де алтын ман куьмистен эттиреди. Сонъ халкты йыятта: «Эй, мына арбага баа салынъыз!» – дейди.

– Эй, ога баа барым. Бул алтынтта? – деп халк баа салалмайды. Сонда Токтамыс хан арбага бир-эки адамды олтыртып «бар элди кыдырып шыгынъыз, неше баа салырлар», – деп йибереди. Кыдырадылар. Эш бирев баа салып болмайды. Бир баска байдынъ ерине еткенде бир бала бузав багып туры. Оьзи олтырып сыякка шыгып туры, оьзи ашап туры. Сонда арбадагылардынъ бирев айтады: «Токташ, сосыннан хабар сорайык».

– Эй онынъ иесиннен сорайсынъ. Оьзи ашап тургандай коьринеди, оьзи сыякка шыккандай коьринеди. Оннан адам хабар сорайма?

Uşağı çağırdılar: “Bala, bir bəri gəl!”

– Özünüz gəlin, – dedi, – mənim işim var, görmürsünüz?

Arbaqaçılar ona yaxınlaşdılar.

– Nə iş görürsən?

– Ey, gərək yararlı olanları saxlayıb, yaramayanları atım.

– Ola bilməz?

– Gərək olsa, olar.

– Yaxşı, bu nədi?

– Bu, arbaqa.

– Bu arbaqa neçəyə olar?

– Xanın elində bir-iki örüş sahəsi bitməsə, bir otluq olar bunun qiyməti.

Onlar bu sözlərdən heç bir şey anlamayıb gedib xana söylədilər.

– O uşağı mənim yanına gətirin! – xan dedi. Bayaqqı uşağın qolundan tutub gətirdilər.

– Ey, nə işin sahibisən?

– Mən yetiməm, bir bəyə qulluq edirəm.

– Mənə qulluq edərsənmi?

– Sənə də edim.

– O bəyə nə edirsən?

– Buzovlarına baxıram.

– Mənim də buzovlarıma bax.

– Yox, sənin buzovlarına baxmıram.

– Yaxşı, inəklərə bax.

– Yox, inəklərə də baxmıram.

– Yaxşı, qoyunlara bax.

– Yox. O da mənim işim deyil. Ondansa buzovlar daha asandı, onlara baxaram.

– İlxıya bax, yaxşı.

– İlxıya baxaram.

Xanın doqquz ilxıçısı var idi. Bunu da götürdükdən sonra on oldu. Bu ilxıçılar doğğuz-on gündən bir gəlib xanın gözünə görünürdülər. İlxıçının xəbərini gətirdilər. Xanın yanına ehtiyatla yaxınlaşıb gördüklərini dedilər. Xan doqquz ilxıçısı gələndə tərənəmirdi, onuncusu – Kubuqul gələndə yerində qurcalanıb dikəlirdi. Xanın arvadı bu gördüklərini xana dedi.

– Yox, dikəlmirəm! – xan dedi. Xanın arvadı onun ətəyini altındakı yastığa tikdi. Kubuqul gələndə xan qeyri-ixtiyari dikəldi. Dikələndə xanın ətəyi dartıldı.

– Dikəldinmi? – ilxıçılar gedəndən sonra xanın arvadı soruşdu.

– Dikəldim! – Toxtamış dedi, – indi onlar gələndə sən bir qatı ayran hazırlayıb qoy! – dedi. Bir on gündən sonra ilxıçılar hüzuruna gələndə xan hazırladığı ayranın üstündə qaşıqla Kubuqula verdi. Kubuqul da ayranı alıb qapağını açıb qatı yoğurtu çalib içdi, çıxıb getdi.

– O nə dedi? – xan soruşdu.

– O heç nə demədi, sən də heç nə demədin.

– Mən ayrına qaşıq salıb qarışdıraram – əgər sənin ürəyində pis nələrsə olsa, mən səni dörd yerə bölərəm dedim. O da mənə: “sən məni dörd bölsən, mən sənini elini, yurdunu min yerə bölüb ayran kimi qarışdıraram” – dedi. “Onun atasının kim olduğunu bilib öldürmək lazımdı. O, tək deyil”. Toxtamış ilxıçılardan Kubuqulun nəslini soruşdu. Onlar bilmədi. Toxtamış xan Kubuqulu tutdu. Aparıb termedin bir bölgəsinə bağladı. Əsil-nəcabətini öyrəndikdən sonra onu öldürmək fikrində idi. Termedin başqa bölgəsində xan özü oturub başına da ağsaqqallarını, igidlərini topladı.

Балады шақырадылар: «Бала, бербегин кел!».

– Оьзинъиз келинъиз, – деди бала, – менин куллыгым бар. Коьрмейсизбе?

Арбашылар барадылар.

– Не этип турысынъ?

– Эй, керек затын курсакка салып туры эдим, ярамаганын таслап туры эдим.

– Олай болам?

– Керек болса болатан.

– Аьше бу не зат?

– Бу арба.

– Бу арбадынъ баасы не болар?

– Ханнынъ элинде бир-эки йыл аслык битпесе, бир оьтпек больр мунынъ баасы.

Булар оннан зат анъламай, ханга айтып барадылар.

– Эй, балады мага келтиринъиз! – дейди хан. Алып келдилер байга адамнынъ колыннан.

– Эй, не этип юресинъ?

– Мен бир оьксиз, бир байда юремен куллык этип.

– Менде этсенъ?

– Сенде де этейим.

– Ол байда не этесинъ?

– Бузав багаман.

– Менде де бузав бак.

– Йок, сенде бузав бакпайман.

– Аьше тувар бак.

– Йок, тувар да бакпайман.

– Аьше кой бак.

– Йок. Ол да меним куллыгым тувыл. Оннан да барып бузавымды бакканым колай.

Йылкы бак, аьше.

– Йылкы багайым.

Ханнынъ тогыз йылкышысы бар эди. Оныншы этип муны да алды. Бу йылкышылар тогыз-он куьнде бир ханга келип коьринип кетеди экенлер. Йылкыдынъ хабарын айтадылар. Ханга баьри де ызлы-ызыннан киредилер. Хан тогыз йылкышы келгенде коьгалмай туратта, оныншы Кубугул келгенлей, орныннан коьгалып коьтериледи. Ханнынъ хатыны ханга айтады оны.

– Йок, коьгалмайман! – дейди хан. Сонда хатыны ханнынъ этегин туйрегии пен астындагы ястыкка кадайды. Кубугул келгенде хан баягылай коьгалды. Коьгалганда ханнынъ этеги тартылады.

– Коьгалдынъма? – деп сорайды хатыны, йылкышылар кеткен сонъ.

– Коьгалдым! – дейди Токтамыс, – энди олар келгенише сен бир савытка каты этип ювырт уйытып кой! – дейди. Бир он куьннен сонъ йылкышылар тага келгенде, хан савыттагы ювырттынъ уьстине каш салатта Кубугулга береди. Кубугул да ювыртты алып, камасын шыгарып, уйыган ювыртты бузатта, ишип, шыгып кетеди.

– О не айтты? – дейди хан.

– Ол бир затта айтпады, сен де бир затта айтпадынъ.

– Мен ювыртка каш салып бергеним – эгер сенинъ юрегинъде яман зат бар болса, мен сени доьрт боьлермен деген эдим. Ол мага айтты: «сен мени доьрт боьлсенъ, мен сенинъ элинъди, юртынъды мине былай бузып, ювырт ишкендей этип ба-йырларман» деп айтты. Онынъ ким экенин билмеге керек эм оьлтирмеге керек. Ол адам тек адам тувыл». Токтамыс йылкышылардан Кубугулдынъ асылын сорайды. Олар да билмейди. Токтамыс хан Кубугулды ыслайды. Аькелип термединъ бир боьлигине капатады. Асылын билген сонъ оьлтиреек болып. Термединъ баска боьлигинде хан оьзи олтырып, касына элдинъ картларын, баьтирлерин йыйдырды.



Toxtamış xan  
 Madyan soyub, bal qoydu,  
 Yıravların<sup>1</sup> yığdırdı,  
 Tüklü çadır qurdurdu,  
 Törə böyükklərin yığdı,  
 Böyük dağın başında,  
 Böyük dəfnə altında,  
 Hamısı da yayma altın,  
 Hər tərəfi bağlı altın,  
 Ətəyinin saçaqları pırtlaşıq,  
 Xan əyəm<sup>2</sup> sonda dedi:  
 Minin Bolat batırı,  
 Kubuqulun nəslini  
 Bilirsənmi? – deyə sordu.  
 Kubuqulun nəslini  
 Mən bilmirəm, xan əyəm,  
 Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
 Yoxdu mənim ixtiyarım.  
 Yüzün Noqay batırı,  
 Kubuqulun nəslini  
 Bilirsənmi? – deyə sordu.  
 Kubuqulun nəslini  
 Mən bilmirəm, xan əyəm,  
 Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
 Yoxdu mənim ixtiyarım.  
 Onun Buqan batırı,  
 Kubuqulun nəslini  
 Bilirsənmi? – deyə sordu.  
 Kubuqulun nəslini  
 Mən bilmirəm, xan əyəm,  
 Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
 Yoxdu mənim ixtiyarım.  
 Əslin doğma bildiyim,  
 Eli ilə birgə yürüdüyüm,  
 Naymanın Kasay batırı,  
 Kubuqulun nəslini  
 Bilirsənmi? – deyə sordu.  
 Kubuqulun nəslini  
 Mən bilmirəm, xan əyəm,  
 Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
 Yoxdu mənim ixtiyarım.  
 İsunun Nukay batırı,  
 Kubuqulun nəslini

Токтамыс ханы  
 Байтал сойып бал куйды,  
 Йыравларын йыйдырды,  
 Туькли шатыр курдырды,  
 Тovre картлар йыйдырды,  
 Уьйкен тоьбе басында,  
 Уьйкен торы ат астында,  
 Камышысы яйма алтын,  
 Яйылганы баьри алтын,  
 Ягы туьги уьрпейип,  
 Хан ием сонда толгайды:  
 Мынънын Болат баьтири,  
 Кубугулдынъ асылын  
 Билемисинъ? – деп эди.  
 Кубугулдынъ асылын  
 Мен билмеймен, хан ием,  
 Уллы соьзден мен овзим  
 Таксырлыман дей турды.  
 Юздинъ Ногай баьтири,  
 Кубугулдынъ асылын  
 Билемисинъ? – деп эди.  
 Кубугулдынъ асылын  
 Мен билмеймен, хан ием,  
 Уллы соьзден мен овзим  
 Таксырлыман дей турды.  
 Хырювдынъ Буган баьтири,  
 Кубугулдынъ асылын  
 Билемисинъ? – деп эди.  
 Кубугулдынъ асылын  
 Мен билмеймен, хан ием,  
 Уллы соьзден мен овзим  
 Таксырлыман дей турды.  
 Асылын адам билмеген,  
 Элге синъип юрмеген,  
 Найманнынъ Касай баьтири,  
 Кубугулдынъ асылын  
 Билемисинъ? – деп эди.  
 Кубугулдыдъ асылын  
 Мен билмеймен, хан ием,  
 Уллы соьзден мен овзим  
 Таксырлыман дей турды.  
 Исуннынъ Нукай баьтири,  
 Кубугулдынъ асылын

<sup>1</sup> Yırav – müğənni-bəstəkar, dastan söyləyən şəxs

<sup>2</sup> Əyə – yiyə, sahib

Bilirsənmi? – deyə sordu.  
Kubuqulun nəslini  
Mən bilmirəm, xan əyəm,  
Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
Yoxdu mənim ixtiyarım.  
Yamaqları göy evli  
Buyrabastın Taliş oğlu,  
Yanmuxanbet batırı,  
Kubuqulun nəslini  
Bilirsənmi? – deyə sordu.  
Kubuqulun nəslini  
Mən bilmirəm, xan əyəm,  
Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
Yoxdu mənim ixtiyarım.  
Kubşağın Kuba batırı,  
Kubuqulun nəslini  
Bilirsənmi? – deyə sordu.  
Kubuqulun nəslini  
Mən bilmirəm, xan əyəm,  
Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
Yoxdu mənim ixtiyarım.  
Kanlıdın Qara Bayısı Bayış,  
Kubuqulun nəslini  
Bilirsənmi? – deyə sordu.  
Kubuqulun nəslini  
Mən bilmirəm, xan əyəm,  
Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
Yoxdu mənim ixtiyarım.  
Konqıratın Uzun Ayardarı,  
Kubuqulun nəslini  
Bilirsənmi? – deyə sordu.  
Kubuqulun nəslini  
Mən bilmirəm, xan əyəm,  
Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
Yoxdu mənim ixtiyarım.  
Şırının Qul Mambeti,  
Kubuqulun nəslini  
Bilirsənmi? – deyə sordu.  
Kubuqulun nəslini  
Mən bilmirəm, xan əyəm,  
Uzun-uzadı məsləhət verməyə,  
Yoxdu mənim ixtiyarım.  
Manqıttın  
Manka yıray,  
Kubuqulun nəslini

*Билемисинь? – деп эди.  
Кубугулдынъ асылын  
Мен билмеймен, хан ием  
Уллы соьзден мен овзим  
Таксырлыман дей турды.  
Коекиреги коьк уьйдей  
Буйрабастынъ Толыш улы  
Янмухамбет баьтири,  
Кубугулдынъ асылын  
Билемисинь? – деп эди.  
Кубугулдынъ асылын  
Мен билмеймен, хан ием,  
Уллы соьзден мен овзим  
Таксырлыман дей турды.  
Купшактынъ Куба баьтири,  
Кубугулдынъ асылын  
Билемисинь? – деп эди.  
Кубугулдынъ асылын  
Мен билмеймен, хан ием,  
Уллы соьзден мен овзим  
Таксырлыман дей турды.  
Канълыдынъ Кара Байысы,  
Кубугулдынъ асылын  
Билемисинь? – деп эди.  
Кубугулдынъ асылын  
Мен билмеймен, хан ием,  
Уллы соьзден мен овзим  
Таксырлыман дей турды.  
Конъыраттынъ Узын Айдары,  
Кубугулдынъ асылын  
Билемисинь? – деп эди.  
Кубугулдынъ асылын  
Мен билмеймен, хан ием,  
Уллы соьзден мен овзим  
Таксырлыман дей турды.  
Шырыннынъ Слыв Мамбети,  
Кубугулдынъ асылын  
Билемисинь – деп эди.  
Кубугулдынъ асылын  
Мен билмеймен, хан ием,  
Уллы соьзден мен овзим  
Таксырлыман дей турды.  
Манъгыттынъ  
Манъка йырав,  
Кубугулдынъ асылын*

Bilirsənmi? – deyə sordu.  
 Kubuqulun nəslini  
 Mən bilmirəm, xan əyəm.  
 Yoxdu mənim ixtiyarım.  
 Yoxdu mənim ixtiyarım.  
 Keneges oğlu Ker Yanbay,  
 Kenesden artıq bəy Yanbay,  
 Bəhərli torpağın otusan,  
 İlxiçılıqda bilgilisən.  
 Kinli qaynananın əlindən süd içmişən,  
 O tonavş<sup>1</sup> mənim analığımdı.  
 İndi bu gün  
 Keneges oğlu Ker Yanbay,  
 Xeyir-duayla kartımsan<sup>2</sup>.  
 Kubuqulun nəslini  
 Bilirsənmi? – deyə sordu.  
 Balası ölən dəvənin,  
 Bozlay verəndən sonra  
 Yanbay danışdı.  
 Qulunu ölən sağılan ata.  
 Samur<sup>3</sup> verib.  
 Onda Yanbay danışdı.  
 Mən yıravam, yıravam,  
 Bərəkətli yerdə yataq quraram<sup>4</sup>.  
 Dayım mənim,  
 Qara yırav gələndə  
 Mən səcdəyə duraram,  
 Dayım Qara yırav  
 Gələndən sonra  
 Qol qaldırıb, diz büküb,  
 Diz altına börk salıb,  
 Onu tacım edərəm.  
 Yüz səksən yaşınacan  
 Azı diş<sup>5</sup> boşalan<sup>5</sup>  
 Dayım Qara yırav, bu gün də  
 O bilməsə, kim bilər?  
 Çöllərə çovdar əkdirib  
 Yomxerləp yelkən qaldırıb,  
 Gümüşdən təkər qoydurub  
 Kerbetten ülgüc taxdırıb,

Билемисинъ – деп эди.  
 Кубугулдынъ асылын  
 Мен билмеймен, хан ием,  
 Таксырлыман дей турды.  
 Таксырлыман дей турды.  
 Кенегес улы Кер Янбай,  
 Кенъесинъ артык бий Янбай,  
 Келимли ердинъ отысынъ,  
 Йылкы ишинде белгили  
 Кер биемнинъ суътисинъ,  
 Тонавишы меним нартымсынъ,  
 Эндигиси буъгуънде  
 Кенегес улы Кер Янбай,  
 Кенъес алды картымсынъ.  
 Кубугулдынъ асылын  
 Билемисинъ? – деп эди.  
 Ботасы оьлген туъедей,  
 Бозлай берип анда  
 Янбай толгайды.  
 Кулыны оьлген биедей  
 Кисней берип,  
 Анда Янбай толгайды.  
 Мен йырав ман, йырав ман,  
 Бетегели ерде отав курарман.  
 Нагашым меним  
 Кара йырав келгенше  
 Мен йыбанта турарман,  
 Нагашам Кара йырав  
 Келген сонъ,  
 Кол кавсырап, тиз буъгуъп,  
 Тиз астына боьрк салып,  
 Таъжим кыла турарман.  
 Юз де сексен яшаган,  
 Азув тиси босаган,  
 Нагашам Кара йырав буъгуънде,  
 Ол билмесе ким билер?  
 Арайыслап арыс салдырып,  
 Йомхерлеп елкен кактырып,  
 Куъмистен куъпишек буъктирип,  
 Кербеттен керей тактырып,

<sup>1</sup> Tonavş – heyvanların dərisini soyan adam

<sup>2</sup> Kart – bacının əri

<sup>3</sup> Samur – dələlər sinfindən boz rəngli qiymətli xəzi olan yırtıcı heyvan.

<sup>4</sup> Yataq quraram – məskən salaram

<sup>5</sup> Boşalan – burada: olmayan

Gələnlərə qoşulub,  
 Teleqenin bərabər tutub,  
 Atəşini çox edib,  
 Arasına altı qara at qoşub,  
 Ətəyinə yeddi kəhər at alıb,  
 Ayırlığa<sup>1</sup> girmədən,  
 Ağ-boz atla çaparaq  
 Gəlib çatdı Sıbıraqa.  
 Arbaqa minən o Sıbırağın  
 Ağı yox,  
 Ata minən halı yox.  
 Yakların verdiyi zəhərlə  
 Zəhərlənib,  
 Dişlərini təbii  
 Düzdürüb,  
 Dəvə balasının belində  
 Əmr verərək,  
 Qoluna əsa dayayaraq  
 Yorulmadan çalışdı.  
 Yalan dedi, yalan danışdı.  
 İncancına şəhadət gətirib,  
 Altınlı böyük köşkə  
 Mindirib  
 Gətirdi Sıbırağı.  
 Sıbıraqa ən başda  
 Yer verdi,  
 Sıbırağın kartı yıray,  
 Sən danış, – dedi.  
 İrəliyə atıldı, Sıbırağ yıray  
 Ayağa qalxdı,  
 Danışım, deyib baxdı.  
 Deməyə səsi çatmadı.  
 Söyləməyə dili gəlmədi.  
 Bunu görən Toxtamış  
 Üç tostakay<sup>2</sup> bal verdi,  
 Sıbırağ balı içdi,  
 Bal böyrəyə çatanda,  
 Böyrək baldan şişəndə,  
 Ağzın-burnun turşudub  
 Sıbırağ sonda danışdı:  
 Ay Toxtamış, ay balam,  
 Mən gördüyümü deyim,

*Келместен тогын эттирип,  
 Телегенин тенъ этип,  
 Ак ялкынын бек этип,  
 Арысына алты кара ат ектирип,  
 Етегине ети торы ат ектирип,  
 Айырлыктынъ алдыннан,  
 Ак шал ат пан тарттырып,  
 Барып эди Сыбырага.  
 Арбага минер ол Сыбырадынъ  
 Аьли йок,  
 Атка минер яны йок.  
 Якларын увлав мынан  
 Увлатып,  
 Тислерин ший йибек пен  
 Тиздирип,  
 Беллерине бота мынан  
 Бувдырып,  
 Колтыгына аса таяк  
 Суьйретип,  
 Оьтирик, ялган айтпаска,  
 Ийман шаадет эскертип,  
 Алтынлы уьйкен коьшке  
 Миндирип,  
 Алып келди Сыбырады.  
 Сосы бастан ол Сыбырага  
 Ер берди,  
 Сыбырадай карт йырав,  
 Сен толгашы, – деп эди.  
 Ыргыланды, Сыбыра йырав  
 Козгалды,  
 Толгайым деп карады.  
 Айтарга авызы бармады.  
 Соьйлерге тили келмеді.  
 Оны коьрип Токтамыс  
 Уьш тостакай бал берди,  
 Сыбыра балды ишкенде,  
 Бал буьйрекке туьскенде,  
 Буьйрек балга сискенде,  
 Эрни–бурны йыбырдап  
 Сыбыра сонда толгайды:  
 Ай, Токтамыс, ай балам,  
 Мен коьргеним айтайым,*

<sup>1</sup> Ayırlıq – ayır kəcəvərdir. Kəcəvərkimilər fəsiləsinə aid bitki növüdür. Çoxillik həmişəyaşıl ot bitkisi olan kəcəvər adətən bataqlıqda bitir.

<sup>2</sup> Tostakay – noqaylarda qədim fincan tipi

Ay altında bir göl var,  
 Ay fırlanır.  
 At çapdırsan, faydasız.  
 Ortasında bitən  
 Kuqa<sup>1</sup>, cil<sup>2</sup>, qamış, söyüd var,  
 Əylənənlər, azarkeşlər  
 Qaban qovur, kəməndsiz.  
 Yaxasında oram<sup>3</sup> bitən dal da var,  
 Əylənənlər, azarkeşlər  
 Qaban qovur, kəməndsiz.  
 Başda sənün dövlətin var,  
 Nələr versə, faydasız.  
 Yıyınında<sup>4</sup> sənün bir hakim var,  
 Nələr etsə, faydasız.  
 Kubuquldu bu, sən, ay balam, Toxtamış.  
 Bilib-bilmədən deyirsən.  
 Ay Toxtamış, ay balam,  
 Əski xandan otuz xan,  
 Yeni xandan on beş xan,  
 Toplasan, bu da olar  
 Qırx beş xan.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslə də  
 Artıq onu unudub.  
 Qoy deyim ki, biləsən, Karasanın<sup>5</sup>  
 Təpələri altın papaq geyinir.  
 Orada Toreli<sup>6</sup> Alşanır adlı  
 Bir xan var.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslə də  
 Artıq onu unudub.  
 Əziz xanlar gələndə,  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslə də  
 Onu artıq unudub.  
 Anav<sup>7</sup> xanıdı bu xan,

Ай астында бир коьл бар,  
 Айланасы  
 Ат шаптырса еткисиз.  
 Ортасына биткен  
 Кога мынан тал да бар,  
 Эриккенлер, ялканлар  
 Кабан қувып атқысыз.  
 Ягасына орам биткен тал да бар,  
 Эриккенлер, ялканлар  
 Кабан қувып атқысыз.  
 Басынгда сенинъ даьвлетинъ бар,  
 Нелер берсе еткисиз.  
 Йыйынынгда сенинъ бирев бар,  
 Нелер берсе еткисиз.  
 Кубуглды ша сен, ай балам,  
 Токтамыс.  
 Кувлай билмэй қувлайсынъ.  
 Ай Токтамыс, ай балам,  
 Эски ханнан отыз хан,  
 Янғы ханнан он бес хан,  
 Толайысы мунынъ болар  
 Кырк бес хан.  
 Оны коьрип мен озим  
 Оннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Аьр мезгилде карасанъ  
 Тобьбеси алтын боьрк кийген,  
 Тобьрели Алишанғыр деген  
 Хан болган,  
 Аны коьрип мен озим,  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Сайын ханлар келгенде,  
 Аны коьрип мен озим  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.

<sup>1</sup> Kuqa – suda bitən bir sıra cilkimilər fəsiləsindən olan bitkilərin və göl qamışının xalq arasındakı adı.

<sup>2</sup> Cil – cilkimilər fəsiləsinə aid bitki cinsi.

<sup>3</sup> Oram – bitki növü

<sup>4</sup> Yıyın – xalq məclisi

<sup>5</sup> Karasan – Krımın cənub sahillərində yerləşən Partenit qəsəbəsinin ərazisinə daxil olan landşaf tərtibatlı ərazi.

<sup>6</sup> Toreli – orta əsrlərdə hərbi adminstrasiyada mühüm vəzifələrdən tutan gürcü knyazlarına məxsus nəsil.

<sup>7</sup> Anav – Əl-Xəlil şəhərinin 20 km cənubunda İuda ərazisində yerləşən dağlardakı şəhər.

Dünyaya boyun əyməyəm  
 Kutay xan,  
 Bu dünyanın donuzu  
 Ötkən xan.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslində  
 Onu artıq unudub.  
 Kükrəyib güclü, yavaş,  
 Palvan Soltan Berke xan.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslində  
 Onu artıq unudub.  
 Yaxalığı qızıldan,  
 Ətəyi bütün qızıl,  
 Əzbərinə söyləyim<sup>1</sup>, Karasan  
 Mən damazlıq qurşanıb  
 Xan Yanıbəy xan olub.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslində  
 Onu artıq unudub.  
 Dabanları təmiz qızıl  
 Dinibəy<sup>2</sup> də xan olub.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslində  
 Onu artıq unudub.  
 Nardın<sup>3</sup> boyun qısa kəsən<sup>4</sup>  
 Berdibəyi<sup>5</sup> görmədim.  
 Kubuqulun nəslində  
 Onu artıq unudub.  
 Zənginin başı özbək altını,  
 Tərliyi pullu<sup>6</sup> altın,  
 Yəhərinin qaşığı altın,  
 Yüyənninin başı altın,  
 At sarğısının buxtası altın

*Анав хан да мынав хан,  
 Дуныядынъ бойын еген  
 Кутай хан,  
 Бу дуныядан донъыз болып  
 Оьткен хан.  
 Аны коьрип мен оьзим,  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Тетиретип явга шабаган,  
 Палван Солтан Берке хан,  
 Аны коьрип мен оьзим,  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Ямышысы яйма алтын,  
 Ябылганы баьри алтын,  
 Аьр мезгилде азбарына карасань,  
 Мынъ аргымак байлаган,  
 Хан Яныбек хан болган.  
 Аны коьрип мен оьзим,  
 Аннан калган кары ман,  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Тебингиси ший алтын,  
 Динибектей хан болган,  
 Аны коьрип мен оьзим,  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Нардынъ бойын шорт кескен  
 Бердибекти коьргенмен.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Зоьнъги бавы уьзбе алтын,  
 Терлиги шым алтын,  
 Иерининъ касы алтын,  
 Ювенининъ басы алтын,*

<sup>1</sup> Qoy deyim ki, yadında qalsın

<sup>2</sup> Dinibəy – Qazax xanlığının qurucusu Canıbəy (1428-1480) nəzərdə tutulur. Yazılı mənbələrdə Canıbəy xan, Az-Canıbəy, Dinibəy, həтта ərəb mənbələrində Əbu Səid olaraq adı çəkilir.

<sup>3</sup> Nart – alp, igid

<sup>4</sup> Nardın boyun qısa kəsən – burada: igidlərə qalib gələn, kükrəyini yerə vuran

<sup>5</sup> Berdibəy – Məhəmməd Berdibəy (?-1359) Qızıl Ordanın səkkizinci xanı (1357-1359) olmuşdur. Canıbəyin oğludur. Onun rəhbərliyi altında 1356-cı ildə Azərbaycana yürüş etmişdir.

<sup>6</sup> Pullu – burada pul-pul

Xan Özbək xan oldu,  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslı də  
 Onu artıq unudub.  
 Bildirçin, canavar,  
 Tək başına o özü,  
 Kalmık adlı torpaqda  
 Şaqan adlı bir xan var.  
 Allah bilir, mən özüm də  
 Bir xeyli qocalmışam.  
 Kubuqulun nəslı də  
 Onu artıq unudub.  
 Bir dəstə boyu tobılqı<sup>1</sup>,  
 Dəstə yığıb, yay çəkib.  
 Sənin atan Toykoja<sup>2</sup>,  
 Toykojanın oğlu Toxtamış,  
 Keçib getmiş günlərdə,  
 Yalın ayaq, yalın baş,  
 Buzovlara baxan dəyərsizin biri idin,  
 Birdən gəlib xan oldun,  
 Səni görüb dözmürəm,  
 Öldürə də bilmirəm,  
 Öldürsəm, mənim günüm qaradı.  
 Axirət evinə varmaram.  
 Cənnət evinə girmərəm.  
 Cənnətin lap hömətli yerində  
 Olmaram.  
 Kubuqul kolında<sup>3</sup> yeriyəndə,  
 Xalq çöllərə çıxır,  
 O batırı yadelli bildin,  
 Öz istədiyini etdiyın gün,  
 Günlərin bu günündə,  
 İstədiyini etdiyın gündən ötən gün,  
 İndi məndən, xan əyəm,  
 Kubuqulu nə deyə soruşursan?  
 O biri elin bərisi,  
 Bəri elin o tərəfi,  
 Ortadakı ətli boyunlu<sup>4</sup>,  
 Quş burunlu Kubuqulun nəslı

*Куйысканы куйма алтын  
 Хан Оьзбек хан болган,  
 Аны коьрип мен оьзим,  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Бьоденедей, бььридей,  
 Тек туьневин ол оьзи,  
 Калмык деген ерлерде  
 Шаган деген хан болган.  
 Аны коьрип мен оьзим,  
 Аннан калган кары ман.  
 Кубугулдынъ асылы  
 Аннан да артык усайды.  
 Тутам бойы тобылгы,  
 Тогын этип, яй эткен.  
 Сенинъ атанъ Тойкожа,  
 Тойкожадынъ улы Токтамыс,  
 Туьневгиси куьнлерде,  
 Яланъ аяк, яланъ бас,  
 Бузав баккан соьлтиксинъ.  
 Тусынъ келип хан болдынъ,  
 Сени де коьрип тураман,  
 Оьлтиреегинъ билемен,  
 Оьлтирсенъ меним нем корыйды.  
 Ахырет уьйге барарман.  
 Еннет уьйге кирермен.  
 Еннеттинъ тап тоьринде  
 Боларман.  
 Кубугул колынъда юргенде,  
 Халк аьлемге шыгармай,  
 Бььтирге басын баламай,  
 Оьз суьйгенинъ эткен куьн,  
 Бььгуьнгиси бььгуьнде,  
 Суьйген куьнинъ кеткен куьн,  
 Энди меннен, хан ием,  
 Кубугулды не деп сорайсынъ?  
 Аргы улдынъ аргысы,  
 Берги улдынъ бергиси,  
 Ортадагы эт елкели,*

<sup>1</sup> Tobılqı – latın dilində adı “filipendula” olan qızılgülkimilər fəsiləsinə aid çoxillik otabənzər bitki növü.

<sup>2</sup> Toykoja – Toxtamış xanın atası Tuy Xoca nəzərdə tutulur. Mətnin orijinallığına xələl gətirməmək üçün olduğu kimi saxladıq.

<sup>3</sup> Kolı – 10 saniyəyə bərabər zaman ölçüsü

<sup>4</sup> Ətli boyunlu – burada: boynu yoxun, yəni iri cüssəli

Səni artıq unudub.  
 Arxaya çönüb baxsan,  
 Əslinə tay tapılmayan  
 Kubuqul!  
 Təpəyə dırmaşıb baxan,  
 Tərkindəkinə tay tapılmayan  
 Kubuqul!  
 Onda Edige y danışdı:  
 Edige y dedi, ər dedi,  
 Edige y də Anavda  
 Ər Duqajı özü dedi:  
 Belinə çıxıb baxırsan,  
 Tərkindəki kimdi deyər sorursan?  
 Ay ağsaqqal, ağsaqqal,  
 Oğul, oğul deyib durursan,  
 Sənin oğlun mən deyiləm.  
 Oğul, oğul dedin, yetmədi?  
 Oğul, oğul deyincə,  
 Edige y Anavda  
 Ər Duqajı öz oğlumdu  
 Desən, olmazmı?  
 Əssalamu Aleykum,  
 Ay kasıb, kimsən? – deyəndə  
 Mən kasıbam deyərəm.  
 Kasıb, sən kimsən? – deyəndə  
 Qureşiyəm<sup>1</sup> deyərəm.  
 Əzizdən doğulan çox yalqız,  
 Bala, özümdən deyirəm.  
 Əbubəkr Sıddıkdan,  
 Fayda olmaz.  
 Nurdan ustadan almaz.  
 Sənin atan Toykoja,  
 Toykojanın oğlu Toxtamış,  
 Əslim Alşanqır deyib öyünmə.  
 Əslin Alşanqır olsa, nə olar?  
 Duqajı Mahmudun Keremet,  
 Keremetin oğlu Anşıbay,  
 Anşıbayın oğlu Birperie,  
 Birperienin oğlu Barkaya,  
 Mən Barkayanın oğlu Anavda  
 Kutlu-kaya oğluyam.  
 O zamanlar, o vaxtlar,  
 Sıbırağ deyib danışdı:

*Кус бурынлы Кубугулдынъ асылы  
 Сеннен де артык усайды.  
 Аркага минип карайман,  
 Асылынъды эш таппайман  
 Кубугул!  
 Тоббеге минип карайман,  
 Тоьркининъди эш таппайман  
 Кубугул!  
 Онда Эдиге толгайды:  
 Эдиге айтар, эр айтар,  
 Эдигедей анавда  
 Эр дугажы оьзи айтар:  
 Аркага минип карайсынъ,  
 Тоьркинимди ким деп сорайсынъ?  
 Ай аксакал, аксакал,  
 Огыл, огыл деп турасынъ,  
 Сенинъ улынъ мен тувыл.  
 Огыл, огыл десенъ етпеди,  
 Огыл, огыл дегишей,  
 Эдигедей анавда  
 Эр дугажу оьз улым  
 Десенъ коьппеди?  
 Ассаламу алейкум,  
 Кепеек кимсинъ? – дегенде  
 Кепеекпен дегенмен.  
 Кепеек кимсинъ? – дегенде  
 Курайышпан дегенмен.  
 Аьзизден тувган шок ялгыз.  
 Бала оьзиммен дегенмен.  
 Абубекир Сыддыктан,  
 Пайда болганман.  
 Нурдан уьлги алганман.  
 Сенинъ атанъ Тойкожа,  
 Тойкожадынъ улы Токтамыс,  
 Асылым Алишанъгыр деп мактанма.  
 Асылынъ Алишанъгыр болса не болгай?  
 Дугажу Махмун Керемет,  
 Кереметтинъ улы Анъшыбай,  
 Анъшыбайдынъ улы Бирперие,  
 Бирпериединъ улы Баркая,  
 Мен Баркаядынъ улы анавда  
 Кутлы–Кая улы ман.  
 Сол заманда сол шакта*

<sup>1</sup> Qureş – peyğəmbərin mənsub olduğu tayfa



Ay Toxtamış, ay balam,  
 Quruyan gövdədə<sup>1</sup> dad olmaz,  
 Qu quşunun baldırında yağ olmaz,  
 Qocanın dediyi söz sanalmaz.  
 Quruyan gövdədə dad olsa,  
 Qu quşunun baldırında yağ olsa,  
 Qoca kişi də betər olsa,  
 Qocanın dediyi söz sanalsa,  
 Kubuqul, bu gün də sən,  
 Ay balam,  
 Bilib-bilmədən danışırsan,  
 O zamanlar, o vaxtlar,  
 Sıbıraq deyib danışdı,  
 O biri elin bərisi,  
 Bəri elin o tərəfi,  
 Ortadakı quş burunlu Kubuqulun  
 Beləcə baxarsan,  
 Nurdan fayda görəndə.  
 Yay dartmağa qolu uzun,  
 Mergin<sup>2</sup> olar Kubuqul,  
 Erni nazik, yağı ətsiz,  
 Söyləməkdə natiq olar Kubuqul.  
 Kubuqulu sən bu gün də,  
 Kubuqul deyərək korlama,  
 Maytağam deyib çox zorlama.  
 Kubuqulu Kubuqul adlandırıb korlasan,  
 Maytağam deyib zorlasan,  
 Bir ilxısı  
 Böyürtkən koluna ilişib qalsa,  
 Sizin yayda istədiyiniz Kubuqul!  
 İllər ötüb gələndə<sup>3</sup>,  
 Qumda bitən kuba dal,  
 Kurık çöllərində Kubuqul.  
 Kubalı çöldə sənənin çox ilxını,  
 Qovaram, deyər Kubuqul.  
 Qovub yetər nartına  
 Qum qapdırar Kubuqul.  
 Bir yerə yığıb xalqını  
 Şömişə<sup>4</sup> tokər Kubuqul.  
 Əsəbləşər, iki gözün qızardıb,  
 Kutatay boynun sızladıb,

*Сыбыра айтып толгайды:  
 Ай Токтамыс, ай балам,  
 Курыган шоьпте даьм болмас,  
 Кув йшликте май болмас,  
 Карт айткан соьз саналмас.  
 Курыган шоьпте даьм болса,  
 Кув йшликте май болса,  
 Карт кисиде бет болса,  
 Карт айткан соьз саналса,  
 Кубугулды ша, буюьуьнде сен,  
 Ай балам,  
 Кувлай билмей кувлайсынъ,  
 Сол заманда сол шакта,  
 Сыбыра айтып толгайды,  
 Аргы улдынъ бергиси,  
 Берги улдынъ аргысы,  
 Ортадагы кус бурынлы Кубугулдынъ  
 Болайларына карасанъ,  
 Нурдан пайда болгандай.  
 Яй тартпага колы узын,  
 Мергин болар Кубугул,  
 Эрни юка, ягы этсиз,  
 Соьйлемеге шешен болар Кубугул.  
 Кубугулды сен буюьуьнде,  
 Кубугул деп корлама,  
 Майтагым коьп деп зорлама.  
 Кубугулды Кубугул деп корласанъ,  
 Майтагым коьп дел зорласанъ,  
 Бир йылгысы  
 Япалак кустай ялпылдап,  
 Языда болар бугай Кубугул!  
 Йыл айланып келгенде,  
 Кумга биткен куба тал,  
 Курык сайлар Кубугул.  
 Кубалалы сенинъ коьп йылкыпъды,  
 Кувып айдар Кубугул.  
 Кувып барган нартынъа  
 Кум каптырар Кубугул.  
 Касыклап йыйган коьп халкынъды  
 Шоьмишлеп тоьгер Кубугул.  
 Куралайдан эки коьзинъ кызартып,*

<sup>1</sup> Gövdə - burada: bitkinin gövdəsi

<sup>2</sup> Mergin – sərrast atıcı, snayper

<sup>3</sup> İllər ötüb gələndə – burada: illər sonra

<sup>4</sup> Şömiş – Qazaxıstanın Qızıl Orda əyalətində Aral rayonunda stansiya

Elindən səni ayırıb,  
 İndi bu gün belə  
 Bu iş sənin xeyrinədi.  
 Görəcəksən, Kubuqul.  
 Başı burma,  
 Sarı altın taxdığın  
 Dartıb alar Kubuqul.  
 Ətli biləyi saf altın,  
 Söyləyəndə  
 Hər bir sözü min altın,  
 Qanın töküüb  
 Gözün sulandırır  
 Qənimət yığar Kubuqul.  
 Doqquz kerey<sup>1</sup> babası  
 Dolu yurdun əyəsi,  
 Toxtamışla sizləri  
 Qırxa qovar Kubuqul.  
 Bütün çirkinliklərdən  
 Basar keçər Kubuqul.  
 Şıqarakdan<sup>2</sup> çıxıb  
 Qaçar gedər Kubuqul,  
 Bağrın yarıb qaytarar,  
 Sözü olsa, bu gündə  
 Kuba düzdə, quş çöldə  
 Axırda sənin xeyrinədi,  
 Görər cəsur Kubuqul.

*Кутастай мойнынъ созылтып,  
 Элинънен сени айырып,  
 Эндигиси бугуьнде  
 Хайырынъды  
 Коьрер бугай Кубугул.  
 Басы бурма,  
 Сары алтын тагынъды  
 Тартып алар Кубугул.  
 Эт билеги сав алтын,  
 Соьйлегенде  
 Аьр бир соьзи мынъ алтын,  
 Каныкедей аьруьвинъ,  
 Коьзикедей сылувынъ  
 Олжа да этер Кубугул.  
 Тогыз керей бабасы  
 Толы юрттынъ иеси  
 Токтамыстай сизлерди  
 Кырга кувар Кубугул.  
 Бал шатиактан  
 Басар бугай Кубугул.  
 Шыгарактан шыгып  
 Кашар бугай Кубугул,  
 Баьрин айтып кайтейим,  
 Айтканым болса бугуьнде  
 Кула туьзде, кув шоьлде  
 Ахырында сенинъ хайырынъды  
 Коьрер бугай Кубугул.*

*Davamı gələn sayımızda*

**Noqaycadan tərcümə edəni Qumru Şəhriyar**

<sup>1</sup> Kerey – saç qırmaq üçün ülgüc

<sup>2</sup> Şıqarak – truba, xarici nəfəslilik

## Rəylər



### SEYFƏDDİN RZASOY: ŞƏXSİYYƏT VƏ ALİM HAQQINDA ESSE-RESENZİYA

*Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim*

#### Giriş-ricət

Qarşımdakı kitab haqqında reseenziya yazmaq istəyirəm. Bu “istək” bir ildir hər gün mənə “qonaq” gəlir və hər gün də tərək edir. Ya mən dürüst deyiləm, ya da ki, qonağım.

Yox... Bu, o qonaqlardan deyil: əslində, məlum oldu ki, nə mən qonağı tərək edirəm, nə də qonaq məni. Nəhayət...

Nəhayət ki, Şərəfli Ramazanın son günü L.N.Tolstoyun xristianlıq haqqındakı möhtəşəm məqaləsini oxuduqdan sonra “qonağı” qəlb evinə dəvət etdim:

“Buyur dedim, səninləyəm. Bir ildir, aşağıdan-yuxarıdan, sağdan-soldan səni izləyirəm. Hər gün bir neçə saat sənə qulaq asır, səni oxuyuram. Gah hiddətlənir, gah da xəfif-xəfif gülümsəyirəm. Hiddətlənirəm ki, niyə bu qədər gecikmişən? Gülümsəyirəm ki, bu qarma-qarışıqlıqda, bu it-batda, istedadların “qarışdığı”, imzaların itdiyi zamanda sən ərsəyə gəlmişənsə, əhsən sənə!”

Mən dağətəyi bir kənddə böyümüşəm. Eniş-yoxuşu, xırda meşəsi olan bu kənd həmişə öz sakit ritmi ilə yaşayırdı. Ancaq birdən eşidirdin ki, bu kiçik kəndin övladlarının soracağı dünyanın ən böyük universitetlərindən gəlir. Burada bir oxumaq ənənəsi mövcud idi. Özü də nəyi oxumaq? Çox oxumaqdansa faydalını oxumaq.

Folklorşünaslığa aid olan sanballı əsərlərin, demək olar ki, əksəriyyətini oxumuşam. Yerli alimlərdən tutmuş ta dünyanın ən populyar alimlərinədək. Çoxlu nəzəriyyələr, konsepsiyalar zamanla biri digərini əvəzləyərək tarixin mənalı səhifələrinə yükləniblər. **Lakin heç bir bəzək ədəb qədər gözəl deyildir.** Və biz həmişə öz içimizdən boy verən pöhrələrə biganə qalmışıq. Kənarda axtarmışıq içərimizdə olanları. Bir aqilin dediyi bu aforizm mənim çox xoşuma gəlmişdi: “Əgər evdə ideal varsa, kənardə ideal axtarmaq səfehlikdir”.

Artıq neçə illərdir bir çox xarici ölkələrdə elmi simpoziumlarda məruzə ilə çıxış edirəm. Həmişə tanınmış elm adamlarını dinlədikcə qeyri-adi nəsə axtarırdım. Və... həmişə də görürdüm ki, dinlədiyim məruzələrin daha dolğun variantlarını artıq eşitmişəm. Bu hal məni rahat buraxmırdı. Sən demə, hər gün ünsiyyətdə olduğum dostlarım bu “məşhurların” bəzəkli-düəzqli bildirilərini gündəlik söhbətlərdə “sözün gözüne” qatıb incələyirmişlər.

Elmin inkişafında həmişə şəxsiyyətlərin rolu böyük olmuşdur. Alim bir nöqtədən dünyanın müxtəlif qütblərini nurlandıran spektrdir. Elmin, idrakın sərhədləri olmur, hüdudsuzdur. Məhz alimlər, elm adamları müxtəlif sivilizasiyalar arasında körpü missiyasını həyata keçirmiş, uzaq qütbləri birləşdirməyə nail olmuşlar.

### S.Rzasoy: alim və şəxsiyyət

Yuxarıda “alim və şəxsiyyət” mövzusunda işarə etdim. Belə bir el məsəli var: “Alim olmaq asandır, adam olmaq çətin”. Çox düşündürücü, dərin qatlara işləyən bir deyimdir. Deməli, həyatda hər şey qazanılır, ancaq insanlıq genetik hadisədir. İnsanlıq, adamlıq qazanılan deyil, o, Allahın (c.c.) lütfüdür. Ona görə də “alimi-biəməl” heç vaxt millət, vətən və cəmiyyət qarşısında hörmət sahibi ola bilməyib.

**Əməli və elmi ilə cəmiyyətdə özünə güvənc qazanmış bir alim haqqında düşüncələrimi bölüşmək istəyirəm. Və çalışacağam ki, onun haqqında bəlağət-siz, metaforalardan istifadə etmədən danışım. Çünki haqq etmədikləri haqqında bəhs etmək mənim təbiətimə yaddır. O, hamının tanıdığı, daha dəqiq ifadə etsək, humanitar-ictimai cəmiyyətin tanıdığı, AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya Şöbəsinin müdiri, filologiya üzrə elmlər doktoru Seyfəddin Rzasoydur.**

Hər bir dövrün öz məntiqi və bu məntiqin intensivliyi mövcud olmuşdur. Bir neçə il əvvəl milli folklorşünaslıq elmində mifologiya ilə bağlı bir neçə əsər oxudum. Keçmişdən günümüzdə qədər bir çox əsərlərə nəzər saldım. Düzünü söyləmək boynumuzun borcudur. Ona görə də deməliyəm ki, mifologiya ilə bağlı bütün bu irili-xırdalı əsərlərdə Meletinski-Losev-Neklyudov üçbucağının çərçivə sədlərini aşan fikir və ideya konseptinə rast gəlmədim. Son dövrlərdə isə Bəhaəddin Ögel, Məhərrəm Ergin, Fəxrəddin Qırzioğlu, Mehmet Aça və b-nin baxışlarının bənzər sunumları realizasiya olunurdu.

Əlbəttə, bunu deməklə mifologiya sahəsində yazılmış əsərləri inkar etmək niyyətində deyiləm. Məqsədim Azərbaycan folklorşünaslığında yunan və türk mifologiyası və ümumən mifologiya haqqında yeni düsturun, yeni nəzəriyyənin qarşıma çıxmasını nəzərə çatdırmaqdır. Və nəhayət, 2004-cü ildə S.Rzasoyun “Oğuz mifinin paradigmaları” (Bakı, 2004) əsəri işıq üzü gördü.

Sözün düzü, bu əsərə mən də ilk baxışdan isti münasibət bildirmədim. Çünki türk mifologiyası mövcuddur və onun haqqında yetərincə tədqiqatlar da eləcə. Ancaq S.Rzasoyun 2015-ci ildə nəşr olunan “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” əsərini oxuduqdan sonra mən yenidən “Oğuz mifinin paradigmaları” kitabını oxumalı oldum. Müəllifin mətn paradigmasını duyduğunu və elmi istehsalə kəşf kimi daxil etdiyini aydın gördüm. “Oğuz mifi” dedikdə S.Rzasoy təkcə müxtəlif ideyaların yükləndiyi etnik sistemi nəzərdə tutmur. O, bunu bədii mətn modeli olaraq bütöv bir etnos mədəniyyətinin bədii sosiologiyasını və həmin etnomədəni sistemin tarixi diaxroniyasını bədii təsvir aspektləri kimi dərk edir.

Alim əsərlərində elmi dövriyyəyə terminoloji bazanın idxalı ilə də diqqəti çəkir. Bir vaxtlar hamı yazılarında yeri gəldi-gəlmədi xaos-kosmos münasibətlərindən yola çıxmaq istəyirdi. Bu konseptin də S.Rzasoy tərəfindən milli təfəkkürün mifoloji modeli kimi elmi dövriyyəyə hələ keçən əsrin 90-cı illərindən daxil edildiyinin şahidi oldum.

### S.Rzasoyun “şaman-qəhrəman” paradigması

Müasir dövrün folklorşünaslıq elmində hadisə sayılacaq “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” əsərinin müsbət məziyyətləri nədir?

Sualın cavabı yeni konseptual baxışla yanaşı, yeni üsulun, yeni metodun elmi piyasaya gətirilməsidir. Bu əsərlə Azərbaycan elmsünaslığında ilk dəfə dialoji əsərin

təmali qoyulmuşdur. Elmi-analitik əsərlər, adətən, monoloji tipə aid olur. Lakin S.Rzasoyun adı çəkilən əsəri dialoq üzərində qurulub. İnsanın təbiətdə dialoqu bir xətdə bir neçə elmi istiqaməti ehtiva edir:

- a) mif;
- b) totem;
- c) antropomorfizm;
- d) kult;
- e) ritual.

İnsanlığ tarixindən (*History Humanite*) məlum olur ki, mədəni nailiyyətlərə qovuşmada bütün xalqların payı vardır. Cəmiyyət təbiətdən (insan-təbiət dialoqu) faydalandığı kimi, mədəniyyətlər də biri-birindən faydalanmışdır. Toplumların təması nəticəsində mədəni ortaqlıq təmin olunmuşdur. Alimin formullarla başlayan dialoqu yeni baxışlar sistemini ortama gətirir. Bu, onun subyektiv dünyagörüşündən qaynaqlanmış, mifik təsəvvürün mahiyyətindən doğur.

### **S.Rzasoy teorisində ideyanın qoyuluşu məqamına baxış**

Dünya mifoloji sistemində butavermə, şəkildəyişmə və eləcə də məkəndəyişmə, bu dünya və axirət semantemi yetərincə işlənmiş mövzudur.

Mif dövrü məkəndəyişmə xaos-kosmos münasibətləri müstəvisində təhlil edilirsə, daha sonra inisasiya – ölüb-dirilmə aktı prosesi filoloji mətn predmeti kimi ortama gəlir.

Bu tipli motiv və süjetlər filoloji fikri uzun illər, daha doğrusu, yüz illər məşğul etmişdir. Bəs nəticə, elmi sonuc olaraq hansı bəşəri mənaya imza atılmışdır?

Mın illərin o tərəfində qalan mif və onun mahiyyəti insanlığ tarixinin nə qədər boş “vadilərdə” dolaşmış sərgərdan qaldığını göstərir. Ancaq mifik dünyagörüşünü incələyib, onu dərk edib, bəşər övladı üçün məchul olan paganik “vahim”ləri aydınlaşdırırlar elmi cəmiyyətə təqdim edən alimlərdir. Seyfəddin Rzasoy şöbəsinə təşkil etdiyi lektoriyalarda uzun illər davam edən “mif” mifini dağıtdı. Diskussiyalarda mifik zamanın və mifik məkanın ən sadə modulunu hipotetik məcraya yönəldə bildi. Oxuyub öyrəndiklərinə Allahın (c.c.) bəxş etdiyi hikmətlə süslənmiş münasibəti elmi ictimaiyyət üçün yeni parafraz oldu.

Oğuz, Dədə Qorqud, Koroğlu, Keçəl Həmzə, Nigar xanım (ümumiyyətlə, xanım semantemini), aşıqlıq, fani və baqi semantemlərini çağdaş folklorşünaslığın fəlsəfi spektrində proyeksiyalandırdı. Mən onun kitabından sitatlar gətirməyəcəm, lakin hər sətiri milli folklorşünaslıq elmi üçün dəyər kəsb edən bu əsərə münasibət bildirərək bu əsərdən doğan əsəri ortama gətirəcəm.

### **S.Rzasoy düşüncəsinin tipi**

Onun yaradıcılığı, ümumiyyətlə, milli folklorşünaslığın yeni səhifəsi, yeni mərhələsi kimi qiymətləndirilir və illər sonra daha dərinlən təhlil edilərək dəqiq mənasını əxz edəcəkdir.

**Nədir bu əsərin mənası?**

Boş pafosmu?

Yalançı parıltımı?

Akademik terminlərlə bəzədilmiş populist ritorikamı?

Xeyr!

Əsər özünü özündən soruşan, özünü özünə tanıdan bir yolçudur. Milli təfəkkürün, milli idrakın istiqamətlərini müəyyən edən mayaklardandır.

Bu günə kimi populyar olan Yunan-Ellin mədəniyyətinin bütün dünya alimləri tərəfindən öyrənilməsinin nədəni haradan gəlir?

Yunanlar Misir elmini əxz edib özünüküləşdirərək təqdim etdilər. Ancaq öz adını, ünvanını min kilometrə uzaqdan deyil, öz ata-babandan öyrənsən, daha doğru nəticə alarsan.

Real tarixi öyrəndikdə qədim yunan alimlərinin Şərqi mədəniyyətindən, Şərqi elmindən öyrəndiklərinin şahidi olursan.

Bu o demək deyildir ki, qreklər qapalı bir qutu kimi Şərqi alimlərini və bilgisini hərf-hərf təqlid etmişlər. Bu iddia sağlam məntiqə sığmaz. Onlar bilginin materiyasını öyrənmiş, yeni bir biçimdə istifadə etmişlər. S.Rzasoyun dünya mifizmini öyrənib yeni biçimdə şərh etməsi də bu düstura söykənir.

Platon və Pifaqor kimi filosoflar mükəmməl bilgilərinə görə misirlilərə borclu olduqlarını qeyd etmişlər (*Pinard de Bollue. Dinlərin qarşılaşdırma etüdü*).

Bu gün isə çevrə geri fırlanır. Biz bilgilərimizə görə Qərbə borclu olduğumuzu hesab edirik. Deməli, elm, bilgi bir tərəfdən başqa bir tərəfə hərəkətdədir. O, statik bir məfhum deyil. Məchul predmet də deyil. Sadəcə, onu öyrənib realizə etdikdə faydalı əmsala çevrilir.

### **Materiyanın fiziki-maddi və ilahi-metafiziki hüdudları**

S.Rzasoyun əsərinin cövhəri onun insanı materialist düşüncədən ayırmasıdır. Alimin insanı İlahi varlığın ən şərəfli yaradılışı kimi anlayaraq, bütöv bir etnosu bir varlığın – insanın timsalında təhlil etməsi yeni baxışların rüşeymi hesab oluna bilər. O, Türkü, Oğuzu daima hərəkətdə, irəliləyirdə, mənəviyyata, idrak zirvəsinə yüksəlişdə təsəvvür edir. Əsərin qatları, layları çevrildikcə oğuzların həyatının mənalandırılması səhnələri diqqət çəkir. Oğuzlar təkcə gündəlik həyatın bəsit davranışları ilə yaşamamışlar. Qəhrəman arxetipi etnosun sınaqlardan çıxmış çoxəsrlik təcrübəsinə, dərin mənəvi köklərə bağlı ənənəvi təsəvvürlərinə istinad edir. Oğuzları digərlərindən fərqləndirən cəhəti araşdırıb, incələyib realizə edən müəllif buradakı evlənmə semantemini fiziki-bioloji cütləşmə deyil, eşq-ilham, intuisiya, həqiqətin instinktiv dərki kimi duyur və düşüncələrini də elmi konsept kimi dövrüyyəyə ötürə bilər. Düzdür, o da hələ materialist düşüncədən tam azad ola bilmir, lakin dialektikanı ilahi mövcudiyət daxilində görür. Bu indiyədək olan düşüncələrin tərsi və ən xeyirlisidir.

Müəllif etnosun varlığını, mövcudolma prinsiplərini və eləcə də sosiologiyasını, kultürünü, estetikasını, hətta politologiyasını inanc müstəvisində araşdırır.

S.Rzasoy bir çox paradigmalarda insan-cəmiyyət, insan-təbiət və insan-cəmiyyət-təbiət-münasibət formullarının elmi strukturunu sərgiləyir.

“Xaos-kosmos-chaos-kosmos...” əvəzlənməsi, fraktallıq və təkrarlanma ilə bağlı deyilənləri ümumiləşdirib belə nəticəyə gəlir: varlıq aləmi xaosdan kosmosun əmələ

gəlməsi şəklində təşkil olunmuşdur. Bu, daimi bir prosesdir: xaosla kosmos vəhdətdə olub, daim biri o birinə keçir. Bu, əbədi “yaradılış-kosmoqoniya-dünyayaratma” prosesidir. “Xaos-kosmos-chaos-kosmos...” əvəzlənməsi yaradılışın universal prinsipidir. Materiyanın hər bir növ, şəkil və ünsürünün mövcudluğu bu prinsip əsasında mövcud olur. Hər bir ünsür öz “bətindəki” ilkin struktur sxemini fraktal şəkildə təkrarlayaraq, öz-özünü yenidən yaratmaqla yaşamını sürdürür”.

### Elmi ideya və mühit

Alim bu tezisdə idrakın ziddiyyətli sıralanmasını elmi prosesə təqdim edir. Sadə və bəsit təfəkkür incələməsi deyil. Əsərin nəşrindən 2 il ötsə də, çağdaş folklorşünaslıqda buna aktiv münasibət olmadı. Çünki əsərin motivi və onun yaratdığı assosiasiya hissini və təfəkkürün iştirakı ilə reallaşır. “Şaman arxetipi” əsəri etnoenergetik və sinergetik paralellərdən də proyeksiyalana bilir. Əsər monotip və monoton deyildir. Elmi və hissi məcrayla aydın olur ki, bəşəriyyətdə orta qökə, orta mədəniyyətə sahib olan toplumlar ilk çağlarda birgə yaşamış, zaman keçdikdən sonra müxtəlif qəbilələrə, tayfalara, xalqlara, irqlərə ayrılmışlar.

S.Rzasoy maraqlı elmi nəticə əldə edə bilir. İnsan-cəmiyyət münasibətləri bölünmüş toplumların bir-birini tanımaq ehtiyacını yaratdı. İnsanın var olma tarixində məşhur üç mərhələ – icmalar halında yaşamaq, ayrılmaq və tanışlıq heç də bir-birinə zidd deyildir. Qurani-Kərimdə bu barədə deyilir:

“Əgər Allah istəsəydi, sizi (eyni şəriətə tabe) vahid bir ümmət edərdi...” (Maidə: 48).

“Göylərin və yerin yaradılışı, dillərinizin və rənglərinizin müxtəlifliyi də Onun qüdrət əlamətlərindəndir...” (Ər-Rum: 22).

Mif dövründən bu günə kimi insanların birliyi və onların multi xarakteri arasında bəşəri müştərəklik gizlənilir. Məhz bu müştərəklik toplumları bir-biri ilə tanış olmağa, bəşəri birliyə səsləyir. S.Rzasoyun paradoksları, məsələyə müxtəlif baxışları bu nəticəni uzaqdan “ışığılandırır”. Onun hər bir əsərində elmi kəşf nüansları vardır.

Qeyd edək ki, müəllifin “folklorun yazılı ədəbiyyata, yazılı ədəbiyyatın folklorla təsiri və hər ikisinin qarşılıqlı təsirləri” haqqındakı sadə elmi tezisi onun təfəkkürünün məhsulu olaraq folklorşünaslıqda “folklor və yazılı ədəbiyyat” kontekstində bütöv bir paradigma yaratmışdır.

### “Xəbərləşmə” bəşəri ünsiyyət konsepti kimi

Millətləri bir-birindən ayıran dil, din faktorları olduğu kimi, mədəniyyət faktoru və yaşam fəlsəfəsi də var. Dil, din faktorundan daha çox kültür, adab, mədəniyyət faktorunu önərən S.Rzasoy əsərinin əsas konseptlərindən birini təşkil edən “xəbərləşmə” ilə türkolojinin öyrənilməyə möhtac olan qaranlıq laylarına nüfuz edir. Bu, ilk baxışdan oxuduğumuz mətnlərin və yaxud dinlədiyimiz dastanın təsviri üsulla təhlili təsirini yarada bilər. Lakin Annemarie Van Gabainin dediyi kimi “Türkoloji yabançılar üçün bir məslək, türklər üçün isə milli bir görəvidir”. S.Rzasoyun “tapdığı” xəbərləşmələr milli mədəniyyətin xarakteri məsələsidir. Uzun müddət passionarlığı yad klişelərdə təhlil etdiyimiz üçün folklorşünaslıq elmimiz auditoriyalardan dışarı çıxa

bilməyib. Məhz belə əsərlər milli mətnlərin yabançı intonasiyada deyil, milli fonopoeetik ritmdə çalarlanması və milli kultürün qlobal aləmə inteqrasiyası kimi təzahür edir.

### Düşüncənin məkani hüdudları arasında

Mədəniyyət millətin özünəməxsus cizgədə inkişaf edib pərvazlanmasında baş vuracağı önəmli bir qaynaqdır. Millətin adab davranışının ahəngi və istiqaməti ilə mədəni başlanğıcının durulması arasında hər zaman sıx bir münasibət mövcud olmuşdur. S.Rzasoy bir çox mülahizə və təhlillərində haqla batilin arasında qalır. Bu isə onun islami biliklərinin hələ təsəvvüfi düşüncə ilə çulğışmasından irəli gəlir. Knışdan gətirdiyi sitatda hal məqamından bəhs edir. Knış da, Milça da, Nəsrəddin Xan da və onlarca bu səpkidə yazanlar hal, həvalə və təvəssülün sıradan birinə aid olmamasını bilirlərsə belə, dilə gətirmirlər. Sadalanan məqamlar yalnız peyğəmbərlərə və məsumlara xas ola bilər.

**Amma..., amma S.Rzasoy etnosistemin psixologiyasından daha çox onun semantik estetikasına diqqət yetirir ki, bu da nəticədə etnosun mədəni təfəkkürünü müstəviyə çıxarır. Bütün mediasiyalarda, qurulan və incələnən mətnsxemlərdə alim yeni baxışlar sərgiləyir. Yəni indiyə qədər yazılan üslub və sistemlərdən tam halı ilə fərqli, düşündürən, hədəfə niyyətli elmi kompleks qarşımızdadır. “Şaman arxetipi” yeni yanaşmadır. Burada alimin illərlə topladığı elmi bilgilərlə yanaşı, fəhm və intuisiyası da iştirak edir. Kitabı oxuduqca təkcə “ölü mətni” deyil, keçmiş adətləri, mədəniyyəti köksünə yığmış “müdrək qoca”nın canlı danışığını duyursan. “Kitab” elementi özü bunu diktə edir. Bilgilər bir sistem olaraq elmi baxışların məcmusudursa, təhkiyə, nəql, axıcı üslub danışanın, yeni müdrək qocanın interpretasiyasıdır.**

### Nə görünür bu dioloji əsərdə?

Bir millətin tarixi, adəti, ədəbi və estetikası, eləcə də mübarizəsi.

Deməli, bu millətin təkcə torpağı, Vətəni deyil, hətta öz məhəbbəti uğrunda həlak olana qədər mübarizə aparmağa qüdrəti çatmışdır.

Hadisələr təkcə bir millətin xarakterindən deyil, müxtəlifliklərin təzahüründən qaynaqlanır. İki qarşıdurma var. Həm milli, həm də dini. S.Rzasoyun onlarla dastanın içindən seçdiyi mətn də maraqlı nüansdır. Bu da alimin fəhmi ilə əlaqədardır. Mən inanıram ki, o, hər hansı dastanı təhlil etsəydi, yenə bu etnomədəni layları ortama gətirəcəkdi. Yad mədəniyyətə, özgə davranışa qəhrəmanın düşüncəsində, qəhrəmanın nitqində, ritmində, ahəngində cavab tapır alim. **Bax, bu fəhmdir. Özü də gərəkli, şeytani olmayan fəhm.** Problematika folklorşünaslıq olsa da, müəyyən sosial xarakterləri təsbit edir, incələyir.

**“Şaman arxetipi”ndə özəl yanaşma metodologiyasından biri də rəvayəti təqlidi rəvayətdən fərqləndirməkdir ki, S.Rzasoya qədər bunu heç kim etməmişdir.**

Bəzən toplumlar, cəmiyyətlər, hətta millətlər özgə (özünə yad olan) sosiologiyanı həzm edə bilmir. Bizim mədəniyyətimizdə başqasının adətləri daim bizə yad təsiri bağışlayır, bəzi hallarda isə istehza yaradır, rişxəndli intonasiyalarla müşayiət olur. Ancaq alim isbat edir ki, xalq yaradıcılığı, folklor mədəniyyətlərin inteqrasiya



nöqtəsini əhatə edə bilər. Mədəniyyət, etnoarakter millətlərin bir-biriylə təması nəticəsində mədəniyyət tipi kimi bir toplumdən başqa topluma da keçə bilər. Ancaq bu transformasiyada milli ruh özünü heç vaxt itirməyəcək və nəticədə mədəniyyət qılfını dəyişərək özgələşəcək.

### **Xəbərləşmə ilahi-kosmoqonik konsept kimi**

Alimin əsərdə orijinallığı, əsasən, “xəbərləşmə” konsepti ilə də gündəmə gələ bilər. Xəbər necəliyindən asılı olmayaraq, insanların həyat tərzinin başlıca qaydalarındandır:

Kainat xəbərdi desək, yanılımarıq. Bu, alimin verdiyi “xəbər”in xəbəridir.

Sübhan azanı – xəbərdir...

Günəşin çıxması xəbərdir, səhərin açılması, quşların oxuması və s., və s.

(İlk baxışda orijinal görünməsə də) Seyfəddinə görə, yuxu da xəbərdir, bu da onun tapıntısıdır (“Quran”da əsası var).

İnsan oğlu xəbərsiz yaşamayıb: çoban çöldə dağdan-daşdan, ötən quşdan xəbər alır, çarvadar yoldan xəbər alır, sarvan karvandan xəbər alır.

Gündüz ölüşdən, tarladan, inşaatdan və s. ayaq yığılar. Evlərdə, ocaqlarda eşidilən, bulunan xəbərlər çeşid-çeşid incələner, ilmə-ilmə toxunar. Xalılar, dastanlar yaranar xəbərdən! Gec gələn adamdan, ölüşdən dönməyən heyvandan “xəbər çıxma-dı” deyərlər. Bax, bu özü də bir xəbərdir! S.Rzasoy xəbər formulundan bir elmi monoqrafiya yazdı.

Xəbər balaca kəndlərdə, obalarda tez yayılır, böyük dünyadan uzaq olsalar belə, onlar da böyük dünyanın bir parçasıdır.

### **S.Rzasoy “sabahın xəbəri” kimi**

Hörmətli həmkarım Seyfəddin Rzasoy, Amerikadan, Avropadan (folklorşünaslığından) etnik məkanca uzaq olsan da, yazdığın əsərlər dünya elminin kiçik zərrəsi, ayrılmaz hissəsi və milli elmin sabahının xəbəridir.

**Qalib SAYILOV**  
**Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**  
**AMEA Folklor İnstitutunun**  
**aparıcı elmi işçisi**

**Folklorşünas təqvimi****SEYFƏDDİN  
QƏNİYEV****65****FOLKLORŞÜNAS SEYFƏDDİN QƏNİYEV**

Azərbaycanın müstəqilliyi milli düşüncənin oyanışına xüsusi önəm verdi. Bütün sahələrdə olduğu kimi, folklorşünaslıqda da bu məsələ bir nömrəli problem olaraq diqqət mərkəzində saxlandı və deyərdim ki, ən çox da qazanan elə xalqın milli-mənəvi mədəniyyəti oldu. Daha doğrusu, uğurlu bir hərəkət xarakteri aldı. Bunlar son olaraq böyük bir folklorşünaslar nəslinin yaranması ilə nəticələndi. Həmin nəslin öncüllərindən biri də filologiya üzrə elmlər doktoru, AYB Şamaxı bölməsinin sədri Seyfəddin Həmzə oğlu Qəniyevdir. Onun Azərbaycan folklorşünaslığı üçün gördükləri bir sonsuzluqlardır. Xalq ədəbiyyatının toplanması, nəşri, tədqiqi sahəsində apardığı işlər ancaq və ancaq fədakarlıq nümunəsi hesab edilə bilər.

Folklorşünas S.Qəniyevlə bağlı qənaətlərimizi bölüşməzdən öncə onu da əlavə edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığı zəngin, həm də uğurlu bir inkişaf yolu keçmişdir. XVIII əsrin sonu, XIX əsrin əvvəllərindən başlayan bu yol həmişə çoxalan, xalq mədəniyyətinə marağın artan istiqamətə getməsi ilə səciyyələnmişdir. Ə.Qaracadağının, M.Mahmudbəyovun, R.Əfəndiyevin, S.S.Axundovun, E.Sultanovun, Y.V.Çəmənəmminlinin, Ə.Abidin, F.Köçərlinin, C.Əfəndizadənin, S.Mümtazın, V.Xulufunun, Əbdürrəhman Dainin, H.Əlizadənin, M.H.Təhmasibin və başqalarının gördüyü böyük işlər özlüyündə ənənənin formalaşmasına, milli düşüncənin oyanışına yönləndirilmiş hadisədir. Ona görə də hesab etmək olar ki, Azərbaycan folklorşünaslığı möhkəm özül üzərində bərqərar olmuşdur və bu gün də onun üzərindədir. Buraya digər məsələni də əlavə etmək lazımdır, bu da böyük klassiklərimizin zəngin yaradıcılığı ilə bağlı olanlardır...

Azərbaycan ədəbiyyatı keçib gəldiyi yolda həmişə uğurlarla, yeni-yeni yaradıcı ruhların ədəbiyyata gəlişi ilə səciyyələnmişdir. Klassik ədəbiyyatın görkəmli nümayəndələri öz dünya şöhrətli əsərlərini məhz xalqın zəngin şifahi ədəbiyyatından yararlanmaqla yaratmışlar. Q.Təbrizinin, M.Gəncəvinin, X.Şirvaninin, N.Gəncəvinin, A.Ərdəbilinin, M.Əvhədinin, Ə.Təbrizinin, Q.Bürhanəddinin, Ş.İ.Xətəinin, M.Füzulinin, M.Əmaninin, Fədainin, Məsihinin, S.Təbrizinin, M.V.Vidadinin, M.P.Vaqifin, A.M.Şirvaninin, Ş.Şirvaninin, Q.Zakirin, M.Aşıqın, C.Nəvanın, X.Natəvanın, S.Ə.Şirvaninin, M.Ə.Sabirin, A.Səhhətin, S.Vurğunun və başqalarının yaratdığı böyük sənət abidələrinin qaynağında xalq ədəbiyyatı dayanır. Məhz xalq ədəbiyyatı bir motiv, hadisə, əhvalat, forma, məzmun hadisəsi kimi bu sənətkarların yaradıcılığını və düşüncəsini cilalamışdır. Bir növ etnosun qəlb çırpıntılarını, ruhunu ifadə etmək kimi müqəddəs amala xidmət etmişdir. Görkəmli alim B.Humbolt vurğulayırdı ki, “xalqın dili onun ruhu, ruhu isə onun dilidir”. Azərbaycan ədəbiyyatının klassikləri təkcə xalqın əfsanə, əsəti, rəvayət, nağıl, dastan, nəğmə, bayatı, atalar sözü örnəklərindən yararlanmaqla kifayətlənməmiş, həm də bunlardan bəhrələnmənin istiqamət və yolunu göstərmişlər. Bir növ bu nümunələrin gələcəyə ötürülməsi

kimi müqəddəs vəzifəni yerinə yetirmişlər. N.Gəncəvinin yaradıcılığı bu müstəvidə zəngin xəzinədir.

Folklorşünas alimimiz S.Qəniyev bir istiqamətdə klassiklərin yaradıcılıq ənənələrini, onların əsərlərində olanları mənimsəmiş və bütün təfərrüatları ilə öyrənməyə çalışmışdır. Digər tərəfdən o, zəngin, həm də ucu-bucağı görünməyən bir mühitin, Şirvan ədəbi-mədəni mühitinin yetirməsidir. Bu mühitin əhatə elədiyi düşüncə onun sərhədlərindən çox-çox genişdir və bəlkə də insan aqlının gedib çata biləcəyi bir əhatəliliklə müqayisə oluna bilər. Bu səbəbdən də S.Qəniyevin folklorşünaslıq fəaliyyətində olanların əzəməti və əhatəsi elə qaynağını buradan, daha doğrusu, boya-başa çatdığı, bütün varlığı ilə bağlandığı Şirvanın ədəbi-mədəni zənginliyindən alır. Etiraf edək ki, Şirvan ictimai, siyasi, mədəni düşüncəmizin, dövlətçilik tariximizin ən qədim məkanlarından. Təkcə onu etiraf etmək lazımdır ki, Şirvanın dövlətçilik baxımından min ildən çox olacaq bir tarixi vardır. Bu özlüyündə digər məsələlərə, bütünlükdə ədəbi, mədəni sahədə olanların hamısına işıq salır. X.Şirvani, K.Ömər, İ.Şirvani, F.Şirvani, V.Şirvani, Z.Şirvani, B.Şirvani, İ.Nəsimi, M.Şirvani, A.M.Şirvani, Ş.Şirvani, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Sabir, M.Hadi, A.Səhhət və s. onlarla, bəlkə də, yüzlərlə sənətkarlarımız bütün varlığı, ruhu etibarilə mədəniyyətimizin, ədəbiyyatımızın çiçəklənməsinə xidmət ediblər və bu sahədə vətəndaşlıq nümunəsi göstəriblər. X.Şirvani “şeyr səmasının günəşiyəm mən” deyirdi. Z.Şirvani “Mənanın canı mənəm, çünki bu dünya qədəri var hünərim, o uca çərx mənəm, çünki bir özgə fələk olmuş qədərim” söyləyirdi. B.Şirvani “getdi Xaqani, mənəm indi mədh edən, şeyr elmində bu gün bir kimsə deyil həmtayi-mən” qənaətinə gəlirdi. Bütün bunlar və bu kimi nümunələr mühiti ifadəyə, onun zənginliyinin təqdiminə hesablanmışdır.

Belə bir zənginliyin öyrənilməsinə və inkişaf texnologiyasının izlənməsinə həmişə ehtiyac olmuş və bu gün də vardır. Müsbət haldır ki, ədəbi-nəzəri fikrimiz bu istiqamətdə həmişə ciddi addımlar atmaq, mühitin spesifikasını araşdırmaq yolunu tutmuşdur. Əlbəttə, buraya maraqlı bir tərəfdən Azərbaycan ədəbi-nəzəri fikri ilə bağlanırsa, digər tərəfdən bütünlükdə türk, Şərqi və Avropa elmi mühiti ilə əlaqələndir. S.Qəniyevin bir folklorşünas kimi bu mühitə bağlantılarının genetikası məhz milli düşüncə, etnos təsəvvürləri ilə əhatələnir. Son dövr Azərbaycan folklorşünaslığı ciddi uğurlarla səciyyələnir və bunlar çoxşaxəliyi, müxtəlifönlümlülüyü, məzmun mündəricəsinin əhatəliliyi ilə maraqlı doğurur. Toplama, nəşr tədqiq sahəsində olanlara diqqət yetirmək kifayətdir ki, lazımı təsəvvürü əldə edəsən. Məsələn, “Dərbənd folklor antologiyası”, “Bakı folklor örnəkləri”, “Borçalı folklor örnəkləri” “Şəki-Zaqatala folklor antologiyası”, “Ağbaba folklor antologiyası”, “Naxçıvan folklor antologiyası”, “Göyçə folklor antologiyası”, “Qarabağ: folklor da bir tarixdir” külliyyatı və s. Azərbaycan folklorşünaslığında gedən işlərin dönməzliyini səciyyələndirir. AMEA-nın Folklor İnstitutu bu möhtəşəm işlərin başında durmaqla perspektivləri, gediləcək yolu müəyyənləşdirir və bu yolun başlanğıcı isə bizim böyük-böyük ziyalılarımız tərəfindən qoyulmuşdur. Folklor İnstitutu və onun əməkdaşlarından biri olan S.Qəniyev bütün varlığı ilə bu müqəddəs işə köklənmişdir. Biz region folklorunun öyrənilməsi sahəsində antologiyaların adını çəkdik. Onu da əlavə edək ki, “Şirvan folklor antologiyası”nın toplanması məhz folklorşünas alimimiz S.Qəniyevin adı ilə bağlıdır.

Folklorşünas S.Qəniyev Şirvan folklor mühitinin tədqiqatçısıdır. Onun Şirvan folklorunun toplanması, nəşri, tədqiqi sahəsində etdikləri bəlkə də bir institutun görə

biləcəkləri qədərindədir. O, Şirvanı el-el, oba-oba gəzib dolaşmış, müdriklərin, el ağsaqqallarının, ağbirçəklərinin dizinin dibində oturmuş, onların söz boxçasını, yaddaşında olanları yazıya gətirmişdir. Daha doğrusu, böyük bir vətəndaşlıq missiyası yerinə yetirmişdir. “Aşıqlar və el şairləri” (1993), “Şirvan aşıqları” (1993), “Şamaxı” (1994), “Şirvan şairləri” (1994), “Beytüs-Səfa davamçıları” (1994), “Bu yol Şirvan yoludur” (1994), “Şirvan folklor antologiyası” (1994), “Övliylər, ziyarətgahlar, müqəddəslər və din xadimləri” (1995), “Sənətdə yaşayan ömürlər” (1995), “Mən bir elin oğluyam” (1995), “Dağdan ağır elim var” (1996), “Şirvan qadın şairləri” (1996), “Şirvan aşıqları” (1997), “Şirvanın 350 şairi” (1999), “Aşıq Xanış” (1999), “Adım Aşıq Şakir, mahalım Şirvan” (2001), “Mən Abbasam, Cəyirlidi məkanım” (2002), “Şirvanlı Aşıq Mirzə Bilal” (2003), “Şirvanlı Aşıq Xanmusa” (2004), “Şirvanlı Aşıq Yanvar” (2004), “El şairi Naburlu Badam” (2005), “El şairi Qobustanlı Qara” (2005), “Şirvanlı Aşıq Hacalı” (2005), “Şirvan aşıqları” (2007), “Şirvanlı Aşıq Ağalar” (2011), “Şirvanlı Aşıq Şakir” (2012), “Şirvanın 555 şairi” (2013), “S.Ə.Şirvani ocağı” (2014) və s. Ona görə və sair dedim ki, bunlar onun toplayıb tərtib etdiyi kitabların hamısı deyildir. Elə adını xatırladığım kitabların siyahısı folklorşünas alimimiz haqqında ciddi təsəvvür yaradır və nə qədər gərəkli işlər gördüyünü aydınlaşdırır. Adi halda bunları etmək çox çətin, düşünürəm ki, bunlar onun xalqın milli-mənəvi mədəniyyətinə vurğunluğunun göstəricisidir.

Bir reallığı da etiraf edirəm ki, folklorşünaslıqda toplama və tədqiq kimi iki ciddi istiqamətin paralel aparılması çətindi və hər kəsə də nəsib olmur. Bizim az-az folklorşünasımız bu sahələrin hər ikisində də gərəkli uğura imza atıblar. Bəziləri toplama sahəsində ciddi işləri ilə diqqəti cəlb etmişsə, digər bir hissəsi nəzəri mülahizələri ilə diqqət mərkəzində olmuşlar. S.Qəniyevdə hər iki xətt paralel şəkildə özünü göstərir və onun gördüyü işlərin ağırlıq mərkəzində toplama sahəsində etdikləri durur. Şirvan aşıqları onun toplanmaları sayəsində bir bütöv kimi kitablaşaraq Azərbaycan ədəbi ictimaiyyətinə çatdırılmışdır və bu gün də çatdırılır. Artıq Seyfəddin müəllim altmış beş yaşındadır və bu altmış beş illik ömürdə o, ancaq xalqın mənəvi mədəniyyətinə sahiblik missiyasını yerinə yetirmişdir. Onun vurğunluğunun mahiyyətində xalqın yaratdığı böyük mədəniyyətə münasibət dayanır. Bütün fəaliyyəti öz qaynağını oradan götürür. Ola bilsin ki, biz onun bu işlərinin zamanımızda qədrini bilməyə, bir qədər biganəlik göstərək. Ancaq illər ötdükcə, zaman keçdikcə onun dəyəri və qiyməti daha çox bilinəcək. Elmimiz, folklorşünaslığımız ona bir mənbə kimi müraciət edəcəkdir. Bir qədər də dəqiq desək, biz bir istiqamətdə Şirvan mühitini, onun folklor mənzərəsini S.Qəniyevin kitablarından öyrənəcəyik. Necə ki, indi M.Mahmudbəyovun, E.Sultanovun, S.Mümtazın, V.Xulufun, H.Əlizadənin və bu sıradan olanların kitabları bizim üçün əvəzsiz mənbədir... Təkrar edirəm, vaxt gələcək folklorşünas alimimiz S.Qəniyevin kitabları da bu sıraya daxil olacaqdır. “Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri” seriyasından olan kitablara baxmaq kifayətdir...

...Seyfəddin Qəniyev Şirvan folklor mühitinin tədqiqatçılarından. Onun ağırlıq mərkəzini isə aşıqlarla bağlı gördüyü işlər təşkil edir. “Şirvan folklor mühiti” (1997), “Aşıq şeirinin poetikası” (1999) və s. monoqrafiyaları uzun illərin araşdırmasının yekunu kimi ortaya çıxmışdır. Düzdür, onun ciddi araşdırmalarının başlanğıcında M.F.Axundovla bağlı apardığı tədqiqatlar dayanır. Elə namizədlik dissertasiyası da M.F.Axundovun “Kəmalüddövlə məktubları” ilə bağlı olmuşdur. Uğurlu bir təd-

qıqat əsəri yazmışdır. Müdafiəsində Azərbaycan elminin görkəmli alimləri bu əsərlə bağlı özlərinin fikir və mülahizələrini söylədilər və S.Qəniyəyə özlərinin xeyir-dualarını verdilər. Lazımı qədər zəngin, həm də fəlsəfi xarakterli mövzudan sonra onun xalq ədəbiyyatına gəlişi uğurlu alındı. Gərəkli və böyük işlərin görülməsi ilə ədəbi-nəzəri fikrimiz bir qədər də zənginləşdi...

Azərbaycan elmi-nəzəri fikri filologiya elmləri doktoru S.Qəniyəvi bir folklorşünas kimi tanıyır. Lakin onun zəngin yaradıcılığında folklorşünaslıq bir tərəfdir və təkrar edirik ki, həm də aparıcı tərəfdir. Gördüyü gərəkli işlərin mühüm bir hissəsi klassik ədəbiyyatla bağlıdır. O, Şirvan mühitində yaşayıb yaratmış klassik ədəbiyyatın nümayəndələrinin əsərlərinin bir yerə toplanması və haqqında informativ bazanın yaradılması sahəsində də ciddi işlərə imza atmışdır. Onun “Şirvanın 350 şairi” (1999), “Şirvanın 555 şairi” (2013) kitabları fakt bolluğu və Şirvan ədəbi mühitinin inkişaf tarixini öyrənmək baxımından mənbədir. Bu kitablara, ümumiyyətlə, S.Qəniyəvin yaradıcılığı ilə bağlı olanlara həmişə maraqlı olmuş, həssaslıq göstərmişəm. Bəzən mətbuat səhifələrində fikirlərimi də bölüşmüşəm. O qənaətə gəlmişəm ki, Şirvan mühiti bir bütöv olaraq S.Qəniyəvin tədqiqatlarında özünə yer alır...

Əfsanəvi İran hökmdarı vurğulayırdı ki, “günlərin səhifəsi ömür səhifəsidir, ona ən gözəl əməllər və ən gözəl əsərlərdən başqa heç nə yazmayın”. Seyfəddin müəllim də belə bir düşüncə ilə məhz altmış beş ilə gəlib çatmışdır. Və ömür səhifəsinə ən gözəl əsərləri, xalqın zəngin yaradıcılığını, mənəvi sərvətini toplamaq işini yazmışdır. Belə bir müqəddəs əməllə yaşamaq isə hər kəsə nəsib olmur...

*Mahmud ALLAHMANLI*  
*filologiya üzrə elmlər doktoru, professor*

## Folklor həyatından



### AZƏRBAYCANLI ALİMLƏR ƏRZİNCAN ELMİ SİMPOZİUMUNDA

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutu Azərbaycan folklorunun dünyanın digər xalqlarının folkloru, xüsusən də türk xalqlarının folkloru ilə qarşılıqlı əlaqədə öyrənilməsi üçün elmi və təşkilati işlərlə müntəzəm olaraq məşğul olur. Bu baxımdan Folklor İnstitutunda mütamadi olaraq düzənlənən Uluslararası folklor simpoziumları, konfranslar və digər elmi tədbirlər mühüm əhəmiyyət daşıyır. İnstitut alimlərinin Türkiyə, Rusiya, Qazaxıstan, Gürcüstan, Tatarıstan, Türkmənistan, Şimali Kipr Türk Respublikası, Dağıstan və s. ölkələrdə keçirilən elmi tədbirlərdə iştirakını da bu sırada xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır. Bu tədbirlərdə Folklor İnstitutunun alimləri fəal iştirak edir, tədbirlərin sonunda çap edilən konfrans və simpozium materiallarında onların adları, məqalələri və tezisləri yer alır. Belə elmi tədbirlərdə türk xalqlarının folklorşünasları son illərin tədqiqatlarına yekun vurur, toplanmış elmi təcrübəni ümumtürk kontekstində ümumiləşdirirlər.

Belə tədbirlərdən biri də 2017-ci il may ayının 11-13-də Türkiyənin Ərzincan şəhərində Ərzincan Universitetinin, Dünya Ahıska Türkləri Birliyinin (DATÜP), işbirliyi, Ərzincan Bələdiyyəsinin və TİKA-nın dəstəyi ilə Ərzincan Universitetində düzənlənən “Uluslararası Axıska Türkləri Simpoziumu” oldu. Simpozium Türkiyədə son illərin ən böyük tədbirlərindən və ən mühüm hadisələrindən biri olub, Türkiyənin elmi-ədəbi, eləcə də mədəni-siyasi həyatında mühüm rol oynadı. Konfrans üç gün ərzində – 11-12-13 may tarixlərində Ərzincan Universitetinin iclas salonlarında baş tutdu.

Simpozium, ilk növbədə, öz beynəlxalq əzəməti baxımından fərqlənirdi. Belə ki, Türkiyənin və dünyanın 9 ölkəsindən 170-dən çox alim və tədqiqatçının tezis və məruzələri Simpoziumun təşkilat komitəsinə daxil olmuşdur. Dəyərləndirmə zamanı onlardan 135-nin 9 başlıq altında proqrama salınması məqsədəuyğun hesab edilmişdir. Simpozium proqramında türkiyəli alimlərlə yanaşı, doqquz xarici ölkədən olan tədqiqatçı alimlərin məruzələri yer almışdı. Azərbaycandan gələn nümayəndə heyəti 10 nəfərdən ibarət idi. Onlardan 3 nəfəri Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutunun alim və tədqiqatçıları: AMEA Folklor İnstitutunun “Müasir folklor” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Tahir Orucov, Folklor İnstitutunun “Mərasim folkloru” şöbəsinin böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Atəş Əhmədli, institutun “Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi Qumru Şəhriyar idi. Onlarla yanaşı, Ərzincan Simpoziumunda Bakı Dövlət Universitetinin professoru Yeganə İsmayılova, AMEA Ədəbiyyat İnstitutunun Gənc Alimlər Şurasının sədri, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Eşqanə Babayeva, Naxçıvan Elmlər Akademiyasının əməkdaşları: Elxan Yurdoğlu (Məmmədov), Asəf Orucov, Bağır Babayev və başqaları da iştirakçılar sırasında idilər.

Simpozium öz işinə may ayının 11-də Ərzincan Universitetinin Böyük iclas salonunda açılış (plənar) iclası ilə başladı. Simpozium Sayğı duruşundan sonra İstiqlal Marşının sədaları ilə açıldı. Simpoziumu giriş sözü ilə Ərzincan Bələdiyyəsinin məsul işçisi Mehter Takım açaraq Simpozium iştirakçılarını təbrik etdi və Simpoziuma öz işində uğurlar arzuladı. Sonra Simpoziumda Ərzincan Valisi Ali Arslantaş, Çorum Millətvekili

li və TBMM İdarə rəisi Salim Uslu, Ərzincan Universitetinin rektoru Prof. Dr. İlyas Çapoğlu, Üzümlü İlçesi Kaymakamı Fatih Acar, Dünya Axıska Türkləri Birliyinin (DATÜB) başqanı Ziyatdin Kassanov və başqaları çıxış edərək Simpoziuma dəvət olunmuş alimləri və tədqiqatçıları salamladılar. Çıxış edənlər Ahıska topraqlarının, Anadolu və Türkiyə üçün "açar olduğunu" qeyd edərək, oradan qovulan, yurdsuz-yuvasız edilən Ahıskalıları "qəhrəman" adlandırdılar. Onlar Simpoziumun bu cür geniş tərkiblə keçirilməsinin mühüm elmi-sosial əhəmiyyət daşıdığını xüsusi olaraq vurğuladılar.

Açılış iclasından sonra Simpozium iştirakçıları dörd salonda öz işlərini davam etdirmişlər. Simpozium iştirakçıları may ayının 12-də yenə eyni salonlarda fəaliyyətlərini davam etdirmişlər. Bu icaslarda adı keçən ölkələrin tanınmış elm adamları ilə yanaşı, AMEA Folklor İnstitutunun alim və tədqiqatçıları da biri-birindən məzmunlu məruzələrlə çıxış etdilər. Həmin gün AMEA Folklor İnstitutunun "Müasir folklor" şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Tahir Orucov "Axıska Türk Fıkralarının Başlıca Özellikleri", Folklor İnstitutunun "Mərasim folkloru" şöbəsinin böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Atəş Əhmədli "Ahıska Türk Folklorunda Vatan Özlemi (Maniler – Bayatılar Esasında)" institutun "Dədə Qorqud" şöbəsinin böyük elmi işçisi Qumru Şəhriyar "Ahıskalı Âşık Sefi: Hayatı ve Sanatı" mövzusunda məruzə etdilər. Azərbaycanlı gəlmiş digər iştirakçılar: Bakı Dövlət Universitetinin professoru Yeganə İsmayılova "Ahıska Türklərində "Koroğlu" Dastanı", AMEA Ədəbiyyat İnstitutunun Gənc Alimlər Şurasının sədri, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Eşqanə Babayeva "Salkım Söğütlerin Gölgesinde" Romanı'nda Çatışma", Naxçıvan Elmlər Akademiyasının əməkdaşları olan Elxan Yurdoğlu "Azərbaycandan Toplanmış Ahıska Türklerinin Manilerinde Facialı Yaşam Öyküleri", Asəf Orucov "Naxçıvan ve Ahıska Türklerinde Adetler ve İnanclar", Bağır Babayev "Eski Çarlık Rusiyasından Sovyetler Birliğinin Çöküşüne Kadarlık Coğrafyada Yaşamış Ahıska Türklerinin Tarihi Kaderi ve Orada Azerbaycanın Yeri Hakkında" adlı məruzələrlə simpoziumda çıxış etdilər.

Mayın 12-də – günün sonunda Ərzincan Universitetinin rektoru Prof. Dr. İlyas Çapoğlu, Ərzincan Valisi Ali Arslantaş, Dünya Axıska Türkləri Birliyinin (DATÜB) başqanı Ziyatdin Kassanov, DATÜB-ün baş katibi Fuat Uçar, Üzümlü İlçesi Kaymakamı Fatih Acar və başqalarının iştirakı ilə "Uluslararası Axıska Türkləri Simpoziumunun" bağlanış iclası keçirildi. Bağlanış iclasında bu beynəlxalq tədbirin işi dəyərləndirildi və Simpozium iştirakçılarına iştirakçı bəlgələri və hədiyyələr təqdim edildi.

Yüksək səviyyədə qarşılıqlı Şanlı Urfa şəhərinin "Böyük Erzincan oteli" və "Sinay otel" mehmanxanalarında yerləşdirilmiş qonaqlar may ayının 13-də Ərzincan şəhərinin bir sıra görməli yerlərini, eləcə də Ergən dağı, "Girevli Şələsini" gözdilər. Elə həmin gün Simpozium iştirakçıları Ərzincanın Üzümlü ilçəsində yerləşdirilən Axıska türklərini ziyarət etdilər, onların həyat və məişəti ilə yaxından tanış oldular.

Axşama yaxın Ərzincan Simpoziumunun iştirakçıların bir hissəsi avtobuslarla Ərzincan şəhərinin mərkəzi avtovağzalına, digər bir hissəsi isə şəhərin hava limanına gətirilib öz vətənlərinə yola salındılar.

**Tahir ORUCOV**  
*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*  
*AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi*  
*e-mail:tahiroruclu@gmail.com*

## MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Əbülfəz QULİYEV. “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”UN DİLİ</i>	
PROFESSOR M.TƏHMASİBİN ARAŞDIRMALARINDA .....	3
<i>Sevda QASIMOVA. “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” ULU ÖNDƏR</i>	
HEYDƏR ƏLİYEVİN BAXIŞLAR SİSTEMİNDƏ .....	11
<i>Asif HACIYEV. “DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA ŞAMAN</i>	
GÖRÜŞLƏRİNİ ƏKS ETDİRƏN BƏZİ MƏQAMLAR .....	18
<i>Aynur FƏRƏCOVA. “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA QƏHRƏ-</i>	
<i>MAN VƏ CƏMİYYƏT MÜNASİBƏTLƏRİNİN TƏZAHÜR TİPLƏRİ .....</i>	<i>27</i>
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Ramazan QAFARLI. ROMANTİK DÜŞÜNCƏNİN MİFOPOETİK</i>	
ASPEKTLƏRİ.....	36
<i>Füzuli BAYAT. MÜASİR FOLKLORUN BƏZİ MƏSƏLƏLƏRİ .....</i>	<i>46</i>
<i>Kamil HÜSEYNOĞLU. AZƏRBAYCANLILARDA VƏ FARSLARDA</i>	
NOVRUZ ƏNƏNƏLƏRİNİN FƏRQLİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ .....	54
<i>Seyfəddin RZASOY. “ALTAY BUUÇAY” DASTANININ</i>	
RİTUAL-MİFOLOJİ STRUKTURU .....	64
<i>İslam SADIQ. NƏSİMİNİN BİR MƏSNƏVİSİNDƏ YARADILIŞ</i>	
MOTİVLƏRİ.....	70
<i>Ağaverdi XƏLİL. KAMIL VƏLİ NƏRİMANOĞLUNUN</i>	
ARAŞDIRMALARINDA OĞUZ EPOSUNUN TƏDQIQI MƏSƏLƏLƏRİ .....	75
<i>Əziz ƏLƏKBƏRLİ. AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA DƏVƏ VƏ</i>	
DƏVƏÇİLİKLƏ BAĞLI DEYİM VƏ RƏVAYƏTLƏR (Qərbi Azərbaycan	
folkloru materialında) .....	85
<i>Sərxan XAVƏRİ. FOLKLORUN FUNKSİONAL STRUKTURU</i>	
MƏDƏNİ FUNKSİONALLIQ KONTEKSTİNDƏ.....	91
<i>Hikmət QULİYEV. VİRTUAL KOMMUNİKASIYA MÜHİTİNDƏ</i>	
FOLKLOR PROSESLƏRİ VƏ ALBERT EYNŞTEYN OBRAZI .....	99
<i>Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA). MÖVLUD MƏRASİMİ</i>	
(Şəki-Zaqatala bölgəsindən topladığımız folklor materialları əsasında) .....	116
<i>Yadulla ƏLƏKBƏROV. “AZƏRBAYCAN NAĞİLLARINDA MİFOLOJİ</i>	
PERSONAJLAR” PROBLEMİNİN NƏZƏRİ ƏSASLARI .....	124
<i>Fəridə MİRİŞOVA. AŞIQ ŞAKİR YARADICILIĞINA BİR NƏZƏR .....</i>	<i>130</i>
<i>Aytən CƏFƏROVA. ORDUBAD FOLKLOR MÜHİTİNDƏ</i>	
AŞIQ YARADICILIĞI VƏ DASTANÇILIQ ƏNƏNƏSİ.....	136
<i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr. QAX FOLKLORU .....</i>	<i>143</i>
<i>Qardaş türk folklorundan örnəklər.</i>	
Qəhrəmanlıq salnaməsi – “Edigey” dastanı .....	158
“EDİGEY” DASTANI (noqay variantı) .....	162
<i>Rəylər. SEYFƏDDİN RZASOY: ŞƏXSİYYƏT VƏ ALİM HAQQINDA</i>	
ESSE-RESENZİYA. <i>Qalib SAYILOV</i> .....	180
<i>Folklorşünas təqvimi</i>	
FOLKLORŞÜNAS SEYFƏDDİN QƏNİYEV. <i>Mahmud ALLAHMANLI</i> .....	187
<i>Folklor həyatından. AZƏRBAYCANLI ALİMLƏR ƏRZİNCAN ELMİ</i>	
SİMPOZİUMUNDA. <i>Tahir ORUCOV</i> .....	191



## CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Abulfaz GULIYEV. THE LANGUAGE OF “KITABI-DADA GORGUD”</i> IN PROFESSOR MAHAMMADHUSEYN TAHMASIB’S INVESTIGATIONS.....	3
<i>Sevda GASIMOVA. THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”</i> IN THE NATIONAL LEADER HAYDAR ALIYEV’S OPINION SYSTEM.....	11
<i>Asif HAJIYEV. SOME POINTS REFLECTING SHAMAN VIEWS</i> IN “DEDE GORGUD” EPOS.....	18
<i>Aynur FARAJOVA. APPEARANCE TYPES OF HERO AND</i> PUBLIC RELATIONS IN "THE BOOK OF DEDE KORKUT" .....	27
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Ramazan GAFARLI. THE MYTHOPOETIC ASPECTS</i> OF THE ROMANTIC THOUGHT .....	36
<i>Fuzuli BAYAT. SOME PROBLEMS OF MODERN FOLKLORE</i> .....	46
<i>Kamil HUSEINOGLU. DIFFERENCE CHARACTERISTICS</i> OF TRADITIONS OF NOVRUZ IN AZERBAIJANI AND PERSIAN.....	54
<i>Seyfuddin RZASOY. THE RİTHUAL-MYTHOLOGİCAL STRUCTURE</i> OF THE EPOS “ALTAY BUUCHAY” .....	64
<i>İslam SADIG. CREATION MOTIVES OF THE WORLD</i> IN THE ONE DISTICH OF NASIMI.....	70
<i>Agaverdi KHALIL. THE RESEARCH PROBLEMS OF THE OGHUZ EPOS</i> IN THE INVESTIGATIONS OF KAMIL VALI NARIMANOGLU .....	75
<i>Aziz ALAKBARLI. SAYINGS AND LEGENDS DEALING WITH</i> CAMEL AND CAMEL-BREEDING IN AZERBAIJAN FOLKLORE (IN THE MATERIAL OF WESTERN AZERBAIJAN FOLKLORE).....	85
<i>Sarkhan KHAVARI. THE FUNCTIONAL STRUCTURE OF FOLKLORE</i> IN THE CONTEXT OF CULTURAL FUNCTIONALISM.....	91
<i>Hikmet GULIEV. THE FOLKLORE PROCESSES IN VIRTUAL</i> COOMUNICATION AND THE IMAGE OF ALBERT EINSTEIN .....	99
<i>Laman VAGIFKIZI (SULEYMANOVA). MOVLUD CEREMONY (Based</i> on folklore materials collected from Shaki-Zagatala region).....	116
<i>Yadulla ALAKBAROV. THEORETICAL BASIS OF THE MUTHICAL</i> PERSONAGES PROBLEM IN AZERBAIJAN TALES.....	124
<i>Feride MIRISHOVA. A LOOK AT THE POETRY ASHUG SHAKIR.....</i>	130
<i>Ayten JAFAROVA. THE TRADITION OF THE ASHUG ACTIVITY</i> AND ART OF A NARRATOR IN ORDUBAD FOLKLORE ENVIRONMENT...	136
<i>New samples from Azerbaijan folk-lore</i> .....	143
<i>From fraternal Turkish folk-lore</i> .....	158
<i>Review</i> .....	180
<i>Calendar of folklore studying</i> .....	187
<i>From folk-lore life</i> .....	191

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Горгудистика: поиски, открытия</i>	
<i>Абульфаз КУЛИЕВ. ЯЗЫК «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУДА»</i>	
В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРОФЕССОРА М.ТАХМАСИБА .....	3
<i>Севда КАСУМОВА. «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» В СИСТЕМЕ</i>	
ВЗГЛЯДОВ ВЕЛИКОГО ЛИДЕРА ГЕЙДАРА АЛИЕВА .....	11
<i>Асиф ГАДЖИЕВ. НЕКОТОРЫЕ МОМЕНТЫ, ОТРАЖАЮЩИЕ</i>	
ШАМАНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ».....	18
<i>Айнур ФАРАДЖОВА. ПОЯВЛЕНИЯ ТИП ГЕРОЯ И</i>	
ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В "КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУТ" .....	27
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<i>Рамазан КАФАРЛЫ. МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ</i>	
РОМАНТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ.....	36
<i>Физули БАЯТ. НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОГО</i>	
ФОЛЬКЛОРА .....	46
<i>Камиль ГУСЕЙНОГЛУ. ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ</i>	
ТРАДИЦИЙ НОВРУЗА У АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ И ПЕРСОВ .....	54
<i>Сейфадин РЗАСОЙ. РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ</i>	
СТРУКТУРА ЭПОСА «АЛТАЙ БУУЧАЙ».....	64
<i>Ислам САДЫГ. МОТИВЫ СОТВОРЕНИЕ В ОДНОМ</i>	
МЕСНЕВИ НАСИМИ.....	70
<i>Агаверди ХАЛИЛ. ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ОГУЗСКОГО ЭПОСА</i>	
В ИССЛЕДОВАНИЯХ К.В.НАРИМАНОГЛУ .....	75
<i>Азиз АЛЕКПЕРЛИ. ВЫСКАЗЫВАНИЯ И ЛЕГЕНДЫ,</i>	
КАСАЮЩИЕСЯ ВЕРБЛЮДА И ВЕРБЛЮЖЬЕ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ	
ФОЛЬКЛОРЕ (в материале фольклора Западного Азербайджана).....	85
<i>Сархан ХАВЕРИ. ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ФОЛЬКЛОРА</i>	
В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТИ .....	91
<i>Хикмет КУЛИЕВ. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРОЦЕССЫ</i>	
В ВИРТУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИОННОЙ СРЕДЕ И ОБРАЗ	
АЛЬБЕРТА ЭЙНШТЕЙНА .....	99
<i>Ляман ВАГИФГЫЗЫ (СУЛЕЙМАНОВА). ОБРЯД МОВЛУД</i>	
(Собранные нами фольклорные материалы с Шеки-Закатальского региона) .....	116
<i>Ядулла АЛЕКБЕРОВ. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРОБЛЕМЫ</i>	
«МИФИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ» .....	124
<i>Фериде МИРИШОВА. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ТВОРЧЕСТВА</i>	
АШУГА ШАКИРА.....	130
<i>Айтян ДЖАФАРОВА. АШЫГСКОЕ ТВОРЧЕСТВО И ТРАДИЦИЯ</i>	
ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЯ В ОРДУБАДСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ СРЕДЕ...136	
<i>Новые образцы Азербайджанского фольклора .....</i>	
	143
<i>Из тюркского фольклора.....</i>	
	158
<i>Рецензии .....</i>	
	180
<i>Календарь фольклориста .....</i>	
	187
<i>Из жизни фольклора .....</i>	
	191

**“Dədə Qorqud”.**  
**Elmi-ədəbi toplu, 2017/1.**  
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2017.

*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: 196 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)*



