

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

II (61)

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. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı,
2017/2 (61)**

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2017

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar



Ramazan QAFARLI

Filologiya üzrə elmlər doktoru

AMEA Folklor İnstitutunun

“Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri

e-mail: ramazanqafar@yandex.ru

“DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA ÇADIR MİFİK DÜNYA MODELİ VƏ VƏTƏN OBRAZI KİMİ

Xülasə

Məqalədə «Dədə Qorqud kitabı»nda qam-şaman dünyagörüşünün izləri araşdırılır. Şamanların dünyanı dərk etməyin üç formasını göstərdikləri dastanın süjetindəki hadisələr əsasında əsaslandırılır: gizlin və dolaylı şəkildə yaranan anlamın – *kortəbiliklə*; b) açıq və birbaşa dərk olunmağın – *şüurluluqla*; v) transsendent başadüşmənin isə (dərk oluna bilinməyənlərin anlanması) – *yüksəkşüurluluqla* üst-üstə düşdüyü göstərilir. Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərindəki tanrılar panteonu və ilahiləşdirilən varlıqlardan bəhs açılır və Göytürk qamlarının təsvirində dünyanı yurt (çadır) şəklində təsvirə gətirildiyi vurğulanır.

Açar sözlər: qam-şaman mifləri, türk tanrı panteonu, mifik Dünya Modeli, qaranlıq aləm, işıqlı dünya, Yerüstü dünya.

“THE BOOK OF DEDE GORGUD” THE TENT (ROOM, HOME) AS A MYTHICAL WORLD MODEL AND HOMELAND IMAGE

Summary

The traces of the gam-shaman outlook in “The book of Dede Gorgud” is investigated in the article. The shamans presenting three forms of the understanding the world is grounded on the base of events of the plot of the epos: a) hidden and indirect meaning – spontaneity b) open and direct understanding consciousness v) transcendent comprehension (the understanding of unthinkable) – compromise with the loudness. It is talked about the pantheon of the Gods and the idolizing creatures in the Azerbaijani-Turkic mythical views. It is emphasized that the world is represented as a land (tent) form in the views of the sky Turk gams.

Key words: the myth of gam-shaman, God pantheon of the Turks, the mythical World Model, the dark world, the light world, the Surface World

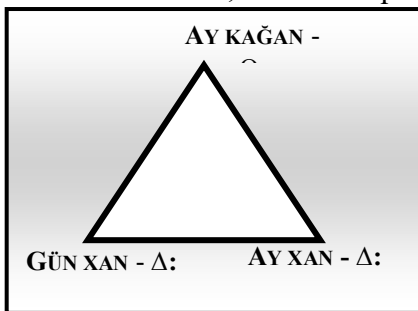
В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ» ПАЛАТКА (ЧАДЫР, ЙУРТ) КАК МИФИЧЕСКИЙ МОДЕЛ МИРА И ОБРАЗ РОДИНЫ

Резюме

В статье изучаются следы мировоззрения шаманов в эросе «Деде Коркут». Восприятие шаманом мира основано на трех эпизодах эпоса: значение тайной и косвенной – спонтанности; б) открытое и прямое понимание – с сознанием; v) трансцендентальное сопряжение (понимаемое теми, кто не может быть понято) – совпадает с лояльностью. Анализируются пантеон богов на азербайджано-турских мифологических мышлениях. В воображении небесных тюрков подчеркивается, что они представляли мифический Модель Мира и Родину как палатку (чадыр, йурт).

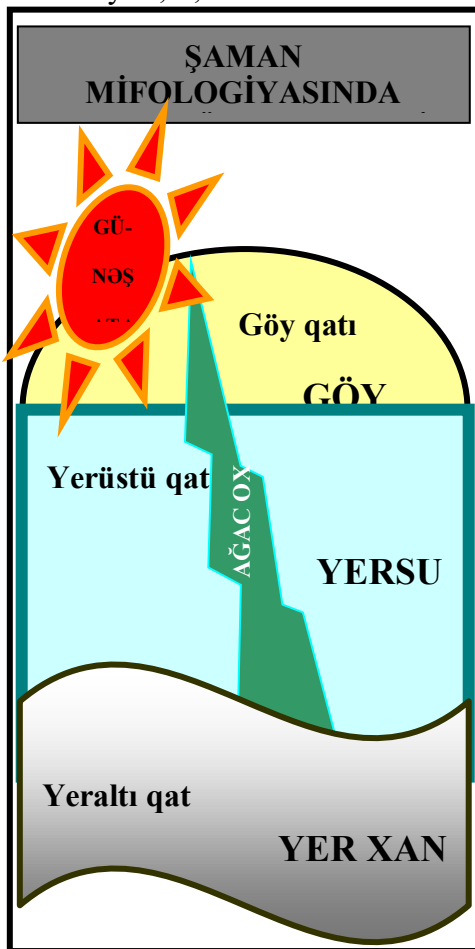
Ключевые слова: мифы о Кам-Шамане, пантеон богини турков, мифическая Модель Мира, темный мир, светлый мир, поверхностный мир.

Bəzi etnoslarda şaman tanrı panteonu çoxsaylıdır. Məsələn, buryatlarda 55 «xeyir», 44 «şər» tanrı var, onlar bir-biri arasında sonsuz mübarizə aparırlar. Belə bir qənaət də var ki, tanrıların həddindən artıq çoxaldılması çox-çox sonrakı dövrlərdə, xüsusilə atəşpərəstliyin təsiri ilə baş vermişdir. Bu da bir həqiqətdir ki, türklərdə qadın tanrılara az yer ayrılır. Eləcə də Yer ilahəsi – tamamilə formasız, şəkilsiz, zahiri əlamətlərsizdir, amorf səciyyəlidir. Belə ki, yakutlarda Yer tanrısının heç bir əlaməti göstərilir, yəni onun şaman magik əşyalarında simvollaşdırılmış ayrıca predmeti yoxdur, ona görə də ona qurbanlar kəsilir. Doğrudur, ilahə tanrıların müxtəlif tayfalarda sayı-hesabı yoxdur. Lakin funksiyaları məhduddur, onlara ancaq qadınlar sitayiş edirlər. Çünki hər birinin sakrallığı doğuma yardımla və uşaq xəstəliklərini aradan götürməklə bitib-tükənir. Məhz bu səbəbdən də oğuz-türk mifik dünya modelində qadın başlanğıcların fəaliyyətindən geniş bəhs açılır. Onlar altı oğlanı dünyaya gətirməklə işlərini tamamlamış hesab edirdilər. Bizcə, bu qam ənənələrindən irəli gəlirdi. Azərbaycanlıların gen yaddaşında bir çox adətlər var ki, kökü məhz qam-şaman tanrı panteonu ilə bağlıdır. Məsələn, indiyədək kişilər söhbət zamanı öz qadınlarından bəhs açmağı, adicə adını çəkməyi özlərinə qəbahət sanırlar. XIX əsrin II yarısı və XX yüzilliyin əvvəllərində həmin qam adətinə fəlsəfi don geyindirib aşiq poeziyasına «İsmi pünhan» obrazını gətirən Molla Cuma qadını elə bir ilahi qüvvə sayırdı ki, bütün saf şeylər mənbəyini ondan alırdı. Qafqaz türklərinin ölünün adının çəkilməsini yasaqlayan adəti C.Frezerin də diqqətindən kənarda qalmamışdı. İndinin özündə də sağlığında böhtanlarına məruz qalsalar da, öləndən sonra şərxislətli insanların adını dilə gətirmirlər. Bir atalar sözündə deyilir ki, «Ölünün dalınca danışmazlar». Qamlara görə, insan cismən dünyasını dəyişsə də, adı ruhla birgə yaşayır. Çünki ad Dədə Qorqud kimi qamlar tərəfindən hünərə, şücaətə əsasən müəyyən edilir. Bu mənada ad yeni doğulana təsadüfi hal kimi verilmirdi; ad mütləq qazanılmalıydı. Və qadınlar, qızlar türk ər üçün öz uca adı ilə bərabər tutulurdu. Qadının-qızın ləkələnməsi türk ailəsindəki kişilərin adının batması, papağının yerə çırpılması demək idi. Tanrıçılıqda qadınların yerinin daralmasına gəlincə, bu, onlara qarşı soyuqluğun təzahürü deyildi, əksinə, başlıca funksiyasını yerinə yetirən – «soyu soldurmayan» qadın «evin dayacağına», ərin «başının bəxtinə» çevrilirdi. Oğuz türkü üçün ana haqqı tanrı haqqı idi. Qadın yeri gələndə ox da atırdı, qılınc da çalır, düşmən başı da kəsirdi. Ancaq onun əsas funksiyası övlad doğmaq idi. Mifoloji strukturlarda da o, həmin müqəddəs işini yerinə yetirib kənara çəkilmişdi.



Oğuz-türk tanrı panteonunda kişi başlanğıcın Günəşlə bağlılığı göz qabağındadır, çünki tayfadakı ən ağır fəaliyyətlər – döyüş, ov, nəsil törətmək onların öhdəsinə buraxılmışdı. Bu səbəbdən də türklərdə amerikalılarla müqayisədə kişi-qadın yer dəyişməsinin növbələşməsi zəncirvari deyil, üçbucaq şəklindədir. (*Sxemə bax*):

Göy (Günəş, Göy Qurşağı) Tanrısından sonra sakrallığına görə ikinci tanınmış yaratıcı Yer (Yerlik) xandır. O, türklərin ən ibtidai ilahiləşdirilən qüvvələrindən biridir. Dünyanın əsas maddi, əks, qadın başlanğıcı kimi götürülən torpaq Yer xanın canıdır, bütün maddi varlıqlar və təbiət hadisələri onun qoynunda yaranıb məskunlaşmışdır. İkili xarakterə malikdir. Dünya xalqlarının mifologiyasında göy-yer qarşılaşmasına həsr olunan süjetlərdə yerdəyişmə hadisəsinə rast gəlirik. Göy (Günəş) kimi Yer də gah qadın, gah da kişi şəklində şərh olunur. Məsələn, misir «Doqquz Böyük Allah» panteonunda türklərdən fərqli olaraq Nut – Göy qadın, Heb – Yer isə kişidir. İ.V.Rak yazırdı ki, «İlahə-qadın Nutun bədəni yer boyu iki qatlanır; o, ayaq və əl barmaqları ilə torpağa söykənir. Nut körpə günəşi doğur, sonra isə tanrıları və insanları yaradır» [17, 47]. Nut gecələr Hebin üstünə əyilir, o, ilkin variantlarda inək, sonralar isə çılpaq qadın şəklində təsvir edilir; Heb isə ilan və kişi cildində onun dünyanın bir başında çıxları, o biri başında əlləri ilə yerə toxunduğu zaman bədəninin əhatə etdiyi ərazidə uzanır. Yer-Göy gecələr qucaqlaşır yatır. Onların izdivacından səhərlər dünyanın başqa varlıqları doğulur. Qədim misirlilərə görə, hər şey göyün bətnindən çıxır. Lakin xüsusilə bitkilərin hamının gözü qabağında torpaqdan cücərməsi türkləri və başqa xalqları daha əsaslı süjetlər yaratmağa sövq etmişdir. Qamlıqdan əvvəl yer su ilə birləşdirilirdi və YerSu/YerSub tanrısı şəklində götürülürdü. Eləcə də qamançılıqda *od, ağac, dağ kultu, ovçuluq mərasimləri və ölüm (Ölülər aləmi) konsepsiyası* olduqca mütəşəkkildir. Azərbaycanda ilaxır çərşənbələrə həsr olunan rituallarda tonqala tapınmanın bir səbəbi də ruhların qam ocağının tüstüsünə yığılmasına olan inamdır.



lərinin yaranmasında iştirak edir. Şaman kosmologiyasında dünya üç qatdan ibarətdir: *birinci*, dünyanın başlanğıcı, mənbəyi hesab edilən, cənubdakı işıqlı Yuxarı qatda – Göydə baş tanrının (Ruhun) ətrafına toplaşan xeyirxah ruhlar; *ikinci*, ikili xüsusiyyətə malik işıqlı və qaranlıq Orta qatda – Yerdə insanlar və mövcudatı yaradıb idarə edən sahibkar ruhlar; *üçüncü*, dünyanın qurtaracağı Şimalda yer-

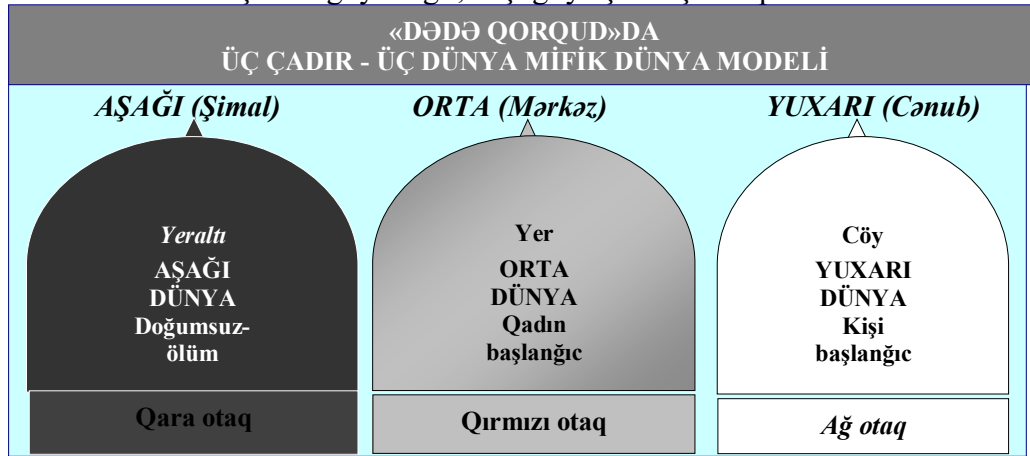
Qam-şaman ruhlarla insanlar arasında vasitəçilik edir. Onun tabeliyində «gücüm», «qoşunum» adlandırdığı xüsusi köməkçi ruhlar olur ki, onlar quş, heyvan cildində dünyanın müxtəlif element-

ləşən, qaranlıq Aşağı qatda – Yeraltı ölüm dünyasında şər ruhlar yaşayır. Yuxarı, Orta və Aşağı aləmlər özləri də ayrılıqda təbəqələrə bölünür, Dünya ağacı (Dirək), Dünya Dağı, ya da Kosmik çayla bir-birinə bağlanır. Sual oluna bilər: niyə məhz ağacla su mifik dünya modelinin əsas komponentlərini bir-biri ilə əlaqələndirən vasitə kimi çıxış edir? Çünki ağacın kökü aşağıda, torpağın altındadır, başı yuxarı dünyaya doğru uzanır, gövdəsi isə orta dünyada, yer üzündə qalır. Eləcə də buxarlanan su yağışa çevrilib göydən yer üzünə səpələnir, göllənir, torpaq udub onu qaranlıq dünyaya aparır. Məhz bu uyğunluğa görə, ağacla su (çay) dünyanın tərkib hissələrini bir-biri ilə bağlayan körpü rolunda çıxış edir. Başqa sözlə, totemizmdən miras qalan ağaca və suya tapınmanın şamanizmin əsas atributlarına çevrilməsinin əsas səbəbi üç dünya arasında yerləşməsidir.

Qam-Şaman görüşlərindəki mifik dünya modelinin bir qədər fərqlənən ikinci tipində cənub-şimal istiqaməti Yuxarı-Aşağı ilə əvəzlənir. Belə ki, kainatın quruluşu mərkəzi oxla bir-biri ilə əlaqələndən üçqatdan ibarətdir: Göy (kosmos), Yer, Yeraltı aləm. Ayrı-ayrı tayfalarda sxemlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq bir əsas xətt üzərində qurulur. Üç kosmik ölkə mövcuddur, bir oxla bir-birinə bağlanıb yuxarıdan aşağıya (cənubdan şimala) doğru düzülməsi hamısında özünü göstərir. Birindən digərinə adlamaq üçün ox keçən yerdə xüsusi «deşik» təsəvvürə gətirilir. Həmin deşiklə tanrılar yerə enir, ölümlərin ruhu isə yeraltı aləmə aparılır. Məhz orta ölkədə əyləşən şamanlar sağlamlaşdırma mərasimlərində həmin deşik vasitəsi ilə yuxarı və aşağı aləmlərlə əlaqə yaradırlar. Bu struktur başqa inanclarda bir qədər fərqli şəkildə təkrarlanır. Dünyanın oxla işarələnməsi türkün inancında çox dərin qatlara işləyib bütün mərhələlərdə bütövlük, güc və iradə simvoluna çevrilmişdir. Herodot göstərirdi ki, skiflərin birliyi hər birinə aid bir mis ox ucluqlarından hazırlanmış qabla şərtlənirdi. J.Dömezil yazırdı ki, «Bizans tarixçisi Priskin əsərlərinin dördüncü cildində «Atilla can verəndə bir sıra möcüzələr baş verir. O möcüzələrdən biri bu idi ki, onun dəfələrlə hücumuna məruz qalan Şərqi imperatoru Marsian yuxu görür. Məhz Atillanın ölüm anında yuxusunda ilahə ona Atillanın qırılmış oxunu göstərir; bu o demək idi ki, hun xalqı böyük zərər çəkəcək» [18, 59]. Ox burada Qərbi hunların uğurunun və uğursuzluğunun təminatçısı kimi yozulur.

Şamanın magik təcrübəsindən bəhs açan tədqiqatçılar göstərirlər ki, onlar, hər şeydən əvvəl, sakral reallıqla işləmək qabiliyyətinə görə seçilir. Bu o deməkdir ki, ekstaz vəziyyətinə düşən şaman nəzəri cəhətdən özünü başqa dünyalarda (Yuxarı – tanrılar və Aşağı – ölümlər aləmlərində) yerləşdirməyi bacarır. Təcrübəyə gələndə seansların nəticəsi göz qabağında olur. Ümumiyyətlə, şamanların səyahəti iki halda baş tutur: *birinci*, müqəddəs «aydınlaşma» ilə (adamların psixikasına odla, nurla təsir etməklə), *ikinci*, yuxu aləminə girməklə. Hər ikisində şaman ruhlarla sıx əlaqə yaratmaq imkanı əldə edir. A.Villoldonun müşahidəsinə əsasən, müxtəlif vasitələrdən faydalanan şaman üçün «birbaşa, ən təhlükəli, ölüm qorxulu yol ildırım vurmasıdır» [19, 43]. Bu, elə bir prosesdir ki, buludların toqquşması anında alınan cərəyanı şaman öz üzərinə yönəldir və işıq zolağında xəstənin ruhunu göydən yerə endirir.

Çadır (otaq, yurt) dünya. Göy türk qamlarının təsəvvüründə dünya yurt (çadır) şəklindədir. Kosmosdakı Ağ yol (Süd yolu, Kəhkəşan) çadırın tikişləri, ulduzlar isə işıq üçün açılan dəliklərdir. Tanrılar hərdən çadırı açırlar ki, yerə tamaşa etsinlər. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun finalında oğuz-türk elinin iki qanadı bir-birinə asi düşüb vuruşur, nəticədə şər məğlub olur. Qələbədən sonra elin başçısının gördüyü ilk iş bundan ibarətdir ki, «*Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi*» [5,126]. Göründüyü kimi, burada qurulan çadır göylə əlaqələndirilir. Məhz qam inamında göstərilir ki, dünyanın bütövlüyünə qarşı yönələn təhlükələr aradan qaldırılanda el Göy Tanrının şərəfinə göy altında mifik dünya modelini simvollaşdıran göy rəngli, başı göyə çatan çadır qurulmalıdır.



Göyü qapaq və sacda da (sacın altı aşağı dünyadır, ona görə də həmişə hisli və qaradır; yuxarı dünya isə üst tərəfdir – gündüzlər sacın üzərinə ağ undan hazırlanmış yuxa sərilir) əlaqələndirirdilər. Azərbaycan türklərinin tapmacalarının birində qam-şaman inancında olduğu kimi gecə ilə gündüz sacın üstü və altı ilə müəyyənləşir: «*Bir sacım var, bir üzü ağ, biri üzü qaradır*». Yaxud ulularımız başqa variantda sacda əlaqələnen qam mifik dünya modelini belə təsəvvürə gətirirdilər: «*Qara sacın altı qara. Dur üstündə, ocaq qala (Gecə)*» [20, 45].

Şamanlar belə zənn edirdilər ki, Göy qapağı, yaxud Göy sacı yerin dağlı-təpəli hissəsində tam torpağa oturmadığından imkan tapmır, o biri dünyalarla gerçək aləm arasında azacıq ara yaranır. Küləklər həmin aradan içəri keçib bərk əsir. Qamlar oranı «Dünya yarığı» adlandırırlar. Mədəni qəhrəmanlar və seçilmiş insanlar bu yarıqdan keçib göyə qalxırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da sacın mifik dünya modelini bildirməsini göstərən fikirlər var. Belə ki, itkin düşmüş qardaşın həsrətindən qara geyinən bacıları «Dəli ozan» (16 illik əsirlikdən qurtarıb vətəninə dönmək üçün Beyrək) ona görə töhmətləndirir ki, onlar diri ikən özlərini Yeraltı aləmin şər ruhlarına təslim etmişdilər. O, deyir ki, «*Qara saqac altında köməcdən nə var? Ətməkdən nə var?*» [5, 62] /*Qara sac altında köməciniz (çörəyin bir növüdür) varmı? Tabağınızda çörəyiniz varmı?*». Əski çağlarda el arasında belə bir məsəl işləndirdi: «*Sac altında güməc olmaz*», yəni o biri dünyada çörək tapılmaz.

Azərbaycan qam görüşlərində dünyanın mərkəzi kimi götürülən əsas obrazlardan biri də Dağdır. Dağların Yerlə Göyün qovuşuğunda yerləşdiyi zənn edilirdi.

Ümumtürk təsəvvüründə Tanrı Bay Ülgen qızıl dağda düz Göyün ortasında oturmuş haldadır. Abakanlarda qızıl dəmirlə əvəzlənir. Azərbaycan dağlıq ölkə olduğu üçün dağ əhalinin təsəvvüründə sakrallaşan varlıqlardan biridir. Lakin çadır şəklində təsvirə gətirilən mifik dünya modelində həmin funksiyanı tir, dirək yerinə yetirir. Qamlar belə düşünürdülər ki, göyün düz ortasında qütb ulduzu düz şüa salır və paya kimi göy çadırının ətəklərinin tarazlığını saxlayır. Onu hər tayfa bir cür adlandırır: «Göyün mıxı», «Mıx ulduz» və s. Türklərin nəzərində isə «Dirək»dir («günəşli dirək», «dəmir dirək», yaxud «qızıl dirək»). Dünyanın bu cür mifik modelinə inanan çukça, buryat, türk-tatar, monqol, kalmık, başqırd, qırğız, koryak, kelt, fin və estonlar üçün Yer üzü konkret sütunlar üstündə dayanan evlə (otaqla, çadırla) müqayisə edilirdi. Maraqlıdır ki, türklər əksər hallarda bütün kainatı və dünyanı üstü dairəvi çadıra bənzədirdilər. Yuxarı hissəsi göyü, aşağı hissəsi isə yeri bildirirdi.

Azərbaycan türklərinin qam görüşlərində isə bütöv kainat üç çadırdan ibarətdir: *ağ, qırmızı və qara*. Birincidə Günəş tanrı, ikincidə insanlar – oğuz tayfaları, üçüncüdə isə günaha batanlar məskunlaşırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da həmin təsəvvürlərə söykənən mifik dünya modelinin tam təsvirinə rast gəlirik. İlk olaraq onu vurğulamaq lazımdır ki, Azərbaycanda yazıya alınan Drezden nüsxəsinin on iki boylu mətnində eposun hadisələri yer üzündə üç çadırın (ağ, qırmızı, qara) di-kəlməsi ilə başlayır və başı göyə toxunan bir göy çadırın qurulması ilə tamamlanır. Eposda, ümumiyyətlə, qam görüşlərindən gələn bir qanunauyğunluq özünü göstərir. Əksər boylar çadır və evin qurulmasının təsviri ilə açılır, dini əqidəcə başqa tayfaların evinin dağılıb yeni tanrı evlərinin yaradılması ilə tamamlanır. Bu hal çox yerlərdə əski strukturlara uyğunluğunu olduğu kimi qoruyub saxlayır, bəzən də dövrün tələblərinə cavab verən şəkllə salınır. Əsas məsələ odur ki, oğuz-türk miflərinin mifik dünya modeli bütün əlamətləri ilə təsəvvürə gətirilir. İlk boyda göstərilir ki, Bayındır xan «bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl otağ, bir yerə qara otağ qurdurmuşdu. «Kimün ki, oqlı-qızı yoq, qara otaqa qondurın, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən öginə gətirün. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün» – demişdi. «Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurın. Oğlı-qızı olmayanı allah-təala qarğıyıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsün» – demiş idi» [5, 34].

Otaq burada «Dünya Çadırı» mənasındadır. Diqqət yetirin, kişi başlanğıc ağ rənglə, qadın başlanğıc isə qırmızı rənglə əlaqələndirilir. Ağ – işıq, aydınlıq, müdriklilik demək idi və tanrının ən başlıca nişanəsi sayılırdı. Və bütün rənglərin ağ rəngdən yarandığı ehtimal olunurdu. Ağ otaq (çadır) işıqlı – Yuxarı dünyanın modeli idi. Qırmızı qanın dəyişməzliyini, bolluğu, bərəkəti və torpağı mənalandırırdı. Bu, orta dünyanın işarəsi idi. Qara ölümü, fəlakəti, şəri ifadə edirdi. Qara çadır Yeraltı aləmin nişanəsiydi. Üçqatlı dünyanı əks etdirən çadırlarda hər şey konkretir və hər dünya özünəməxsus əlamətləri ilə nəzərə çatdırılır.

Üç rəng – üç otaq mifik dünya modelini eposda hamıdan öncə görə S.Rzasoy yazır ki, «Bayındır xanın təşkil etdiyi birinci törəndə rənglərin semantik düzümündən əslində törəndə gerçəkləşən *oğuz dünya modelinin bütün qurumu görünməkdə*, daha doğrusu, *simvollaşmaqdadır*. Bu isə dünya modelinin vahidlərinin kosmik eynigüclülük xassəsi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, bu eynigüclülük

əslində eyni işarəlilik deməkdir. Yəni dünya modelində eyni sırada dünyanın elementləri bir-birinin əvəzedicisi, işarəsi kimi çıxış edə bilər. Bu anlamda rənglərin birinci törənin dünya modelindəki semantik cərgəsi mənalı işarələrin düzgün cərgəsi olmaqla dünya modelinin eyni sırada duran başqa işarələrinin düzüm cərgələrini də bildirməkdədir» [30, 89-90]. İlk boydakı açılış təsvirinin struktur-semantik mahiyyətini eposun digər boylarındakı epizodlarla müqayisədə açıqlayan tədqiqatçı mətndəki «gizlin» mifoloji qatların dolğun mənzərəsini tutarlı dəlillərlə yaradır və müasir elmi araşdırmaların ən aparıcı istiqamətlərinə söykənərək düzgün qənaətə gəlir ki, «ilk boyun ilk süjeti *həyat-ölüm törəninin* ilk qapalı-diaxronik silsiləsini təşkil edir» [30, 95]. Bu, «həyat-ölüm törəni», ilk növbədə, qam görüşlərindən süzülüb gələn qatlardır ki, eposun strukturunda əsaz, özəl funksiyasındadır. Sonrakı boylarda üç deyil, bir çadırla da kainatı simvollaşdıran təsvirlərə rast gəlirik Eləcə də üçqatlı (üç otaqlı) strukturun ancaq bir, ya iki otağının əlamətlərindən (əsasən ağ və qara) istifadə olunur. Məsələn: «*Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!..*» [5, 62] – Bamsı Beyrəyin fikirlərində işıqlı dünyaya işarə edilir. O, demək istəyir ki, işıqlı dünya dura-dura özünü niyə qara torpağın altında hiss edirsiniz? Bir cəhət maraqlıdır ki, dünyanın bir qatını göstərən modellərdə qara yer üzündə tikilən ev 90 otaqlıdır. Bəzən onun 90, bəzən də 1000 yerinə ipək xalı-xalça döşədir. Bu cür evlər sonrakı dövrlərdə tikilən xan, bəy saraylarını xatırladır. Doğrudur, onların təsvirində bir sıra mifoloji elementlər də qorunub saxlanılır. Çünki bütün hallarda eyni saylardan (9, 80, 90, 1000) faydalanılır. Eləcə də iki boyda (VII, IX) birbaşa işarə edilir ki, qara yerin üstündə tikilən evlər – «ala seyvan gög yüzünə aşanmışdı» [5, 94 və 104], yəni «böyük alaçıq göy üzünə dirənmişdi». İlk baxışda dilimizdə geniş işlənən mübaliğəni xatırlatsa da, mətnə bədii təsvir vasitəsi funksiyası daşımaqla yanaşı mifik dünya modelini simvollaşdırır. Əgər fikirdə məqsəd ancaq evin ucalığını qabartmaq, şişirtmək olsaydı, «göyə çatır» deyilərdi. Necə ki, canlı danışıqda tez-tez işlədilir: «Çinarın başı göyə qalxır». Beləliklə, dünyanın çadır, yaxud qapaq, sac şəklində anılmasından bəhs açanda müasir mifoloqlar belə nəticə çıxarırlar ki, dünya qatları arasındakı «əlaqə makrokosmik planda Ox (Ağac, Dağ, Dirək və s.) şəklində təsvirə gətirilir, mikrokosmosda bu, Dünyanın Mərkəzinə köçürülən yaşayış yerinin orta dirəyinə çevrilir və tanrılar üçün göndərilən hər bir qurban (pay) bir çadır, yaxud ev daxilində Göyə qovuşmada yaranan ayrılığın səviyyəsini keçməyi mümkünləşdirir» Altay türklərində dünyanı simvollaşdıran çadırlar bütövlükdə həmişə ağ rəngdə göstərilir, lakin bir çadırdan bəhs açanda bir neçə rəngdən istifadə olunduğunu görürük. Belə ki, ağ çadırın yuxarı dairəsinin düz ortasındakı uzun şüvəl göy üzünün müxtəlif hissələrinin rəngini bildirən göy, ağ və sarı qurama saçaqlarla bəzədilir. «Həmin şüvəl – müqəddəs idi; tanrı ilə bir tutulurdu. O yerə dirənən gövdəsində qurbanlıq daş yerləşirdi, gətirilən hədiyyələr həmin daşın üstünə yığılırdı» [10, 249]. Lakin Azərbaycan türklərində rənglər qurama saçaqlı parçalarda deyil, bütöv çadırdə əks olunurdu. Məsələn, Sarı donlu Selcan xatun sarı köşkdə əyləşir. Banu Çiçək göy çəməndə qır-

mızı otaq (çadır), Qazan xan elin birliyi şərəfinə qələbə çaldığı döyüş meydanında göy otaq, Bəkil doqquz tümənlik Gürcüstan sərhəddində ağ çadır qurdurur.

Türk tayfa birliyindən bəhs açan VII yüzilliyə aid bir söyləmədə göstərilir ki, atasının ölümündən sonra türk şahzadəsi Şad hakimiyyəti ələ alan böyük qardaşına paxıllıq edir, ona qarşı sui-qəsd hazırlayır. Lakin həyata keçirə bilmir. Üstü açılır. O, qorxusundan sevgili qulunu da özü ilə götürüb ölkədən qaçır, bol ağaclı və ovlarla dolu bir yerdə **ağ çadır qurur**. Şad ov ovlayır, quş quşlayır; sevgilisi heyvanların ətindən yemək hazırlayır, dərisindən isə paltar tikir. Bir müddətdən sonra Şadın yeddi qohumu da onlara qoşulur: İmi, İmak, Tatar, **Bayandur**, Qıpçaq, Lanıqaz və Əclad. S.A.Pletneva yazır ki, «yeni gələnlər öz tanrılarının ilxılarını bəsləyirdilər; ilxıların əvvəllər yerləşdiyi üç yerdə otlaqlar qurtarmışdı; onlar çəmənlik araya-araya gəlib Şad yerləşən məkana çıxmışdılar» [21, 27]. Rus səlnamələrində isə bayandurların 1080-1146-cı illər ərzində Kiyev ətrafına gəlib öz böyük qoyun sürüləri ilə yerləşmələri haqqında məlumata rast gəlirik. Bayandurların bundan başqa Porosyada, Vladimir-Suzdal torpaqlarında geniş ərazilərin sakinləri olması barədə tarixçilər yazırlar ki, «onların orada məskunlaşmasına «Berendeyevo sloboda»sı, «Berendeyevo stansiya»sı, «Berendeyevo balota» kimi toponimik adlar da şahidlik edir» [21, 74]. Deməli, türkün başqa yerlərdə qurduğu ağ çadır oranı öz tanrısının ərazisi sayması demək idi.

Qam-şaman səyahətləri. Şaman miflərində *ruhun oğurlanıb qaçırılması* motivi əsas yer tutur. Bizcə, qədim nağıl və dastanlarımızda soy artımına xidmət edən tərəflərdən birinin – nişanlı qızın (əksər hallarda şaman təsəvvürlərində olduğu kimi fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən) aparılması və oğlan qəhrəmanın onu geri qaytarmaq üçün çıxdığı səfərdə möcüzələrlə qarşılaşması həmin motivlərin analoqudur. E.S.Novik doğru olaraq yazır ki, «arxaik epik ənənədə qəhrəmanın bahadırlığı, hiyləgərliyi və sehrkarlıq qüdrəti bir-birindən ayrılır və motiv fonunun əsas hissəsini şaman süjetləri təşkil edir, bir çox mifoloji obrazlar şaman qabiliyyətinə, bacarığına, dünyagörüşünə malik təsvir olunur» [22, 638].

«Ruhun axtarılması və çağırılması» qam-şaman mərasimlərinin (qamlar Azərbaycan türklərinin islamı qəbul etməsindən sonra bu ayinləri «müalicə seansları» adlandırırıldı) əsas mərhələsidir. Bu elə bir fəvqəltəbii fəaliyyətdir ki, seçilmiş insan sakral vasitələrin, xüsusilə sözün, səs ahənginin və musiqi ritmlərinin yardımı ilə kənar dünyadan xəstələrin, hətta yenicə ölmüşlərin ruhunu qaytarmağa cəhd göstərir, asta səslə oxuduğu nəğmə-dualar zamanı qam sakrallığın atributlarından – sudan, ocaqdan, küldən, ağac budağından, meyvə çərdəyindən, düyüdən, sümükdən hazırlanmış amuletlərdən, torpaqdan və havadan (təbibsayağı nəfəsi kəsilmiş xəstənin ağzına üfürməklə) istifadə edir. Ruhun qaytarılmasına həsr olunan çağırışlarda vurğulanır ki, vətəni, yurdu boş qoyma, ocağın başına qayıt, yoxsa parlaq alov sönəcək... Ata-ananın gözü həmişə yaşlı qalacaq!..

Azərbaycan folklorunun lirik ənənəsində qam çağırışlarının bir hissəsi layla, bayatı, ağı və duaların içərisində əridilmişdir. Məsələn:

Çəpərə çəpər oldu, gəl,
Çəpərə quşlar qondu, gəl!..

Vədəsiz gedən, oğlan,
Vədən tamam oldu gəl. [23, 30-31]

Yaxud:

Yolçular yola gedər,
Yollanıb yola gedər.
Min heyf ölən cana,
Nə iş var, yola gedər. [24, 144]

«Ruhu qaytarma» ritualının çağırış nəğmələrində qamın dilində «gəl», «qayıt», «dön» yalvarış bildirən sözlərin təkrar-təkrar səslənməsi əslində ölünün yaxınlarının əhval-ruhiyyəsini ifadə edirdi. Əlbəttə, ritualda ocaq ətrafına toplaşanlar nəqarət xarakterli misraları üç dəfə xorla təkrarlamaqla mərasim icraçısının səsinə qüvvət verirdilər ki, xəstənin (yaxud ölünün) yurdun kənarlarında dolaşan ruhu yalvarışları tez eşidib geri qayıtsın.

Ruhları bu dünyaya bağlayan əsas vasitə ox və hər bir qamın fəaliyyətə başladığı gün yerə əkdiiyi uca və qollu-budaqlı ağacdır. Adətən, Azərbaycanda *xan çinar*, *söyüd* və *palıd* ağacları seçilib əkilirdi və qamın fəaliyyət göstərdiyi müddətdə müqəddəsləşdirilirdi. Bu məqsədlə buryatlarda ağcaqayından, digər Sibir xalqlarında şamdan, keltlərdə adi on iki pilləli nərdivandan istifadə edilirdilər. Oxu xəstənin yatağının baş hissəsinə sancır, mis ucluğundan qama məxsus ağaca ipək ip çəkirdilər. Bəzən nəslin ulu babasının dibində basdırıldığı xüsusi ocaq ağaclarından da faydalanırdılar. Hal-hazırda belə ağaclar «pir» sayılır, xəstələr, övladsızlar, ərleri, oğulları uzaqlarda olanlar onun budaqlarından öz əşyalarını, ya da paltarlarından götürdükləri ipləri asırdılar. Ağacın ətrafında toplaşanlara nəzir-niyaz verir, qurban kəsib paylayırdılar.

Qamlar elə zənn edirdilər ki, ölümcül xəstənin ruhu müqəddəs ağacdan enib ip vasitəsi ilə geri dönəcək. Evlərin bütün qapılarını açıq qoyur və xəstənin atını ağacın yanında saxlayırdılar. Ulularımızın qənaətinə görə, gözəgörməz varlıqlar, qulyabanılar, hallar və ruhları hər şeydən öncə atlar duyurlar. Əgər at hürküb titrəməyə, çırpınıb kişnəməyə başlayırdısa, qam ocağın odunu artırır, xəstənin üzünə cəftə suyu çiləyir və ağzına üfürməklə nəfəs verirdi. Ayin keçirilən zaman şirniyyat, ətirli ədviyyatlar və xəstənin xoşladığı, eləcə də sağlığında arzulayıb əldə edə bilmədiyi əşyaları da ocağın ətrafına düzürdülər. Bunlar o biri dünyaya getmiş ruhu gerçək dünya üçün şirnikləndirmək vasitələri idi. M.Eliade Altay şamanlarında yurtda müqəddəs mizin üstünə qoğallar, qəlyan və tütün qoyulduğunu göstərərək bildirirdi ki, «əgər xəstə qoca idisə, ona uyğun yaşda olanları, cavan idisə, həmyaşdılarını, körpə idisə, uşaqları ətrafına toplayırdılar» [10, 210]. Qam oxumağa başlayırdı:

Atan-anan gözləyir,
El səni əzizləyir.
Adın sənsiz qalıb, gəl,
Hamı sənə «gəl» deyir.

Ətrafdakılar göz yaşları axıdaraq xorla qamın səsinə səs verirdilər:

«Dağlar duman oldu, gəl...
Halım yaman oldu, gəl!..» [25, 127]

Altay və Avropa şamanlarının oxuduğu nəğmələrin məzmununu ilə səsleşən şeir parçalarına «Dədə Qorqud»da daha çox rast gəlirik. Belə çağırışlardan birində deyilir ki:

«Uşaqların səni soruşurlar:
«Hanı bizim atamız?»
Eşit və rəhm qıl, onlara, qayıt!
Atların səni soruşurlar:
«Hardadır sahibimiz?»
Qayıt, yanımıza!.. [10, 211]

Osmanlı türklərinin nənnilərində azərbaycanlıların laylaları ilə variantlaşan bir nümunədə şamanın səyahətlərinin əsas məskəni – meşə, orta əsrlərdə deyildiyi kimi – saz şəklində işlənir:

Dere boyu saz (meşə) olur,
Gül açılır yaz olur,
Ben yavruma gül demem,
Gülün ömrü az olur. [26, 17]

«Kitabi-Dədə Qorqud»da ananın ölümcül yaralanmış oğlunun ruhuna müraciətlə oxuduğu nəzm parçasında şaman çağırışlarının təsiri duyulur:

«Qara qıyma gözlərin uyxu almış açğıl, axı!..
Ol ikicə sünücigim, uzun olmuş, yığışdır axı!..
Tənri verən tatlu canım, varsa oğul, ver xəbər mana!
Qara başım qurban olsun, oğul sana!..
Ağız-dildən bir qaç kəlmə xəbər mana!?! [5, 39]

Orta əsrlərin yazılı ədəbi abidəsinə düşmüş «ruhu çağırma nəğmələri» Azərbaycan qam-ozanlarının ritual ənənəsindən götürülmüşdür.

Qam-şaman ənənəsinin xüsusiyyətlərindən biri də ayrı-ayrı ölkələrə *şerti səyahətlərin təşkilidir*. Abakan tatarlarında (xakaslarda) beş-altı saat davam edən mərasimdə «qam Tanrının adına dualar oxuyub yurtdan çıxır, geri qayıdan kimi qəlyanını yandırır və başına gələn əhvalatları danışmağa başlayır: xəstənin dərmanını tapmaq üçün Çinə gedib, dağlar aşıb, dənizlər adlayıb. M.Eliadeye görə, bunlar «şaman seansının hibrid formasıdır ki, şimali-şərqi Sibir xalqlarında, çukçalarda, fin-uqorlarda da özünü göstərir [10, 211]. Azərbaycan türklərinin oxuduğu nəğmələrin birində qam, doğrudan da, ruhu axtararkən səfərdə başına gələnləri danışır. Onun yolu o qədər uzaq olur ki, su ehtiyatını tamam içib qurtarır. Yeraltı – Ölülər dünyasına çatanda bərk istiyə düşür. Orada qarşısını Əzrayıl kəsir. Ona başqa can vəd etməklə axtardığı adamın ruhunu geri qaytarır:

Yolun suyun içdim, gəl,
Yolda yandım, bişdim, gəl.
Əzrayıl ova çıxdı,
Payına mən düşdüm, gəl. [24, 144]

İslamın geniş yayıldığı ərəfədə «ruhu qaytarma» mərasimlərinin sıradan çıxarılması nəticəsində dua-çağırışlarda «redaktə işi» aparılmış, Azərbaycan qamlarının «Tamuv» adlandırdığı yeraltı dünya cəhənnəmlə, ölüm mələyi Üzən isə Əzrayilla əvəzlənmişdir.

«Oxxayla Əhməd» və «Ax-vax» nağılları qam təsəvvürlərini özündə yaşadan xarakterik nümunələrdir. İkincinin süjeti Nizaminin «Yeddi Gözəl» poemasında qara geyimli kəninin söylədiyi əhvalatlarla üst-üstə düşür, deməli, qam-şaman görüşləri XII əsrdə də ulularımızın yaddaşında özünə yer tapmışdı. «Oxxayla Əhməd» nağılında qamın Aşağı – Ölülər dünyasına səfəri bütün təfərrüatı ilə təsvir olunur. Orta dünyada yaşayan ata öz oğlunu güc, zor, silaha arxalanmağa deyil, ağıl, bilik sahibi olmağa təhrik edir. Bu, əslində qamların öz obasının sakinlərinə təlqin etdiyi ideyalardan biri idi, sonralar aşiq dastanlarına transformasiya olunaraq haqqa tapınma məzmunu almışdır. Lakin biliyin, bacarığın mənbəyi yer üzündə, insanların arasında (yaxşı molla tapmırlar) deyil, o biri dünyada nişan verilir. Təsədüf nəticəsində bulaq başında adı çəkilən Yeraltı dünyanın şər ruhu kişi cildində suyun ortasından çıxıb insanla əlaqəyə girir. Oğlunun bilik almasını istəyən ataya bildirir ki, «Mənnən yaxşı molla hardan taparsan. Ver oğlunu oxudum, gələn il apar. O vaxtacan cəmi elmləri öyrənib, açarların qoysun cibinə» [27, 64]. Qam görüşlərində bildirilir ki, «bulaq başında şər adamın adını çəkməzlər». Qoca əslində susuzluğunu ödəyəndən sonra canının rahatlandığından emosional səs çıxarmışdı. Əslində «oxxay» insanın müsbət hallarla rastlaşanda dilinə gətirdiyi köməkçi nitq hissələrindən birinin mürəkkəb formasıdır. Lakin tərkib hissələrinə ayrılıb «oxx» və «ay» nidalarına çevriləndə birincisi xoşhəlləqdan, ikincisi ağrı-acıdan və bəla-kədərdən doğur. Yeraltı Dünyanın sakinləri yer üzündə özlərini yaxşı sifətlərdə göstərir, kimlərisə yoldan çıxarıb özü ilə aparır və yeraltı mənzilində şər simasını açıq-aydın bürüzə verir. Bu mənada qamlar şər ruhlardan birinə «Oxxay» deyirdilər.

Əhməd yeraltı dünyaya aparılır. Qam-şaman təsəvvüründə olduğu kimi yerüstü dünyanı yeraltı dünya ilə birləşdirən vasitə sudur. Yada salaq ki, Zərdüşt inamına əsaslanan «Məlikməmməd» nağılında bu funksiyayı qara və ağ qoç (biri aparır, digəri gətirir) yerinə yetirir. Bir məsələ də diqqətdən yayınmamalıdır. Əhməd qaranlıq – Yeraltı dünyada bilgilər əldə etdiyi üçün qarşılaşdığı məxluqlar, qüvvələr, eləcə də Oxxayın özü ancaq şər niyyətliyərlər. Oxxayın qızının dili ilə desək, o dünya «günahsız ölənlərin göz yaşlarından əmələ gəlmişdir». Əhmədin Yeraltı Ölülər aləmindən canını qurtarmaq üçün yalnız bir yolu var, şərə şərlə cavab verməli idi. İlk növbədə, yalan danışmalı, özünü ağıllı deyil, kütbeyin göstərməli idi. Qam-şaman mifik sistemində hər dünya öz xüsusi qanunları ilə yaşayır və yuxarının özünəməxsusluğu ilə orta dünyada, orta dünyanın adət-ənənələri ilə aşağıda yaşamaq mümkün deyil. Əhməd görür ki, orada orta – yerüstü dünyanın tərbiyəsini qoruyub saxlayanlar (müəlliminə hörmətlə yanaşanlar, etimadını doğrultmağa çalışanlar və s.) hamısı məhv olmuşlar. Ona görə də həqiqi simasını gizlədir, xəyanətə xəyanətlə cavab verir. Nağıl motivini qam-şaman görüşlərinə bağlayan ən mühüm cəhət isə ovçuluq ritualının atributlarının təsviri və cildini

dəyişmələrdir: «Oxxay qılıncı çəkir ki, Əhmədin boynunu vursun. At başını yuxarı qaldıranda yüyən yerə düşür. O saat Əhməd sehir oxuyub, bir dəli ceyran olur, başlayır meşələrnən qaçmağa. Oxxay qılıncı yerə atıb, o da bir sehir oxuyub dönüb olur mahir bir ovçu. Əlində oxu-yayı düşür o ceyranın dalına... Əhməd görür ki, Oxxay ona çathaçatdadi, tez bir qızıl balıq olub, verir özünü dəryaya. Oxxay da dönüb olur bir qoca torçu, başlayır dəryada balıq tutmağa...» [27, 70]

Altay və Orta Asiya türklərinin epik ənənəsində «Oxxayın nağılı»nda olduğu şəkildə ər şamanla arvad şamanın cildini dəyişməklə güclərini sınımasına həsr olunan bir əfsanədə göstərilir ki, «şaman qadın balıq cildinə girib dənizə baş vurdu. Şaman da onun ardınca qovdu. Tezliklə ona çatdı, şaman qadını quyruğundan udmağa başladı. Amma şaman qadın onun ağzına sığışmadı, sürüşüb çıxaraq geriyə qanrılıb balıq şamanın özünü uddu. Şaman qadın Suquşu cildinə girib evinə uçub gəldi. Özünə toxtaxlıq verdi, davulunu bir yana tulladı, əynini soyundu, ölmüş şamanı da öyüyüb yola atdı» [28,76].

«Ax-vax» nağılında isə insanın yuxarı dünyaya səyahətindən bəhs olunur. Təsadüfi görünsə də, «ax-vax» da eyni qayda ilə sadə nidaların birləşməsindən yaranan mürəkkəb sözdür. Birinci komponent «ax/ah» kədər, üzüntü, ağrı hisslərindən, ikinci komponent «vax/vah» isə təəccüb və maraqdan doğur. Ruhların bu cür adlandırılması təcrübəsi əksər xalqlarda özünü göstərir. Azərbaycanca el arasında geniş yayılmış ruhlardan biri sadəcə «Hal» adlanır. Bizcə, Oxxay və Ax-vax Halın müxtəlif dövrlərdə formalaşan adlarından biridir. Nağılda Yuxarı dünyanın məxluqları ilə Orta dünyanın sakinini əlaqələndirən vasitə ağacdır. İlahi aləmə gedib çıxan Səlim yavaşca durub dırmaşır çinar ağacına ki, «görüm başıma nə gəlir. Aradan bir az keçmişdi, bir də görür ki, həmin ağacın dibinə, budur, bir dəstə qız gəldi. Səf vurub, dövrə qurdular. Lap başda bir qız oturmuşdu, bir qız oturmuşdu ki, yemə, içmə, xətti-xalına, gül camalına tamaşa elə» [27, 198-199]. Yuxarı dünyada şər ruhlar yoxdur, hər yan nur içindədir, hamı çalıb- oynayır, heç nədən korluq çəkmirlər. Səlimin də yeyib, içib kef çəkməsinə maneçilik törədən yoxdur. Lakin Yuxarı dünyanın öz qanunları var. Vaxtı çatmayan işi yerinə yetirmək olmaz. Səlim otuz doqquz gecə qoynuna girən müxtəlif qızlarla əylənir, qırxıncı gecə nəfsi onu aldadır. Növbəti gözəllə gecələməyi təklif edəndə «Səlim birdən əlini atıb tutur başçı qızın əlindən ki, «Mən sənin özünü istəyirəm». Qız bərk gülüb deyir: «Ay səbirsiz insan... Bura nə qədər adam gəlibsə, beş-altı gündən sonra məni istəyib, öz cəzasına çatıb, bircə sən səbr əyləyirdin ki, axır-axırda sən də işi korladın. Bircə gün də dayansaydın mənə çatardın, – deyib ona şax bir sillə vurur. Səlim bayaq ha düşür yerə». Səlimin Yuxarı dünyaya nərdivanla qalxıb səbətlə və quşun yardımını ilə çatması göstərir ki, insan kamilləşməmiş oraya ayaq basa bilməz.

Onu da yada salmaq ki, bir çox nağıllarda yeraltı dünyanın məxluqlarının canı (əslində ruhu) kənardə saxlanılır. Quş halında olan can ağzı bağlı şüşədə olur. Qədim qam-şaman təsəvvürlərində də Ölülər aləminin sakinlərinin ruhu bədənədən çıxanda quş şəklində kənardə yerləşir. Canın başqa məkanda yerləşməsi haqqındakı təsəvvürlər atəşpərəstlik inancında da özünə yer almışdı.

ƏDƏBİYYAT

1. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002.
2. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000.
3. Стивенс Джоз, Седлетски-Стивенс Лина. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С. Грабовецкий/. – К.: «София», Лтд., 2001.
4. Əbu Nəyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərk etmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – Bakı, Azərnəşr, 1992.
5. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - Bakı, Elm, 1988.
6. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974.
7. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – Bakı, Gənclik, 1994.
8. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990.
9. Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Лтд., М.: Из-во Трансперсонального Института, 2001.
10. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. /пер. с англ.: К.Богуцкий, В.Трилис. – К.: «София», 2000.
11. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987.
12. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980.
13. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. *Пространство и время. Вещный мир.* / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука, 1988.
14. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi Arif Acalov. – Bakı, Elm, 1988.
15. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi. – Bakı, Elm, 1988.
16. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000 (Мыслители XX века).
17. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2000.
18. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990.
19. Виллолдо Альберто. Шаман, мудрец, целитель. Пер. с англ. К.Семнов. – К.: «София», М.: ИД «Гелиос», 2001.
20. Tərtibçilər. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977.
21. Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990.
22. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992.
23. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – Bakı, Gənclik, 1993.
24. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985.

25. İraq-türkmən folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəroğlu. – Bakı, Elm, 1999.

26. Ninni bebegim ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tərtibçi Mustafa Ruhi Şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.

27. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. Nağıllar. – Bakı, Yazıçı, 1985.

28. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri Füzuli Gözəlov və Cəlal Məmmədov. – Bakı, Yazıçı, 1993.

29. Rəfiq Özdək. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992.

30. Rzasoy Seyfəddin. «Kitabi-Dədə Qorqud» süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (Eposun ilk boyu əsasında). «Kitabi-Dədə Qorqud» (Məqalələr toplusu). – Bakı, Elm, 1999.

Atif İSLAMZADƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutunun

“Mərasim folkloru” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

e-mail: atif.islamzade@mail.ru



“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDAN BƏRPA OLUNAN “ASLAN ÖLDÜRÜB ASLANA ÇEVRİLMƏ” MİFOLOGEMİ

Xülasə

Bu məqalədə Oğuz epik ənənəsində “Amit soyunun aslanı” təyininin əsasını təşkil edən struktur laylar sistemli şəkildə tədqiq edilmişdir. Bu təyin əsasında yeni mifologem bərpa olunub elmi ictimaiyyətə təqdim olunmuşdur.

Açar sözlər: mifologem, aslan, oğuz, Basat, Qazan xan.

THE MYTHOLOGEM “KILLING A LION TO BECOME A LION” RESTORED FROM THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

In this article the definition of “The lion of Amit generation” in the Oghuz-epic tradition the structure levels are investigated systematically, on the base of this definition the new mythologem is found and introduced to the scientific auditorium.

Key words: mythologem, lion, oghuz, Basat, Gazan khan

МИФОЛОГЕМА “ПРЕВРАЩЕНИЕ В ЛВА ПОГУБИВ ЛВА” ВОССТАНОВЛЕННАЯ ИЗ “КНИГИ ДЕДЕ КОРКУТ”

Резюме

В статье системно исследованы структурные пласты, образованные определением «Лев породы Амита» в огузско-эпической традиции. На основе этого определения выявлена новая мифологема и представлена научной аудитории.

Ключевые слова: мифологем, лев, огуз, Басат, Казан хан.

Aslan sözü mifoloji tədqiqatlarda və epik əsərlərdə güc, qüvvət, yenilməzlik anlamı işarələyir (1, 29). Elə buna görə də fəvqəladə qüvvəyə malik dastan qəhrəmanları mifoloji anlayışın spesifikasına uyğun olaraq ya aslanla döyüşüb ona qalib gəlir, yaxud da döyüşdükləri nəhəng və qorxunc varlıqları aslan adlandırır. Yunan mifologiyasında Heraklın on iki qoçaqlığından birincisi məhz Hemey şirinə (yunanca Leon, türkcə arslan, farsca şir) qalib gəlməsi (2, 91, 92) digər qoçaqlıqları edə biləcəyinin isbatı kimi dəyərləndirilir. Edipin aslan bədənli Sfinks üzərində qələbəsi (3, 325) də əqli qüvvə ilə fiziki qüvvəni əvəzləşdirməni əks etdirəcək gücün, yenilməzliyin bütün situasiyalarda qəhrəmanlar üçün eyni olduğunu göstərir. İran mifologiyası adlandırılıb, əslində, fars mifologiyası olaraq düşünülən, mahiyyətinə görə isə Türk-Oğuz mifologiyasının struktur elementləri ilə zənginləşən bu mövzunun motiv-səviyyəsi başdan-başa türk mifologiyası ilə yüklənmiş Nizami əsərlərində, xüsusilə də Bəhram gur timsalında əks olunur. Bəhram gurun bir oxla gur yeyən şiri öldürməsi,

taxta sahib çıxmaq üçün iki qara şir arasından keçərək onları məğlub edib şah tacını götürməsi, gur balası yeyən əjdahanı (Təpəgöz də Oğuz elini yeyir) mağarada görüb (Təpəgöz də mağara qayadadır) öncə nişan alıb oxu ilə onun göz-lərini kor etdikdən sonra (Basat da Təpəgözün gözünü çıxarır) onu parça-parça etməsi (4, 62, 64, 65, 66, 67, 84, 86, 87) (Basat da Təpəgözün başını kəsib dəlir və yay kirişinə keçirir) də bu qəbildəndir. DQK-də Qanturalın “Selcan xatunu almaq üçün canvər (canavar)lər ilə döyüşündə “canvərlər sərvəri aslana da qalib gəlməsi” (5, 88-89) Basatın Təpəgöz ilə savaşında “Qağan aslana” dönən Təpəgözü (5, 100) öldürməsi, (Elə Qanturalının yoldaşları da qalib gəldiyi aslana Qağan aslan deyir) (5, 89) eyni səciyyə daşıyır. Həmçinin daha arxaik olduğu da diqqət çəkir. “Aslan üzərində qələbə” motivi mətnlərdə aşkarlandıqca aydın görünür ki, epos (dastan), nağıl, mif qəhrəmanlarının, eləcə də yazılı klassik ədəbi əsərlərdə iştirak edən qəhrəmanların, alpların, ərənlərin, cəngavərlərin və s. bu kimi statusa aid olan surətlərin aslan, əjdaha, div, təpəgöz, kəlləgöz və s. nəhənglər üzərində qələbə çalması əsas etibarilə “Aslan üzərində qələbə” motivini semantik çalarlarla aşkarlayır. Aslana qələbə çalmaqla aslan funksiyalarını aslandan mənimsəmə, onun fəvqəladə güc statusunda təzahür etmə, hətta ondan qüvvətli və yenilməz olmaqla qəhrəmanlıq mifi yaratma mətn strukturunda daşınır. Aslan funksiyalarını mənimsəmə qəhrəmanı yeni statusda ortaya çıxarır. Aslana qalib gələn özü aslan olur. Lakin qəhrəmanlıq missiyasında xeyrixah anlamı iştirak etdiyinə görə qəhrəman aslandan yırtıcılığı deyil, aslan titulunu, adın anlamını mənimsəyir. Təsədüfi deyil ki, diqqət çəkdiyimiz örnəklərdə Herakl Hemey şirini öldürdükdən sonra şirin başı olan dərisinə girir (bu həmçinin ritual işarəsidir), Çar Yevrisfey qorxaq olduğuna görə onu Herakla bağışlayır (2, 93). Nizamidə Bəhram şah Bəhram gur olduğu halda, şirləri məğlub edib, onların arasından tacı götürdükdə “aslan basan aslan” adlandırılır (4, 87). Elə Oğuz Kağan dastanında Oğuz Kağanın öküz (buğa) şəkli ilə inikas olunması onun gərgədan və şünqar öldürəcəyindən xəbər verir (6, 12, 13). Ş.Rustavelinin “Pələng dərisi geymiş pəhləvan” əsərində aslanı bilərəkdən, pələngi isə məcbur olaraq öldürən Tariyeli Aftandil ilk dəfə görərkən “aslan Tariyel” adlandırır (7, 47, 120). Tariyelin pələng dərisi geyinməsi də Heraklın Hemey şirinin dərisinə girməsi ilə eyni motiv təşkil edir. Qağan aslanı öldürən Qanturalı Selcan xatunun dili ilə aslan adlandırılır. “Bəg, yigit, ögünərsə ər ögünsün,- aslandır!” (5, 92). Təpəgözü öldürən Basat isə “Qağan aslan qopan” Təpəgözü anasının Qağan aslan olduğunu deyir (5, 102).

Bu misalların sayını artırmaq da olar. Qazan (Bayındır) xanın “Amit soyunun aslanı” adlanması da eyni funksiyaları daşıyan xanlar xanı və bəylər bəyinin statusunu Oğuz soyunun başçısı olaraq səciyyələndirir. Aslan üzərində qələbə çalan öz adının statusa çevrilməsini əsaslandırır. Bayındır xan savaşlarda ritual ənənəsi olaraq görünmədiyi üçün onun da qəhrəmanlıq şücaətini bu təyinin şerik tərəfi olan Qazan xan özündə cəmləyir. Qazan xanın əjdaha üzərində qələbəsi olmuşdur (8, 98). Elə bunun nəticəsi olaraq da Qazan xan aslanlıq statusundadır, Amit soyunun aslanıdır. Kitabda kafər üzərində qələbə də aslan statusu

almaqla nəticələnir (5, 92, 121). Çünki Oğuz düşüncəsinə görə kafər də xtonik məkana daxildir. Elə buna görə də kafərlər adam əti yeyəndir və bu funksiyaları ilə xtonik məxluqlardandır. II boyda Qazan kafərləri “Uruza tanıdaraq deyir ki, kafərlərin “Adam ətin yəxni qılan aşbazı olur” (5, 70). Təsadüfi deyil ki, elə eyni yerdə oğlunu “arlanım oğul” adlandıran Qazan (5, 70) bu status qarşılığında Uruzdan kafərlə döyüşə çıxıb aslanlıq əldə etmək üçün icazə çağrısını eşidir. Uruz deyir:

Güni gəldi, kafər başın kəsdürəyim sənin için,
Aslan adım saqlardım sənin için (5, 70).

“Amit soyunun aslanı” olan Qazan oğlunun bu situasiyada aslan statusuna hazır olmadığını, aslan adının ona yüksək şərəf daşdığı üçün ata sevgisi ilə epitet olaraq deyildiyini anlatmağa çalışır:

Sən varası kafər degil,
Qalqubanı yerimdən mən turayım.
Qonur atın belinə mən binəyim,
Gələn kafər mənimdir, mən varayım...
....Qılıc çalub, baş kəsdüğüm görgil, ögrəngil (5, 70).

XI boyda isə “Amit soyunun aslanı” statusundan müvəqqəti olaraq (kafər məkanda zindan həyatı sürür) məhrum olan Qazan özü kafər durumunda olur. Çünki onu Uruz kafər zənn edir. O zaman Qazana qalib gələrkən Qazan onu bu statusa layiq görür və kafər durumundan çıxmaq üçün statusunu dəyişib, mənfi aslan görüntüsündən çıxıb, Amit soyunun aslanına çevrilməsi üçün Uruzun aslan statusuna güvənir:

Alpım Uruz, aslanım Uruz,
Ağ saqallu babana qıyma, oğul! (5, 121).

Kafərlərin xtoniklər ilə eyni semantik düzümdə dayanması I boyda da aydın olur. Dirsə xanın xatunu ovdan oğulsuz gəldiyinə görə ona deyir:

Aslanla qaplana bir oğul yedirdinsə degil mana!
Qara tonlu azğun dinlü kafərlərə bir oğul aldirdinsa,
degil mana! (5, 38).

Məhz yırtıcı anlamında aslan və qaplan adının arxasında eyni fikrin asso-siativ davamı olaraq kafər adının çəkilməsi bu anlamı təsdiqləyir. Beləliklə, aslan, əjdaha, ilan, təpəgöz və s. xtonik varlıqlar binar oppozisiya təşkil edib kosmos-xaos qarşıdurmasını küfr təzahürü olaraq yaradırlar. Güc funksiyasının onlardan alınıb kosmosa keçirilməsi əbədi qanuna uyğunluğu bərpa etmək, tərzliq yaratmaqdır. IX boyda Bəkilin aslan, oğlu Əmranın isə “aslan əniyi” olmaqla “aslan ənigi yenə aslandır” (5, 106) adlanması, onları da aslan statusuna layiq olmaq üçün xtonik məxluqla – kafərlə Basatın Təpəgözlə savaştığı kimi təkbaşına savaşa çıxarır. Bəkil kafər sərhəddində təkbaşına dayanıb bütün kafərlərdən Oğuz elini (onun yeyilməsini) qoruyur. Sərhəddən keçən kafərlərin də başını Oğuz elinə ərməğan göndərir (5, 104). Əmran isə kafərlər üzərinə hücum çəkib qalib gəldikdən sonra aslan statusu almasının görüntüsü olaraq aslan Uruzun sağ yanında yer tutur (5, 109).

Biz Qazanla Basat arasında mətndə kodlaşdırılmış, bəzi hallarda isə aşkar görünən qarşıdurma haqqında bəhs açmışdıq. Özü də bu xan öyüncü təyinləri üstündə də şiddətli şəkil alır. Məhz “Amit soyunun aslanı” təyini də bu qarşıdurmanı şərtləndirdiyinə görə Basat eyni zamanda bütün Qalın Oğuzun “aslanı” iddiasını status olaraq öz üzərinə götürən Qazana xanlığı, xaqanlığı ifadə edən qağan (kağan, xaqan) sözünün və aslan statusunun özünə aidliyini bu ifadələrdə üzə çıxarır:

Atam adın sorar olsan Qaba Ağac!

Anam adın deirsən, Qağan Aslan! (9, 389 (232)).

Əlimizdə olan Drezden nüsxəsinin əlyazmasında (fotofaksimile) “te” hərfi ilə misrabaşı birinci söz (atam) “nun” hərfi ilə isə misrabaşı, ikinci söz (anam) yazıldığı üçün bu şəkildə oxuduğumuz bu sözləri M.Ergin (10, 214), O.Ş.Gökyay (11, 113), Ş.Cəmsidov (12, 116) bu şəkildə, H.Araslı, F.Zeynalov, S.Əlizadə isə əksinə oxumuşlar (13, 123; 5, 102). Lakin S.Əlizadə M.Ergin nəşrinə əsasən hazırladığı nüsxədə birinci oxunuşu təqdim etmişdir (9, 93). Örnəkdə anasının ona süd verən aslan olmasını, Qağan aslan kimi şücaətlilik, qızgınlıq qoparan Təpəgözün isə Qağan Aslan funksiyasını mənimsəməsinin qarşısını almağa yönəli igidliyi eyni zamanda Qazana eşitdirməsini və göstərməsini görürük. Maraqlıdır ki, aslan semantik cərgəsində olan Təpəgöz məhz Qazanın dilində qağan aslan adlandığı üçün Basatın Təpəgözdən əslində aslanın deyil, qağanın funksiyasını, statusunu mənimsəməsinə etiraz notları duyuruq. Bu etiraz bu statusu mənimsəyib aslan üzərində qələbə çalan digər qəhrəmanlara da aiddir. Qanturalının qağan aslan adlandırılan nəhəng üzərində qələbə çalması da Basatla şərikliyi ortaya çıxarır (9, 85, 89).

“Qağan aslan” söz birləşməsi VI boyda da, VIII boyda da nəhəng aslan anlamında işlənir. Lakin VI boyda yırtıcı nəhəng, VIII boyda isə Qazanın dilində eyni anlamı, Basatın dilində isə müsbət anlamı ifadə edir. Burada da aslan denotatı eyni, anlamlar isə fərqlidir. Çünki Qanturalı cəmiyyətdəndir, təbiətdən olanlarla döyüşür. Basat isə cəmiyyətdən təbiətə, təbiətdən cəmiyyətə keçid etdiyi üçün təbiətdən olanla özündə doğmalılıq görür. Məhz onun adının, funksiyasının cəmiyyətdən olanlar tərəfindən mənimsənilməsi Basata ağır gəlir. Elə bu səbəbdən də yalnız Basat dilində qağan aslan müsbət anlam kəsb edir. Qağan Aslan üzərində gedən mübarizə DQK-də həm də ona görə bu dərəcədə aydın görünür ki, məhz DQK-də ali idarəçilik pilləsi olan xaqan (kağan, qağan) titulu aslana yüklənmişdir. Kitabda xaqanı işarələyən “qamğan”, xanlar xanı, bəylər bəyi titulları birbaşa deyil, müxtəlif anlamlarıyla bu titulu işarələyirsə, “Qağan Aslan” adındakı qağan sözü açıq şəkildə onu ifadə edir. Qağan (türk transkripsiyasında kağan) sözü M.Kaşqari divanında xaqan (14, 157) Orxon-Yenisey, daha konkret olaraq Orxon abidələrində eyni anlamlı “kağan” sözü olaraq işlənir (15, 53, 70). M.Seyidov da qağanı eyni anlamda işlədir. “Qağan... xaqan, xan deməkdir” (16, 119). Elə bu səbəbdən də Qağan Aslan üstündə mətnüstü, mətniçi və mətnaltı mübarizə getməkdədir. Xüsusilə də Basat və Qazan arasında bu mübarizə çox şiddətlidir. Qağan Aslan ifadəsinin simvolik,

məcəzi anlamlarıyla birgə məhz bugünkü leksikonumuzda şir, aslan mənasında işlənməsi diqqət çəkir. Elə bu günün özündə də şirə, aslana “meşələr şahı” (meşələr qağanı) deyilməsi dilimizdə işləkdir. Halbuki şirdən böyük və qüvvətli fil kimi heyvan adı bu siyahıya düşür. Bu da ehtimal ki, arxaik düşüncə məhsulunun müasir şəkil törəməsidir. B.Abdulla Qağan Aslanın Basatı bəsləyən aslan olmasına, aslan anlamında işlənməsinə misallarla diqqət çəkmişdir (17, 103).

M.Seyidov Qağan Aslanı Basatın atası adlandırsa da, günəşin simvolu olaraq dəyərləndirməsi baxımından diqqətəlayiq müşahidə aparmışdır (16, 45). Öncə onu deyək ki, Qağan Aslanın Basatın anası olması və onu bəsləyən aslanı işarələməsi nə bu fikirlərlə, nə digər mifoloji yanaşmalarla ziddiyyət təşkil etmir. Situasiya baxımından DQK mətnində aslanın Basatı bəsləməsi, funksiya və anlam baxımından sözün araşdırılmasına heç bir əngəl törətmir. Laylar səviyyəsində açıqlanan mətn hətta bir-birinə zidd görünən anlamları, hadisələri, mühiti və funksiyaları bir mətn içində yerləşdirə bilir. Bu baxımdan Qağan Aslanda olan Basatı bəsləmə funksiyası funksiya baxımından, günəşi simvolizə etmək modeli anlam baxımından, aslanlığı və xaqanlığı özündə cəmləməsi və bunun uğrunda mübarizə aparılması situasiya və mühit baxımından bir araya gələ bilir. Basat-Qazan arasındakı iyerarxik qarşıdurmada Basatın “Tülü quşun yavrusu” təyininə Oğuz əhdi mövqeyindən iddialı olması, qeyd etdiyimiz kimi, “Qalarda-qoparda yerim günortac” və günçixanın Bozoqlara aidliyi ifadəsində üzə çıxırsa, “Amit soyunun aslanı” təyininə də iddialı olması Qağan Aslana ən çox özünün haqqı çatdığı reaksiyası ilə təzahür edir. Qağan titulunun aslana yüklənməsi, Amit soyunun Oğuz soyu anlamı verməsi də bu antipatik psixi və əqli davranışları daha da şiddətləndirir. Beləliklə, Qazan xan, eləcə də Bayındır xan Amit aslanı olmaqla Oğuz soyunun xaqanı mərtəbəsini əllərində cəmləyib, bütün Qalın oğuzun ali səlahiyyətli şəxsləri olaraq səciyyələyir.

ƏDƏBİYYAT

1. Kitabi Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cildə. II cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 567 s.
2. Elladanın qəhrəmanları. Buraxılışa məsul: Güləliyev Ə. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, 150 s.
3. Adilov M. Qanadlı sözlər. Bakı: Yazıçı, 1988, 439 s.
4. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə Əliyev R, Bakı: Elm, 1983, 356 s.
5. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
6. Oğuznamələr / İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993, 94 s.
7. Rustaveli Ş. Pələng dərisi geymiş pəhləvan / Tərtib edib çapa hazırlayan D.Əliyeva, tərcümə edən Ə.Cavad. Bakı: Elm, 1987, 206 s.
8. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2002, 146 s.

9. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cilddə. I c. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 624 s.
10. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. Ankara: 1958, 251 s.
11. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: 2000, 3589 s.
12. Kitabı-Dədəm Qorqud (əla lisane-taifeyi-Oğuzan) / Tərtib edən Ş.Cəmşidov. Bakı: 1995, 174 s.
13. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib edən H.Araslı. Bakı: Gənclik, 1977, 184 s.
14. Kaşqari M. Divani-luğat-it-Türk / Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan R.Əskər. 4 cildə, III cild. Bakı: Ozan, 2006, 400 s.
15. Rəcəbov Ə. Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 392 s.
16. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.
17. Abdulla B. Salur Qazan (tarix, yoxsa mif...). Bakı: Ozan, 2005, 223 s.

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

Almara NƏBİYEVA

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

BDU-nun "Dədə Qorqud" ETL-ın elmi işçisi

e-mail: nebiyeva_almara@mail.ru



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA MİLLİ GEYİMLƏR

Xülasə

Bu məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında rast gəlinən milli geyimlərin yaranma tarixi haqqında məlumat verilir. Araşdırmadan məlum olur ki, dastandakı milli geyimlər oğuz türkləri tərəfindən yaradılmış, min illər boyu təkmilləşdirilmiş və buradan da dünyaya yayılmışdır. Dastanın boylarında verilən ən dəyərli informasiyalardan biri geyim növləri haqqında bizə gəlib çatan təsəvvürdür. İgidlərin və xanımların mərasimlərdə növbənöv geyimləri, ləl və cəvahirat bəzəkləri öz aktuallığını qoruyub saxlamaqdadır. Dastanın əsas cəhətlərindən biri də, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədənin igidlərə göstərdiyi sücaətə görə adla bərabər libaslar da bəxş etmələridir. Bu cəhətdən “Kitabi-Dədə Qorqud” eposları böyük marağa səbəb olur.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, epik, ənənə, oğuzlar, ailə, qadın, libas, epos, milli mərasim.

NATIONAL DRESSES IN EPOS DEVELOPED UNDER INFLUENCE OF “KITABI-DEDE KORKUT”

Summary

In this article, it provides information about the history of the common national costumes in which is influenced by “The Book of Dede Korkut”. It is clear from the research that the sagas national costumes have been created by Oghuz Turks, improved, and from there spread throughout the world for thousands of years. One of the most valuable information is a concept about the types of clothes in the length of epics. A variety of clothes of men and women, their jewelry and garments in the ceremonies maintain and preserve its actual relevance. One of the similar direction in both epics is that the grandfather in "The Book of Dede-Korkut" tip garments as gifts to the heroes beside their names. In this regard, “The Book of Dede Korkut” cause great interest.

Key words: “Kitabi-Dada Qorqud”, epic, traditions, oguz’s, family, woman, finery, epos, national ceremony.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ НАРЯДЫ В ДАСТАНЕ СЛОЖИВШИЕСЯ ПОД ВЛИЯНИЕМ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД»

Резюме

В этой статье содержатся исторические сведения о создании национальных нарядов встречаемых в дастане сложившийся под влиянием эпоса «Китаби-Деде Коркуд». Из исследования становится ясно, что национальные наряды в дастанах были созданы огузскими тюрками, на протяжении тысячелетий усовершенствовались, впоследствии чего получили всемирную славу. Одним из самых ценных информации в главах дастана является представление о разновидности одежды. Разновидность нарядов, драгоценностей одеваемых джигитами и ханумами во время церемоний сохраняют свою актуальность. Также одна из схожих черт обоих дастанов проведение со стороны Деде в «Китаби-Деде Коркуд», обряда имянаречения, преподношение нарядов джигитам за проявленную доблесть. С этой точки зрения эпосы «Китаби- Деде Коркуд» вызывают огромный интерес.

Ключевые слова: “Книга Деда Коркуда”, эпический, традиция, Огузы, семья, женщина, одежда, эпос, национальный ритуал.

Dünya miqyasında yüzilliklərdən üzü bəri öyrənilən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan-türk tarixinin ən dərin izlərini özündə daşıyan möhtəşəm abidədir. Bu baxımdan dastanımız əsrlər boyu milli düşüncədə yaşayıb nəsildən-nəslə ötürülmüş, ozan-aşıq repertuarında yaşamış, müxtəlif versiya və variantlarda yayılmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan xalqının soykökünü təşkil edən oğuzların əzəli dövrlərə məxsus həyat və yaşayış tərzini, mənəvi dünyasını, adət-ənənəsini, yurdları uğrunda apardığı savaşılarını və dürlü-dürlü qədim mərasimlərini bədii boyalarla özündə əks etdirir. “Bu epos, ilk növbədə, soykökdən bəhs edən bir eposdur” (3, 7). Dastanda olan boylar islama keçid dövründə yazıya alınmış və o dövrün sosial həyat tərzini və mədəni həyatını qoruyub zəmanəmizə qədər gətirmişdir. “Tarix içindəki türk mənəvi mədəniyyətinin ana axarlarından biri Dədə (Ata) Qorqud və onun çevrəsindəki mifoloji və tarixi proseslərlə bağlıdır” (6, 9). Bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı nadir ədəbi abidə olmaqla bərabər, həm də tarixi-etnoqrafik qaynaq kimi misilsiz dəyəərə malikdir. Dastanda oğuzların qəbilə qurumları, qəbilə birləşmələrinin vahid, mükəmməl dövləti haqqında tam təsəvvür yarandığı kimi, bu qəbilələrin təsərrüfatı, aranda ağban evləri, yaylaqlarda xalılarla bəzədilmiş çadırları, yalnız Tanrıya inam gətirdikləri mənəvi dünyası haqqında da zəngin etnoqrafik və folklor materialları ilə rastlaşırıq. “Elmi ictimaiyyətə məlum olduğu vaxtdan həmişə böyük maraqla qarşılanan “Kitabi-Dədə Qorqud” müxtəlif tipli araşdırmaların mövzusu olmuş və həmişə də yeni tədqiqatlara yol açmışdır” (1, 13).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında maraqlı doğuran məsələlərdən biri də çeşid-çeşid geyimlər haqqında bizə gəlib çatan təsəvvürlərdir. Dastanda təsadüf edilən, oğlan və qızların toy və yas mərasimlərində istifadə etdikləri növbə-növ geyimlərin, ləl və cəvahirat, bəzək əşyalarının bəzilərinin bu gün də gündəlik həyatımızda mövcud olması böyük maraqlı doğurur.

Dastanın “Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”ndan bəlli olur ki, Qazan xan olduqca səxavətli, mərhəmətli, sözünün üstündə duran qəhrəmandır. O, tez-tez ağır ziyafət məclisləri qurur. Döyüşdə qazanılan qənimətə tamah salmır. “Kafirlərlə vuruşlarda seçilən ər igidlərə ölkə, qala, cübbə, çuxa və s. bağışlayır” (2, 44).

Dastanda Oğuz qəbilələrinin adət şəklini almış ailə qanunları, oğuz bəylərinin Bayandır Xanın evində qonaqlıqları, evlərin ipək xalılarla bəzədilməsi oğula, qıza münasibət və s. təsvir olunmuşdur. “Hər bir milləti dünyada tanıdan və onu digər xalqlardan fərqləndirən ən önəmli xüsusiyyətlərdən biri onun adət və ənənələri, bu müstəvidə yüksək mənəvi dəyərlər sisteminə malik olmalarıdır” (8, 5). Bu qəbilə motivləri oğuz ailələri haqqında aydın təsəvvür yaradır. Hətta nəzir-niyazla dünyaya gələn, buğanı məğlub etdiyinə görə Buğac adını qazanan və atasını xilas edən gənc haqqında Dədə Qorqud demişdir:

– “Hey Dirsə xan! Oğlana bəylik ver,
Taxt ver, – güclüdür, ərđəmlidir!
Qızıl tağlı hündür ev ver bu oğlana,
Kölgə olsun, – ərđəmlidir!

Çiyini quşlu cübbə-don ver sən bu oğlana,
Qoy geyinsin – hünərlidir!” (5, 134).

Bu ifadədən məlum olur ki, igidlik göstərən gənclərə bəylik, var-dövlət verilir və həmçinin xüsusi biçimli, üstündə ov quşu saxlayan cübbə don hədiyyə edilir.

Keçmişdə üstdən geyinilən uzun və gen, düyməsiz paltara cübbə deyilməmişdir. Xatırladaq ki, “Dirşə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər” boyunda naiblərin fitvası ilə atası tərəfindən vurulub çöldə huşsuz qalan Buğacın yarasına “Boz atlı Xızır (İlyas) mənə gəldi. Üç kərə yaramı sığadı” (4, 24).

Qeybə çəkilən peyğəmbər Xızır (İlyas) darda qalanları himayə edən bir obraz kimi verilmiş və özü də yaşıl donlu təsvir olunmuşdur. Xilaskar peyğəmbərin yaşıl donda təsviri, şübhəsiz, mifik anlamda törəyiş, yaradılış rəmzini əks etdirir.

Dastanda “Salur Qazanın evi yağmalandığı boy” belə başlayır: “Bir gün Tüklü quşun balası, yazıqların ümüdi, Amit soyunun aslanı, Qaracığın qaplanı, Qonur atın yiyəsi, Uruz xanın ağası, Bayandır xanın kürəkəni, Qalın oğuzun dayağı, igidlərin arxası Ulaş oğlu Salur Qazan yerindən durmuşdu. Doxsan otaqlı uca evlərini qara yer üzərində tikdirmişdi. Doxsan yerdə böyük ipək xalı döşətdirmişdi. Səksən yerdə küplər qoyulmuşdu. Qızıl qədəhlər – sürahilər düzülüşdü. Doqquz qara gözlü, göyçək üzülü, saçı arxada düyünlənmiş, köksü qızıl düyməli, əlləri biləyindən xınalı, barmaqları naxışlı, gözəl kafir qızları qalın Oğuz bəylərinə şərab paylayırdılar” (5, 140).

Dastanda təsvir olunduğu kimi, Qazan xanın doxsan gözlü uca evlərinə ala xalılar, ipək döşənmiş, altun ayaq sürahilər şərab qabları əllərində qulluq edən kafir qızlarının tam zahiri portreti – bəzək və cəvahiratı ilə təsvir edilmişdir. Boyda Qazan xana köməyə gələn oğuz bəyləri həm igidlikləri, həm də geyimləri ilə təqdim olunur, Qara Budaq haqqında deyilir:

“Bunun ardınca, xanım, görək kimlər yetişdi:

Çalın-çarpaz çalmalı, çal qaraquş ərdəmli, qurama qurşaqılı; qulağı qızıl küpəli, Qalın Oğuz bəylərini bir-bir atından yıxan, Qazılıq qoca oğlu Yeynək bəy çaparaq yetişdi:

“Çal qılıncını, bəyim, Qazan çatdım” (5, 148).

Burada isə Budaq bəyin bütöv portreti – qəhrəmanlığı ilə bərabər ailə həyatı – Qazan xanın qızı ilə evlənməsi, ağsaqqallar yanında davranışı, məxmər geyimi, qotazlı atı və s. canlandırılmışdır.

Qazan xanın dayısı Aruz Qoca haqqında deyilir:

“Altmış təkə dərisindən olan kürkü topuqlarını örtməyən, altı erkək dərisindən papağı qulağını örtməyən, qolu-budu uzunca, baldırları incə Qazan bəyin dayısı At ağızlı Aruz Qoca çaparaq yetişdi” (5, 148).

Dastanda qəhrəmanın zahiri portreti mübahisəli şəkildə canlandırılmışdır. Şübhə doğuran bənzətmələr ozan sənətinə xas olan cəhətlərdir. Belə bir mübahisə Alp Ərən haqqında da işlədilir “:...qırx cübbə bürünüb otuz yeddi qələ bə-

yinin məhəbub qızlarını çalib bir-bir boynun qucan, üzündən, dodağından öpən, elin Qoca oğlu Alp Ərən çapar yetdi” (5, 43).

Dastanın zəngin boylarından biri “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyudur. Bu boy Bayandır xanın “min yerdə ipək xalılarla bəzənmiş” ağban evinin təsviri ilə başlayır. Ova çıxan Beyrək göy çəməndə qırmızı otaq görür. Bəlli olur ki, bu otaq Beyrəyin nişanlısı Banuçiçəyindir. Üzü niqablı Beyrək Banuçiçəyi tanıdıqdan sonra: “Düyün qanlı olsun, xan qızı!” – deyib barmağından altın üzüyü çıxardı, qızın barmağına keçirdi” (4, 48).

Dastanın “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda deyilir: “Oğuz zamanında bir yigit ki, evlənsə ox atardı. Oxu nə yerdə düşsə, orda gərdək tikərdi. Beyrək xan dəxi oxun atdı, dibinə gərdəyin tikdi. Adaxlısından ərgənlik bir qırmızı qaftan gəldi. Beyrək qaftanı geydi. Yoldaşlarına bu iş xoş gəlmədi. Səxt oldular.

Beyrək aydır:

– Yoldaşlar! Niyə səxt oldunuz? – dedi.

Ayıtdılar:

– Necə səxt olmayalım? Sən qızıl kaftan geyərsən, biz ağ qaftan geyəriz – dedilər.

Beyrək aydır:

– Bu qədər nəsnədən ötəri niyə səxt olursuz? Bu gün mən geydim, yarın naibim geysin. Qırx günə təkin sıravardı geyəyin, ondan sonra bir dərvişə verəlim – dedi. Bunların daxı könlü xoş oldu” (4, 52).

Deməli, oğuz zamanında nişanlı gənclər qızın göndərdiyi qırmızı qaftan geyərdilər. Nişanlı olmayanlar isə ağ qaftan. “Beyrək dustaq getdikdən sonra yeddi qız qardaşı ağ çıxardılar, qara donlar geydilər. Beyrəyin nişanlısı Banuçiçək də qaralar geydi, ağ qaftanı çıxardı. Beyrəyin yar-yoldaşları da, Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondar ağ çıxarıb qara geydi. Qalın Oğuz bəyləri Beyrək üçün əzim yas tutdular, umud üzdülər” (4, 53). Beyrək dustaqlıqdan qayıdib əvvəlcə öz evlərinə gəlir. Banuçiçəklə Yalancıq oğlunun toyuna getmək üçün bacılarından qaftan istəyir.

“Vardılar, Beyrəyin, qaftanı varmış, (gətirdilər) buna verdilər. Aldı geydi. Boyu boyuna yaqışdı, beli belinə (yaqışdı), qolu qoluna yaqışdı. Ulu qız qardaşı bunu Beyrəyə bənzətdi...” (4, 60).

Bacıları ozanı Beyrəyə oxşatdılar. İgid onu tanımasınlar deyə qaftanı soyunub qızlara qaytardı. Köhnə bir çulunu dəlib boynuna keçirdi. Özünü dəliliyə vurub toya getdi. Dastanda toy bütün təfsilatı verilir. Beyrəyi tanımayan qızlar bir-bir oynayır. Özlərini Banuçiçək kimi təqdim edirlər. Beyrək onları tanıyır, hətta eyiblərini üzlərinə deyir. Nəhayət, Banuçiçək qırmızı don geyinib oynayır. Beyrək ona verdiyi üzüyü tələb edir. “Böylə digəc qız tanıdı – bildi kim, Beyrəkdir. Cübbəsilə-çuxasilə Beyrəyin ayağına düşdi. Beyrəkə dayələr qaftan geyürüb tonatdılar” (4, 65). Oğuz igidləri kafirin yurduna yürüş edib, Beyrəyin yoldaşlarını xilas etdilər. Kafir yurdundan “Quşun ala qatını, qumaşın urusunu, qızın gökcəğini, toquzlama çıxarıb çuxa xanlar xanı Bayandıra xana

pəncək çıxardılar”. “Baybörə bəgin oğlanuğu Beyrək Baybican bəgin qızın aldı. Ağ-ban evinə, ağ otağına gerü döndü. Dügünə başladı”. (4, 67). Dastanda düşmən tərəfinin də qumaşdan geydikləri libasları, çuxaları və başqa geyimləri təsvir olunmuşdur.

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyun”da Burla Xatun geyimi ilə belə təsvir olunur: “Xan qızı Boyu uzun Burla xatun Qazanın gəldiyini eşitdi. Atdan aygır, dəvədən buğra, qoynundan qoç kəsdirdi. Xan qızı gördü ki, Qazan gəlir, özünü yığışdırıb, yerindən cəld durdu. Samur cübbəsini əyninə geydi. Qazanın qarşısına gəlib, üz örtüyünü qaldırdı. Qazanın üzünə sarı baxdı” (5, 170). Burada Burla Xatunun Samur cübbəsi, üzünün niqabı və davranışı ilə bütöv bədii portreti yaradılmışdır.

“Qanlı Qoca oğlu Qanturalı Boyu”nda Qanturalı da, Selcan xatun da sınaq meydanında xüsusi libas geyirlər: “Qız meydanda bir köşk düzəltmişdi. Yanında olan bütün qızlar al geymiş, təkə özü sarı rəngli don geymişdi. Yuxarıdan tamaşa edirdi” (5, 185). Dastanın bu boyunda qeyd olunur ki, oğuzlarda dörd igid üzörtüyü ilə gəzirdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqqınıq, biri də boz aygırlı Beyrək (5, 185). Dastanın süjet xəttindən görünür ki, oğuz ellərində evlənməmiş bəzi gənclər niqablı gəzərmişlər.

Qanturalı buğa ilə döyüşə girərkən təkür əmr edir: “Bu yigidi anadan toğma soyun”! Soydular Qanturalı altunlu incə kətan bezini belinə sarıdı. Qanturalıyı alıb meydana gətürdülər” (5, 87). Ümumiyyətlə, oğuzlarda igidlərin döyüş vaxtı bellərinə kətan bez sarımaları dəbdən çox tibbi cəhətdən bel sütununu qorumaq üçün istifadə olunmuşdur. Elə indi də idmançılar ağırlıq qaldırarkən belə ağırlıq düşməsin deyə enli kəmərlər bağlayırlar.

Dastanda “Basatın Təpəgözü öldürdü” boyda Basat Təpəgözlə döyüşə gedərkən belə təqdim olunur: “Paltarının qolundan bir tutam ox çıxardı, qurşağına keçirdi. Qılıncını da qurşandı. Yayını qoluna saldı. Ətəklərini yığışdırdı. Atasının-anasının əlin öpdü, halallaşdı” (5, 199). Deməli, Basatın səfərə hazırlıq məqamı bütün təfərrüatı ilə elə təsvir olunmuşdur ki, bir cümlə ilə döyüşə hazır qəhrəmanın canlı bədii obrazı yaradılmışdır.

Dastanda döyüşdən qalib qayıdan qəhrəmanlar da Bayandır xan tərəfindən mükafatlandırılır və müxtəlif geyimlərə hədiyyə olunur: “Qazan qəhrəmanlıq göstərənlərə böyük ölkə, cübbə, çuxa, verdi” (5, 176).

Oğuzda çox kədərli bir hadisə – ölüm halları baş verdikdə insanlar ağ libaslarını çıxarıb qara geyərdilər. Beyrəyin öldürüldüyü boyda ölüm ayağında o igidlərə belə deyir:

“İgidlərim, yerinizdən qalxın, durun!

Boz atımın quyruğunu tutun. kəsin!

Ala dağdan Arqubeli gecə aşın.

İti axan gözəl suyu üzüb keçin.

Qazan xanın divanına çapıb gedin.

Siz hamınız ağ çıxarıb, qara geyin.

“Qazan, təkə sən sağ ol, Beyrək öldü! – deyın” (5, 223).

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin ölüm xəbərini eşidən İç oğuzun “yeddi qız qardaşı ağ çıxardılar, qara donlar geydilər”. “Qırx-əlli igid qara geyib, göy sarınır” (4, 53).

Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında xalqımızın tarixi, dili, mədəniyyəti, adət-ənənəsi müfəssəl şəkildə öz əksini tapmışdır. Göründüyü kimi, dastan həmçinin oğuzların dürlü-dürlü, bəzəkli, çeşidli geyimləri haqqında da zəngin təəssürat yaradır.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahmanlı M. “Kitabi-Dədə Qorqud”da müqəddimənin mətn informasiyası və poetik sistemi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları. Bakı, “Araz”, 2015.
2. Cəmşidov Ş.A. “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı, Gənclik, 1969.
3. İmanov M. “Kitabi-Dədə Qorqud” və Türk Dünyası. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları. Bakı, “Araz”, 2015.
4. Kitabi-Dədə Qorqud, (tərtib edən Həmid Araslı) Bakı: “Gənclik”, 1978
5. “Kitabi-Dədə Qorqud” /Ön söz, müqəddimə və şərhlərin müəllifi S.Əlizadə, F.Zeynalov/ Bakı: Elm, 1988
6. Qasımlı M. Türk etnik düşüncəsində “Qorqud” obrazının mifoloji və tarixi statusu. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları. Bakı, “Araz”, 2015
7. Oğuznamə. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006.
8. S.Orucova. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcümələri. “Kitabi-Dədə Qorqud”un tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları. Bakı, “Araz”, 2015

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

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

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



FOLKLORDA VƏTƏN OBRAZININ MİFOLOJİ SEMANTİKASI

Xülasə

Vətən obrazı birbaşa mifik təfəkkürlə bağlıdır və onu kosmoloji dövrün mətnlərində bir mifologem olaraq müşahidə etmək mümkündür.

“Vətən” mifologemi kosmoloji dünya modelinin konstuksiyasında xüsusi yer tutur və mifoloji düşüncə ümumən ondan kənarında təsəvvür olunmur:

- a) “Vətən” mifoloji mətnlərdə ilk yaşayış məskəni kimi kosmoloji kontinuumun əsas obrazlarından biridir;
- b) “Vətən” – mifoloji xronotopun bir hissəsidir və kosmos həmin hissədən təşkil olunur;
- c) “Vətən” mifoloji dünya modelində “biz” və “bizim” anlayışlarının məkani strukturunu təşkil edir.

“Vətən” anlayışı öz başlanğıcını mifdən götürür və mifik sxem bu konseptin genetik strukturunu təşkil edir. “Vətən” müasir insanların düşüncəsində ilkin mifoloji təsəvvürlərlə əlaqəsini qoruyur. Bu mifologemi vətən haqqında olan istənilən folklor mətninin poetik nüvəsində görmək və bərpa etmək mümkündür.

“Vətən” konsepti mifoloji stixiyalarla sıx bağlıdır. Bu, Azərbaycan mifoloji mətnlərində aydın müşahidə olunur. Azərbaycanlıların dünya modelində Vətən, Ana və Torpaq bir məna sırası yaradır və “Ana torpaq” ifadəsi milli düşüncənin genetik əsasları, başqa sözlə, mifik “vətən” arxetipi ilə birbaşa bağlıdır.

Key words: Vətən, mifologem, folklor, semiotika, Azərbaycan folkloru, əfsanə

THE SEMIOTIC STRUCTURE OF “HOMELAND” MYTHOLOGIST

Summary

The concept of “homeland” is directly linked to mythical thinking and it is possible to observe it as a mythologist in the texts of the cosmic period.

The “homeland” mythologist occupies a special place in the design of the cosmological world model, and the mythological thinking is not generally imagined beyond:

- a) "Homeland" is one of the main images of the cosmological conception as the first settlement in mythological texts;
- b) "Homeland" is a part of the mythological chronopus and the cosmos is composed of that part;
- c) "Homeland" contains the spatial structure of "we" and "our" concepts in the mythological world model.

The concept of "homeland" takes its start from the myth and mythical scheme constitutes the genetic structure of this concept. "Homeland" maintains its connection with the initial mythological imagination in modern human thought. It is possible to observe and restore this mythology in the poetic core of any folklore text about the homeland.

The concept of "Homeland" is closely linked to mythological stigma. It is clearly observed in the mythological texts of Azerbaijan. Homeland, Motherland, and Land creates a sense of meaning in the world model of Azerbaijanians and the expression "mother land" is directly related to the genetic basis of national thought, in other words, mythical "homeland" archetype.

Key words: Homeland, mythologist, folklore, semiotics, Azerbaijan folklore, legend

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБРАЗА РОДИНЫ

Резюме

Концепт «Родина» напрямую связан с мифологическим мышлением, и он наблюдается в текстах космологической эпохи как один из основных мифологемов моделей мира.

Мифологема «родина» занимает особое место в семиотической конструкции космологической модели мира. Мифологическое мышление вообще невозможно представить вне соответствующих парадигм мифологемы «родина»: во-первых, «родина» в мифологических текстах – первичное место для жилья является одним из основных образов космологического континуума; во-вторых, «родина» – часть мифологического хронотопа из которой организуется космос; в-третьих, «родина» организует в мифологической модели мира пространственную структуру понятий «мы» и «наши».

Концепт «родина» берёт свое начало от мифа, соответственно мифическая схема составляет генетическую структуру этого концепта. Следовательно, «родина» в мышлении современных людей, во всех случаях бережёт свою связь с первобытным мифологическим мировосприятием. Эту мифологему можно обнаружить и восстановить в поэтическом ядре любого фольклорного текста о родине.

Семиотическая структура мифологемы «родина» тесно связана с мифологическими стихиями. Она отчётливо наблюдается в азербайджанских мифологических текстах.

В модели мира азербайджанцев Родина, Мать и Земля составляют один ряд значений и выражение «Мать-Земля» напрямую связан с генетическими основами национального мышления, то есть, с мифическим архетипом «родина».

Ключевые слова: Родина, мифологема, фольклор, семиотика, Азербайджанский фольклор, легенда

Məsələnin qoyuluşu: “Vətən” anlayışı müasir düşüncə konsepti kimi, çox geniş mənaları əhatə edir. Dəyərlərin sürətlə dəyişdiyini müasir dünyada bu anlayışın aksioloji göstəriciləri də siyasi, ictimai, ekoloji, demoqrafik və s. amillərin təsiri ilə sürətlə dəyişir və yeni mənalar kəsb edir. Lakin vətən obrazının tarixi-diaxron inkişaf dinamikasına nəzər saldıqımızda burada bir sıra dəyər göstəricilərinin dəyişməz qaldığını, daha doğrusu, onların “vətən” anlayışının məna strukturunun daimi elementləri olduğunu müşahidə edirik. Bu dəyişməz elementlər birbaşa mifoloji dünya modeli ilə bağlıdır.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd folklorda vətən obrazının mifoloji semantikasını araşdırmaqdır.

Folklorda vətən obrazı tarixi-mədəni mahiyyəti baxımından iki tip elementlərdən təşkil olunur:

1. Obrazın bütün tarixi boyunca dəyişməyən, hər cür ideoloji təsirlər qarşısında sabit qalan elementlər;

2. Zamanla dəyişən, transformasiya olunan, metamorfoz keçirən elementlər.

“Vətən” bir anlayış kimi bu elementlərin yaratdığı məna sistemidir. Hər bir məna sistemi özündən böyük, özünə bərabər, yaxud özündən kiçik məna sistemləri ilə birgə mövcuddur. Bu da sistemlər arasında əlaqə, qonşuluq, diffuziya münasibətləri vasitəsi ilə baş tutur. Beləliklə, sistem bir tərəfi ilə özü olaraq qalır, digər tərəfi ilə başqa sistemlərlə qarşılıqlı əlaqədə olur. Hər bir sistemin dayanıq-

lığı onun dəyişən elementlərinin funksional aktivliyindən asılı olduğu kimi, dəyişməz elementlərinin etnokosmik energetikasıdan da birbaşa asılıdır.

Etnokosmik energetika – insan düşüncəsini onun bağlı olduğu bütün kosmoloji sistemlərlə (etnos, cəmiyyət, təbiət...) əlaqələndirən enerji sistemidir (ilahi başlanğıc enerjinin etnoenergetikaya çevrilməsinin mərhələləri haqqında bax: 10, 43). “Vətən” konsepti milli şüurun ən qədim və dayanıqlı anlayışı kimi etnokosmik energetika ilə birbaşa əlaqədədir. Bu obrazı bəşər tarixinin ən davamlı və dayanıqlı hadisəsinə çevirən onun dəyişməz elementlərinin insan düşüncəsinin ilkin etnoenergetik qaynaqları ilə birbaşa əlaqəsidir. Başqa sözlə, “vətən” anlayışı birbaşa mifoloji düşüncə ilə bağlıdır və biz onu kosmoloji düşüncə çağının mətnlərində əsas mifologemlərdən biri kimi müşahidə edirik.

“Vətən” mifoloji semantem kimi mifologemdir. A.K.Bayburinin yazdığı kimi, mifologem mifik təhkiyənin vahidi olub, motiv mənasında işlənir... “Mif və mifologem öz aralarında bir-biri ilə təhkiyənin üst səviyyələrində yox, (məzmunun) dərinliklərində əlaqələnilir. Mifologem ən uzaq halda mifin bütün məzmununu bildirə bilər” (2, 78).

“Vətən” mifologemi kosmoloji dünya modelinin semiotik konstruksiyasında xüsusi yer tutur və mifoloji düşüncəni ümumiyyətlə “vətən” mifologemini uyğun paradigmalardan kənar təsəvvür etmək mümkün deyildir. Burada aşağıdakıları nəzərə almaq lazımdır:

- a) “Vətən” mifoloji mətnlərdə ilk yaşayış məskəni kimi kosmoloji kontinumun əsas obrazlarından biridir;
- b) “Vətən” mifoloji xronotopun kosmosu təşkil edən hissəsidir;
- c) “Vətən” mifoloji dünya modelində “biz” və “bizim dünya” anlayışlarının məkani strukturunu təşkil edir.

Ümumiyyətlə, “vətən” konsepti öz başlanğıcını mifdən götürür və mifik nüvə (yaxud: mifik toxum, mifik sxem) bu konseptin genetik strukturunu təşkil edir. Bu cəhətdən, “vətən” insanların düşüncəsində bütün hallarda ilkin mifik dünyaduyumu ilə əlaqəsini qoruyur. Vətənlə bağlı istənilən folklor mətninin nüvəsində “vətən” mifologemini görmək və bərpa etmək mümkündür. “Bülbül və qaratikan kolu” adlı mətnə diqqət edək:

“Bir xan qəfəsdə bir bülbül saxlaymış. Bülbül üçün hər cür şərait yaradılmışdı. Hər cür güldən onun qəfəsinin ətrafında var imiş. Ancaq o, bahar fəslinin gəlməsinə baxmayaraq, bir dəfə də öz gözəl səsi ilə oxumurmuş. Elə məyus-məyus durub baxmış.

Xan deyir, mən ki onu o cür bəsləyirəm, yenə oxumur. Buraxın onu, çıxıb getsin. Ancaq onu izləyin, görün, hara gedir. Xanın adamları görürlər ki, bülbül uça-uça bir qaratikan kolunun üstündə bir bülbül yuvasının yanına qonur və “vətənə gəldim, imana gəldim” deyərək, cəh-cəh vurmağa başlayır.

Bütün bunları xana çatdırırlar. Xan öz-özünə fikirləşir. Mən ona o cür baxırdım, bütün bunlar qaratikan kolunun yanında heç nə imiş” (8, 178).

Bu əfsanə ilk baxışdan çox sadə və aydın məzmunla malikdir. Xanın bülbül üçün necə gözəl bir şərait yaratmasından asılı olmayaraq, o, özünü bədbəxt

hiss edir. Xan qəfəsin ətrafında bülbülün adət etdiyi təbii şərait və gözəlliyi də yaradır. Lakin bütün bunlar bülbülü xoşbəxt etmir. İnsanların həsrətlə baxdıqları xan sarayı bülbül üçün, sadəcə, bir qəfəsdən ibarət həbsxana idi. O, yalnız öz evinə, doğulduğu məkana qayıtdıqdan sonra xoşbəxtliyinə qovuşur və şən nəğmələr oxumağa başlayır. Xanı təəccübləndirən o olur ki, bülbül onun üçün yaradılmış bütün “yüksək saray komfortuna” baxmayaraq, öz yuvasının olduğu qaratikan kolunu saraydan üstün tutur. Beləliklə, əfsanənin ideyasına görə, hər kəsə öz doğma yurdu, öz doğulduğu vətəni dünyada hər şeydən əzizdir. Vətən heç bir dəyərlə müqayisə olunmur.

Əfsanədə bülbülün “vətənə gəldim, imana gəldim” sözləri vətənlə imanın azərbaycanlı düşüncəsində mənaca bərabər anlayışlar olduğunu göstərir.

“İman – inam, müsəlman dininin ayrılmaz hissəsidir” (9, 100). “İman”, başqa sözlə Allaha, onun peyğəmbərinə, imamətə, o biri dünyaya inam islam dininin fundamental əsasını təşkil edir. İslamın əsas hökmlərindən birinə görə: “Vətəni sevmək imandandır”.

Başqa sözlə, “vətən” azərbaycanlıların ictimai psixologiyasında müqəddəs dəyər hesab olunur. Bu obrazın mənə strukturunda mifoloji və islami müqəddəsliklər bir-birinə qovuşaraq, “vətən” sözünü xüsusi estetik kateqoriyaya çevirmişdir. Əgər buraya “vətən” sözünün sufizmdəki xüsusi işarəviliyini və sufizmin özünün xalq kütlələri içərisində geniş yaygınlığını da əlavə etsək, onda bu halda “vətən” anlayışı öyrənilməsi humanitar elmlərin kompleks yanaşmasını tələb edən xüsusi polisemantik obraz kimi qarşımıza çıxır.

Vurğulamaq istərdik ki, yuxarıda təqdim etdiyimiz bu “sadə” mətn “vətən” mifologeminin semiotik strukturunun tədqiqi baxımından qiymətli materallar təqdim edir.

Birincisi, hər bir folklor mətni kimi, bu əfsanə mətni binar əksliklər üzərində qurulmuşdur. Həmin əksliklər epik dünya modelinin bütün poetik səviyyələrini, o cümlədən mifoloji arxetipləri də əhatə edir:

Vətən-Qəriblik	Cəmiyyət-Təbiət
Saray-Çöl (qaratikan kolluğu)	Mərkəz-Ucqar
Ev-Ağac	Rahatlıq-Çətinlik
Yuxarı-Aşağı	Doğma-Yad

Bunlardan bəziləri məkan-zamana görə dəyişən, bəziləri də dəyişməyən qarşıdurmalardır. Məsələn, Saray-Çöl, Ev-Ağac, Cəmiyyət-Təbiət dəyişməyən xronotoplardır. Xan sarayda, evdə və cəmiyyət içərisində yaşayır. Bülbül də, əksinə – çöldə, ağacda və təbiətdə yaşayır.

Qalan oppozisiyalar dəyişir: xan üçün onun sarayı bütün münasibətlər modelinin mərkəzidir, evi rahatlıq mənbəyidir və o, öz doğmalarının əhatəsindədir. Bülbül üçün də onun yuvasının olduğu yer ən mərkəzi məkan nöqtəsidir.

Əfsanədəki qarşıdurmalar Vətən-Qəriblik, yaxud Mərkəz-Ucqar modeli əsasında düzülür (təşkil olunur). Vətənlə mərkəz bir, qəribliklə ucqarlıq isə digər mənə qütbündə duraraq ekvivalent işarələrə çevrilirlər. Beləliklə, sözü gedən mətn semiotik konstruksiyası baxımından ikimərkəzli kontinuumu çevrilir. Bir baxış

bucağından (saraydan) Mərkəz kimi görünən Cəmiyyət, eyni zamanda başqa baxış bucağından (çöldən) Ucqar hesab olunur. Bununla da, sanki mətnə Mərkəz – Ucqar qarşılıqlı öz həllini tapmır. Öz sarayını mərkəz hesab edən xan bülbülün məntiqi ilə barışır və onun Çöl – Vətən – Mərkəz mövqeyini qəbul edir.

Beləliklə, hər kəs öz mövqeyində qalır: hər kəsin vətəni onun üçün əzizdir.

Bir daha təkrar edirik ki, ilk baxışdan sadə süjetə və poetik konstruksiyaya malik olan bu mətn, əslində, mürəkkəb struktura malikdir və həmin mürəkkəbliyi miflə eposun, başqa sözlə, mifik məntiqə tarixi şüur məntiqinin bir-birinə qovuşması yaradır.

Hər bir folklor süjeti bütün hallarda mifoloji arxetipinə malikdir. Mif mətnin arxetipik əsaslarını təşkil etməklə, onun strukturunda bu və ya digər şəkildə iştirak edir. Mifin K.L.Stros tərəfindən müəyyənləşdirilmiş strukturuna görə, o, “adətən, qarşılıqlı əməliyyat aparır və onların tədriclə aradan qaldırılmasına – mediasiyaya çalışır” (5, 201). “Levi-Stross mifi və onu doğuran təfəkkürü qarşılıqlı həlli, mövcud olan ontoloji uyğunsuzluqların yumşaldılması, yaxud aradan qaldırılması üçün məntiqi alət hesab edir. Məsələn, mifdə həyat və ölüm, kişi və qadın başlanğıcları, yuxarı və aşağı, sağ və sol və s. arasındakı fundamental qarşılıqlı tədriclə inkişaf edən vasitəçilik, yaxud mediasya yolu ilə həll olunur. Başlanğıc fundamental qarşılıqlı daha az kəskin (yəni daha yumşaq – S.R.) olan başqası ilə əvəz olunur və bununla da ilkin qarşılıqlı şüur üçün qəbul oluna bilən hala gətirilir (4, 335).

Mifin bu funksional məntiqi “Bülbül və qaratikan kolu” əfsanəsi üçün də aktualdır. Məlumdur ki, bütün miflər kosmoqonik mahiyyəti etibarilə kosmosla xaos arasında mübarizəni və xaosdan kosmosun yaranmasını təsvir edir (7, 169). Başqa sözlə, miflər bütün hallarda yaranışı nəql edir. Mifin funksional strukturunun ən yaxşı qorunub qaldığı folklor janrlarından biri əfsanələrdir. Əfsanələr də, demək olar ki, bütün hallarda dünyanın ayrı-ayrı elenmentlərinin necə meydana çıxmasını, yaranmasını nəql edir. Əslində, əfsanələrin invarinat korpusu folklorla transformasiya olunmuş etioloji-kosmoqonik miflərdir. Diqqətlə yanaşdıqımızda, “Bülbül və qaratikan kolu” əfsanəsində də kosmoqonik miflər üçün xarakterik olan “xaosun kosmosa çevrilməsi pafosunu” (6, 636) və mifin funksional strukturu üçün xarakterik olan “tədrici mediasiya” (5, 201) mexanizmini müşahidə edə bilərik.

Beləliklə, üç tezis alınır:

1. Hər bir mif kosmoloji funksiyasına görə, xaosdan kosmosun yaranmasını təsvir edir;

2. Mif binar qarşılıqlı əməliyyat aparır və fundamental konfliktlərin həlli vasitəsidir;

3. Mif hər bir problemi daha kəskin, əkslikləri daha yumşaq əksliklərlə əvəz etməklə həll edir.

İndi isə bu deyilənlərin fonunda “Bülbül və qaratikan kolu” əfsanəsinin mifoloji strukturunu bərpa etməyə çalışaq:

Əfsanənin poetik struktur modelinin əsasında kosmos-xaos qarşılıqlı durur. Bu, ilk növbədə Xan-Bülbül konfliktində təzahür edir. Bülbül xanın sa-

rayında əsirdir. Bura xan üçün onun vətəni olsa da, bülbül burada ona yad olan dünyada, qəfəsdə – həbsxanada, başqa sözlə, xaos dünyasındadır. Xaos həm də ölümü bildirir. Bülbül xalq təsəvvüründə şən, şux həyatın, sevincin, mahnının, həyatın simvoludur. Lakin o, vətənindən uzaqda – qürbətdə, düşdüyü qəfəsdə – xaos dünyasında qəm-kədər içərisindədir və bu, onu ölməyə aprır. Beləliklə, xanla bülbülün qarşıdurmasında iki əsas qarşıdurma səviyyəsi aşkarlanır:

Kosmos-Xaos

Həyat-Ölüm

Mif hər bir problemi daha kəskin, konfliktləri daha yumşaq qarşıdurmalarla əvəz etməklə həll edir: xan bülbül üçün onun adət etdiyi təbii şəraiti yaradır, onu hər cür qidalarla təmin edir. Beləliklə, konflikt kosmoloji səviyyədən məişət səviyyəsinə keçirilir:

Təbiət-Cəmiyyət

Rahatlıq-Çətinlik

Lakin bu mübarizədən bülbül qalib çıxır: o, oxumur və xan onu buraxmağa məcbur olur. Bülbül öz vətəninə qayıdır və xoşbəxtliyinə qovuşur. Bununla da xaos kosmosa çevrilir.

Fikirləşirik ki, xanla bülbül arasındakı konfliktən bəhs edən süjetin əsasında qədim mifik süjet durur. Bülbül – kosmosu, xan – xaosu təmsil edir. Xan bülbülü əsir almaqla kosmosu xaosa çevririr. Bülbül ilə xan arasındakı mübarizədə bülbül qələbə çalır və bununla da kosmos yenidən xaosdan təşəkkül tapır. Süjetin tematik tipini anlamaq baxımından açar element bülbülün əsir götürülməsidir. Onun qəfəsdə – həbsxanada olduğu müddət funksional struktur baxımından inisiyasiya qəhrəmanlarının xaosda olması mərhələsinə uyğundur. Beləliklə, hər şey mifin məntiqinə uyğundur: kosmos xaosla əvəz olunur, daha sonra yenidən ondan təşəkkül edir.

Burada kosmos bütövlükdə “vətən” anlayışı ilə eyniləşir. Bülbülün əfsanənin həm poetik, həm də hərfi mənada qəhrəmanı olduğunu nəzərə alsaq, təqdim olunan epik dünya modelinin (kosmoloji kontinuumun) ən qədim mərkəzi bülbülün yuvasının olduğu yerdir. Bülbül – zooqəhrəmandır və V.V.Yevsyukovun da yazdığı kimi, yeri heyvan obrazında təsvir edən miflər ən qədim və sadə miflərə aiddir (3, 71). Bu cəhətdən qaratikan yolunu dünyanın mərkəzi hesab edən mifik konsepsiya sarayı mərkəz hesab edən epik konsepsiyadan qədimdir.

Beləliklə, əfsanənin əsasında zooqəhrəmanın əsir düşməsi, vətənindən qəribliyə – xaosa aparılması, orada mübarizə apararaq qələbə çalması və əsirlikdən qurtularaq yenidən vətəninə qayıtması haqqında qədim qəhrəmanlıq mifi durur.

Qeyd etmək lazımdır ki, folklorda “vətən” mifologeminin semiotik strukturu ilkin mifoloji stixiyalarla sıx bağlıdır. Bunu Azərbaycan folklor mətnlərində aydın şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, Azərbaycan inanclar sistemində axar su müqəddəsdir: suya tüpürmək, yaxud onu murdarlamaq günah sayılır.

Yaxud Azərbaycan dilində funksional olan bir ifadə var: “ana torpaq”. Başqa sözlə, torpaq həm qədim türk mifologiyasında, həm də islam ənənəsində kosmoqonik başlanğıc sayılır və Azərbaycan mifoloji mətnlərində bu iki ənənə bir-biri ilə qovuşur. Mətnə diqqət edək:

“Lap qabaxlar Allahdan başqa heç kim yoxumuş. Yer üzü də başdan-başa suyumuş. Allah bı suyu lil eliyir. Sonra bı lili qurudup torpax eliyir. Sora torpaxdan bitkiləri cücərdir. Onnan sora da torpaxdan palçıx qəyirip insannarı yaradır, onlara uruh verir” (1, 35).

Burada:

Allah – yaradıcı, demiurq;

Su – ilkin xaos və xaotik maddə;

Suyun lilə çevrilməsi – kosmoqonik prosesin ilk mərhələsi;

Lilin torpağa çevrilməsi – kosmoqonik prosesin növbəti mərhələsi;

Torpaqdan bitkilərin yaranması – kosmoqonik prosesin növbəti mərhələsi;

Torpaqda adamların düzəldilməsi, onlara ruh verilməsi – kosmoqonik prosesin sonuncu mərhələsidir.

İşin nəticəsi və yeniliyi: Beləliklə, azərbaycanlıların etnik-mental düşüncəsinə görə, hər şey, o cümlədən insan torpaqdan yaranıb və buna görə torpaq həm də bizim anamızdır. Bu mental düşüncə azərbaycanlı psixologiyası üçün canlı və aktualdır. Bu gün Azərbaycan Respublikası torpaqlarının 20 faizi Ermənistan tərəfindən işğal olunub. Azərbaycanlılar çox asanlıqla vətən uğrunda öz canlarından keçirlər. Çünki vətən torpağı uğrunda aparılan bu mübarizə ənənəvi azərbaycanlı üçün anası uğrunda aparılan mübarizə deməkdir. Belə ki, azərbaycanlı düşüncəsində vətən, ana və torpaq eyni məna cərgəsini təşkil edir və bu davranış və düşüncə formulu birbaşa mill-etnik düşüncənin genetik əsasları – mifik “vətən” arxetipi ilə bağlıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edən A.Acalov. Bakı: Elm, 1988
2. Байбурун А.К. Очерк «Мифологема» / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, 1991, с. 78
3. Евсюков В.В. Мифы о вселенной. Новосибирск: 1988
4. Карасев Л.В. Очерк «Философия мифа» / Современная западная философия. Словарь. Москва: Издательство политической литературы, 1991, с. 333-335
5. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985
6. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640
7. Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Восточная литература, 2000
8. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri. Toplayan və tərtib edən: S.P.Pirsultanlı (Paşayev). Bakı: Azərnəşr, 2009
9. Прозоров С.М. Очерк «Иман» / Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991, с. 100
10. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015

Oruc ƏLİYEV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutunun direktor müavini

e-mail: orucsohraboglu@gmail.com



AZƏRBAYCAN NAĞIL VƏ DASTANLARINDA ƏNƏNƏVİ FORMUL VƏ VASİTƏLƏR

Xülasə

Ənənəvi formul və vasitələr nağıl və dastanların poetik sistemində əhəmiyyətli yer tutur. Nağıl və dastanlar çox vaxt xüsusi müqəddimə ilə başlayır və ənənəvi sonluqla yekunlaşır. Nağıl və dastanlarda təhkiyədə işlənən formul və vasitələr daha zəngindir. Təhkiyə formulları söyləyici ilə dinləyici arasında əlaqə yaradır, ayrı-ayrı epizodları bir sujet xətti ətrafında bağlamağa xidmət edir, obrazların xarici görünüşünü, hərəkətini ifadə edir. Bu əvəzsiz sənət nümunələri həm də dinləyicilərin diqqətini cəlb etmək, onlarla ünsiyyət yaratmaq, onlarda xoş ovqat yaratmaq məqsədi daşıyır.

Məqalədə nağıl və dastanlarda işlənən ənənəvi formul və vasitələr üzərində dayanılır. Onların oxşar və fərqli xüsusiyyətləri, funksiyası aydınlaşdırılır.

Açar sözlər: müqəddimə, ustadnamə, nağılçı, dinləyici, təhkiyə, keçid formulları, dastan təhkiyəsi, bənzətmə obrazları, mübaliğə

THE TRADITIONAL FORMULAS AND MEANS IN AZERBAIJAN TALES AND EPOSES

Summary

The traditional formulas and means take an important place in the poetic system of tales and eposes. The tales and eposes often begin with the special prelude and end with the traditional ending. In tale and eposes the formulas and means are richer which are used in narration. The narration formulas contact between narrator and listener, serve to tie up separate episodes around a plot, express the appearance and action of the images. The main aim of these unique art samples is to attract the attention of the listeners, to communicate with them and to create good mood in people.

In the article it is talked about the traditional formulas and means using in tales and eposes. Their similar and different features and function are investigated.

Key words: foreword, masterpiece in literature, taleteller, listener, tale, transition formulas, saga, analogy images, exaggeration

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМУЛЫ И СРЕДСТВА В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ И ДАСТАНАХ

Резюме

Традиционные формулы и средства занимают важное место в поэтической системе сказок и дастанов. Часто сказки и дастаны начинаются специальным предисловием и завершаются традиционной концовкой. Формулы и средства, используемые в повествовательной части сказки и дастана более богаты. Повествовательные формулы устанавливают связь, контакт между сказителем и слушателем, служат концентрации отдельных эпизодов вокруг одной сюжетной линии, указывают на действия и внешний облик образов. Эти незаменимые, ценные образцы поэтического искусства, мастерства имеют целью привлечь внимание слушателей, установить контакт с ними, создать благоприятное настроение у них.

В статье с разных ракурсов рассматриваются традиционные формулы и средства, используемые в сказках и дастанах. Исследуются их схожие и отличительные особенности и функции.

Ключевые слова: предисловие, устаднаме, сказочник, слушатель, повествование переходные (инициальные) формулы, образы, гипербола

Nağılçılar bəzən nağıla xüsusi müqəddimə ilə başlayırlar. Bu müqəddimələr məzhəkəli məzmunu, ritmik ifadəyə malik olur. Akademik H.Arslı bu barədə yazır:

“Nağıllar, adətən, nağılçıların süjetlə əlaqədar olmayan, “qaravəlli” adlandırıldıqları bir girişlə başlanır. Qaravəllilər güldürücü yalandan, həcvdən ibarət olur. Çox zaman nağılçı öz söhbətinin əvvəlində: “Nağıl-mağıl bilmərəm, bilsəm də söyləməyəm, şahdan gəlmiş nökrəm, dınmə, qabırğalarını sökrəm” – deyərək dinləyiciləri nağılın ümumi məzmununu qavramağa hazırlayır” (11, 24-25).

Nağılın girişindəki müqəddimə hissəsini folklorşünasların bir çoxu “pişrov” adlandırmışlar. Professor M.Təhmasib də bu fikirdədir. O yazır:

“Hətta ustad nağılçılar nağıla başlamazdan, yəni hələ “biri var imiş, biri yox imiş” deməmişdən qabaq qəsdən xüsusi “pişrov” deyir, öz dinləyicilərini fantaziya, fantastika, xəyal aləminə aparmaq üçün bir növ zəmin, şərait yaradırlar” (25, 66).

Nağıl tədqiqatçılarından N.Seyidov da bu barədə fikirlərini bildirmişdir. N.Seyidova görə, əsasən, dinləyicilərin diqqətini cəlb etmək məqsədilə deyilən pişrovlar nağılın bədii xüsusiyyətlərini zənginləşdirməyə xidmət edir. Müəllif bununla yanaşı pişrovların vaxtilə müəyyən mənaları olduğunu, ancaq zaman keçdikcə ağızdan-ağıza düşərək bəzi təriflərə uğradığını, əsl mənasından uzaqlaşdığını da ehtimal edir (23, 38).

M.Hacıyeva (14, 187) nağılın girişindəki bu hissəni “təkərləmə”, T.Orucov (20, 79) “pişrov” və ya “loppazdama” adlandırdığı daha məqsədəuyğun sayır. Bu məsələ üzərində dayanan V.İsgəndərova isə “pişrov” və ya “qaravəlli” sözünün işlədilməsini xarakterik hesab etmir, bunların yerində “sicilləmə” sözünün bir termin kimi işlədilməsini daha doğru hesab edir (15, 35).

Bizcə, nağılın giriş hissəsinin “pişrov” adlandırılması dolaşılıq yaradır. Çünki bu söz bir termin kimi aşiq yaradıcılığı üçün səciyyəvidir, musiqi havasının adını bildirir. Odur ki, nağılın başlanğıcında ənənəvi formullardan öncə gələn hissəni “təkərləmə” adlandırmaq daha münasibdir. P.Boratav və bir çox türk tədqiqatçıları da bu termindən istifadə etmişlər. P.Boratav bu fikirdədir ki, hər halda uzun təkərləmələr (yalanlamalar) başlanğıcda əsl nağıllardan ayrı bir növ deyil. Nağılın özünün formalaşması zamanında növlərə bölünmə əmələ gəlmiş, sonra isə bunların qısaldılmış şəkilləri ilə nağıl başlanğıcında işlənməsi ənənəsi başlayıb (19, 48).

Nağıllar bəzən təkərləmələrlə, bəzən ənənəvi başlanğıc formulu ilə, bəzən də bunların heç biri olmadan başlanır. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, nağılı, eləcə də digər folklor örnəklərini yazılı mətnlər əsasında deyil, canlı ifa əsasında öyrənmək lazımdır (21, 81).

Epik folklor örnəklərində ənənəvi formul və üsullar mühüm yer tutur. Folklor söyləyicilərinin seçib kamilləşdirdiyi ənənəvi vasitələr bu örnəklərin təsirini daha da artırmış, onların daha geniş yayılmasına kömək etmişdir. Bu vasitələr nağıl və dastanlarda daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Dastanlar da çox vaxt xüsusi müqəddimə ilə başlayır. Məhəbbət dastanlarının başlanğıcında söylənən ustadnamələr daha səciyyəvidir:

Dəli könül, məndən sənə əmanət,
Demə bu dünyada qalım yaxşıdı.
Bir gün olar qohum, qardaş yad olar,
Demə ulusum var, elim yaxşıdı... (3, 337).

Dastanların müqəddiməsini təşkil edən bu əvəzsiz sənət nümunələri dinləyicilərin diqqətini cəlb etmək, onlarla ünsiyyət yaratmaq, onlarda xoş əhval-ruhiyyə yaratmaq məqsədi daşımışdır. Bu sənət inciləri həm də bu yolla nəsil-dən-nəslə keçərək yaddaşlarda yaşamış, zəmanəmizə qədər gəlib çata bilmişdir. Məlum olduğu kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”un müqəddiməsində Dədə Qorqudun hikmətli nəsihətləri, aforizmləri verilmişdir.

Deməli, məhəbbət dastanlarında söylənən ustadnamələr də məzmun etibarilə bu nəsihətlərlə səsleşir, ənənənin davamı kimi ortaya çıxır. Bu sənət nümunələri birbaşa olmasa da, dolayısı ilə həm də söylənən dastanların məzmunu ilə də bağlıdır.

Məhəbbət dastanlarında ustadnamələrdən sonra çox vaxt ənənəvi başlanğıc formullarından istifadə olunur:

“Sizə hardan danışım, Gəncə şəhərindən. Gəncə şəhərində kimdən, Ziyad xandan (1, 9) ; “Sizə hardan, kimdən xəbər verim, İstanbul şəhərində iki qardaş tacir var idi (2, 191); “Ustadlar xəbər verir ki, Qarabağ mahalının Abdal Gülablı kəndində Valeh adlı bir cavan aşiq var idi (3, 338).

“Kitabi-Dədə Qorqud” boyları da ənənəvi şəkildə başlayır. Hər boyun başlanğıcında hadisələrin zamanı, qəhrəmanı barədə yığcam informasiya verilir:

“Bir gün Qam Ğan oğlu Bayandır yerindən turmuşdu” (16, 33); “Oğuz zamanında Uşun qoca deərlər, bir kişi vardı” (16, 110).

Ancaq bir cəhəti də göstərmək lazımdır ki, nağıllarda bu cəhətdən bir ümumilik, qeyri-müəyyənlik özünü göstərsə, dastanlarda bu müəyyən dərəcədə fərqlidir.

Artıq başlanğıcda “ var idi, yox idi”, “uzaq keçmişdə”, “əvvəlki zamanda” və s. ifadələrlə nağıl zamanının əsas xüsusiyyəti göstərilir. Nağıl zamanı həmişə keçmişə bağlanır və bunun qeyri-müəyyənliyi, şərtiliyi də göstərilir.

Dastanların başlanğıcında göstərilən zaman və məkan nağıllarla müqayisədə seçilir, daha doğrusu, nağıllarda qeyri-müəyyən zaman və məkandan söhbət gedirsə, dastanlarda bu baxımdan müəyyən konkretlik özünü göstərir.

Doğrudur, nağılın başlanğıc formullarında bəzən əhvalatın yeri özündə toponomik adları saxlayır, coğrafi yer göstərilir, ancaq bu tip formullarda da qeyri-müəyyənlik, sərbəstlik üstünlük təşkil edir.

Nağıllarla müqayisədə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının zaman və məkanı da fərqlənir. Ancaq burada da konkret zamandan deyil, mifoloji zamandan danışmaq olar. Məsələn, “ol zəmanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi” ifadəsindəki zaman, eləcə də “Dəli Domrul”, “Basat-Təpəgöz” boylarındakı məkan və zaman anlayışı mifoloji səciyyəlidir. Bu da şübhəsiz ki, Təpəgöz və Basat kimi qəhrəmanların mifoloji səciyyəsiindən doğur. Eləcə də qəhrəmanların yuxuda ikən və yaxud gecə zamanı düşmən tərəfindən tutulması da təsadüfi bir hal deyildir. Çünki gecə-gündüz kimi anlayışlar “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında adi zaman anlayışını bildirmir.

Xalq nağıllarında final formulları ideya-məzmunun ifadəsində əhəmiyyətli yer tutur, onu ümumiləşdirir. Bu formullar leksikasına, ifadəsinə görə rəngarəngdir. Məzmununa görə final formulları toy mərasimini, ümumiyyətlə, qəhrəmanın xoşbəxt həyatını, təntənəsini əks etdirir. Bununla yanaşı dinləyicilərə də xoşbəxt həyat, uzun ömür arzulanır:

“Ev tikdirib, imarət saldırdılar, yeddi gün, yeddi gecə toy vurdurub, murad hasil elədilər” (6, 58); “Onlar yeyib-içib yerə keçdilər. Siz də yeyin-için, muradınıza çatın” (7, 22).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da axırıncı boydan başqa bütün boylar nikbin sonluqla bitir. Dədə Qorqud qəhrəmanın qələbəsi ilə bağlı təşkil edilmiş şadlıq məclisində qəhrəmana ad verir, alqış diləyir. Təsadüfi deyildir ki, nağıl və dastanlarda alqışlara tez-tez rast gəlinir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da deyilir ki, “ol zamanda bəylərin alqışı alqış, qarğıışı da qarğıış idi”. Bəzi boylarda övladsız valideynlərin övlad arzusunun bəylərin alqışı ilə həyata keçməsi də bununla bağlıdır. Bu alqışları Dədə Qorqud kimi müqəddəs bir şəxsin söyləməsi isə adi bir hadisə deyil. Bununla inanılmışdır ki, həmin igid xoşbəxt olacaq, düşmən qarşısında əyilməyəcək. Bu quruluş elementi həm də funksional əhəmiyyət daşıyır. Bu vasitə ilə boy başa çatdırılır:

“...Yeddi gün, yeddi gecə yemə-içmə oldı. Qırq evli qulla qırq cariyə oğlı başına çevirdi, azad eylədi. Cıləasın ərənlərə qara ölkə verdi, cübbə-cuqa verdi.

Dədəm Qorqud gəlibən şadlıq çaldı. Bu Oğuznaməyi düzdi-qoşdı” (16, 78).

Nağıllarda, eləcə də dastanlarda təhkiyədə işlənən formul və vasitələr daha zəngindir. Təhkiyə formulları söyləyici ilə dinləyici arasında əlaqə yaradır, nağılın ayrı-ayrı epizodlarını bir süjet xətti ətrafında bağlamağa xidmət edir, obrazların xarici görünüşünü, hərəkətini ifadə edir, xəbər, müraciət və s. bildirir.

Qeyd etmək gərəkdir ki, sehrli nağıllarda olduğu kimi, qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarında da keçid formullarına tez-tez müraciət olunur. Say etibarilə üstünlük təşkil edən keçid formulları müxtəlif məqamlarda işlənir:

“Soltan İbrahim yatmaqda olsun, xəbəri sənə kimdən verim, yeddibaşlı devin qardaşlarından” (7, 339); “Kərəm ilə Sofi ürəkləri arxayın gecəni yatmaqda olsun, sənə deyim namərd keşişdən” (2, 38); “Bunlar getməyə bina qoysunlar, sizə xəbər verim Aslan şahın arvadı Banu xanımdan” (2, 232).

Nağıllarda, eləcə də dastanlarda təhkiyə prosesində “bunlar burda qalmaqda olsun”, “bunları burda qoyaq” kimi müraciət formulları səciyyəvidir.

Dərbənd nağıllarında isə “xəbəri xəbərdən, xəbəri...” formulundan daha çox istifadə olunur:

“Bunlar qalsın burda, xəbəri xəbərdən, xəbəri Şəmsəddindən”; “Bunlar burda qalsın, xəbəri xəbərdən, xəbəri bu şəhərin padşahından”; “Xəbəri xəbərdən, xəbəri Malik tacirdən” (12, 168; 169; 197; 207).

Keçid formulları mühüm kompozisiya elementi olub, əsasən, hadisələri bir süjet xətti ətrafında birləşdirməyə kömək edən ənənəvi ifadələrdir. Bu ənənəvi ifadələrdən söyləyicilər hadisələrə uyğun olaraq yeri gəldikcə istifadə edərək hadisələri müəyyən ardıcılıqla söyləməyə nail olur və təhkiyənin təbiiliyi, maraqlılığını artırılır.

Dastanlarda bu formul bir qədər fərqli şəkillərdə də işlənir. Burada “qulluğunuza hardan ərz eləyim” müraciəti dastan təhkiyəsinin bir qədər fərqli çalarını üzə çıxarır:

“Bunlar burada yatmaqda olsun, qulluğunuza hardan ərz eləyim, Şirvan ölkəsindən” (2, 240).

Nağıl və dastanlarda “üzünüzə xeyirli sabahlar açılınsın” kimi ənənəvi ifadələr vasitəsilə də hadisədən-hadisəyə keçilir:

“Üzünüzə xeyirli sabahlar açılınsın, sabah açıldı” (2, 291).

Azərbaycan nağıl və dastanlarında “az keçdi, çox keçdi”, “ay dolandı, il keçdi”, “vaxt dolandı, il keçdi”, “günlər, aylar keçdi”, “gecəni gündüzə qatdı, gündüzü gecəyə” və s. ənənəvi ifadələrlə də bir hadisədən digərinə keçilir, hadisələr bir-biri ilə bağlanır.

“Nağıl dili yüyrək olar. Vaxt dolandı, il keçdi, oğlanla qız yeddi yaşa doldular” (7, 122).

Zamanın tez keçməsinə bildiren bu formullar həm nağıl, həm də dastan təhkiyəsi üçün səciyyəvidir. “Nağıl dili yüyrək olar” ifadəsi də bu anlamda işlənir. Bu formul qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarında bir qədər fərqli şəkildə də ifadə olunur:

“At ayağı külük, ozan dili çevik olur, xanım” (16, 39); “Ustad dili yüyrək olar” (2, 39); “Aşıq dili yüyrək olar, at ayağı külək, tez aparıb, tez gətirər” (3, 273).

Göstərmək lazımdır ki, sehrli nağıllarda olduğu kimi xalq dastanlarında da keçid formulları mühüm struktur elementi kimi çıxış edir. Nağıl və dastanların mürəkkəb quruluşu onun formaca da rəngarəngliyinə zəmin yaradır.

Nağıl və dastanların təhkiyəsində qəhrəmanın fəaliyyətini əks etdirən formullar da zəngindir:

“Keçəl Qıravel Qara Məmməd belinə çörək bağlayıb çəjdi çustun dabanım, qırdı yerin damarın, dərələrdən yel kimi, təpələrdən sel kimi, badeyi-sərsər kimi baş yastığa, göz yuxuya verməyib gəldi çatdı dərya qırağına” (13, 87); “O necə deyərlər, çəkdi çarığın dabanımı, qırdı yerin damarını, günə bir mənzil, az getdi, üz getdi, dərə, təpə düz getdi, günlərin birində gəlib Çənlibelə çatdı” (4, 236).

Burada xalqın məhəbbət bəslədiyi qəhrəmanların gücü mübaliğə edilir, onların getdiyi yolun çətinliyi təmtəraqlı şəkildə ifadə olunur, səciyyəvi ifadələrlə zənginləşdirilir.

“Az getdim, üz getdim, dərə-təpə düz getdim” ifadəsində güclə sezilə bilən bir mənaya rast gəlirik. İraq Respublikasının şimalında yaşayan və Azərbaycan dilində danışan kərküklülərin dilində işlənən “Az olsun, üz olsun” atalar sözü fikrimizin izahında bizə kömək edir. Bu atalar sözündə arzu edilir ki, qoy bir şey az olsun, ancaq yaxşı olsun, keyfiyyətli olsun, haqqında danışdığımız ifadə nağıllarda da işlənərək müsbət qəhrəmanın ünvanına söylənilir. Xalqın öz qəhrəmanını büdrəmədən, yıxılmadan getməsinə arzulaması şübhə doğurmur” (21, 1968).

Nağıl və dastanlarda təhkiyə formullarının bir bölümü müəyyən obrazlar və təsvirlə bağlı olur:

“Rəsul yatmışdı, yuxuda gördü ki, Tiflis şəhərində behişt misallı bir bağdadı, bunun başının üstündə ceyran misallı gözəl bir qız var. Qız nə qız, qaşkaman, gözləri qan piyaləsi, burun hind fındığı, sinə də səmərqənd kağızı. Baxanın aqlını alır” (3, 340).

Nağıl və dastanlarda dilin bütün gözəlliyi, zənginliyi əks olunur. Bu məsələdən bəhs edən K.Vəliyev yazır: “Folklor dili Azərbaycan dilinin əbədi örnəyidir. Bizcə, bədi dil üçün də bu söz gerçəkdir. Nağıllarımızda, atalar sözlərində, bayatılarda, dastanlarımızdakı dil sanki dil üstündə bir dildir. Bu dil tutarlı bir dildir, yığcamdır, sərrastdır, ən başlıcası isə bu dilə baxsan, bu dildə danışan xalqın özünü, düşüncə tərzini, duyum yönünü aydın görərsən, hiss edərsən” (26, 208).

Adətən ənənə çərçivəsində çıxış edən söyləyicilər danışdıqlarını dinləyicilərə daha təsirli çatdırmaq üçün xalq danışığı dilinə məxsus məcazlara müraciət edirlər. Bu yalnız ifadəni zənginləşdirmir, həm də nağılın, eləcə də dastanın təkraredilməz üslubunun yaradılmasında mühüm rol oynayır.

Hər bir folklor janrının estetik məzmununun ifadəsinə bütün dil, onun bütün leksik və qrammatik vasitələri xidmət edir. Bu barədə S.Q.Lazutin yazır:

“Folklorşünas folklor nümunəsinin hər bir komponentini, o cümlədən onun dilini obyektiv həyat məzmununun estetik inikasını kimi nəzərdən keçirir. Folklorun dili, üslub vasitələrinin müxtəlifliyi folklorşünası onların daşdığı ideya-estetik funksiyalar baxımından maraqlandırır” (18, 69).

Folklor örnəklərində təbiət-göy, yer, ağaclar, dağlar, çaylar canlı təsəvvür olunur. Bu insanların ilkin inancları, görüşləri ilə bağlı olmuşdur. İnsanlar özlərinə aid olan hər şeyi təbiətdə də görməyə çalışmışlar, özlərini təbiətlə vəhdətdə götürmüşlər.

Ay və Günəş bənzətmə obrazlarına kişi və qadın qəhrəmanlarının gözəlliyini ifadə etmək üçün tez-tez müraciət olunur. Qəhrəmanın üzünü Ayla, Günəşlə müqayisə olunur. Onun üzünün nuru Ay kimi işıq salır, Günəş kimi qəlblərə nur verir:

“Vəzir kəkliyin dalınca gedib ağaca çatanda gördü ki, bir işıq gəlir. Vəzir işığa yaxınlaşıb gördü bu bir gözəl qızdı, yaralayıb atıblar bura. Bu şox da bunun şoxudu” (1, 210); “İçəri baxıb gördü ki, vallah Mələkxatın elə bil on dörd gecəlik aydı” (7, 38).

Ümumiyyətlə, folklor janrlarında göy cisimləri, onlarla bağlı inamlar güclüdür. Haqq aşıqları da öz sevgililərini Günəşə, Aya bənzətməklə onları ilahiləşdirməyə çalışmışlar. Məsələn, “Abbas və Gülgəz” dastanında Pəri xanım öz milsiz gözəlliyinə görə Günəşə bənzədilir.

“...Səhər-səhər sərçəşmələr başında
Gün kimi aləmə yayılan Pərim.
Hər kim məndən sana yaman qandırsa,
Ya əqrəb dişləsin, ya ilan, Pərim (5, 272).

Haqq aşığı Abbas butası Gülgəz Pərinə hurilər qızından sayır, onu gözəllikdə tayı-bərabəri olmadığına görə sərçəşmələr başında aləmə nur, işıq, gözəllik saçan Günəşə oxşadır.

Göründüyü kimi, nağıl və dastanlarda gözəl qızların, qadınların qeyri-adi gözəlliyinin göy cisimləri, xüsusən Ayla, Günəşlə müqayisəsini bildiren ənənəvi formullar sıx-sıx işlənir.

Nağıl və dastan qəhrəmanları igidlik, mərdlik, gözəllik və s. yüksək keyfiyyətlərinə görə tarixi və əfsanəvi şəxslərə bənzədilir.

Əfsanəvi gözəlliyə malik Yusif və Züleyxa surətlərinə və məğlubedilməz əfsanəvi pəhləvan Rüstəm-Zal surətinə bənzətmə obrazı kimi müraciət olunur:

“Oğlan, nə oğlan, Rüstəm-Zal heç onun əlinə su tökməyə də layiq deyildir” (9, 131); “Aşiq Cünun baxdı ki, məclisin lap başından bir oğlan durdu ayağa ki, heç Yusif onun əlinə su tökməyə layiq deyil” (4, 108).

Nağıl və dastanlarda hərəkətlər, əşyalar, hadisələr mübaliğəli şəkildə təsvir olunur. Bu, nağıl və dastanların spesifik xüsusiyyətlərindən irəli gəlir. Mübaliğə digər təsvir və ifadə vasitələrindən ayrılır. Həmin vasitələr də mübaliğəli obrazların yaranmasına tabe edilir.

“Mübaliğə folklorun xarakterik xüsusiyyətidir (qəhrəmanın xarici görkəminin, onların gücü, qəhrəmanlığı, ziyafət məclisinin və s. təsvirində)” (17, 1058).

Nağıllarda və dastanlarda bir tərəfdə xeyirxah qüvvələr: qəhrəman və onun köməkçiləri, digər qütbə isə şəri təmsil edən qüvvələr dayanır. Hər iki tərəfi təmsil edən obrazların təsviri mübaliğəli şəkildə verilir. Daha çox gözəllik, zənginlik, personajların fiziki gücü mübaliğə edilir.

Deyilənlərdən belə qənaətə gəlmək olar ki, ənənəvi formul və vasitələr nağıl və dastanların poetik sistemində mühüm yer tutur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, I c., Təkmilləşdirilmiş II nəşri, Bakı: Çıraq, 2005
2. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, II c., Təkmilləşdirilmiş II nəşri, Bakı: Çıraq, 2005

3. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, III c., Təkmilləşdirilmiş II nəşri, Bakı: Çıraq, 2005
4. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, IV c., Təkmilləşdirilmiş II nəşri, Bakı: Çıraq, 2005
5. Azərbaycan məhəbbət dastanları. /Tərtib edənlər: M.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov. Bakı: Elm, 1979
6. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə, I c., /Tərtib edən M.Təhmasib, Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1960
7. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə, II c., /Tərtib edən Ə.Axundov, Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1961
8. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə, III c., /Tərtib edən Ə.Axundov, Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1962
9. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə, IV c., /Tərtib edən N.Seyidov, Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1963
10. Azərbaycan nağılları. /Toplayanları Ə.Axundov, N.Seyidov, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1982
11. Araslı H. Ədəbiyyat. IX sinif. Bakı: Maarif, 1967
12. Dərbənd folklor örnəkləri. I kitab /Toplayıb tərtib edənlər M.Qasımlı, O.Əliyev, R.Xəlilov. Bakı: Elm və təhsil, 2014
13. Güney Azərbaycan folkloru. III kitab. Səməd Behrəngi və Bəhrüz Dehqaninin ana dilində topladığı nağıllar. Bakı: Elm və təhsil, 2014
14. Hacıyeva M. Azərbaycan və türk nağıllarında “təkərləmə”, “yarpa nağıl” və “zəncirləmə nağıl” anlayışları. // Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə IV Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı: Səda, 2006, s. 184-187
15. İsgəndərova V. Ənənəvi nağıl formulları (Azərbaycan və Türkiyə nağılları əsasında). Bakı: Elm və təhsil, 2014
16. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1988
17. Краткая литературная энциклопедия. Москва: 1964
18. Лазутин С.Г. О фольклористическом аспекте в изучении языка народной поэзии. Изд. 2-е. Русская литература, 1959, №3, с. 69-79
19. Naili P.B. Az gittik, üz gittik. İstanbul: İmge kitabevi, 2006
20. Orucov T. Qaravəlli janrının poetikası. Bakı: Nurlan, 2009
21. Paşayev Q. Az getdim, üz getdim. “Bakı” qəz., 1968, 27 dekabr
22. Разумова И.А. Формулы и языковым реализация. Язык русского фольклора. Петрозаводск: 1985, с. 77-83
23. Seyidov N. Azərbaycan nağıllarının bədii xüsusiyyətlərinə dair qeydlər. / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, II kitab, Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1966, s. 30-51
24. Təhmasib M. Azərbaycan xalq dastanları. Bakı: Elm, 1972
25. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə. I c. Bakı: Kitab aləmi NPM, 2011
26. Vəliyev K. Dastan poetikası. Bakı: Yazıçı, 1984

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

Avtandil AĞBABA

Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

Sumqayıt Dövlət Universitetinin

Azərbaycan və xarici ölkələr ədəbiyyatı kafedrasının müdiri

e-mail: avtandil.agbaba@mail.ru



AŞIĞ SÜMMANININ MƏHƏBBƏT LİRİKASI

Xülasə

Məqalədə Ağbaba-Çıldır aşıq mühitinin tanınmış nümayəndəsi Aşıq Sümmanınin dünyəvi məhəbbət mövzusunda yazdığı lirik şeirlər araşdırılmışdır. Burada Aşığın həm xalq, həm də klassik şeir üslubundakı əsərləri – qoşma və gəraylıları, qəzəlləri elmi-nəzəri səviyyədə təhlil edilmiş, müqayisələr aparılmışdır. Müəllif Aşıq Sümmanınin qoşma və gəraylılarının, qəzəllərinin özünəməxsus cəhətlərinə toxunmuş, lirik qəhrəmanın mənəvi yaşantılarını səciyyə-ləndirmişdir.

Açar sözlər: Aşıq Sümmani, lirizm, məhəbbət, obrazlılıq, qoşma

LOVE LYRICS OF ASHUG SUMMANI

Summary

The article examines the lyric poems about secular love written by Ashug Summani, the well-known representative of the Aghbaba-Childir ashug environment. Here Ashug's works in both folk and classical poetry, including goshmas and gharaylis, ghazals were analyzed scientifically and theoretically, and comparisons were made. The author characterized the moral experiences of the lyric hero, touching the peculiarities of Ashug Summani's goshma, garayli and ghazals.

Key words: Ashug Summani, lyricism, love, imagery

ЛЮБОВНАЯ ЛИРИКА АШУГА СУММАНИ

Резюме

В статье рассматриваются лирические стихотворения о светской любви, написанные Ашугом Суммани, известным представителем ашугской среды Агбаба-Чылдыр. Здесь были проанализированы научные и теоретические работы Ашуга как в народной, так и в классической поэзии, включая гошмы и гарайли, газели, и были сделаны сравнения. Автор характеризует моральный опыт лирического героя, касаясь особенностей гошмы, гарайли и газелей Ашуга Суммани.

Ключевые слова: Ашуг Суммани, лиризм, любовь, образность

Əksər saz-söz sənətkarlarının yaradıcılığında olduğu kimi, Aşıq Sümmanınin də poeziyasının əsas istiqamətini məhəbbət lirikası təşkil edir. Aşığın qoşma, səmai (gəraylı), divani və digər janrlarda yaratdığı şeirlərdə həsrət və nisgil motivləri, ülvi məhəbbətin tərənnümü, vüsal arzusu, aşıqın keçirdiyi mənəvi iztirablar başlıca yer tutur. Türkiyəli folklorşünas Əbdülqadir İnal Sümmanınin qoşmalarının əsas mövzunu “sevda və həsrət şeirləri” – deyə iki yerə ayıraraq yazır ki, “o, sevgilisi Gülpəriyə qovuşmaq arzusu ilə diyar-diyar dolaşmış, maddi, mənəvi hər cür acıları ürəyində daşımışdır. Sümmanınin şeirlərində sevgiliyə qovuşmanın verdiyi əzabların əks olunduğu bu cür qoşmalar onun ən qiymətli şeirləri-

dir”. Göründüyü kimi, Ə.İnal Sümmaninin bu qoşmalarını yalnız onun şəxsi həyatı ilə deyil, ümumiyyətlə, bütün aşıqların, eşq atəşinə yananların yaşantılarının bədii inikasını kimi qiymətləndirmişdir. Başqa sözlə, aşığın poeziyasının lirik qəhrəmanı Sümmaninin fərdi hiss və həyəcanlarını əks etdirən surət olmaqla yanaşı, həm də ümumiləşdirilmiş obrazdır.

Aşıq Sümmaninin “Baxa-baxa”, “Könül”, “Qarşı”, “İçində”, “Gəldi” və sair kimi qoşma və səmailərində mənəvi izzatların, ayrılıq dərdirinin, saf duyğuların poetik ifadəsi olduqca təbii təsir bağışlayır. “Dərd əhlindən dərd alan aşıqın” ömrü göz yaşları içərisində keçir. Sümmani lirik qəhrəmanın hicran əzablarını müxtəlif təbiət predmetləri ilə qarşılaşdıraraq onun mənəvi portretini yaradır. Bu portretin bədii cizgilərini sənətkarlıqla canlandıran aşıq iç duyğularını silsilə təşbehlər vasitəsilə dilə gətirir:

Laləni, sünbülü geynemiş dağlar,
Getdi, hədə getdi, müzəyyən çağlar.
Oyandı ağaclar, bəzəndi bağlar,
Bizlərə gəlməyir yaz baxa-baxa (1,159).

Aşıq Sümmaninin poeziyasında həsrət və kədər motivləri, hicran dərdir qərblilik duyğuları ilə çulğasaq lirik “mən”in izzatlarını, fərdi yaşantılarını bütün dolğunluğu ilə üzə çıxarır. Aşıqın səmimi etiraflarını yalnız onun öz eşqi yolunda göstərdiyi dözümlü və sədaqət kimi qiymətləndirmək düzgün olmaz, bu etiraflarda mənəvi kamilliyin ağrılarına çəkən bir insanın düşüncələri ifadə edilmişdir.

Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, Aşıq Sümmaninin məhəbbət lirikasının mövzu dairəsi, həm dünyəvi, həm də sufi məhəbbətin tərənnümündən ibarətdir. Biz burada hələlik ustad sənətkarın dünyəvi məhəbbətin tərənnümünə həsr etdiyi seirlərdən bəhs edəcəyik. “Əlvida” rədifli qoşmasında Sümmani digər seirlərində olduğu kimi, hicran əzabından, sevgisi uğrunda çəkdiyi izzatlardan, “yolunda tən ilə başdan keçdiyindən” bəhs edir. Maraqlıdır ki, həsrət və kədər motivləri, bədbin hisslər onun lirikasında nə qədər güclü olsa da, taleyin yazdığı bu qismətdən şikayətlənmir “açıldı biz üçün həsrətlik rahi” (yolu) – deyə bütün bu əzab-əziyyətləri təbii qəbul edir. Bu fərdi baxımdan aşığın lirik qəhrəmanının çəkdiyi mənəvi izzatları yalnız onun daxili yaşantıları, duyğuları, kimi qiymətləndirmək düzgün olmaz, lirik “mən” dünyaya bəsirət gözü ilə baxaraq, bütün kainatın müzəyyən nizama tabe olduğunu dərk edir və ümidini itirmir. Başqa sözlə, bədbin hisslər nə qədər tutqun olsa da, onun alt qatlarından optimist şərtlər özünü büruzə verir:

Bir mən deyil, bütün aləm pür savaq,
Kütüb ilahidən şəmə bu atəş,
Hasılı əqrəba, qohum və qardaş,
Könül ayrı düşdü, yaran, əlvida (1, 155).

Həsrət və ayrılıq duyğularının mükəmməl və bənzərsiz poetik obrazlarla təsvir-tərənnümü Sümmaninin sevgi şeirlərinin məzmun – mündəricəsini zənginləşdirməklə bərabər, həm də bu şeirlərin xalq arasında geniş surətdə yayıl-

masını, sevilib dillərdə dolaşmasını təmin etmişdir. Sənətkarın poeziyasının bu cəhətinə xüsusi diqqət yetirən türkiyəli folklorşünas E.Artun doğru olaraq bu qənaətə gəlir ki, “sair özəlliklə eşq mövzusunda yazdığı qoşmalarında daha bacarıqlıdır. Bunun nəticəsidir ki, sevgi şeirlərinin çoxu aşığın yaşadığı dönmədən günümüzə qədər türkü olaraq söylənməkdədir” (2, 347).

Lirik qəhrəmanın iç duyğularının poetik ifadəsi, ulu Yaradana eşq yolçusunun yalvarışları, səmimi etiraflar oxucunun və dinləyicinin qəlbini rıqqətə gətirir. Qəm-kədərin ağırlığı, dərd və möhnətin çəkilməz yükü aşiqin mənəvi duyğularını daha da saflaşdırır, onun dözümlü və əzəmətinə gücləndirir. Məhəbbətin, gözəlliyin əsrarəngiz cazibəsindən çıxıb bilməyən aşiq sevgi iztirablardan yeni bir güc toplayaraq çəkinmədən dərd-qəmin üstünə gedir. Bu məqamda Aşiq Sümmani sələfləri Qurbani, Qaracaoğlan, Aşiq Ələsgər, Aşiq Əmrah, Aşiq Abbas Tufarqanlı və başqa ustad sənətkarlarla birləşərək lirik “mən” in mənəvi qüdrətini nümayiş etdirir:

Səyyah olub aləmləri gəzərəm,
Xəncər alıb qara bağrım əzərəm,
Kəndi dərdlərimi kəndim yazaram,
Yenə mən oxuram heçdir olsun (2, 349).

Ümumiyyətlə, Aşiq Sümmanın lirikasında “diyari-qüdrət”, “ahu-zar”, “əğyar”, “şam eşqinə pərvanə”, “eşq xəstəsi” və şair kimi klassik ifadələr sıx-sıx işlənir. Bu ədəbi keyfiyyət Sümmanın Azərbaycan aşiq sənəti ənənələrinə dərinə bağlı olduğunu göstərir. Örnək gətirdiyimiz bənd ideya-bədii xüsusiyyətləri, ifadə tərzini etibarilə Dədə Ələsgərin bizə tanış misralarını xatırladır.

Aşığın poeziyasında “Var” rədifli qoşmalar maraqlı xüsusiyyətləri ilə diqqəti cəlb edir. Bu qoşmaların sayı on dördür. Əksəriyyəti məhəbbət mövzusunda olan bu şeirlərdə ülvə məhəbbətin şirinliyini dadan, cəfalar çəkib elindən, obasından ayrı düşən aşiqin kövrək və həzin duyğuları canlı xalq dilindən gələn ifadələrlə, poetik detallarla elə təqdim olunur ki, “dəryadakı balıqlar, havadakı quşlar”da onun əhvalından xəbər tutur:

Der Sümmani, ya rəbb, könlüm xoş eylə,
Ya səbr ver, ya da bağrım daş eylə.
Ya bir cüt qanad ver, ya da quş eylə.

Maraqlıdır ki, lirik qəhrəman ayrılıq dərdindən, hicran əzabından şikayətlənərkən çox vaxt düşdüyü vəziyyəti təbiətin müəyyən predmetləri ilə müqayisə etmək rahatlıq tapır, çünki, “dağlar nə qədər lalə, sünbül istəsə də, qarşıda qar yarası”, qışın gəlişi var. Fikrimizcə, bu onun dünyəvi məhəbbəti tərənnüm edən şeirlərinə təsəvvüfi düşüncədən sızır, başqa sözlə, insanla təbiətin vəhdəti dini-fəlsəfi təlimindən doğur. Bu ədəbi-estetik keyfiyyəti yalnız Sümmani yaradıcılığında deyil, əksər saz-söz sənətkarlarının poeziyasında müşahidə etmək mümkündür. Bizcə, bu cəhət bir tərəfdən aşiq sənətinin özünəməxsus poetik ənənəsi ilə bağlıdırsa, digər tərəfdən ilahi məhəbbətin sufizmin müəyyən cizgilərinin təzahürü kimi özünü biruzə verir. Aşiq Sümmanın pirlər əlindən bədə içməsi, Bədəşan əmirinin qızı Gülpərinin ona buta verilməsi, Gülpərinin eşqi

ilə qürbət elləri dolaşması, çəkdiyi çilələr və s. fikrimizi təsdiqləyir. Aşığın “Olmaz”, “Bir-bir”, “Necədir” və digər qoşmalarında sonu görünməyən həsrət və ayrılığın məşəqqətləri ifadə olunur:

Günlər keçdi, aylar keçdi aradan,
Bir xəbər gəlmədi qaşı qaradan,
Aqibət gedərəm mən bu yaradan,
Müxənnət əliylə saxlamaq olmaz (1, 322).

Göründüyü kimi, qoşmanın bu bəndinin ümumi ovqatı ümitsizlik, kədər notları ilə yüklənmişdir. Sümmanın digər bir “Olmaz” rədifli qoşmasında (bu tip qoşmaların sayı səkkizdir – A.A.) dözümlü və sədaqət hissləri, kamil bir aşığın insan mənəviyyəti barədə müdrək fikirləri əks olunmuşdur:

Bu dərdin səfası səbrü – qənaət,
Bunun Əflatunu, Loğmanı olmaz (1, 320).

Yeri gəlmişkən onu da qeyd etmək lazımdır ki, aşığın həm klassik, həm də xalq seiri üslubunda yazdığı seirlərdə loğman, Süleyman, Əflatun, Fərhad, Leyli, Şirin, Yunis və başqa dini-əfsanəvi, tarixi şəxsiyyətlər bəzən poetik obraz səviyyəsində, bəzən də sufi-ürfani anlamda işlənir ki, bu da Sümmanın həm yazılı, həm də şifahi ənənələrə yaxından bələd olduğunu söyləməyə əsas verir.

Qeyd etdiyimiz kimi, aşığın dünyəvi məhəbbətin tərənnümünə həsr olunmuş şeirlərinin əksəriyyəti qoşma janrındadır. Bu qoşmalarda lirizm, lirik “mən”in fərdi yaşantılarının bədii ifadəsi olduqca güclüdür. Onun bəzi qoşmalarında bu hiss və duyğular epik ştrixlərlə poetik bir harmoniya təşkil edir, lirik ovqatla epik təsvirin vəhdəti şeirin emosionallığını daha da gücləndirərək qoşmanın məzmununu yeni bədii çalarlarla zənginləşdirir. “Xınalı” qoşması bu baxımdan səciyyəvi cizgiləri ilə diqqəti çəkir. Sevgilisi Gülpəriyə qovuşmaq ümidi ilə çox ölkələri dolaşan, vilayətləri gəzən Sümmanı Qafqazdan İrana keçərkən bir kənddə qız-gəlin məclisinə rast gəlir. Müşahidə etdiyi mənərdən vəcdə gələn aşıq el gözəllərindən birini bu cür vəsf edir:

Pənək qəzasına bağlar seyrinə,
Bir gəlin seyr etdim əllər xınalı.
Al-əlvan örtünmüş sərv-i-qamətə,
Yaraşır o boya bellər xınalı.

Nazlısan, nazənin, hansı can üçün,
Yaranıbsan vəzir üçün, xan üçün,
Bülbül tərək eyləmiş gülü sən üçün,
Hər qədəm basdıqca yerlər xınalı (1, 183).

Göründüyü kimi, örnək gətirdiyimiz bu iki bənddə lirik və epik detalların ahəngdarlığının ənənəvi forma və üsullarından istifadə edən sənətkar el gözəlinin bədii portretini ustalıqla yarada bilmişdir.

O da maraqlıdır ki, yazılı və şifahi ədəbiyyatımızda xına ifadəsi müxtəlif bədii çalarlarla xalqımızın etnik-millət təfəkkürünün izlərini özündə saxlayaraq

sıx-sıx işlənir. “Əllərinə qırmızı xına çəkilsin”, “xınan xeyirli olsun”, “əlləri xınalı qalsın”, “xınan islanmasın” və sair kimi alqış və qarğışlarda bu mifik təfəkkürün əski izləri mühafizə olunmaqdadır. O da maraqlıdır ki, türk xalqlarının yaşadıkları ərazilərdə, o cümlədən Ağbaba-Çıldır bölgəsində etnoqrafik mərasimlərdə xına günü ilə əlaqədar xüsusi təmtəraqlı rituallar keçirilmiş və bu cür məclislərdə el sənətkarlarının düzüb-qoşduqları poetik nəğmələr ifa olunmuşdur. Bölgədə geniş yayılmış regional janrların birində – “Xınalı” adlı tırnıqda xına detallı poetik vasitəyə çevrilərək xüsusi səciyyə daşıyır:

Ağbabaya xan gələ,
Qonaq ola xəngələ.
Sən bir bəyin qızısan,
Yar yarına tən gələ.
Ay xınalı, xınalı, xınalı,
Səni ya bəy, xan alı, xınalı (4).

M.P.Vaqif “Ağ əllərin əlvan hənadan, Pəri” misrası ilə el gözəlini tərənnüm etmişdir. Bu cür örnəklərin sayını artırmaq da olar. Bunları qeyd etnəkdə məqsədimiz Aşıq Sümmanın xalqımızın milli-məişətinə, adət-ənənələrinə dərinləndən bilən bir sənətkar olduğunu diqqətə çatdırmaqdır.

Folklorşünas Mürsəl Həkimov aşıq ədəbiyyatında məhəbbət lirikasından bəhs edərkən onun bəşəri və real mahiyyətini səciyyələndirərək yazır: “Yazılı ədəbiyyatda olduğu kimi, aşıq poeziyasında da ustad aşığın subyektiv fikri, dünyagörüşü mühüm amillərdəndir. Burada öteri, bayağı solğun hiss təsvir olunmur. Bir az da dəqiq deyilsə, lirik qəhrəmanların daxili aləmini, psixologiyasını ifadə etmək şair-aşıq üçün bədii fürsətdir. Yəni bu poetik fürsət aşığın subyektiv hissələrinin, düşüncələrinin ümumiləşmiş məhsuludur. Bu mənada lirik şeir növü aşıq poeziyasında lirik qəhrəmanların daxili aləmini, düşüncələrini, psixologiyasını vermək üçün ən oynaq, emosional formadır” (3, 239).

Məsələyə bu aspektdən yanaşsaq, doğrudan da, lirik janrın sevgi-məhəbbət hissələrini, milli-bəşəri duyğuları ifadə etmək geniş imkanlara malik olduğunu görürük.

Aşıq Sümmanın gəraylı janrında yazdığı şeirlərdə bu baxımdan səciyyəvidir. Qeyd edək ki, bu janrda aşığın əlimizdə olan otuz altı seiri vardır. Əksəriyyəti ilahi məhəbbətə həsr olunmuş bu gəraylıların bəzilərinə Sümmani sevgilisi Gülpərinin eşqi ilə qürbətdə çəkdiyi iztirabları, hicran əzablarını dilə gətirir:

Qürbət elə duşdü yolum,
Ağlayıb gəzər yürürüm.
Əfkar ilə dəli könlüm
Dağlayıb gəzər yürürüm (1, 355).

Məlumdur ki, Azərbaycan dastanlarında öz butasının arxasınca yollanan qəhrəman qarşısına çıxan bir cox maneələri dəf etməli, çətin sınaqlardan keçməli olur. Bu yolda ona bədxah qüvvələrdən başqa bəzən xeyirxah və doğma adamlar da mane olmağa çalışırlar. Məsələn: “Abbas-Gülgəz” dastanında

Abbas sevgilisi Gülgəzə qovuşmaq üçün Təbrizə getmək istəyəndə anası onu bu yoldan çəkəndirməyə çalışır. Lakin axırda çarəsiz qalır ona xeyir-dua verir. Qəhrəman yola çıxdıqdan sonra sevgilisini qarşılaşdığı adamlardan, hətta müxtəlif təbiət varlıqlarından (dağdan, sudan, ceyrandan və s.) xəbər alır. Belə xəbərləşmələrdə qızlar fəal iştirak edir. “Əsli-Kərəm” dastanında Əsli bulaq başında rast gəldiyi bir dəstə qızdan Əslini soraqlayır. Deyişmə səciyyəsi daşıyan bu cür görüşlərdə qəhrəmanın sədaqəti, butasına qovuşmaq ümidi, çəkdiyi iztirablar əlvan detallarla təsvir olunur. Bunları yazmaqda məqsədimiz diqqəti Aşıq Sümmanın bir gəraylısına yönəltməkdir. “Gəldi şifa, getdi yazlar” mısrası ilə başlayan bu gəraylıda aşıq sevgilisini qızlardan xəbər alır. Bu xəbərləşmədə lirik “mən”in daxili aləmi, kövrək hissləri poetikləşərək canlı bir mənərə yaradır. Dastançılıq ənənəsində geniş yayılan bu motiv Sümmanın qeyd etdiyimiz gəraylısında özünəməxsus səciyyə daşıyır:

Getdi şifa, getdi yazlar,
Həsərət yolum səni gözlər,
Canım qurban sizə, qızlar,
Söylə, yarım içizdəmi?
Yol üstündə törəlisiz,
Heç bilmirəm nərəlisiz,
Hankı köyün maralisiz,
Söylə yarım içizdəmi? (1,345)

“Yoxdur yarın içimizdə” cavabını alan aşıqın duyğu və düşüncələri, nisgilli oxucuya təsir edərək onu dözümlü şəfaqətə səsləyir. Qeyd edək ki, bu epizod “Sümmani və Gülpəri” dastanında real və avtobioqrafik cizgilərlə təsvir olunmuşdur. Bu barədə Aşıq Sümmanın dastan yaradıcılığında daha ətraflı bəhs edəcəyik.

Qoşma və gəraylılarında olduğu kimi, klassik şeir üslubunda yazdığı əsərlərdə də Sümmani yüksək sənətkarlıq nümayiş etdirir. Xüsusilə, onun qəzəllərində məhəbbətin dünyəvi və bəşəri bir hiss kimi tərənnüm olunduğu aydın görünür. Məlumdur ki, Ağbaba-Çıldır aşıq mühitində bir çox tanınmış saz-söz ustaları (Ərzurumlu Aşıq Əmrah, Aşıq Şenlik, Aşıq Zülal və b.) həm də klassik poeziyanın müxtəlif janrlarında maraqlı əsərlər yaratmışlar. Aşıq Sümmani daha çox qəzəl janrına müraciət etmişdir. Bu janrda onun 21 qəzəli vardır ki, saf məhəbbət, vüsal yangısı, hicran atəşi bu seirlərin əsas mövzusunı təşkil edir. Aşıqın “Dərdimi”, “Durmasın”, “Yandırır” rədifli qəzəllərində fəlsəfi düşüncələr, ürfani duyğular təcəssüm etsə də, real məhəbbət hissi ara-sıra daha güclü təsir bağışlayır:

Bir dilbərə məcnunam, o, cəsəddə canı yandırır,
Mən dərdimdən məftunam, bilsə Loğmanı yandırır (1, 385).

Daxili qafiyələr, oynaq ritm qəzəlin axıcılığına və ahəngdarlığına yeni bir tərəvət gətirir:

Kim o yarın yarasında, o qalmaz üz qarasında,
İki qaşın arasında olan ürfanı yandırır (1, 385).

Lirik “mən” ayrılıq gecələrində öz dərdləri ilə təkbətək qalan, qəm-kədə-rini özü çəkən, məşuqəsinin ona etdiyi zülmələri ətrafdakılara bildirməyən zərif qəlbli bir insan kimi romantik olduğu qədər də səmimidir:

Aşığı-billah olanın ahu nə, əfkarı nə,

Dərununda dərdi daim narını saxlar, deməz (1, 388).

“Deməz” rədifli bu qəzəldə aşiqin dözümlü və sədaqəti, mərdanəliyi klassik cəngavər igidləri, dastan qəhrəmanlarını yada salır. “Aşiqi-sadiq olanlar sirrini saxlar, deməz” ideyası obrazlı misraların axarında süzülüb gələrək qəzəlin məqtə beytində aşiqin mənəvi aləminin zənginliyini nümayiş etdirir. Bu səmimi etiraf aşiqi həm də bir ürfan sahibi kimi oxucu gözündə ucaldır.

Hiss və duyğuların səmimiliyi, romantik düşüncələr, obrazlılıq, poetik vasitələrin əlvanlığı Aşiq Sümmanın qəzəllərinə xüsusi bir gözəllik gətirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Erkal A. Aşık Sümmani. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007, 494 s.
2. Artun E. Aşıklık gelenegi və aşık edebiyatı. İstanbul: Kitabevi, 2007, 481 s.
3. Həkimov M. Aşiq sənətinin poetikası. Bakı: Səda, 2004, 608 s.
4. A.Ağbaba. Şəxsi arxivindən.

Çapa tövsiyə edən: AMEA-nın həqiqi üzvü Muxtar İmanov

Əziz ƏLƏKBƏRLİ

AMEA Folklor İnstitutu

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

eziz_elekberli@rambler.ru

İRƏVAN TARİXİNDƏ VƏ FOLKLORUNDA NUH PEYĞƏMBƏR VƏ NUHUN TUFANI

Xülasə

Məqalədə Azərbaycanın əzəli torpaqları olan İrəvan tarixində və folklorunda bəşəriyyətin Adəmdən sonra ikinci babası Nuh peyğəmbər və Nuhun tufanı ilə əlaqədar süjet, motiv və obrazlar tədqiqata cəlb edilmişdir. Bir çox yazılı və şifahi mənbələrdə Nuhun tufanı ilə bağlı hadisələrin başlanğıcı olaraq İkiçayarasının (Mesopotamiya) və yekunu olaraq Ağrı dağının göstərilməsi də həmin süjet, motiv və obrazların bu coğrafiyada axtarılmasını zəruri edir. Araşdırmadan aydın olur ki, heç bir folklor mətni onu yaradan və yaşadan xalqın tarixindən, etnoregional yaddaşından kənar ola bilmədiyi üçün İrəvandan və ətrafından toplanmış folklor mətnləri də İrəvan insanının etnik yaddaş tarixinin mühüm bir səhifəsidir.

Açar sözlər: Nuh, Nuhun tufanı, İrəvan, Ağrı dağı, Qərbi Azərbaycan

NOAH PROPHET AND THE STORM NOAH IN THE HISTORY AND FOLKLORE OF IRAVAN

Summary

In the article in the history and folklore of Iravan, the ancient land of Azerbaijan the plots, motives and images dealing with Noah Prophet and the storm of Noah, the second grandfather of the world after Adem are involved to the investigation. In some written and oral sources as being the beginning the events dealing with the storm of Noah the showing of Mesopotamia and in conclusion Mount Agri make necessary searching of the same plot, motive and images in this geography. It is noted that as the folklore text can't be far from the history, ethnoregional memory of the folk the folk texts collecting from Iravan and its territories is the main page of ethnic memory history of Iravan man.

Key words: Noah, the storm of Noah, Iravan, Mount Agri, Western Azerbaijan

ПОТОП НОЯ В ИСТОРИИ И ФОЛЬКЛОРЕ ЭРИВАНА

Резюме

В статье исследуются сюжеты, мотивы и образы связанные с Великим Потопом и с Ноем-вторым предком всего человечества в истории и фольклоре на прородине азербайджанцев Еривана. Во многих устных и письменных источниках указываются события связанные с началом с Потопом Ноя на территории междуречье (Месопотамия) и с завершением гора Агры и этим обуславливается поиски тех сюжетов, мотивов и образов именно на этой территории. В результате исследования выясняются, что как и фольклорные тексты не могут быть вне истории, вне этнорегиональной памяти того народа, который создал эти образцы, так же собранные фольклорные образцы на территории Еривана и вокруг него являются важной страницей истории этнической памяти ериванского человека.

Ключевые слова: Ной, Потоп Ноя, Эриван, Гора Агри, Западный Азербайджан

Son illərin tarixi, arxeoloji, antropoloji tədqiqatları sübut edir ki, ümumiyyətlə Qafqaz, o cümlədən Cənubi Qafqaz bəşəriyyətin ilkin məskənlərindən biri olmuşdur və Misirdən Altaya, Norveçdən Cənubi Amerikaya qədər yayılan bir çox etnosların izləri bu coğrafiyaya doğru uzanmaqdadır.

Hətta yunan mifologiyasına görə də Prometey insanların dostu olduğundan Hefestın emalatxanasından odu oğurlayaraq insanlara verərkən baş tanrı

Zevsin qəzəbinə gələrək Qafqaz dağlarında qayalara zəncirlənmiş, otuz il burada ciyəri qartallara yem olmuşdur.

Bəşəriyyətin Adəmdən sonra ikinci babası olan Nuh peyğəmbər və Nuhun tufanı ilə əlaqədar da tarixdə və folklorlarda Qafqazla bağlı çoxlu məlumatlar vardır. Lakin maraqlısı budur ki, bir çox yazılı və şifahi mənbələrdə Nuhun tufanı ilə bağlı hadisələrin başlanğıcı olaraq İkiçayarası (Mesopotamiya) və yekunu olaraq Ağrı dağı göstərilə də, tədqiqatlar sübut edir ki, Nuhun tufanı haqda Avropa, Asiya, Amerika və Avstraliya qitələri xalqlarında 200-dən çox əfsanə mövcuddur. Hətta Mesopotamiyada aparılan arxeoloji tədqiqatlar zamanı tapılan gil lövhələrdə bütün Yer kürəsini su basması haqda Şumer əfsanəsinin mövcudluğu da aşkar olunub (1).

“Əhdi-Ətiq”də folklor süjet və motivlərini araşdıran C.C.Frezerin (2, 63-147) də Nuhun tufanı ilə bağlı maraqlı mülahizələri var. Dünya mifoloji-epik ənənəsində Nuh peyğəmbərin yerini araşdıran filologiya elmləri doktoru Seyfəddin Rzasoy C.C.Frezerin tədqiqatlarına istinad edərək göstərir ki, “Nuhun tufanı haqqında “Bibliya”nın (“İncil”in) qədim variantı olan “Əhdi-Ətiq”dəki (“Köhnə əhd”dəki) teokosmik məlumat qədim babillərin, yəhudilərin, qədim hindlərin, Şərqi Asiyalıların, Malay arxipelaqı adaları sakinlərinin, Avstraliya aborigenlərinin, Yeni Qvineya və Melaneziya yerlilərinin, Polineziya və Mikroneziya xalqlarının, Cənubi Afrika aborigenlərinin, Mərkəzi Amerika və Meksika xalqlarının, Şimali Afrika xalqlarının mifoloji-dini ənənəsində də mövcuddur” (3, 20).

Bu və ya digər dərəcədə bir-birinə oxşar bu əfsanələrin dünyanın bu qədər fərqli tərəflərində yayılmasının səbəbi alimlər tərəfindən hələ də tam aydınlaşdırılmamışdır. Bunu Nuhun tufanına bənzər hadisələrin qədim dinlərdə və dini kitablarda, ilk növbədə “Avesta”, “Tövrat”, “İncil” və “Quran”da yer almasının nəticəsi kimi izah etmək də özünü doğrultmur. Çünki dünyanın bu dini kitabların yayılmadığı coğrafi areallarında belə, yuxarıda gördüyümüz kimi, Nuhun tufanı ilə bağlı əfsanə və rəvayətlər mövcuddur.

Dini kitablardan başqa, oğuz-türk epik ənənəsində də Nuh tufanı ilə bağlı kifayət qədər məlumatlar vardır. Məsələn, “Oğuznamə”nin, demək olar ki, bütün variantlarında Oğuzların nəsil şəcərəsi Nuh peyğəmbərdən başlayır. Bütün dünya xalqları Nuhun övladlarının törəmələri kimi təqdim olunur. Oğuzun özü də Nuhun Yafət adlı oğlunun nəticəsi kimi göstərilir.

Elə buna görə də Oğuz türklərinin tarixi beşiklərindən olan Cənubi Qafqazda, o cümlədən Qərbi Azərbaycanda, xüsusilə Ağrı dağları ilə qabaq-qənşər yerləşən İrəvan çuxurunda (və həmin bölgədəki Naxçıvanda) Nuhun tufanı ilə bağlı tarixi hadisələrin epik variantı kimi çıxış edən əfsanə və rəvayətlər çox geniş yayılmışdır.

Görünür, ermənilərin Ağrı dağının şəklini öz gerblərinə daxil etmələri də təsadüfi deyil. Çünki saxta erməni dövləti yaratdıqları bu bölgənin ən qədim şifahi və yazılı tarixi məhz bu dağdan və bu dağa birbaşa dəxli olan Nuhun tufanı ilə bağlı rəvayətlərdən başlayır. Ermənilər də saxta erməni dövləti yaratdıqları coğrafiyanın tarixinə sahiblənmək işinə bundan başlayıblar.

Erməni tarixçilərinin uydurduqları “dənizdən-dənizə Ermənistan” modelinə gəldikdə isə, bu modelin arxasında da, əslində, Xəzər dənizi-Qara dəniz-Aralıq dənizi

nizi yox, Göyçə dənizi-Van dənizi-Urmiya dənizi dayanır (türkün tarixi düşüncəsində hələ göl anlayışı olmadığı vaxtlarda bütün iri su hövzələrinə dəniz deyirdilər və adlarını çəkdiyimiz göllərin ətrafında yaşayan yerli əhali – türklər bu gün də həmin göllərə dəniz//dəngiz deyirlər, məsələn, heç bir göyçəli Göyçəyə göl demir, həmişə dəngiz deyir) və bu “dənizdən-dənizə” əraziyə tarixi Ərməniyyənin və o cümlədən indiki Qərbi Azərbaycan ərazisinin böyük bir hissəsi daxildir. Türklərin dünyanın dörd bir tərəfinə bu üç “dəniz” arasından yayıldığını da nəzərə alsaq, onda Nuhla bağlı əfsanə və rəvayətlərin bu yerlərdə geniş yayılmasının səbəbi aydın olar.

Dünya tufanı və Nuhun gəmisi ilə bağlı müxtəlif əfsanələrin bu bölgədə geniş yayılmasına diqqəti çəkən Firidun bəy Köçərli məşhur “Azərbaycan ədəbiyyatı” əsərində yazır: “Bəzi rəvayətə görə, Nuh Nəbinin gəmisi tufandan sonra Ağrı dağının qülləsində dayanıbdır və “ya ərz übləi məki” (“ey yer, öz sularını ud” – Ə.Ə.) hökmü sadir olduğdan sonra yer üzündən tezliklə sular çəkilib, ətrafı-əknaflar səbzəzar olubdur və Nuh peyğəmbər gəmidən çıxıb, qadiri-zülcələlə səcdə edib, şükrü sənaları yerinə yetirdikdən sonra haman yeri xoşlayıb, orada məskən salıbdır” (4, 201).

Sonra Firidun bəy Köçərli fikrini davam edərək yazır: “Ərməni müvərrixləri dəxi bu rəyə – yəni Nuh gəmisinin Ağrı dağı üzərində dayanmasına müvafiqət edib deyirlər ki, Nuh gəmidən çıxanda əvvəlcə İrəvan şəhərinin yeri onun gözüne sataşdı və o öz dilində kəsrəti-fərəhdən səda etdi: – Vidi, yəni görünür... Buna binaən ermənilər öz millətini Nuha mənsub qılıb, onu uluq babaları hesab edirlər” (4, 201-202).

Gənc folklorşünas alim Məhsəti İsmayıl da “Naxçıvan əfsanələri” adlı dəyərlili tədqiqatında Nuh tufanı ilə bağlı əfsanələrdən danışarkən diqqəti məsələnin bu cəhətinə yönəlmişdir: “Tarixi saxtalaşdırmaqdan çəkinməyən ermənilər Naxçıvanı və hətta Nuh əlehissələmi erməniləşdirməyə cəhd edirlər. Lakin tarixi faktlar, çoxsaylı folklor mətnləri, türk dilinin xüsusiyyətləri bu iddiaları təkzib edir” (5, 123).

Akademik İsa Həbibbəyli özünün məşhur “Nuhçıxandan – Naxçıvana: tarix və müasirlik” məqaləsində diqqəti Nuh tufanı ilə bağlı əfsanələrin Naxçıvan variantlarına yönəldərək göstərir ki, “Yer kürəsindəki Dünya tufanı hadisəsinin əhatə etdiyi coğrafiyada, heç bir ərazidə ...Naxçıvandakı qədər həmin hadisə ilə səsleşən çoxsaylı mifoloji motivlərin, əfsanə və rəvayətlərin, etnoqrafik materialların, toponimlərin olması qeydə alınmamışdır” (6).

Professor Məhərrəm Cəfərli “Folklor və milli-etnik şüur” (7), gənc folklorşünas Əkrəm Hüseynzadə “Naxçıvan folklor mətnlərində yaşayan tarix” (8) monoqrafiyalarında da Nuh tufanının Naxçıvanla bağlı məqamlarından ətraflı bəhs etmişlər. Biz bu tədqiqatları ona görə xatırlatdıq ki, Naxçıvanın böyük bir hissəsi ilə İrəvan çuxuru, əslində, eyni coğrafi areala daxildir.

Nuh əfsanələrinin mifoloji strukturu üzərində geniş dayanan M.Məmmədovun fikrinə görə isə, ümumiyyətlə, Azərbaycan mifologiyasında Kosmik qəza, Tufan, Ümumdünya daşqını ilə bağlı miflər İslam dininin təsiri altında formalaşmışdır. Türk xalqlarının mifologiyasında bu mövzuda miflərin Nuh peyğəmbərin adı ilə bağlanması qədim tarixi ənənədir (9, 20).

İrəvan çuxurundan toplanmış Ağrı dağı və Nuh Nəbi ilə bağlı rəvayətlərdən birində deyilir: “Nuh Nəbi yer üzünü su bürüyəcəyini qavaxcadan bildiyi üçün

böyüh bir gəmi qayıtdırmışdı. Hər cins heyvannan, insannan bir cüt götürüb gəmiyə yığmışdı. Yer üzünü su alanda gəmi suyun üzünə qalxdı. Nuh Nəbi yetmiş beş günkü azuqə də götürmüşdü. Gəmi yetmiş beş gün suyun üzündə qaldı. Bir gün Nuh Nəbi gördü kü, bir dağın başı qaralır, gəmisini həməən dağa tərəf sürdü.

Dağın başı darısqallıx idi, gəmidəki insan və heyvannarı tuta bilməzdi. Deyillər, başı görünən dağa o zaman Qısırdağ deyərmişdər. Onun övladı olmur, qısır qalırmiş. Dağ Nuhun yanında xəcalət çəhdi. Ona görə xəcalət çəhdi ki, gəmidə olan insan və heyvannarı yerrəşdirə bilmirdi. Öz-özünə dedi ki, niyə mənim övladım olmasın, Nuhun yanında olannara hörmət eliyim. Nuh Nəbi onun xəcalət çəhdiyini bilib dedi:

– Ey Qısırdağ, sən qısır olmuyacaxsan. Sənin övladın olacax.

Həmin gün Qısırdağ hamilə qaldı, az sora arğı çəhdi, bir oğlu oldu. O, arğı çəhdiyi üçün adını Nuh Nəbi Arğıdağ qoydu. Oğlunun adını Bala Arğı qoydular. Bala Arğı da anasının yanında baş qaldırdı. Gəmidə olannara yer verdilər, onnara hörmət elədilər. O zamannan Arğıdağ oğlu Bala Arğıynan yan-yanə durub göylərə baş qaldırdı” (10, 31).

Tarixi şəxsiyyət, el, tayfa və qövmələrin adı ilə bağlı olan əfsanələri ayrıca növ kimi fərqləndirən A.Nəbiyevin fikrincə, bu tip əfsanələrdə daha çox el, nəsil, tayfa, qövm adlarının mənşəyi izah olunur (210, 127).

Bu baxımdan Qərbi Azərbaycandan toplanmış “Nuh Peyğəmbər” adlı əfsanə böyük maraq kəsb edir. Əfsanədə deyilir:

“Nuh peyğəmbər gəminin dabanını düzəltməh üçün bir usta çağırır. Ona deyir ki, gəl gəmimi düzəlt, qızımı sənə verəcəm. Usta gəlib işdiyir. Lakin qaranıx düşür. Nuh peyğəmbər görür kü, iş çox ləng gedir. Daha başqa iki usta çağırır onnara deyir: "Gəlin mənim gəmimin dabanını düzəldin, qızdarımı sizə verəcəm".

Nuh peyğəmbərin cəmi bir qızı var idi. Lakin üçünə söz vermişdi, düşünürdü kü, yer üzünü su alanda onnar boğulacax. Vaxt gəlib çatdı, usdalar işdə-rini bitirib dabanı hazıradılar. Onnar Nuh peyğəmbərin yanına gəlib qızdarı istədilər. Nuh olan-qalan bir qızını kimə verəcəyinə məhəttəl qalmışdı.

O, fikirri-fikirri dolaşanda görür kü, eşşəyiynən iti dönüb qız oldular. Hər-rəsini onnardan birinə verir. Bir müddət keçənnən sora Nuh qızdarına baş çəh-məyə gedir. Birinin yanına gəlib ərinnən soruşur ku:

– Qızım necədi?

Əri cavab verir ki:

– Yaxıcıdı, təh bir şeyi pisdi ki, nə deyirsən eşşəh kimi qulağardına verir.

Nuh başa düşür kü, bu, eşşəhdi. O birinin yanına yollanır. Onun da əri gileylənir ki:

– Arvadım pis deyil, lakin söz deyəndə it kimi çəmkirir.

Nuh annıyır kı, bu da itdi. Üçüncünün yanına gedir. Əri arvadınnan çox razı qaldığını bildirir.

– Elə bil peyğəmbər balasıdı, – deyir.

Beləliynən, qızdarın üçünün də cinsi aydınnaşır” (10, 32).

Təqdim edilən bu əfsanədə heç bir el, tayfa və qövmün mənşəyindən söhbət açılmasa da, eyni əfsanənin özbək variantı etnogenez tariximiz baxımından çox maraqlı məsələlərə aydınlıq gətirir:

“Nuhun Ham, Sam, Yafəs adlı üç oğlu ilə bir də Vəjilə adlı bir qızı var idi. Nuh qızını tufanda gəmini qayıran dülğərlərə verməyi vəd etmişdi. Tufan qurtardıqdan sonra gəmini qayıran üç dülğər gəlmiş və Nuha bu sözünü xatırlatmışlar. Nuh peyğəmbər Allahın izni ilə bu vədi vermişdi. Lakin tufandan sonra bu vədi yerinə yetirmək ona çox çətin gəlirdi. Tanrı Cəbrayılı Nuhun yanna göndərir, bir eşşəklə bir it alıb, onları qızı Vəjilə ilə bir otağa salmağı əmr edir. Nuh Allahın əmrini yerinə yetirir və bir müddət sonra otağın qapısını açanda orada bir-birinə bənzəyən üç qız görür. Nuh bu üç qızı üç dülğərə ərə verir və maraqla nəticəni gözləyir...”

Nuhun doğma qızı Vəjilədən bir oğlan uşağı olur və adını Türkmən qoyurlar... Dişi itdən dönən qızın soylarından lulular törəyir” (11, 383-384).

Göründüyü kimi, özbək əfsanəsi etnoqonik xarakterlidir. Burada türkmən və luluların törəməsindən bəhs olunur. Yuxarıdakı Azərbaycan (İrəvan) əfsanəsində zahirən etnoqonik yaradılış epizodları olmasa da, həmin əfsanə də birbaşa kosmoetnoqonik yaradılış konsepsiyası ilə bağlıdır. Bütün əfsanələr miflərdə olduğu kimi, dünyanın ayrı-ayrı obyektlərinin yaradılışını nəql edir. Bu da əfsanələrin mifə ən yaxın janr olması ilə bağlıdır. Eləcə də İrəvan əfsanəsi də bölgə insanların yaşadığı dünyanın yaradılışına aid kosmoqonik məndir. Heç bir folklor mətni onu yaradan və yaşadan xalqın tarixindən, etnoregional yaddaşından kənarında ola bilmədiyi kimi, bu əfsanə də İrəvan insanının etnik yaddaş tarixinin mühüm bir səhifəsidir. Əfsanələrin etnosun varlığını etnoregional düşüncə sisteminin universal-stixial elementləri səviyyəsində təsdiq və təmin etməsi formulu burada da sakral-stixial element olan Nuh peyğəmbər vasitəsilə reallaşır.

ƏDƏBİYYAT

1. <http://sfera.az/nuhun-cixdii-yasadii-yer-ve-mezari-azerbaycanda-foto-video/>
2. Фрезер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва: Изд-во Политической Литературы, 1986.)
3. S.Rzasoy. Nuh peyğəmbər haqqında Azərbaycan əfsanələri. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, 39-cu sayı, Bakı, 2012, səh.20
4. Köçərli K. Azərbaycan ədəbiyyatı, II cild. Bakı: Elm, 1981, 201)
5. İsmayıl M. Naxçıvan əfsanələri. Bakı: Elm, 2008.
6. Həbibbəyli İ. Nuhçıxandan – Naxçıvana: tarix və müasirlik. “Azərbaycan” qəzeti, Bakı, 2014, 7 fevral).
7. Cəfərli M. “Folklor və milli-etnik şüur”. Bakı: Elm, 2005)
8. Hüseynzadə Ə. Naxçıvan folklor mətnlərində yaşayan tarix. Bakı: Elm və təhsil, 2016)
9. Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı: 1998, s.20).
10. Azərbaycan folkloru antologiyası, X kitab, İrəvan çuxuru folkloru (toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayilov, Ə.Ələkbərli). Bakı: Səda, 2004, 31).
11. Ögəl B. Türk mifologiyası. I c. Bakı: MBM, 2006, 383-384).

Çapa tövsiyə edən: filologiya elmləri doktoru Seyfəddin Rzasoy

Sarxan XAVƏRİ
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Rəyasət heyəti
e-mail: sarxanxaveri@gmail.com



FOLKLORUN SÖZLÜ MƏTN FAKTURASI FUNKSIONAL STRUKTUR ASPEKTİNDƏ

Xülasə

Məqalədə nəzəri folklorşünaslığın olduqca mühüm problemlərindən olan folklor-ədəbiyyat münasibətləri tədqiqata cəlb edilmişdir. Məqalədə belə bir nəzəri qənaət əsaslandırılmışdır ki, bütövlükdə folklorun şifahi xalq ədəbiyyatı kimi təqdimi yanlış metodoloji yanaşmadır. Çünki folklor bir xalq mədəniyyəti sistemi olaraq çoxlu sayda digər sənət növlərini də (xalq oyunları, xalq sənətləri, davranış formulları, jestlər və s.) özündə birləşdirir. Həmin sənət növlərinin şifahi ədəbiyyat olaraq elmi təqdimi absurdur. Bununla yanaşı, o da əsaslandırılmışdır ki, folklorun sözlü mətn hissəsinin böyük bir hissəsi şifahi xalq ədəbiyyatı kimi tədqiq oluna bilər. Lakin bu halda mətnin digər pragmatik funksionallığı ciddi olaraq nəzərə alınmalıdır. Məqalədə göstərilmişdir ki, folklorun yalnız bədii mətn hadisəsi olaraq deyil, ümumiyyətlə sözlü mətn olaraq filoloji tədqiqat predmetinə çevrilməsi olduqca zəruridir.

Açar sözlər: folklor, ədəbiyyat, şifahi xalq ədəbiyyatı, identifikasiya, filologiya, sözlü mətn, xalq, kommunikasiya, estetizm, funksiya, struktur

THE WORDY TEXT FACTURE OF FOLKLORE IN THE FUNCTIONAL STRUCTURE ASPECT

Summary

In the article it is said about the folklore-literature relations being the important problems of the theoretical folklore-study. In the article the theoretical result has been based on that the presentation of the folklore as the oral folk literature as the wrong methodological approach. Because folklore being as a system of folk culture combines many other art kinds (folk games, folk arts, the behavior formulas, etc.). The scientific presentation of the same art kinds as the oral literature is abstract. It is also based that the main part of the wordy text part of folklore can be presented as the oral folk literature. But in this case the other pragmatic functionality of the text must be taken strictly. In the article it is shown that only the artistic text event of the folklore is necessary being the philological investigation object as the wordy text.

Key words: folklore, literature, oral folk literature, identification, philology, the wordy text, folk, communication, aesthetic, function, structure

СЛОВЕСНО-ТЕКСТОВАЯ ФАКТУРА ФОЛЬКЛОРА В ФУНКЦИОНАЛЬНО-СТРУКТУРНОМ АСПЕКТЕ

Резюме

В статье были привлечены к исследованию одна из важных проблем теоретической фольклористики – отношения фольклор-литература. В статье была обоснована такая теоретическая мысль, что преподнесение фольклора как устной народной литературы является ошибочным методологическим подходом. Так как фольклор как система народной культуры объединяет в себе многие другие виды искусства (народные игры, народные ремесла, формулы поведения, жесты и др.). Представление этих видов искусства как устная литература является абсурдом. Вместе с тем, обосновывается что, большая часть словесного текста фольклора может исследоваться как устная народная литература. Но в этом случае должно строго приниматься во внимание иная прагматическая функ-

циональность текста. В статье говорится, что особо важно исследование фольклора не только как явления художественного текста, но и как словесный текст.

Ключевые слова: фольклор, литература, устное народное творчество, идеентификация, филология, словесный текст, народ, коммуникация, эстетика, функция, структура

Problemin qoyuluşu. Nəzəri folklorşünaslıqda üzərində xüsusi dayanılmalı məqamlardan biri də folklor-şifahi xalq ədəbiyyatı identifikasiyası, yaxud folklorun filoloji kontekstidir. Bu problemin araşdırılması o baxımdan aktualıq kəsb edir ki, bütövlükdə xalq mədəniyyəti sistemi olan folklorun mətn strukturunda sözlü bədii mətnlər olduqca mühüm bir hissəni təşkil edir. Folklorşünaslığın təcrübəsi onu göstərir ki, uzun illər bu mədəni sistemin daxili elementlərindən biri kimi özünü göstərən sözlü mətnlər bir sıra hallarda ümumən sistemin özü ilə eyniləşdirilmişdir. Problemə aydınlıq gətirmək üçün məsələyə funksional struktur aspektindən yanaşılması doğru olardı. Belə ki, bədii mətnin əsas funksiyalarından biri estetik tələbatın ödənilməsidir. Folklor mətnlərində bu çoxsaylı funksiyalardan yalnız biri kimi özünü göstərir. Ona görə də təklif olunur ki, problem nəzəri-metodoloji baxımdan həm də funksional pragmatizm aspektindən nəzərdən keçirilsin.

Əsas mətn. Dünya folklorşünaslığı kontekstində sovet dövrü folklorşünaslığının ən mühüm metodoloji yanlışlıqlarından biri kimi folklorun “şifahi xalq ədəbiyyatı” olaraq müəyyənləşdirilməsi, tədqiqi və kütləvi təqdimi təcrübəsi göstərilir. Bu metodoloji təcrübənin əsası sovet folklorşünaslığının formalaşdığı ilkin mərhələlərə gedib çıxır. Sovet folklorşünaslığının patriarxı hesab edilən Vladimir Propp “Folklorun spesifikasiyası” məqaləsində Qərbdə və SSRİ-də folklor anlayışına olan baxış fərqləri üzərində xüsusi dayanaraq Qərb folklorşünaslığında maddi sənət nümunələrinin də folklor hesab edilməsini tənqid edir, “folklor” ifadəsi adı altında yalnız mənəvi mədəniyyət nümunələrinin başa düşülməsinin doğru olduğunu qeyd edir: “Hər şeydən əvvəl qeyd edək ki, folklor poetik yaradıcılığın xüsusi növünün məhsuludur. Amma poetik yaradıcılıq ədəbiyyata da məxsus bir xüsusiyyətdir. Həqiqətən də, ədəbiyyat və folklor, ədəbiyyatşünaslıq və folklorşünaslıq arasında olduqca dərin bir bağlılıq vardır” (Propp 1946: 9).

Müəllif fikirlərini əsaslandırmağa cəhd etdikdən sonra bu qənaətini daha da kəskinləşdirir: “Beləliklə, folklor və ədəbiyyat arasında nəinki sıx əlaqə vardır, folklor elə ədəbi bir ifadə olunmadır. O, poetik yaradıcılığın növlərindən biridir” (Propp 1946: 20).

Sonrakı dövr sovet folklorşünaslığında bu məsələyə münasibət nisbətən loyallaşsa, da folklor-şifahi xalq ədəbiyyatı identifikasiyası rus folklorşünaslığında həmişə mövcud olaraq qalmışdır. Putulov sovet folklorşünaslığında (bu anlayış sovet hakimiyyəti illərində həm rus, həm də SSRİ-yə daxil olan digər xalqları əhatə edir) folklorun şifahi xalq ədəbiyyatı kimi öyrənilməsi təcrübəsini nəzərdən keçirərək bu metodoloji yanaşmanın müsbət və mənfi cəhətini müəyyənləşdirmişdir:

“Folklorun ədəbiyyat kimi öyrənilməsinin müsbət nəticələri:

1. Nəşr olunan xalq poeziya mətnlərinin öyrənilməsi üçün, əsasən, filoloji olmaqla elmi prinsiplərin işlənilib hazırlanması və realizasiyası;

2. Xalq poeziyası abidələrinin janr spesifikasiyası baxımından fundamental filoloji öyrənilməsi;

3. Diqqətin poetik xalq klassikasına yönəldilməsi ilə şifahi xalq ədəbiyyatına məxsus əsərlərin xüsusi bədii keyfiyyətlərinin və məzmununun aşkarlanması üzrə prinsiplərin və xüsusi metodikanın əldə edilməsi;

Ədəbiyyatın inkişafında şifahi xalq ədəbiyyatının rolunun müəyyənləşdirilməsi, ədəbiyyatda və ictimai fikirdə folklorizm probleminin işlənilməsi.

Folklorun ədəbiyyat kimi öyrənilməsinin mənfi nəticələri:

1. Folklorun şifahi söz sənəti ilə identifikasiyası onun bir sıra mühüm materiallarının ya folklorşünaslıq elmi düşüncəsinin diqqət mərkəzindən kənarda qalmasına, ya da digər elm sahələri tərəfindən mənimsənilməsinə səbəb olmuşdur;

2. Folklorun predmet sahəsinin şifahi xalq ədəbiyyatı ilə məhdudlaşdırılması ona gətirib çıxarmışdır ki, xalq mədəniyyətinin bu və ya digər sahələrinin canlı, real əlaqələri diqqətdən kənarda qalmışdır. Bu sfera izolyasiya olunmuş, məhdud, fakültativ vəziyyətə salınmışdır;

3. Sinkretizm ideyası zahirən üzdə olsa da, onun əsl, həqiqi mahiyyəti diqqətdən kənarda qalmış, sinkretizm yalnız zahiri mənada başa düşülmüşdür;

4. Folklorun sözlü hissəsinin öyrənilməsi bədii sözün öyrənilməsi ilə məhdudlaşdırılmış, folklor bədiiliyi kateqoriyasının özü ədəbi estetika çərçivəsi ilə məhdudlaşdırılmışdır;

5. Folklorşünaslığa ədəbiyyatşünaslıq prinsip, anlayış və metodlarının geniş şəkildə tətbiq edilməsi onunla nəticələnir ki, Folklor sözü özünün təbii mahiyyətini itirir;

6. Ədəbiyyatşünaslığın müxtəlif mərhələlərinə müxtəlif ideoloji və metodoloji fikirlər hakim olmuşdur ki, bu da istər-istəməz folklorşünaslığa da öz təsirini göstərmişdir;

7. Folklorun funksional xüsusiyyətləri, mahiyyəti, strukturu tədqiqatdan kənarda qalmışdır (Putilov 1994: 9-10).

Ötən əsrin 90-cı illərindən sonrakı Azərbaycan folklorşünaslığında dünya folklorşünaslığının istər ötən əsrin əvvəllərindən başlamış klassik təcrübəsinə, istərsə də müasir təcrübəsinə əsaslanaraq bu yanaşma alimlərimiz tərəfindən kəskin tənqid edilməyə başlanılmışdır. «Folklor və ədəbiyyat» probleminə folklorşünas alim Hüseyn İsmayılovun münasibəti bu baxımdan diqqətəlayiqdir. Müəllif yazır: «Ədəbiyyatın dominant əlaməti yazılı olmasıdır. Rusiyada da, Avropada da ədəbiyyat istilahını əvəz edən termin kimi yazı anlayışı (literacy) başa düşülür.

Məlum olduğu kimi, mədəniyyət Gerçəklik – Şüur – Mətn münasibətlərindən doğur. Etnosun özünifadəsi kimi folklor, onun içərisində isə şifahi xalq ədəbiyyatı ilkin mərhələdir, ədəbiyyat isə ondan üzvlənəndir.

Ədəbiyyat dil hadisəsi olduğu üçün o təmsil etdiyi etnosun dünyagörüşünü fərdi müəllif dünyagörüşündən bilavasitə deyil, bilvasitə ifadəsi sayılır.

Folklor gerçəkliyin söz, musiqi, hərəkət (jest), eləcə də xalq yaradıcılığının digər sahələrinin sənət kodları vasitəsilə ifadə olunduğu milli düşüncə layıdır. Ədəbiyyat ifadəsi altında başa düşülən xalq yaradıcılığının söz sənəti onun çoxsaylı ifadə vasitələrindən biri, milli təfəkkürün özünü realizasiya instrumentidir. Total milli dünyagörüş kontekstində ədəbiyyat bədii söz kodu ilə funksionallaşan düşüncə qatı olaraq onu öz içinə alan folklorun tərkib hissəsidir. Tarixi-kulturoloji baxımdan ədəbiyyat milli potensiyanın özünüifadəsinin ilkin çoxşaxəli sahəsi olan folklordan üzvlənmədir” (İsmayılov 2006: 5).

Məlum olduğu kimi, ədəbiyyatla folklorun tipoloji olaraq fərqləndirilməsi üçün müəlliflik və müəllifsizlik kateqoriyaları üzərində xüsusi dayanırlar. Sovet dövrü Azərbaycan folklorşünaslığında belə bir normativləşmiş qənaət mövcud olmuşdur ki, şifahi xalq ədəbiyyatını yazılı ədəbiyyatdan fərqləndirən əsas əlamət anonimlikdir. Hüseyn İsmayılov bu yanlış fikrə də müasir nəzəri-metodoloji baxış bucağından öz münasibətini bildirir:

“Folklorla yazılı ədəbiyyatı fərqləndirən əsas xüsusiyyət fərdi müəlliflik və fərdi müəllifsizlik deyil. Yəni istənilən mətnin müəllifinin bütün bioqrafiyası etibarilə yaradıcı şəxsiyyət kimi bəlli olması onun yazılı ədəbiyyat nümunəsi olmasının başlıca əlaməti deyil, yaxud əksinə müəllifin olmaması onun folklor nümunəsi olmasının göstəricisi deyil. Mətnin folklor və ya yazılı ədəbiyyat nümunəsi olmasının əsas tipologiyası mətnin öz poetik və semantik struktur səciyyəsiindən irəli gəlir” (İsmayılov 2006: 7).

Belə bir yanaşmadan sonra alim problemə öz konkret baxışını irəli sürür:

“Folklorla yazılı ədəbiyyatı fərqləndirən başlıca cəhət yazılılıq və şifahi-likdir. Yazılılıq və şifahilik ilk baxışdan sadə görünsə də, son dərəcə mürəkkəb sənət fenomenlərinin tipoloji fərqiinin müəyyənləşdiricisi kimi çıxış edir” (İsmayılov 2006: 8).

Bu yanaşmalar tamamilə doğru olmaqla yanaşı, problemin aydın, məntiqi həllini ortaya qoya bilmir. Bu problemin aydın dərki üçün məsələyə struktural olaraq tezisləşdirilmiş şəkildə münasibət bildirməyə çalışaq.

Folklor şifahi xalq ədəbiyyatını da içinə alan xalq biliyi, xalq təcrübəsi, xalq müdrikliyi, xalq mədəniyyətidir. Onun bütöv mətn fakturası ağağıdakı əsaslara bağlı olaraq reallaşır:

söz vasitəsilə reallaşan folklor nümunələri (məlum şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri və digər sözlü nümunələr);

səs vasitəsilə reallaşan folklor nümunələri (xalq melodiyları);

hərəkət vasitəsilə reallaşan folklor nümunələri (rəqslər, digər xalq oyunları);

material vasitəsilə reallaşan folklor nümunələri (maddi xalq mədəniyyəti nümunələri).

Sözlü bədii mətnlər, göründüyü kimi, folklorun mətn arsenalının son dərəcə mühüm hissəsini təşkil edir. Lakin bununla yanaşı, sözlü mətn arsenalı bü-

tövlükdə folklorun tam olaraq mətn arsenalını ifadə etmir. Buraya kifayət qədər qeyri-verbal folklor nümunələri daxildir ki, onları heç bir halda şifahi xalq ədəbiyyatı “çətiri altında” təsəvvür və təqdim etmək mümkün deyildir. Məsələn, yalnız hərəkət kombinasiyaları hesabına qurulan rəqsləri, qeyri-verbal xalq oyunlarını, musiqi folklorunu, xalq sənətlərini necə şifahi xalq ədəbiyyatı hesab etmək olar? Bizim iki yolumuz var: ya onları folklor hesab edərək folkloru xalq mədəniyyəti kimi qəbul etmək, ya da ümumiyyətlə, mədəni artefakt kimi nəzərə almamaq. İkinci variantın qəbulu böyük bir mədəni artefaktdan imtina etmək deməkdir. Bu məsələnin bir tərəfi. Digər tərəfdən, folklorun mətn arsenalına daxil olan sözlü folklor nümunələrinin bütün növlərini də “şifahi ədəbiyyat” adı altında birləşdirmək mümkün deyildir. Folklorun elə sözlü mətn bütövləri vardır ki, onlardan bədii hadisə kimi bəhs etmək yalnız və yalnız ironiya doğura bilər. Xüsusən, emosional ovqat bildirən pərem vahidlər buraya daxildir. Məsələn, götürək elə xüsusi emosional vəziyyətin ifadəsi olmaq baxımından olduqca mühüm əhəmiyyətə malik olan söyüşləri. Söyüşlər bütün qəlib strukturu, kollektiv yaddaşda emosional cilalanması, kommunikativ situasiya ilə bilavasitə bağlı olması və s. cəhətləri baxımından sırf folklor mətnləridir. Lakin söyüşlər heç bir halda bədii mətn hadisəsi deyildir. Belə nümunələr folklor fakturasında kifayət qədərdir. Ona görə də folklorun bütün sözlü mətn arsenalı deyil, məhz bədii mətn prinsiplərinə cavab verən sözlü folklor nümunələri şifahi xalq ədəbiyyatıdır.

Folklorun sözlü bədii mətn arsenalını ümumi xalq mədəniyyəti sisteminə ayıraraq onu “şifahi xalq ədəbiyyatı” adı ilə tədqiq və təqdim etməkdə elmi-metodoloji baxımdan heç bir yanlışlıq yoxdur. Nağıllar, dastanlar, bayatılar, əfsanələr, lətifələr və s. öz məzmun və forma, struktur özəlliyi ilə məhz ədəbiyyat hadisəsidir. Yanlışlıq bu şifahi xalq ədəbiyyatını bütövlükdə folklorla, xalq mədəniyyəti ilə eyniləşdirməkdir. Bu, bir mədəniyyət hadisəsi kimi folklor adlanan mədəni sistemin daxili struktur elementlərindən birini həmin sistemin özü ilə eyniləşdirmək deməkdir.

Digər bir tərəfdən hətta folklor kimi qələmə verilməsə belə, sözlü bədii mətn arsenalının daxil olduğu sistemdən kənarında, müstəqil statusa malik əlahiddə bir sistem kimi tədqiq və təqdimi elmi fikir dövriyyəsinə ənənəviləşdikcə, onda bu altsistem statusunda olan mətn tipi bütün mahiyyəti etibarilə sona qədər aşkarlanma bilmir. Axı şifahi xalq ədəbiyyatı dediyimiz bədii səciyyəli sözlü folklor nümunələrinin iç funksional strukturu onun daxil olduğu mədəni sistemin funksional strukturu ilə bilavasitə şərtlənir. Məsələn, filologiyanın ancaq bədii-estetik funksiya axtardığı mətnlərdə bədii strukturun özü yalnız estetik prinsiplərlə şərtləşmir. Bəzən, hətta bir çox hallarda sözlü folklor mətnlərində süjet strukturu, fabula, obrazlar sistemi, obrazlar arasında qarşılıqlı münasibətlər tamamilə fərqli amillərlə, məsələn, bir çox hallarda kollektiv emosional psixi proseslərlə şərtlənir. Bu bərdə dünyada kifayət qədər geniş tədqiqatlar aparılmaqdadır.

Dünya folklorşünaslığının mütərəqqi təcrübəsi də onu sübut edir ki, folklor əhatə etdiyi bütün mətn arsenalı, istər verbal, istər qeyri-verbal, istər göstərilən, istər düzəldilən, istər söylənilən, istərsə də danışılan və s. nümunələri ilə məhz folklorşünaslıq elmi prinsipləri əsasında tədqiq edilməlidir.

Lakin bütün bu qeyd edilənlərlə bərabər onu da vurğulamaq lazımdır ki, folklorun filoloji araşdırılmasının elmdə xüsusi olaraq paradiqmalaşmasının obyektiv səbəbləri də vardır. Məsələyə bu aspektdən yanaşmaq da faydalı olardı.

Filologiyanın folklor fakturasına aktiv müraciəti tamamilə təbiidir. Başqa cür ola da bilməz. Çünki, qeyd etdiyimiz kimi, folklor fakturasının çox mühüm bir hissəsini sözlü mətnlər təşkil edir. Filologiya isə, məlum olduğu kimi, “söz sənətinin yaranması, ötürülməsi, qorunması, təkrar istehsalı və funksionallaşmasının qaydaları və qanunauyğunluğu haqqında təlimdir” (Annuşkin hppt: www). Sözlü mətn tipi mədəniyyətin hansı səviyyəsini təmsil etməsinə baxmayaraq, təbiidir ki, filologiyanın tədqiqat obyektinə çevrilməlidir. Ümumiyyətlə, belə bir yeni yanaşma vardır ki, filologiyanın tədqiqat obyektini yalnız bədii mətn tipləri ilə məhdudlaşmamalıdır. O, «ailə-məişət nitqindən tutmuş elektron daşıyıcılarda əks olunan nitq vahidlərinə qədər hər şeyi əhatə etməlidir» (Annuşkin http:www). Belə olduğu halda folklorun sözlü mətn tiplərinin filologiyanın tədqiqat obyektinə çevrilməsi tamamilə təbiidir. Təbii olmayan odur ki, folklor mətninin filologiyanın tədqiqat obyektinə çevrilməsi ilə folklorşünaslığı da bir elm sahəsi kimi filologiyanın tərkibinə daxil edəsən. Əgər filologiyanın sözlü mətn kimi müraciət etdiyi nümunələrin hamısının aid olduğu fənn sahələrini bu prinsip əsasında filologiyanın tərkibinə daxil etsək, bu halda olduqca qərribə bir mənzərənin şahidi olarıq: bir sıra ictimai və humanitar elm sahələri, hətta təbiət elmləri bu halda filologiyanın sərhədləri daxilinə girmiş hesab olunar. Məsələn, say kateqoriyasının izahı üçün rəqəmlərə müraciət riyaziyyatı filologiyanın tərkibinə daxil etməyə əsas vermədiyi kimi və yaxud da professional hüquşünas biliklərini əks etdirən bir mətnin filoloji baxımdan tədqiqi hüquq elmini filologiyaya daxil etməyə əsas vermədiyi kimi, folklor mətnlərinin də filoloji olaraq təhlili bu elmin filolojiləşməsinə əsas verməməlidir. Burada, yuxarıda da toxunduğumuz kimi, opponentlik üçün ciddi bir əks-argument vardır. Axı folklorun sözlü mətni say kateqoriyasının rəqəmlərindən, yaxud hüquqi məzmunlu mətndən fərqli olaraq tipoloji olaraq məhz bədii mətn-dir. Bu mətnlər bədii mətn üçün müəyyənləşdirilən tələblərə tam cavab verir. Bu halda folklor mətnləri filologiyanın mühüm istiqamətlərindən olan ədəbiyyatşünaslıq elminin tədqiqat obyektinə bədii mətn tipi kimi də çevrilə bilər. «Şifahi xalq ədəbiyyatı» ifadəsi məhz folklor fakturasının bədii mətn korpusunu işarələyən bir anlayışdır.

Deməli, filologiyanın folklorun sözlü mətn arsenalına münasibətində bir-birindən ayıraraq fərqləndirilməli iki situasiya var:

1. Ümumi filoloji prinsiplər baxımından filologiyanın bədii olub-olmamasından asılı olmayaraq sözlü folklor mətnlərinə müraciəti;

2. Sırf ədəbiyyatşünaslıq maraqları və prinsipləri baxımından filologiyanın bədii folklor mətn tiplərinə müraciəti.

Hər iki müraciət halında folklor mətninin mahiyyəti sonadək aşkarlana bilmir. Filologiya hər iki halda mətndə öz elmi prinsipləri baxımından ona lazım olanı axtarır. Təhlillər də bu rəkursdan aparılır.

Folklorşünaslıq baxımından məna daşıyan formalar yalnız söz vasitəsilə deyil, həmçinin hərəkət (oyunlar) və maddi vasitə (rəsm, xalçılıq, dulusçuluq və s.) əsasında da funksionallaşa bilər. Filologiya yalnız bunlardan birini təhlilə cəlb edir. Bu da əsas deyil. Filologiya mətnlərin (nitqlər, söz sənətləri) yaranmasının qaydalarında, prinsiplərində, üsullarında əks olunan bəşəriyyətin mədəni tərəqqisi haqqında elmdir. Bir halda ki, söz sənətində bəşər mədəniyyətinin bütün tərkibi əks olunmuşdur, bu halda filologiyanın əsas nəzəri vəzifələrindən biri, mədəniyyətin söz sənətindən görünən elmi mənzərəsini yaratmaqdır.

Görkəmli rus folklorşünası K.V.Çistov özünün “Folklor kulturoloji aspektdə” məqaləsində folklorun mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi ilə bağlı dörd konsepsiya ayıraraq fərqləndirir:

a) Folklor şifahi şəkildə ötürülən sadə xalqın təcrübə və biliyidir. Bu halda mədəniyyətin bütün formaları və maksimum geniş anlamda maddi mədəniyyətin də bir sıra nümunələri nəzərdə tutulur.

b) Folklor sadə xalqın bədii yaradıcılığı və yaxud da daha müasir ifadə ilə “bədii kommunikasiyadır”. Bu konsepsiya imkan verir ki, sadə xalq yaradıcılığının musiqi, xərioqrafik, təsviri nümunələri də folklorla daxil edilsin.

v) Folklor sadə xalqın verbal ənənəsidir. Bu halda sadə xalqın sözlə bağlı bütün fəaliyyət sahələri ayırılıb fərqləndirilir.

q) Folklor şifahi ənənədir. Bu halda şifahilik əsas əlamət kimi qabardılır. Bu halda folkloru digər verbal formalardan, xüsusən də ədəbiyyatdan ayıraraq fərqləndirmək mümkün olur (Çistov 2005: 12).

Daha sonra müəllif folklorla yanaşmada bu dörd baxışı dörd konsepsiya kimi təqdim edir:

1. Sosioloji (tarixi mədəni);
2. Estetik;
3. Filoloji;
4. Nəzəri kommunikativ (birbaşa şifahi kommunikasiya) (Çistov 2005:

12).

Qərribə olan cəhət ondan ibarətdir ki, folklor öz predmet dairəsinə görə filologiya ilə etnoqrafiyanın qovuşağındadır. Şübhəsiz ki, xalq tərəfindən yaradılan verbal mədəniyyət nümunələri də folklorlardır, onun məişəti ilə bilavasitə bağlı olan qeyri-verbal mədəniyyət nümunələri də folklorlardır. Folklorun verbal nümunələri müəyyən özünüməxsusluqlar nəzərə alınmaqla, şübhəsiz ki, bədii mətn tipləridir. Və bədii mətn tipi kimi də filoloji olaraq təhlil oluna bilər. Həç bir halda onu filoloji tədqiqatın predmeti olmaqdan uzaqlaşdırmaq olmaz. Digər bir tərəfdən, xalqın yaşamının uzun əsrlər boyu əsas rəqulyatoru olmuş, bu funksiyasını bu gün də davam etdirən adət-ənənələr də, mərasimlər də folklor-

dur. İstər ferbal folklor nümunələri olan nağılları, dastanları, lətifələri, istərsə də, toy və yas adətlərini, novruz bayramını folklor çətiri altında birləşdirməyə əsas verən onların “xalq biliyi”, “xalq təcrübəsi” deyilən ümumi sistemin tərkib hissələri kimi çıxış etməsidir.

Lakin bununla yanaşı, folklorun verbal nümunələrinin filologiyanın, adət-ənənələrin etnoqrafiya tərəfindən öyrənilməsi də tamamilə təbiidir. Əgər belədirsə, onda folklorşünaslıq araşdırmalarına nə ehtiyac qalırdı. Folklorşünaslığın bir elmi fənn kimi spesifikasını müəyyənləşdirən əsas amil tədqiqatın predmeti və bu predmetin spesifikasıdır. Şifahi şəkildə nəsil-dən-nəsilə ötürülən, xalq yaddaşında aktiv olaraq mövcud olan (və yaxud olmuş) hər şey folklorun predmetinə daxildir. Məsələnin həlli üçün mətnə funksional struktur aspektindən yanaşmaq lazımdır.

Geniş mənada götürülən mətn müxtəlif prinsiplər baxımından yanaşdıqda müxtəlif əlamətlərin daşıyıcısıdır. Məsələn, Azərbaycan və digər türk xalqlarının ən geniş yayılmış folklor mətn tipi olan bayatı:

İncəsənət növü kimi istifadə etdiyi materialın xarakterinə görə verbal mətndir;

Estetik baxımdan bədii mətndir;

Yaradıcılıq texnologiyası baxımından şifahi mətndir;

Sosioloji baxımdan kommunikativ mətndir.

Daha çox mifoloji dünyagörüşün modellərini özündə əks etdirməsi baxımından çoxpilləli semantikaya malikdir və sair.

Deməli, bayatı filoloji, estetik, folklor və sosioloji tədqiqatların predmeti kimi özünü tamamilə doğruldu. İndi nə dərəcədə doğru olar ki, bayatının özündə daşdığı bu əlamətlərdən yalnız birini əsas götürərək onun tədqiqini müəyyən bir fənn çərçivəsi ilə məhdudlaşdıraraq. Məsələn, bayatının zahiri poetik və daxili bədii semantik strukturunun araşdırılması ilə məhdudlaşaraq onun haqqında tədqiqatı bitmiş hesab edək. Bəs onun etnik mədəniyyət daxilində həyata keçirdiyi kommunikativlik funksiyası, yaxud mifoloji dünya modelini əks etdirməsi və s. necə olsun?

Əgər diqqət etsək, görərik ki, bu dörd yanaşmanın dördündə də əsas dəyişməyən cəhət folklorun xalqa məxsusluğudur. Bizcə, onun əsas müəyyənlik keyfiyyəti də məhz bu nöqtədə axtarılmalıdır.

Nəticə. Beləliklə, dediklərimizi ümumiləşdirərək qeyd etmək istərdik ki, folklorun sözlü bədii mətn fakturasının bütövlükdə folklor kimi tədqiqi və təqdimi mədəni sistemin elementlərindən birinin sistemin özü ilə eyniləşdirilməsi kimi ciddi bir metodoloji yanlışlıqdır. Eyni zamanda, folklorə məxsus sözlü bədii mətnlərin “şifahi xalq ədəbiyyatı” adı ilə tədqiqi və təqdimi də (sözlü mətni mədəni metasistemin özü ilə eyniləşdirməmək) onu mənsub olduğu mədəni sistemdən ayıraraq yazılı ədəbiyyatla eyniləşdirmək deməkdir. Folklorun sözlü bədii mətn fakturasının daxili semantik və zahiri formal strukturu bilavasitə mənsub olduğu xalq mədəniyyəti sisteminin metastrukturu ilə şərtləndiyində o, məhz professional folklorşünaslıq nəzəri-metodoloji prinsipləri əsa-

sında (tekst və kontekst müstəvisində) öyrənilməlidir. Filologiya isə bütün digər sahələrə olduğu kimi, folklorun sözlü bədii mətnlərinə öz məhəbbətini izhar etməkdə həmişə azaddır.

ƏDƏBİYYAT

Annuşkin hppt: www – Аннушкин В.И. Предмете филологии как научной дисциплины / file:///C:/Users/User/Desktop/FILOLOQIYA.pdf

Çistov 2005 – Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005.

İsmayılov 2006 – İsmayılov H. Folklor: aksioma və absurd arasında// Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX cild. Bakı: Səda, 2006.

Propp 1946 – Пропп В. Я. Специфика фольклора. Тр. юбил. науч, сесс. ЛГУ, сер. филол. наук, Л., 1946.

Putilov 1994 – Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

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

Məmmədخان Soltanov

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
smammedxan@mail.ru

Mahirə Abdullayeva

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, müəllim
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti

**DƏDƏ QORQUD VƏ XIZIR ANTROPONİMLƏRİ HAQQINDA****Xülasə**

Həyatda hər bir canlı və cansız əşyanın, obyektin onu başqalarından fərqləndirən adı olur. Bu adların bir qismi ümumi xarakterli olub, eynicinsli əşyalara verilir. Bəzi canlı və cansız əşyalara, obyektlərə isə onları fərdi olaraq başqalarından fərqləndirən xüsusi adlar verilir ki, müasir Azərbaycan dilində belə adlar onomastik vahidlər adlanır. Belə adlar dilçilikdə antroponimlər – insanlara verilən adlar, toponimlər – ölkə və yer-yurd adları, hidronimlər – su obyektlərinin adları və s. kimi tədqiq edilir. Bu məqalədə Dədə Qorqud və Xızır antroponimləri haqqında söz aşıılır və həmin adların etimoloji kökü açılır.

Açar sözlər: onomastika, etimologiya, onomastik vahid, xüsusi ad, etimoloji kök

ABOUT ANTHROPNYMY DADA QORQUD AND KHIZIR**Summary**

Each object has its own identity, name in life, which separate it from the others. Some of the names were similar nature and are granted animate and inanimate beings. A number of animate as well as some inanimate beings are given specific names that distinguishes them from other animate and inanimate beings, these names are considered specific names. In modern Azerbaijani language specific names which considered onomastic units is given only specific items and always written with a capital letter. A special name from the names, place names, names of objects being studied as hidronimlər water and shelter - individuals - anthroponomy in linguistics. So specific names are studied in linguistics as anthroponymy- names given to individuals, toponyms- place names, hidronims - names of water objects. In this article are spoken about the mythical image of the antroponim Dada Qorqud and Khizir, etymological root of this special name is disclosed.

Key words: onomastika, etymology, onomastik unique, special names, etymological root

ОБ АНТРОПОНИМИ ДЕДЕ КОРКУТ И ХЫЗЫР**Резюме**

Каждый объект имеет свою собственную идентичность, имя в жизни, которые отделяют его от других. Некоторая часть этих имен, которые носят общий характер, дается однополым живым и неживым существам. Ряд живых, а также некоторых неодушевленных существ, приведены конкретные имена, которые отличает их от других живых и неживых существ, эти имена считаются конкретные имена. В современном азербайджанском языке, считаются принятые как ономастические единицы специальных имен которые даются только конкретным предметам и всегда пишется с большой буквой. Такие специальные имена изучаются в лингвистике как антропонимы – имена выданные отдельным лицам, топонимы – названия местоположения страны, гидронимы – название водных объектов и т.д. В этой статье говорится об антропоними Деде Коркут и Хызыр, раскрывается этимологический корень специального имени.

Ключевые слова: ономастика, этимология, ономастические единицы, личных имен, этимологический корень

Yarı tarixi, yarı mifik şəxsiyyət olan Dədə Qorqud el ozanı, el ağsaqqalı, el bilicisidir, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun yaradıcısı, Oğuz elinin başbilənidir.

Dastanın elə ilk cümləsi bizi Qorqud şəxsiyyəti ilə, onun ünvanı ilə tanış edir: “Rəsul əleyhü səlam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud ata derlər bir ər qopdu” [1, 11].

İlk öncə qeyd etməliyik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı əli qopuzlu, dili hikmət xəzinəsi və şeiriyyətlə dolu el ozanı Dədə Qorqudun düzüb-qoşduğu və ərşəyə gətirdiyi kamil bir sənət əsəri, şirin və qəhrəmanlıqlarla dolu bir həyat tarixidir və bir müəllif kimi Dədə Qorqud şəxsiyyəti haqqında hələ XV əsrdən başlayaraq bu günə qədər müxtəlif fikirlər söylənmiş, müxtəlif mülahizələr yürüdülmüşdür.

XV əsrdə “Leyli və Məcnun” əsərinin müəyyən fəsillərini tərcümə edərək orijinal əlavələri ilə yeniləşdirən Azərbaycan şairi Ətai həmin poemada “Kitabi-Dədə Qorqud”dan, bu dastanların əsasında duran Dədə Qorqud şəxsiyyətindən də bəhs etmiş, bu el atası, el sənətkarı ilə bağlı bir sıra nəzmlilik hikmətlər vermişdir:

Hoş demiş Qorqud təhəmmül xoş durur,
Ney şəkər tək qəhri udmaq nuş durur,
Pişqədəmlər sözün eşitmək gərək,
Hər nə kim bizlər demiş etmək gərək.

Dədə Qorqud söylədi ki, düşmənin,
Ölüsü ölsə sevinmənin kimsənin,
Necə kim bu cümlə başlardan keçər,
Cümlə aləm həm bu şərbətdən içər [1, 8].

Qeyd etdiyimiz faktlar aydınlaşdırır ki, XV əsrdə Azərbaycanda Dədə Qorqud şəxsiyyəti ilə bağlı çoxlu rəvayətlər olmuşdur ki, Ətai də bu nümunələrə söykənərək fikirlər söyləmişdir [1, 8-9].

XVII əsrin məşhur astronomu, riyaziyyatçı alim və səyyah kimi tanınmış Adam Oleari Moskva və Moskva yolu ilə İrana səyahəti, oradan isə geri qayıtması barədə alman dilində yazdığı xatiratında 1638-ci ildə Dərbənddə olarkən orada yaşayan azərbaycanlılardan Dədə Qorqud haqqında rəvayətlər eşitdiyini, Dədə Qorqudun bu şəhərdə məzarı olduğunu qeyd etmişdir [2, 25].

XVII əsr ərəb alimi və coğrafiyaşünası, səyyah Övliya Çələbi də öz səyahətnaməsində Dədə Qorqudun qəbrinin Dərbənddə olduğunu və azərbaycanlılar tərəfindən bu məzara etiqad ocağı kimi ehtiram bəsləndiyini göstərmişdir.

Dədə Qorquddan danışarkən belə bir cəhəti də qeyd etməliyik ki, bu el ozanı, el bilicisi kitabın müqəddiməsində həm də islam dininin təbliğatçısı, ideoloqu kimi təqdim olunur. Bu cəhətə diqqət yetirən N.Cəfərov haqlı olaraq göstərir ki, “Dədə Qorqudun daha çox müəllifdən daha çox obraza çevrilməsində onun islam ideoloqu kimi yenidən təzahürü əhəmiyyətli rol oynamışdır. Eyni zamanda

dastanı yazıya köçürən hər bir şəxs özünü bu və ya digər dərəcədə müəllif sayması ilə Dədə Qorqudu müəlliflikdən kənarlaşdırmış, obrazlaşdırmışdır” [3, 79].

Lakin qeyd etmək lazımdır ki, sonrakı müəlliflərin Dədə Qorqudu bədiiləşdirərək el atasına çevirməsi onu bir qədər obrazlaşdırırsa da, “Kitabi-Dədə Qorqud” müəllifliyi məhz bu el sənətkarına məxsusdur.

Dədə Qorqud antroponimində “Dədə” dil vahidi Qorqud Atanın Oğuz yurduunun başbiləni, elin müdrük ixtiyarı olması ilə bağlıdır. Çox güman ki, Dədə epiteti Qorqud adına sonralar əlavə edilmişdir. Bu fikrin ilk ifadəçisi olan M.Ergin yazır: “Tarixi qaynaqlarda və çeşidli Oğuz rəvayətlərində Qorqud adının bəzən “Dədə”siz olaraq sadəcə Qorqud, bəzən də Qorqud Ata şəklində işlənməsi bunu açıqca göstərməkdədir” [4, 5].

Qorqud sözü isə, hər şeydən əvvəl, xüsusi şəxs adıdır, antroponimdir və müasir antroponimik sistemimizdə yalnız son onilliklərdə təsadüf edilən bu antroponim orta əsrlərdə həm şəxs adı kimi, həm də coğrafi ad kimi qeydə alınmışdır [5, 94].

Dədə Qorqud antroponiminin etimologiyasına gəldikdə, ilk öncə qeyd etmək lazımdır ki, bu xüsusi şəxs adına bir çox türk xalqlarının şifahi ədəbiyyatında müxtəlif fonetik variantlarda rast gəlmək mümkündür. Qazax, qırğız, başqırd, türkmən şifahi ədəbiyyatında Dədə Qorqudun əfsanəvi şəxsiyyət, bəşərin fəvqündə duran övliya kimi verilməsi onun Azərbaycan hüdudlarından kənar da məşhur olduğunu sübut edən bədi faktlardır. Deməli, ilk növbədə, xüsusi adın etimologiyasında da bir müqəddəslik, fəvqəladəlik axtarmaq lazımdır. M.Hacıyeva bu fəvqəladəliyi duyaraq Qorqud onomastik lekseminin etimoloji açıqlamasını “ruzi verən, bərəkət gətirən, ruzulu ata” anlamlarında izah edir və bu xüsusi adı respublikamızın Ağdam rayonunun bəzi kəndlərində, Zəngəzur mahalında və başqa yerlərdə qovrulmuş buğdanın döyülüb un halına salınmış halı olan qorqut/qout/qovut ümumi leksemi ilə əlaqələndirir [6, 92]. Bu fikirdə Qorqud adının etimologiyasının xeyirlə, bərəkətlə əlaqələndirilməsi müsbət yönümlü cəhd olsa da, müəllif yalnız zahiri cəhətə əsaslandığından xüsusi adla apelyativ arasında tam elmi əlaqə müəyyənləşdirə bilmir.

Ə.Cavadov öz tədqiqatlarında Altay xalqları arasındakı “Korkut Dədə” antroponiminə əsasən, Qorqud şəxs adını iki komponentə ayıraraq birinci qor komponentini “dağ”, ikinci qor komponentini isə “quş” anlamlarında izah edərək bütövlükdə sözün “dağ quşu” mənasında yarandığı fikrini irəli sürür [7, 89]. Bu etimoloji açıqlamada müəyyən müsbət cəhətlər olsa da, daha doğrusu, xüsusi ad və apelyativ əlaqələndirilməsi düzgün aparılsa da, apelyativlər başqa türkdilli xalqlardan, onların müasir leksikonundan götürüldüyünə görə açıqlama inandırıcı hesab oluna bilməz.

Qorqud antroponimi haqqında etimoloji fikrə Ə.Dəmirçizadə yaradıcılığında da təsadüf olunur. Alim, Qorqud adındakı “qor” komponentini “qorumaq”, “qut” komponentini isə “xeyir, bərəkət” anlamlarında götürərək xüsusi adı “xeyir qoruyan” mənasında izah edir [8,139].

F.Cəlilov və C.Məmmədov da təxminən bu mənə dairəsində Qorqud antroponimini “od tanrısı”, “xoşbəxtlik odu”, “bəxt odu” anlamlarında izah etmişlər [9, 93-101; 10, 273]. Ə.Tanrıverdiyev də bu qeyd edilən fikirlərlə razılaşıaraq elmi tədqiqatlarını bu istiqamətdə aparmış, yaxın fikirlər irəli sürmüşdür [5, 96].

Fikrimizcə, Qorqud antroponimindəki “qud” komponentini, həqiqətən, “xeyir, bərəkət, ruzi” anlamlarında izah etmək düzgün olardı. Hazırda müasir türk dilində “Yolun kutlu olsun” ifadəsində bu sözün məhz “xeyir” mənasını ifadə etməsi şübhəsizdir. Qeyd etmək lazımdır ki, “qud” sözü indinin özündə hətta bir çox digər dillərdə də “xeyir” mənasında işlənir. “Qor” komponenti isə “ocaq, işıq, nur” anlamlarında da izah oluna bilər və bu zaman Qorqud xüsusi şəxs adını bütövlükdə “xeyir-bərəkət ocağı, xeyirli işıq, bərəkət nuru” məzmununda da izah etmək mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda maraqlı antroponimlərdən biri XIZIR xüsusi adıdır. Mifik anlamlı XIZIR/XIZR xüsusi adı tarixi nöqteyi-nəzərdən əfsanəvi İlyas peyğəmbərin ləqəbidir. Dirilik çeşməsini tapıb suyundan içməklə guya əbədi həyat qazanmış bu peyğəmbər böyük sürətlə hərəkət edir, qeybdən zühur edərək səhralarda azanlara, dara düşənlərə əl yetirir, kömək edir. Bu xüsusi ad həm də klassik ədəbiyyatımızda əbədi həyat, yaşıllıq, daimi dirilik, xeyirxahlıq rəmzi kimi metaforik səviyyədə çox işlək olan əfsanəvi antroponimdir. Qədim rəvayətlərdən birində deyilir ki, XIZIR peyğəmbər zülmətdə dirilik suyunu axtarıb tapır və həmin sudan içməklə əbədi ömür qazanır. Başqa bir rəvayətdə isə göstərilir ki, XIZIR zülmət dünyasına İsgəndərlə birlikdə gedir və onlar iki bulağa rast gəlirlər. Bunlardan biri şəffaf sulu şahanə bulaq, digəri isə adi su təsiri bağışlayan sadə bir bulaq olur. İsgəndər şahanə bulağın görkəminə əsaslanıb onu dirilik suyu hesab edir və həmin sudan içir, XIZIR isə adi bulaq suyu ilə kifayətlənməli olur. Sonradan məlum olur ki, dirilik suyu məhz XIZIRIN içdiyi adi bulaq suyudur.

XIZIR antroponiminin ilkin əsasında XIDIR sözü dayanır. XIDIR xüsusi adı hal-hazırda da Azərbaycan antroponimik sistemində kişi adı kimi işlənməkdədir. Bu xüsusi ad hərfi mənada “yaşıl, yaşıllıq” anlamlarını ifadə edir, məcazi mənada isə “dada yetişən, köməyə gələn” deməkdir [11, 238].

Bu adı ilk daşıyan mifik şəxsiyyət isə XIDIR İlyasdır, nağıllarda XIDIR Nəbi də adlandırılır [12, 236].

XIZIR antroponiminə ilk dəfə şifahi xalq ədəbiyyatında möhtəşəm abidəmiz sayılan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda rast gəlirik. “Dirsə xan oğlu Buğacın boyu”nda öz atası tərəfindən oxlanmış Buğacı XIZIR xilas edib ona məlhəm göstərir:

“Oğlan yenə dedi: “Ana, ağlama, qorxma, bu yaradan mənə ölüm yoxdur. Boz atlı XIZIR yanıma gəldi, üç dəfə yaramın üstündə əl gəzdirdi. “Bu yaradan sənə ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi ilə anan südü sənə dərmandır”, – dedi” [13, 21].

Klassik ədəbiyyatımızda isə ilk dəfə dahi şairimiz Nizami bu adı XIZIR şəklində qəbul etmiş və İlyasdan ayırmışdır. Qeyd etməliyik ki, bu fərqləndirmə heç də səbəbsiz deyildir. XIZIR türkdilli xalqların, o cümlədən azərbaycanlı-

ların mifologiyası ilə əlaqədar mifik bir kultdur, xüsusi addır. Hətta bəzi rəvayətlərə görə, Xıdır İlyas da Xızır ilə zülmətə getmiş, dirilik suyundan içmiş, indi də guya Xızır quruda, Xıdır İlyas isə suda yaşayır [12, 101]. Təsədüfi deyil ki, M.Seyidov, Ə.Fərzəliyev və başqaları da Xızır sözünü sırf Azərbaycan mifoloji kultuna aid etmiş, sözün etimoloji mənasını da məhz Azərbaycan (türk) dili əsasında şərh etməyə çalışmışlar [14, 6-7; 15, 53-56.]. Bu təşəbbüs ilkin olaraq M.Seyidov tərəfindən irəli sürülmüş, sonra ayrı-ayrı alimlər tərəfindən davam etdirilmişdir. M.Seyidov Xızır antroponimini iki komponent - xız və ır hissələri əsasında izah edir, xız sözünü “istilik, hərarət”, ır hissəsini isə “ər, kişi” anlamlarında qəbul edərək Xızır antroponimini atəşpərəstliklə, odla, atəşlə bağlayır [14, 7]. Deyilənləri yekunlaşdıraraq biz də belə fikirləşirik ki, M.Seyidovun dediyi kimi, Xızır təmiz Azərbaycan sözüdür və xalqımızın mifik təfəkkürü, milli təbiəti ilə, Odlar yurdu Vətənimizlə bağlı milli onomastik vahiddir.

Verilən fikirlərlə müəyyən qədər razılaşsaq da, bunlara belə bir fikir əlavə etmək istərdik ki, bircə, Xızır onomastik vahidi konkret şəxs adı kimi meydana çıxmamış, “həmişəyaşar” anlamında mövhumi-mifik ləqəb kimi yaranmış və İlyas sözünün əvvəlinə artırılmışdır. Xızır İlyas və Xıdır Nəbi onomastik vahidləri də eyni olmayıb ayrı-ayrı mifik-əfsanəvi şəxsləri bildirən adlardır. Bəzən aşiq yaradıcılığında bunlar ayrı-ayrı antroponimlər kimi yanaşı da işlənir:

Xızır İlyas, Xıdır Nəbi hər ildə,
On gün qonağımsan qışda, çilədə.
Yarma, qorğa, qovudun da gətir, gəl,
Sən gələndə şad xəbərlər gətir, gəl [16, 181].

Bakı şəhərindən 80 km. şimalda Beşbarmaq adlı dağ vardır ki, xalq arasında bu dağa Xıdırzində adı verilmişdir və həmin dağ ziyarətgah hesab olunur. Burada böyük bir ərazidə andiçmə məqamında “Xıdırzində baba haqqı” ifadəsi işlədilir. Xıdırzində onomastik vahidinin birinci hissəsi olan Xıdır komponenti Xızır sözünün bir şəkli, ikinci “zində” komponenti isə tat dilli vahid olub, “diri” mənasını ifadə edir. Deməli, Xıdırzində – “Diri Xıdır” mənasını daşıyır. Əlavə olaraq bir cəhəti qeyd etməliyik ki, Beşbarmaq dağı ilə paralel olaraq Xəzər dənizinin sahilə yaxın hissəsində də ada şəkilli bir dağ vardır ki, bu da yaxın ərazi əhalisi içərisində əfsanənin yaranmasına səbəb olmuşdur. Həmin əfsanəyə görə, Xıdır İlyasla Xıdır Nəbi qardaş olmuşlar. Xıdır İlyas namaz qılmaq üçün kiçik qardaş Xıdır Nəbini su gətirməyə göndərmiş, o isə dənizdə çimməyə başlamış, suyu gətirib çıxarmamışdır. Böyük qardaş Xıdır İlyas namazını qıla bilməmiş və qardaşının ardınca: “Səni görüm elə orda qalasan” – demişdir. Beləliklə də, Xıdır Nəbi dənizdə qalmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik, 1977, 183 s.
2. Həsənalıyev Z. Adam Oleari və Şirvan // “Elm və həyat” jurnalı, 1987, № 9
3. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999
4. Muharrem Ergin. Dede Korkut kitabı. I cilt, Ankara, 1989

5. Tanrıverdiyev Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı: Elm, 1999
6. Hacıyeva M. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında işlənən bir neçə antroponim haqqında // Azərbaycan onomastikası problemləri, II, Bakı: API, 1988, s. 91-94
7. Cavadov Ə. Canlı Dədə Qorqud // Azərbaycan onomastikası problemləri, III, Bakı: ADPU, 1990, s. 88-89.
8. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. Bakı: Maarif, 1979
9. Cəlilov F. Praazərbaycan teonimləri // Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqların öyrənilmə problemləri, Bakı, 1988. s. 93-101
10. Məmmədov C. Qədim tanrı adları (qud teonimi) // Azərbaycan onomastikası problemləri. II. Bakı: API, 1988. s. 273
11. Mirzəyev O. Adlarımız. Bakı: Azərneşr, 1985, 296 s.
12. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən adların və terminlərin şərhli. Bakı: Maarif, 1983, 292 s.
13. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 144 s.
14. Soltanov M. Aşıq yaradıcılığında işlənən Adəm, Nuh və Xızır antroponimləri haqqında // BQU-nun “Elmi əsərlər”i, 2010, № 3, s. 3-7
15. Fərzəli Ə. Dədə Qorqud yurdu. Bakı: Azərneşr, 1989, 182 s.
16. İslam (qısa məlumat kitabı). Bakı: Azərneşr, 1989, 160 s.

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

Matanat YAQUBOIZI

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

e-mail: matanatyaqubqizi@rambler.ru



MÜXTƏLİF XALQLARIN VƏ ETNİK QRUPLARIN ORTAQ FOLKLORUNUN YARANMA MƏRHƏLƏLƏRİ¹

Xülasə

Folklor nümunələri yaranarkən: 1) ilkin fikir kimi psixoloji cəhətdən formalaşır, 2) linqvistik vahid şəklində yaranır, 3) bədiiləşir, 4) etnoqrafik cəhətdən möhürlənir, 5) bəşəri mahiyyət qazanır. İlk iki mərhələ istənilən dil vahidinin yaranmasına aid edilə bilər. Bədiiləşmə prosesi bəzən ədəbi fiqurlar, bəzən isə dilin digər potensial imkanları hesabına reallaşır. Etnoqrafik möhürlənmə prosesi milli, etnik və digər spesifik elementlərin folklor örnəklərinə daxil edilməsidir. Məhdud miqdarda folklor örnəkləri bəşəri mahiyyət qazanmaq imkanına malikdir. Bunun üçün həmin folklor nümunələri bəşəri ideya daşımali və qısa formaya malik olmalıdır. Bəzi hallarda folklor nümunəsinin sadəcə ideyası, motivi və ya konkret bir obrazı bəşəri mahiyyət daşıyır.

Açar sözlər: folklor, psixoloji formalaşma, linqvistik yaranma, bədiiləşmə, etnoqrafik möhürlənmə, bəşəri mahiyyət qazanma

STAGES OF THE FORMATION OF COMMON FOLKLORE OF DIFFERENT PEOPLES AND ETHNIC GROUPS

Summary

Process of formation folklore material: 1) psychologically formed as a primary idea, 2) formed as a linguistic unit, 3) formed artistically, 4) receives an ethnographic stigma, 5) acquires a universal significance. The first two stages are the same when all the units of the language are formed. The process of decoration sometimes happens through different artistic figures, and sometimes other potential features of the language. The process of ethnographic stigmatization is the incorporation of national, ethnic and other specific elements into folklore materials. A limited number of folklore materials can acquire universal significance. These folklore materials should have universal ideas, and have a short form. Sometimes only ideas, motifs or specific images of folklore materials can have universal significance.

Key words: folklore, psychological formation, linguistic formation, artistic design, ethnographic stamping, gaining universal human value

ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕГО ФОЛЬКЛОРА РАЗНЫХ НАРОДОВ И ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП

Резюме

В процессе образования фольклорный материал: 1) психологически образуется как первичная идея, 2) формируется как лингвистическая единица, 3) оформляется художественно, 4) получает этнографическое клеймо, 5) обретает общечеловеческое значение. Первые два этапа одинаково при формировании всех единиц языка. Процесс художественного оформления иногда происходит посредством разных художественных фигур, а иногда другими потенциальными возможностями языка. Процесс этнографического клеймления – это включение национальных, этнических и других конкретных элементов в фольклорные материалы. Ограниченное количество фольклорных материалов могут обрести общечеловеческое значение. Данные фольклорные материалы должны носить общечеловеческие идеи, и иметь короткую форму. Иногда только идеи, мотивы или же конкретные образы фольклорных материалов могут иметь общечеловеческое значение.

¹ Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-KETPL-2-2015-1(25)-56/51/5

Ключевые слова: фольклор, психологическое формирование, лингвистическое образование, художественное оформление, этнографическая штамповка, обретения общечеловеческой ценности

Məqalənin məqsədi: 1) müxtəlif xalqların və etnik qrupların yaratdığı folklor örnəklərində müşahidə edilən ortaq cəhətlərin sosial-psixoloji köklərini üzə çıxarmaq; 2) fərdi və milli düşüncə tərzinin bəşəri mahiyyət qazanıncaya qədər keçdiyi yolda müxtəlif motiv, obraz və simvollar kimi folklor mətnlərində necə əks olunduğunu müəyyən etməkdir.

Müzakirəyə çıxarılan əsas müddə məqalənin məqsədinə uyğun olaraq belə ifadə edilə bilər: müxtəlif xalqların və etnik qrupların folklor örnəklərində ortaq cəhətlər o zaman yarana bilər ki, fərdi, yaxud milli düşüncə təzi bəşəri mahiyyət qazansın və müxtəlif motiv, obraz, simvol və s. kimi folklor mətnlərində əks olunsun.

İstifadə edilən mənbə, üsul və metodlar. Folklor *insanın duyğu və düşüncələrini əks etdirməsi* baxımından psixologiyaya, əksərən *yazılı və ya şifahi nitq* nümunələri şəklində mövcud olması baxımından dilçiliyə, real həyatda baş verən hadisələri *obrazlı şəkildə ifadə* etməsi baxımından ədəbiyyatşünaslığa, insanların *həyat tərzini və məşğuliyyət sahələrini* əks etdirməsi baxımından etnoqrafiyaya, *fərd və cəmiyyət münasibətlərini* əks etdirməsi baxımından isə sosiologiyaya çox yaxın, hətta onlarla iç-içə olan bir elm sahəsidir. Bütün bunları nəzərə alaraq bu məqalədə folklorşünaslıqla yanaşı psixologiya, dilşünaslıq, ədəbiyyatşünaslıq, sosiologiya və etnoqrafiya elmləri üzrə başlıca mənbə hesab edilən nəzəri fikir və mülahizələrdən, həmin elm sahələrinə aid olan əsas üsul və metodlardan istifadə edilir.

Tədqiqatın vəzifələri. Bu tədqiqatda real həyatda baş verən hadisələrlə bağlı insanın duyğu və düşüncələrini obrazlı şəkildə ifadə etməklə yazılı və ya şifahi nitq şəklində ortaya çıxan folklor örnəklərinin hansı mərhələlərdən keçdiyini müəyyən etməyə cəhd göstərilir. Bu istiqamətdə görülmək işlərin sırası və tədqiqatın vəzifələri bunlardır:

- 1) folklor örnəkləri yaranarkən keçdiyi psixoloji mərhələləri şərh etmək;
- 2) folklor örnəklərini faktiki şəkildə yaradan linqvistik mərhələnin şərhini vermək;
- 3) folklor örnəklərinin bədiiləşmə mərhələsini şərh etmək;
- 4) folklor örnəklərinin “etnoqrafik möhürlənmə” mərhələsinin şərhini vermək;
- 5) folklor örnəklərinin “bəşəri status qazanma” mərhələsini şərh etmək.

Folklor örnəklərinin yaranarkən keçdiyi psixoloji mərhələ. Problemin şərhinə psixologiya elmində aksiom mahiyyəti daşıyan belə bir mülahizə ilə başlamaq mümkündür: *dilindən, dinindən və irqindən asılı olmayaraq bütün insanlar təxminən eyni tip beyin aparatına, eyni prinsiplərə əsaslanan dərk etmə və təfəkkür mexanizminə və ya modelinə malikdir.* Hətta belə də demək olar ki, bütün insanların əsas hiss orqanları identik olduğu kimi, əsas hisslər və

həmin hissələrə qarşı göstərilən reaksiyalar da eynidir. Türkiyə Respublikasının Prezidenti cənab Rəcəb Tayyib Ərdoğanın tez-tez istinad etdiyi bir Afrika atalar sözü var: “Gözlərimizin rəngi fərqli olsa da, gözyaşlarımızın rəngi birdir”. Bu nümunə bir daha sübut edir ki, sevinc, kədər, sevgi, qəzəb, mərhəmət, qorxu və s. kimi hissələr və insanların bu hissələrə qarşı göstərdiyi reaksiyalar dil, din və irqindən asılı olmayaraq bütün xalqlarda eynidir.

Elmi cəhətdən sübut olunmuşdur ki, *“gerçək aləmdə mövcud olan əşya, varlıq və hadisələr bütün insanlarda eyni tip intellekt obrazları və kodlar vasitəsilə əsas yaddaşa qeyd olunur..., ehtiyac yarandıqda xatırlanaraq operativ yaddaşa gətirilir..., təfəkkür prosesində məhz intellekt obraz və kodlarından istifadə edilir”* (Əsgərov - 2015, s. 73). Doğrudan da əgər nəzərə alsaq ki, intellekt obrazı və ya kodu gerçəklik elementinin yadda qalmasını təmin edən təfəkkür vahididir, o halda eyni beyin quruluşuna və eyni dərkətmə mexanizminə malik olan bütün insanlarda dərkətmə, düşünmə və təfəkkür vahidinin də eyni olması lazımdır.

Bu, təxminən belə bir mülahizəyə bənzəyir ki, eyni model kompüterlərdə əsas hissə və mexanizmlər eyni olduğu kimi, onların hamısının eyni əməliyyatları yerinə yetirmək imkanı və potensialı da vardır. Bu analogiyadan çıxış edərək yuxarıda söylənilən fikrə bunu da əlavə etmək mümkündür ki, *dərk olunan gerçəklik vahidi ilə bağlı bütün insanlarda yalnız intellekt kodları deyil, həmin kodlarda mövcud olan ilkin informativ məlumat da eynidir*. Məsələn, əgər *qələm* anlayışı dərk olunubsa, o halda dilindən, dinindən və irqindən asılı olmayaraq bu anlayışı dərk edən bütün insanların yaddaşında qələmlə bağlı ilkin informasiya eynidir və “yazmağa xidmət edən alət” şəklindədir (burada söhbət [**qələm**] sözündən deyil, *qələm* anlayışından gedir). Ola bilməz ki, bir millətin nümayəndəsi *qələm* anlayışını “yazmağa xidmət edən alət”, başqa bir millətin nümayəndəsi isə “oxumağa xidmət edən alət” və ya başqa bir şəkildə dərk etmiş olsun. Təbii ki, bu anlayışın adı fərqli dillərdə müxtəlif ola bilər, məsələn, Azərbaycan dilində [**qələm**], rus dilində [**ручка**], ingilis dilində [**pencil**] şəklində. Amma azərbaycanlı da, rus da, ingilis də *qələmi* eyni şəkildə dərk etmişdir, yəni bu gerçəklik vahidi ilə bağlı onların hamısının yaddaşında mövcud olan ilkin informasiya “yazmağa xidmət edən alət” şəklindədir. Bu səbəbdən də hansı dilin daşıyıcısı olmasına baxmayaraq, Azərbaycan, rus və ingilis dillərini bilən şəxslər [**qələm**], [**ручка**] və ya [**pencil**] sözlərindən hər hansı birini eşidəndə onların gözü önündə eyni bir gerçəklik vahidi – “yazmağa xidmət edən alət” canlanır. Çünki bu gerçəklik vahidi bütün insanlarda eyni məzmunla malik olan ilkin informasiya bazasında dərk edilmişdir. İlkin dərkətmə prosesində dil faktoru aparıcı rol daşımır. Hətta sadəcə dərkətmə prosesi yox, düşünmə və ya təfəkkür prosesləri də, akademik Kamal Abdullanın qeyd etdiyi kimi, hansısa konkret bir dil vasitəsilə deyil, “ümumbəşər dilində” baş verir (Abdullayev - 2010, s.151) və ya professor Mayıl B. Əsgərovun qeyd etdiyi kimi “eyni tipli intellekt obrazları” vasitəsilə reallaşır (Əsgərov - 2015, s. 91).

Deyilənlər əsasında belə nəticəyə gəlmək olar ki, istənilən nitq və ya mətn, o cümlədən də folklor örnəkləri yaranma mərhələsinin birinci pilləsində

bütün millətlərdə eyni tipli təfəkkür proseslərindən keçərək eyni tipli ilkin informativ baza əsasında formalaşır.

Folklor örnəklərini faktiki şəkildə yaradan linqvistik mərhələ. Bu mərhələni şərh etməmişdən əvvəl xatırlatmaq istəyirik ki, istənilən folklor örnəyi sözdən, cümlədən və ya mətndən ibarətdir. Bu səbəbdən də folklor örnəklərinin yaranma mexanizmini linqvistik baxımdan daha dəqiq şərh edə bilmək üçün ilk növbədə onları əmələ gətirən və ya onların daxili elementi mahiyyətini daşıyan söz, deyim, cümlə, sözləm və s. səviyyəli dil vahidlərinin özlərinin yaranma mexanizmini nəzərdən keçirməyə ehtiyac vardır.

Dil vahidlərinin xüsusilə də sözün yaranması ilə bağlı fikir və mülahizələr çox qədim tarixə malikdir. Hətta antik filosoflar Heroklit, Demokrit, Aristotel, Platon da sözün necə yaranması ilə bağlı müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Həmin fikirlər, qədim yunan dilçiliyinin iki əsas müddəasının formalaşmasına səbəb olmuşdur. Belə ki, bu filosoflardan bəzilərinin fikrinə görə söz və ya əşyaya verilən ad onun mahiyyətinə uyğun olur. Digər filosoflarsa, qeyd edirdilər ki, əşyaya verilən ad tamamilə təsadüfi mahiyyət daşıyır (Axundov - 1979, s. 9-11). Buna bənzər fikirlərə Azərbaycan folklorunda da rast gəlinir. Məsələn, Dədə Qorqudun adı ilə bağlanan bir dördlükdə deyilir:

Gəlinə ayrılan demədi ol Dədə Qorqud,
Ayrana doyuran demədi ol Dədə Qorqud,
İynəyə tikən demədi ol Dədə Qorqud,
Tikənə sökən demədi ol Dədə Qorqud.

(Əfəndiyev –1981, s. 240)

Nümunədən də göründüyü kimi, burada əşya və varlıqlara verilən adın mahiyyətə uyğun olması fikri vurğulanır. Əslində isə elmi şəkildə sübut olunmuşdur ki, əşya və varlıqlara verilən adlar bəzən onun mahiyyətinə uyğun olur, bəzən isə tamamilə təsadüfi mahiyyət daşıyır.

Cəmiyyətə paralel olaraq elmlər də inkişaf edir. Artıq müasir dövrdə sadəcə əşya və varlıqlara adın necə verilməsi məsələsini deyil, adın verilməsinin və ya sözün yaranmasının psixoloji modelini də müəyyənləşdirmək mümkündür. XX əsrin 50-ci illərində inkişaf etməyə başlayan psixolinqvistika sadəcə nitqin yaranması və mənimsənilməsi məsələlərini öyrənsə də, XXI əsrin əvvəllərində formalaşan yeni psixolinqvistik və ya linqvo-psixoloji istiqamətlər istənilən səviyyəli dil vahidlərinin həm yaranma, həm də dərk olunma mexanizmini tam şəkildə şərh etməyə qadirdir. Linqvo-psixoloji vəhdət nəzəriyyəsi baxımından istənilən söz və ya forma düşünərək (sinktual) dərk etmə nəticəsində və gerçəklik vahidinin ən üzdə olan xüsusiyyəti əsasında yaranır. Həm özü həm də adı dərk edilən gerçəklik vahidləri insanın yaddaşında dörd elementli intellekt kodları vasitəsilə mühafizə olunur (Əsgərov - 2015, s. 100).

Folklorun arxaik və ya ilkin janrları insan övladının dilində yaranan ilkin sözlər və ya ən ilkin nitqdir desək, yəqin ki, səhv etmərik. Çünki təbiəti və onun hadisələrini anlamaqda çətinlik çəkən qədim insan bu hadisələri sehr, möcüzə, ilahi əlamət kimi qəbul edirdi. Təbiətin bu müəmmalı, sirli təsirlərindən

qorunmaq istəyərək insan çox axtarışlar apardı və nəticədə “sözü” tapdı, kəşf elədi. Söz və ya ritmik səs qorxunc təbiət hadisələri qarşısında insanın qalxanı, talismanı oldu. Bəşər tarixində spesifik səsə və ya sözə inam hissi o qədər güclü olmuşdur ki, bu səsi çıxarmağı bacaran insanlar ən ibtidai dövrlərdə icmanın kahini, şamanı, bir sözlə qoruyucusu olmuşdur. Daha sonrakı dövrlərdə də söz və ya spesifik səs sirrini bilən insanlar cəmiyyətdə yüksək mövqə tutmuşdur (məsələn, arator-natiqlər, filosoflar, şairlər və s.).

Söylənən bu fikri başqa bir tərzdə ifadə edərək belə də demək mümkündür ki, insan övladının söylədiyi ilk sözlər bəlkə də alqış, dua etmək, ovsunlamaq məqsədilə yaranmışdır. Doğrudur, ilkin nitqin rabitəsiz, qrammatik quruluşsuz olduğunu iddia edənlər də var. İstənilən halda alqış mahiyyəti daşıyan “var ol” ifadəsi məhz ilkin nitq nümunəsi hesab edilə bilər. Ən qədim alqışların, dua və ovsunların sadə quruluşu deyilən fikrin əyani sübutudur. Orxon-Yenisey abidələrində, Manixey dualarında, hətta “Dədə Qorqud” dastanlarında belə rast gəlinən alqış və dua nümunələri çox sadə quruluşa və yığcam həcmə malikdir. Məsələn, “Var ol, igid!”, “Yaşa, Xan!”, “Kutlu bol, Hanım!”, “Var bol Tigin!” və s.

Deyilənlər əsasında belə nəticəyə gəlmək olar ki, ilkin folklor örnəkləri eyni zamanda insan övladının yaratdığı ilkin nitqdir, bu səbəbdən də nitqin yaranma mexanizmi eynilə folklor örnəklərinin yaranması prosesində də identik şəkildə özünü göstərir.

Folklor örnəklərinin bədiiləşmə mərhələsi. Əksər tədqiqatçılar ilk öncə adi danışmaq mətnlərinin yarandığını, folklor örnəklərinin isə həmin bu danışmaq mətnləri əsasında sonradan formalaşdığını iddia edirlər. Həqiqətən də dilin müasir mərhələsində istənilən bədii mətn adı ünsiyyət nitqi bazasında, həmin nitqin təkmilləşməsi, bədiiləşməsi yolu ilə yaranır. Folklorun böyük populyarlığa malik olan nəğmə, bayatı, ağı, deyim tipli janrlarının mütləq şəkildə bədiiləşmə mərhələsindən keçdiyini iddia etmək olar. Dilin psixologiyası ilə bağlı aparılan son tədqiqatlar da bu fikri təsdiq edir. Belə ki, “intellektual nitq mahiyyəti daşıyan bədii və elmi mətnlər kommunikativ nitq bazasında və sinktual dərkətmə nəticəsində yaranır” (Əsgərov - 2011, s. 232).

Bu fikri folklor nümunələri bazasında belə izah edə bilərik ki, bayatı yarıdan şəxs əvvəlcə adi mətn formasında bayatının məzmununu müəyyən edir. Məsələn, hamı tərəfindən bilinən məşhur bir bayatının təxminən belə yaranmış olduğunu ehtimal etmək olar: əvvəlcə belə bir fikir formalaşmışdır: “Dünyanı, yeni yerləri gəzmək, görmək yaxşı şeydir, amma Vətənin əvəzini heç nə verə bilməz”. Sonra bu fikir qismən sadələşərək “Gəzməyə qərrib ölkə, yaşamağa Vətən yaxşıdır” şəklinə düşmüşdür. Proses bununla tamamlanmamış, yaşamağın sonu olan ölüm anlayışı rəmzi mənada bu mətnə əlavə edilmiş, əvvəlki fikir bir qədər dəyişərək aforizm şəklini almışdır: “Gəzməyə qərrib ölkə, ölməyə Vətən yaxşı!”. Prosesin təxminən bu şəkildə getmiş olduğunu iddia etməyə əsas verən fakt odur ki, hal-hazırda bu bayatının bir-birindən qismən fərqlənən aşağıdakı iki variantı mövcuddur. Həmin bayatılardan birincisinin **birinci** fikir, ikincisinin isə **ikinci** fikir əsasında yaranmış olduğunu iddia etmək mümkündür:

<p>1 Əzizim kətan yaxşı, Geyməyə kətan yaxşı, Qürbət cənnət olsa da, Yenə də Vətən yaxşı! (Bayatılar -1984, s.14.)</p>	<p>2 Bu yoldan ötən yaxşı, Geyməyə kətan yaxşı, Gəzməyə qərib ölkə, Ölməyə Vətən yaxşı! (Bayatılar -1984, s.14.)</p>
--	--

Burada eyni bir bayatının iki fərqli variantından bəhs edilir və onlardan birinin digərindən əmələ gəlmiş olduğunu qeyd edirik. Bu səbəbdən də folklor-da tez-tez işlənən “qəlib variant” anlayışına münasibət bildirməyə ehtiyac duyuruq. Qeyd edək ki, bəzən folklor nümunələrinin ilkin olaraq yaranan variantı, bəzən isə bədii baxımdan daha mükəmməl, məzmun baxımından daha tutumlu olan variantı həmin nümunənin “əsas variantı” və ya “qəlib variantı” adlandırılır. Əgər ikinci meyardan çıxış edilsə, o halda yuxarıda verilən bayatının qəlib variantının ikinci variant olduğunu iddia etmək lazım gələrdi.

Bizsə belə hesab edirik ki, “qəlib variant” deyərkən, istənilən folklor nümunəsinin ilkin variantı nəzərdə tutulmalıdır. Yuxarıda verdiyimiz şərhlərə istinadən deyə bilərik ki, folklor nümunəsinin psixoloji model, linqvistik struktur, bədiilik və obrazlılıq baxımından daha sadə olan forması onun ilkin variantı kimi qəbul edilməlidir. Bu səbəbdən də, bizcə, həmin nümunələrdən birincisinin daha qədim variant olduğunu, ikincinin isə daha sonra və həmin nümunədən yaradıcı şəkildə istifadə etmək yolu ilə əmələ gəlmiş olduğunu iddia etmək daha düzgündür. Çünki nümunənin birinci variantı psixoloji model baxımından adi ünsiyyət nitqinə daha yaxındır. Linqvistik baxımdan, yəni məcazlardan uzaqlıq və sintaktik baxımdan da birinci variant ikincidən daha sadədir. Bu səbəblərdən belə deyə bilərik ki, bayatının qəlib variantı birinci variantdır. İkinci variant isə onun əsasında daha sonra yaranmışdır.

Təbii ki, bu məqamda söyləyici və toplayıcı faktorunu da unutmaq olmaz. Bəzən elə ola bilir ki, bədii baxımdan mükəmməl, məzmun baxımından tutumlu olan bir nümunə hansısa bir söyləyicinin diqqətsizliyi, unutkanlığı nəticəsində yanlış söylənsin, sadələşdirilsin, bəsitləşdirilsin və belə bir formada yenidən toplansın. Əlbəttə, bu baxımdan sadə, bəsit nümunəni ilkin və ya qəlib variant kimi qəbul etmək olmaz. Bu kimi məsələlərdə səhvə yol verməmək üçün yuxarıda deyilən məsələlərlə yanaşı, söyləyici və toplayıcı faktoru, ən əsası isə həmin nümunənin daha əvvəl toplanan variantının olub-olmaması mütləq şəkildə nəzərə alınmalıdır. Unutmaq olmaz ki, tarix etibarilə daha sonra toplanan variant forma və məzmun baxımından əvvəlki variantdan daha sadə və bəsitdirsə, o halda bu variant ilkin deyil, təhrif edilmiş variantdır.

Müasir folklor mətnlərində əsas element kimi obrazlılıq, bədiilik və məzmun tutumu aparıcı xüsusiyyət hesab edilsə də, ilkin folklor örnəkləri üçün bu meyarlar keçərli deyil. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi insan övladının söylədiyi ilk söz, ilk ifadə adi ünsiyyətə xidmət etsə belə, eyni zamanda folklor nümunəsi mahiyyəti daşıya bilər. İkinci bir tərəfdən, bəşəriyyət tarixinin qədim dövrlərinə aid olan ilkin folklor örnəklərində obrazlılıq və bədiilik xüsusi ton və intona-

siya hesabına formalaşmışdır. Səs tonunun yüksəldilib alçaldılması, səsin titrəyişi, pafos və s. ilkin folklor örnəklərinin rəmzi və ya bədii xüsusiyyəti mahiyyəti daşımışdır. “Dastan poetikası” əsərində qeyd edildiyi kimi qədim dastanların təhkiyəsi və remarkası belə, səs tonu nəticəsində formalaşan xüsusi poetikaya malkidir. Qədim dastanlarda ilk baxışdan adi görünən hər bir nida məsələn, “hey” nidası bəzən kədər, bəzən qorxunun, bəzən qəzəbin, bəzənsə sevincin simvolu kimi çıxış edir və xüsusi bədii obraz yaradırdı (Vəliyev - 1989, s. 110-146).

Bu bənddə deyilənlər əsasında belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müasir dövrdə istənilən folklor nümunəsi adi ünsiyyət nitqi bazasında, həmin nitqin təkmilləşməsi, bədiiləşməsi yolu ilə yaranır.

Folklor örnəklərinin “etnoqrafik möhürlənmə” mərhələsi. Folklor nümunələrinin etnoqrafik möhürü deyərək, ilk növbədə onlar üzərində mövcud olan milli əlamət və xüsusiyyətlər nəzərdə tutulur. Bəzi hallarda ən bariz milli əlamətin dil faktoru olması iddia edilir, yəni bu və ya digər folklor nümunəsinin hansı dildə olması məsələsi, onun birinci dərəcəli etnoqrafik möhürü hesab olunur. Bu məsələ ilk baxışdan inkarolunmaz bir fakt kimi görünür. Yəni belə iddia olunur ki, nümunə hansı dildədirsə, həmin dilin daşıyıcısı olan xalq tərəfindən yaradılmışdır və həmin xalqa məxsusdur. Amma bəzən bir dildə yaranan folklor nümunəsi müəyyən zaman sonra başqa dilə də tərcümə olunur və həmin nümunələr yüz illər boyu yanaşı şəkildə mövcud olur, məsələn:

Udi dilində

Haqulunən fikirbamin gijen duği taneşta.

Ağıllı fikirləşincə dəli vurub aparır

(AXF - 2014, s. 75)

Pəq arpuza sa kiyel biqes bateneko.

İki qarpızı bir əldə tutmaq olmaz

(AXF - 2014, s. 75)

Xodin bar iz tumene barsta.

Ağacın barı onun dibinə düşər

(AXF - 2014, s. 74)

Avar dilində

Гъе чларас бехна.

İti öldürən atar

(AXF- 2014, s. 109)

Тупанкиса данкараб гула нахъа бенгуру.

Tüfəngdən atılan güllə geri qayıtmaz

(AXF- 2014, s. 109)

Рокъоб бац, къатиб нац.

Evdə canavar, çöldə bit

(AXF- 2014, s. 110).

Azərbaycan dilində

Ağıllı fikirləşincə dəli çayı keçir.

Bir əldə iki qarpız tutmaq olmaz.

Alma budağından gen düşməz.

Azərbaycan dilində

İti öldürənə sürütdürərlər.

Atılan ox geri gəlməz.

Evdə xoruz, çöldə fərə.

Saxur dilində

Ərab mihman eyxhengun akka axtıda
ikkan.

Qonağı ərəb olanın qapısı gen gərək
(AXF-2014, s. 149)

Bissiyin pətəx çurunulqa hidiyxharan-
gə, çurunus eva vod ıxa va eyha.

Pişiyyin pəncəsi ətə çatmayanda deyir
- iylənib

(AXF-2014, s. 150)

Katseeqa etuyn kukeeqa qaylen.

Qaba tökülən qaşığa gələr
(AXF-2014, s. 150)

Azərbaycan dilində

Dəvəçi ilə dost olanın darvazası
gen gərək.

Pişiyyin əli ətə çatmayanda deyir –
iylənib.

Nə tökərsən aşına, o da çıxar
qaşığına.

Bu kimi faktlar nəzərə alınarkən dil – etnoqrafik möhür mahiyyətini tamamilə itirir. Belə məlum olur ki, dil faktoru hər nə qədər mötəbər görünsə də, yeganə faktor ola bilməz, başqa sözlə desək, etnoqrafik möhür anlayışı sadəcə folklor nümunəsinin dili ilə məhdudlaşa bilməz.

Məlum olduğu kimi, folklor kollektiv yaradıcılığın məhsuludur, dildən-dilə keçərək cilalanıb təkmilləşir və sonrakı nəsillərə ötürülür. Buna baxmayaraq nəzərə almaq lazımdır ki, istənilən folklor örnəyinin ilkin variantı hansısa konkret bir zamanda, məkanda və konkret bir şəxs tərəfindən yaradılır və bundan sonra tarixi təkmilləşmə yolçuluğuna başlayır. Bu səbəbdən də bəzi folklor örnəklərinin üzərində yarandığı dövrün, coğrafi məkanın və ya mühitin, eləcə də həmin nümunələri yaradan şəxsin adı, digər əlamət və xüsusiyyətləri müşahidə oluna bilər. Aşağıdakı bayatı nümunələrində bu xüsusiyyətləri müşahidə etmək mümkündür:

1

Apardı **tatar** məni,
Qul edib satar məni,
Yarım vəfalı olsa,
Axtarıb tapar məni.
(Bayatılar - 1984, s. 39)

2

Aşıq **Qaraman**lıdır,
Üzün qaramanlıdır,
Yaxşının tənəsindən,
Yenə, qar amanlıdır.
(Qəhrəman - 2011)

3

Mən **aşıq** tərsinə, qoy,
Tər tənə tər sinə qoy,
Yaxşını qıbləsinə,
Aşığı tərsinə qoy.
(Əfəndiyev - 1981)

4

Dindirmə **dəmirçini**,
Dərd alıbdı içini,
Yarasına dərman yox
Gəzsən Çinü-Maçini.
(Bayatılar - 1960, s. 67)

Birinci nümunə konkret bir tarixi dövrün, yəni monqol-tatar istilasası dövrünün əlamətini daşıyır. Bu nümunənin həmin tarixi dövrdə və ya ondan sonrakı yaxın dövrlərdə yaranmış olduğunu ehtimal etmək mümkündür.

İkinci nümunə konkret bir coğrafi məkanın – Qaraman vilayətinin adı ilə bağlı olub bu coğrafi ərazinin adını daşıyır. Bu nümunədə müəlliflə bağlı konkret məlumat olmasa belə, Qaraman vilayətinin adına istinadən bu bayatının Sarı

Aşıq tərəfindən yaradıldığı ehtimal edilir. Bayatıda adı keçən Yaxşı isə, rəvayətə görə Sarı Aşığın sevgilisi olmuşdur.

Üçüncü nümunənin də Sarı Aşıq tərəfindən yaradıldığı ehtimal edilir. Bu nümunədə aşığın adı və ya hansısa bir coğrafi məkanın adı çəkilməsə belə, Yaxşının adının çəkilməsi bu ehtimalı daha da gücləndirir.

Dördüncü nümunənin isə dəmirçilik sənəti ilə məşğul olan bir şəxslə bağlı olduğu ehtimal edilir. Fərziyyələrdən birinə görə bu bayatının Koroğlu dəli-lərindən olan dəmirçi oğlu Dəli Həsənin atası tərəfindən və ya onun dilindən yaradıldığı güman olunur.

Yuxarıda verilən bayatların dövr, coğrafi məkan, eləcə də həmin nümunələri yaradan şəxslərlə bağlı daşdığı bu əlamət və xüsusiyyətləri həmin folklor nümunələrinin “etnoqrafik möhürü” adlandırmaq mümkündür. Bunu da qeyd edək ki, folklor örnəkləri bu cür etnoqrafik möhürü yalnız yaranma mərhələsində qazanmır. Bəzi hallarda yaranma mərhələsində heç bir xüsusi əlamətə malik olmayan folklor nümunələrinə daha sonrakı dövrlərdə belə bir “möhür” vurula bilir. Bəzi hallarda isə bir etnoqrafik möhür başqa bir etnoqrafik möhürlə əvəz oluna bilir, məsələn:

1
Başında ağ şalı var,
Yanağında xalı var,
Özü ceyran balası
Gör kimə oxşarı var?!
(AXF- 2014, s. 20)

2
O qızın ağ şalı var,
Ağ şala oxşarı var.
Özü ləzgi balası
Muğala oxşarı var.
(AXF- 2014, s. 20)

3
Başında ağ şalı var,
Yanağında xalı var.
Özü avar balası
Muğala oxşarı var.
(AXF- 2014, s. 19)

1
Yaylığın ağına bax,
Şamama tağına bax,
Mən yadına düşəndə
Yaqublu dağına bax.
(AFA -2005, s.77)

2
Yaylığın ağına bax,
Çevirib sağına bax,
Yar yadına düşəndə
Honzoqor dağına bax.
(AFA -2005, s.109)

3
Corabın ağına bax,
Dəstələ bağına bax,
Mən yadına düşəndə
Kaçappır dağına bax.
(Şəxsi arxivimizdəndir)

Birinci sütunda verilən ilk nümunə heç bir etnoqrafik möhürə malik deyildir. Həmin sütunda verilən 2-ci variant “ləzgi”, 3-cü variant isə “avar” möhürünə malikdir. Eyni zamanda həmin xalqlar arasında Azərbaycan türklərinə verilən adın, “muğal” sözünün işlənməsi də həmin nümunəyə bu xalqlar tərəfindən vurulmuş ikinci möhür kimi qəbul edilə bilər. Bu nümunələrdən hansının qəlib və ya ilkin variant olduğunu qətiyyətlə söyləmək o qədər də asan deyil. Doğrudur, birinci nümunədə heç bir möhür yoxdur, bu baxımdan bir qədər yuxarıda verdiyimiz şərhə istinadən onun ilkin və ya qəlib variant olduğunu ehtimal etmək

olar. Amma nəzərə alsaq ki, birinci nümunə bədiilik və sintaktik struktur baxımından 2-ci və 3-cü variantlardan daha mükəmməldir, o halda daha əvvəl vermiş olduğumuz şərhlərə əsasən 1-ci variantın daha sonrakı tarixlərdə 2-ci və 3-cü variantlardan faydalanmaq və onları təkmilləşdirmək yolu ilə yaranmış olduğunu da iddia etmək mümkündür. Hətta belə bir iddia da irəli sürülə bilər ki, 2-ci və 3-cü variant birinci variantın təhrif edilmiş naqis variantlarıdır və s.

İkinci sütunda verilən ilk nümunədə Yaqublu dağının adının çəkilməsi “möhür” mahiyyəti daşıyır və belə bir ehtimal irəli sürməyə əsas verir ki, bu nümunə Oğuz rayonuna aiddir və bəlkə də məhz Yaqublu kəndində yaranmışdır.

Həmin sütunda verilən 2-ci nümunənin etnoqrafik möhürü bu nümunədə adı çəkilən “Honzoqor” dağdır. Bu dağ Zaqatala rayonunda yerləşir. Bu nümunədə “Honzoqor” dağının adının çəkilməsi həmin nümunənin Zaqatala rayonunda yarandığını söyləməyə əsas verir.

İkinci sütunda verilən 3-cü nümunənin etnoqrafik möhürü isə bu nümunədə adı çəkilən “Kaçappır” dağdır. Bu dağ Zaqatalanın köhnə Suvagil kəndi yaxınlığında yerləşir, kənd əhalisi əsasən saxurlardır. Bu nümunədə “Kaçappır” dağının adının çəkilməsi həmin nümunənin Zaqatala rayonunda, bəlkə də elə məhz Suvagil kəndində yarandığını ehtimal etməyə əsas verir.

Bu nümunələrdən də hansının qəlib və ya ilkin variant olduğunu qətiyyətlə söyləmək asan deyil. Bununla belə müxtəlif bədi, elmi, eksperimental-linqvistik və linqvo-psixoloji metod və üsullarla bu variantlardan hansının ilkin qəlib variant olduğunu dəqiq şəkildə müəyyən etmək mümkündür. Amma bircə, buna ehtiyac yoxdur. Çünki Azərbaycan türkləri də, saxurlar da, avarlar da, ingiloylar da, Azərbaycan adlı bu məmləkətdə yaşayan bütün digər xalqlar və etnik qruplar da vahid Azərbaycan xalqının ayrılmaz tərkib hissəsidir. Sözün həqiqi mənasında Azərbaycan folkloru bütün bu xalqların birlikdə yaratdığı əsrarəngiz mozaika, bu xalqların atdığı ilmələrlə toxunan sehrli xalçadır. Vahid bir mozaikanın və ya xalçanın tərkibində hansı naxışın və ya ilmənin daha qədim, yaxud da daha dəyərli olduğunu müəyyən etməyə ehtiyac yoxdur. Mozaika və ya xalça bütöv halda gözəldir. Onu ilmələrə, rənglərə ayırmaq bu gözəlliyi məhv etmək, yox etmək deməkdir. Unutmaq olmaz ki, qara olmadan ağın nə demək olduğunu təsəvvür etmək belə mümkün deyildir. Qırmızının, göyün, sarının rəng kimi nə demək olduğu məhz ağ və ya qara ilə müqayisədə ortaya çıxır. Bütün rənglərin hamısının yanaşı var olduğuna görə onların nə demək olduğu başa düşülür. Yaşıl rəngli qaşın ürəkaçan olmayacağını bildiyimiz kimi, qırmızı və ya qara rəngli dişin də xoşəgələn olmayacağını əminliklə söyləyə bilərik. Bu rənglər məhz bir-biri ilə müqayisə edilə bildiyinə görə sevilir və hər rəngin öz yeri olduğu qəbul edilir. Azərbaycan folkloru ona görə gözəl, əsrarəngiz və təkrarsızdır ki, bu məmləkətdə yaşayan hər bir xalq və etnik qrupun orada izi var. Elə bu səbəbdəndir ki, Azərbaycan folkloru bu ölkədə yaşayan xalqların hamısı tərəfindən sevilir. Çünki hər kəs orada özünə doğma və əziz olan rəngləri, çalarları görür. Azərbaycan dövlətinin tətbiq etdiyi multikulturalizm və ya çox mədəniyyətlik siyasətinin folklorlarda təzahürü elə budur. Bu fakt bir daha

sübut edir ki, belə bir siyasət bütün xalqlara eyni, xoş münasibətin göstərildiyi bir mühitdə ortaya çıxa bilər. Məhz bu səbəbdən Azərbaycan dövlətinin bütün istiqamətlərdə apardığı siyasət demokratik mahiyyət daşıyır. Çünki əsl demokratiya bütün xalqlara, millətlərə, cəmiyyətin bütün üzvlərinə bərabər şəkildə paylanan sevgi və sayğı deməkdir. Azərbaycançılıq ideyasının əsasını bu təfəkkür tərzii təşkil edir.

Bu bənddə deyilənlər əsasında belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, folklor örnəklərinin “etnoqrafik möhürlənməsi” prosesi həm bu nümunələrin ilkin yaranma mərhələsində, həm də sonrakı təkmilləşmə və inkişaf mərhələsində baş verir.

Folklor örnəklərinin “bəşəri status qazanma”sı deyərəkən, həmin örnəklərin tam şəkildə, süjet etibarilə, məzmun, yaxud da bəzi motiv, obraz və ya ayrı-ayrı elementlər baxımından əksər dünya xalqları tərəfindən qəbul edilməsi nəzərdə tutulur. Təbii ki, hər bir örnək bəşəri status qazana bilmədiyini kimi, bir çox təfərrüatları özündə birləşdirən iri həcmli folklor örnəkləri də tam şəkildə digər xalqlar tərəfindən qəbul edilib mənimsənilə bilməz.

Hər hansı bir folklor örnəyinin tam şəkildə bəşəri status qazana bilməsi üçün həm süjet və ya məzmun baxımından bəşəri mahiyyət daşımalı, həm də konkret bir motivə yönələn kiçik həcmə malik olmalıdır. Məsələn, birliyə çağırış motivi dilindən, dinindən və irqindən asılı olmayaraq bütün dünya xalqlarının qəbul etdiyi bəşəri bir motivdir. Bu səbəbdən birliyə çağırış motivini, təklidən uzaq olma motivini əks etdirən atalar sözü və ya məsəl demək olar ki, bütün dünyaya xalqlarının dilində vardır. Azərbaycan dilində işlənən “*Tək əldən səs çıxmaq*” atalar sözünün digər dillərdəki qarşılıqlarını nəzərdən keçirək:

Türk dilində	Rus dilində	Alman dilində
Bir elin nesi var?	Один, в поле не воин.	Einer ist keiner.
İki elin sesi var!	<i>Tək adam meydanda</i>	<i>Təklük yoxludur</i>
(atasozlənrləmləri)	<i>döyüşçü deyil</i>	(Russisch-Deutsch)
	(Russisch-Deutsch)	

Dünya xalqlarının dilləri fərqli olduğuna görə eyni bəşəri motiv, ideya və ya fikirlərin həmin dillərdə tamamilə eyni olması mümkün deyil. Həmin fikirlər istənilən halda bəzən eyni, bəzən də qismən fərqli mənalar daşıyan sözlərlə ifadə olunur. Bu qaydadən bir istisna kimi belə bir faktı da qeyd etmək yerinə düşər ki, həm “Amin” sözü, həm də onun mənası, demək olar ki, bütün dillərdə eynidir. Əslində bunun da məntiqi səbəbi var və səmavi dinlərlə bağlıdır. Yəni elə motivlər vardır ki, onlar bütün insan cəmiyyətlərində yüksək dəyər, bəşəri mahiyyət daşıyır:

(1) *Atana, anana hörmət elə*; (2) *Öldürmə*; (3) *Günah etmə*; (4) *Oğurluq etmə*; (5) *Yaxınların üçün yalandan şahidlik etmə*; (6) *Öz yaxınına aid olan heç bir şeyi arzulama*

Bu müddəalar Bibliya tarixinə Sanay qanunvericiliyi adı ilə daxil olan on qanunun son altısıdır (Venedikt – 2012, s. 88). Bu fikirlər bütün səmavi dinlərdə: İudaizmdə də, Xristianlıqda da, İslam dinində də eynilə bu məzmununda, olduğu kimi qəbul edilir. Səmavi dinlərin yayılması ilə bu dinlərə sitayiş edən xalqlar arasında həmin məzmun və motivləri əks etdirən, hətta analoji söz, deyim və ifadələrdə öz əksini tapan folklor nümunələri, yəni müxtəlif xalqlar arasında bəşəri

mahiyyət daşıyan folklor örnəkləri sürətlə çoxalmağa başladı. Amma bunu bir daha qeyd etməkdə fayda vardır ki, bu qəbildən olan bəşəri fikir və ideyaların yaranmasının səbəbi səmavi dinlər deyildir. Əksinə, səmavi dinlərin özündə bu motivlərin yaranmasının əsas səbəbi analogi məsələlərlə bağlı insanların eyni düşüncə tərzinə malik olması, bənzər məqamlarda eyni cür davranmasıdır.

Belə düşünmək yanlış olardı ki, əgər səmavi dinlər olmasaydı, eyni motivləri əks etdirən folklor nümunələri olmazdı. Məntiqə əsaslanaraq belə iddia etmək mümkündür ki, səmavi dinlər olsa da, olmasa da bəşəri mahiyyət ifadə edən folklor nümunələri yaranardı. Səmavi dinlərin yayılması, sadəcə olaraq, bəşəri mahiyyət daşıyan folklor nümunələrinin sayının artmasına şərait yaratdı. Çünki Səmavi dinlər tarixinə və o cümlədən İslam tarixinə qədər də Türk dünyasında anaya qarşı sonsuz sevgi, ataya qarşı sonsuz hörmət və ehtiram hissi vardı və şübhəsiz ki, bu hiss folklor nümunələrində öz əksini tapırdı. Səmavi dinin (Göy Tanrı dininin və ya İslamın) qəbul edilməsi ilə, çox güman ki, əvvəllər başqa söz cildinə malik olan həmin hiss və duyğular öz ifadə tərzini və ya söz qəlibini dəyişərək “Ana haqqı Tanrı haqqıdır”, “Cənnət anaların ayaqları altındadır” deyimləri kimi ifadə olunmağa başladı.

Bu bənddə deyilənlər əsasında belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, eyni həyat təzi, bənzər situasiyalarda bütün insanların təxminən eyni cür davranması və düşünməsi, bənzər hadisələrə identik reaksiyalar verməsi bir sıra folklor örnəklərinin bəşəri mahiyyət qazanmasına səbəb olur.

Tədqiqat boyu söylənən fikirləri belə ümumiləşdirə bilərik ki, folklor örnəkləri ilkin təsəvvür və ya fikir kimi psixoloji cəhətdən formalaşma, linqvistik vahid olaraq yaranma, bədiiləşmə, etnoqrafik möhürlənmə, bəşəri mahiyyət qazanma mərhələlərindən keçir. Burada qeyd edilən ilk iki mərhələ istənilən mətnə və ya istənilən səviyyəli dil vahidinin yaranmasına aid edilə bilər. Folklor örnəkləri daha sonra, bir qayda olaraq bədiiləşmə mərhələsindən keçir. Bədiiləşmə prosesi bəzən ədəbi fiqurlar, bəzən də dilin digər potensial imkanları hesabına reallaşır. Bu proses təkcə folklor örnəklərində deyil, istənilən forma və məzmunu malik olan bədii əsərlərdə də müşahidə olunur. Etnoqrafik möhürlənmə prosesi milli, etnik və digər spesifik elementlərin folklor örnəklərinə daxil edilməsidir və bütün folklor nümunələrinə aid deyildir. Bəzən yazılı ədəbiyyata aid olan bədii nümunələrdə də etnoqrafik möhür müşahidə oluna bilər. Məhdud miqdarda folklor örnəkləri bəşəri mahiyyət qazanmaq imkanına malikdir. Bunun üçün həmin folklor nümunələri bəşəri ideya daşımalı və qısa formaya malik olmalıdır. Bəzən bütünlükdə folklor nümunəsi deyil, sadəcə onun ideyası, motivi və ya konkret bir obrazı bəşəri mahiyyət daşıya bilər.

NƏTİCƏ

Aparılan tədqiqat nəticəsində aşağıdakı nəticələr əldə edilmişdir:

1. Folklor örnəkləri yaranma mərhələsinin birinci pilləsində bütün millətlərdə eyni tipli təfəkkür proseslərindən keçərək eyni tipli ilkin informativ baza əsasında formalaşır.

2. Folklor örnəkləri eyni zamanda insan övladının yaratdığı ilkin nitqdir və bu səbəbdən də nitqin yaranma mexanizmi eynilə folklor örnəklərinin yaranması prosesində də özünü göstərir.

3. İstənilən folklor nümunəsi adi ünsiyyət nitqi bazasında, həmin nitqin təkmilləşməsi, bədiiləşməsi yolu ilə yaranır.

4. Folklor örnəklərinin “etnoqrafik möhürlənməsi” prosesi həm bu nümunələrin ilkin yaranma mərhələsində, həm də sonrakı təkmilləşmə və inkişaf mərhələsində baş verir.

5. Eyni həyat tərzini və bənzər situasiyalarda bütün insanların təxminən eyni cür davranması və düşünməsi, bənzər hadisələrə identik reaksiyalar verməsi bir sıra folklor örnəklərinin bəşəri mahiyyət qazanmasına səbəb olur.

6. Multikulturalizm və ya çox mədəniyyətlik yalnız həmin mədəniyyətlərə tolerant, xoş münasibətin mövcud olduğu bir mühitdə ortaya çıxa bilər.

7. Multikultural mühitin varlığını qəbul edən dövlətin bütün istiqamətlərdə apardığı siyasət, xüsusilə də milli siyasət yalnız demokratik ola bilər.

8. Azərbaycan Respublikası dövləti multikultural mühitin varlığını qəbul edir, bütün istiqamətlərdə demokratik siyasət aparır və müasir Azərbaycançılıq ideyasının əsasını bu təfəkkür tərzini təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev- 2010. Abdullayev K. Dilçiliyə səyahət. Dilçi olmayanlar üçün dilçilik. Bakı, “Mütərcim”, 2010, 200 s.

2. AFA-2014. Azsayılı xalqların folkloru / I kitab (Tərtib edən: M. Yaqubqızı). Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, 204 s.

3. Axundov – 1979. Axundov A.A. Ümumi dilçilik. Bakı, “Maarif”, 1979, 256 s.

4. Azərbaycan bayatıları -1984. Azərbaycan bayatıları. Bakı, “Elm”, 1984, 260 s.

5. AFA-2005. Azərbaycan folkloru antologiyası XIII cild (Şəki, Qəbələ, Oğuz, Qax, Zaqatala, Balakən folkloru). Bakı, “Səda”, 2005, 550 s.

6. Bayatılar-1960. Bayatılar. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı. 1960, 280 s.

7. Əfəndiyev-1981. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı (dərslük). Bakı, “Maarif”, 1981

8. Əsgərov- 2011. Əsgərov M.B. Linqvo-psixologiya və ya dilin psixologiyası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2011, 308 s.

9. Əsgərov- 2015. Əsgərov M.B. Linqvo-psixoloji vəhdət nəzəriyyəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 192 s.

10. Qəhrəman -2011. Qəhrəman İ. Sarı Aşıq. Gül dəftəri, Bakı, “Adiloğlu”, 2011, 242 s.

11. Venedikt-2012. Venedikt K. Bibliya tarixi (Rus dilindən tərcümə - M.B.Əsgərov). Sank Peterburq, “İqumen Taisinin xatirəsi cəmiyyəti”, 2012, 759 s.

12. Vəliyev-1989. Vəliyev K.N. Destan poetikası (Türkçeyə çevirən - Açıkgöz H.). İstanbul, 1989.

13. Yaqubqızı-2016. Yaqubqızı M. Azərbaycan folklorunda tolerantlıq və multikulturalizm (Şəki-Zaqatala bölgəsində yaşayan xalqların və etnik qrupların folklor örnəkləri əsasında). Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, 184 s.

14. Russisch-Deutsch-Übersetzung für Einer ist keiner im Online-Wörterbuch dict.cc (Deutschwörterbuch).

Ülkar ƏLİYEVƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi

e-mail: ulker_eliyeva@mail.ru



CƏNUBİ VƏ QƏRBİ AZƏRBAYCANDAN TAPILAN BƏZİ MADDİ MƏDƏNİYYƏT NÜMUNƏLƏRİNDƏ ƏBƏDİLƏŞƏN FOLKLORUMUZ

Xülasə

Folklorun tədqiq olunması hər zaman aktualıq kəsb edən problemlərdəndir. Folklorun əski köklərinin öyrənilməsi də aktualıq ilə fərqlənən mövzulardandır. Həmin köklər əsasən arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş maddi mədəniyyət nümunələri və ya qayaüstü təsvirlər və digər yerüstü abidələr əsasında öyrənilir. Əslində həmin mənbələr tədqiqat üçün önəmli mənbə və materiallardır və kifayət qədər elmi əhəmiyyətə malikdir. Məqalədə Cənubi və Qərbi Azərbaycan tapılan bəzi maddi mədəniyyət nümunələri tədqiqatın obyektini kimi götürülmüşdür. Araşdırma zamanı müəyyən edilmişdir ki, bu maddi mədəniyyət nümunələri əsasən musiqi folklorunun qədim köklərinin öyrənilməsində ilkin mənbə rolunu oynaya bilər.

Açar sözlər: folklor, maddi mədəniyyət, Azərbaycan, mətn, qazıntı

FOLKLORE, IMMORTALIZED IN SOME SAMPLES OF MATERIAL CULTURE FOUND IN SOUTHERN AND WESTERN AZERBAIJAN

Summary

Folklore research is always has a topical issue. Studying the roots of folklore is also one of the most important topics. These roots are mainly studied on the basis of material culture patterns found in archaeological excavations or rock paintings and other surface monuments. In fact, these sources are important sources for research, and are of sufficient scientific importance. Some material culture samples found in South and West Azerbaijan have been taken as an object of research. The study found that these sophisticated cultural samples can be the primary source of studying ancient roots of music folklore.

Key words: folklore, material culture, Azerbaijan, text, excavation

ФОЛЬКЛОР, УВЕКОВЕЧЕННЫЙ В НЕКОТОРЫХ ОБРАЗЦАХ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАЙДЕННЫХ В ЮЖНОМ И ЗАПАДНОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Резюме

Исследование фольклора всегда обладает актуальным значением. В особенности исследование древних источников фольклора имеет исключительную важность. Эти древние источники исследуются в основном на основе образцов материальной культуры, найденных в результате археологических раскопок. В действительности эти источники являются основными в исследованиях, проведенных в этом направлении и обладают научным значением. В данной статье объектом исследования были избраны некоторые образцы материальной культуры найденные в Южном и Западном регионах Азербайджана.

Ключевые слова: фольклор, материальная культура, Азербайджан, текст, раскопки

Folklorumuzun qədim köklərinin öyrənilməsində arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş maddi mədəniyyət nümunələrinin, eləcə də qayaüstü təsvirlərin və digər yerüstü abidələrin əhəmiyyətli rolu ola bilər. Lakin əksər hallarda

bu kimi son dərəcə önəmli tədqiqat materialı folklorşünasların diqqətindən kənar qalır.

Məsələn, Qobustandakı qavaldaş, eləcə də yallı rəqsini əks etdirən təsvirlər çoxdan musiqişünasların, eləcə də musiqi folklorunun tədqiqi ilə məşğul olan alimlərin diqqətini cəlb etmiş, bu sahədə bir sıra maraqlı fikirlər söylənmiş və tədqiqat əsərləri yazılmışdır.

Bəzi mütəxəssislərin rəyinə görə, Qavaldaşın yaranma tarixi 1-1,5 milyon il əvvələ, yəni qədim Daş dövrünə gedib çıxır (1, s. 7). Lakin tanınmış arxeoloq C.Rüstəmov yazır ki, Qobustanda aparılan arxeoloji qazıntıların nəticələri göstərir ki, burada – Böyükdaş və Kiçikdaş dağları sahəsində qədim insanın yaşaması tarixi üst Paleolit dövrünün sonu, Mezolit (orta daş) dövrünün əvvəllərindən, ümumən 18 min il əvvəlki dövrdən başlayır. Ola bilsin ki, ondan da 3-4 min əvvəl buraya insan ayağı dəymişdir və hələlik o dövrün düşərgəsi qayalıqların altında qalmış və ya sadəcə olaraq aşkar olunmamışdır. «Lakin 30 illik tədqiqat və müşahidələrim əsasında Qobustanda həyat izinin ondan daha qədimdə olmasını güman edə bilmərəm» (2, s. 14).

Arxeoloqun söylədiklərinə inansaq, o zaman elm aləminə məlum bu ən qədim çalğı alətinin təqribən 18-20 min il əvvələ aid olduğunu ehtimal etmək daha doğru olar.

Məlumat üçün bildirək ki, Qobustanda bir neçə qavaldaş aləti vardır. Lakin bunların arasında ölçüsünə, yəni böyüklüyünə, səs tembrinə görə iki qavaldaş aləti xüsusi ilə seçilir: Cingirdağda (şimal-şərq ətəyi) və Böyükdaş dağında (şimal-şərq ətəyi) yerləşən alətlər. Deyildiyi kimi, bu sahədə (Cingirdağ və Böyükdaş dağı) ovçu və maldarlar yaşadığından, qavaldaşdan da həmin qəbilənin üzvlərinin istifadə etdikləri zənn edilir (3, s. 38).

Musiqişünas alim A.Nəcəfzadə bildirir ki, bir necə min il əvvəl bu ərazidə məskunlaşmış əcdadlarımız qavaldaşın ətrafında tonqal qurub, alətin müşayiəti ilə “Yallı”, “Cöppü” gedərmişlər. Bu fikri qayaüstü rəsmlər də təsdiq edir. “Cöppü” arxaik sözlərimizdəndir, adına Azərbaycan şairi Qətran Təbrizinin “Divan”ındakı beytlərin birində rast gəlirik (4, s. 295). Alimin sözlərinə görə, vokal müşayiətli yallı növü instrumental müşayiətli yallılara nisbətən daha qədimdir. Çalğı alətləri yaradılana qədər qədim insanlar vokal müşayiətli rəqs etmişlər (3, s. 38-39).

Instrumental alətlərə gəlinə, qeyd etməliyik ki, Güney Azərbaycanın Şuş dağının ətəyində, qədim Cığamış şəhərində arxeoloji qazıntılar zamanı 8 minillik tarixə malik gildən hazırlanmış bir qab tapılıb (5, s. 4). Onun üzərində bir sıra çalğı alətlərinin ifaçılarının təsvirləri həkk edilmişdir. Burada cəng, qopuz, qoşanağara, dəf (və ya qavalabənzər, təbil kimi zərb aləti), buynuz formalı nəfəs aləti (buruq) və eləcə də müxtəlif ölçülü, irili-xırdalı kasalar əksini tapmışdır.

Ə.Hüseninin sözlərinə görə, 1961-1966-cı illərdə Çikaqo Universitetinin (ABŞ) Şərq dilləri üzrə professoru, arxeoloq Hilən Kantur və Cığamışda qazıntıya başçılıq edən Kaliforniya Universitetinin Orta Şərq dilləri üzrə mütəxəssisi, professor Pinas Delokaz bu tapıntı ilə əvəzsiz bir kəşf etmişlər (5, s. 4).

Tanınmış arxeoloq V.Əliyev özünün “Tarixin izlərilə” adlı əsərində ulu babalarımızın həmin dövrdə yüksək səviyyəli gil qablar hazırlamağa nail olduqlarını, qabların biriniz üzərində musiqiçilər qrupunun və əlini qulağının dibinə qoyaraq zəngulə vuran xanəndənin təsvir edildiyini bildirir (6, s. 39).

Şübhəsiz ki, Cığamışdan əldə edilmiş bu tapıntı musiqi folklorumuzun ilkin qaynaqlarını öyrənmək baxımından Qobustandakı qavaldaş və yallı rəqsini əks etdrən qayaüstü rəsmlər qədər əhəmiyyətlidir.

Maraqlıdır ki, Güney Azərbaycan ərazisində hələ 8 min il bundan əvvəl bir çox alətləri ilə yanaşı kasalardan da istifadə edilmişdir. Qeyd etməliyik ki, Azərbaycanın xalq musiqilərinin ifası zamanı kasalardan da musiqi aləti kimi istifadə edildiyini Ə.Xaqani də şeirlərindən birində təsdiq edir. O da maraqlıdır ki, XIV əsrin sonlarında Azərbaycanın böyük musiqişünas alimi, əslən Güney Azərbaycanın Marağa şəhərindən olan Əbdülqadir Marağalı bu aləti “çini kasa sazı” adlandırmış (7, s. 73), bu mükəmməl alətdə dövrünün bütün muğamlarını, mahnı və rəqslərini səsləndirmiş və 1378-ci ilin yanvar ayında (hicri tarixi ilə 779, ramazan ayı) Ərdəbildə Səfəvi şeyxlərindən Sədrəddinin hüzurunda olarkən həmin alətdə musiqi ifa etmişdir. Ə.Marağalı bu alət haqqında özünün “Məqasidül-əlhan” və “Fəvaid-i əşərə” risalələrində məlumat verir və alətin şəklini təqdim edir (8, s. 108-109).

Əgər Cığamış təsviri musiqi folklorumuzun qədim köklərindən xəbər verirsə, Güney Azərbaycanın Ziviyyə adlı məntəqəsindən tapılan, e.ə. IX-VIII əsrlərə, başqa sözlə Manna dövrünə aid edilən başqa bir qabın üzərində folklorumuzun sözlü izlərinə rast gəlirik. Üzərində əski runik işarələrlə türkcə yazı olan bu gümüş qabın üstündəki yazının transkripsiyası əslən Güney Azərbaycandan olan M.Rəhbəri (Yengi Ögə) tərəfindən verilmiş, B.Tuncay tərəfindən mənalandıraraq çağdaş dilimizə tərcümə edilmişdir.

Məlum olduğu kimi, qədim Manna-Midiya ərazisindən üzərində fonetik işarəli yazılar olan bir neçə gümüş qab da tapılmışdır ki, bu yazıları Ön Asiya dillərinin heç birində oxumaq mümkün olmayıb. Mütəxəssislərin çoxu məhz bu yazıları və onların dilini midiyalılara aid edirlər (10, s. 123-127). İ. M. Dyakonov da məhz həmin yazılardan birini, daha dəqiq desək, Ziviyyədən (Zeyvədən) tapılmış və Manna dövrünə aid edilən (e.ə. IX-VIII əsrlər) gümüş boşqabın üzərindəki kiçik bir xətt nümunəsini öz kitabına daxil etmişdir (11).

Boşqab üzərində əslində iki xətt növü vardır ki, bunlardan birincisi mənşəyi və mahiyyəti məlum olmayan heroqliflərdən ibarətdir və onların hansı məqsədlə çızıldığını müəyyən etmək çox çətinidir. Aşağıdakı xətt isə birmənalı olaraq, fonetik yazı nümunəsidir və Yenisey yazılarından tanıdığımız türk runlarının analoqudur. Yenisey işarələrinin verdiyi səslər məlum olduğundan Manna yazısının fonetik səs düzülüşünü müəyyən etmək heç də çətin deyil. Xəttin istiqamətini müəyyənləşdirmək, onu təşkil edən kəlmələri bir-birindən ayırmaq da heç bir çətinlik törətmir. Çünki yazının müəllifi kəlmələri bir-birindən paralel üfqi xətlərlə ayırmış və həmin xətlərin sayını sözlərin sıra nömrəsinə uyğunlaşmışdır (12).

Yazı B.Tuncay tərəfindən aşağıdakı kimi şərh edilmişdir: «**Ama** (aba // ana) – **şam akaş** (ağac) **iyezi** (əyəsi, hami ruhu, tanrıçası), **su iyezi** (əyəsi, hami ruhu) **Nana** (Nənə) **doymu...**» (9, s. 157-158).

Bu mətnə diqqəti çəkən ən maraqlı məqam burada söhbətin şam ağacı və su əyəsindən getməsidir.

Məlum olduğu kimi, vaxtı ilə Azərbaycanda “hər bir şeyin, ağacın, suyun əyəsi var”, “nə ki görürük, hamısı əyəli” ifadələri, “gecə ağac altına getməzlər əyəsi səni vırar” kimi inanclar mövcud olub və onlar ümumilikdə ağacla bağlı inanclar sisteminin bir hissəsi idilər. Eyni inanc sistemi digər türk xalqlarına da xas olub. Məsələn, telenqitlər inanırdılar ki, hər ağacın ezze-sahibi, ruhu var. Onların inamına görə ağacın ezzi-sahibi ruhu (aqaştın ezzi) insan taleyini himayə edir (14, s. 65), bu üzdən də onlara qurbanlar verilərdi.

Yakutlarda sonsuz qadınlar yuvalı qara şam ağacına gələr, ağ at dərisini ağacın altına sərrib ağacın qarşısında dua edərlər (15, s. 64). Altay mifologiyasına görə göy üzünə doğru çox böyük şam ağacı yüksəlir. Göyləri dəlib çıxan bu ağacın təpəsində Tanrı Ülgən oturur (14, s. 76).

Q. Qədirzadə Sibir və Altay xalqlarında ağaclara bez, parça bağlamını ağac yiyəsini (iççi) razı salmaq, yaxud ağac ruhuna qurban xarakteri daşması ilə izah edir (16, s. 267).

A.M.Saqalayev yazır ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırdılar (17, s. 87).

XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəllərində Altayda toplanmış folklor materiallarından belə aydın olur ki, altaylıların inanclarına görə, yerin, dağın, meşənin, çayın, suyun və c. də öz ruhları var və onlarla yalnız şamanlar əlaqə yarada və təmas saxlaya bilirlər (18, s. 67).

Əldə olan məlumatlar Manna qabı üzərindəki yazı sisteminin və ənənəsinin Midiya dövründə də davam etdiyini söyləməyə əsas verir. Söhbət təqribən e.ə. VII əsrə aid olan, fəqət bəzi tədqiqatçılar tərəfindən Əhəmənilər dövrünə (e.ə. VI əsr) aid edilən, üzərindəki yazıların da guya arami əlifbası ilə aramicə yazıldığı iddia edilən iki Midiya möhüründən gedir. Bu möhürlərdən birinin, daha doğrusu onun gilbasmasının üzərində həkk edilmiş təsvir və 5 işarəlik qısa yazı böyük maraq doğurmaqdadır. Türkiyənin Kappadokiya vilayətindən tapılmış bu möhürdə əlindəki bıçaqla qanadlı bir mifik (demonik) məxluqu qətlə yetirən insan təsvir olunmuşdur. Onun başında tac olması bu şəxsin hökmdar olduğunu düşünməyə əsas verir. «Qeyd etmək lazımdır ki, bu motiv çox qədim köklərə malikdir və onun izlərinə qədim Şumer və Elam mədəniyyətlərində də rast gəlinməkdədir. İnsanın mifik-demonik məxluqu qətlə yetirməsi səhnəsi sonrakı minilliklərdə də Yaxın və Orta Şərq incəsənətində, o cümlədən Manna və Midiya sənət nümunələrində, eləcə də sonrakı dövrlərdə Əhəməni incəsənətində tez-tez rast gəlinən motivlərdəndir» (9, 158).

Haqqında söhbət açdığımız gilbasma üzərindəki təsvirin önəmi ondadır ki, onu 5 işarəlik bir yazı müşayiət edir. Sözügedən işarələrin qədim türk işarə-

ləri ilə müqayisəsi buradakı yazının əski türk yazısı olduğunu və burada sağdan sola sıra ilə “l”, “t”, “ş”, “r” və “nq” (sonor “n” // səğir “nun”) səslərini ifadə edən işarələrin qeyd edildiyini göstərir.

Yazıdakı işarələrin hamısı samit səslərdir. Odur ki, bu təsvir və yazı erkən Manna dövrünə, bəlkə də daha əski çağlara, yəni sait səslərin yazı sistemlərində hələ işlədilmədiyi dövrə aiddir.

B. Tuncayın fikrincə, buradakı yazının məzmunu təsvirin məzmunu ilə üst-üstə düşməlidir. Belə olan halda isə, yazı ya demonik məxluqu məhv edən “şahı” mədh etməlidir, ya da sözügedən mifik məxluqun məhvinə həsr olunmalıdır: «Yazının oxunuşunu gerçəkləşdirərkən biz ilk öncə ikinci variantın üzərində dayanmağı lazım bildik. Bu seçimi edərək aşağıdakı məntiqdən çıxış etdik:

1. Yaxın və Orta Şərqdən tapılan və hər hansı bir hökmdarın qəhrəmanlığını mədh edən təsvirlərin, demək olar ki, hamısında hökmdar ya şir, ya dağ keçisi, ya da qaban ovlarkən təsvir edilir və o, hədəfi bir qayda olaraq, oxla vurur. Əksər halda o, at arabasında, ya da at belində təsvir edilir. Burada isə “qəhrəman” piyadadır və qətl aləti kimi bıçaqdan istifadə edir.

2. Hökmdarların mədh edildiyi bütün təsvirlər ən kamil ustalar tərəfindən düzəldildiyi üçün onların hər biri yüksək sənət nümunəsidir. Bizim təsvir isə yüksək sənət nümunəsi hesab edilə və hökmdarı mədh etmək üçün onun sifarişi ilə hazırlanan sənət əsərinə qətiyyənlə bənzəmir.

3. Təsvir primitiv hazırlanmışından və orada ox atma səhnəsi olmadığından, eləcə də qətl aləti kimi bıçağın təsvir edilməsi səbəbindən təsvirin məqsədinin hökmdarı mədh etmək yox, demonik məxluqun məhvinə qabartmaqdır. Çünki bıçaq qədim türk mifoloji təsəvvürlərində iynə, sancaq, şiş, balta və digər dəmir alətlərlə yanaşı şər ruhlardan qorunmaq vasitəsi hesab olunur» (13).

Mətnə çatışmayan saitləri əlavə edən alim onu “Ölütü İşriinq” (paxıllıq və düşmənçiliyin öldürülməsi, məhv edilməsi) kimi oxumuş və bu halda söhbətin türk mifologiyasında İrşi (İşri) adı ilə tanınan, paxıllıq və düşmənçiliyin mücəssiməsi, yəni simvolu kimi çıxış edən şər ruhun, başqa sözlə demonik məxluqun öldürülməsindən getdiyini bildirmişdir. Onun gəldiyi qənaətə görə:

1. Təsvirdəki adam düşündüyümüz kimi hökmdar yox, şamandır. Çünki əski türk mifologiyasında şər ruhlara qarşı mübarizə şamanların vəzifəsidir.

2. Üzərində təsvir və yazı olan gilbasma magik xarakterlidir və insanları paxıllıq və düşmənçilik toxumu səpən şər ruhlardan qorunmaq məqsədi daşıyır, yəni bir növ, göz muncuzğunun (nəzər muncuğunun) oynadığı funksiyanı yerinə yetirir. Daha dəqiq ifadə esək, qoruyucu amulet imiş (13).

Yeri gəlmişkən qeyd edək, üzərində ulu əcdadlarımızın folklor yaradıcılığının izlərini daşıyan daha bir qədim türkcə runik yazı nümunəsinə Qərbi Azərbaycanın Zəngəzur bölgəsinin Meğri kəndi yaxınlığında rast gəlinmişdir. Elm aləmində «Nüvədi-Qarqadaşı kitabəsi» adı ilə tanınan bu yazı ilk dəfə 1985-ci ildə Nüvədi kənd sakini Həməzə Vəli tərəfindən elmi ictimaiyyətə tanıtılmışdır. Konkret olaraq, runik yazıya gəlicə, o, Göytürk yazılarından, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir, Diqqəti daha çox çəkən əsas fərq odur ki, Qarqadaş

yazısında Orxon-Yenisey abidələrində sözayrıcısı kimi işlənmiş qoşa nöqtədən istifadə edilməyib, əvəzində isə bəzi sözlər arasında məsafə saxlanılıb.

Mətn belə səslənir:

Onı uçuk erinç as yelinç əsri udsun kan əngriz göçü bok erinç arz(j)ula barça

Yazını oxuyan Güney Azərbaycandan olan tədqiqatçı M.Rəhbəri yazıdakı sözləri belə izah edib:

Onı: önu, qabağı (yazıda qalın saitlərlə ifadə olunub).

uçuk: uçqun, uçmuş yer. (Qədim qaynaqlarda müxtəlif mənaları olsa da burada mətnin möhtəvasını nəzərə alaraq yerli türk dilinə daha üstünlük verdiyim üçün onu uçqun kimi mənə etdim).

erinç: olsun. Əski Göytürk yazılarında əsasən köməkçi fel kimi işlənən bu kəlmə burada müstəqil vahid kimi çıxış edir. Sözlün “bəlkə də”, “ola bilsin ki” mənaları da var (DLT). “Ermək” kökündən yaranıb (Əski uyğur sözlüyü).

as: yırtıcıların yemi, onlara verilən ət payı. (DLT).

yelinç: yemək. Yelmək (DLT). felindən düzəldilmişdir. Buradakı “nc” şəkilçisi felin arzu formasının yaradılmasına xidmət edir. Yəni “yırtıcılara yem olasınız!”

əsri: bəbir (Kitab əl-İdrak li-lisan əl-Ətrak), pələng (DLT)

udsun: təqib etmək, qovmaq (DLT). Udmaq felinin arzu forması. Bu günkü dilimizdəki udmaq feli ilə əlaqəsi yoxdur.

kan: qan (ümumtürk).

əngriz: ağlayın. əngrəşdi – ağladı (DLT).

göçü: köçü. Bugünkü mənada (Hər hansı bir elatın yaylağa və ya qışlağa köçü).

bok: nəcis, təzək.

erinç: olsun.

arjula: Qaşğarlı Mahmud “arju” kəlməsini çaqqal, ondan törəmə olan “arjulayu” sözünü isə “çaqqalların bir şeyin, məsələn, leşin ətrafına toplaşması kimi izah etmişdir.

barça: bütün, bütöv.

Son iki kəlmə (arjul barça) birlikdə söz birləşməsi əmələ gətirir və “meyidinizin üstünə çaqqallar toplaşsın” anlamını verir.

Bu günkü türkcə ilə: **Önünüz uçqun olsun, yırtıcılara yem olun, bəbir qovsun, qan ağlayasınız, köçünüzə nəcis olsun, çaqqallar leşinizə toplaşsın!** (19).

Beləliklə, qarşımızda qədim bir qarğış mətni var və fikrimizcə, bu mətn də öncəki iki mətn kimi folklorumuzun ən qədim yazılı qaynağı kimi gözdən keçirilə bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayeva S. A. Azərbaycan xalq çalğı alətləri (musiqişünaslıq orqanoloji tədqiqat). B.: Adiloğlu, 2002, 454 s.

2. Rustəmov C.N. Qobustan dünyası. B.: Azərneşr, 1994, 176 s.
3. Nəcəfzadə A. İ. Azərbaycan idiofonlu calğı alətləri (orqanoloji-tarixi tədqiqat), Bakı, "MBM", 2010, 280 s.
4. Qətran Təbrizi. Divan (farscadan tərcümə: Qulamhüseyn Beqdeli), B.: Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1967, 440 s.
5. Hüseyni Ə. Orkestrin ulu babası. "Ədəbiyyat və incəsənət" qəz. B.: 1976, 7 avqust, s. 4.
6. Əliyev V. H. Tarixin izləri ilə. B.: Gənclik, 1975, 80 s.
7. Müsəddiq M. Klassik musiqimizin günəşi. // "Qobustan" jurnalı. B.: 1977, №1, s. 72-74.
8. Murat Bardakçı. Maragalı Abdulkadir. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1986, 200 s.
9. Tuncay B. Azərbaycan türklərinin islamaqədərki dili və ədəbiyyatı (şifahi və yazılı ədəbi nümunələr əsasında), Bakı, Elm və təhsil, 2015, 288 səh.
10. Nylander C. Assiria grammata. Bemarkes on the mistokies. "Opescula Altenasia", vol. 8, 1968, p. 119-136.
11. Rəhbəri M. 2800 il öncəyə aid yazı nümunəsi (I hissə). "Olaylar" qəzeti, № 203 (2903), 26 noyabr 2001.
12. Rəhbəri M. 2800 il öncəyə aid yazı nümunəsi (II hissə). "Olaylar" qəzeti, № 204 (2904), 29 noyabr 2001.
13. Tuncay B. E.ə. II minilliyə aid türkcə yazı nümunəsi (<https://bextiyartuncay.wordpress.com/2014/11/26/e-%C9%99-ii-minilliy%C9%99-aid-turkc%C9%99-yazi-numun%C9%99si/>).
14. İsmayıl Rüstəm qızı M. Naxçıvan əfsanələri. Naxçıvan, Elm, 2008.
15. İnan A. Tarihte və bugün şamanizm. Materyaller ve araştırmalar. Ankara, TTKB, 1995.
16. Qədirzadə H. Q. Ailə və məişətlə bağlı adətlər, inamlar, etnogenetik əlaqələr. Bakı, Elm, 2003.
17. Сагалаев А. М. Урало – Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991.
18. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, Наука, 1984.
19. Rəhbəri M. Türkün oxunmamış bəlgələri: Nüvədi-Qarqadaşı kitabəsi (<https://bextiyartuncay.wordpress.com/2012/03/15/turkun-oxunmamis-b%C9%99lg%C9%99l%C9%99ri-nuv%C9%99di-qarqadası-kitab%C9%99si/>).

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

İlhamə QƏSƏBOVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: ilhame92@mail.ru



AŞIQ YARADICILIĞI KONTEKSTİNDƏ SÖZ BİLİCİLƏRİ *(Qazax aşiq mühiti əsasında)*

Xülasə

Aşiq ədəbiyyatını öyrənməyin və onun çoxsahəli fəaliyyətini, zəngin repertuarını aşkarlamağın əsas yolu bu sənətin regional-mədəni və sosial mühit özünəməxsusluqlarına xüsusi diqqət yetirməkdir. Bu səbəbdən də Azərbaycan aşiq yaradıcılığının zəngin bir qolunu təşkil edən Qazax aşıqlarının kontekstində söz bilicilərinin araşdırılması folklorda və əsasən də aşiq ədəbiyyatında yeni termin olaraq özünəməxsus rol oynayacaqdır.

Aşıqların yaradıcılığının regional və lokal kontekstdə öyrənilməsi folklorşünaslığın aktual problemləri sırasına daxildir. Regional və lokal mühit, ayrı-ayrı sənətkarların yaradıcılıqlarının fərdi şəkildə tədqiqi bütövlükdə mədəni sistemin mükəmməl öyrənilməsi üçün zəruridir. Məqalə bu müstəvidən özünü doğrultmuşdur.

Açar sözlər: aşiq, saz, söz, söz bilicisi, sinədəftər, Qazax

IN THE CONTEXT OF CREATION AŞIQ CONNOISSEURS *(Kazakh minstrel on the environment)*

Summary

The main way to find out ashug literature and to discover its diversified activity and rich repertoire is to pay a special attention to regional and cultural and social environmental identity. For this reason investigating the word connoisseur in the context of Gazakh ashugs which is one of the richest branches of Azerbaijan ashug creativity will play a special role in folklore and especially in ashug literature as a new term.

Learning the creativity of ashugs in the regional and local context is one of the problems of folklore. Regional and local environment, the study of creativity of individual artists is too important for perfect learning the whole cultural system

Key words: ashug, reed, word, word connoisseur, from heart, Gazakh.

В КОНТЕКСТЕ СОЗДАНИЯ АŞIQ ЗНАТОКОВ *(Казакской менестреля на окружающую среду)*

Резюме

Главным способом изучения ашугской литературы и обнаружения его разносторонней деятельности и богатого репертуара является уделение особого внимания регионально-культурной и социальной среде. По этой причине изучение слова как новый термин, который является одним из ветвей азербайджанского ашугского творчества в контексте ашугов будет играть особую роль в фольклоре и особенно в ашугской литературе.

Изучения творчества ашугов в региональном и местном контексте является одной из проблем фольклора. Региональная и местная среда, изучение творчества отдельных профессионалов является очень важным для полного изучения всей культурной системы.

Ключевые слова: ашуг, saz, слово, знающий слово, от сердца, Газах.

Aşıq yaradıcılığı şifahi ədəbiyyat olaraq qərinələrlə xalqımızın milli mənəvi dəyərlərini, tarixi keçmişini, xalqın yaddaşını özündə ehtiva edərək günümüzə qədər yaşatmaqdadır. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının peşəkar ədəbi yaradıcılıq sahəsi sayılan aşıq sənəti janr və forma əlamətlərinə görə son dərəcə zəngin və rəngarəngdir. Aşıq poeziyası xalqımızın milli bədii təfəkkürünün səciyyəvi xüsusiyyətlərini özündə əks etdirməklə yanaşı, klassik aşıq sənətini nəsildən-nəslə ötürmək baxımından da diqqəti cəlb edir. Aşıq ədəbiyyatının özünəməxsus xüsusiyyətlərindən biri də onun kökündən qopmadan, klassik ənənəyə bağlılığını itirmədən günümüzə qədər inkişaf edən bir xətlə varlığını qorumasıdır. Bu varlığı həm də aşıqlarımız qoruyub saxlamışdılar. Aşıq sənətinin qorunmasında ustad aşıqlarımızın rolu danılmazdır. Aşıqlığın ortaya çıxdığı tarixdən bu günə qədər aşıq sənətinin yaşanması və davamı ustad-şəyird münasibəti ilə gerçəkləşir. Ustad-şəyird münasibətini ilk araşdıran Fuad Köprülüdən üzü bəri ustad-şəyird münasibətləri hələ də ənənə baxımından tam araşdırılmayıb [5]. Təbii ki, az-çox bu mövzuya toxunan tədqiqatçılar F.Köprülüdən daha artıq fikir söyləyə bilmədiklərindən ustad-şəyird münasibəti hələ də öyrənilməsi vacib mövzulardan biri olaraq qalmaqdadır.

Gənc aşıqlar ustad aşıqlarla sınağa çəkildikləri halda həm də söz biliciləri tərəfindən sınaq obyektinə olublar. Söz bilicilərinin aşıqlarla bərabər aşıq sənətinin davamında və inkişafında müstəsna rolu olub. Söz biliciləri aşıq yaradıcılığını, klassik aşıq havalarını, dastanları mükəmməl bilənlərə və aşıqları meydana sınağa çəkənlərə deyilir. Onlar o qədər dərin hafizəyə malik olurdular ki, yaddaşlarında demək olar ki, klassik dastanlarının hamısını saxlaya bilirdilər. Hətta özlərindən çox-çox keçmiş aşıqların yaradıcılığını ağız ədəbiyyatı olaraq yadda saxlamaq gücünə malik idilər. Aşığın sınağa çəkilən dövəmləri deyildikdə məhz həmin o sınaqçılardan söhbət gedirdi. Keçmiş zamanlarda xüsusi olaraq aşıq məclisi quruları. Aşıqlar səhərə qədər çalib oxuyar, dastan söyləyər-dilər. Artıq ustadlaşmış aşıqlar belə o məclisdə söz bilicilərindən birini görsəydi həmin gecə işin daha çətin olduğunu anlayardı. Şifahi şəkildə yaşadılan qaydaya və ənənəyə görə aşığa o halda ustad deyirlərmiş ki:

1. Ustaddan dərş alsın
2. Saz havacatlarını düzgün ifa etsin
3. Söz ehtiyatı çox olsun
4. Aşıq Ələsgərin yaradıcılığını təmiz bilsin
5. Dastanların hamısını bilsin
6. Güclü yaddaşı olsun
7. Nətiq olsun
8. Ədəb ərkanlı olsun
9. Məclisi ələ almağı bacarsın
10. Yaxşı səsi olsun
11. Hazırcavab olsun [2].

Bu sayı daha da artırmaq mümkündür, çünki, aşıqdan sınaq meydanında çox şey tələb olunurdu. Bu tələbi isə hər adam edə bilməzmiş. Görək ki, tələb

edənin özünün hafizəsində bir şey olsun ki, aşığın nə dərəcədə doğru-dürüst danışdığını tuta bilsin.

Bəzi bölgələrdə dərin bilikli insanlara sinədəftər deyirlər. Azad Ozan Kərimli "Göyçə aşiq məktəbi" silsilə məqaləsində həmin insanları sinədəftər adlandıraraq onların dərin biliyindən, meydanda aşıqlarla bərabər fəaliyyətlərindən söz açmışdır. Müəllif sinədəftər Mahmuddan söz açaraq yazır: "Onun sinədəftərliyinə lap məəttəl qaldıq. Niftalı Kərbəlayı İsmayıl oğlu Süleymanov 1913-cü ildə Ardanişda dünyaya göz açıbmış. Ustad şilləsi yeyəndən sonra həm təklikdə, həm də ara sıra qonşu kəndlərin sənətkarlarıyla, ən çoxu isə Cilli Aşiq Yunusla məclis keçirərmiş. Artıq 1930-cu illərdə o dərəcədə tanınmışdı ki, özünə iki Kərim adlı şagird götürmüşdü. Onlardan biri yaxşı ifaçı idi, digəri isə sinədəftər söz deyirdi. Hər ikisi də 1925-ci ildə anadan olmuşdu. Sinədəftər Kərimin atası isə el şairi Mahmud idi" [1].

Müəllifin yazdıqlarına diqqət etsək Kərimin atası el şairi olub. Bu da onu dəlalət edir ki, Kərimin sinədəftər olması da elə ordan irəli gəlir. Bütün bölgələrdə belə insanlar olub. Lakin sinədəftər insanlarla söz bilicilərinin arasında fərqlər mövcudluğu böyükdür. Sinədəftər insanlar məclislərdə sinədən gələn sözləri söyləməklə yanaşı həm də onlar Azərbaycan poeziyasını mükəmməl bilirlər. Onlar poeziyanı mükəmməl bildikləri üçün kimin yaradıcılığında söz açsan onların şeirlərini hazırcavablıqla əzbər söylərlər. Xalq şairi Zəlimxan Yaqub buna ən bariz nümunə sayıla bilər. Söz bilicisi kimi isə Məhərrəm Qasımlını, Məhəmmədəli Məşədiyevi göstərmək olar. Onlar olan məclisdə aşıqlar aşıq havalarında yanlışıq edə bilməzlər.

Qazax bölgəsində də söz biliciləri ustad aşıqlara bərabər tutulur. Əslində "söz biliciləri" termini Qazax bölgəsinə məxsusdur. Onlara da ustad deyilir. Onlar da ağsaqqal, müdrik, sözü keçən insanlardır. Bəzən olur ki, aşıqların belə bilmədiklərini həmin söz biliciləri bilirlər. Onların yaddaşı olduqca iti olur. Şeir bilmə bacarığı olduğundan bir qafiyəni belə aşiq və şairlər onların yanında səhv deyə bilməzlər. Səhv desələr də məclisin tam ortasında söz biliciləri "aşiq nərdivan qoyma" deyərsə artıq aşiq işini başa düşür ki, hardasa ya sözü səhv deyib, ya da havanı düz çalmayıb. Çünki həmin söz biliciləri daim məclislərdə olur, özlərindən böyük aşıqların məclislərində iştirak edib, özləri də onlardan öyrənirdilər. Onlarda fenomen yaddaş olur. Hafizələri güclü olduğundan heç nə yaddaşlarından çıxmır. Belə insanların yaddaşlarında elmə bəlli olmayan dastanlar, hətta klassik ustad aşıqların yaradıcılığı da olur. Özləri şeir qoşur, saz çala bildikləri halda bunu məclislərdə bəyan edib, özlərindən danışmazlar. Tarixə yol yoldaşlığı edən aşıqların həyat tərzini daim izləyərlər. Bu tip insanlar aşiq yaradıcılığının qoruyucularıdır. Belə insanlardan biri Qazax rayonunun Çaylı kəndində yaşamış Novruzov Murad olmuşdur [1928 - 2008]. Novruzov Muradı el arasında "Məşəbəyi Murad" yaxud "Aşiq Murad" kimi tanıyırdılar. Ömrünün sonuna qədər yaddaşı güclü olan Murad kişinin bilmədiyi dastan, havacat, ustad aşıqların yaradıcılığı yox idi. Haradan desən oradan doğru bilgi verərdi. Qeyri-adi yaddaşı olan Aşiq Muradı fitri istedadına görə Qazax mahalının "ensiklopediya"sı adlan-

dırırdılar. Sağlığında özünün dediyinə görə Fərman Eyvazlı "Qaçaq Kərəm" kitabının birinci hissəsini yazarkən dəfələrlə onun evində qonaq olmuş, Qaçaq Kərəm və İsrafil ağa haqqında məlumatlar yazıya almışdır. Yazıçı Şəmistan Nəzirli "Azərbaycan generalları" kitabında ondan müsahibə almış, Eldar Nəsibli, Həmid Abbas, və digər söz adamları dəfələrlə ondan müsahibələr götürmüşlər. O, həm də Qurbani, Tufarqanlı Abbas, Diləfruz-Məsim dastanlarının yeni variantlarını və çox sayda nağıl bilirdi. Onun hafizəsində Xəyyat Mirzənin, Növrəs İmanın, Mirzə Səmədin, Qulu Məmməd Hüseyinin, elmə bəlli olmayan nümunələri vardır. Təəssüflə deyək ki, o yaddaş söz bilicisinin yaddaşından yazıya köçürülmədi. Murad kişinin zil səsi vardı [3, 419]. Çoban Əfqanın həyat yolunun və yaradıcılığının ən doğu bariz bilicisi Murad kişi idi. Çoban Əfqanın el arasında məşhur olan bir şeirini məhz o bilirdi və ondan yazıya almışdıq [4, 17]. Murad kişinin səsi-sorağı aləmə yayıldığından onun oturduğu məclisdə iştirak etməkdən çəkinirdilər. "1953-cü il oktyabr ayının 21-də şair Novruzlunun şeyirdi Nəsir Qazaxda Çaylı Novruzov Muradla yeməxanada oturub çörək üstə höcətləşirlər.

Murad kişi deyir: – Nəsir, sənın ustadın Şair Novruzlu mənim qabağında tab gətirə bilməz. Nəsir evə qayıdıb ustadına belə yazır:

Nəsir

Başına döndüyüm, ay Şair Temraz
Bir aşıx sazını alajax sənın
Çalandı, çağırandı, tutur yaxşı saz,
Bir sutqa qulluğunda qalajax sənın

Novruzlu

Al cavabın verim, ay Nəsir səni
O kimdir sazımı alajax mənim
Ola bilsin tanış olax, dost olax
Yəqin ki, qonağım olajax mənim

Nəsir

Özünən deyən döy sözləri çoxdu,
Bələdəm halına sözləri çoxdu.
Hərbə, zorba gəl sən onu qorxut,
Yoxsakı, saqqalın yolajax sənın.

Novruzlu

Özünən nə dedi o çayxanada,
Olmuya toxundu sənə, mənə də.
Kefi saz olarmış o dəmxdanada
Bildim ki, əhvalım sorajax mənim.

Nəsir

Özünən çox dedi o çayxanada,
Adı-sanı çıxıb bil hər yana da.

Qoç döyüşü gələcəkdi sana da,
İndi halın necə olacaq sənin.

Novruzlu

Sərt olsa da yavaş-yavaş dindirrəm,
Telli sazı sinəm üstə mindirrəm.
Dirək mənəm o kərəni səndırram,
Üstümdə ləpiklər çalacax mənim.

Nəsir

Bərk dur əlinnən o etsin haşa,
Sözlərin gərək işləsin daşa.
Ümüdüm var sənin kimi qardaşa,
Qarşında o aciz qalacax sənin.

Novruzlu

Elmi adamlar olmazmı bəzzad,
Özü sənətkardı nə lazım ustad.
Hərçayı söyləsə verərmı ləzzət,
Açıb kitabımı oxuyar mənim.

Nəsir

Dodaxdəyməzdə vəfası yoxdu,
Bələdəm halına tənisi çoxdu.
Hərbə-zorba gəl sən onu qorxut,
Şahmar ilan kimi çalacax səni.

Novruzlu

Oxuyarız hər ikimiz bir məzə,
Köhnəni buraxıb deyərək təzə.
Nə işimiz var keçək dodaqdəyməzə,
Tab etməz qabağımdan qaçacaq mənim.

Nəsir

İrsəndə sözünü deyər dilinnən
Qoparıb sazını alacax əlinnən.
Adı Muraddı özü Çaylı elinnən,
Saz alıb qarşında duracaq sənin.

Novruzlu

Soruşsa adımı adı bəlliyəm,
Ağıllıyam ağılsıza bəlliyəm.
Kəndim Dəmirçilər, Qazax elliyəm.
Novruzluyam əhvalım soracaq mənim [3, 319].

Buradan açıq aydın görmək mümkündür ki, Murad kişinin biliciliyindən çəkinən aşıqlarımız çox olub. Çaylı Murad kimi digər söz bilicilərindən biri də

Qasım kişi olub. Deyilənə görə Qasım kişinin təşrif buyurduğu məclisdə aşıqlar məhz onun sorğu-sualından çəkinərmişlər. Dərin hafizəyə malik Qasım kişi elə bir yerdə aşığı imtahan edərmiş ki, aşiq çaşıb qalarmış.

Aşıqlar daha çox dastanlardan, Aşiq Alıdan, Sarı Aşıqdan, Aşiq Ələsgərdən, Növrəs İmandan, Molla Cümədən imtahan olunarmışlar. Havacatların doğru-dürüst ifa edilməsinə də söz biliciləri həssaslıqla yanaşarmışlar. Belə insanlar bütün bölgələrdə olublar. Onlar bir növ ustadların yetişməsində, aşiq yaradıcılığının inkişafında xalq arasında müstəsna rol oynayıblar. Məclis idarə edən aşiq həm xalqın qarşısında, həm də söz bilicilərinin qarşısında imtahan edilərmişlər.

Söz bilicilərinin aşiq yaradıcılığı kontekstində öyrənilməsi məqsədəuyğundur. Çünki tamlığı ilə aşiq yaradıcılığını özlərində ehtiva edən söz biliciləri sənədəftər insanlardan bu üstünlüklərinə görə bilavasitə fərqlənirlər.

Aşiq yaradıcılığının toplanması ilə məşğul olan zaman təbii ki, hər bir bölgənin birinci psixologiyasını öyrənmək lazım olur. Bununla yanaşı həmin bölgədə söz ehtiyatı çox olan, yaddaşı iti olub, aşiq yaradıcılığını dərinlən bilən adamlarla maraqlandıqda toplayıcıları söz bilicilərinə yönəldirlər. Onlar hətta XIX əsrin və ondan qabaqki əsrlərin də yazıb yarananlarının yaradıcılığını bilməklə yanaşı həm də şəkillərini yığıb saxlayırlar. Söz biliciləri sözün fəlsəfəsini, sözün məhəvərini dərinlən bildikləri üçün sözə sahib çıxırlar. Qazax aşiq mühitinin ustad aşıqlarından olan Məhəmmədəli Məşədiyevi söz bilicisi kimi dəyərləndirmək olar. Çünki aşiq Məhəmmədəli Məşədiyev aşiq havalarının düzgün ifa qaydalarını, dastanları, ustad aşıqların yaradıcılığını, poeziyanı, klassik ədəbiyyatı mükəmməl bilir. Onun fenomen yaddaşı vardır.

Söz biliciləri arasında qadınlar olsa da onlar məclislərə getməzlər. Ancaq yeri gəldikdə bildiklərini əsirgəməzlər. Belə qadınlar əsasən evdar qadınlardır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azad Ozan Kərimli. "Göyçə aşiq məktəbi" məqalələr silsiləsi, <http://musigidunya.az>
2. Aşiq Sadıq Avdioğlu. Qazax Qaymaxlı kəndi, 1939-2013
3. Qəsəbova İ. XX əsr Qazax aşıqları və el şairləri. B., Nurlan, 2009, 708 s.
4. Qəsəbova İ. XX əsr Qazax aşiq mühiti, Bakı, Elm və təhsil, 2015, 184 s
5. Köprülü M.F. "Türk ədəbiyyatında aşiq tarzının mənşə və tekamülü", Milli tətəbüler mecmuası, h 1331, N 1, İstanbul

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

Ülkər ƏLƏKBƏROVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutunun
“Türk xalqları folkloru” şöbəsinin
aparıcı elmi işçisi
e-mail: ulker.elekberova@bk.ru



TÜRK XALQLARININ FOLKLORUNDA ÖZ, TIN VƏ SÜNƏ

Xülasə

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

Açar sözlər: ruh, tın, sünə.

OZ, TIN AND SUNE IN THE FOLKLORE TURKIC PEOPLE

Summary

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

Key words: soul, tın, sune.

OZ, ТЫН И СЮНЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Резюме

В статье проанализированы верования и представления тюркских народов, связанные с душой человека. Душа рассматривается главной ценностью и связующим звеном всех трех миров. В тюркских и монгольских языках существует много слов для обозначения души и ее состояния. Например, тын, кут, сур, сюне и др. Тын - дыхание свойственно только живым существам, поэтому отсутствие дыхания означает смерть. В многих тюркских языках это слово сохраняет значение «душа». Так, в алтайском языке «тын чыгу» означает «отлет души», в тувинском тын «жизнь, существование». Из них нас интересуют значения «душа», «сила жизни». Эти значения слова сохраняются в пословицах и поговорках тюркского народа. Можно заключить, что кут- душа может выходить из тела или перемещаться по нему.

Ключевые слова: душа, тын, сюне.

Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruh olduğu qeyd edilir: tın, sus, kut, yula, sur, sünə. Yakut şamanlığında ruh inancı Altay türklərinin inancı

ilə bənzərdir: tın, kut, sür. Yakutlar insanın əsas 3 ruhu olduğuna inanmışlar. Sibirdə də insanın ən az 3 ruhu olduğuna inanılır. Xakasların ənənəvi dünyagörüşündə 7 ruh mövcuddur: hut, sus, tın, harah odı, sağıs, sünə, üzüt. Azərbaycan folklorunda isə bəxt, qaraçuxa, sur və naxış kimi ruh adları vardır və ölü ruhu ilə bağlı inanclar vardır.

Teleutların təsəvvürlərinə görə ruhun 7 xüsusiyyəti vardır: kut, yula, tın, üzüt, sünə, sür, jal-salkın. A.V.Anoxin onlardan hər birinin bir yeganə ruhun xüsusiyyəti olduğunu qeyd edir (5, 253-267). Baskakov “Altay türklərinin qədim inanclarında ruh (terminlər, onların mənası və etimologiyası)” məqaləsində Dağlıq Altayda yaşayan altaylıların inancında olan 7 ruh haqda qədim təsəvvürləri rekonstruksiya etməyə çalışaraq, ruhları həyatda ikən və öləndən sonra adlandıraraq, iki yerə bölüb klassifikasiya edir. Sağ, canlı insanların ruhlarının adı kimi *tın*, *qut*, *cula* və *sürü* qeyd edərək, onları insandan ayrılan və ayrılmayan ruhlara bölür. Ayrılanlar: *cula* və *sur*. Ayrılmayanlar isə *tyn* və *qut*. Sonra isə maddi və qeyri-maddi ruh bölgüsü aparır. Maddi, yəni insanın duygu orqanları ilə hiss edə bildiyi, qeyri-maddi isə bunun əksidir. Maddi: *tyn*, *cula*. Qeyri-maddi: *qut* və *sür*. Bundan başqa ölmüş insanın ruhu üçün *aruu körmös* və *yaman körmös* bölgüsü aparılır. Bu da xeyirxah və günahkar ruh anlamına gəlir. Ülgənin-Kurbustanın dünyasında yaşayan xeyirxah ruhlər aruu körmös və cel-salgyn adlanır. Öləndən sonra Erliyn yeraltı dünyasında odda yanan bədxah insanların ruhu isə yaman körmös və üzüt adlanır. Müəllif sonra bu ruhlər da maddi və qeyri-maddi olaraq iki yerə bölür. Maddi, yəni insan öləndən sonra onun bədənindən külək və ya buxar şəklində çıxanlar: cel-sagyn və üzüt. Qeyri-maddilər isə aruu körmös və yaman körmös. Alim bunun V.Vundtun “телесный”, “бестелесный”, “телесные души”, “психе” anlayışı ilə üst-üstə düşdüyünü qeyd edir (3,112). L.P.Potarov altaylılarda ruh probleminin öyrənilməsinin Sibirin bir çox xalqları kimi adətən, avtomatik olaraq, xristian dininin təsəvvürləri axarında aparıldığını təəssüflə qeyd edərək, belə yanaşmanın və bu bölgünün səhv olduğunu bildirir (7,30). Bu bölgünün əsasını təşkil edən *körmös* anlayışı özü mübahisəli və şamanlıqda fərqli anlamlarda işlənən termindir. A.N. Baskakov bu sözü “görünməz” kimi tərcümə edərək, ruh haqda fikirlərini və bölgüsünü bu zəmində qurur. A.V.Anoxin isə “Altaylılarda şamanlığa dair materiallar” əsərində *körmöslər kateqoriyasına* insan öləndən sonra bu dünyada yaşama haqqı olan ruhlər, istisnasız olaraq, bütün şamanların ruhlərini aid edir (4,22). Bölgüyə daxil edilməyən, lakin mövcud olan ruh adları bu qruplaşdırmanın nöqsanları sırasındadır.

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

1. “Ruh, yaşamsal güc, uzun yaşam dəstəyi, Allahdan gəlir (kut)

2. Bitkisəl- ruh plasenta ilə əlaqəli olan, dışsal (umay)
3. Qan-ruh
4. Skelet ruh(yenidən doğuş?) Yer üzündə daim olduğu təsəvvür edilir.
5. Kafatası-ruh (bundan əvvəlkinin dəyişik şəkli?) Us gücü? Zəka? (tus, oyun)
6. Saç ruh (bundan əvvəlkinin dəyişik şəkli)
7. Daim hərəkətdə olan nəfəs ruh. Qaçır (tin, amin)
8. Üz-ruh.Görünüş, kölgə (sünə, sur)
9. Şəxsi ruh (öz) bədən içində dolaşıb onu tamam əhatə etməkdədir.
10. Alov ruh (yula). Bundan əvvəlki ruhun xarici görünümü?" (1,144).

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

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

Öz – J.P.Ru “Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm” əsərində əski türkcədə tez-tez ruhu bildirmək üçün *öz* sözünün işləndiyini qeyd etmişdir. Bu, bir nəsnənin ən yaxşı qismi, içi, ilik, öz, əsası, ortada olan, tamam özgün olan anlamına gəlir. M.Kaşğarlı bu sözə şəxsi, nəfəs, ruh, qəlb izahını verir. O, “*Sənsiz özüm özəldi*” - yəni, “*sənsiz ruhum iç keçirməkdə*” nümunəsində olduğu kimi bu sözə daha ruhsal bir anlam verir (1,115). “İrk-Bitik”də yazılır: “*Özün uzun olsun*”. Bu, *özəl suyun uzun olsun*, yəni yaşamın uzun olsun deməkdir. XIV əsrə aid bir manihaizm mətnində *ət* və bədən mənasını daşıyan *öt* və əsas olan ruh mənasını daşıyan *öz* sözlərinə rast gəlinmişdir (1,139).

Öz qonağın-xüsusi qonağın bədəndə dolaşması, yəni insanın içində daim hərəkətdə olub, hər gün yer dəyişməsi məlumdur. Məsələn: siçan günündə göz-lərdə, sığır günündə qulaqlarda, dovşan günündə sinədə, ilan günündə qollarda və s. olur (1,140). Bu, həftənin müəyyən günlərində saç və dırnağın kəsilməsinin nəhs olması haqda Azərbaycan inanclarını da izah edir. Ruh bədəndə hərəkət edərək, bir üzvdən digər üzvə keçir. Ruhun olduğu bədən üzvü zədələndikdə və ya qırıldıqda insan xəstələnə, yaxud da ölə bilər.

Tın – J.P.Ru “Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm” əsərində qeyd edir ki, ortaçağ sənədlərində *tın* sözü göstərilmişdir. Yalnız Ə.Cəfəroğlu 1931-ci

ildə İstanbulda nəşr edilmiş “Kitab əl-idrak li lisan al Atrak, Abu-Hayyan əl-Garnati” əsərində bunu *ruh* şəklində çevirmişdir. A.Battal 1934-cü ildə nəşr edilmiş “İbnü Mühənnə lügəti”ndə buna zehni də əlavə etmişdir. Lakin ən doğru mənanı M.Kaşğarlı “Divani lügəti-türki” əsərində *nəfəs* deyə vermişdir (1,112).

Altayca “*tın çıqu*”, “*tın özelü*”, “*tınıp*”, “*tınsız kalu*” ifadələrində *tın* sözü nəfəs anlamında işlənir. Nəfəs bildirən *tın* sözü müasir Tatar dilində saxlanmışdır. Monqolların *ami(n)* sözü türklərin *tın* sözünə mənaca tam uyğun gəlir. Monqor dillərində və ordoslarda sondakı “n” hərfinin düşməsi ilə *ami* şəklini alaraq, müasir dil sözlüklərində həyat, ruh, yaşadan istilik mənasını daşıyır. Monqolca bu söz ruh, həyat, nəfəs anlamını verib, *amidura*- yaşamaq felini əmələ gətirib. Buryat sehri nağılının qəhrəmanı yetim oğlan Şono, xanı öldürəndə deyir ki, indi sənə nəfəsini (buryatca mətndə *ami qol*) kəsəcəm. Uqor xalqlarından olan Kazım xantlarında *tınla* eyni funksiyanı daşıyan nəfəs mənasında ruh adı olaraq, *lil*, *lit* sözləri işlənir. Obs uqurlarının təsəvvürlərində bu, nəfəs ruhdur. Uqor-fin xalqlarında ruhun xüsusiyyətləri türk xalqları ilə eynidir, yalnız adları fərqlidir (12).

Teleutların təsəvvürlərinə görə, *tın* nəfəs deməkdir. Teleutlar *tının üzülün*, yəni öləsən deyirlər. Azərbaycan folklorunda da *Nəfəsin kəsilsin* qarğıışı var. Dilimizdə “*nəfəsim kəsildi*” frazeoloji birləşməsi də mövcuddur. Teleutlar öldü mənasında *tını* *çıkdı*, *tını kodıp pardı* deyirlər. “*Yüqürər ayaktı, uçar kanattu, ar tınar tındı*”. “Öz tınıni düşünmürsən, tının əzab çəkəcək” mənasında: “*Tınındı əzəbəi yazınba, tınının kinalattanın bilbəi yazınba?*” (5,259). “Aınşain Şikşirqə” altay nağılında Qaraqula deyir: “O mənim qırmızı həyatımı, *mənim ruhumu (tınımi)* öldürmək istəyirdi”, “Maaday Qara” dastanında *ölör tını* - ölümlü *tın* ifadəsi işlənir (10,52;116).

Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruhdan biri kimi *tından* bəhs edilir. *Tın* bitki, heyvan və insanlarda olur. *Tın* üzüləndə bütün orqanlar parçalanır deyirlər: “*Tın uzyulgende ar uczi ay pıla*”. Altaylılar insan öləndə *tınının* necə qopduğunu duyarlar. Altaylılar bir-birinə qarğıış edəndə “*Tının tırs etsin*”, yəni ruhun parçalansın deyirlər. *Tındı ağaş*- təzə ağac, *tındı elen*- təzə ot deməkdir (2,19). Bundan əlavə müasir Tatar dilində “*tını özelü, janı özelü*” ifadəsi də işlənir. Altay türklərinin qədim inanclarında *tyny çuqtu*, *tyn üzüldi*, *tynyglu*-canlı, *tynlug*, *tynsyz*- cansız işlənir. Tuvaca *tyn*-həyat, *tynnyg*-canlı, Xakasca *tyn*-ruh, nəfəs, *tyny syxty*-öldü deməkdir. Bu söz olduğu kimi Yakut, Çuvaş, Türkmən dillərində də vardır. Xakasların ənənəvi dünyagörüşündə 7 ruhdan biri, yaşamın başlanğıcı olan ilk nəfəsdır. Yakutca *tyn*, çuvaşca *çəm*, türkməncə *dyyn*-ç şəklində işlənir. *Çin-ar* şəklində türk dilindən monqol dilinə keçmişdir (3,109).

Heyvanlara və quşlara gəlicə, *tın* cəza verilməyən ruhdur. İnsanda fizioloji proses kimi nəfəs almaq canlı olmaqdisa, bitkilər aləmində bu inkişaf kimi başa düşülür. “*Ölönqning, aştınq tını kirdi*”- ota, taxıla, çörəyə bərəkət gəldi. Teleutların inancına görə, bitkilər nəfəs alır və ağrını hiss edirlər. Bitkilərin ömrü sonsuzdur, yəni fasiləsizdir. Çünki torpağın altında onların kökü var, bununla da daim öz varlıqlarını sürdürə bilirlər (5,259).

“Turay batır” tatar nağılında ana ölən oğlunu “*Tın örü*”ayini ilə ona öz nəfəsini verərək canlandırır. Altay şamanlığından bilir ki, Ülgən insanın heykəlini

yaratdıqdan sonra ruhu onun bədənində üfürərək yeridir. Şaman bədənəndən çıxmış ruhu tutub geri qaytaranda qamlığı zamanı insana ruhunu sağ qulağından üfürərək, bədənində yeridir. Belə anlaşılır ki, insanın ruhu nəfəslə verilir. Ümumiyyətlə, canın insana qulağından, ağılsız burnundan üflənməsi heç bir dini-mifoloji sistemdə rastlanmır. Bu yalnız türk mifoloji düşüncəsi üçün xarakterikdir (15, 108).

L.P.Potapovun fikrinə görə, tın insanın ruhları siyahısından çıxarılmalıdır. Çünki tın canlı insanda olan nəfəsi bildirir. Yəni nəfəs alıb-vermək insanın fizioloji funksiyasıdır. Qədim və orta əsr türk yazılı abidələrinə və etnoqrafik məlumatlara əsaslanaraq, araşdırma aparmış J.P.Ru və altay şamanlığını öyrənmiş V.Verbitskiy də doğru olaraq, tın sözünün nəfəs mənasında işləndiyini qeyd edirlər. S.D.Maynaqaşev kaçınlar və saqaylar üçün bu sözü ruh və yaşam mənasında işlədir. Orta əsrlərdən bu günə qədər tın sözü hər şeydən əvvəl nəfəs sözünü əvəz edir. Altay şamanlarının inanclarında onun istifadəsi yalnız insanın mühüm fizioloji funksiyasını əks etdirir. Ona görə, *tın* sözünü altay xalqlarının ruh adları siyahısına daxil etməyə əsas yoxdur (7, 32). Yeni doğulmuş körpənin həyatı aldığı ilk nəfəsdən başlayır, insanın yaşamı verdiyi son nəfəslə bitir. Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, tın sözü altaylılarda daha geniş bir mənaya malikdir (canlı-*tında*). Bütün bunlara əsaslanaraq, L.P.Potapov belə bir nəticəyə gəlir ki, Altay-sayan xalqlarında tın haqda təsəvvürlərin qədim universal kökləri olsa da, onu insanın fərdi “əkizi” (əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, L.P.Potapov ruh sözü əvəzinə ekiz “двойник” sözünü işlədir) kimi təsəvvür etməyə əsas yoxdur. Tın *insan bədənini yuxu zamanı tərək etmir, qamlıq zamanı şamandan ayrılır, insan öləndən sonra ölümlərin yanına yerləşmir, ilahi tərəfindən göndərilir və ona qayıtmır*. Tın sözü “əkiz”, yəni ruh adı olmayıb, tın yalnız nəfəs alıb-verməkdə, insanın fizioloji funksiyasıdır (7,33). Sadalanan ruhun xüsusiyyətləri tında olmadığı üçün onu insanın ruhu kimi deyil, ruhun xüsusiyyəti kimi qəbul etmək daha məntiqlidir.

Tın-bura şamanın ruhu, ona bacarıq verən emosional gücdür. Qamlıq zamanı tın-bura qama daxil olur, mərasimdən sonra da çıxır. Hər bir teleut qamı öz tın-burasına xüsusi diqqətlə yanaşır. Mərasimdən sonra öz tın-burasını gizli yerdə saxlayır. Bir qam öləndən sonra onun tın- burası gənc və yeni başlayan qama ötürülür. Bu, qamın ruhi varisliyinin ifadəsidir. Qamlar bir-birləri ilə ruhları vasitəsilə yarışa bilirlər. Yarışma zamanı daha güclü qam rəqibinin tın-burasını oğurlayıb, onun ayaqlarını və başını kəsir. Tın-bura ölür. İki-üç gündən sonra ölən tın-buranın aid olduğu qamın özü də ölür. Digər hallarda məğlub olmuş qam xəstələnir. Şamanlıqda qamların yarışmaları ilə bağlı çox əfsanələr vardır. L.P. Potapov “Altay şamanlığı” əsərində qeyd edir ki, tın-bura mənasında şamanlıqda minik heyvanlarının ruhları və ilahilər adlanırdı. Qamlar dərisini davullarına keçirdikləri şəxsi minik heyvanlarını tın-bura adlandırdılar. Şaman mərasim zamanı belə simvolik heyvanda gəzirdi. Tın sözü burada “qamın heyvanı canlıdır” mənasında işlənir. Rəqibi onu öldürməsin deyə, qam mərasimdən sonra onu gizlədirdi. Tayqada hər bir şaman digərinin tın-burasını tapdığı zaman öldürürdü ki, o, şamanlıq edə bilməsin (7,32).

Suzi /Sus – Nə J.P.Ru, nə A.V.Anoxin teleutlarda, nə də N.A.Baskakov altay xalqlarının ruh inancından danışarkən onu ruhlar siyahısına aid etmir. Təkcə V.Verbitskiy Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruhdan biri kimi qeyd edir. O, *süzi* sözünün *suzıp*-su doldurmaq felindən əmələ gəldiyini qeyd edir. *Süzü* heyvana və insana məxsus ruhdur. Altaylılar *maldınq suzın üzütter alıp pardi-ölülər* heyvanların ruhu və ya artımını alıb götürdülər, *Kijininq suzı yuryup yat-ölən adamın ruhu gəzər* deyirlər. “*Kuru-mes anın suuzın*”(teleutca *süzün*, kalmıcca *sünəzin, tüləzin, kudın*) *al partır*” (2). Nümunələrdən belə aydın olur ki, *süzü*-ölən insanın ruhudur. Verbitskiy buna heç bir aydınlıq gətirmir. Əksinə, onun *süzü* sözünü ev heyvanlarının məhsuldarlığı mənasında qəbul etməsi həqiqətə uyğundur. L.P.Potapovun Mərkəzi Altaydan atçılığın inkişaf etdiyi Kenqi hövzəsindən qeydə aldığı bir əfsanədə deyilir ki, qırğız əsirliyindən arqımakla, yəni əla cins atla qaçan bir altaylı oğlan ata minnətdarlıq olaraq, onu bir çayır-çəməndə azad edir. Arqımak otun üstü ilə çaparaq, heyvanlar üçün *sus* qoyur. Bu əfsanədən çıxış edərək *susu* məhsuldarlıq, maldarlığın artımı mayası kimi qəbul etmək olar. Qırğızların inancına görə, məhsuldarlığı-susu onlara arqımak verib (7,61).

Sus haqda daha dəqiq təsəvvürə malik olmaq üçün A.V.Anoxinin Katuni hövzəsindən qeydə aldığı şaman mətnlərinə diqqət edək: Qamlıq zamanı şamanların ilahilərə və ruhlara müraciətində *sus* sözünə çox rast gəlinir. Ülgənə açıq rəngli madyanın qurban kəsilməsi mərasimində qurban kəsən kəndin sahibi, onun qohumları və qonaqları Ülgənə minnətdarlıq edir və yenə bütün xalqa malqara (*maldınq suzu*), uşaq (*kijininq suzu*), ovda uğur (*mlıktınq suzu*), süd, yumurta və otun bol olması, bolluq və əmin-əmanlıq diləyirdilər (4). Burdan da görünür ki, *sus* sözü kut sözü ilə eyni semantik mənada işlənir. Həm də eyni altay xalqlarında mənaca bir-birini əvəz edir. Bir şaman mətnində şamanın ilahiyə müraciətində belə deyilir: “*Əgər beşik üçün kut versən onu qucaqlayıb tutarıq. Əgər şaltraka sus versən onu çingildədərk, tutarıq*”. (Bu nümunədə işlənən *şaltrak* içində dağ keçisinin sümükləri, vəhşi quş dırnaqları qoyulmuş qoyunun topuq sümüyü formasında olub, uşağın beşiyinə asılan və beşik yelləndə cingildəyən amulet, qoruyucu həmayildir) (4,11). Mətnlərdən belə görünür ki, *sus* sözü mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etdikdə *suzı* şəklini alır. Burda ayrı-ayrılıqda iki sözdən bəhs etmək yanlış olardı. Eyni hal şamanın Karşitə (Ülgənin oğluna) qamlıq etməsində də görünür. Şaman vasitəçi ruhdan diləyir ki, “*Pala suzın barzın, mal kudın yayazın*”. Göründüyü kimi, *sus* və kut birlikdə işlənir. Digər şaman mətnlərində isə *sus* yula ilə birlikdə işlənir:

“*Çulaqan bala suzı- Bələnmiş uşağın suzı,
Çurkurağan mal suzı- Səs-küylü mal suzı,
Bay kayınqa yərəlqən- Müqəddəs qayın ağacına düşsünlər deyə,
Altın jbek kıykan tuşın- Qızıl sapla ensinlər,
Ak kabajga yaykalzın- Tozağacından olan beşikdə yellənmək üçün
Ak yalkına kut kuysın- Kutu qorumaq üçün təmiz od,
Ak Yıyıkka kurçalzın- Müqəddəs Yıyığın qoruması üçün
Torko jibak tolqolup- İpək sapla ensinlər deyə,*

*Tos kabajga yayqalıp- Tozağacından olan beşikdə yırğalansın deyə,
Ak yalkına kurçalzın- Təmiz od qorusun deyə,
Ak Yıyıkka kut-yulazı kurçalzın- Müqəddəs Yıyık kut-yula qorusun deyə”*
(4,100).

Beləliklə, altay şaman mətnlərindən göründüyü kimi, sus və kut bir-birinin qarşılığı olaraq əvəzlənir. Susun rüşeym kimi mənası şamanın Karşitə qamlığı zamanı söylənən növbəti şaman duasında da əks olunub: “*Artan çıxkan kün sus alışkan, ənqip çıxkan ai sus alışkan*” – “*Sən səhər günəşindən sus aldın, sən axşam ayından sus aldın*” (4,79).

Mətdən də aydın olur ki, od öz mənşeyini, ilahi gücünü günəşdən və aydan alır. Bu şaman mətnlərindən susun uşaqların doğulması və maldarlığın artımına təsir mexanizmi aydınlaşır. *Sus qızıl sapla* müqəddəs qayın ağacına enir, oradan da alaçıqda həmişə ocağın yanında, odun qoruması altında olan beşiyə enir. Qamın uşaq ayını keçirdiyi əsnada çadırın tavanındakı duman dəliyindən içəri girərək doğulacaq körpəyə can verən *günəş işığı* şəklindəki sus qamlıq zamanı *qızıl sap* obrazında çıxış edir. Teleut və altay dastanlarında bahadırın ruhunu bağlayaraq, səmaya yüksələn nur saçan görünüşlü saplar bununla izah oluna bilər. “Altın Mizə” altay nağılında səmadakı Kудay ilahidən Maral adlı qoca ilə Kandıqçı qarısı “*bala suzu*” istəyirlər. Kudu xanın *ruhu günəşin gözündə* olur (10,67). Palçıqdan olan insan modelinə doqquz ay gün şüaları döyəndən sonra canlanır. Beləliklə, mağarada türklərin atası Ay atam yaranır. O həmin mağarada selin nəticəsində eyni şəkildə əmələ gələn qadınla evlənir və qırx uşaqları olur. Bu əfsanə Çingiz xanın anası, monqolların əcdadı Alan-Qoonu xatırladır. O, gün şüalarından uşağa qalib Çingiz xanı dünyaya gətirir. “Tapdıq” adlı Azərbaycan nağılında Tapdıq göydən işığın içində enir və günəşlə bağlıdır. Türk-monqol geneoloji əfsanələrində və şaman mətnlərində rast gəlinən yerlə göyü birləşdirən qızıl saplar haqqında təsəvvürlər sus haqda təsəvvürlərlə birləşir. Monqol və buryatların inanclarında *günəşin, gün şüalarının və odun sakral substansiyasını* **süldə** sözü bildirir. “Ağac adam” buryat sehirlə nağılında insanı yaratmış dördüncü usta “*hüldə ami uruulaaşa hun*”-“*süldə verən insan*” taxta fiqura ruh- *ami* üfürərək ona can verir. Belə çıxır ki, *süldə ami-süldə ruh* deməkdi. “Qeser” monqol dastanının buryat variantında Qeserin anası Naran Qoxonun təpəsindən doğulması belə təsvir edilir: “*Oroyhoon neqe hayn süldə deqdeed qarşana*”. *Hayn süldə* çıxır, günəşə və aya yüksəlir. Sonra Qeser doğulur. Qeser həm də “*naran xöoxey*” – günəş işığı adlanır. “Altan-Şaqay” buryat ulıqerində “möhətşəm sünə-sus səmaya çatdı” deyilir. Buryat ulıqerlərində tez-tez rastlanan sus sapı, yəni qızıl sap günəşi bildirir. Sapın səmaya çatması süldənin başla əlaqədar olduğunu göstərir.

Süldə həm də qoruyucu ruhdur. Monqollarda Çingiz xanın ruhu *Suu jali*, yəni xanədanın ən yüksək yerindəki qoruyucu ruhdur. Çingiz xanın qoruyucu ruhu bayraqdadır və xalqa zəfər qazandırır. Bayraqla əlaqəli süldə adlandırılan tapınışın ən geniş yayıldığı dönəm Çingiz xan dönəmidir (1,192). Xalq arasında həm də Çingiz xanın ruhunun böyük alov şəklində onları qoruduğuna inam mövcud olmuşdur (1,168).

Sünə – J.P.Ru "Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm" əsərində bildirir ki, kutdan fərqli olaraq, sünə qədim və orta əsrlər yazılı abidələrində rast gəlinmir. Klassik Monqol dilindəki *sünə* sözü Çuvaş dilindəki *süniedze*, *süne-sü(n)* sözü ilə eyni mənanı verir. Bu sözlərin kökündə olan *sün* kəlməsi Şərqi türkçəsində ruh, *ölülərin bədəninədən ayrılan ruh*, monqolcada ruh, *kölgə ruh* mənalarında işlənməkdədir. Monqolca bədəndəki və bədəndən kənardakı hərəkətli ruh anlayışını daşıyır. *Sünəziniq üzüldü*- insanın ölüm anında şəffaf buxar şəklini alıb üzütə çevrilir. İnsan öləndə qırx gün sonra *sürmünü* şaman çayın axarı ilə üzüaşağı "ölülər dünyası"na yola salır. Əgər çatdırıb vaxtında yola sala bilməsə, onda sürnü öz doğmalarını xəstələndirən bəd ev ruhuna (*ib karazı*) çevrilir. Burada teleutların və Şimali altaylıların inancları üst-üstə düşür (1,112). Müasir altaylılar, teleutlar, telenqitlər, tuvalılar və xakaslar arasında yayılmış sünə sözü kutdan fərqli olaraq, monqol mənşəli sözdür. A.V.Anoxin məhz bu sözü ruh adı kimi qəbul edir, teleutlarda digər yada salınan adları isə yalnız ruhun xüsusiyyətləri hesab edirdi. N.A.Baskakov da A.V.Anoxinin izi ilə gedərək, ruhun adı kimi təkcə sünəni qəbul edir, Altay dilində olan digər ruh adlarını isə V.Verbitskinin də yazdığı kimi ruhun xüsusiyyətləri əvəzinə onun dəyişmələrinə aid edirdi. Ruh anlayışı verən sünə termini həm ölü, həm də canlı insanın ruhuna eyni dərəcədə şamil edilir. Əsas etibarilə, Sibirin türk dillərində və monqol dillərində rast gəlinir. V. Verbitskiy sünə haqda yalnız canlı və ölmüş insana məxsus ruh kimi danışaraq, qeyd edir ki, o olmayanda insanın yaddaşı, qavrayışı olmur. Əgər uzun müddət geri dönməzsə insan ölür. V.Radlov isə *sünəzəng* haqda ruh, insanın həyat gücü, ölən insandan ayrılan ruh olduğu qənaətinə gəlmişdir. Xakasca, sünə insan öləndən sonra çıxan ruhdur. Ölünün kabusu anlamına da gəlinir. Tuvaca, sünəzin, monqolca *süns(ən)*-ruh, könül, nəyinsə özü, həqiqi mənalarını daşıyır.

Sünə yalnız insanda olub, *sünələp*- düşünürəm, danışırım felindən əmələ gəlib. Sünə insanın ağıllı qismidir. İnsanın sünəsi özü boydadı. Altayca *Kijinin sünə püdütti boy* -insanın ruhu insanın boyu qədərdir, İnsanın sünəsi vücudunu tərk edərkən insanın sağlığında gəzdirdiyi yerləri gəzər- *Sünə türüp yat* deyirlər. Bəzən həyatda olan insanlardan birini adı ilə çağırır. Altaylıların inancına görə, adı çağrılan adam qısa zamanda ölür. Azərbaycan folklorundakı ölünün yuxuda görünməsi, nəse istəməsi və ya kimisə özü ilə aparması inancı Altay xalqlarının sünə ilə bağlı inancları ilə eynidir (2).

Sünə haqda daha aydın təsəvvürləri müasir xakaslarda (kaçınlar, saqaylar, beltirlərdən) S.D.Maynaqaşev tədqiq etmişdir. O aydınlaşdırmışdır ki, sünə termini altında canlı insanın deyil, artıq ölmüş insanın ruhu nəzərdə tutulur və sünədən əlavə sürnü sözündən də istifadə edilir. Sünənin canlı olan hər şeylə əlaqəsi kəsildikdən, o, ölülər dünyasına yerləşdikdən, ölü üçün yas mərasimi də keçirilib qurtardıqdan sonra sünə üzütə çevrilir. Ruhun sünə adı onun keçici adıdır. Kumanlılarda insan öldükdən sonra ruhunu sürnü ya da sür, ölülər dünyasına köçəndən sonrasa üzüt adlandırırırlar. A.V.Anoxinin Şimali teleutlardakı araşdırmasına görə, ölüm zamanı sünə bədəndən çıxanda yaşadığı yerdə dəfn olunana qədər qalır. Ona görə belə hesab edilir ki, ölən insan hər şeyi eşidir və görür. Ya-

xınları buna görə onu yaxşı yad edirlər. Bu inanc Azərbaycanda bu gün də qalmaqdadır. Bir ölmüş adamdan danışılan zaman “*torpağı xəbər aparmasın*”, “*rəhmətlik*” deyilir. Yas mərasimində teleutlarda ölünün qabağına *süqü*-yemək qoyub deyirlər: “*Yürü bolzan, poyın içtın-Sağ idin özün içirdin, Ölqən bolzan, sünən içsin-Öldün sünən içsin*” (4). Yas mərasimini insan öləndən qırx gün sonra keçirirdilər. Onda belə hesab edilirdi ki, bu vaxt ərzində sünə hələ yaxınlardadı. Yas mərasimində hamının iştirakı ilə şamanın ölünün sünəsi ilə son danışığından sonra sünə yaşadığı yeri tərk edir. Bu inanc indi Azərbaycanda xalq arasında mövcuddur. İnanca görə, ölünün ruhu qırx gün öldüyü yerdə və yaxud yaşadığı evdə olur. Yas mərasimində ölünün ruhuna halva çalib “Quran” oxuduqdan sonra ruhun cənnətə gedəcəyinə inanılır. Lamaizmin təsirində olan bir qrup teleutların təsəvvürünə görə, sünə qırx il ərzində günahkarların cəzalandırılmasını seyr edərək, mühakimə edilir. Bundan sonra Arbis-kaanın çarlığına, ölümlərin yanına göndərilir. Digər teleutların təsəvvürünə görə, sünə “ölülər dünyasına” (*öskö yerqe*) köçür və üzütə çevrilir. Daha əvvəl ölmüş qohumları, yəni digər üzütlər tanısın deyər, üzüt yer üzündəki görkəmini, surətini, yəni surunu saxlayır.

A.V.Anoxin yazır ki, sünə sözün həqiqi mənasında ruhdur. Ətrafı gəzib dolaşa bilir, kut kimi canlı insanda olur, onu yalnız şamanlar (*köspökçi*) görə bilir, köpəklər hiss edir. Köspökçilər sünəni uzaq məsafədən xarici görkəminə görə tanıyırlar. Sünə ölüm anında insandan buxar şəklində çıxır. Öz evinin ətrafında qırx gün qaldıqdan sonra sünə qəbir dünyasına gedir (4,19-20). V.Verbitskiy isə sünə sözünün *sünəzi* şəklini də verir və onu insan öləndən sonra da yaşayan ruhlara aid edir. Bədəndən çıxandan sonra sünə bütöv insan fiquru alır. “*Kiji sünəzi püdütti boji*”- insanın sünəsi onun varlığıdır. Bəzən sünə canlı insandan çıxıb hardasa gəzir. Onda insan huşunu itirir. Bəd ruhların ələ keçirdiyi sünə dönməzsə insan ölür (2). L.P.Potapov altaylılardan sünə haqda təsəvvürləri iki variantda qeyd aldığı yazır. Altaylıların bəziləri onu müxtəlif səbəblərdən insan bədəni tərk edib ətrafda dolaşan, özünü təhlükəyə atıb bəd ruhların qurbanı ola bilən insanın ruhu kimi təsəvvür edirdilər. Bu da Şimali altaylıların kut haqda təsəvvürləri ilə üst-üstə düşür. Digər qrup altaylılar isə canlı insanın ruhunu yula adlandırırdılar. Sünə adını isə ölən bədəninə çıxan ruha deyirdilər. “Arqaçi və Kuçeçi” altay nağılında sünədən bəhs edilir. Körmöslər Tas xanın xəstə qızının sünəsini tutmaq üçün onun burnunu qamışla qıdıqlayırlar ki, qız asqırsın və ruhu bədəninə çıxsin, onlar da ruhu tutsunlar. Sonra körmöslər sünədən tını ayırmaq üçün sünəni aparırlar (10,202). Altaylılar və telenqitlər deyirlər: “*Yula-sünə yanqıs sös, aki başqa aytkan (və ya ayılqan)*”, yəni yula və sünə ikisi də eyni sözdü, yalnız başqa şəkillərdə deyilir. Soyon və Ak- köbök soylu telenqitlər arasında “*Sünə- yula yanqıs nema (nyemə)*”, yəni “sünə və yula bir vəhdətdir” ifadəsini eşitmək olar. Sünə və yula altaylılarda bir-birinin sinonimi kimi işlənir. Şorlarda isə hələ kut sözü də onlara sinonim olaraq işlənir. V.P.Dyakonova tuvalılardan və telenqitlərdən toplayıb nəşr etdiyi məlumatlarda qeyd edir ki, şamanlığa inanan tuvalı ruh termini əvəzinə *sünəzin*, qərbli tuvalı lamaistlər isə *sunus* terminini işlədir. Bu, insan öləndən sonra ondan çıxan ruhdur. O qeyd edir ki,

bu, ölənün canlı insan modelindəki şəxsləndirilməsidir. İnsan öləndən sonra onun sünəzini *ölülər yurduna* gedirdi. Bəzi qrup tuvalılar oranı *senqu kızıq-şimali* məmləkət adlandırırdılar. Telenqitlərdə sünə insanın bədənində yerləşmir. O, ayrıca yaşayır, dağlarda, çöllərdə, meşələrdə məskunlaşır. Müəllif bunu tuva ləmaistlərinin bədənə deyil, ətrafda yaşayan ruh haqda *sayn sunus* təsəvvürləri ilə müqayisə edir. Bundan başqa telenqitlər inanırdılar ki, əgər sünəzin aid olduğu insana yaxınlaşarsa, o özünü pis hiss etməyə başlayır. Bundan əlavə, əgər o sünəzini bədənsiz surət şəklində görübsə, bu, onun ölümü, yer üzündəki yaşamının sonu deməkdir. V.P.Dyakonova telenqitlərdən yulanın Ülgən və Yersu tərəfindən od-atəş yolu ilə verilməsini qeydə almışdır. Telenqitlərin bu təsəvvürü Şimali teleutların və altaylıların təsəvvürü ilə üst-üstə düşür. İnsan öləndən sonra onun ruhu sünə adlanır və *töqi-sünə* üçün yemək hazırlanır. Ölənün sünəsi qırx gün ərzində evin yanında olur. Sonra isə *ada-öböqö*-ata-babalarının, ya da əcdadlarının-*ada-ənəzinin* yanına gedir. Yalnız ölən şamanın yulası yer üzündə qalır və *körmös* olur. V.P.Dyakonovanın “Tuvalıların dəfn mərasimi tarixi-etnoqrafik mənbə kimi” əsərində verdiyi məlumatlara görə, altaylılarda o, *tös* – canlı şamanın əcdad ruhu, potensial köməkçisi olur. Tuvalılarda isə *sunus* (və ya sünəzin) adlanır, şaman olacaq qohumuna kömək edir, qəbrinə yaxın dağlarda və tayqa meşələrində yaşayır (7,110). Qeyd etmək lazımdır ki, telenqitlərdə ölən şamanın ruhu sünə deyil, yula adlanır. Beləliklə, monqol sözü olan sünə altay-sayan türk xalqlarında insan sağ ikən bəzi yerlərdə kut, digərlərində isə yula adlandırdıqları ölənün bədənini artıq tərk etmiş ruhu haqda təsəvvürlərlə bağlı idi (7,55-56).

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

ƏDƏBİYYAT

1. J.P.Roux. Eskiçağ və ortaçağda Altay türklərində ölüm. İstanbul, Kabalçı Yayınevi, 1999.
2. В.И.Вербицкий. Алтайские инородцы. М., Наука, 1983.
3. Н.А. Баскаков. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология). Советская этнография. 1973.№5.
4. А.В.Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.4. Л., 1924.

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

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

Elza İSMAYILOVA
Xəzər Universitetinin müəlliməsi
e-mail: elzaxanim@yahoo.com



“KOROĞLU” DASTANINDA QIYAFƏTDƏYİŞDİRMƏ MOTİVİ
(Azərbaycan və Türkiyə variantları əsasında)

Xülasə

Dastanlarda ən çox rast gəlinən motivlərdən biri də qiyafətdəyişdirmə motividir. Əsər iştirakçıları, xüsusilə qəhrəmanlar bəzi problemlərin həlli və tanınmamaq üçün qiyafət dəyişirlər. Bu motiv “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə variantlarının hamısında özünü qabarıq şəkildə göstərir.

Variantlarda çətin bir vəziyyətdən çıxmaq, əsirlikdən birini xilas etmək, məlumat toplamaq və s. məqsədlə qiyafət dəyişdirilir. İstər Koroğlu, istərsə də dəliləri təbdili-qiyafət edərək bir çox çətinliyin öhdəsindən gəlməyi bacarırlar. Bu məqalədə “Koroğlu” dastanının tədqiqata cəlb etdiyimiz variantlarında təsbit edilən qiyafətdəyişdirmə motivi və bu motivin funksiyaları araşdırılır.

Açar sözlər: Koroğlu, Çənlibel/Çamlıbel, qiyafətdəyişdirmə, dərviş, bəzircan, aşıq

THE MOTIF OF DISGUISE IN “KOROGHLU” EPOS
(Based on Azerbaijani and Turkish versions)

Summary

In Azerbaijani and Turkish versions of Koroglu epos, which belongs to all Turkic nations, the motif of disguising, which prevented the main heroes from being recognized is obvious. This camouflage was necessary for many reasons: unrecognized by their enemies, the main heroes of “Koroghlu” could obtain various kinds of information, rescue their men from being taken captives as well as staying safe and sound themselves. That is why they had to always change their image so that nobody would find out who they really were. The article investigates what particular clothes were chosen to help them achieve their goals in respective situations, and to survive for the sake of their great deed.

Key words: Koroghlu, Chenlibel/Chamlibel, disguise, dervish, trader, ashug

МОТИВ ПЕРЕОДЕВАНИЯ В ЭПОСЕ «КЕРОГЛУ»
(На основе азербайджанской и турецкой версий)

Резюме

Одна из наиболее распространенных причин переодевания главных героев эпоса – это вынужденная необходимость выдавать себя за других людей. Данный мотив ясно прослеживается в азербайджанской и турецкой версиях эпоса «Кероглу», принадлежащего всем тюркским нациям.

В различных версиях произведения одежда помогала скрывать истинных героев-участников событий, которые, будучи неузнанными, имели возможность выходить из трудных ситуаций, вызволять кого-либо из плена или получать необходимые им сведения. И сам Кероглу, и преданные ему люди переодевались в разные одежды в соответствии с обстоятельствами, в которые они были вовлечены. Одежда воспринималась как некий сигнал для понимания обстановки в целом, а также для начала действий определенного характера.

Ключевые слова: Кероглу, Ченлибель/Чамлибель, переодевание, дервиш, торговец, ашуг

Giriş. Türk dünyasının ən məşhur dastanlarından biri də “Koroğlu”dur. “Koroğlu” dastanında qiyafətdəyişdirmə motivi əhəmiyyətli bir yer tutur. Belə

ki, dastan qəhrəmanı Koroğlu zaman-zaman ağlagəlməz hiylə və kələk işlətməklə, tez-tez paltar dəyişməklə, kimliyini gizlətməklə çətin vəziyyətlərdən xilas olur və güclü düşmənlərini dəfələrlə məğlub edir.

Dastanın Vəli Xuluflu nəşrində Koroğlunun bir sıra özünəməxsus xüsusiyyətləri qeyd olunur: *Koroğlu başına yığıdığı adamların hərəsini bir hilə, kələk və zor ilə gətirmişdi... Koroğlu iyit, qoçaq, şair olmaqla barabar, həm də çox ağıllı və fəndgir (fəndli) bir adam imiş. Qılnc ilə iş aşmayan zaman söz ilə və ya paltarlarını dəyişib, el aşığı sifətinə düşməklə və qeyri cür donlara girməklə həmişə qalib gəlmiş* [11, 22].

Koroğlunun kələkbazlığı barədə bir sıra fikirlər söylənilmişdir. Pertev Naili Boratav “Koroğlu destanı” adlı kitabında dastanda Koroğlunun və dəlilərinin qüvvətin keçmədiyi yerlərdə hiylə işlətdiklərinə və onların çox güclü düşməne rast gələrkən qaçmalarına az rast gəldiyini göstərir. Bu kələkbazlıqlarla birlikdə, qəhrəmanları idarə edən bir mərdlik məflumunun olduğunu, Koroğlu və qəhrəmanlarının mərdliyinin ön plana çıxdığını da vurğulayır: *Koroğlu'nun ve kahramanlarının, kuvvetin keçmediği yerlerde hileye muracaat etmelerine, düşmanın çok olduğu yerlerde kaçmalarına pek az tesadüf ediyoruz. Bilakis en müşkil mevkilerde kalan Koroğlu'nun mertlik gösterdiğini, tek başına harbettiğini çok defa görüyoruz* [5, 101].

Muxtar Kazımoğlu “Xalq gülüşünün poetikası” adlı kitabında Koroğluya xas xüsusiyyətlərdən birinin kələkbazlıq olduğunu, bahadırlıqla yanaşı, kələkbazlığı da özündə birləşdirdiyini, onun hiyləgərlik və kələkbazlıqdan bir silah kimi istifadə etdiyini, Koroğlunun öz ağılı, dərrakəsi ilə ən çətin vəziyyətdən çıxmağı da bacardığını qeyd edir [6, 210-211]. Libas dəyişdirməyi, özünü gizlədib cilddən-cildə, dondan-dona girməyi kələkbazlığın ən səciyyəvi göstəricisi hesab edir [6, 212]. Müəllif Koroğlunun kələkbazlığını mərd adamın kələkbazlığı kimi səciyyələndirir və fikirlərini belə açıqlayır: *“Amma nəzərə alınmalıdır ki, Koroğlunun yenilməzliyi mərd adamın yenilməzliyi olduğu kimi, Koroğlunun kələkbazlığı mərd adamın kələkbazlığıdır. Koroğlunun qılnc çalıb, qan tökməyini müxənnətin arxadan zərbə vurmağına tay tutmaq mümkün olmadığı kimi, Koroğlunun fənd-fel işlətməyini də müxənnətin mərdə tor qurub, quyu qazmağına tay tutmaq olmaz”* [6, 245].

Cəlil Nağıyev “Koroğlu”nun Çin qaynaqları” adlı kitabında Koroğlu və adamlarının bir çətinliklə qarşılaşanda qiyafət dəyişdirdiklərini, cilddən-cildə düşməyi bacardıklarını, lazım gələrsə, qaçdıqlarını diqqətə çatdırır. Müəllif bütün bunların Koroğlu və dəlilərinin qəhrəmanlıqlarına heç bir xələl gətirmədiyini də bildirir: *Hamıya yaxşı məlumdur ki, Koroğlu bir səfərə gedəndə, əgər lazım gələrsə, gah bəzirgan olur, gah aşiq, çətinliyə düşərsə, cilddən-cildə düşməyi bacarır, lazım gəldikdə “igidlik ondur, doqquzu qaçmaq” deyərək düşmənin qabağından da qaçır və bütün bunlar onun igidliyinə, qəhrəmanlığına xələl gətirmir, əksinə onun şöhrəti günü-gündən daha da artır və o, hökm etməyi də, yalvarmağı da eyni səviyyədə bacarır”* [15, 58].

Göründüyü kimi, dastanda qəhrəmanlıqla hiyləgərlik, fənd-fel işlətmək Koroğlunun xarakterik xüsusiyyətlərini təşkil edir. Mərdlik və hiyləgərlik onun

xarakterinin fərqləndirici əlamətlərindən biridir. Koroğluya xas bu funksiyanı aşağıdakı nümunələrdən də görmək mümkündür: *Mehtər Murtuz dedi: – Yox. Düzdü, Koroğlu çox fənd-fel adamdı. Amma hər nədisə, mərddi. Onda namərdlik olmaz. Necə ki deyib, elə də eləyəcək ... Bolu bəy, mən bu yerləri tanıyıram. Bundan o yana Çənlibeldi. İndi biz gərək burda düşüb səhəri gözləyək. Koroğlunun fənd-felindən baş açmaq olmaz* [9, 250].

Qeyd edək ki, “Koroğlu” dastanında gücün bir göstəricisinin qəhrəmanlıq, bir göstəricisinin də ağıl, kələk, hiylə olduğu xüsusi bir diqqət və ustalıqla təsvir edilmişdir.

Dastanla bağlı yuxarıdakı fikirlərdən də göründüyü kimi, Koroğlu dastanda qorxmaz, igid, cəsur bir qəhrəman kimi təsvir olunur. Ancaq o, yeri gəldikcə gücdən çox, ağıl, zəkası ilə iş görür. Dəfələrlə girə bilməyəcəyi yerlərə, məclislərə başqa qiyafətdə, əlində sazı bir aşıq, bir dərviş və ya bir kürd kimi girir. Müəyyən hiylə və fəndlərin köməyi ilə qarşısına qoyduğu məqsədinə nail olur: *Koroğlu Nigarı Çamlıbelə gətirmək üçün Dağıstana doğru yol alır. Güne bir menzil, gece gündüz, başladı gitmeye; ama hem gidiyor, hem düşünüyor. Neyi düşünüyor? Çünkü, bir tek adam, bir vilayete ateş olsa, bile, na yapabilir? Koroğlu, bunu düşünüyor ki, “Hem can var, hem sevda var. Hem candan olacağım, hem sevdadan. Ben şimdi, bu güzeli, nasıl yerine gideyim, bu güzeli nerde göreyim, beni kim tanır, kimbilir? Eğer Koroğlu olduğumu bilseler pare pare ederler beni”. O zaman, Koroğlu hakikat hal demiş ki, “yigitlik dokuz, sekizi fent; daima fent ile dolan”*[14, 83].

“Koroğlu” dastanında kimliyini gizlətmək, tam fərqli ad altında tanınmaq üçün qiyafət dəyişdirilir. Muxtar Kazımoğlu “Folklorda obrazın ikiləşməsi” adlı əsərində Koroğlunun özünün tanınmasını istəmədiyi məqamlarda paltar dəyişdiyini və bu libasdəyişmənin dastan boyu müşahidə edilən bir cəhət olduğunu diqqətə çatdırır: *Koroğlunun hiyləgərliyinə gəlincə, qeyd edilməlidir ki, hər fi və məcazi mənada libas dəyişmək Koroğlunun da təsadüfi yox, dastan boyu müşahidə edilən bir cəhətidir* [7, 12].

Nedim Bakırcının “Koroğlu destanlarında Koroğlu və Binitinin kiyafət (şəkil) dəyişməsi” [3] adlı məqaləsinə istinad edərək dastandakı qiyafətdəyişdirmə motivinin səbəblərini aşağıdakı kimi qruplaşdırma bilərik:

1. Əsir düşəni (düşənləri) qurtarmaq/tapmaq üçün.
2. İstənilən çətin vəziyyətdən çıxmaq üçün.
3. Hər hansı bir məlumat toplamaq üçün.
4. Verilən tapşırığı yerinə yetirmək üçün.
5. Güzəlliyini eşitdiyi bir qızı gedib gətirmək üçün.
6. Padşahların öz ölkəsindəki vəziyyəti yoxlaması üçün.

Bu sayı xeyli artırmaq mümkündür. Dastanın Azərbaycan və Türkiyə variantlarında qəhrəmanlar çətin yolçuluqları və qarşıya çıxan əngəlləri qiyafət dəyişdirməklə dəf edirlər. Onlar çətinliyə düşəndə tanınmamaları üçün fərqli paltarlar geyinməklə təhlükəli vəziyyəti, maneəni aşmağı bacarırlar.

Qeyd etmək lazımdır ki, Stith Thompson “Motif-index of folk-literature” (Xalq ədəbiyyatının motiv-indeksi) adlı kataloqunun dördüncü cildində qiyafət-

dəyişdirmə, kimliyin gizlədilməsi motivinə də yer vermişdir. Bu cildin K maddəsi *Deceptions/Aldatmalar* başlığı ilə verilir. Bu başlıqda verilən əsas bölümün K1800-K1899 nömrəli alt bölümü *Deceptions by disguise or illusion/Qiyafətdəyişərək və ya illüziya ilə aldatmaq* adlanır. Bu alt nömrələndirmələrdən bəzilərini diqqətinizə çatdırırıq:

K 1810. Deception by disguise / Qiyafətdəyişdirmə yolu ilə aldatma [17, 428].

K 1810.1. Disguise by putting on clothes / Qiyafət geyinərək gizlənmək [17, 428].

K 1812. King in disguise / Qiyafətini dəyişmiş kral [17, 430].

K 1817.1. Disguise as beggar (pauper) / Dilənçi (kasıb) qiyafətində gizlənmək [17, 434].

K 1834. Multiple disguise: one person disguising successively seems to be many / Birdən çox qiyafətdəyişdirmə: bir insan sıra ilə fərqli insanların qiyafəsinə girir [17, 439].

K 1836. Disguise of man in woman`s dress / Kişinin qadın qiyafətində gizlənməsi [17, 439].

K 1837. Disguise of woman in man`s clothes / Qadının kişi qiyafətində gizlənməsi [17, 440].

K 1837.6. Disguise of woman as a soldier / Qadının əsgər/döyüşçü qiyafəti ilə gizlənməsi [17, 440] və s.

S.Thomsonun “Motif-index of folk-literature” kataloqundan verdiyimiz bu örnək motivlər “Koroğlu” dastanının tədqiqata cəlb etdiyimiz variantlarında da öz əksini tapmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, “Koroğlu” dastanında qiyafətdəyişdirmə cinsiyyətlərə görə fərqli bir şəkildə qarşımıza çıxır. Dastanda kişilərlə birlikdə, qadınların da qiyafət dəyişdirərək döyüş meydanına atıldıklarına və düşmən üzərində qələbə çaldıqlarına yer verilmişdir:

1. Kişinin başqa bir kişi qiyafəti geyinməsi

Azərbaycan və Türkiyə variantlarında Koroğlu və dəliləri təhlükəli vəziyyətdən çıxmaq üçün çoban, aşıq, dərviş, ilxıçı (seyis) və s. qiyafətlərinə bürünürlər. Təhmasib nəşrinin “Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi” qolunda Koroğlu Eyvazı Təkə-Türkmandan gətirmək üçün yolda çobanla paltarını dəyişir və qoyun taciri qılığına girir: *Koroğlu öz-özünə fikir eləyib dedi: Mən obaya bu paltarla getsəm, tanıyarlardı. Yaxşısı budur ki, paltarımı bu çobanla dəyişdirim. ...Qərəz, Koroğlu çobanın paltarını alıb geyindi, çomağını da əlinə alıb obaya tərəf yollandı* [9, 110].

Maraş rəvayətində Koroğlu sərxoş vəziyyətdə Bolu bəyinin adamları tərəfindən əsir götürülən igidlərinə çox hirsələnir. Onları əsirlikdən qurtarmaq üçün qiyafət dəyişdirərək Bolu bəyinin yanına gedir. Koroğlu sazı əlinə alır, Bolu bəyindən əvvəlcə Ayvazı azad etməsini istəyir [1, 331-331].

2. Kişinin qadın qiyafəti geyinməsi

“Koroğluyun Aypara” qolunda İstanbul paşası Xəlil paşanın qızı Aypara xanım adaxlısı Osman paşanın qoşunu ilə Koroğlunun üstünə gəldiyini görür.

Bu zaman Aypara xanım yalvararaq Koroğlunu vuruşmaq fikrindən daşındırır, Osman paşanın onu tanımaması üçün Koroğluya qadın qiyafəti geyindirir: *Aypara xanım yalvarıb qoymadı. Durub gəldilər evə. Aypara xanım Koroğluya bir dəst arvad paltarı geyindirib bu biri qapıdan yola saldı* [12, 153].

Antep rəvayətinin “Düğün emri” qolunda Dağıstanlı Hasan atası Koroğlunun sirr otağında rəsmi gördüyü Qara vəzirin qızı Gülizar xanımı tapmaq üçün Çinə gedir, üç gün bir qarının evində qalır. Qarı Hasanın Çinə gəlişinin səbəbini öyrəndikdən sonra ona qadın qiyafəti geyindirərək Gülizar xanımın sarayına gətirir: *Koca gari çarşıya getti, bir çarşaf aldı. Bir de sarı mor püsküllü edik aldı, eve gəldi. Hasan`a aldığı çarşafı edigi geyirdi... Ve Dağıstanlı Hasan`ı yanına başına düşürüb, Kara Vəzirin sarayının bakca kapısının önünə gətirdi* [4, 302-303].

3. Qadının kişi qiyafəti geyinməsi

Diqqət yetirilməli incəliklərdən biri də dastanlardakı qadın obrazlarıdır. Bildiyimiz kimi, Türk dastançılıq ənənəsində döyüşkən, qəhrəman qadınlarımız da çoxdur. Bu qadınlar gözəllikləri ilə bərabər, yaxşı at minər, yaxşı ox atar və qılinc oynadılar. Eyni zamanda, onlar kişilərlə yarışa və gülşə biləcək hünər və gücə də sahibdirlər. “Dədə Qorqud” dastanında adı çəkilən Selcan xatun və Banıçığək kimi döyüşçü qadın tiplərinə “Koroğlu” dastanında da rast gəlirik.

“Koroğlu” dastanında düşmənlə döyüşlərdə qadınlar da silah götürüb savaşır və ərlərinə, sevgililərinə yoldaşlıq edirlər. Bu cəsur qadınlardan Azərbaycan variantında Nigar xanım və Telli xanım, Türkiyə variantında isə Dana xanım, Dönə xanım və Güllüzar xanımın ön planda olduğunu görürük.

Anadolu variantının “Köse Kenan - Dana Hanım” qolunda Dana xanım gücü, cəsarəti ilə seçilir. Qolda göstərilir ki, günün bir günündə Ərzurum diyarının Tekman kəndində Adov bəyin qızı Dana xanım özünə ər ola biləcək kişini gülşərək müəyyənləşdirəcəyini elan edir. Bu xəbəri eşidən Kosa Kənan dəmir don geyinib Çamlıbeldən Tekmana gəlir. Dana xanım kispətlə (pəhləvan paltarı), Kosa Kənan isə belindən yuxarısı çılpaq və kispətsiz olaraq meydana çıxır. Gülşənin ilk həmləsində Dana xanım məğlub olur, dediyi sözün üstündə durur [14,73].

Qolda Dana xanımın meydanda gülşə səhnəsi çox məharətlə təsvir olunmuşdur. Buradakı pəhləvan meydanı “Dədə Qorqud” dastanının “Qam Bөрənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nu xatırladır. Dana xanım da Banıçığək kimi, kişilərdən heç də geri qalmır; at minir, ox atır və meydanda pəhləvanlarla gülşir.

Təhmasib nəşrinin “Koroğlunun Ərzurum səfəri” qolunda Cəfər paşanın bacısı Telli xanım öz qəhrəmanlığı, pəhləvanlığı ilə seçilir. Qolda Telli xanım pəhləvan paltarı geyinərək Cəfər paşa tərəfindən zindana salınmış Aşıq Cünunu Koroğlu adı ilə xilas edir və dalda küçələrlə öz mənzilinə gətirir. Aşıq Cünun onu zindandan azad edən Telli xanım olduğunu indi bilir: *Aşıq Cünun baxdı ki, bu Telli xanım imiş. Onun bu igidliyinə mat-məəttəl qaldı* [9, 97].

“Bənövşə xanımın Çənlibelə gəlməsi” qolunda Zəncir Həmidin sevgilisi Bənövşə xanımı Çənlibelə gətirmək üçün dəlillərlə birlikdə, Nigar xanım və Hürü xanım da kişi paltarı geyinərək Qubaya gedirlər. Koroğlunun tapşırığı ilə

Dəmirçi Mirzənin evində rahatlanan bu iki xanımı Əjdər bəy Koroğlu və Eyvaz sanır, onların üzərinə qoşun göndərir. Bu xanımlar kişi paltarında Əjdər bəyin qoşunu ilə vuruşurlar: *Xanımlar yerindən dik qalxıb yan otağa keçdilər. Bir su içimində yaraqlandılar. Elə yenicə bayıra çıxmaq istəyirdilər ki, evə dalbadal yeddi-səkkiz nəfər doluşdu. Xanımlar o saat onları yarı böldülər* [2, 128].

“Hasan paşanın Çənlibelə gəlməsi” qolunda qadınlar da paltar dəyişərək dəlillərlə birlikdə Çənlibelin müdafiəsinə qalxırlar: *Çənlibel dəydi bir-birinə. Eyvaz hay vurdu, iki min dəli belə ayrıldı. Dəmirçioğlu hay vurdu, iki min dəli belə ayrıldı. İş belə görəndə xanımlar da qalxdılar ayağa, soyunub tökdülər yerə. Qılnc götürdülər, qalxan götürdülər, altdan geyinib üstəndən qıfillandılar, üstəndən geyinib altdan qıfillandılar. Eyvaza qoşulub bəndərgahlara çıxdılar...* [9, 310].

Maraş rəvayətində Dönə savaşa bir qadın kimi də təsvir olunur: Çin savaşındakı məğlubiyyətdən sonra Çamlıbel yas içindədir. Bu vaxt bir tacir (Firenk) Çamlıbelə gəlir. Dönə yol bacı vermək istəməyən Firenklə vuruşur: *Şirin Dönə derlər benim adıma/Şimdi seni çəğnedirim atıma/Hiç bir yigit çıkmadı karşıma Alırım yolların bacını şimdi.* Bu rəvayətdə sonradan Dönənin bir bəzircanla savaşı da göstərilir [5, 160-161].

Maraş ağzı variantının “Turna teli” qolunda durna teli üçün Bağdada gedən Koroğlunun doqquz igidi ilə şahın əsgərləri arasındakı döyüşdə Hasan ölümcül yaralanır, adlı igidi Dəli Xoylu isə öldürülür. Dəmirçioğlu Güdüməni Çamlıbelə göndərərək Koroğludan yardım istəyir. Koroğlu Qırata minib Bağdada yol alır. Yedəyinə at alan Koroğlunun ardınca gedir, bu anda Çamlıbelə yalnız kişi qiya-fəti geyinmiş qadınlar qalırlar: *Çamlıbel`de kalan kızlar, düşmanların kendilerini erkek sanmaları için birer erkek elbisesi giymiş, surların üstündə nöbet bekliyordü. Uzaktan bir toz bulutu görünce kaygı ile beklemeye başladılar...* [16, 343].

Anadolu variantında göstərilir ki, Kiziroğlu öz qoçaqları ilə Çamlıbelə gəlir. Bu zaman Koroğlu min doqquz yüz doxsan doqquz dəlisi ilə əsir götürülmüş igidlərini qurtarmaq üçün Bağdada getmişdir. Bu səbəbdən, Kiziroğlunun qarşısına döyüş paltarında Hasan bəyin sevgilisi Telli Nigar çıxır: *Dana Hanım Han Nigar`in elini bir daha öperek, etekleri sıktırdı beline, yüzünə bir nikab taktı. Hemen koşarak, elbiselerin üzerinden bir hilat giyip, genç, kılıcı kuşandı derife atlının atısından bir at binip, elli iki derife atlıyı da kattı peşinə. Kılıcı kindan sıyırıp, oynatarak gelen Kiziroğlu Mustafa Bey`e karşı vardı. Tepeden aşağı Çırpıcı Çayırları`na Kiziroğlu inerken, bu taraftan Telli Nigar Kiziroğlu, Alapaça atı karşıladı* [14, 336].

Antep rəvayətinin “Düğün emri” qolunda qəhrəman qız Ərəbzəngi tipinin gözəl bir örnəyi qarşımıza çıxır. Rəvayətdə Hasan atası Koroğlunun sirr otağında tapdığı bir qız şəklinə baxarkən huşunu itirib yıxılır. Yuxusunda bir pir ona həmin qızı göstərir və bu pirin vasitəsilə bir-birinin əlindən dolu (eşq badəsi) içirlər. Dağistanlı Hasana bu qızın Çin padşahının vəzirinin qızı Gülizar olduğu deyilir. Hasan qızı tapmaq üçün Çinə gedir və qızı qaçırır. Gülizar xatun (bu ada “Şah İsmayıl” dastanında da rast gəlinir) arxalarınca gələn qoşunla döyüşür, üç qardaşını öldürür. O, döyüşkən, qəhrəman bir qız kimi təsvir olunur: *Üç kardaşı var, her biri*

bir kişiye bedel. Öyle olmuşken Gülizar Hatın bu üç kardaşından kılıç oyununda, at oynatmada, cirit oyununda gendi üstün. Yüzünü nikablar, eline eldiven geyer, ayağına çizmesini çeker, yağız ata biner; meydana girince heç kimse karşısına çıkamaz. Hem silahşör hem de tabiblerin en iyisi... [4, 302]. Daha sonra Hasanla birlikdə çiyin-çiyinə vuruşur, atasının göndərdiyi əsgərləri öldürür və sağ qalanları geri qaytarır. Hasan savaşda yaralanır, Koroğlu yetişərək Hasanı qurtarır.

Bu epizoda “Dədə Qorqud” dastanının “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”nda da rast gəlirik. Belə ki, Qanturalı Selcan xatunla ata yurduna qayıdarkən yolda dincəlir və yuxulayır. Selcan xatunun peşman olmuş atası onların arxasınca altı yüz kafir göndərir. Selcan xatun altdan yaraqlanıb üstədən geyinir, süngüsünü əlinə alır. Qanturalını oyadır və düşmən üzərinə hücum edir. Döyüşdə Qanturalı yaralanır, qız vuruşu davam etdirir, igidliklər göstərir. Sonra Qanturalı və Selcan xatun birlikdə vuruşaraq qələbə çalırlar.

“Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi, “Koroğlu” dastanında da qadınlar ideal sevgili tipi yanında, dözümlü, igid, cəsarətli və sədaqətli bir qadın tipi kimi də göstərilirlər. Bu qadınlar lazım gəldikdə əyninə döyüş paltarını geyinir və Çənlibel uğrunda düşmənlə ölüm-dirim savaşına girirlər.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, keçmişdə döyüşçülər tanınmamaq, qorunmaq və üzünün gözəlliyini gizlətmək üçün üz zirehindən, yəni niqabdan istifadə edərdilər. Oğuzda dörd igid – Beyrək, Qanturalı, Qaraçəkür, oğlu Qırqımuq üzünü niqabla gəzərdi. Eyni zamanda, Beyrək hekayəsində (Anadolu rəvayəti) Ağqovaq qızının üzünün niqabla örtülü olduğu göstərilir. “Şah İsmayıl” dastanında kimliyini niqabla gizləyən Ərəbzəngi bir qəhrəman qadın tipi kimi diqqəti çəkir. Qadınların üzünü niqabla gəzdikləri faktına “Koroğlu” dastanında da rast gəlirik. Yuxarıdakı örnəklərdən görüldüyü kimi, döyüş zamanı Gülizar xanım (Antep rəvayəti) və Dana xanım (Anadolu rəvayəti) meydana üzünü niqabla çıxırlar.

Dastanın Azərbaycan və Türkiyə variantlarında Koroğlu və digərlərinin hansı qiyafətə büründüklərini belə qruplaşdırma bilərik:

1. Koroğlu aşiq qiyafətində

Aşiq sənətinə və müqəddəs saza tarix boyu xalq arasında böyük hörmət göstərilmiş və yüksək qiymət verilmişdir. Bu xüsusu çox yaxşı bilən qəhrəmanlar aşiq paltarında icazəsiz hər yerə girib çıxırlar. Bunun ən gözəl nümunəsini “Koroğlu” dastanında da görürük. Dastan qəhrəmanı özünün aşiq olduğunu bir neçə yerdə dilə gətirir. Örnək üçün: *Axçasız, pulsuz aşığam, /Pulum yoxdu, alam səni* [8, 15].

V.Xulufu nəşrinin ikinci hissəsində (“Gürcüstan türklərindən Koroğlu”) Dəmirçioğlu Cəvahir paşanın qızı Telli xanımı (Təhmasib nəşrində Cəfər paşanın qızı) Çənlibelə gətirmək üçün Ərzuruma gedir və paşanın əsgərləri tərəfindən kəməndlə tutulur. Koroğlu Dəmirçioğlunu əsirlikdən xilas etmək üçün dəlilərdən də götürüb aşiq qiyafətində köməyə gəlir: *Koroğlu saz gətirib aşıq qiyafətinə girmişdi, gedəndə tapşırmışdı ki, Qırat hayqırdıqca mən qavğa edirəm. Qırat ayaq dögdükcə siz gəliniz* [11, 157], [9, 91].

Təhmasib nəşrinin “Durna teli” / ”Bağdad səfəri” qolunda Koroğlu Bağdad durna teli ardınca gedən Eyvaz, Dəmirçioğlu və Bəlli Əhmədi Aslan paşanın

adamlarının tutması xəbərini eşidir və onları azad etmək üçün aşiq paltarını geyinir: *Koroğlu sözünü qurtardı. Ondan paltarlarının üstündən bir aşiq paltarını geyindi, çiyinə də bir saz salıb yola düşdü... Elə bu dəmdə Koroğlu özünü saldı meydana. Aslan paşa gördü, budu, bir aşiq çiyində saz girdi ortalığa* [9, 134-135].

V.Xulufu nəsrinin “Bağdad səfəri” qolunda da bu epizoda rast gəlinir: *Paşalardan birisi dedi, təfavütü yoxdu. Eyvazı qoyun axıra qalsın. Əvvəlcə iriləri öldürün, sonra bunu. Bu halda Koroğlu sazı çiyində özünü meydanın ortasına atdı* [11, 80].

Tiflis nüsxəsinin altıncı məclisində Hələb paşası Əhməd paşanın qızı Şərəfin arxasınca gedən Eyvəz tutulur, Koroğlu aşiq qiyafətində məclisə gəlir.

Paris nüsxəsinin altıncı məclisində Xunis elinin paşası Həsən paşanın əmri ilə Keçəl Həməzə Qıratı aparmaq üçün Çəmlibelə gəlir və onu hiylə ilə qaçırdır. Koroğlu atı gətirmək üçün Xunis elinə aşiq paltarında gəlir: *Koroğlu aşiq paltarını geyib sazını götürdü, Nigar xanımla vidalaşib Xunis elinə doğru yola düşdü. Mənzilbəmənzil ötüb günlərin bir günü Dona çayı kənarındakı Xunis elinə çatdı* [10, 88]. Bu epizoda Təhmasib nəsrində də rast gəlinir. Təhmasib nəsrində Hasan paşa Toqat paşası kimi göstərilir.

Paris (doqquzuncu məclis) və Tiflis (dördüncü məclis) nüsxələrində Koroğlu, Giziroğlu Mustafa bəyin istəyi ilə, Eyvaz, Bəlli Əhməd, Dəmirçioğlu və Küyümçüoğlunu durna, ördək, qaz ovlamaq üçün Toqata (Tiflis nüsxəsində Bayazid – Qazlı göl – Həsən Paşa) göndərir. Dəlilər Toqat paşasının adamları tərəfindən tutulub zindana atılırlar. Əsirlər Xacə Yaqub vasitəsilə Çəmlibelə xəbər göndərilir. Koroğlu dəlilərindən də götürüb aşiq qiyafətində Hasan paşanın məclisinə gəlir. Bir az oxuduqdan sonra vuruş olur, Həsən paşa öldürülür, dörd dəli isə əsirlikdən azad edilir.

“Koroğluynan Aypara” qolunda Koroğlu aşiq paltarını geyinərək İstanbula gedir. O, küçələri gəzərkən İstanbul paşası Xəlil paşanın qızı Ayparanı eyvanda görür və onu bəyənir, Aypara da ona meyil göstərir.

Antep rəvayətində Koroğlu Gürcüstana səfəri zamanı yolda Harmandalı aşirətindən beş qıza rast gəlir. Qızlardan su istəyir və özünü qızlara Aşiq Alı kimi tanıdır:

Aşiq Alı der nedelim/Bu işi bir baş edelim/Beşini de al gedelim/Yeşili ilə alı ilə [4, 136].

Dastanın Azərbaycan variantında özünün tanınmasını istəmədiyi hallarda Koroğlunun ən çox aşiq paltarını geyindiyyənin şahidi oluruq. Örnəklərdən də göründüyü kimi, Toqat, İstanbul, Ərzurum, Bağdad, Van ... və Qarsa səfər edərkən Koroğlu özünü bir aşiq kimi tanıdır. Maraqlıdır ki, qəhrəman Koroğlu düşmən qarşısında kimliyini gizlətmədən, qorxmadan dayanır, aşiq paltarını geyindikdə isə hiyləgərlik planını işə salır.

2. Koroğlu dərviş qiyafətində

“Koroğlu” dastanının Türkiyə variantında Koroğlu təhlükəli bir vəziyyətdə ən çox dərviş qiyafəti geyinir. Maraş rəvayətində Koroğlu Dönənin yanına dərviş libasında gedir: *Güzel Döne'nin yanına dərviş suretiyle girince söyler...* [5, 157].

“Keloğlanın Koroğlunun atını kaçırməsi” qolunda Hasan paşanın bacısı Pərizad Sultanı almaq üçün Kəloğlan Çamlıbelə gəlir. O, Koroğlunun güvənini qazandıqdan sonra Qıratı oğurlayaraq (Dəyirman əhvalatı bütün variantlarda bir-birinə bənzəyir) Silistrəyə gətirir. Koroğlu Qıratı Hasan paşadan geri almaq üçün dəriş qılığına girərək Silistrəyə gedir: *Koroğlu devrişhan elbiselerini alıp koltuğuna vurdu. Piyade olaraq, gerisin geri, küskünlük ile, Keloğlan`ın gittiği yola Koroğlu döndü* [14, 196].

“Kızıroğlu Mustafa Bey – Afganistan-Gürcistan” qolunda Koroğlu Əfqanıstan şahının nəvəsi İsabalmı dəriş paltarı geyinərək qaçır. ... *nihayet tebdil-i kıyafet olup, doğru Afganistan toprağına gelip, göz altı ettiği o yedi yaşında olan Esebalı`yi zaten durduğu mevkiyi gününden evvel plana almış, göz altı etmişti. Kuşluk zamanı idi, cariye elinde gezdirirken, Kırat`ın terkisine bir derviş kıyafetinde alıp çocuğu, Kırat`ı sürüp, berhava olup, haydi bakalım etti* [14, 443].

Koroğlu Əhməd şahın sarayındakı yeddi gözəli gətirmək üçün Gürcüstana səfərə çıxır. Koroğlu Qızlar ağası dəriş Şıx Mentif Dədəni aldaraq Qıratın xəstələndiyini söyləyir və atın xəstəliyinə bir dərman tapması üçün ona yalvarır. O, hiyləyə əl atır, dərişi atını əfsunlamaq üçün Qıratın yanına gətirir, dərişi boğaraq öldürür və onun paltarını geyinir: *Elini dedenin boğazına atıp, herifi boğdu. Dedenin elbiselerini çıxarıp gendi sırtına geçirdi. Küləhi başına vurundu, eline eldiveni geydi. Yüzünə nikabı geçirdi. Kala kapısının anahtarlarını alıp beline soktu. Oradan doğru Demircioğlu`nun yanına geldi. Demircioğlu Koroğlu`nu sesindən tanıyabildi* [4, 143].

Diqqət yetirilməli incəliklərdən biri də budur ki, Türkiyə variantlarında *Koroğlu haqqında yazılan fərmanları toplamaq; əsir olan igidləri ilə bağlı məlumat əldə etmək; Hasan bəylə Kosa Kənanı əsirlikdən qurtarmaq; Qıratı Bolu bəyindən geri almaq, Kızıroğlunu əsirlikdən azad etmək və s. üçün dəriş qiyafəti geyinir* [14, 425].

3. Koroğlu çoban qiyafətində

“Koroğlu” dastanının Paris və Tiflis nüsxələrinin üçüncü məclisində *Koroğlu Eyvazı Çəmlibəle gətirmək üçün təkbaşına Urfaya yola düşür. Şəhərin kənarında rast gəldiyi çobanla paltarını dəyişir və atını onun yanında qoyur: Koroğlu Urfa şəhərinə necə gedəcəyi, Eyvazı necə gətirəcəyi barədə fikirləşirdi. Sonra öz-özünə düşündü ki, mənim adım-sanım bütün vilayətə yayılıb. Bu atla, bu geyimlə əgər Urfaya getsəm, məni tanıyaçaqlar. Yaxşısı budu ki, çobanın paltarını alıb geyim, heç kəs məni tanımasın... Koroğlu kəmərbəndini açdı, paltarlarını soyundu. Çoban Koroğlunun paltarlarını, Koroğlu isə onunkularını geyindi* [10, 25].

Antep rəvayətində də Koroğlu Ayvazın gözəlliyini eşidən kimi Üsküdarə gedir və çoban qiyafəsində müxtəlif hiylələrlə Ayvazı qaçırır. Yenə bu rəvayətdə bir əylənti zamanı Koroğlunun kələşləri (dəliləri – E.İ.) sərxoş olurlar, bu fürsətdən istifadə edən Bolu bəyi onları əsir edərək Boluya aparır. Koroğlu çoban paltarında Boluya gedir və igidlərini azad edir.

Maraqlıdır, Yalvaç rəvayətində Koroğlu kor bir sığır çobanı kimi tanındır: Koroğlu bir parça kör bir sığır çobanıdır. Bir gün sığırları otlatırken, sürüden ayrılan bir hayvana bir taş atar. O hayvan ölür. Kör bunun üzerine o taşı alır, demirciyə götürür. Demirci bunun yıldırım taşı olduğunu söyler. Kör o taştan bir kılıç döğdürür [5, 40].

4. Koroğlu bəzircan qiyafətində

Antep rəvayətinin “Dellek Deli Hasan’ın Çamlıbel’e gelişi” adlı hekayəsində Əhməd şahın yeddi gözəlini Gürcüstandan gətirmək üçün Mahmudu bəzircanın məsləhəti ilə həm Koroğlu, həm də yeddi min əsgəri bəzircan qiyafəti geyinir: *Sözü uzatmayalım, her şey hazır oldu. Koroğlu azap urbasını geydi, her beş ata bir yiğit tayin oldu, yeddi bin hayvanla barabar, bəzircan qiyafətiylə Çamlıbel’den çıxıp, ver elini Gürcüstan deyip, yollarına revan oldular* [4, 130].

5. Koroğlu ilxıçı qiyafətində

Təhmasib nəşrinin “Düratın itməsi”/”Ballıca səfəri” qolunda Koroğlunun ilxıçı paltarını geyinməsi belə təsvir edilir: *Bir gün Dürat və ilxı itir. Koroğlu xəbər tutur ki, Dürat və ilxı Qara xanın əlinə keçib. O, dəlilərini şəhərin kənarında saxlayır, özü isə ilxıçı paltarında Qara xanın yanına gəlir* [9, 299].

İstanbul rəvayətində Qırat Bolu bəyinin axırında qudurduqca qudurur. Koroğlu da onun həsrətinə dayana bilmir. Nəhayət, seyis/ilxıçı qiyafətinə girib Qıratı Bolu bəyindən geri almağı bacarır: ... *Lakin Kır At Bolu Beyinin ahırında kudurduqca kudurur. Koroğlu da onun hasretinə dayanamaz. Nihayət seyis qiyafətinə girip Sivas’tan geliyorum diye paşanın ahırına girməyə muvaffak olur. At Koroğlu’nu görünce kuzu gibi olur* [5, 32].

6. Koroğlu kürd qiyafətində

“Koroğlu” dastanının Türkiyə variantında çobanla paltarlarını dəyişdirən Koroğlu istər Bolu bəyinin yanında, istərsə də Ayvazı gətirməyə gedəndə bir kürd kimi türkcə danışır, ona görə də ona *Kürdoğlu* deyər müraciət edirlər: *Koroğlu, Kürt qiyafətində Bolu Beyinin konağı önünə geldi* [4, 262].

“Çamlıbel’e meyve ağaclarının dikilməsi” hekayəsində Koroğlu Ayvazı Üsküdardan gətirmək üçün yola çıxır. O, yolda rast gəldiyi çobandan Ayvazın yerini öyrənir, çobanla paltarını dəyişir və kürd qılığına girir. Kürd paltarını geyinməklə bərabər, tanınmamaq üçün danışmasını da dəyişərək kürd kimi danışır, özünü Ayvaza *Kürdoğlu* deyər tanıdır [4, 39-65].

7. Koroğlu çavuş qiyafətində

Təhmasib nəşrinin “Koroğlunun İstanbul səfəri” qolunda Koroğlu Nigar xanımı qaçıрмаq üçün çavuş paltarını geyinir, xotkarın möhürlü naməsini də götürüb xotkarın sarayına gəlir. Paris nüsxəsinin dördüncü məclisində Koroğlu Nigar xanımın imarətinə gedərkən özünü gözətçilərə *çavuş Rövşən* kimi təqdim edir və Məkkədən Sultan Muradın qulluğundan gəldiyini bildirir [10, 59]. Tiflis nüsxəsinin ikinci məclisində Koroğlu Sultan Mahmudun qızı Nigar xanımı gətirmək üçün çavuş paltarını geyinərək İstanbula gedir və Nigar xanımın nişanlısı Məhəmməd xanın çavuşu kimi saraya girməyə yol tapır: *Pəs Koroğlu bir dəst libasi-çavuşu alub əyninə geydi, bina eylədi Nigar xanımın hərəmxanəsinə get-*

sün... Çün Koroğlu daxil oldu səhnəyə bir parə kənzilər çavuşu görəndə qaçdılar Nigar xanımın xidmətinə. Ərz elədilər ki, ey xanım, bizə müjdə ver ki, Məhəmməd xanun çavuşu gəldi [13, 44].

8. Koroğlu çodar qiyafətində

Təhmasib nəşrinin “Dəmirçioğlunun Çənlibelə gəlməsi” qolunda Koroğlu çodar paltarında Qıratı minib Naxçıvanda bir nalbənd dükənina gəlir. Burada nalbəndin oğlu Dəmirçioğlunu görür, onun gücünə, qüvvəsinə mat-məəttəl qalır və onu Çənlibelə gətirir. Eyni zamanda, bu nəşrin “Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi” qolunda Koroğlu Eyvazı Təkə-Türkmandan gətirmək üçün çodar libası geyinir. O, Qəssab Alıya Təkə-Türkməna ətlük, yəni qoyun almaq üçün gəldiyini bildirir: – *Qul sahibi olasan, ağa. Çodaram, qoyun almaq istəyirəm* [9, 110]. Eyvaz onun danışığından, görkəmindən, “bazburutundan” şübhələnir, onun çodar olduğuna inanmır:

Bu ya Koroğludur, ya Dəli Hasan,

Bu qılıqda çodar olmaz, hay olmaz [9, 112; 10, 33; 13, 70; 8, 35].

Koroğlu isə Eyvaza onun üçün gəldiyini və ona görə də çodar paltarına büründüyünü deyir:

Əcəli qoydum borkümə, /Büründüm çodar kürkünə [9, 113].

Tiflis nüsxəsinin “Koroğlunun Eyvəzi gətirmək üçün Urfa şəhərinə getməsi və onun dayısı Reyhan Ərəblə davası” məclisində də Koroğlunun çodar libası geyindiyini görürük: *Pəs Mirim qəssab xatircəm olub dedi: – Çodar qardaş, çün çoxdandır ki, bu şəhərə gəlməmişən, sənin adun mənim yadımdan fəramuş olub.*

Koroğlu dedi: – Mənim adıma Roşan çodar deyəllər [13, 66].

9. Koroğlu dəyirmançı qiyafətində

V.Xuluflu nəşrinin “Toqat səfəri” qolunda Keçəl Həməzə Qıratı qaçırdıqdan sonra Koroğlu Qırx dəyirmənlərdə dən üyütməyə gələn adama özünü dəyirmançı kimi tanıdır. Kişi onun boy-buxunundan, geyimindən şübhələnərək soruşur: – *Qardaş, sən burada nə qayırırsan, nəçisən, bəs dəyirmançı hara gedibdi?*

– A qardaş, indi buranın dəyirmənçisi mənəm. Özgə dəyirmənçi yoxdu. Mən də dəyirməni təzə götürdüyümə, hələ bir o qədər yaxşı sazlamamışam [11, 52].

Bu epizoda “Koroğlu”nun H.Əlizadə və M.Təhmasib nəşrlərində də yer verilmişdir.

10. Koroğlu qoruqçu qiyafətində

“Koroğlunun Ərzincan səfəri” qolunda Koroğlu səhər tezdən Ağ qayada Hasan paşanın tapşırığı ilə böyük bir ordu ilə Çənlibelə gələn Bolu bəylə üz-üzə gəlir. Çıxılmaz vəziyyətdə qalan Koroğlu canını qurtarmaq üçün hiylə işlədir, özünün Çənlibelə qoruqçusu olduğunu söyləyir: *Koroğlu baxdı ki, əgər burada Koroğlu olduğunu boynuna alsın, dinməz-söyləməz onu öldürəcəklər. Çənlibelə uzaq, dəlilərdən xəbərsiz, düşmənlər çox, özü də, nə yaraq-yasağı var, nə də atı. Bir də deyirlər Koroğlunun bir belə xasiyyəti də vardı ki, düşmənlər əlinə keçəndə Koroğlu olduğunu heç boynuna almazdı. Deyərdi ki, düşmənlər mənə tutulmuş bilsə, Çənlibelə ayaq alar. Odu ki, Bolu bəy hər nə qədər elədisə Koroğlu olduğunu boynuna almazdı. Elə “qoruqçuyam” dedi ki, dedi... [9, 306].*

Dastanın V.Xuluf lu nəşrinin “Dəli Koroğlu və Bolu bəy” qolunda da Koroğlu Bolu bəyinə Yağı qoruğunda özünü Çənlibelin qoruqçusu kimi tanıdır: *Bolu bəy bir də soruşdu: – Bəs sən kimsən, nəçisən?*

– *Mən Koroğlunun qoruqçusuyam, əfəndim*” [11, 90].

11. Koroğlu falçı qiyafətində

Paris nüsxəsinin səkkizinci məclisində (“Qars səfəri”) Koroğlu Əhməd paşanın bacısı Pərizad xanımı Çəmlibelə gətirmək üçün Qarsa gedir, özünü bir falçı kimi təqdim etməklə Pərizad xanımın imarətinə daxil olur: *Koroğlu kil-səni nişanlayıb asta-asta Pərizad xanımın imarətinə gəldi. Qapını döydü. Kə niz çıxıb dedi: – Kimsən, nə istəyirsən?*

Koroğlu dedi: – Falçıyam, cin də tuturam... [10,105].

Bu nümunəyə əsasən Koroğlunun müxtəlif çətinliklərə, maneə və müqavimətlərə rast gələndə özünü bir falçı kimi də tanıtdırmasının şahidi olur.

12. Koroğlu dilənçi qiyafətində

V.Xuluf lu nəşrinin ikinci hissəsindəki “Gürcüstan türklərindən Koroğlu” adlı qolunda Koroğlunun dilənçi libası geyinməsi belə təsvir edilir: *Gəlin xəbəri nerdən verəyim – Koroğlunun və atının hünərlərindən. Koroğlu bəzi zamanlarda Çəmlibeldən qalxıb təbdili-libas ilə siyahətə gedərmiş və bu siyahət zamanında bəzi yerlərdə kəndisi dilənçi libasına, dilənçi qiyafəsinə girərmiş. Atı da haman qulaq tökü b dilənçi atı kimi olurmuş*[11, 132].

Qeyd edək ki, Təhmasib nəşrinin “Mərca n xanımın Çənlibelə gəlməyi” qolunda Mərca n xanıma qovuşmaq və Koroğlunun dəlilərini dardan xilas etmək istəyən Kankanoğlu da dilənçi libası geyinir: *Kankanoğlu onu da bilirdi ki, Mərca n xanımın qapısını yalnız dilənçilər aç a bilər. Odu ki, özünə bir dəst dilənçi paltarları düzəltdi. Bir tərəfə çəkilib özünü elədi qoca, axsaq bir sayıl. Əlinə qırıq bir əsa alıb axsaya-axsaya çatdı Mərca n xanımın imarətinin qapısına. Ona dəyib dolaşan olmadı. Keçdi içəri. Mərca n xanımın qapısını o zaman açdı ki, budu, Hüsey nəli xan oturub nazbalıncın üstündə, Mərca n xanıma da oturdub yanında...*[12, 308].

13. Koroğlu molla qiyafətində

Paris nüsxəsinin dördüncü məclisində Sultan Muradın qızı Nigar xanıma İstanbuldan Çəmlibelə aparmaq üçün Koroğlunun molla qiyafəti geyindi yı vurğulanır: *Koroğlu bazardan aldığı ağ molla köynək-tumanını paltarlarının üstündən geydi. Başına ağ əmmamə qoyub, bir əba da çiyinə saldı. Əbanın altından xəncərini belinə möhkəm bağlayıb, bir əlində çəlik, o biri əlində təsbəh bir gözünü yumub Nigar xanımın evinə sarı yola düşdü...* [10, 59].

14. Koroğlu çərçi qiyafətində

“Kiziroğlu Mustafa Bey – Afganistan-Gürcistan” qolunda Koroğlu çərçilik də edir: *Molla Arap ı soyundurdu, bir keloğlan etti Koroğlu, kendini de çərçi etti. Kırat ını da boyadı, bir beyaz at etti; yani beyaz boyak ile boyadı, bir beyaz at etti. İki sandık yükleyip dört tane de himar köylerden getirttirip merkeplerin üzerlerine sandıkları ve sandıkların içini yumurta doldutturdu. O beyaz atın üstünde kıymetli, köy eşyaları, yani boncuk, yüzük, işte bir takım çərçi emareti Kırat ın üstüne sandıklara doldurdu, bir tebdil aldı* [14, 61].

Türk dastanlarında qəhrəmanın atının onun ən yaxın dostu, yardımçısı olması motivi əhəmiyyətli bir şəkildə vurğulanır. “Koroğlu” dastanında da Koroğlunun Qıratla olan bağları çox üstün mövqedə görünür. Qırat da sahibi kimi, yad bir yerdə öz cildini, öz görkəmini dəyişdirir, özünü tanınmaz bir şəkə salır: *Qıratın bir xasiyyəti var idi. Bir şəhərə, yaxud bir kəndə çatdıqda Qırat qulaqlarını eşşək qulağı kimi sallayar, tüklərini ürpəşdirib quyruğunu yelləyərdi* [10, 51].

H.Əlizadə nəşrinin “Koroğlunun Bağdad səfəri” qolunda Qırat özünü ucuz satdırmaq, Koroğlunun bəzirganından başqa, digər bəzirganları cəlb etməmək üçün kor və topal təqlidi edir: *Bəzirgan Koroğlunun yanında olmuşdu. Qırat onu tanıyırdı. Dəllal Qıratı çəkib gəzdirəndə Qırat gözünün birini yumdu, birini açdı, quyruğunu o yan-bu yana buladı, özünü şilxorluğa vurdu* [8,102].

Anadolu variantında da Qırat sahibi Koroğlu kimi şəklini dəyişir: *Koroğlu Kırat`ı boyayıp, bir al at edip, kiyafətində Bağdat`tan içəri girerek, o günsü gün öğleden sonra idi, Koroğlu girdi Bağdat`a* [14, 312].

“Bolu Beyi” qolunda Koroğlunun dəriş paltarı geyinməsinə qarşılıq Qırat da özünü bir dəriş atı şəklinə salır. Eyni zamanda, “Kızıroğlu Mustafa Bey – Afganistan-Gürcistan” qolunda Qırat Ərəb atı kimi bir hal alır: *Nihayət yad topraklara girmeden Kıratı en evvel tebdil-i kiyafet etti. ... Kırat`ı bir tebdile soktu, ki bir arap etti. Yani karşidan tanınacak bir vaziyeti kalmadı. Baştan tırnağa her bir tebdilini Kırat`ın pinhana koydu...Kendi kiyafetini bir devriş kiyafetine soktu. Mervane külahı başına örtüp, nihayət ayaklarında papuçlar, bir elde asa, kolda keşkül, sakalı taktı. Öyle bir kiyafete girdi, ki yani gören gözler devrişin gıyabına hörmət eder*” [14, 425]. Hər iki hekayədə də Koroğlunun geyiminə görə at da şəkil dəyişdirir.

İstər Azərbaycan, istərsə də Türkiyə variantlarının “Həmzənin Qıratı aparması” / “Keloğlan`ın Koroğlu`nun atını kaçırması” qolunda Qırat hiyləgərlik edərək özünü dəliliyə vurur, heç kimi yanına buraxmır. Buna görə də Qıratın təhlükəsindən arxayın olmaq üçün o, qapalı bir yerə salınır, arpası, suyu bacadan verilir. Qıratın bu davranışı ilə Koroğlu aşıq qiyafətində onun yanına getməyə müvəffəq olur: *Meğər, gözünü sevdiğim Kırat, Hasan Paşa`nın bir tavlasına çektilər Kıratı, Kırat eğer yerini gördü, garip, eğer de sahibi yok, Kırat betledi. Öyle Kırat betledi ki, daha Keloğlan`ı da bırakmıyor, imlahorları da koymuyor. Hasan Paşa Kırat kaçmasın diye, kapıyı kilitledi. Bacadan Kırat`ın arpasını, suyunu veriyorlar* [14, 198].

Dastanda yalnız Qırat deyil, digər atlar da qeyri-adi xüsusiyyətlərə malikdir. Antep rəvayətində Koroğlu Zor Əhməd bəzirganı gizləncə qılıncla öldürmək istəyir. Koroğlu qılını götürüb bəzirganın boynuna dayayarkən al at (Urfa rəvayətində Rahvan) sahibini Koroğlunun bu planından xəbərdar etmək üçün ayaqlarını yerə vuraraq kişnəyir. Bəzirgan oyanır, atın boş yerə kişnədiyini zənn edib onu toxmaqla döyür. Bu hal iki dəfə təkrar olunur, üçüncü dəfə var qüvvəsi ilə kişnəyən atı sahibi döymür, onun üzünə tüpürür və danlayır. At sahibinin bu hərəkətini qaldıra bilmədiyi üçün ağlayır: *Al at gözlerinden bahar dolusu kimi yaş döktü. Efendisinin yüzüne tükürmesine çok mahzun oldu...* Dördüncü dəfə

Koroğlu qılıncı götürüb yenə bəzirganın boynuna dayayarkən at bəzirganla Koroğluya arxasını çevirir, təəssüründən ağlayır. Heyvanın bu halı Koroğluya mərdlik dərsi verdiyi üçün o, bəzirganı öldürmək fikrindən əl çəkir [4, 184-185].

Göründüyü kimi, Qıratın başqa atlara bənzəməyən bir çox cəhətləri vardır. Təhlükəli bir vəziyyət olanda Qırat Koroğlunun xarici görünüşünə uyğun bir şəkə düşür, yeri gələndə ağlayır, sonra əvvəlki halına qayıdır. Koroğlunun ölümündə bir insan kimi yas tutur, qırx gün yem yemir [5, 69]. Ümumiyyətlə, dastanda at bir heyvan olmaqdan başqa, yarınsan, yarıat şəkli ilə qarşımıza çıxır. Qəhrəmanın yuxulu vaxtında, təhlükəli vəziyyətlərdə at sahibini qoruyur, qəhrəman ilə birlikdə hərəkət edir.

Bəzi türk dastanlarında olduğu kimi, “Koroğlu” dastanında da at qəhrəmanın dostudur, qardaşıdır. Qəhrəman ilə atı eyni qədəri yaşayır, ad almaları, ölümləri eyni zamanda olur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Koroğlu ilə bərabər, onun dəliləri və başqa dostları da təhlükədən sovuşmaq üçün qiyafət dəyişdirirlər. Dastanda istər Koroğlu, istərsə də dəliləri/kələsləri bəzən düşmənin əlinə düşür və zindana atılırlar. Bu kimi vəziyyətlərdə təhlükənin fərqiində olduqları zaman yardım istəməkdən çəkinmir, qiyafət dəyişdirir və düşmənləri aldadırlar. Bununla da, işləri planladıqları kimi gedir.

Anadolu variantının “Bağdat kolu”nda Koroğlu durna cığası gətirmək üçün Bağdada yeddi dəli göndərir. Onlardan xəbər öyrənmək üçün Dəli Mehtər Bağdada gələrkən qiyafət dəyişdirir: *Deli Mehtar ata binip, güne bir menzil davam etti Bağdat`a. Günlerin bir gününde, Bağdat eline kavuştu, amma Bağdat`a kavuşmadan Deli Mehtar kıyafətini de kara papak kıyafeti ne koydu*” [14, 303].

V.Xuluflu nəşrində Dəmirçioğlu arşınmalçılıq da edir: Dəmirçioğlu Ərzurum valisi Cəvahir paşanın qızı Telli xanımı gətirmək üçün Ərzuruma gəlir və Telli xanıma əvvəlcə özünü arşınmalçı kimi tanıdır.

“Məhbub xanımın Çənlibelə gəlməsi” qolunda Bəlli Əhməd Məhbub xanımı Çənlibelə gətirmək üçün aşiq paltarını geyinib Ruma yola düşür: ... *Məhbub xanım dedi: – Əleykümsalam, aşiq! Əyləş! Bir az çal, oxu, qulaq asaq!*

Bəlli Əhməd dedi: – Mənim gözlərim üstə! Kaş elə mən çalam, sən qulaq asasan [9, 186-187].

“Koroğlunun Ərzurum səfəri” qolunda Dəmirçioğlu Cəfər paşanın qızı Telli xanımı Çənlibelə gətirmək üçün aşiq paltarında Cəfər paşanın pəhləvan meydanına çıxır. Paris nüsxəsinin on ikinci məclisində İsabalı öz razılığı ilə Bolubəy tərəfindən əsir götürülən Koroğlunun arxasınca İstanbula aşiq paltarında gəlir. Maraş rəvayətinin 43-47 sayılı qoşmalarında da Bolu bəyinin qızı Dönə xanımın arxasınca gedən Koroğlunu İsabalı aşiq paltarında Bolu zindanından qurtarır.

Yuxarıdakı nümunələrdən göründüyü kimi, dastanın variantlarında Koroğlu ilə birlikdə, demək olar ki, qəhrəmanların hamısında saza, sözə vurğunluq özünü göstərir, onların çoxusu sözlərini sazla deməyi bacarır. Çənlibel dəlisi olmaq üçün Koroğlunun saz-söz sınağından da keçmək lazım idi. Sınaq zamanı aşiq musiqisindən təsirlənməyən adam namərd sayılırdı. “Koroğlunun Bayazid səfəri” qolunda Koroğlu İmirzə adlı qulu bu yolla sınaqdan keçirir.

Maraqlıdır, dastanda Koroğlunun bütövlükdə qoşununun qiyafət dəyişdirməsi faktı ilə də qarşılaşırıq: “Mahru xanımın Çənlibelə gəlməyi” qolunda dəlilərlə də çodar qiyafəti geyinirlər: *Dəlilər dəyişdi libaslarını, oldular əsl çodar* [12, 219]. Maraş rəvayətində Gürcüstana bir basqın zamanı Koroğlunun sandıq içində gizlədilmiş igidləri də Koroğlu kimi, qiyafətlərini dəyişib dərviş libası geyinirlər [5, 197].

Qeyd edək ki, Paris nüsxəsində bəzən tanınmamaq üçün düşmən üzərinə gedən Koroğlu da, dəliləri də yaraq-yasaq üstündən adi paltar geyinirlər: *Dəlilər can köynəklərini yaraq-yasaqlarının üstündən geyinib camaata qarışdılar* [10, 128]. Tiflis nüsxəsində Koroğlu yaraq-yasaq üstündən çiyininə keçə kəpənək (yapıncı – E.İ.) də salır: *Əmma Koroğlu əl atub keçə kəpənək altından qılıcın çəkib ac qurd kimin düşdü onların içinə...* [13, 661].

Paris və Tiflis nüsxələrində dəlilərin də Koroğlu kimi kəpənək saldıqları göstərilir: *Gecələr dəlilər yaraqlı halda Cam kəpənəyini çiyinlərinə salıb məclisə gəlirdilər* [10, 163]; ... *əmma bu tərəfdən Məhbub əvvəl dava əsbabların geyinüb, onun üstündən bir keçə kəpənək bürünüb, sazın götürüb, özün yetirdi Miri Paşanın imarətinə* [13, 593].

Dastanda Koroğlu və dəlilərindən başqa, digər müsbət obrazların da qiyafət dəyişdirdikləri diqqətçəkicidir: “Mərca xanımın Çənlibelə gəlməyi” qolunda Kankanoğlu Mərca xanımın yanına gedərkən Səlimin qiyafətini geyinir: *Kankanoğlu istədi ki, getməyə, əmma özünü saxlaya bilməyib Səlimnən paltarını dəyişdi. Kankanoğlu özünü yetirdi Mərca xanımın qulluğuna* [12, 321]. Yenə bu qolda Kankanoğlu Eyvazı əsirlikdən xilas etmək üçün Mərca xanımın göstərişi ilə zirzəmidən zindana lağım atır, xotkarın qardaşı oğlu Əmir xana bihuşdar verərək zindana gətirir. Eyvazla onun paltarını dəyişir, Əmir xanın əlini, ağızını bağlayır və zindanda Eyvazın yerinə qoyur. Eyvazı isə zindandan azad edir: ... *Əmir xanı götürək zindana! Onu Eyvaznan dəyişək! Belə olsa, səhərə qədər arxayınlıq olar!.. Əmir xanı götürdülər zindana. Onu elədilər Eyvaz, yıxdılar yerə...* [12, 331].

“Koroğlu” dastanında diqqətçəkən məsələlərdən biri də hiylə yolu ilə aldatmanın, kələkbazlığın qəhrəmanların rəqibləri və pisniyyətli adamlar üçün xarakterik olmasıdır. Belə ki, onlar da çətinliklərin öhdəsindən gəlmək üçün qiyafət dəyişdirirlər. Anadolu variantının “Bolu Beyi” qolunda göstərilir ki, qış soyuq keçdiyi üçün əhali Ərzurumu tərk edib digər şəhərlərə köçür. Məmləkətin vəziyyətini öyrənmək üçün Sultan Murad da, lalası da dərviş qiyafəti geyinərək Ərzuruma gəlirlər. Sultan Murad kimliyinin tanınmaması üçün qılıq-qiyafət dəyişərək xalqın içinə girir və hadisələrə fərqli bir mövqedən baxma imkanı əldə edir.

Tiflis nüsxəsinin beşinci məclisində Teymur ağa Koroğlunun Qıratını aparmaq üçün mehtərinin paltarını geyinib hamının sərxoş olduğu vaxt Çamlıbelə gəlir. Qıratın mehtəri Bəlli Əhməd dərin yuxuda ikən Teymur ağa Qıratı qaçıрмаq istəyir, ancaq at onu yaxına buraxmır. Bu halda Teymur ağa Bəlli Əhmədin paltarını geyinərək Qıratı Vana aparır.

Paris nüsxəsinin altıncı məclisində Xunis paşası Həsən paşanın tapşırığı ilə Qıratı qaçıрмаq üçün Çəmlibelə gələn aşpaz Şeyirdi Keçəl Həmzə cındır

paltar geyinir. Bir ay Çəmlibel ətrafında dolanıb oraları yaxşı tanıdıqdan sonra Dəli Mehtərə özünü qərib bir keçəl kimi tanıdır.

“Koroğlunun Toqat səfəri” qolunda Hasan paşanın tapşırığı ilə Keçəl Həmzə Qıratı qaçırmaq üçün Çənlibelə gəlir. O, hiylə işlədərək əvvəlcə yazıq bir adam, sonra isə ilxıçı libasına bürünür: *Koroğlu olduğunu Keçəl Həmzə dərhal başa düşür və hiylə niqabını üzünə çəkir. Həmzə yazıq adam donuna girib, yağlı dilini işə salır, bildir-bildir göz yaş töküüb, Koroğlunun ayaqlarına düşür. Onun mərhəmətini qazandıqdan, saqqızını oğurlayıb Çənlibelə qədəm qoyandan sonra Keçəl Həmzə özünü son dərəcə üzüyola və zirək bir buyruq qulu kimi göstərib, dəlilərin və xanımların da az-çox hörmətini qazana bilir. Özünü Koroğluya ilxıçı kimi təqdim edən və ilxıçı rolunu məharətlə oynayıb Düratı qaçırmağa nail olan Keçəl Həmzə sözün hərfi və məcazi mənasında dəyirmançı donuna da girib Koroğlunu növbəti dəfə aldadır və Qıratı ələ keçirir* [7, 11-12].

Muxtar Kazımoğlu Koroğlu ilə Keçəl Həmzənin arasında oxşarlıq görür, bu oxşarlığı daha çox kələkbazlıq məsələsi ilə bağlayır, kələkbazlığın həm Koroğlu, həm də Keçəl Həmzə üçün ən səciyyəvi bir xüsusiyyət olduğunu göstərir: *Koroğlu ilə keçəl obrazını yaxınlaşdıran ən başlıca cəhət kələkbazlıqdır. Keçəlin ən səciyyəvi xüsusiyyəti sayılan kələkbazlıq bir xeyli dərəcədə Koroğlu üçün də səciyyəvidir və kələkbazlığı qəhrəmanlıqla üzvi şəkildə birləşdirməsinə görə Koroğlu digər dastanlarımızın baş qəhrəmanlarından əsaslı şəkildə fərqlənir. Koroğlunu “Dədə Qorqud” eposunun əsas surətləri ilə tutuşdurmaq, diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri Koroğlunun ictimai mənşəyi olar* [6, 210].

Göründüyü kimi, Koroğlunun təhlükəli, yad məclislərə gedərkən paltarını dəyişməsi epizodu dastanda xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Koroğlu qarşısındakı gücün öhdəsindən gələ bilməyəcəyini gördükdə tez-tez qiyafət dəyişir, fərqli qiyafətlərdə düşməyə meydan oxuyur, dəlilərini əsarətdən qurtarır, dəlilərinin sayını artırmaq üçün yeni dəlilə qaçırır, hiylə ilə qaçırılmış Qıratını geri qaytarır, özü və ya dəliləri üçün gözəl qızları Çənlibelə/Çəmlibelə gətirir.

Onu da diqqətə çatdırmaq ki, mərd-mərdanə döyüşü tərənnüm edən Koroğlu dastan boyunca qılıqdan-qılığa girərək bir insanın edə bilməyəcəyi işləri bacarır; o, çeşitli yerlərə hər gedişində qiyafət dəyişdirir və hər səfərində düşməni aldada bilir.

Bütün bu deyilənlər onu göstərir ki, dastandakı qiyafətdəyişdirmə motivinin altında tanınmamaq, müxtəlif problemləri şəxsiyyətini gizlədərək həll etmək, yaxud bir məqsədə çatmaq üçün özünü başqa cür göstərmək məqsədi durur. Bir sözlə, dastanda qəhrəmanlar qiyafəti rəqibləri tərəfindən tanınmamaq, saraylara çətinlik çəkmədən girmək, hadisələri daha rahat görmək, dost-düşməni yaxşı seçərək ona görə hərəkət etmək, davranışların, danışıqların şahidi olmaq və s. üçün dəyişdirirlər. Onlar təhlükəni sezərkən qiyafət dəyişdirsələr də, heç bir zaman ölümdən qorxmurlar, döyüşərək ölməyi özləri üçün bir şərəf sayırlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Anadol C. Koçyiğit Köroğlu. – İstanbul: Türkmen Kitabevi, 1997
2. Azərbaycan dastanları. – Bakı: Gənclik, 1977
3. Bakırcı N. “Köroğlu dastanlarında Köroğlu və Binitinin kıyafət (şəkil) dəyişməsi”// Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall 2010, p. 860-878/ www.turkishstudies.net.
4. Bayaz H. Köroğlu-Antep Rivayeti. – İstanbul: Karacan Yayınları, 1981
5. Boratav P.N. Köroğlu Destanı. – İstanbul: Adam Yayınları, 1984
6. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. – Bakı: Elm, 2006
7. Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. – Bakı: Elm, 2011
8. Koroğlu /Nəşrə hazırlayanı H.Əlizadə. – Bakı: Azərənəşr, 1941
9. Koroğlu /Toplayıb tərtib edəni M.Təhmasib. – Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1956
10. Koroğlu. Paris nüsxəsi/Nəşrə hazırlayanı İ.Abbaslı. – Bakı: Ozan, 1997
11. Koroğlu. V. Xuluflu nəşri/Nəşrə hazırlayanı A.Nəbiyev, tərtib edəni Y.İsmayılova. – Bakı: Elm, 1999
12. Koroğlu /Tərtib edənləri İ.Abbaslı, B.Abdulla.– Bakı: Çarşıoğlu, 2004
13. Koroğlu. Tiflis nüsxəsi/ Tərtib edəni Elnarə Tofiq qızı. – Bakı: Səda, 2005
14. Köroğlu Destanı/Anlatanı Behçet Mahir, derleyenleri Mehmet Kaplan, Mehmet Akalın, Muhan Bali. – Ankara: Sevinç Matbaası, 1973
15. Nağıyev C. “Koroğlu”nun Çin qaynaqları. – Bakı: Asiya Nəşriyyatı, 1998
16. Özturan Hacı Ali. Maraş ağzı Köroğlu. – Kahramanmaraş: UKDE Kitaplığı, 2009
17. Thompson S. Motif- index of folk-literature, Volume four (J-K). – Bloomington: Indiana University Press
1955/<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b434682>.

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

Elnarə ƏMİRLİ
AMEA Folklor İnstitutu
“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi
e-mail: elnara.amirli@mail.ru



AZƏRBAYCAN ƏFSANƏ VƏ RƏVAYƏTLƏRİNDƏ AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

Xülasə

Məqalədə Azərbaycan ailə etikasının ən incə cizgilərinin tərənnüm olunduğu şifahi mətnlər araşdırılmışdır. Ailə münasibətlərinin ən aktiv qolu olan qaynana-gəlin konflikt, gəlinin qaynatadan, qaynanadan utanması, qadının ayağında ruzi olması, qaynananın oğluna qız axtarması, qonağa münasibət, ər-arvad davranışları kimi səhnələrin yer aldığı mətnlərdə əxlaq problemləri özünü ən çırpacaq tərəfləri ilə təqdim edir. Araşdırdığımız mətnlər müxtəlif süjet strukturuna malik olsa da, məsələnin məğzi – milli əxlaqın tərənnümü məsələsi sabit qalmışdır.

Açar sözlər: ailə etikası, əfsanə, rəvayət, milli əxlaqın tərənnümü, dəyərlərin qorunması

FAMILY RELATIONSHIPS IN AZERBAIJAN LEGEND AND NARRATIONS

Summary

The article investigated verbal texts about family ethics of Azerbaijan. The most active part of family relationships: mother-in-law-bride conflict, shame of the bride, attitude toward a father-in-law, attitude toward mother-in-law, the woman's sustenance, mother-in-law's looking for a girl, attitude to the guest, husband and wife behaviors were described in detail. Although we find differences in plot in the texts we have investigated, the essence of the issue – the question of national morality was unchanged.

Key words: family ethics, legend, narration, national ethics, values protection

СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ЛЕГЕНДАХ И ПРЕДАНИЯХ

Резюме

В статье были исследованы устные тексты воспевающие самые тонкие черты семейной этики Азербайджана. В текстах имеющих сцены семейных отношений такие как самая активная ветвь – конфликт между свекровью и невесткой, невесткой и свёкром, стеснительность перед свекровью-свёкром, благодатность ступления невестки, поиск матери невесты сыну, отношение к гостю, отношение между мужем и женой проблемы морали (нравственности) показаны в самом голом виде. В исследуемых текстах несмотря на встречающиеся различия в сюжетах, сущность вопроса – вопрос воспевание национальной морали (нравственности) остаётся неизменным.

Ключевые слова: семейная этика, легенда, предание, воспевание национальной нравственности, сохранение ценн

Azərbaycan ailə modelinin təməlinə dayanan ailə etikasının ən incə cizgiləri şifahi mətnlərdə bütün tərəfləri ilə tərənnüm olunmuşdur. Bu günədək nəşr olunan əfsanə və rəvayət mətnlərini araşdırarkən milli əxlaq elementlərini təmsil edən mətnlərin sayının kifayət qədər çox olduğunu şahidi oluruq. Ailə münasibətlərinin ən aktiv qolu olan qaynana-gəlin konflikt, gəlinin qaynatadan, qaynanadan utanması, qadının ayağında ruzi olması, qaynananın oğluna qız axtar-

ması, qonağa münasibət, ər-arvad davranışları, ər-in öz qadınından güc alması, ananın oğluna yas tutması, dosta dəyər vermək, gəlinin namusuna xələl gəlməməsi, utanc səbəb ilə Allahdan imdad istəməsi, sevişib qovuşmamaq və s. kimi səhnələrin yer aldığı mətnlərdə əxlaq problemləri özünü ən çılpaq tərəfləri ilə təqdim edir. Araşdırdığımız mətnlərdə süjet fərqliliklərinə rast gəlsək də, məsələnin məgzi – milli əxlaqın tərənnümü məsələsi sabit qalmışdır.

Bu məqalədə məqsədimiz ailə münasibətlərinin təsvir olunduğu mətnlər, onların yeri, daşdığı funksiyalar haqqında məlumat verməkdir. Məzmununa görə bu mətnləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Zalım qaynana (adətən gəlinə, bəzən kürəkənə qarşı)
2. Zalım gəlin (qaynanaya, bəzən qaynataya, qayına qarşı)
3. Gəlinin etik davranışları (gəlinin susması, gəlinin bürünməsi, fərasət-sizliyinə görə utanması)
4. Digər (mehriban gəlin-qaynana/qaynata, qaynatanın gəlinləri qiymətləndirməsi, fərasətli kiçik gəlin)

Zalım qaynananın təsvir olunduğu mətnlər

Adətən, evlilikdən əvvəl qaynana gəlini öz qızının yerində, gəlin isə qaynananı öz anasının yerində görsə də, toydan sonra vəziyyət dəyişir, “şərikli bazar dostluğu pozar” deyimi öz funksiyasını işə salır. Qaynana oğlunu, gəlin isə ərini şərik kimi görür, amma paylaşmaq istəmir. Məhz bu durumdan da qaynana-gəlin konfliktləri törəyir. Folklorumuzda bu konfliktlərin əsas tərəfi olan zalım qaynana surətinin tərənnüm olunduğu mətnlər çoxluq təşkil edir. Çox güman ki, bunun da səbəbi qaynananın ailədə daha çox səlahiyyətə malik olması, öz qısqanclığını bürüzə vermək cəsarətinin olmasından irəli gəlir. Təzə ailə quran gəlin məhdud səlahiyyətə malik olduğu üçün qısqanclığını da üzə vurmağa cəsarət etmir. Belə ki, qaynana zalımlıq funksiyasında daha aktiv çıxış edir. “İz eşşəyin, fel gəlinin” (5, 219) mətnində qaynananın xəsisliyi, gəlinə çörək qiymaması təsvir olunur. Əsas məqsəd mətnin adı ilə bağlı ifadənin yaranması səbəbini göstərməkdir. Bu tip mətnlər dildə qəlibləşmiş ifadələrin izahı kimi də çıxış edir və xalq arasında uyğun situasiyalarda istifadə olunur. “Çıxar gələr, oy, oy” (5, 215) mətnində də qaynananın xəsisliyi, zalımlığı təsvir olunur. Gəlinlər qaynana evdən çıxan kimi həyətdəki uzunqulağı minib evə girir, qarınlarını doyuzdururlar. İşi belə görən qaynananın halı pisləşir və ölür. Qaynana gəlinlərə o qədər zülm edib ki, onun ölümünə də inanmaq istəmir, qayıdacağından qorxurlar. Hər iki mətndə gəlinlər yeməyi iz qalmasın deyər uzunqulağın vasitəsilə oğurlayırlar. Bu mətnin variantı başqa bir mənbədə lətifə “Qaynanayan gəlinlər” (4, 325) başlığı ilə verilib. Məzmunca yuxarıda veridiyimiz mətnin variantı, qisaldılmış formasıdır. Burada da gəlinlər qaynananı məzəli şəkildə ağlayırlar. Qaynananın qayıdıb gələcəyindən qorxan gəlinlər onun dərin basdırılmasını istəyirlər. Mətnlərin rəvayət, yoxsa lətifə janrına aid olmasını müəyyən etmək çətinlik yaradır. Bu məsələni aşkar etməyin ən obyektiv yolu mətnin söyləndiyi konteksti müəyyənləşdirməkdir ki, uzun müddət əvvəl işıq

üzü görmüş nəşrlərdə bunu ortaya çıxarmaq mümkün deyildir. Eyni zamanda bu məsələ ayrı bir araşdırmanın mövzudur.

“Xəsis qaynana” rəvayətində qaynananın zalımlığı son həddədir. O, iki-canlı gəlinə ayran vermir. Gəlin gizləncə eşşəyə minib ayrandan içir. Qaynana məsələni başa düşür və fikirdən ölür (10, 125). “Hənihi baci, bərkdi bağı” (10, 110), “Bir qaynana və üç gəlin” (12, 103) rəvayətlərdə gəlinlər nə qədər yaxşı davransalar da, qaynana onlardan razı qalmır. “Kiçik gəlinin fərasəti” rəvayətində qaynana zalımdır, gəlinlərə yemək qıymır. Ancaq qaynana evdə olmayanda fərasətli kiçik gəlin eşşəyə minib çörəyi götürür. Qaynana gəlib məsələni başa düşür və hirsindən azarlayıb ölür. Bu mətnə həm qaynananın, həm gəlinlərin zalımlığı, eyni zamanda kiçik gəlinin diribaşlığı önə çəkilir (10, 124).

“Qaynənin pətşahlığın axırı” (1, 134) rəvayətində zalım qaynana gəlinə göz verir, işıq vermir. Gəlini səhərdən-axşama qədər insafsızcasına işlədir, amma yeməyi də qıymır. Fağır qaynata hövsələdən çıxıb arvadı o ki var döyməyə başlayır. Sonra gəlini çağırır ki, evdə nə varsa, gətir, qabaq-qabağa yeyək. Gəlin sevinir ki, qaynatanın hesabına qarın dolusu çörək yeyəcək. Bu rəvayətdən belə nəticəyə gəlirik ki, qaynana nə qədər “padşahlıq” etsə də, ailənin başçısı istərsə, evdə nizam-intizam yarada bilər. “Gəlin, qaynana” (14, 66; 147) rəvayətində də qaynana zalımdır. O, gəlinə nə yatmağa, nə yeməyə imkan vermir. Hər gün alatoran vaxtı gəlini yuxudan oyadır ki, “kalçanı aç, comuşu sağım”. “Yemlik” əfsanəsində zalım qaynana gəlinə südəmər uşağını yedizdirməyə imkan vermir, ot-ələfi yığışdırmağı tapşırır. Gəlin bezib göy ota çevrilməsi üçün dua edir (1, 127). “Gəlin-məleykə” rəvayətində gəlin zalım, sağlığında heç kimə yaxşılıq etməyən qaynananın yasında gülür, ona istehza edir (19, 56).

Zalım gəlinin təsvir olunduğu mətnlər:

Mətnlərdən də bizə məlum olur ki, qaynanaya qarşı amansız davranan gəlin ailədə özünə müəyyən rol qazanmış gəlidir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, zaman ötdükcə müəyyən səlahiyyətlər əldə edtikcə gəlinin qısqanclıq fəaliyyəti aktivləşir. Amma nə qaynana, nə də gəlin özünü günahkar bilmir, hər birinin hər zaman nümayiş etdirdikləri davranışlara görə öz haqlı səbəbləri var. “İki baş idi, dörd ayaq” mətnində haqsız tərəf gəlidir. Onun kefi kök, damağı çağ olsa da, qaynana ilə arasında narazılıq olduğuna görə ərinə haqsız yerə ac qalması bərədə gileylənir. Məzlum qaynana isə qorxusundan bir söz deyə bilmir. Ancaq bir gün dözə bilməyib dilə gəlir: “İki baş idi, dörd ayaq, gəlin aşdı bayaq. Yazıq nə yeyib ki...” – deyib etirazını bildirir (9, 217). “Altı daş, üstü daş” rəvayətində ana qızının evinə gedir, amma kürəkənlə qızının münasibətindən razı qalmır. “Altı daş, üstü daş” deyə-deyə oğlunun evini arzulayır və ora yollanır. Oğul anasının rəftarından şübhələnir, gəlinin ona verdiyi aşı yoxlayır və altının daş olduğunu görür, onu evdən qovur (10, 110). “Zalım gəlin” (12, 185), “Halım budur, a Mahmud” mətnlərində də gəlin zalımdır, qaynananı oynatmamış ona yemək vermir. İkinci mətnə gəlin qaynanaya zülm edir, onu gündə üç yol oynadıb sonra yeməyini verir. Mahmud anasının kefsizliyinin səbəbini soruşanda gəlin xəbərsiz olduğunu deyir. Mahmud evin damına çıxıb gəlini güdür, hər şeyi başa düşür (7,

218). “Qaynana ilə gəlinlər” mətnində gəlinlərin məqsədi ayrı evə çıxmaqdır. Qaynana razı olmadığı üçün hiylə qurub onu incidirlər. Qaynananı oynadıb, sonra çörək verirlər. Oğlanları bu durumdan xəbər tutur və gəlinləri evdən qovur (4, 332).

“Səbət” və “Qaşıq” rəvayətlərini hər ikisi eyni didaktik nəticəni ortaya qoyur: böyüyünə yaxşı bax, sən də qocalacaqsan. Birinci rəvayətdə gəlinlər arvadı ölmüş qoca qaynatanı yola verməyib evdən qovurlar. Oğul atanı səbətə qoyub uzaq bir yerə aparır. Ata səbətin gələcəkdə oğulun özünə də lazım olacağını deyəndə oğul səhvini başa düşür və atanı evə gətirir (10, 115). “Qaşıq” rəvayətində isə uşaq görür ki, atası qoca babası üçün qaşıq düzəldir. O da öz atası üçün düzətməyə başlayır. Oğul vəziyyətdən nəticə çıxardır, qoca atasına münasibəti dəyişilir (10, 116).

“Öz əməlimdi” (9, 228), “Nə tökərsən aşına” (14, 84) rəvayətinin variantıdır. Hər iki rəvayətdə zalım tərəf gəlidir. O, oğlunun əziyyətlə qazandığı cörəkdən qaynanasına vermir, gizləncə qurbağa bişirib verir. İllər keçir, qaynana ölür. Zalım gəlin oğlunu evləndirir. Ancaq onun gəlini insafli olur. Yeməyin yaxşısını qaynanaya çəksə də, yemək qabda qurbağaya dönür. Qaynana öz keçmiş səhvlərini başa düşür .

Araşdırdığımız əfsanə və rəvayət mətnlərində daha çox gəlin-qaynana, bəzi hallarda qaynata, bir mətnə isə gəlin-qayın konfliktinin şahidi olduq. “Bizdən başqa kimi var” mətnində böyük gəlin kiçik qaynını və onun ailəsini yola vermir. Kiçik qardaş məcbur olub ailəsi ilə birlikdə evi tərk edir. Bir müddət sonra kiçik qardaş öz qardaşı üçün darıxır, heybəsini doldurub ata evinə gəlir. Əvvəlcə ona üz göstərmək istəməyən böyük gəlin əlidolu gəldiyini görür və “Gəlsin, bizdən başqa kimi var”, deyib onu təmtəraqla evə dəvət edir (9, 219). Mətnə həm gəlin-qayın konflikti, həm də böyük gəlinin zalımlığı, eyni zamanda tamahkarlığı önə çəkilir.

Bir qisim rəvayət mətnləri vardır ki, gəlini mənfi surət kimi təqdim edir. Ancaq bu mətnlərdə gəlinin zalımlığı deyil, tənbəlliyi, acgözlüyü nümayiş etdirilir. “Qapını da sən ört” mətni bu qəbildəndir. Qaynata, qaynana görür ki, gəlin heç cür ipə-sapa yatmır. Nə iş deyirlərsə, üzə durub eləmir (4, 324). “Tənbel gəlin” (12, 194) mətnində gəlin tənbeldir, günortaya qədər yatır. Qaynana ilə qaynata nə qədər çalışırlarsa, onu qandıra bilmirlər. “Mən gəlmişdim” (9, 198) adlı mətnə təzə gəlin ərinin ağıldan qıvraq olduğunu və düşdüyü evin şəraitsizliyini görür. Başa düşür ki, ona verilən təmtəraqlı vədlər yalan imiş. Demək ki, “ağ günə çıxmaq istəyən” gəlin bu evliliyə elçinin “şirin vədlərinə” aldanıb razı olmuş. Ər evində isə nə çörək var, nə də ağıllı ər. Çarəni yığışıb ata evinə getməkdə görən gəlinin qarşısını qaynata kəsir. “Mən gəlmişdim aş bişirəm, aş çəkəm, gəlməmişdim keçəllərə baş çəkəm, - deyən gəlinin qərarı qətidir. Sadəcə elçilərin şirin dilinə aldanıb gələn gəlin ərinin də ağıldan kəm olduğunu görəndən sonra ata evinə dönməyə qərar verir.

Gəlinin etik davranışları

Mətnlərdəki maraqlı məqamlardan biri də gəlinin etik davranışlarıdır ki, bunlar möhkəmlənmiş adət-ənənələrin təmsilçisi kimi çıxış edir. Adətlər müəyyən dövrdə yaranır, təkmilləşir və zaman keçdikcə sıradan çıxa da bilir. Mətnlərdə rast gəldiyimiz gəlinin susması, bürünməsi kimi adətlər zaman keçdikcə zəifləsə də, mətnlərin yarandığı dövrdə çox aktual olmuşdur. Bu mövzulu mətnlərdə adətən gəlin Allahdan imdad diləyib, ya daşa, ya da hansısa varlığa çevrilməsini istəyir. Gəlinin ya daşa, ya da digər canlı, yaxud cansız varlığa çevrilməsində müxtəlif səbəblərin şahidi olur. Bunlar cəza, qarğış, utanma (daha çox) və digər səbəblərdir.

“Hophop” (12, 80) və “Şanapipik” (12, 86; 2, 71; 19, 18), “Gəlin qaya” (12, 16; 6, 54), “Tısbağa” (12, 241; 20, 18) əfsanələrində gəlini yuyunan zaman qaynatası görür və gəlin Allahdan müxtəlif canlılara, yaxud daşa dönməsini diləyir.

“Gəlinboğan” adlı mətnlər də məzmununa görə fərqlənir. Ağbabaya məxsus əfsanədə gəlinin tamahı güc gəlir, qoyunun mədəsindəki qatqatı yeyir və boğulur. O vaxtdan mal-qaradakı həmin tikəyə gəlinboğan deyirlər. (1, 124). Digər “Gəlinboğan” əfsanəsində gəlin içalatı təmiz yumadığına görə utanır, xəlvət yerdə özünü asıb öldürür. Bu mətndə isə çevrilmə yox, özü özünü cəzalandırmanın şahidi olur (8, 188; 11, 77).

Gəlinin etik davranışlarını təqdim edən mətnləri araşdırdıqca belə nəticəyə gəlirik ki, bu mətnlərin yarandığı dövrdə cəmiyyətdə gəlinin ər evindəki davranışları xüsusi önəm daşmışdır. Ailə ilə cəmiyyətin qarşılıqlı ortaya qoyduğu bu davranış qəliblərinə xüsusi nəzarət özünü göstərirdi. Belə ki, çoxluq tərəfindən qəbul olunmuş davranış stereotiplərinə əməl etməyənlər ya cəmiyyət tərəfindən qınanırlar, ya da cəzalandırılırlar. Ona görə də ər evinə yola salınan gəlin necə davranacağını əvvəldən bilir, əksər hallarda anası tərəfindən təlimatlandırılır. Bu təlimata görə, böyüyə hörmətlə yanaşmaq, onların yanında örtülü gəzmək, susmaq gəlinin tərbiyəli davranışlarının əsas göstəriciləridir. “Bu tipli mətnlərin başlıca funksiyası etnos üçün davranış stereotiplərinin ifadəsi (daha dəqiq desək, metadil) olmalıdır. Onlar konkret sosial birliklərin həyatında proqramlaşdırma dili olub, bu funksiyada çıxış edirlər” (13, 33). “Lal gəlin” başlığı ilə verilən mətnlərin əksər hissəsində ana ərə gedən qızına ər evində “lal, kar, kor” olmasını, abır-həyalı davranmasını öyrədir. Ancaq bəzi istisna mətnlər də var ki, ana ər evinə yola saldığı qızına vaxt itirmədən hakimiyyəti öz əlinə almağı məsləhət görür. “Dayça xam çıxdı” mətnində kürəkən eşidir ki, qaynanası qızına elə evliliyin birinci günündə əri ələ almağın vacibliyini öyrədir. Kürəkən bunu eşidib gəlini möhkəm cəzalandırır (7, 220).

“Gəlinin dili açıldı” (12, 141), “Lal gəlin, kar gəlin” (5, 296), “Süd daşdı, dillən gəlin” (7, 216) mətnlərində ata evində qıza abırlı, həyalı olması tövsiyə olunur. Ata-ana tapşır ki, qaynata-qaynananın yanında danışma, lal ol, kar ol, söz qaytarma. Gəlin bütün deyilənlərə əməl edir, ər evində yaxşı hörmət qazanır. “A lal gəlin, kar gəlin” (10, 114) rəvayətində ata qızını lal, kar, kor kimi təqdim edir. Qız ər evində dinib danışmır. Sonra məlum olur ki, lal – qiyyət qırmamaq,

kor – pis işləri görməmək, küt – qonşuya getməmək mənasında deyilib. “Lal gəlin, dilli gəlin” (3, 109), “Lal gəlin” (14, 136) mətnləri də bu qəbildəndir.

Digər mövzulu mətnlər

Gəlin-qaynana konfliktlərindən fərqli olaraq çox az sayda mətnlər vardır ki, gəlin-qaynata münasibətləri, əksər halda qaynatanın gəlinindən (kiçik) razı qalması, kiçik gəlinin diribaşlığı təsvir olunur. “Kiçik gəlinin fərasəti” rəvayətində kiçik gəlin qaynatadan xahiş edir ki, evin idarəsini ona tapşırınsın. Kiçik gəlin evi nizamla idarə edir. Qaynata gəlindən razı qalır (10, 112). “Kim inciyər” mətnində də ənənəvi konfliktlərdən fərqli olaraq qaynata gəlinindən razı qalır. Ata-anası təzə ailə qurmuş qızını yoluxmağa gedir. Gəlin süfrəyə qarpız gətirir. Qaynata gəlini üç dəfə sınağa çəkir. Amma gəlin o qədər üzüyoladır ki, bu vəziyyəti öz ata-anasına bildirmir. Qaynata “belə gəlindən kim inciyər”, – deyib, məmnunluğunu bildirir (9, 199). “Üç gəlin və qaynata” (12, 198) rəvayətində ata üç oğlunun evini ziyarət edir, davranışlarına görə gəlinlərini qiymətləndirir, kiçik gəlindən razı qalır. Qaynatanın kiçik gəlindən razı qalması səhnəsinə “İbrahim peyğəmbər” rəvayətində də rast gəlirik. İbrahim Peyğəmbər oğlu İsmayılın evinə gəlir, gəlinlərin davranışlarına görə oğluna sifariş göndərir. Kiçik gəlinin davranışını, qayğıkeşliyini təqdir edir (18, 42). Ə.Əsgər ənənəvi türk ailəsində kiçik qardaşın mövqeyini belə izah edir: “Böyük qardaş ata mülkündən özünə çatan payı alaraq ayrılır və özünə ayrıca təsərrüfat qurur. Kiçik qardaş isə valideynlərin yanında qalaraq onlara qayğı göstərir və ailə mərasimlərini icra edirdi” (16, 8). Rəvayət mətnlərində kiçik gəlinin təqdir olunmasına da bu aspektdən yanaşsaq, yanlış olmaz.

Ailə münasibətlərini nümayiş etdirən bu mətnlər xalqın etnik-mədəni portretini bütün koloriti ilə əks etdirir. Belə ki, konkret desək, folklor xalqın dəyərləri ilə qidalanaraq xalqdan alır, yenidən xalqa ünvanlayır. Bu mətnlər sirkulyasiya prosesində etnik dəyərlərə himayədarlıq edir, onları qoruyur, yaşadır. Tarixin hansısa dönməndə yaranmış, mətnlərdə daşınan əxlaq davranış qaydaları bütün dövrlərdə insanların tərbiyəsinə, yönləndirilməsinə təsir göstərir. Xalqın qəbul etdiyi, yaşatdığı xüsusi əxlaq qəlibləri məhz bu mətnlər vasitəsi ilə gerçəkləşir və qəbul olunmuş əxlaq standartlarından uzaqlaşmağa imkan vermir. Mətnlər stereotiplərin qınaqlar, cəzalar vasitəsilə yaşadılmasının vacibliyini vurğulayır. Çox hallarda folklorun edə bildiyini heç kim və heç nə edə bilmir desək, doğru olar. “Folklor milli xarakteri, stereotipləri elə əhəmiyyətli və faktiki şəkildə təqdim edir ki, bunu nə psixoloqlar, nə də başqaları həyata keçirə bilmirlər” (15, 187).

R.Qafarlı əfsanələri Azərbaycan türkünün əxlaqının göstəricisi hesab edir. Çünki “başqa heç bir ölkənin əfsanələrində bizdə olduğu qədər namus, qeyrət məsələlərinə incəliklə yanaşan motivlərə... rast gəlmirik” (17, 308).

Hal-hazırda gəlinin qaynatasının yanında rahat danışa bilməsi, örtülü gəzməməsi bu əxlaq qaydalarına əvvəlki qədər nəzarətin olmadığından xəbər verir. Cəmiyyətimizin qərb sivilizasiyasına meyillənməsi ilə ailədə bir çox köklü dəyişikliklər baş vermişdir ki, bu da özünü ailədaxili münasibətlər, ailə

strukturu, valideynlərin və uşaqların rolu, ər və arvadın öz məsuliyyətinə münasibətləri və vəzifələri fonunda özünü göstərir. Ancaq toydan bir neçə gün sonraya qədər, yəni “üzəçıxdı” mərasiminə qədər gəlinin üzə çıxması, örtülü gəzməsi, danışmaması kimi etik normaların bir çox bölgələrimizdə az da olsa yaşamasında şifahi mətnlərin rolu danılmazdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası, VIII kitab, Ağbaba folkloru. Bakı, 2003, 475 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası, X kitab, İrəvan çuxuru folkloru. Bakı, 2004, 471 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası, XX kitab, Loru-Pəmbək folkloru. Bakı, 2011, 399 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası, XIII kitab, Zaqatala Balakən folkloru. Bakı, 2005, 546 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası, XIV kitab, Dərbənd folkloru. Bakı, 2006, 429 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası, XV kitab, Dərələyəz folkloru. Bakı, 2006, 483 s.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası, XVII kitab, Muğan folkloru. Bakı, 2003, 447 s.
8. Azərbaycan folkloru antologiyası, III kitab, Göyçə folkloru. Bakı, 1999, 683 s.
9. Azərbaycan folkloru antologiyası, V kitab, Qarabağ folkloru. Bakı, 2001, 414 s.
10. Azərbaycan folkloru antologiyası, VI kitab, Şəki folkloru. Bakı, 2002, 495 s.
11. Azərbaycan folkloru antologiyası, VII kitab, Qaraqoyunlu folkloru. Bakı, 2002, 464 s.
12. Azərbaycan xalq söyləmələri. Tərtib edən: S.Paşayev. Bakı, 1992, 216 s.
13. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edən: A.Acalov. Bakı, 1988, 196 s.
14. Borçalı folkloru örnəkləri, I kitab. Bakı, 2013, 328 s.
15. Dundes A. A study of ethnic slurs. Univesity of California, 1971, 203 p.
16. Əsgər Ə. Azərbaycan sehrlı nağıllarında qəhrəman: səciyyəsi və mənşəyi. F.e.n. alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. Bakı, 1992.
17. Qafarlı R. Mif, nağıl, əfsanə, epos. Bakı, 2002, 755 s.
18. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Toplama və tərtibat: İ.Rüstəmzadə. III kitab. Bakı, 2012, 468 s.
19. Masallı folkloru örnəkləri, I kitab. Bakı, 2013, 417 s.
20. Şəki folklor örnəkləri. Toplama və tərtibat: L.Süleymanova. Bakı, 2014, 406 s.

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

Xalidə MƏMMƏDOVA

AMEA Folklor İnstitutu

“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi

e-mail: xalide_1978@mail.ru



MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİNİN TARİXİ KÖKLƏRİ *(Doğuluşun torpaq stixiyası ilə bağlılığı)*

Xülasə

Möcüzəli doğuluş ilk insanların yaranması haqqında miflərə gedib çıxan motivlərdən biridir. İlk insanlarla bağlı müxtəlif motivlərin təsvir olunmasına baxmayaraq, bu mövzudakı törəyiş – yaradılış mətnləri, əsasən Adəm və Həvvanın adı ilə bağlanılmışdır. Həmçinin Azərbaycan türklərinin folkloruna aid edilən antropoqonik miflərin də əsas qəhrəmanları Adəm və Həvvadır, onların yaradılışı torpaq stixiyası ilə əlaqələndirilir.

Açar sözlər: Allah, Adəm və Həvva, möcüzəli doğuluş, yaradılış, ilk insan, torpaq, antropoqonik miflər

HISTORICAL ROOTS OF THE MOTIVE OF THE MIRACULOUS BIRTH *(Association of birth with soil)*

Summary

The miraculous birth in folklore is connected with myths on the creation of the first humans. Although various motives related to the birth of the early humans are described, the texts on the subject of creation are mostly related to Adam and Eva.

In the Azerbaijani folklore, Adam and Eve are the main characters of anthropogenic myths too. In these myths, the origin of the first man is associated with soil.

Key words: God, Adam and Eva, miraculous birth, early humans, soil, anthropogenic myths

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ МОТИВА ЧУДЕСНОГО СОТВЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА *(Связь рождение человека с земной стихией)*

Резюме

Чудесное рождение человека – это один из мотивов, относящихся к мифом о происхождение первобытных людей. Несмотря на то что, в различных мотивах, отраженных в текстах о сотверении человека, описаны первобытные люди, в основном, данные тексты связаны с именами Адама и Евы. Также главными героями антропогонических мифов в фольклоре азербайджанских тюрков являются Адам и Ева, появление которых связано с земной стихией.

Ключевые слова: Бог, Адам и Ева, чудесное сотверение, рождение, первобытный человек, земля, антропогонические мифы

Möcüzəli şəkildə doğuluş motivi dünya folklorunda geniş yayılıb. Onun əsası, adından da bəlli olduğu kimi, qeyri-adi, qeyri-ənənəvi məzmunla təmamlanır. Bu məzmun isə xalqın, toplumun yaradıcılığı ilə gündəmə gəlir və əhvalat poetik boyalarla öz əksini tapır. Əhvalat dediyimiz möcüzəli doğuluş motivinin özəyində insan faktoru dayanır. Məlumdur ki, insanın yaranması ilə bağlı elmə məlum olan antropoqonik (törəyiş) miflər şüurlu canlılığın yaranmasının bədi

təzahürü olaraq əsrlərdir ki, folklor mətnlərinin ən başında gəlir. Bu miflərin yaradıcılarını folklorşünas Propp primitiv xalqlar adlandıraraq qeyd edir: Burada insanlar deyil, tanrılar insanları gildən (torpaqdan) yaradır və bu insanlar ilk insanlar hesab olunur. Onlar insan nəslinin ulu babası, əcdadıdır. Müəllif daha sonra qeyd edir ki, bir çox xalqların inancına görə, möcüzəli şəkildə yalnız ilk insanlar yaranmışdır, çünki ilk insanlar doğula bilməzdilər. İlk insanlar Allah tərəfindən yaradılmışdır ki, daha sonra da onlardan digər insanlar törəmişdir (8, 233). Əlbəttə, bu törəyiş – yaradılış mətnlərini möcüzəli doğuluş mətnləri ilə qarışdırmaq olmaz. Amma hər iki motivin əsasında ilk insanın dünyaya göz açması təsəvvürü dayandığı üçün paralellik aparmaq lazım gəlir. Məqsədimiz həmçinin möcüzəli doğuluş motivini “struktur-semiotik yanaşma ilə bütün səviyyələrdə təhlil etməkdən ibarətdir. Bu təhlillərin köməyi ilə mətnlərin dəyişən və dəyişməyən tərəflərini” (11, 35) bir-birindən fərqləndirməyə çalışacağıq.

Qeyd edək ki, ilk insanlarla bağlı miflər adətən belə adlandırılmışdır: İlk insanların yaranması və ya ilk insanların törəyişi. Zənnimizcə, bu məzmunlu mətnləri “ilk insanların doğuşu” başlığı ilə təqdim etmək də olar. Türk dillərində “doğmaq” feili həm də dünyaya göz açmaq, doğulmaq anlamında da işlədildiyi üçün belə bir başlıqdan istifadə mümkündür.

Elmi ədəbiyyatlarda yazılanlardan da bəlli olur ki, möcüzəli doğuluş ilk insanların yaranması haqqında miflərə gedib çıxan motivlərdən biridir. İlk insanların necə yaranması ilə bağlı antropologiya, arxeologiya, biologiya elmləri məsələnin elmi cəhətdən izahını qismən vermişdir. Elmi dərs vəsaitlərinin birində maraqlı qənaətə rast gəldik: “İnsanın əmələ gəlməsi haqqında təzadlı fikirlər mövcuddur. Bu cür fikirlərə müxtəlif xalqların folklorunda, eləcə də adət-ənənələrində rast gəlinir. Bir tərəfdən insanın ilahi qüvvə tərəfindən yaradıldığını deyənlər, digər tərəfdən isə onun heyvan mənşəli olduğunu sübut etməyə çalışanlar daima öz fikirlərini təsdiq etməyə çalışırlar. Sizcə bunların hansı düzdür?” (25, 140). Sitatdan bir fakt aydın olur ki, elm hətta insanların yaradılışla bağlı arxaik düşüncələrini də nəzərə almağa çalışır; təkamül prosesinin təhlili zamanı folklor materiallarının mövcudluğuna da eyham vurulur. Bu folklor materiallarına örnək olaraq Adəm və Həvvə haqqında yaradılmış əsərləri misal göstərmək olar ki, bu əsərlər də bir çox xalqların şifahi ədəbiyyatında mövcuddur və yaradılışla bağlı miflərin leytmotivini təşkil edir. Ümumiyyətlə, ilk insanlarla bağlı müxtəlif motivlərin təsvir olunmasına baxmayaraq, bu mövzudakı törəyiş – yaradılış mətnləri, əsasən Adəm və Həvvanın adı ilə bağlanılmaqdadır. Folklorşünasların azərbaycanlı söyləyicilərdən topladığı törəyiş miflərində də obraz olaraq yalnız bu adlara təsadüf edilmişdir. Motivün qəhrəmanları Allah tərəfindən möcüzəli şəkildə yaradılır. Ənənəvi çoxalma – nəsilartırma prosesinin fəvqündə olan bir proseslə bağlı düşüncələr meydana gəlir. Folklorşünaslıq elmi buna qiymət verərək törəyiş – yaradılış mətnlərindən bəhs edir. Zənnimizcə, möcüzəli doğuluş motivinin tarixi köklərini araşdırmaq istərkən sözügedən mətnləri də tədqiqata cəlb etmək mübahisə doğurmaz. Əslində Adəm və Həvvəylə bağlı miflərin məzmununda da doğuluş, amma simvolik doğuluş vardır.

Simvolik doğuluş motivinə istinad etmək üçün Azərbaycan türklərinin folkloru da öz nümunələri ilə diqqət çəkir. Bu nümunələrdən birində deyilir ki, “lap qabaqlar Allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-başa suyuymuş. Allah bu suyu lil eliyir, sonra da lili qurudub torpax eliyir... Torpaxdan palçıx qəyirib insanları yaradır, onlara uruh verir” (2, 26). Digər bir mətn-də isə simvolik doğuluş motivi saxlanılsa da, yaranışın səbəbi digər varlıqların da qüdrətindən asılı olur: “Günəş və Ayın izdivacından törəmiş 364 ötüycənin sonbeşiyi dəryaya baxarkən gördüyü qəribə bir əks onu təəcübləndirir. Sonra bunun öz əksi olduğunu anlayaraq çal-çamurdan (torpaqdan) özünə oxşar iki əcaib məxluq düzəldir... Elə o gündən də ötüycənin palçıqdan düzəltdiyi qəribə məxluqlar bir-birilərini Adəm-Həvva deyə çağırırlar” (18, 8).

Qeyd edək ki, Adəm və Həvva motivinin qaynağının Bibliya hesab edilməsinə baxmayaraq, onun müqəddəs “Quran” kitabında bir daha xatırlandığını və torpaqdan doğma, törəmə motivinin təsdiqləndiyini görürük (“Ali imran surəsi”). Bu adların Azərbaycan türklərinin yaddaşına islami qaynaqlardan hopmuş olduğunu təxmin edirik. Biz türkəsilliyik və bəzi türkəsilli xalqların folklorunda Adəm və Həvvanı tamamilə başqa qəhrəmanlar əvəz edir (müqayisə üçün altay miflərindəki Törüngöy və Ecenı (3, 96), yakut türklərinə görə, “bu da bir növü Adəm” (6, 113) deyə adı hallanan Ər-Soqotaxı xarakterizə etmək kifayətdir); amma Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnləri arasında bu obrazların adına rast gəlinmir. B.Ögələ görə, qədim türklər ilk insana Yalñuk, insan oğluna da Yalñuk oğlu deyirdilər (6, 471). Nəzərə çatdıraq ki, qədim türklərin ənənələrini, dünyagörüşünü daha çox qoruyub saxlayan yakutların və altayların da folklorunda Yalñuk kəlməsinə rast gəlinmir. Onların da törəyişlə bağlı mətnlərində Adəmin adı çəkilir. İlk insanların möcüzəli yaradılışına həsr olunub söylənilən Azərbaycan türklərinin miflərində isə konkret adın çəkilməməsi və “ilk insan”, “insanoglu” kəlmələrinin işlədilməsi daha çox yayılmışdır; hansı ki, bu məfhumlar Adəm və Həvvanın, Ece və Törüngeyin (qadağan olunmuş meyvəni yediklərinə görə cəzalandırılaraq cənnətdən qovulan ilk insanlar) ümumiləşmiş obrazını özündə ehtiva edir (3,113). Məsələn, Güney Azərbaycan ərazisindən toplanılmış folklor mətnlərindən birindəki təsvirlərdən aydın olur ki, kainatın kaos sonrası düzənini nizamlamaq istəyən Allah əvvəlcə dənizləri, sulara yaşayan heyvanları, bitkiləri yaratmış, onların ardınca isə yer üzündə yaşayan bu yaradılışların hamısından üstün duran gözəl, misilsiz bir məxluq yaratmaq qərarına gəlmişdir: “Allah-təala insanı yaratmaq üçün Cəbrayılı yer üzünə göndərib, ordan bir ovuc torpaq gətirməyi əmr edir. Yer Cəbrayıldan Allahın fikrini öyrənincə dilə gəlib deyir: “Pərvərdigara! Məndən aldığı bir ovuc torpaqdan yaratmaq istədiyən insan sabah üsyən edib günah işlər, cəzaya müstəhəq olursa, cəhənnəmdən qurtulacağı olmaz. Amma mənim cəhənnəm odunda yanmağa taqətim yoxdu. Allahlığın xatirinə, gəl, bu mövcudu yaratma!” Cəbrayıl torpaq götürməyib geri qayıdır. Bu dəfə Mikayıl və onun ardınca İsrail bir ovuc torpaq aparmaq üçün yer üzünə gəlirlər. Yer bunların da hər ikisinə çoxlu yalvar-yaxar edir, onlar da torpağa əl vurmada geri qayı-

dırlar. Nəhayət, yenə Əzrayıl yerə göndərilir. Yer qabağdakı kimi ona da çox yalvarır. Əzrayıl yerin yalvarışına belə cavab verir: “Sənin dediklərin hamısı doğrudu, lakin haqq-təalanın fərmayışı yerinə yetirilməlidir”. O, bir ovuc torpaq götürüb qayıdır. Əzrayıl bu işi bacarıqla yerinə yetirdiyinə görə insanların ölüm ayağında canını almaq işi ona tapşırılır” (19, 17).

Mifoloji baxımdan ən qədim motivlərdən birini – insanın dünyaya doğuşu motivini işıqlandıran yuxarıdakı mətndə sonradan əlavə olunmuş informasiyalar nəzərdən qaçmır. Güman edirik ki, mətne islami qaynaqların təsiri ilə dini adlar əlavə olunsada, onun semantikasi, möcüzənin xarakteri – ilk insanın torpaqdan törəməsi motivi dəyişilməmiş qalmışdır.

Qədim hindlilərin, yunan və çinlilərin, hətta digər türkdilli xalqların antropoqonik miflərinin təhlili göstərir ki, insan torpaqdan doğmuşdur. Buna görə, torpaq müqəddəs hesab edilməyə bilməz. O, bir kultdur. O, Allahın “istək və arzularının həyata keçirilməsi vasitəsinə çevrilə bilir” (4, 322). İlk insanların sudan doğulması – yaranması, tanrıların istəyilə onların sudan törəməsi inancına da həm dünya ölkələrinin mifologiyasında, həm türk yaradılış miflərində (nümünə üçün türk “Yaradılış” dastanındakı təsvirlərə baxmaq olar) rast gəlinir. İndi bu məsələlərə toxunuruq. Birincisi, ona görə ki, möcüzəli doğuluş motivində su kultunun rolu ayrıca bir məqalənin mövzusu. İkincisi, bu kontekstdə torpağın – yerin dəyəri, yaradılışın – törəyişin – doğuşun mənbəyi kimi onu digər obyektlərdən daha böyük çəkiyə malik edir, həmçinin Azərbaycan folklor mətnlərində ilk insanların torpaqla əlaqələndirilməsinin alternativini, demək olar ki, yoxdur. İnsanın həmçinin ağacdan, müxtəlif heyvanlardan (məs.: qurd, ayı), quşlardan törəməsi motivi möcüzəli doğuş təsəvvürlərini ifadə edir, amma antropoqonik mif mətnlərində bu substansiya təsadüf edilmir. Onlara daha çox nagıl və dastanlarımızda rast gəlinir.

Arxaik olaraq antropoqonik mifləri kosmoqonik miflərin bir davamı (3,107) kimi qəbul ediriksə, insanın törəyişinin torpaq və ya su stixiyası ilə bağlanması məntiqi cəhətdən ağılabatan görünür. “Göyün yeddi qatı var; birinci qat torpaxdı ki, qara camaat yaşayır” (1, 35) deyən Azərbaycan türkləri üçün, qeyd edildiyi kimi, torpağın müqəddəsliyi əsas götürülür. İnsana müraciətlə deyilən “torpaq kimi bərəkətli ol” (20, 608) deyimi məhsuldarlıq simvolu olmanı vurğulayır.

İlk insanların, deyək ki, Adəm və Həvvanın da həyata doğuşunun məhz məhsuldarlıq simvolu olan torpaqla əlaqələndirilməsi təsadüfi deyildir. C.Bəydilinin sözləri ilə desək, arxaik düşüncəyə görə, yerin artım gücü ilə insanın, canlı varlıqların artıb-törəməsi arasında heç bir fərq yoxdur (5, 139). Hətta bəzən torpağın artım gücünün insana möcüzəli şəkildə keçə bilməsi üçün xüsusi mərasimlər təşkil olunmuşdur: gənc bir ailənin nikah gecəsi yeni əkin sahəsində keçirilmişdir; bu ritualın torpağın məhsuldarlığına müsbət təsir göstərdiyinə inanılmış, həmçinin bu təsirin əks təsir yaradacağı da düşünülmüşdür; Yer Ana uşaq doğulması üçün möcüzəli gücünü yeni ailə quranlara ötürmüşdür (22).

Möcüzəli doğuluş motivinin çeşidli variantlarından bəhs edərkən Yerin – torpağın ana bətni rolunu oynaması ilə bağlı nəzəri fikirlərə və praktiki misallara (folklor mətnlərinin köməyilə) istinad etmək muhum əhəmiyyət kəsb edir. Folklorlarda doğuluş motivini təhlil edən L.A.Sedov da qeyd etmişdir ki, möcüzəli doğuluş o əşyalarla əlaqələndirilir ki, məhsuldarlığın bir şəkildə rəmzi olsun (7, 872). Gəldiyimiz nəticə ondan ibarətdir ki, ilk insanların yaradılması, əski etiqadlara əsasən, Tanrı qüdrətinə baş vermişdirsə də, torpaq burda da simvolik olaraq ana bətni obrazında çıxış etmişdir. Həmçinin, Yerin – torpağın antropomorfik olması ilə bağlı digər türkdilli xalqlardan (altay, yakut) toplanılmış mif mətnlərində Yer Ana deyilən mifoloji varlıqdan bəhs edən məlumatlar da az deyildir. Hansı ki, qadınları himayə edərək, xüsusilə də doğulmanı, artmanı dəstəkləyərək Yerin – torpağın obrazı rolunda görünməkdədir. Əslində Azərbaycan tülklərinin də ruhuna yaxın təsvirlər olsa da, toplanılmış folklor mətnləri arasında Yer Ana adına rast gəlinmir. Amma dildə-ağızda gəzən “ana torpaq” ifadəsi məsələnin mahiyyətinə yaxınlaşmış kimi görünür.

Maraqlı informasiyalardan biri də odur ki, türkdilli xalqlar torpağı igidin ona güc verən anası kimi təsəvvür etmişlər. Sözsüz ki, belə bir təfəkkür torpağın ilkin başlanğıc olması inamı ilə bağlıdır, torpağı ilk ünsür kimi qəbul etməklə səsleşir (12, 304). Mifoloji təsəvvürlərə görə, torpaq yağış yağdıqdan sonra nəmlənir, onda döllənmə baş verdikdən sonra ana olmağın mümkünlüyü yaranır. Xalq inanclarında Yer bir məhsuldarlıq tanrısı olaraq qəbul edilmiş və beləliklə də kainatın qadın mənşəyini təcəssüm etdirmişdir (22).

“Qarabag: folklor da bir tarixdir” silsiləsinin III cildində – insanın yaranması ilə bağlı mətnlərin birində (burda Yerin – torpağın antropomorfik xarakterli olduğu görülməkdədir) deyilir ki, torpaq da özü bir canlıdır:

“Allah bəndəni yaratmağ isdiyirmiş. Onun özünün neçə dənə mələyi varmış. O mələklərdən hangisini göndərifse, yerdən torpağ gətir, torpağ qışqırır. Heş biri gətirə bilmiyif. Yenəndə torpağ elə vahimə çıxardıf ki, məni götürmə. Axırda bu mələklərin heş biri yarıtıf, Allah Azreyili çağırır. Deyir ki, get torpaxdan bir az götür gəl. Deyir: “Qurban olum, axı bir belə mələklər gedib torpaxdan götürə bilmiyif. Torpax vahimə çıxardır ki, mənənnən götürməyin, yaralamayın məni”. Torpax da özü bir cannıdı. Axırı Allah-tala əmr eliyir ki, mən saa deyirəm, get götür gəl. Azreyil yenir torpağın üsdünə. Torpax vahiməsini qaldırır, çığırır, bağırır: “Yox, maa toxunma, məni yaralama”. Deyir: “Ə, sənənnən aparıramsa, saa qayıdacağ”. Onçun görürsən, deyir, insan torpaxdan yarınf, torpağa da qismət olacağ. Get indi yüzillik, minillik qəbri aç, gör orda bir şey qalıb? Torpağ oluf, çıxıf gedif. Onnan sora torpax rahatçılıx tapıf. Deyif ki, əgər maa qayıdacaxsa, olar” (14, 5). Mövzusu ilk insanın yaranmasını əks etdirən bu variantı Cəbrayıl rayonunda yaşamış, sonra isə qaçqın şəhərciyində məskunlaşan T.Süleymanov söyləmişdir. “Torpağı gücverən kimi təsəvvür etmək onunla bağlılığın təzahürü” (12, 304) olduğu üçün qaçqın söyləyicinin danışdığı bu mətndə işğal olunmuş torpağına qayıtmağa ümid bəsləməsi inamı da diqqətdən qaçmır. Məsələnin anlaşılan başqa yönü isə ondan ibarətdir ki, “əgər

mənə qayıdacaqsız” deyərək, torpağın – yerin şərt kəsdiyini dilə gətirən söyləyicinin dediyi mətndə bədii poetik xüsusiyyətlərlə yanaşı, mifik düşüncə ilə bağlı da özəlliklər də vardır. Bu düşüncələrə görə, ölüm son deyil, əksinə, Yerin – torpağın bətninə və deməli, yeni bir həyatın başlangıcına dönmə deməkdir (22). Bu halda, belə bir açıqlama söyləmiş olsaq, onun yanlış qənaət olmadığını düşünürük: Deməli, mif mətnlərinin əsas ideyası olub arxaik inanclardan hesab edilən reinkarnasiyanın da (yenidən yaranma, yenidən dirilmə) mənşəyini ilk insanların torpaqdan yaradılmasına söykənən ibtidai təsəvvürlərə bağlamaq mümkündür. Bu təsəvvürlər, zaman keçdikcə özünü epik folklor mətnlərində canlanmaq – məhv olmaq – yenidən özünə qayıdış – bərpa olunma şəklində bürüzə verir. R.Əliyevin qeyd etdiyinə görə, bu şəkil həm də “torpaqdan yaranan torpağa dönəcək” ideyasının formalarındandır (24, 25). Epik nümunələr içərisində diqqətimizi çəkmiş aşağıdakı lətifə də öz məzmununda insanların torpaqdan yaranması ilə bağlı ibrətamiz fikirləri ehtiva edir: “Bəhlul Danəndə bir qarış torpaq üstə bir-birinin qanını içməyə hazır olan iki adamı ancaq irreal mif aləminin normaları ilə hərəkət edib sakitləşdirə bilir. Bəhlul torpaq üstə dalaşanların yanına gəlib deyir: “Siz iki addım geri çəkilin, mən torpaqdan xəbər alım görüm, onun bu haqda fikirləri nədir” ...Bəhlul əyilib qulağını yerə söykəyir. Bir azdan sonra qalxıb torpağın “dedikləri”ni kəndlilərə belə çatdırır: “Torpaq deyir ki, onlar yalan danışrlar, mən onların deyiləm, onlar ikisi də mənimdir...” Torpaq demək istəyir ki, ey insanlar, siz məndən əmələ gəlibsiniz, iki qarış yer üstündə nahaq bir-birinizi qırırırsınız” (21, 131).

Azərbaycan türkünün ana bətni kimi təsəvvür etdiyi torpaq elə bu xalqın ruhuna yaxın olan “Avesta” kitabında da müqəddəs bir varlıq kimi dərk olunmuşdur: “Şər allahı Əhrimən Qayomardı öldürür. Qayomardın sol qabırğasından iki damcı tər torpağa düşür. Bu damcılardan kol-revac göyərüb qalxır. Doqquzuncu ayda kollarda düyməciklər əmələ gəlir və birləşir. Bunlardan ilk insanlar yaranır” (15, 180). Mahiyyətə bu mifə yaxın olan digər mifdə Qayomard ölümündən əvvəl torpağa toxum qoyur. Həmin toxum 40 il günəş işığında qalandan sonra ondan revac kolları əmələ gəlir. Bu kollar insan formasına düşürlər. Maşya və Maşyana insanların ilk əcdadları olublar (15, 180). Maraqlıdır ki, ilk insanlar haqda miflər “mifoloji obraz və motivlər səviyyəsində epik mətnlərə transformasiya olunsalar da” (9, 121), bu gün söylənilməkdə davam edir. Mətnlərə diqqət yetirdikcə anlaşılır ki, söyləyicinin yaddaşında informasiya qarışsa da, ilkin semanika, ilkin qəlib qalmaqda davam edir. Məsələn, Adəm və Həvva haqqında bu gün toplanılan bəzi folklor nümunələrində təsadüf edilən “arxaik elementlərin varlığı həmin mətnlərin yaranması dövrünü əks etdirmir. İş ondadır ki, qədim zamanlardan süzülüb gələn üç yaddaş tipinə əsasən – şifahi ənənənin yaddaşı, süjetin yaddaşı və söyləyicinin yaddaşına əsasən” (10, 107) çağdaş dövrdə də yaradılan miflər yazıya alınmışdır: Azrayıldı, Mikayıldı, Cəbrayıldı, İsrafıldı, bular dörd qardaşdı. Adəm peyğəmbər yarananda Allah-talanın hökmünən hərəsi dünyanın bir küncünən bir xışma torpax gətirir. Deyir ki, get dünyanın dörd küncünən torpax gətir, buna can verim. Odur ki,

deyillər Adəm torpaxdan yaranıf. Olar dördü də məlakədi. Deyillər: “Yarəbbi, icazə ver biz gedəh gətirəh”. Dedi: “Axı gətirəmməzsiz”. Dedi: “Gətirməsəh, bizə nə qəsd eliyirisən elə”. Oların dördü də gedillər. Dünyanın dörd küncünnən hərəsi bir ovuc torpax gətirir. Qatır o palçığa, Allah-talanın əmriynən buna can gəlir. Dedi: “Yarəbbi, buları gətirdih, bizə hörmətin nə olajax?” Dedi: “Sizə hörmətim odu ki, bütün bu dünyanı sizə tapşırıram”. Dedilər: “Xudavəndi-kərim, bütün bu dünyanı bizə tapşırđm. Ayrılıxda bizim sənətimiz nə olajax?” Dedi: “Sen olajaxsan Azrayıl. Bu Adəmin bütün törəmələrinin canının ixdiyarını verəjəm sana. Sən alajaxsan onların canını”.

Biri barıdan yıxılıf öləjəh, birini canavar dağıdajax, birini maşın vurajax. Deyəjhələr maşın vurdu öldü. Onu o öldürür ey. Onun ixdiyarını ona verir. Cəbrayıl da deyir, bu məxluqun ruhunu sənə verirəm. Həzrət Cəbrayıl Allahdan vəh gətirirmiş. İsrafilnən Mikayıl da torpağın ixdiyarını verir. Biri toxmağnan dağıdırmış, biri də sovururmuş. Olar bəşər döyüllər. İsrafil Mikayılın dünyanı idarə eliyirimiş, Cəbrayıl vəh gətirir, Azrayıl da can alır.

Ümumilikdə törəyiş miflərini təhlil edərkən belə bir qənaətə gəlinmişdir: törəyiş miflərində insan-agac, insan-quş, insan-heyvan əqrəbalığı kökən miflərində insanların bu cansız-canlı varlıqlara dönüşməsi şəklində qorunub (3, 200). Məntiqli yanaşmadır, bu “məntiqli düsturu” torpaqdan doğma – törəmə motivinə tətbiq etsək, düstur sanki öz qəlibinə düşmüş kimi görünər; tanrının torpaqdan (gildən, palçıqdan və s.) yaratdığı insan ona görə yerə basdırılır ki, nəticədə torpağa çevriləcək; axı onun “xəmiri torpaqdan yoğrulmuşdur”. Həmçinin Azərbaycanda çox işlək olan, ər-arvad haqqında deyilən “onların torpağı bir yerdən götürülüb” (20, 608) atalar sözü də Adəm-Həvvə motivinin detallarını xatırladır. Hətta mətnlərdə rastlaşdığımız ağaclara sitayiş, torpaqda becərilərək doğuşa vəsilə olan hər bir meyvə, tərəvəz, dənli bitkinin sehrli gücünə inam və bu kimi etiqadarın da kökü torpağın, yerin məhsuldarlıq gücünə malik olması ilə ölçülür.

Beləliklə, bu nəticəyə gəlmək olar: Mifik təsəvvürlərə əsasən, Adəm və Həvvədən doğulan insanların əcdadları möcüzəli şəkildə yaranmış, zaman keçdikcə isə, bu təsəvvürlərin köməyiylə qadın-kişi münasibətləri bədiiləşdirilmiş və insanın yaranması ilə bağlı daha poetik məzmunlu təsvirlərdə öz əksini tapmışdır. Torpaqla başlayan ideya cansız obyektlərdən doğulmanın mümkünlüyünə inancın bünövrəsini qoymuşdur. Hansı ki, Azərbaycan folklor nümunələrinin böyük bir qismi sözügedən inancların (atalar sözündən tutmuş dastanına qədər) geniş şəkildə işıqlandırıldığı, sadə və aydın formada nəql olunduğu, üslubu, təhkiyəsi, təsvir vasitələri ilə doğuş motivini ifadə edən örnəklərdir. Həmçinin gələcəkdə sizə təqdim edəcəyimiz yazılarda da görəcəyik ki, bu örnəklərdəki “mücüzəli doğuluş motivi əslində törənişlə bağlı miflərdə mövcud olan ilk insanın və ya mədəni qəhrəmanların yaradılışlarını təkrarlamaqdadır” (9, 120). Sadəcə unutmamaq lazımdır ki, ilk insanın məhz torpaqdan yaradılmasını təsvir edən miflər mükəmməlləşərək möcüzəli doğuluş motivinin yenə də nüvəsini təşkil etmiş və sakrallığını qoruyub saxlamışdır. Bu haqda F.Baya-

tın ifadə etdiyi fikirlər də cəlbedici görünür: “İlk yaradılış qutsal olduğu üçün sonrakıların da başlanğıcı rolundadır” (3, 77). Deməli, bu məntiqlə belə bir fikir rellaşır: sudan, ağacdən və ya hər hansı bir meyvədən, dağdan və ya daşdan və s.-dən doğulmanın – törəmənin torpaqdan yaranma ilə bilavasitə əlaqəsi vardır. Bu əlaqənin izləri həmçinin Azərbaycan türklərinin rituallarında da təntənəli şəkildə təqdim olunmaqdadır. “Torpaq insan yaradılışının maddi əsası olmaq etibarilə son dərəcə əhəmiyyətli mövqeyə malikdir. Yaradılışın maddi əsası olmasından irəli gələrək sakral mifoloji semantikaya da malikdir. Yazda torpağın oyanmasının mifik kökləri də dirilmə, canlanma anlayışı ilə əlaqədardır. Bu isə insanın yaradılış mifindən qaynaqlanır” (23). Qəbul edək ki, Azərbaycan türkləri torpaqdan yaranma möcüzəsini müxtəlif səmavi dinlərin məzmununa istinad edərək öz folklorunda işıqlandıra bilmişdir, amma bu da faktdır ki, “xalqın mifik düşüncəsində yaşayan torpaq inancı əbədiləşərək” (15, 180) onun mərasimlərinə daşınmış və özəlliyini qorumuşdur. “Bəşərin ilkin rüşeymini canlandıran, onu dirildən bir varlıq kimi dərk olunan torpaq” (15, 180) milli bayram hesab edilən Novruzun əsas simvollarından sayılır. Torpaq çərşənbəsinin təntənəsi digər çərşənbələrin təntənəsindən çox fərqlənir. Bəzən İlanxır, bəzən də Yer çərşənbəsi adlanan Torpaq çərşənbəsi “özünəməxsus ayın və mərasimləri ilə digər çərşənbələri geridə qoyur... Torpağa əlahiddə bir sevgi ilə qayğı göstərilir” (15, 182). Bu isə onun həm məhsuldarlığın, həm də doğuşun rəmzinə çevrilərək müqəddəsləşdiyini sübuta yetirir.

Azərbaycan türklərinin mifik təfəkkürünə əsasən, ilk insanların torpaqdan yaranması və mənşəyin torpaqla – yerlə əlaqələndirilməsi strukturun təkrarsızlığını, bənzərsizliyini sübut edir. Bu təfəkkür həm də onu əks etdirir ki, istənilən hadisə – yağışın yağması, şimşəyin çaxması, içilmiş su (pir suyu, bulaq suyu) və ya udulmuş muncuq, təsadüfən dişlənmiş alma, digər canlılarla (ayı, şir, qurd-canavar) yaxınlıq, ovsanaya keçmiş alqış, xeyir-dua, xeyriyyəçilik, xeyirxahlıq, Allaha ibadət və s. uşağın doğulması üçün səbəb sayıla bilər. “Doğuşu obrazlaşdırma yolu ilə mənimsəyən” (5) azərbaycanlıların bu haqda düşüncələrinin əks olunduğu folklor mətnlərini tədqiq etmək türk mifologiyası baxımından da əhəmiyyət kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan mifoloji mətnləri (toplayıb tərtib edən: A.Acalov). Bakı, 1988
2. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər (tərtib edənlər: A.Acaloğlu, C.Bəydili). Bakı, 2005
3. F.Bayat. Türk mitoloji sistemi. İstanbul, 2007
4. R.Qafarlı. Mifologiya. Bakı, 2015
5. C.Bəydili. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, 2003
6. B.Ögəl. Türk mifologiyası (tərcümə edən: R.Əskər). Bakı, 2004
7. L.A.Sedov. Rojdeniya. Mifi narodov mira. Moskva, 1980
8. V.Y.Propp. Folklor i deystvitelnost. Moskva, 1976

9. N.Qurbanov. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər. Bakı, 2011
10. Ə.Əsgər. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, 2013
11. S.Rzasoy. Mifologiya və Folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, 2008
12. M. Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989
13. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. II kitab (toplayıcılar: Ə.Əsgər, İ. Rüstəmzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov; tərtib edən: İ.Rüstəmzadə). Bakı, 2012
14. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir, III kitab (tərtib edən: İ.Rüstəmzadə), Bakı, 2012
15. X.Göyyallı. Novruz: genezisi, tarixi, transformasiyaları və mərasimləri. Bakı, 2015
16. Azərbaycan folkloru antologiyası. Ağdas folkloru, XV kitab (toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə). Bakı, 2006
17. Gədəbəy folklor örnəkləri (tərtib edən: M.İmanov, S.İsayeva). Bakı, 2016
18. Azərbaycan folkloru antologiyası. Qazax örnəkləri (toplayan: M.Həkimov, tərtib edən: R.Xəlilov, Ə.Ələkbərli). Bakı, 2012
19. Güney Azərbaycan folkloru (toplayan: M.Q.Fərzanə, tərtib edən: S.Abbaslı). Bakı, 2013
20. Atalar sözü (toplayan: Ə.Hüseynzadə, tərtib edən: B. Tahirbəyov). Bakı, 1985
21. M.Kazımoğlu. Folkorda obrazın ikiləşməsi. Bakı, Elm, 2011
22. O.İ.Puşkina. “Reprezentasiya arxetipa Materi v mifolojiçeskiy predstavleniyax vostoçnix slavyan”. www.ruthenia.ru
23. Novruz bayramının tarixi və çərşənbələr. www.kayzen.az
24. R.Əliyev. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında). Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 2006
25. Biologiya. Ümumtəhsil məktəblərinin 10-cu sinfi üçün dərslik. Bakı, 2017

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

Klassiklərdən



ALBERT BEYTS LORDUN¹ “SÖYLƏYİCİ” KİTABINDAN SEÇMƏLƏR

Girişdən

Şifahi epik mətn haqqında qısaca bunu demək olar ki, o, yazı bilməyən rəvayətçi-söyləyici nəsillər tərəfindən formalaşdırılan vasitələrlə düzəldilir. Metrik xətt qurğusu ilə, həmçinin formullarla, formulik bildirmələrlə (ifadələrlə) hazırlanan yarımşisrələr və eləcə də bazis mövzular mətnlərin qurulmasında işlədilən vasitələrdəndir. Mən kitabda “şifahi” və “şifahi epiklik” anlayışını işlədərkən konkret olaraq həmin texniki vasitələri nəzərdə tutmuşam. Formul deyəndə mən elə söz qrupunu nəzərdə tuturam ki, verilmiş mühüm ideyanı bildirmək üçün o həmişə eyni metrik şəraitdə işlədilir (*Bu tərif M.Pərrinindir – M.N.*).

Formul deyəndə mən qəlib-model əsasında qurulmuş misranı və ya yarımşisranı nəzərdə tuturam. Mətnlərdə təkrar-təkrar verilən hadisələr və təsvir parçaları isə bu kitabda mövzu adlandırılır. Saydığımız terminlər epik mətnin canlı, ətli-qanlı orqanizminin içində gizlənmiş skeleti göstərir. Mən öz araşdırmamda epik mətnin canlı orqanizminə də diqqət edəcəyəm. Və görəcəyik ki, bu mətnin hər hansı ifası unikal xarakter daşıyır, əslində, ayrıca bir mətn olub onu söyləyən söz sənətkarının imzasını bildirir. Söyləyici eyni anda həm ənənəvi, həm də fərdi yolla mətn yaradandır².

¹ A.B.Lord 30-cu illərdə serb dastanlarını öyrənməkdə böyük işlər görmüş M.Pərrinin tələbəsi və davamçısıdır. M.Pərrinin bir məqsədi də o idi ki, şifahi dildə yaşayan serb dastanlarının mühüm cəhətlərini modellər əsasında aydınlaşdırsın. Belə bir suala cavab tapmaq lazım idi: öz dövründə yazıya köçürülməmiş “İlliada”, “Odisseyə” kimi iri tutumlu dastanlar yüzillər boyu yaddaşlarda necə qalmışdı? Pərrini bu suala belə cavab vermişdi: söyləyici heç vaxt dastanı əzbərləyib yadda saxlamır. Hər bir dastanda qəhrəmanın anadan olması, toyu kimi tipik, bazis situasiyalar var. Epik ənənədə isə bu vəziyyətlərin elementlərini şifahi şəkildə yaşadan söz qrupu və söz birləşməsi qəlibləri mövcuddur. Onlar söyləyici texnikasını təşkil edir və söyləyici ifa prosesində həmin texnikadan istifadə edib improvizə yolu ilə yaratmağa başlayır, yəni hadisələri sözlə canlandırır. Beləcə söyləyici bu yolla yeni dastan söyləyir. M.Pərrini söz və ifadələrin işlənmə dairəsini müəyyənləşdirməyə çalışaraq onları sayaraq göstərmişdi ki, “bayquşgöz Afina” deyimini Homerdə 50 dəfə təkrarlanır və həmişə də misranın ikinci hissəsində gəlir. Göründüyü kimi, A.Lord müəlliminin bir çox ideyalarını özünün “Söyləyici” kitabında inkişaf etdirmişdir. Həmin kitab 1960-cı ildə çapdan çıxmış, folklorşünaslıqda böyük səs salmış və bir çox tədqiqatlarla təsir göstərmişdir. Sovet alimi A.P.Qrinser özünün qədim hind dastanları haqqındakı əsərində A.Lordun müddəalarından istifadə etmişdir. Azərbaycanda maraqlı doğuracağını nəzərə alıb “Söyləyici” əsərindən bəzi fraqmentləri oxuculara təqdim edirik – *tərcüməçidən.*

²*Tərcüməçinin şərh:* Azərbaycan dastan dilinə də çoxlu formul və formulik ifadələr səpələnmişdir. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da ov mövzusu “av avlamaq, quş quşlamaq”, dağ ideyası “qarşı yatan qarara dağ”, yas mövzusu “ağ çıxarıb qara geyinmək” formullarında verilir. “Dirşə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər” boyunda qurban mövzusunun “dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmaq” formulu bildirir. Boyun əvvəlində Bayındır xanın verdiyi qurbanla bağlı işlədilən bu deyim ozanın hazır saxladığı formuldur və elə ki, Dirşə xan “xatununa” həmin qurbanı danışıq, ozan bu mövzunu bildirmək üçün Dirşə xanın dilini xarakterizə etmək xatirinə yeni ifadə axtarmır, sadəcə, öz formuluunu Dirşə xanın dilinə qoyur, yəni o da “dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmaq” deyir.

Söyləyicilər: ifa və öyrənmə

Şifahi mətn söyləyicisi üçün yaradıcılıq ifa prosesinin içindədir. Yazılı bədii poeziya vəziyyətində poemanın yaradılması ilə onun oxunması və ya söylənməsi arasında zaman arası, “boşluq” var. Şifahi ədəbiyyat situasiyasında isə bu boşluq yoxdur, çünki burada yaratma və ifa eyni məqamın iki anıdır.

Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi ifadan öncə deyil, ifa prosesinin içində yaranır. Bunun səbəbini bilmək üçün biz şifahi epik poeziyanın təhlilində diqqətimizi qabaqca ifaçıya yönəltməliyik. Bilməliyik ki, bu ifaçı kimdir, daha doğrusu, necə adamdır? “İfaçı” sözünü belə anlamaq lazımdır ki, o ya başqasının, ya da özünün qabaqcadan qurduğu mətni təkrar edib canlandırır. Söz sənətkarı, ifaçı, yaradan, şair eyni vaxtda davam edən prosesin ayrı-ayrı tərəfləridir. Mətnin qurulması, oxunması eyni aktın ayrı-ayrı üzvləridir.

Hərdən inanmaq çətin olur ki, qarşımızda oturub epik mətni ifa edən kəs heç də yalnız ənənəni əzbərləyib danışan deyil, eyni zamanda ənənəni quran yaradıcı sənətkardır. Bu çətinliyin səbəbləri cürbəcürdür. Səbəblərdən bəzisi ondan irəli gəlir ki, ifaçının bədahətən yaradan olmasına alışmamışıq. Ancaq başa düşsək ki, epik mətnin ifası söyləyici üçün mətni qurma prosesinin bir anıdır, epik mətnin yaradılma şəraiti bizi çox təəccübləndirər. Bu şərait şifahi formalara öz təsirini göstərdiyi üçün onu da öyrənmək lazımdır. Yuqoslaviyada epik mətn cürbəcür hadisələrlə bağlı oxunur. Bu yaxınlara qədər, elə indinin özündə də o, kəndlərdə, kiçik şəhərlərdə yaşlı kişilərin şənliklərində əsas əyləncə formasıdır. Belə ki, mərkəzdən uzaq kəndlərdə bir-birindən aralı evlərə çöl işlərindən qayıdandan sonra camaatın istirahət üçün bir yerə elə-belə yığılması çətin olur. Ancaq o da var ki, hər ailədən kişilər gəlib yığılanda, adətən, onların arasında epik mətni oxumağı bacaran kimsə tapılır.

Evlər bir-birindən uzaq olduğu üçün qonaqlardan kimlərsə başqalarına baxanda daha tez gəlib çatır və sözsüz, bu o deməkdir ki, kimlərsə daha tez evlərinə qayıdır. Söyləyici girib-çıxanlara dözməlidir, yeni gələnləri salamlayır, tez çıxıb gedənlərə “xoş gəldin” deyir. Təzə gələnlər yeni xəbərlərlə, ya da dedi-qodu ilə, mümkündür ki, müəyyən vaxt ərzində mətnin oxunmasına mane olsunlar və hətta mətni dayandırsınlar. Bu deyilənlər şəhərciklərdə də olur. Şəhərciklərdə adamlar şəxsi evlərdən çox qəhvəxanalara və ya tavernalara yığışırlar. Ərazidə çoxluğun müsəlman olub-olmamasından asılı olmayaraq tavernaların müştəriləri tamamilə kişilərdən ibarət olur. Nə müsəlmanlar, nə də xristianlar qadınlara bura gəlməyə icazə vermirlər. Bura kişilər dünyasıdır.

Bazara gəlmiş camaatın topladığı gün, yəni bazar günü qəhvəxanaların çox işlədiyi gündür. İşlərin bəziləri bütün gün ərzində buralarda görülürdü, alış-verişdə əldən-ələ keçmiş pulların da bir hissəsini onları qazanmış adam öz kəndinə yola düşməzdən qabaq gecəni burada xərcləyirdi. Onar hətta gecəni burada keçirib bir də səhəri geri, öz kəndlərinə qayıdırdılar. Belə günlərdə söyləyicinin əlinə yaxşı fürsət düşürdü, çünki onun dinləyiciləri sabit qalmasa da, pullu olurdular, vəziyyətinə görə onu mükafatlandırmağa hazır idilər. O, peşəkar deyildi, ancaq yenə də dinləyiciləri ona içməyə bir şey alırdılar. O, işi-

nin öhdəsindən yaxşı gələndə isə dinləyicilər vaxtlarını yaxşı keçirdikləri üçün ona bir az pul da verirdilər. Belə də olurdu ki, söyləyici mətnləri toy şənliklərində oxuyurdu. Ancaq bu vaxt lirik mətnlərin oxunması, cavanların rəqsi ortaya salınan qarmaqarışlılığı artırır. Toy şənliyinin gecəsi əski mətnlər söyləyici üçün əlverişli hovur olurdu, çünki gecə yaşlı kişilər daha rəqslərə tamaşa etmirdilər, qonşuları ilə söz-söhbətə başları qarışmırdı. İstədikləri söykənili oturub canlarından ağrılarını çıxarmaq olurdu.

Yuqoslav müsəlmanları arasında epik mətnlərin müəyyən uzunluqda, ardicıllıqda olmasına şərait yaradan ayrıca bayram var – Ramazan bayramı. Bu zaman bir ay ərzində adamlar gün çıxandan gün batanacan oruc tuturlar, gecələr isə qəhvəxanaya yığışırlar ki, söhbət etsinlər, epik mətn dinləsinlər. Beləcə bütün gecə boyu bir epik mətnin oxunmasına tam şərait olur ki, söyləyici heç olmasa, 30 mətnlik repertuarla çıxış etsin. Pərrinin belə bir eksperimenti olmuşdu: o, müsəlman söyləyicilərdən soruşanda ki, nə qədər mətn bilirsiniz, çox vaxt cavab verirdilər: otuz. Ramazanın hər gecəsi üçün bir mətn.

Folklor mətninin harada olur-olsun – evdəmi, qəhvəxanadamı, həyətdəmi, kübarların salonlarında ifa edilməsindən asılı olmayaraq, onun sözlərinə təsir edən mühüm element dinləyicilərin dəyişkənliyi və rəngarəngliyidir. Auditoriyanın dəyişkənliyi şəraitində tələb olunur ki, söyləyiciyə müəyyən dərəcədə diqqət qalsın. O heç olmasa, ümumilikdə mətni oxuya bilsin: bu dəyişkənlik həmçinin söyləyicinin imkan daxilində auditoriyanın diqqətini saxlamaqdan ötrü dramatikləşdirmə bacarığını və nəqletmə ustalığını aydın edən sınaqdır. Mətnin uzunluğu isə dinləyicilərin hövsələsindən asılı olur. Söyləyici rəvayəti söyləməyə başlayanda əgər onun bəxti gətirirsə, auditoriyanın maneçiliyi olmadan mətni yorulanacan oxuyur. Dincələndən sonra dinləyicilər arzularırsa, o, mətni davam edir. Bu, mətn bitənəcən də uzana bilər və əgər dinləyicilərin ürəyinə yatırsa, söyləyicinin ovqatı yaxşı olursa, rəvayəti uzadıb genişləndirir. Bunun üçün o, tutalım, hər təsvir parçasını zənginləşdirir. Ancaq daha çox bu ideal vəziyyətin əvəzində belə olur: söyləyici mətnə keçəndən az sonra duymağa başlayır ki, dinləyicilərin qavrayışı zəifləyib. Bu zaman o, mətni qısaltmağa başlayır ki, dinləyicilərin gözlədiyi şəkildə bitirə bilsin. Əgər bu vaxtı o, düzgün müəyyənləşdirmirsə, mətni yarımçıq da saxlaya bilər.¹

¹ *Tərcüməçinin şərh.* A.Lord üçün auditoriyanın savadsızlığı süni düzəldilməmiş eksperimental situasiya kimi araşdırıcı qarşısına sual qoyur: necə olur ki, söyləyici belə sərbəst auditoriyanın önündə öz mətnini nəinki çalır-oxuyur, həm də vəziyyətdən asılı olaraq mətni genişləndirib qısaldır? Aşağıda Lorddan gətirilmiş fraqmentdə bu sualın cavabı var. Biz isə öz tərəfimizdən konkretləşdirək ki, A.Lord müşahidə etdiyi dönmədə söyləyicinin auditoriyanın sərbəstliyindən xüsusi ifa texnikasını səciyyələndirmək üçün və bir də bu texnikanın sayəsində şəraitə uyğun olaraq söyləyicinin öz mətnini **tənzimləməsi**ni göstərmək üçün danışıq. Əski toplumda isə söyləyicinin vəziyyəti tamam başqa idi. Qədim mətnlərin söyləyicisi – ozan kollektivinə qeybdən xəbər gətirəndir və deməli, kollektivinə bu zaman şaman sifətində görünür. Ozan ad verirsə, elçi gedirsə, deməli, bu ritualların aparıcısı, nəzarətçisidir. Bir sözlə, ozan kollektivi üçün yaşayır. Ancaq camaatın arasında yox, camaatdan qıraqda. Qədim ozan eyni zamanda həm şaman, həm ovsunçu, həm ağsaqqal, “hər şeyin bilicisin” idi. Artıq bu sadalanan sifətlər ozanı başqalarından ayırır, çünki şaman olan, ovsunçu olan, ozan olan yalnız odur. Təsadüfi deyil ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının sonunda deyilir: “Dədəm Qorqud gəlibən boy boyladı...” Dədə Qorqud olayların içində deyil də dışındadır və onlara dışardan gəlir. Əski toplumda ozan öz ulusunun bir çox mənəvi informasiyalarının konsentrasiya

Bizə aydın olandan sonra ki, söyləyici mətni çalib-oxuyan zaman yaradır, mətnin ifa sürəti çox maraqlı fakt kimi ortaya çıxır. Yuqoslav söyləyicisi bir dəqiqədə on, on iki hecalı on misranı oxuya bilir. Həm də o, mətnini heç də qa-baqcadan əzbərləyib yadında saxlamır. Buradan belə nəticə çıxarmalıyıq: o bizim bilmədiyimiz nəşə yaradıcılıq texnikasına malikdir.

Bütün söyləyicilərin hamısının iki ortaq cəhəti var, birincisi, onlar savadsızdırlar, ikincisi, onlarda epik mətni söyləmək üçün yüksək ustalıq qazanmaq istəyi olur. Əgər bu cəhətlərdən ikincisi onları tanış-bilişlərindən ayırırsa, birincisi, yəni savadsızlıqları onların yaratma texnikasının əsas formalarını şərtləndirir və onları yazılı ədəbiyyat şairlərindən fərqləndirir. Bir cəmiyyətdə ki, yazı yoxdur, ya da az yayılıb, o cəmiyyətdə qaçılmaz olaraq rəvayət sənəti çiçəklənir. İkinci yandan, o zaman ki, yazı topluma düşür və başlayır rəvayət söyləmə ilə eyni amaca qulluq etməyə, yəni elə ki, yazı əhvalatları nəql etmək üçün işlədilir, yayılıb, oxumağı bacaran yetərincə geniş auditoriyaya çıxır. Bax, bu zaman həmin auditoriya öz əyləncələrini canlı şifahi mətnlərdə deyil, kitablarda görür və bu zamandan da qocaman sənət getdikcə yox olmağa başlayır. Belə mətnlər ona görə şəhərlərdə yaşaya bilmir ki, məktəblər ilk dəfə burada yaradılıb və yazı şəhərlilər arasında möhkəm kök salıb.

Şifahi adlandırdığımız mətnyaratma prosesini daha yaxşı anlamaq və dəyərləndirmək üçün, bununla da “savadsız” söyləyicilər barəsində yanlış müna-sibətimizi yox etmək üçün biz onların özlərini sənəti öyrənməyə həsr etdikləri dönmədən izləməliyik. Əgər gələcək şifahi şairimizi kövrək yaşlarından, savadsız vəziyyətində, deyək ki, 14-15 yaşlarında (söyləyicilər deyirlər ki, onlar həmin yaşlarında öyrənirlər və adətən, fikirlərini belə bildirirlər: “o zaman ki, mən hələ uşaq idim”) götürsək və onların sənəti necə öyrənmələrini müşahidə etsək, onda bu prosesin nə olduğunu anlamaq bilərik.

Şeyird-söyləyicilərin sənətə yiyələnməsində 3 ayrıca mərhələni izləmək olar. Öncə o özü duyur ki, çalib-oxumaq istəyir, ya da görürsən, özü də özünün bu istəyindən xəbərsiz olur, sadəcə çox istəyir ki, yaşlıların rəvayətlərini dinləsin. Doğrudan-doğruya oxumazdan öncə şeyird, bilərəkdən, ya bilməzə ilkin əsaslara çatır, yəni əhvalatları öyrənməyə, igidlərlə, uzaq ellərin adları və uzaq keçmişin adətləri ilə tanış olmağa başlayır. Getdikcə folklorun mövzuları da ona yaxın olur. Bu mövzuları daha çox eşitdikcə, bu mətnləri öz aralarında müzakirə edən kişilərə qulaq asdıqca onun bu mövzularla bağlı duyğuları həssaslaşır. Eyni zamanda canına mətnlərin ritmini hopdurur. Bu ritmə düşüncələrinin ritmi uyğunlaşır ki, mətnə ifadə oluna bilsin. Elə bu, ilkin mərhələdə

olunduğu varlıq kimi bilinir. Onun bədəni və ruhu ictimai şüurun yığıldığı “məkandır”. Ona görə də bu adam hamıdan biri deyil. Korluq, uzun ömürlük və s. ozanı adamların gözündə başqalaşdıran əlamətlərdəndir. Və qədim ozanın “soy soylama” texnikası da “qeybdən” alınmadır. Örnəyin, deyirdilər ki, hind dastançısı Valmiki ozanlıq vergisini Brahmadan alıb. Sonralar ozanın bu əlamətləri onun görkündən (obrazından) düşməyə başlayır. Özündə yalnız ozanlıq saxlamış bizim sənəkar dünyəviləşir, kollektivin “içinə” girir... Bir az sonra isə məclisdən ozanın dinləyicilərlə şirin-şirin söhbətinin, zarafatının səsi gəlir.

dəfələrlə təkrar olunan ifadələr, biz onları formullar adlandırırıq, beləcə şəyirdin iç dünyasına hopmağa başlayır...

İkinci pillə başlayır o vaxt ki, şəyird-söyləyici ağzını mətn oxumaq üçün açır, fərqi yoxdur, musiqi alətinin müşayiəti ilə, ya onsuz. Bu məqam formanın başlıca elementlərinin, yəni ritmin və melodiyanın həm mətndə, həm balalaykada, ya da təmburda (iki simli alətdə) düzəldilməsi ilə başlayır.

Ritmlər ideyaların bildirilməsində çərçivə olur. Bütün bunlardan sonra şəyird nəyi bacarırsa, onu ritmik modelin çərçivəsinə salmağa çalışmalıdır. Yuqoslav gələnyində bu ritmik model özünün sadə örnəyində on hecadan (dördüncüdən sonra ara verilir) ibarət misradır. Bu misra dəfələrlə, bəzi melodik variasiyalarda və on hecanın məkanlaşma, zamanlaşma variasiyalarında təkrar olunur. Söyləyicinin qırağa çıxma bilmədiyi, oxuduğu zaman ilk çətinliyi qarşısına çıxaran nəsnə ritmin çərçivəsidir. Bu məqamda onun əsas problemi öz düşüncələrini sabit formalara uyğunlaşdırmaqdır. Bu formaların sabitliyi mədəniyyətdən mədəniyyətə dəyişir, ancaq buna baxmayaraq düşüncəni ritmik modelə uyğunlaşdırmaq məsələsi bütün mədəniyyətlərdə eyni olaraq qalır.

Kimsə deyə bilər ki, eyni məsələ yazılı ədəbiyyatın da başına gəlir. Bəlkə də doğrudur, ancaq şifahi yaradıcılıqda yazılı ənənədə olmayan bir amil var. Bu, zaman amilidir. Yazılı ədəbiyyat şairi rahatca, xoşuna gələn, istədiyi tempdə yarada bilər. Şifahi ədəbiyyat şairi isə oxumağını davam etdirməlidir. Onun yaratma işi öz əsas təbiətinə görə becid olmalıdır. Ayrı-ayrı söyləyicilər öz yaratma tempini, sözsüz, dəyişdirə bilərlər, ancaq bu dəyişmənin sərhədləri var, çünki auditoriya onun rəvayət söyləməsini gözləyir. Kulenoviç kimi bəzi söyləyicilər misralar arasında böyük fasilələr edib çox yavaş başlayırlar. Sonra isə getdikcə becid ritmik düzülməyə keçirlər. Başqaları isə mətnin sonrasını düşündükləri zaman qısa davamlılıqla musiqi anraktları əlavə edirlər. Bəzilərinin ümumi formulik ifadələri var, dinləyicilərə ünvan edirlər ki, vaxt keçsin. Məsələn, Sulyi Fortiç belə vəziyyətlərdə deyir: “İndi siz gerisini görəcəksiniz, mənəm şahinlərim”. Amma bu fənd az işlədilir. Bəs necə olur ki, söyləyici becid yaratma tələblərini yazının və qeyd edilmiş formaların köməyi olmadan həmmən an ödəyə bilər? Köməyə ənənə çatır. Belə çətinliklərlə digər söyləyicilər də rastlaşmışdılar və nəsillər boyu bu poeziya üçün ortaq olan ideyaları bəzi ritmik modellərdə bildirməkdən ötrü çox üsullar inkişaf etdirilib işləmişdilər. Həmmən üsullar Pərrinin haqqında yazdığı formullar idi. Öz şairliyinin ikinci mərhələsində şəyird mətni oxumaq üçün o formullardan yetərincə öyrənməlidir. Bütün bu proses, başqalarından eşidib mənimsədiyi formul onun poetik düşüncəsinin bir hissəsi olanacan davam edir. Beləcə, şəyird sözləri öyrənən uşağa, ya da məktəb metodu olmadan yabancı dili mənimsəyən adama bənzəyir. Bircə fərq ondadır ki, öyrəndiyi dil poeziyanın xüsusi dilidir.

Elə ki şagird-söyləyicidə tənqidi yanaşan auditoriya qarşısında bir mətni bütövlükdə oxumaq səriştəsi olur, o vaxt da ikinci mərhələ sona yetir: yəqin ki bu vaxt onun yarımçıq bildiyi və ya öyrənməkdə olduğu mətnlər də olur. Onun bu çıxışı etibar qazana da bilər, qazanmaya da bilər. Yəqin ki o heç də mətni

zənginləşdirmək üçün, nəqli üslubu genişləndirmək üçün bir elə də “ornamentləşdirməyi” bacarmır. Bu, müəyyən qədər, onun müəllimindən asılı olur. Əgər onun çalib-oxumasından öyrəndiyi adam mətni çox “ornamentləşdirəndirsə”, yəqin həmin “ornamentlərdən” hansılarına şagird də götürür. Sonralar onun söyləmə tərzini öyrəndiyi mətnlərin repertuarı genişləndikcə, səriştəsi artdıqca dəyişəcək. Repertuarın genişlənməsində səriştənin artması öyrənmənin axıncı, yəni üçüncü mərhələsində baş verir. Gəlin yaxından baxaq, görək, bu mərhələdə nə baş verir. Öncə şeyird başdan-ayağa başqa mətnləri oxumağı öyrənir. Əgər o, həmin mətnləri yarısınıacan bilirdisə, indi gerisini də öyrənir. Ancaq yenə də bu o demək deyil ki, söyləyici mətni əzbərdən bilir. Yox, o məşq edir ki, özü mətni düzüb qoşsun.

O, mətnləri genişləndirir, yəni onları “ornamentləşdirir”. Əvvəlki mətni genişləndirmək və yeni mətni öyrənmək sənəti onu elə bir məqama gətirib çıxarı ki, nəticədə öz dinləyicilərini bütün gecə boyu əyləndirə bilər...

Nə zaman ki biz yabançı dili öyrənirik, sözləri, ifadələri əzbərləyirik, o zaman onları şüurlu şəkildə yadımıza salırıq. Ancaq sonradan sözlər və cümlələr bizim onları işlətmə alışqanlığımızın içindən öz-özünə doğmalıdır. Oxşar hal söyləyicinin öz xüsusi “qrammatikası” ilə necə işləməsində də üzə çıxır. O, formulları başqa söyləyicilərin mətnlərini dinlədikcə öyrənir və bu formulları işlətməyə alışdıqdan sonra onlar tamamilə onun çalib-oxumasının üzvi hissəsi olur.

Hər-hansı əhatəli qrammatika dildəki qaydaların istisna şəklində pozulması faktlarını, dialekt fərqlərini, müntəzəm olmayan isim və feillərini, idiomlarını, bir sözlə, sistemlik qaydalardan sapıman faktlarını da qeyd edir. Əgər diktə vasitəsi ilə deyil, birbaşa maqnitafona yazılmış şifahi epik mətni təhlil etsək, onu öz təbii halında müşahidə edə bilərik. Aydın olar ki, şifahi poetik dildə üslub, əslində, heç də onun mütəxəssislər tərəfindən sistemləşdirilmiş yazılı halından göründüyü kimi deyil. Gerçəkdə söyləyici öz misralarını quranda beşid ötən ifanın basqısı altında adda-budda yanlışlar edir. Məndəki misraların uzunluğu heca sayına görə ya gərəyindən çox, ya da az çıxır bilər. Ancaq bu, çalib-oxuma zamanı söyləyicini qorxutmur. Onun auditoriyası da çətin ki yol verilən səhvləri şüurunda qeyd edir, çünki audiotoriya söyləyicinin sənətini anlayır və yüngülcə sapıtmaları tamamilə normal sayır. Söyləyicinin özü də musiqi xəttini mətnin ölçüsünə uyğun idarə edir.

Söyləyicinin əsas üslubunun necə yetişdiyini anlamaq istəsək, frazanın verilməsinin iki yolu olduğunu bilməliyik. Birinci yol yada salmaqdır, ikinci isə onu başqa frazalarla bənzərti əsasında yaratmaqdır: bu iki yolu ayırmaq vacibdir. Bu yolun ikisi də – yəni xatırlama da, yaratma da vacib olsa da, ikincisi yaradıcılıq üçün xüsusi ilə önəmlidir. Söyləyici heç də mətni ifa etmək üçün yetərincə nəsnəni yadında saxlaya bilməz; o gərək frazaları yaratmağı öyənir və əslində, belə də edir.

Frazanın digər söyləyicidən eşidilib xatırladılmasından və ya təzəcə yaradılmasından asılı olmayaraq o, şairin şüurunda öz yerini tutur. Söyləyici onu da-

vamli olaraq qəlib kimi işlətməyə başlayır. Bundan sonra gerçəkdən də formul doğulur. Anılan fraza başqasının mətnində formul ola bilər, ancaq nə qədər ki söyləyicinin mətnində özünə yer tapmayacaq, onun üçün formul da olmayacaq.

Anlaşılmazlıq olmasın deyə, bildirək ki, çalıb-oxumaq prosesindəki “frazə” yaradıcılığından danışanda biz heç də demək istəmirik ki, söyləyici ifadə üçün orijinallıq axtarır. O ideyaların ifadəsini ifanın basqısı altında axtarır. Onun işi orijinallıq yox, ifadə etməkdir. Orijinallıq, əslində, ona çox yaddır və əgər çəkinəcəyi bir şey varsa, o da orijinallıqdır. Xoşbəxtlikdən “orijinal” və “poetik” baxımdan gözəl fraza alındı” demək heç də o deyil ki, bu frazaları ifadə etmiş söyləyici orijinallığı və poetikliyi irəlicədən nəzərdə tutmuşdu. Müəyyən mərhələlər və üslublar var ki, orada orijinallıq mükafatlandırılır.

Bir söyləyicinin repertuarında olan formullara başqasının repertuarında da rast gəlmək olar. Ancaq buradan belə nəticə çıxarmaq yanlış olar ki, ənənəvi formulların hamısı bütün söyləyicilərə bəllidir. Nə formullar yazılmış siyahı, nə də əl kitabçası var ki, söyləyici ona əməl etsin. Formullar hər şeydən öncə şeirin mövzusunun bildirmək üçün nəzərdə tutulur, ona görə də onların sayı söyləyicinin bildiyi cürbəcür mətnlərin sayına mütənasib olur. Doğrudan da mövzu planında söyləyicilərin repertuarlarında dəyişmələr olur: gənc söyləyici yaşlı söyləyiciyə baxanda daha az mövzu bilir, az təcrübəli, ustalığı az olan da ustada görə az mövzu bilir. Hətta əgər bir söyləyicinin işlətdiyi ayrıca formula ənənənin harasında rast gəlmək olursa, yəni, iki elə söyləyici tapmaq olmur ki, hər hansı bir vaxtda öz repertuarında eyni formullara malik olsunlar...

Ayrı-ayrı söyləyicilər haqqında deyilmiş bu sözlər bölgələr qatında da doğrudur. Dialektlərdə, sözlüklərdə, dildə, ictimai-siyasi tarixdə olan fərqlər mövzu materiallarında və formullarda da görünəcəkdir. Xristian kollektivinin mətnlərində mövzular və formullar müsəlman qrupunun mətnlərindəkilərdən fərqlənəcək.

Ancaq deməliyik ki, formulların böyük bir qrupu da var ki, bütün söyləyicilərə bəllidir (necə ki, kollektivdə dilin elə sözləri və frazaları var ki, hamı bilir və işlədir).

Mövzu

Hər hansı bir ölkənin şifahi epik kolleksiyasını oxusaq, görərik ki, bazis insidentlər (olaylar) və təsvirlər təkrar-təkrar qarşıya çıxır. “Bağdad nəğməsi”ndə ilk əsas mövzu məşvərət məclisidir. Bu mövzu bütün epik poeziyada çox geniş yayılıb və işləkdir. “Bağdad nəğməsi” dastanındakı həmin mövzu təəccüb ediləcək dərəcədə “Roland haqqında nəğmə”dəki dastanı açan mövzuya bənzəyir: sultan on iki ildən bəri Bağdadı nəticəsiz mühasirəyə almış sərkərdələrindən məktub alır. O, məşvərətçilərini bir yerə yığır, onlardan nə etməyi soruşur, bəzilərdən zərərli, bəzilərdən yaxşı məsləhətlər eşidir və mövzu Bosniyaya şah məktubunun yazılışı, xəbər aparının yola salınması ilə bitir.

Bu növ insidentlər mətdən-mətnə qarşıya çıxır və dinləmək sayəsində onların formulu hətta hələ mətn deməyə başlamazdan öncə gənc söyləyiciyə bəlli

olur. O, saysız təkrarlarla döyüşçülərin, ya da toya gəlmiş qonaqların yığılması haqqında səhnələrə qulaq asır (çox vaxt bu səhnələr bir-birinə bənzəyir). O bir başçının digərinə necə məktub yazmasını dinləyir, o bu qədim başçıların adlarını, yaşadıkları yerlərin adlarını bilməyə başlayır, toplaşan qonaqların qəbulu üçün hansı hazırlığın getdiyini, toplaşanların hər birisinin necə peyda olmasını, qəhrəmanların nə geydiyini, hansı atı sürdüyünü, hansı ardıcılıqla gəldiyini mətnlərdən bilir.

O, gəncliyinin ilk günlərindən bu mövzuların strukturlarını mənimsəyir. Beləliklə, hər iki sıra: ritm, formul və mövzu sırası paralel mənimsənilmiş olur.

Adətən, söyləyici hər mətndə gənəşmət mövzusu işlənən vaxt eyni qəhrəmanları toplantıya gətirir. O hər mətn üçün xüsusi olaraq adlar öyrənmir.

El şairi mövzuları bildirmək üçün qısa formullar da seçə bilər (ya da onları tamamilə buraxır) və ya incə-incə işləyib onları genişləndirir. İgidlərin silahlanması bir misra ilə verilə bilinər: “Sonra Osman yataq otağında yaraqlandı-yasaqlandı”. İkinci tərəfdən bu səhnə ornamentləşdirilə də bilər. Görünür, daha geniş izahatlar baş protoqonistin xüsusi dəstə ilə getməyə hazırlaşdığı səhnələr üçün saxlanılır...

Şifahi poeziyada mövzu eyni vaxtda həm özü üçün, həm də mətnin bütövü üçün mövcud olur. Söyləyicinin vəzifəsi onu yenidən yaratdığı mətnə uyğunlaşdırmaq və idarə etməkdir. Onun nə ayrıca söyləyici üçün, nə də ənənə miqyasında heç də yeganə, “təmiz” formulu yoxdur. Onu bildirən formul həmişə söyləyicinin şüurunda dəyişir, çünki əslində mövzunun özü də Protey kimi çoxüzlüdür; söyləyicinin şüurunda onun çoxlu biçimləri olur.

*İngiliscədən tərcümə edən
Niyazi Mehdi*

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



NEFTÇALA FOLKLORUNDAN ÖRNƏKLƏR

Neftçala inzibati rayon olaraq 1940-cı ildə təşkil olunmuşdur. O vaxta qədər Salyanın, bir il isə (1939) Xilli rayonunun tərkibində olmuşdur. 1959-cu ildə ləğv edilərək ərazisi Salyan rayonu ilə birləşdirilmiş, 1973-cü ildən yəni müstəqil rayon olmuşdur. Neftçalanın ərazisi şimaldan Salyan, qərbdən Biləsuvar və Cəlilabad, cənub-qərbdən Masallı, cənubdan Lənkəran rayonları ilə həmsərhəddir. Rayonun ərazisi şərqdən Xəzər dənizi ilə əhatə olunub. Sahəsi 1500 kv km, əhalisi 83,2 min nəfərdir.

Neftçaladan toplanılan folklor örnəkləri Azərbaycan folklorunun, ümumilikdə götürsək, Türk dünyası folklorunun bir hissəsidir. Bu bölgənin folklor örnəkləri arasında özünəməxsus xüsusiyyətlər də az deyil. Dərginin bu sayında oxuculara təqdim edilən örnəklərdə həm ümumtürk folklor örnəklərinin bu bölgəyə məxsus variantları, həm də sırf bu bölgəyə məxsus olan nümunələr vardır. Rəvayətlər, bayatılar, Molla Nəsrəddinlə, Bəhlul Danəndə ilə əlaqəli söylənilən lətifələr ümumtürk folklorunun bu ərazidən toplanmış variantları, “Seyidlərin möcüzələri” ilə bağlı mətnlər, “Surranın quru bəyləri” başlığı altında verilən lətifə nümunələri sırf bu bölgə üçün xarakterik hesab etmək olar.

Qeyd edək ki, təqdim edilən folklor örnəkləri 2014-2015-ci illərdə tərəfimizdən diktafon vasitəsilə toplanılıb. Mətnlərdə söyləyicilərin şifahi nitqini – canlı danışq dilini, dialekt və şivə xüsusiyyətlərini qorumağa çalışmışıq.

Aynurə Sadıqqızı

RƏVAYƏTLƏR

Qaraçuxa – yarım ərşin

Qaraçuxa elə bir varlıqdı ki, gözə görümmür. Kimdisə, neydisə, onu təsvir eləməy çətindi. Amma insanın həyatında gördüyü əhvalatdara, ras gəldiyi şeylərə görə bəxti gətirə. Misalçın, mən bir şeyi arzulu yıram ki, bı şey olsun. Dəqiq o şey hasil olr. Biz diyirüy ki, bəxti gətirdi. Amma elə şey var ki, o şey hazırda eee... gədir sən ora, alınmır. Hə... diyillər, Qaraçuxası yatıb. Diməy, keçmişdə belə bi şey olıb. Yarım ərşin indiki metrə diməydi. Bu sözə bi dənə rəvayət yadıma düşdü.

Birinin, belənçiy məni kimi balaca dükanı var iymiş. Diyərdilər ki, filankəsin yarım ərşini əyilib. Yarım ərşini əyildi, yəni orda bi qarandığ görünür, yani gələcəyün pis olacağ. Bu, çıxır kətdən, gedir, hara gedir, bəxti qara gətirir, hara gedir, bəxti qara gətirir. Gətirmir bununkı. Gedir bi dənə bağmana. Bağmançı işdiyir, bağmançı bına üş dənə ağac ayırır. Diyir ki, bax, bı ağajdar sənindi. Bının barı da sənindi, onnan sora xeyiri də, şəri də sənindi. O ağajdar qurıyır. Bu issiyir ki, özün assın, tay mən həyatda yaşamağa layiğ döyirəm də, bəxtim qaradı də... Yuxusunda görür ki, özüü asmaginən, o ağajdar nə vax gö-

yərsə, qayıdarsan vətənə. Doğurdan da, o ağajdar göyərir, bar gətirir. Hə... bar gətirir, barın satır, yaxşı pılı əldə olunur. Qayıdır vətənə. Doğurdan, onıyçın xoşbəxliyə olir. Ona diyillər, yarım ərşini gətirməy.

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

İz eşşəyin, feil gəlinin

Arvad evin yerin şirəliyə, çıxır. Fətiri də bişirir, qoyur rəfə. Gəlin diyir, mən bı fətirdən nətəhər götirim yiyim?

Gəlin minir eşşəyin üssinə, eşşəynən gedir, əlin atır rəfdən fətiri götirik. Eşşəyi gənə döndərir, fətiri yiyir.

Arvad girir öyə, görür fətir rəfdə yoxdı, eşşəyin də əyağlarının izi düşüb. Diyir:

– İz eşşəyindi, feil gəlinin.

Diməy, bı gəlinin feilidi də, eşşəy nə bilir, rəfdə fətir var, götirim yiyim.

Gəlin qaynənə arasında o qədə elənçiy söz-söhbət olub.

Söylədi: Familə Xan hüseyin qızı Babayeva, 1967 təvəllüdü, orta təhsilli. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Qarı nənənin arzusu

Bi dənə oğlan olir, bi də nənəsi, nənə-bala. Oğlan gəlir öyə, nənə diyir ki, ay bala, nə eşitdün?

Diyir:

– Bı nənəm nə issiyir mənənən? Heç zad eşidmədim, nənə.

Oğlan görür ki, helə bu nənə ah-vay eliyir.

Diyib:

– Nənə, ər issiyirsən?

Diyib:

– Hə.

Diyib:

– Hə, gəl bira.

Qar qarıyib, nənəni çıxardıb öyin üssə. Nənə diyib:

– Bı gecə qar qucağlaram,

Saba axşam ər qucağlaram.

Oğlan görüb ki, nənə ölmür. Düşüb aşığa, mindirib ata, aparıb meşədə bağliyib. Çakqal-cənavar nənəni yiyib.

Oğlanın acığına gəlib də nənəsinin təzə ərə getməy issəyi...

Söylədi: Asiyə Əzim qızı Qasımova, 1930 təvəllüdü, təqəüdü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Dostluğun gücü

Diyir, bi lənkərannı bi bakılı unverseti oxuyur Bakidə. Yaxşı belə təhsil alıllar. Yaxşı belə dosd olullar. Bir birinnən keçəcəyi olmur. Bular gün gəlir, məktəblərin qutarıllar, bu buyana, o oyana...

Bir gün lənkərannı diyir ki, gedim bakili qardaşımın yanına qonax... Lənkərannan qalxır gəlir qonax. Gəlir, burda bunu soyullar. Belə tay abırsız soyullar a... Bi alt paltarda qalır. Pıramoy gəlir bu dössunun evinə. Evi tanıyırmış, qapını tıkılladır. Bu baxır, bıy... Bu issiyir bunu qucaxlasın, qardaş, nətərsən? Bu bunu itəliyir, diyir, sən kimsən? İtəliyir döşünnən, sinəsinnən itəliyir qırağa, çıxır gedir. Bu acıg eliyir, qardaşım məni bu cür qarşıladı. Baş alır gedir, diyir, harda gecəliyərəm, gecəliyərəm... Tay görür ki, şafax qaralır. Hə, helə bu bi xeylax gedənnən soora görür ki, daldan bi dənə atdı gəldi. Atdı gəlir, diyir ki, ada, hara gedirsən?

Diyir:

– Hal-hekayət belənçiy... Məəm bi qardaşdıgım var iydi, ona görə gəlmişdim. Məni belənçi soydular, o da qabul eləmədi məni.

Diyir:

– Bilirsən nə var?

Diyir:

– Nə var?

Diyir:

– Gələ bu atı, xurcunu, sallah mən bura dəyib gəlləm, sənə də nə lazımdı, verəcəm.

Diyir:

– Yaxşı.

Bu kişi atı verir buna, çıxır gedir. Hay gözzüyür gəlmir, hay gözzüyür, gəlmir. Bıy, şafax qaralır. Gələn yoxdu. Özün verir bi dənə evə. Ev yiyəsi bunu qabul eliyir, xayış eliyir ki, məni bu axşamlıg saxlagınan, day bu at da amanatdı. Buna da yemnən zaddan verillər. Xurcuna baxır görür ki, xurcunun gözü nabit paltar, pıl... Bi gözündə paltardı, bi gözündə pıldı. Buna təcəcüp gəlir, bının yiyəsi gəlir çıxmadı. Diyir, ada, kimdi, nəçidi, bilmədim... İndi gənə işdiyərəm, savatdı mütəxəsisdi, işdiyərəm, bunun pılın verərəm də... Paltarrarı geyinir, pulu da xərçliyyir. Xülasə, gözzüyür ki, gəlir çıxmadı. Bı gedir bi dənə yaxşı ev alır. Ev alannan sora ikimi-üçmü gün keçənnən sora görür ki, bi dənə kişi dilənir. Gəlir ki, ay bala, məni saxlağınan, məəm heç kəsım yoxdı. Səə bağman olaram, onnan sora işüü-gücü görərəm, onnan sora həyətü-bacuu becərərəm.

Diyir:

– Hə, yaxşı, neynəy, əmi.

Kişini saxlıyır. Üssünnən biyəz keçənnən sora görür ki, ofşım, bi dənə arvad dilənir, diyir:

– Ay bala, öyüü-eşiyüü süpürərəm, qabuu-qaşıguu yuyaram. Savatdı adamsan, məni də qulluxçı kimi saxlağınan.

Diyir:

– Yaxşı, saxlıyiram.

Bunu da saxlıyır. Üssünnən biyəz keçənnən sora görür ki, bi dənə cavan qız... Bu da dilənir. Bu da diyir ki, ofşım anua köməy eliyərəm, belə-filan. Bunu da qabul eliyir, bunu da saxlıyır. Üssünnən bi xeylax keçənnən sora arvad diyir:

– Ay bala, tay elə sən subaysan, bu da gözəl uşağıdı, işdi-güjdi qızdı. Çox bəğənnəm bunu mən. Elə bunnan evlən də...

Diyir:

– Hə yaxşı, nə məsləhət görürsüz...

Kişi də razı olur, arvat da razı olur. Day bular ata-ana kimidi də...

Diyir:

– Ata, ana, sizin sözüüzdən çıxırmam. Siz nə diyirsüz, məsləhətdi.

Xülas, ora-bura... Bu özü də işdiyir, savatdı adamdı, bir il var işdiyir, il yarımdı gəldiyi. Yaxşı maaş alır. Diyir ki, nişana-zad eliyək. Diyir:

– Nişana verəcəyin elə qız da öz öyümüzdədi də, kim var... Nə nişana, nə zad? Helə öy uşağıdı. Ofşim, oğlan yoldaşdarın çağırır ki, toydı. İş yoldaşdarın, onnan sora məktəb yoldaşdarın zadın hamısın çağırır, bu da gəlir, bunun o dossu da gəlir. Gəlir, bu buna vinimani vermir. Lənkərannı buna vinimani vermir ki, axı mənə qəbul eləmədi çətin günümdə. Ofşim, bu özün qoyur zada, ha-yasızığa... Məclis olur. Bu söz verir, o söz verir, o danışır, bı danışır.

Diyir:

– Ada, mənə də icaza verün dənə, mən də danışım, bakili diyir.

Bı oğlan diyir:

– Səən hakkun yoxdu danışmağa.

Diyir:

– Ada, indi mən danışım, sən qulağ as.

Yoldaşdarı diyir:

– Ada, nolub ada, kafır-zad döyürsən ki... Görəy nə danışır də, nə diyəcəy...

Alır sözü, görəy nə diyəcəy?

Diyir ki, sən məəm qapıma gəldün ha, o vaxtı... Sənin pis gününiydi də... Mən səni qəbul eliyə bilməzdim. Mən səni qəbul eliyə bilməzdim o geyimmən... Mən səni göndərdim ki, sən gedginən, arduncad atdı göndərdim, atdını mən göndərdim. Pal-paltarnan, xurcun dolusu pulnan... Çünki sən mənənən xəcələt çəkərdün həmməşə görəndə. Mən sənə atamı göndərdim ki, səən qapunda işdəməyə... O, mənim atamdı. Anamı da göndərdim ki, sənə qulluğ eləsin. Bacımı da üssəliy...

– Ada, nə? Bu bunun atasıdı, anasıdı, bu da onun bayıssıdı?

Yani ki, çox adam, başa düşən adam həyqətən də issəmir ki, qardaşın, issiyir bayıssın, issiyirsə, aşnasın-dossun pis gündə görsün... Həm də o adam onnan xəcələt çəkəcəy də...

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Etibarsız dostun kələyi

Bi şəhəriynən bi kətçi dosd olur möökəm. Şəhərri həməşə gələrmiş kəndə, kətçidə qonağ olarmış. Yaxşı yiməy-içməy, qırğın, qiyamət... Qoyun kababı, hinduşka kababı, qaz soyutması... Hə, tay nətərnə, ürəyün nətər issiyir, elə... Elə hər gedəndə diyirmiş ki, sən də bi dəfə gəl də şəhərə qonağ...

Bular ər-arvad qalxıllar bi dəfə gedəy də şəhərə, görəy nətərdi şəhər... Gedillər, xoş-beş, on beş, bularnan görüşüllər. Buların evdə heszadı yox iymiş. Şəhərrinin... İndi kətçi şəhərə gəlibdi. Gedir, arvad diyir ki, ged birinnən borc al 50 manat, 100 manat. Buları yola salağ də...

Diyir:

– Darıxma, 3 manat varımdı. Hələ artıq da qalacağ.

Arvad dinmir. Qooşularında bi dənə milisiyə varımış. Milisiyəni çağırır şəhərri...

Diyir:

– Ayə, güllənin biri neçiyədi?

Diyir:

– 50 köpüyə.

Diyir:

– Gələ bı iki manatı. Dört dənə patron atassan dohara, bax, qonağımı gətirəcəm balkona. Oturanda bi dənə atırsan, çay gələcəy, birin atırsan ustula. Üçüncünü bi dənə istəkana vurursan güllə, istəkan gedir. Oldu?

– Oldu.

Bular gəllilər oturullar, qadın qadınnan, kişi kişiynən oturur balxonda. Buların balxonları varıymış. Milisiyə görür ki, hə, oturdular. Oturan kimi bi dənə darım, gülləni bıraxır doharı sıyırır. Adə qoyma, qonağ qalxır. Qonağ bilmir axı. Diyir, ada, otu yerə. Nədi ki o?

Ofşim, çay gəlir, gələndə bi dənə mizə. Ada, ada, diyir:

– Adə, nə olub sənə? Nə var bırdə? Otu yeründə...

İkinci çay gələndə tarap istəkana, qonağın istəkanına...

Diyir:

– Ada, bı nədi ada?

Qalxır yuxarı. Diyir:

– Ada, noolub sənə... Otur aşağı... mən onun qonağın birinci güllədə vırdım.

Qonağ diyir:

– Nə? O mənı vırmalıdı?

Qonax qalar??? Bəyax qonag qaçır gedir, ya Allah...

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

LƏTİFƏLƏR

Molla Nəsrəddinlə bağlı lətifələr

I mətn

Molliya sual veriblər ki, bu ölü ölür, cənaziyə qoyullar. Sən bilən, o cənazənin dalında gedsün yaxşıdı, ya qabağında gedsün yaxşıdı?

Diyir:

– Dalında, ya qabağında gedməyin bi eybi yoxdı, çalış içində gedməyinən.

II mətn

Günnərin bir günü mollanın arvadı bi dənə siyahı verir buna, bu gedir bazara. Alış-veriş eliyir, eşşəynən gedmiş iymiş dənə ikisi. Alış-veriş eliyir, qayıdır dala. Onnan biyəz ver, bınnan biyəz ver, alır düzəlir yola. Qayıdanda yolda görür ki, biyəz qabağda ağ şey satıllar. Molla diyir:

– Bala, bu nədi?

Diyir:

– Molla əmi, civədi bu, civə.

Molla diyir:

– O civə neyçindi?

Diyir:

– O civəni niyə vırırsan bərk gedir.

Molla diyir:

– Bala, onnan biyəz ver mənə.

Biyəz alır onnan, alır götürür. Eşşəy də yeriyən heyvan döyür axı. Ofşim, molla oturub eşşəyin üssündə, hoşşş, bizziyir, nağayır, heyvan yerimir dənə. Diyir, nağayırım ada?

Düşür aşağı, civədən balaca barmağına vırır, sürtür eşşəyə. Eşşəy götürülür. Görür ki, eşşəy götürüldü, qaçır, bu çata bilmir.

Diyir, nağayırım a? Bi damcı da özünə vırır. Götürülür, vıyyy, eşşəyi keçir. İndi bi öyünə gedməliydi axı. Arvad görür ki, dədə vay, Allah, kişi gəlir eşşəy də qabağda, nətər gəlillər qaça-qaça...

Arvad çıxır:

– Əşi, nolub, əşi nolub? Əşi, nə haydı? Nə işdi, nolub?

Diyir:

– Arvad, heszad, soora danışaram, mən öyü bi kruğ firranım, sən eşşəy gəlir, eşşəyi tutginan.

Söylədi: Ədalət Alşan oğlu Orucov, 1960 təvəllüdü, orta təhsilli zootexnik. Neftçala rayonu Qaçaqkənd kəndi

III mətn

Arvad inəyi verir mollanın əlinə, diyir, apar, bazarda sat, sora gətirginən bayramlıq ayın-oyunu alağ də... Molla inəyi götürür, yavaş-yavaş gedir çıxır bazara. Qırx lotular bunu görür. Diyillər, qırx nəfər axı, sən öləsən, bu inəyi keçi adına bunnan alacuç. Gəlir biri, yaxınnaşır, diyir:

– Dayı, bı keçini neçiyə verirsən?

Diyir:

– Axmağın biri axmağ, bı keçi döyür e, inəydi.

Diyir:

– Nə inəy, keçidi.

Bəli, bı gedir, o bırsı gəlir, o bırsı da belə diyir. Beləliylə, qırx nəfər... Baxır görür molla, hamısı diyir, keçidi. Şüphələnir bu, keçir inəyin arxasına,

oyzına, bıyzına baxır, diyir, yani bıların qırxı da yalan danışdı. Yəqin keçidi, düz diyillər, keçidi.

Keçi adına inəyi alıllar bunnan. İnəyi alıllar, indi keçi adına satır inəyi, çıxır gəlir öyə. Arvad görür, bu kişini alladıblar. Diyir, ə kişi, sən allanmısan e... Diyib, yox, allanmamışam, qırx nəfər hamısı keçidi, didilər. Arvad diyir kişiyə:

– Mənim yaxşı qızıllarım varıydı, biri qızıl alırdı. Mən kişini alladımışam. Diyir, nətəhər?

Diyir:

– Gətirdüy o qızılları, mən şey alırdım, atdım qızılları tərəzinin bi gözü-nə, o da ayın-oyunu atdı o biri gözü-nə. Sora mən qızılın içərisinə bi dənə daş da atdım ki, biyəz də ağır gəlsin. Tez satdığı şeyi aldım, götürdüm, qaşdım gəldim. Kişi diyir:

– Bə qızıl necoldu?

Diyir:

– Götürdü, getdi də tərəzi qarışıq.

Bi səfəri nağayır molla, baxır görür ki, bunu da alladıblar, arvadı da... İki dənə ağ əldoşanı alır. Gedir bazara, evdə arvada tapşırır ki, qonağım gələcəy, kifdə bişirərsən yaxşı. Qoltuğunda dooşan gəzir bazarda, qırx lotular görür bunu. Bılar yaxınlaşır, diyir:

– Molla, indi nə fırıllağ işdədirsən? Bı dooşanı neynirsən?

Diyir:

– Satıram.

Diyir:

– Bını kim alacağ sennən?

Diyir:

– Əh, bı dooşan o dooşannardan döyür eee... Bu dooşanın qulağına nə di-səm, gedir, arvada diyir, arvad da mən diyəni eliyir. Poştalyonumdu bu mənim. Bu, məəçin poştalyonnuğ eliyir.

Diyir:

– Ə... elə şey olmaz.

Diyir:

– İnanmırsuz?

Diyir:

– Onda yaxşı, arvada sifariş göndər, pişirsin, biz də gedəy.

Dooşanın qulağına diyir ki, gedərsən arvada diyərsən ki, günortıya yaxşı kifdə bişirsin, qonağlarım da var, gələcəy.

Dooşanı bıraxır əldən, dooşan çıxdı getdi. Bılar yığılır, günortıya gəlillər. Arvaddan soruşur:

– Arvad, nə pişirmisən?

Diyir:

– Hə, dooşannan xəbər göndərmişdün, kifdə pişirmişəm də...

Diyir:

– Dooşan hardadı?

Diyir:

– Evdə, qravatın altında.

Gəlillər, qırx lotular baxır görür ki, dooşan ordadı.

Diyir:

– A, sən öləsən, helə bı dooşan bizə lazımdı.

İnəyin də qiymətinnən artıq qiymət verillər dooşana, dooşanı alıllar götürüb çıxıllar.

Molla lotuları alladır.

Söylədi: Məmmədqulu Dadaş oğlu Əsədov, 1930 təvəllüdü, ali təhsilli, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

IV mətn

Mollanın qonağı gəlir qışda. Qar yağıb, görüllər ki, beş-on dənə qazzar düşüblər çayın qırağına. Bılar təkəyağlıdı. Qonağ diyir ki, bıyy, adə, sizin qazzarın hamısı təkəyağlıdı. Diyir:

– Hə, bizim qazzarın ikiəyağı olmur ki, hamısının tək əyağı olır.

Bıyannan kimsə tufəy atır, qazzar hamısı uçmalı olıllar. Qazzar hamısı uçanda əyağlarının ikisi də görükür.

Diyir:

– Ə, bə sən diyirdün, bi dənə əyağı olır, iki dənədi ki?

Diyir:

– O tufəyi sənə atıydılar, sən lap dördəyağlı olardun.

Söylədi: Məmmədqulu Dadaş oğlu Əsədov, 1930 təvəllüdü, ali təhsilli, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

V mətn

Molla gedir qazının yanına. İndi yaxında orujduğ başdiyacağ. Gedir qazının yanına, diyir:

– Qazı, orujdux nəvax başdiyır?

Diməy, üzümüzə gələn ay orujduğ başdamalıdı. Diyir ki, təzə ay çıxanda orujdux başdiyır. Diyir:

– Onda ayı görməmiş biz oruc tutmalı döyirüy?

Diyir:

– Xeyir.

Molla gəlir girir öyə. Orujduğ başdiyır, düz on beş gün gecələr heç yana çıxmır ki, Ayı görərəm, mənə oruc düşər. On beşinci günü bunu yaxşı qonağlıq yerinə çağırıllar, yiməyə gedir. Hava bulutdu olur, yağış yağır, gölməçələr yerin üssündə... Başın aşağı dikə-dikə gedir. Ayın şəkli düşür gölməçədəki suyun içərisinə. Baxır, diməy Ayı gördü, oruj tutmalıdı dənə. Qayıdır molla diyir ki:

– Tfu, sənin cəmdəyüə. Nə hayasız Ay imişsən sən, gözümə girmiyəcəysən ki sən? Gözümə də girsün, orucuu tutmuyacam.

Söylədi: Məmmədqulu Dadaş oğlu Əsədov, 1930 təvəllüdü, ali təhsilli, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

BƏHLUL DANƏNDƏ LƏTİFƏLƏRİ

Bəhlul darğalıq edir

Bəhlül Danəndəən qardaşı şah olur. Bir gün Bəhlül Danəndiyə diyir ki, ölkədə ən düz adam səni tanıyıram. Qardaşına diyir:

– Gəlsənəm, səni darğa göndərəm.

Diyir:

– Əşi, mən hara, darğalıq hara?

Darğalıq bazarkom diməydi. Hə...

Diyir:

– Mənə layıq sənət döyür axı bı...

Diyir:

– Gedəssən e hökmən sən.

Bəhlül gedir, biyəz fırranır bazarı, tolanır, görür ki, hər yanda tükən var, amma iki dənə tükən var, çox qərribə tükəndi bı. Birində adam fırranmır, birində nöübə çoxdı. Bir birinə yaxındılar. Bu maraqlandırır Bəhlül Danəndəni... Aralanır, girir oçura. Oçura girir, diyir, filan parçadan, filan parçadan, filan şeydən... Bu götürür həmən parçalardan verir. Qiyməti də yazılıb. Parçalardan verir buna. Misałçın, hərəsində beş santi ucun buraxır ölçən. Beş köpüy də hərəsinnən qiymətdə keçir. Ucuzuna verir. Alır çıxır qırağa, gedir indi oçur olmıyan dükana.

Diyir:

– Əşi.

Diyir:

– Hə.

Diyir:

– O filan şeydən mənə lazımdı.

Bu başdiyir beş santi kəsir, beş köpiy də bahasına verir qiymətin. Ofşim, alır, pulun verir. Səhər bu gəlmir. Səhəri gəlmir. Gənə də bazardan şikayət eliyillər ki, darğa yoxdu bazarda.

Şah çağırır:

– Bəhlül, dəli (qardaşına dəli diyir də), gənə dəlilüyün tutdu?

Diyir:

– Nöşün?

Diyir:

– Adə, səni darğa göndərdim axı ora.

Diyir:

– Əşi, ora darğa lazım döyür, Allah özü darğalıq eliyir. Kim insafıdı, ona verir, kim insafsızdı, onnan kəsir. Mənə ehtiyac yoxdu.

İndi diməy issiyirəm ki, əgər kim insafıdı, Allah-taala ona hər şey verəcəkdir. Kim nəinsafdı, Allah onu nəinsaf günə qoyur.

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Bəhlul qadınlarm feilin yazır

Bir qadın həyətdə gəzirdi, gördü elə bi nəfər adam qoltuğunda papka həyətdə girdi.

– Salameleykim .

– Əleykiməssalam...

Diyir:

– Ay qardaş, sən kimsən?

Diyir:

– Mən feil yazan.

Diyir:

– Əşi, sən nə diyirsən, feil yazmaq nədi?

Diyir:

– Hə, mən feil yazanam.

Diyir:

– Belə şeyi bacarırsan?

Diyir:

– Hə.

Diyir:

– Bilirsən, nə var?

Diyir:

– Nə var?

Diyir:

– Mənim ərim öydə yoxdu, misalçın, ticarətə gedib. Axşam mən təkəm.

Diyir:

– Hə?

Diyir:

– Hə.

Yiməy, içməy, filan-bəsməkan. Bunun da əri dəliqannının biri iymiş. Qılincın qan damırmış. Hə, bi xeylağdan soora gün batır, şafax qaralanda görünür ki, əri gəldi.

Diyir:

– Ərim gəldi. Yoldan qayıdıb, hardan qayıdıb bilmirəm, ərim gəldi.

Diyir:

– Nağayrax?

Diyir:

– Gir sandığa.

Sandığı açır, girir ora. Sandığın ağzın kiliddiyir, haçarı qoyur cibinə arvad. Əri gəlir, diyir:

– Nə yaxşı yiməy var, filan-bəsməkan...

Diyir:

– Hə, kül sənə başua, biri gəlmişdi, məni oynadırdı e, sən də özünə kişi diyirsən?

Diyir:

– Nə?

Diyir:

– Hə.

Diyir:

– Necoldu bə?

Diyir:

– Odey, odaxa, sandığda.

Diyir:

– Nə?

Baaa. Əl atır qılınca.

Diyir:

– Gələ haçarı.

Sandığdakı da eşidir axı əhvalatı. Diyir, gələ haçarı. Haçarı verəndə diyir, apardım... Həəə, guya bılar çəkişmişmişdər.

Diyir:

– Apardım... Kişinin əli-qolu tüşür yanına. Bay atonnan, neçə vaxtdı məni uta bilmirdi, indi utdu.

Sandığdakı orda eşidir.

Ofşim, əri yatannan sora sandığın qapağın açır, diyir:

– Hə, necədi? Feil yaza bilirsən, necədi?

O adam o gedən oldu, bi də tooba eliyir ki, bi də belə şey eləmərəm.

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Çoxbilmiş qonaq

Günnərin bir günü bi kişi qonağ gəlir dossıgilə. Öy yiyəsi arvada diyir ki, yiməyə nə var?

Diyir ki, Allah verənnən.

Arvad diyir, nağayrım, nağayrım? Öydə bi şey yoxiymiş.

Arvad gedir xəşil bişirir. Yağın bol eliyir, tavanı gətirir qoyır ortalığa. Başdıyılar yiməyə. Diməy, qonağ görür ki, tava əyilib ev yiyəsi sarı. Qayıdır diyir ki, bizim arvad belənçiy yiməylər bişirə bilmir. Götürür qaşığı xəşilin ortasından bi dənə belənçiy krest çəkir. Diyir, arvad mənim ürəyimə belənçiy dağ çəkir. Yağ mına sarı gəlsin də. Ev yiyəsi də görür ki, qonağ bijdi, yağı özünə sarı elədi. Qapır qaşığı, başdıyır xəşili qarışdırmağa. Diyir, bizim arvad yiməy pişirməydə lap məəm başımı xarab eliyib. Belənçiy qarışdırır xəşili. Diyir ki, yağ həm ona getsin, həm mənə getsin.

Söylədi: Ədalət Alşan oğlu Orucov, 1960 təvəllüdü, orta təhsilli zootexnik. Neftçala rayonu Qaçaqkənd kəndi

Dəlillərlə bağlı lətifələr

I mətn

Günnərin bir günü dəlinin biri çıxıb binaan üssinə. Diyir, özimi atacam yerə. Aman-dad. Hamı yığılır ki, mının yiyəsinə nə cavab verəcəyü? Çıxıb ora,

ordan özin atacağ yerə. Tez bi dənə xəssə diyir, mən onu düşirdərəm. Diyir, süzün işüz olmasın, mən düşürdərəm onu. Bi dənə nəlbəkide suyu götürir, gəlir durur binanın aşağısında, diyir, kişisən, bi dənə kəllə vır bira. Diyir, sən canuğun çəkəsən, başım keçə yerə?!

Söylədi: Ədalət Alşan oğlu Orucov, 1960 təvəllüdü, orta təhsilli zootexnik. Neftçala rayonu Qaçaqkənd kəndi

II mətn

Dəliləri piti-miti olduğına gora başın keçəl qırxıllar. Oturub iki dəli bir-birinə diyir ki, bezmişüy ha, adam nağada başı keçəl olar, biz xaç üzünə həsrətüy də. Biri diyir ki, mən çəmin tappışam. Diyir, nə? Diyir, diyan. Gedir bi dənə qadağ (mıx – A.S.) götürir gətiri, bi dənə də çəkiş. Qoyur qadağı o bırsının başına. Diyir, qadağı vırım başua. Dəlləy başu qırxanda maşını sınısın, day qırxamməsin. Diyir:

– Əla fikirdi.

Qadağı qoyur onun başına, çəkişi qalxızıb vırmağa.

Diyir:

– Diyan, diyan, diyan.

Diyir:

– Nəldi?

Diyir:

– Elə vıriginan ki, çəkiş başıma dəyməsin.

Söylədi: Ədalət Alşan oğlu Orucov, 1960 təvəllüdü, orta təhsilli zootexnik. Neftçala rayonu Qaçaqkənd kəndi

III mətn

Günnərin bi günü dəlilərin hamısını yığılar bi xəssəxanadan o biri xəssəxanıya aparmağçın bi dənə samalyota. Ofşim qalxızıllar yuxarı, samalyot qalxıb yol gedir. Hava da issi olur, bıların hərəsiyçin qabağlar şüşə butılka olırdı, day belənçiy kalçuk olırdı. Hərəsinə bi şüşə badamlı verillər, diyillər ki, içərsüz də yolda, hava issidi. Bılar biyəz yol gedənnən sora issilənilər, başdıyıllar hamısı görür biri içir. O bırsılar da baxıllar ona, xəssədilər də... Baxır ona görür ada hamısı içir. İçənnən sora dəlinin biri qayıdır diyir ki, ada, butılkalı aparacağ qaytaracağ, issidi, bi dənə su alağ də.. O bırsı qayıdır, hə, doğırdan da, düz diyillər. Bı lyotçik də, xəssəxananın doxtırı – yadı oturub qabağda, bıların daldan xəbəri yoxdı axı... Dəlilər açılaraq qapını, başdıyıllar bi dənə-bi dənə atdanmağa. Əllərində putılka, atdanıllar yerə. Biri uzanır, əlində putılka baxır oların dalıyca. Bılar bi də xəbər tutıllar bi dənə də xəssə qalmıyıb, dəli qalmıyıb. Hamısı atdanıb çıxıb gedib. Diyiblər:

– Ayə, sən nağayırırsan? Hanı yoldaşların?

Diyir:

– Olar getdi hamısı putılka qaytarmağa.

– A, bəs sən nüşə gedməmişən?

– Məmm putılkanın ağzı sınığdı, ona gora gedməmişəm.

Söylədi: Ədalət Alşan oğlu Orucov, 1960 təvəllüdü, orta təhsilli zootexnik. Neftçala rayonu Qaçaqkənd kəndi

Surranın quru bəyləri

I mətn

Diyir, bi dənə surralı gedir başqa irayona qonağ. Ofşim, payız imiş. Bular yiyillər, içillər. Buların ləmi (çardağ – A.S.) var imiş. Payız ayıdı də tay. Diyir ki, məəm yerimi ləmdə salun.

Diyillər:

– Əşi, bu vaxtı nə ləm?

Diyir:

– Mən həməşə elə qırağda yatmışam.

Ofşim, munun yerin salıllar qırağda. Görüllər gecənin bi aləmində vuvu-vuvuv...

Bular da bunnan soruşmuyublar ki, sən haralısan?

Bunun çənəsi dayanmır. Vuvuvuv, çənəsin döyür.

Soruşullar ki, adə, hardansan? Diyillər, ölüb eliyər, bilmərüy hardandı...

– Əşi, hardansan, haralısan?

Diyir:

– Surr...r...

Diyillər:

– Diyəsən sussuyub.

Gətirillər bi qruşkə souğ su.

Ofşim, bitəhər bunu oddan zaddan qalıyılar, bunu ayıldılar. Özünə gəlir bu.

Diyillər:

– Əşi, ölüb eliyərsən, yerü-yurdu bilmirüy.

Qarpızı yiyib axşam, özü də ləmdə yatıb. Başdıyıb titrəməyə. Soruşanda ki hardansan? Başdıyıb titrəməyə:

– Surr. Surr. Qurrr...

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

II mətn

Biri xaçın-zadın darıyır. Diməy, keçmişdə böyük Kürdən üzü axara gəmini dartırmışlar. Aparırmışlar yükü müəyyən yerə, bi abbasıya. Biri aparır yükü elənçiy, çəkir aparır, bi abbasını alır gedir evə. Xaçın zadın darıyır, bi dənə fayton tutur. Diməy, Səlyana gəlir də, guya faytonnan. Disinnər, filankəs guya faytonnan gəlir. Looğalanır də. Filankəs faytonnan gəlir. Gələndə yolda bunun xaçı pozulur. Gənə bi abbası verir qaytarır dala ki, gedib xaçın darasın. Diməy olur dörd abbası. Dörd abbasıya diməy gəlir çatır Səlyana. Guya bunu görsünnər ki, bu faytonnan gedir gəlir Səlyana. Bu guya lap kulturnu adamdı, varıdı də guya.

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqəüdcü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

III mətn

Biri eşşəyi minir gedir təzəgə. Eşşəyin belində də xurcun o gözü-bu gözü... Xurcunu aşırdir belə gedir. Qabağında güzgü, əlində də şiş. Şişi vurur tə-

zəgə, qoyur xurcuna. Düşmür eşşəyin belinnən. Ancağ elə eliyə ki, xaçı pozulmuya gərəy... Hə, elənçiy təzəgi daşıyır surralı...

Söylədi: Gülbala Müzəffər oğlu Xankişiyev, 1938 təvəllüdü, təhsilsiz, təqaüdü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Kitab oxumağı bacaran eşşək

Birinin bir eşşəyi varıymış. Diyib ki, mən oxumağı sən eşşəyüə öyrədə-rəm. Diyib, nətər? Diyib, örgədə-rəm də... Gəlib evə, məsələni açıb arvada danışır. Arvad diyir ki, yaxşı, birdən örgədə bilmədün, nə təhər olacağ o? Onda səni pisiyəcəylər ki... Diyib ki, əvvəla eşşəyə mən kitab oxumağı örgədə-nə kimi ya xan ölər, ya eşşəy... İkincisi, mən ancağ o eşşəyə örgədə-cəm kitab oxumağı. Gətirir eşşəyi həyə-tə, kitabı qoyur qabağma, kitabın vərəqlərinə yavaş-yavaş arpanı tökür bura. Eşşəyə gössərir, eşşəy onı yiyir. Sora bıbırsı varağma tökir, gənə eşşəyi yidizzirir. Vərəqlərin hamısına bı qaydıynan tökir, yidizzirir. Bir neçə dəfə təkrar eliyir onı, eşşəy görür ki, mının arasında arpa var helə. Eşşəy görür, vərəqlərin arası dolıdı, yiyir, diliynən vərəqi çöyürür, yiyir, diliynən vərəqi çöyürür. Aparır verir xana, diyir, bax, mən eşşəyə oxumağ örgədəmişəm.

Söylədi: Məmmədqulu Dadaş oğlu Əsədov, 1930 təvəllüdü, ali təhsilli, təqaüdü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Seyidlərin möcüzələri

Hacı Seyid Ağadədə sövbət eliyir ki, bir gün otırmışdım həyətdə, bi də gördüm bi dənə uşağ gəlir, əsgər paltarında. Muharbənin qızgın vaxtıdı. Füzuli rayonunda qızgın müharbələr gedir. Həmən dövirdə bi dənə uşağ girdi həyə-tə. Didi, ağa, icaza verirsən, gəlüm?

Didim:

– Gəl, bala.

Gəldi, əlin-üzün yudı. Didi ki:

– Ağa, bağışdaginan, mən biyəz natəmizəm, sənən görüşmiyəcəm. Əl-üzün yudı, otırıb sövbət elədi. Didi:

– Ağa, otırmışduğ yoldaşdarımıznan bir yerdə 10-15 nəfər uşağ iydüy, ka-mandır-zad qarışığ otırmışduğ. Bomba düşüb, bi də onda baxdım, bi dənə adam salamat qalmıyıb özüm-nən başqa. Mən bunnan qabağ yatmışdım, yuxıda gördüm ki, ağa, sən ziyarətüə gəlmişəm. Hə... gör ha... Pay-piyada gəlmişəm özüm də. Biləsuvarda bi maşına mindim, gəldim Şorsuluda düşdüm, ordan bira piyada gəlmişəm, neçə gündi yol gəlləm, acam. Özüm də səni tanımırdım, ancağ yuxuda gördüyüm adam sən-sən. Mənim yuxuma girib o oddan məni qoruyan sən-sən, ağa.

Bizim ağanın şəcərəsi kimi güjdi şəcərə yoxdı.

* * *

Bir dəfə Firidun məllim, mən, Hacı Ağadədə gəlirdüy maşınnan. Ov tufə-yimi belənçiy ağa-an əyağının altınnan uzadmışuğ, lüləsi qalıb qırağda. Mən maşın sürirəm, Firidun məllim də otırıb arxada, Seyid Ağadədə otırıb qabağda. O vaxtlar tuta-tut iydi, maşınları yoxlyırdılar. Gəldilər ağanı düşirtməyə. Didim:

– Ağıya dəmiyün. Haramı axtarırsuz axtarun, ağıynan işüüz olmasın. Allaha and olsun, ağanın əyağının altındakı rezini qaldırdılar, tufəyi görmədilər. Ağanı yerə düşürtmək istədilər. Ağa güldi. Bi əyağı yerdə, bi əyağı maşında. Nə qə-dər axtardıarsa, tufəyi tappadılar. Bax, belə möcüzələr var, bala...

Söylədi: Əfsərağa Ağabəy oğlu Gözəlov, 1946 təvəllüdü, ali təhsilli. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Bayatılar, ağılar

Bağın bağmanı ollam,
Gülün xırmanı ollam.
Kim mənim balamı mənə versə,
Onın qurbanı ollam.

Mən aşığ, görən ağılar,
Görüb bilən ağılar.
Əvvəl görən pis gördi,
Sora görən ağılar.

Mən aşığ, neynədilər,
Qəm bağrım teylədilər.
Aldılar əlimnən balamı,
Özimi qoladılar.

Mən aşığ, haradan gəldi,
Peykam yaradan gəldi.
Nə qar var iydi, nə küləy,
Bı sel haradan gəldi?

Pencərəsən, şüşəsən,
Sürüşəsən düşəsən.
Kimlər qarğadı məni,
Bu günnərə düşəsən?!

Əlim əlimdə döyür,
Əlim belimdə döyür.
İstiyirəm, duram gələm,
İxtiyarım əlimdə döyür.

Mən aşığam, ellərə,
Ördəy qonub göllərə.
Bırda bi cavan ölib,
Sorağ düşüb ellərə.

Göydə gedən quşa bax,
Qənətində daşa bax.
Aləmə yağış yağsa,
Mənə yağan daşa bax.

Qardaşdar, ay qardaşdar,
Yağış yağar, qar başdar.
Mafam əyri gedər,
Yarışmasa qardaşdar.

Qardaş mənim gülimdi,
Gülimdi, bülbülümdü.
Ölsə bacılar ölsün,
Qardaş ölməy zülümdü.

Araz aşdı başımnan,
Kür qouşdu başımnan.
Mən fələyə neynədim,
Daşı tökdü başımnan.

Mən aşığ, bu laylaya,
Sən də gəl bu laylaya.
Sənə belə laylay çalaram,
Yatarsan bu laylaya.

Bırdan bir maral getdi,
Sallandı, çaya getdi.
Hayıf mənim zəhmətimnən,
Zəhmətim zaya getdi.

Aşığ, arat eylədün,
Sürdün, arat eylədün.
Mən fələyə neynədim,
Kimə barat eylədün.

Başımı bacı bağlar,
Açar Meracı bağlar.
Bacının sınix qəlbin
Bağlasa, bacı bağlar.

Mən aşığ Ayda gəlin,
Çimirdi çayda gəlin.
Gəlinin ölibdir oğlan yarı,
Qalıbdır qayda gəlin.

Gəlinə bax, gəlinə,
Əlin vırıb belinə.
Gəlinə söz deyərsüz,
Gəlin gedər elinə.

Mən aşığam, necədi,
Ay ulduzdan ucadı.
Gəlib sənnən xəbər allam,
İndi halun necədi?

Söylədi: Asiyə Əzim qızı Qasımova, 1930 təvəllüdlü, təqaüdü. Neftçala rayonu Xolqarabucaq kəndi

Qardaş türk folklorundan örnəklər

QƏHRƏMANLIQ SALNAMƏSİ – “EDİGEY” DASTANI

“Edigey” dastanı (noqay variantı)

Əvvəli ötən sayımızda

Qoca yırav Sıbıra q xana anlatdı. Kubuqulun nəsli yaxşı, xanlardan da artıqdır. Onlar da təəccüblə baxırdı. Onsuz da Toxtamış xana inanmırdılar. Ona görə yırav Edigeyə də məsləhət verdi. “Burdan çıx, qaç, get”, – dedi. Edigey sıçrayaraq Sıbıra q deyə n kimi qaçıb, çıxıb getdi. O qaçmaqda olsun, özü ilə bir ildi yol gedən doqquz yoldaşını da götürdü. Edigey bikef halda durarkən yoldaşları çöldə atları yəhərləyirdilər. O, sonra qaçıb atlanaraq ayaqlarını üzəngiyə taxıb atını şaxə qaldırdı. Edigey sıçrayaraq qalxıb, çıxıb doqquz yoldaşı ilə birlikdə qaçmaq istədi. Yoldaşları da atlarına minib getmək istəyəndə gördülər ki, yəhərlər və onları bağlayan kəmərlər açılıb.

Bu zaman Toxtamış səsləndi:

Ey doqquz ər, doqquz ər,
Doqquzun da gəlib birgə görərsən,
Aldat, gətir Edigeyi,
Çağır gəlsin yanına.
Aldadaraq çağır gəlsin,
Çağır yanına, başın kəs!

İndi Edigeyin arxasınca getməyə gücünüz də yoxdur. Getsəniz də, yetişə bilməzsəniz. Bu zaman Toxtamış Sıbıra q a səbləşdi: “Sən nə etdin!” – dedi. Onu tapmaq üçün arxasınca Yanbayı göndərdilər. “Necə olursa-olsun, onu tap, aldadıb geri qaytar”, – dedi. Yanbay Edigeyin arxasınca getdi. Şirin dil təkərək yalvarmağa başladı:

Qayıt, qayıt, əziz, qayıtsana,
Qayıdıb İdili keçsənə.
Eldən keçib yurd salan,
Cingildəyən böyük narqa¹
Toz qaldırıb,
Xan əyən səni çağırır,
Qayıtsana!
Ərazisi böyük boz Ordaya
Enib məsləhət versənə.
Ağzı nazik şın ayakda²,
Xan əyən
Bal verdi, içsənə.
Ətəyi altın, qolu altın,
Xan əyən

¹ Narqa – birhürgüclü dəvə

² Şın ayak – noqaylar çay içmək üçün istifadə etdikləri farfor piyaləni “şın ayak” adlandırırlar. Bu ifadə hərfi tərcümədə “çin piyaləsi” mənasını verir.

Сыбырадай карт йырав анылатты ханга. Кубугулдынъ асылы яхшы, ханлардан да артык экенин. Кувлама деп те карады. Болса да Токтамыс ханга сенип болмайды. Соннан себеп йырав Эдигеге де кенъес береди. Муннан шыгып каш деп. Эдиге шыгарактан, сол Сыбыра айткан кепте кашып шыгып кетеди. Ога кашпага соьлеги оьзи минен бирге йыл кы багып юрген тогыз йолдасы ярдамласады. Эдиге капа-лып турганда, йолдаслары тыста атларды кашпага аьзирлей-дилер. Артыннан куваяк атлардынъ зонъибавларын иш бе-тннен йинъишке этип калдырып кеседилер. Эдиге шыгарактан каргып шыкканда, тогыз йолдасы да бирге муны мынан кашадылар. Артыннан куваяк болып шыкканлар атларына минемен дегенде, ялп-ялп этип ерге йыгыладылар, зонъилери, айыллары уьзилеп.

Сонда Токтамыс толгайды:
Эй, тогыз эр, тогыз эр,
Тогызынъ да бара коьр,
Алдап-сулдап Эдигеди
Касынъызга ала коьр.
Алдап-сулдап касынъа ал,
Касынъа ал да басын ал!

Энди Эдигединъ ызыннан кувмага эп йок. Кувса да еталмаяк. Сонда Токтамыс Сыбырага каныгады: «Сен не эттинъ!» – деп. Болмаганда артыннан Янбайды йибередилер. Каьйтип те болсын алдап-сулдап кайтар деп. Эдигединъ ызыннан Янбай барады. Артыннан етип таьтли тил мен йырлап баслайды:

Кайт, кайт, аьзиз, кайтсана,
Кайтып Эдил оьтсене.
Эл аралап юрт сайлап,
Занъырдаган уьйкен нарга
Шанъ байлап,
Хан иень сени шақырады,
Кайтсана!
Энегеси бийик боз орда,
Энип керес берсене.
Эрни юка шынъ аяк,
Хан иень
Бал береди – ишсене.
Этеги алтын, енъи алтын,
Хан иень

Don¹ verdi, geyinsənə.
 Yaxalığı qızıldan,
 Ətəyinin hamısı qızıl,
 Dabanları kəsmə altın,
 Dabanları hamısı altın,
 Yəhərinin qaşığı altın,
 Yüyəninin başı altın,
 Qulağını bizlə deşən,
 Kəkilini qız tək darayan,
 Yeriyəndə iz salan,
 Əsili ərəbdən² artıq
 Xan əyən
 Sənə at verdi, minsənə.
 Sarı qızıldan aybolat³
 Xan əyən
 Qılınc verdi, çalsana.
 Quyruğu uzun ağ sunqar,
 Xan əyən
 Quş verdi, sevincənə.
 Şorasından
 Şora⁴ bölüb verdi,
 Şora ağası olsana.
 Bir şeçesi⁵ min qızıldan
 Bitməyən,
 Xanların az mal-qarasını
 Satmayan,
 Ustaların min çəkicin
 Tutmayan,
 Xan əyən
 Zireh verib, geyinsənə.
 Xan əyən
 İnsanların içindən səni seçib,
 Ər özünə.
 Bunu heç kəs etməzdə,
 El əyəsi⁶ olsana.
 Madyanından madyan
 Ayırıb verdi,
 Madyan qımızı içsənə.

Тон береди – кийсене.
 Ямышысы яйма алтын,
 Ябынганы баъри алтын,
 Тебингиси тилме алтын,
 Тебингени баъри алтын,
 Иерининъ касы алтын,
 Ювенининъ басы алтын,
 Кулагын биздей кадаган,
 Кекелин кыздай тараган,
 Юргенде ызын санаган,
 Асылы артык араптан
 Хан иень
 Ат береди – минсене.
 Балдагы алтын айболат
 Хан иень
 Кылыш береди – бувсана.
 Куйрыгы узын ак сунъкар
 Хан иень
 Кус береди – суйсене.
 Шорасыннан
 Шора боълип береди,
 Шора агасы болсана.
 Бир шегеси мынь кызылга
 Битпеген,
 Ханлардынъ айдаган малы
 Етпеген,
 Усталардынъ мынь шобкиши
 Туътпеген,
 Хан иень
 Куьбе береди – кийсене.
 Хан иень
 Эллерден эллер сайлап,
 Эр оьзинье
 Аьруьв косып береди,
 Эл иеси болсана.
 Байталыннан байтал
 Боълип береди,
 Байлап кымыз ишсене.

¹ Don – əba, çuxa, üst geyim nəzərdə tutulur.

² Ərəb – ərəb atı nəzərdə tutulur.

³ Aybolat – burnu əyri balta və ya qılınc

⁴ Şora – qədim Rusiyada knyazın yaxın xidmətçiləri və qoşunu

⁵ Şeçə – döyməklə hazırlanmış mismar (15 sm)

⁶ El əyəsi – yurdun, el-obanın sahibi

Maytağından¹
 Maytaq ayırıb verdi,
 Padşahlıq sürsənə!
 Edigey dedi, ər dedi,
 Edigey də Anavda
 Ər Duqajı özü dedi:
 Eldən ötüb yurd salan,
 Cingildəyən böyük narqa
 Toz qaldırıb,
 Xan əyəm məni
 Çağırса da, getməgəm.
 Öz elim Tayqandan² sonra,
 Ərazisi böyük boz Ordaya
 Enib məsləhət verməgəm.
 Tövbəm qutsuz olar sonra.
 Ağzı nazik şın ayakda,
 Xanım mənim
 Bal versə də, içməgəm,
 Dodağım elkek³ olar sonra.
 Ətəyi altın, qolu altın,
 Xan əyəm mənim,
 Dən versə də, geyinməgəm,
 Çiynim qutsuz olar sonra,
 Yaxalığı qızıldan,
 Ətəyinin hamısı qızıl,
 Dabanları hamısı altın,
 Dabanları kəsmə altın,
 Yəhərinin qaşы altın,
 Yüyəninin başы altın,
 Qulağımı bizlə deşən,
 Kəkilini qız tək darayan,
 Yeriyəndə iz salan,
 Əsli ərəbdən artıq,
 Xan əyəm mənim,
 At versə də, minməgəm,
 Ovum qutsuz olar sonra.
 Sarı qızıldan aybolat,
 Xan əyəm mənim,
 Qılmc versə, çalmaram,
 Belim salp⁴ edər sonra.
 Quyuğu uzun ağ sunqar,

Майтагыннан
 Майтак боьлип береди
 Падишалык суьрсене!
 Эдиге айтар, эр айтар,
 Эдигедей анавда
 Эр дугажы оьзи айтар.
 Эл аралап юрт сайлап,
 Заньырдаган уьйкен нарга
 Шань байлап,
 Хан ием мени
 Шакырса да барманда
 Оьзим элден Тайган сонь,
 Энегеси бийик боз орда
 Энип керес берменде,
 Тобем кутсыз болган сонь.
 Эрни юка шынь аяк,
 Хан нем меним
 Бал берсе де ишпенде,
 Эрним елкек болган сонь.
 Этеги алтын, еньи алтын,
 Хан ием меним
 Тон берсе де киймен де,
 Ийним кутсыз болган сонь,
 Ямышысы яйма алтын,
 Ябынганы баьри алтын,
 Тебингиси тилме алтын,
 Тебингени баьри алтын,
 Иерининь касы алтын,
 Ювенининь басы алтын,
 Кулагын биздей кадаган,
 Кекелин кыздай тараган,
 Юргенде ызын санаган,
 Асылы артык араптан,
 Хан ием меним
 Ат берсе де минменде,
 Авым кутсыз болган сонь.
 Балдагы алтын айболат,
 Хан ием меним
 Кылыш берсе бувманда,
 Белим салпы болган сонь.
 Куйрыгы узын ак сунькар,

¹ Maytaq – əsgər

² Tayqan – Kırımın Beloqorski rayonunda yerləşən Ozernoe kəndinin keçmiş adı.

³ Elkek – vətər, damar

⁴ Salp – şaqqıldamaq

<p>Xan əyəm, Quş versə də, sevinməyəm, Qutsuz olaram sonra. Madyanından madyan ayırıb versə də, Madyan qımızı içməyəm, Ağzım qutsuz olar sonra. Bir şeçesi min qızıldan Bitməyəm, Xanların az mal-qarasını Satmayan, Ustaların min çəkicin Tutmayan, Yaxası altın ağ kürevke¹, Müdafiə silahıdır, Xan əyəm mənim. Dəbilqə versə də, geyinməyəm, Başım qutsuz olar sonra. Xan əyəm, Ellərdən ellər ayırıb, Yaxşısını versə də, almaram, Özüm yaman olaram sonra. Şorasından şora ayırıb versə də, Şora ağası olmaram. Maytağından maytaq ayırıb versə də, Padşahlıq sürməyəm, Başım qutsuz olar sonra. Keneges oğlu Ker Yanbay, Kenesdən artıq igid Yanbay, Məsləhətə gələndə Yox olsana, kəyt Yanbay. Sən at verənin oğlusan, Çörək verənin qulusan, Qayıt, qayıt, Yanbay, qayıt Yanbay, Qayıdıb evini tap, Yanbay, Danışan dilini kəsəyəm, Alnına mən sənin Tal² qızdırıb basaram, Dartıb dilini kəsəyəm. Yavırının³ yarısı otun yolaram. Ər olub ata minəndə, Bir yol tutub yeriyəndə,</p>	<p>Хан ием Кус берсе де суйменде, Оьзим кутсыз болган сонъ. Байталыннан байтал боьлип берсе де, Байлап кымыз ишпенде, Авызым кутсыз болган сонъ. Бир шегеси мынь кызылга Битпеген, Ханлардынъ айдаган малы Етпеген, Усталардынъ мынь шоккиши Туьтпеген, Ягасы алтын ак куьревке, Темир тон, Хан ием меним Куьбе берсе кийменде, Шаркым кутсыз болган сонъ. Хан ием, Эллерден эллер сайлап, Аьруьв берсе алманда, Оьзим яман болган сонъ. Шорасыннан Шора боьлип берсе де Шора агасы болманда. Майтагыннан Майтак боьлип берсе де, Падишалык суьрменде, Басым кутсыз болган сонъ. Кенегес улы Кер Янбай, Кенъесинъ артык ийт Янбай, Кенъеспеге келгенде Йок болсана, кайт Янбай. Сен ат бергеннинъ улысынъ, Ас бергеннинъ кулысынъ, Кайт, кайт, Янбай, кайт, Янбай, Кайтып уьйинъ тап, Янбай, Артпай тилинъ кесермен, Танълайынъа мен –сенинъ Тал кыздырып басарман, Тартып тилинъди кесермен. Явырнынънан ярмай оьтинъ аларман. Эр болып атка минген сонъ, Бир йол алып юрген сонъ,</p>
---	--

¹ Kürevke – qədim Rusiyada padşahların çiyinlərinə taxdıqları daş-qaşla bəzədilmiş çiyinlik

² Tal – kiçik söyüd, kol söyüd

³ Yavır – çinaryarpaq ağcaqayın

Xatun tapıb qayıdanda.
 Çox qəzəbli sözümdü,
 Göydən oxum qayıtmasa,
 Mən bir daha danışmaram.
 Bundan artıq lovğalanmıram.
 Lovğalanmağa məcbur etsən sən məni,
 On iki tutam ox tutan,
 Qədim keçmiş ər Çingiz
 Mən özüməm, deyərəm.
 O Çingizə mən tayam.
 Şam ağacından böyük ağaclara,
 Başımdan qasırga ötsə də, tən gələrəm.
 Toxtamışın doqquz əri,
 Mənimlə həmfikir olsun, (yoxsa)
 Qamçı vuraram boynuna,
 Qan sıçrayar qoynuna.
 Dözə bilməzsən
 Mən qurduğum oyuna.
 Mən mənəm ki, mənəm ki,
 Lovğalığa tövbə etmişəm.
 İgidəm.
 Düşmən otun yandıraram,
 Gözdən pərdə asaraq
 Yalanlara nə gərək?
 Bu ötən şeylər keçər
 Şatəmیر хана yetərəm,
 Şatəmیر mənə qol versə,
 Kудay¹ ollam, yol versə,
 Toxtamışın dişі çərtik,
 Dili qüsurlu xandı,
 Ayağımın altına salıb
 Onu rüsvay edərəm.
 Edigey dedi, ər dedi,
 Edigey də Anavda
 Ər Duqajı özü dedi:
 Quru kəlləyə dönmüş qara başıma
 Qaravul duran doqquzum.
 Ay doqquzum, doqquzum,
 Dovdaq² dərisindən parça düzəldib
 Arşın edən doqquzum.
 Qara quş tək uçub
 Qaravul duran doqquzum.

Хатын болып кайтпанда.
 Оьпкелеген соьзимди
 Коьктен огым кайтпаса,
 Авызым ман айтпанда.
 Муннан аьри мактанман.
 Мактандырсань сен мени,
 Он эки тутам ок туткан,
 Бурингы оьткен эр Шынъгыз
 Мен оьзимди
 Ал Шынъгыз ман тенълермен.
 Карагайдан бийик терекпен,
 Басымнан давыл оьтсе тенъселмен.
 Токтамыстынь тогыз эр,
 Ой салынъыз ойыма,
 Камшы тиер мойнынъа,
 Кан сыргалар койнынъа.
 Шыдамассыз
 Меним кылган ойыныма.
 Мен мендирмен, мендирмен,
 Менменликте тоба кылган
 Эрдирмен.
 Душпан отын яндырман,
 Шетенли коьз тоьгерек,
 Алдавы соьзинь не керек?
 Бу кеткеннен кетермен
 Шатемир ханга етермен.
 Шатемир мага кол берсе,
 Кудай аллам йол берсе,
 Токтамыстай тиси кертик,
 Тили муьлтис ханларды,
 Аягымнынъ астына салып,
 Бир маскара этермен.
 Эдиге айтар, эр айтар
 Эдигедей анавда
 Эр дугажы оьзи айтар:
 Канькадай кара басыма
 Каравыл турган тогызым.
 Ай тогызым, тогызым,
 Дувадактай токанълап,
 Кезлик берген тогызым.
 Кара кустай шошанълап
 Каравыл турган тогызым.

¹ Kудay – qut və ya Xuday türk mifologiyasında baş Allah hesab olunur (A.M.Sағалаев Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, Наука, 1991).

² Dovdaq – durnakimilər dəstəsinə aid quş növüdür.

Ərlər yeyən elkeyi¹
Azık² etdin doqquzum.
Bulanı ovlayarsınız,
Əgər tənbel olmasanız, siz murada yetərsiz.
Zamanı gələndə,
Toxtamışdan noqayın hamısını mən alsam,
Güclü bir dalğa ilə ana İdilə töksəm,
Saraycuqda³ bənövşələr,
Kökü olmadan oxa dönüb qalxar,
Elə deyil, doqquzum!
Elke⁴ saçın hörməyən,
Adam üzün görməyən,
Şişkin saçlarını yaxşı sarıyar.
Olja⁵ sizin olsun, doqquzum.
Ey doqquzum, doqquzum,
Doqquzunun da başın əzərəm.
Atı ölsə, parçalayaram.
Qalanın da mən özüm
Qara⁶ hissəyə bölərəm.
Özün ölsən, mən səni
Ağ kəfənlər, yaxşı yuyub gömərəm⁷.
Olsa, belə edərəm.
Olmasa, Kodayıma
Olması üçün nə edərəm?

Onlar bir qədər getdikdən sonra qarşılıqlarına doqquz başlı, bir quyruqlu ilan çıxdı. Sonra bu əvvəlkilər “İlan, ilan” – deyə qışqırdılar. Kubuql “Öldürün!” – deyə bağırdı. Doqquzu da hər biri bir ilanın başını üzdülər. Ondən bir az keçəndən sonra qarşılıqlarına yenidən doqquz quyruqlu bir başlı ilan çıxdı. Bunlar Edigeyə “İlan, ilan” – deyə qışqırdılar. Edigey: “Öldürün!” – dedi. Bunlar da ilanı öldürməyə çalışdılar, lakin ilan bir yol tapıb qaçmağı bacardı. Onlar ilanı öldürə bilmədilər. Sonra Edigey dedi:

– Gördünüz mü, doqquz başlı bir quyruqlu ilanı bir saata öldürdünüz. İndiki doqquz quyruqlu bir başlı ilanı öldürə bilmədiniz, başı gedən yerə doqquz quyruq da getdi. Gərək bundan sonra biz də özümüzə başçı seçək.

Onlar da başçı olaraq Edigeyi seçdilər.

¹ Elkek – noqaylara məxsus kökdən hazırlanan yemək növü

² Azık – ərzaq payı

³ Saraycuq – kiçik saray mənasını verən Saraycuq Noqay Ordasının mərkəzi idi. Möhtəşəm Qızıl Orda şəhərlərindən biri olan Saraycuq indiki Qazaxıstanın Quryev vilayətində Yayık (indiki Ural) çayının aşağı axarında yerləşirdi. Uzun müddət Qaradəniz sahillərindən və Aşağı Volqaboyundan Orta Asiyaya (Şərqi Türkiştana) gedən ticarət yolu üstündə mühüm şəhər olmuşdur.

⁴ Elke – şam ağacı. Burada “saçlarını şam ağacı tək hörməyən” mənasındadır.

⁵ Olja – şıkar (ov), qənimət (hərbi)

⁶ Qara – böyük

⁷ Gömmək – basdırmaq

Ерге биткен елкекти
Азык эттинъ тогызым.
Этсиресенъиз булан атарсыз,
Эрикпесенъиз бир муратка етерсиз.
Бир заманы келгенде,
Толкысытып ана Эдилге кондырсам,
Сарайшыктай, кожадай,
Ул–улынъа калганша,
Емегинъ болсын тогызым!
Елке шашын оърмеген,
Адам юзин коърмеген,
Байлардынъ томпак шашлы аруъви
Олжа болсын тогызым.
Эй, тогызым, тогызым,
Тогызымнынъ басын етермен.
Атынъ оълсе тоълермен.
Калганынъды мен оъзим
Кара киске боълермен.
Оъзинъ оълсе мен сени
Ак кебинлеп, аруъв ювып коърмермен.
Болса алай этермен.
Болмаса кудайымнынъ
Болмасына не этермен?

Соны ман бираз юргеннен сонъ буларга тогыз баслы бир куйрыклы йылан карсы болады. Сонъ баягы булар «йылан–йылан» деп кышкырадылар. Кубугул «оълтиринъиз!» – деп айтады. Тогызы да аър бириси бир йыланнынъ басын шавып алдылар. Оннан бираз кеткен сонъ, тагы да тогыз куйрыклы, бир баслы йылан карсы болды. Булар «йылан–йылан» деп Эдигеге айтадылар. Эдиге «оълтиринъиз!» – деп айтты. Булар оълтиреек болып аъри бери этедилер, сол эки арада йылан инге кирип кетеди. Булар оълтиралмай калдылар. Сонъ айтады Эдиге:

«Коърдинъизбе, тогыз баслы бир куй-рыклы йыланды бир сабат оълтирдинъиз. Эндиги тогыз куйрыклы бир баслы йыланды оълтиралмадынъыз, басы сыйган ерге тогыз куйрык та сыйды. Солай болган заманда биз де оъзимизге бас сайлайык» – деди Эдиге.

Басшы этип Эдигеди сайладылар.

Beləliklə, Edigey Toxtamışın yanına qayıdan Şatimir xana yetişib bir qədər durandan sonra doqquz yoldaşı da çaparaq ona yaxınlaşdı. Mart ayının ortaları idi. Edigey çıxıb gedəndən sonra Kabartı Alıp batırı min əsgərlə Şatimir xanın yanına gəldi.

– Qızını mənə ver, – deyərək onu məcbur etdi. Şatimir xan bundan qorxaraq qızına dedi:

– Balam, mən bununla müharibə edə bilmərəm, ona gücüm çatmaz. Nə olursa-olsun, buna ərə get. Əgər getmək istəməsən, sənə yalnız Edigey kömək edə bilər.

– Ata, indi olmaz, gedək! – qızı dedi, – Edigeyin “Edigey” olduğunu mən hardan biləcəm?

Atası dedi:

– Edigey belə adamdı: ağappaq geyinər, bu ağappaq geyimdə bir ləkə görünməz, çirk görünməz, altına bir şey qoymasa, qara yerdə¹ oturmaz. Heç nə tapmasa, altına samanı, qamışı büküb qoyar, oturur. Namaz qılıanda da qılıncını çıxarıb başının altına qoyar, qılar. Əgər tək özü heyvan soysa, o heyvanın qanından bir damla da axıtmaq. Bax, o belə adamdı.

Kabartı Alıp qızı götürüb getdi. Edigey yoldaşları ilə Şatimir xanın yurduna yol aldı, gəlib bir mal-qara saxlanılan yerdə durdu. Gəlib baxdı ki, burda çoxlu atlının izi var.

Edigey bir dutar² çalandan soruşdu:

– Bu çoxlu iz nə deməkdir?

– Şatimir xanın qızını Kabartı Alıp götürüb getdi.

– Nə zaman?

– Bu gecə.

Edigey doqquz yoldaşına dedi:

– İndi biz Şatimir xanın yanına getməsək də olar, bu iz ilə getməliyik.

Doqquz igid ilə Edigey ayrılmamağa and içmişdilər. Doqquzu da onunla getməyə razı oldular. Getdilər. Bir neçə gündən sonra bunların qarşısına əsgər çıxdı. Edigey dedi:

– İndi siz bir az geridə durun, mən onların yanına yetişim. Əgər imkan tapsam, aşpaz olaram. Qazan asaram, sizə təndirdə aş asaram.

Alıpın qarşısına yetişdi. Alıp soruşdu:

– Sən kimsən, harda qalırsan?

– Ey, mən özümə bir iş axtarıram, – Edigey dedi.

– Nə bacarırsan?

– Mən aşpazam. Sənin əsgərlərinə bir sağmal madyanı özüm soyub, özüm kəşib, özüm də aş bişirərəm.

– Əgər elədirsə, mənimlə gəl! – deyərək Kabartı Alıp onu özü ilə apardı.

Bir neçə gün keçdi, qazan asdı. Təndirdə yoldaşlarına aş asdı. Onlar da gəlib bu aşdan yedilər. O da çoxlu yeməklər hazırladı.

Kabartı Alıp iki gün yatmadan gəzirdi. Ondan sonra da iki gün oyanmadan yatırdı. Günlərin birində Şatimir xanın qızı Edigeyə göz qoydu. Gördü bunun bütün nişanələri atasının dediyi kimidir. Sonra qız Edigeydən soruşdu:

¹ Qara yer – quru yer, torpaq

² Dutar – noqaylara məxsus saza bənzər simli musiqi aləti

Суйтип Эдиге Токтамыска кайтпай, Шатемир ханга барып бир аз турган сонъ бул касында тогыз йолдасы ман аньга шыгады. Март айларынынъ иши. Эдиге аньга кеткенде, Кабарты Алып баътири бир мынъ аскерин алып Шатемир ханга келеди.

«Кызынъды бер» деп зорлайды. Шатемир хан муннан коркатта кызына айтады: «Балам, мен муныман согысып боймайман, ол шаклы куьшим йок. Не болса да муны ман кет. Айлак болмаса сага кудай карсы этсин Эдиге».

– Атай, энди болмады, кетейик! – деди кызы, – Эдигединъ «Эдиге» экенин мен кайдан билеекпен?

Атасы айтады:

Эдиге сондай киси: аппак кийим киер, сол аппак кийимге бир шанъ тийгистпес, кир тийгистпес, астына зат салмай кара ерге олтырмас.

Бир зат та таппаса, астына сыбырткысын, камышысын буьклеп олтырар. Намаз кылган заманда да кылжанын шыгарып, бас бетине кадап кылар. Эгер оьзи ялгыз айван сойса, сол айваннынъ канын шаркына юктырмас. Сондай таза киси».

Кабарты Алып кызды алып кетти. Эдиге йолдасы ман Ша темир ханнынъ юртына, бир мал багылып турган ерине келеди. Келип караса, бир коьп атлыдынъ ызы кетип барган болады.

Бир туваршыдан сорайды Эдиге:

– Бу не деген коьп ыз?

– Бу Шатемир ханнынъ кызын Кабырты Алып алып кетти.

– Кашан?

– Буьгеше.

– Эдиге тогыз йолдасына айтады:

– Энди биз Шатемир ханга бармайык та, соьлеги ыз бынан юрейик

Тогыз йигит пинен Эдиге ант этискенлер айырылмаска. Тогызы ыз бынан юргеге разы боладылар. Юредилер. Бир неше куьннен сонъ булар алдыда аскер коьреди. Сонда Эди-ге айтады: «Энди сиз кери калынъыз, мен оларга барайым. Мен амал болса онда казаншы боларман. Казан ассам, сиз-ге тандырга ас коьмип кетермен».

Барады Алыптынъ алдына. Алып сорайды: «Сен не адам-сынъ, не ерге барасынъ?» – деди.

– Эй, мен оьзиме бир иш излеп юремен, – дейди Эдиге.

– Не бажарып боласынъ?

– Мен казаншыман. Мине сенинъ аскеринъе бир биеди оьзим сойып, оьзим асыллап, оьзим ас аьзир этип боламан.

– Олай болса мага юр! – деп муны Кабарты Алып юритеди.

Бир неше куьнлер юреди, казан асады. Тандырга коьмип йолдасларына ас калдырады. Артыннан келип мыналар оны ашайдылар. Бир йымалар кетеди.

Кабарты Алып ети куьн уйкламай юреди экен, оннан сонъ ети куьн уянмай уйклайды экен. Бир заманда Шатемир ханнынъ кызы Эдигеге карай турады. Бунын аьр бир нышаны сол атасы айткан кепте. Сонъ кыз сорайды Эдигеден:

– Sən Edigey deyilsən?

– Yox, mən Edigey deyiləm.

Edigey qızdan soruşdu:

– Mənim Edigey olmağım sənə nəyinə lazımdır?

– Mənim atam belə-belə dedi.

– Elədirsə, mən Edigeyəm! – dedi – İnbə biz necə edək?! Bu, döyüş zamanı ölsə də, zəif yerinə yaxın adam buraxmaz. Onun bir zəif yeri var. Sən onun qadınısan. Ondan yavaşca: “Sən döyüşürsən. Səni öldürmək olmur. Necə öldürmək olar. Harandan?” – deyər soruş. O sənə deməz. Yenə də sən yaxşı sözlər deyib, aldadıb, qucaqlayıb dedizdirərsən. O zaman da Alıpın yatmaq zamanını gözləyərlik. İndi gedək atları suvara.

Suyun yanına gəldilər. Edigey Kabardı Alıpa dedi:

– Bunlara su da ver, təkçə ot yox.

Onlardan bir az uzaqlaşdı arbanın¹ arxa tərəfinə keçdi.

– Düz deyirsən, – deyər Alıp razılaşdı. Onları açıb aparmalarını tapşırırdı. Bir az su içəndən sonra əsgər atları otlamağa apardı.

Arbaların yaxınlığında təkçə Alıp, qız və Edigey qaldı. Qız Alıpdan zəif yerin hardadı deyər soruşdu. Alıp da bezib dedi:

– Mənim haramdan vursalar, mənə heç nə olmaz. Yalnız qoltuğumdan vursalar, ölərəm. İki dəfə vursalar, dirilərəm.

Onların hər üçü də yalnız qalanda Alıpın yatmaq vaxtı gəlib yetişdi, o yatdı. Sonra Edigey qıza dedi:

– Sən bunun qolun göstər, mən onun qoltuğundan vurum.

Edigey öz atına mindi, qız Alıpın qolunu göstərdi. O da Alıpın qoltuğunda zireh olmayan yerindən vurdu. Div² ölməyib qanadlanmağa başladı.

– Buna baxın, atın üstündə bir adam var.

Div Alıp atın quyruğundan dişlədi. At yerindən tərənə bilmədi. Sonra Edigey qılıncını çıxarıb atın quyruğunu kəsdi. Alıp guppultu ilə yığıldı və öldü. Edigey qızı Alıpın atına mindirib getdi. Suyun başına³ yetişəndə bayaqkı əsgərlər ikiyə bölünüb bir cinah Edigeyi tapıb, o biri cinah isə Alıpa tapıb nə etmək lazım olduğunu soruşacaqdı.

– Ey, hansı cinah Edigeyi axtarır ki? – deyər Edigey soruşdu.

– Bu cinah.

– Edigeyi tapsanız, tanıyarsınız ki?! Alıpa axtaran beş yüz adama isə dedi:

– Siz gedin öz başınıza çarə qılın! – deyər onları evlərinə yola saldı. Sonra qızı götürüb Şatemir xanın yanına gətirdi. Xan dedi: “Mən sənə xanlığımı verim”.

– Yox, sənə xanlığın mənə gərək deyil.

– Yaxşı, onda qızımı al! Kürəkənim ol!

Edigey Şatemir xanın qızını aldı. Özü də Şatemir xanın yanında ona qulluq etməyə başladı. Arvadı bir oğul doğdu. Edigey oğluna Nuradin adını verdi.

¹ Arba – ikitəkərli yük arabası

² Div – Kabardı Alıp nəzərdə tutulur.

³ Suyun başına – çayın kənarına

– Сен Эдиге тувылмысынъ?

– Йок, мен Эдиге тувылман.

Эдиге сорайды кыздан: «меним Эдиге экеним сага неден керек болды?»

– Меним атам былай–былай айткан эди.

– Алай болса мен Эдигемен! – дейди бул да, – энди биз калай этейик.

Бу дав дегенинъ де адам соккан ман оьле коймас. Онынъ бир ян ери бар болыр. Сен онынъ катыны. Сен акырын сорап кара: «Сен дав. Сени оьлтирип болмас, Калай оьлтирип болар. Янынъ кайсы ерде?» – деп сора. Ол сага айтпас. Кенеден сен аьруьв этип айтып, алдап, кушаклап айт–тырарсынъ. Сол заманларда Алыптынъ уйкайтаган заманы етип бараятыр. Атларды сувгармага керек. Сувдынъ касына келедилер. Эдиге айтады Кабарты Алыпка:

– Былайда сув бар, тек от йок. Оннан да биз бир аз эрек кетип, отка шыгып туварайык арбады.

– Дурыс айтасынъ, – деп Алып та разы болады. Аькетип туварадылар Ас–сув ишкен сонъ, аьскер атларды сувгармага алып кетеди.

Арбалардынъ касында тек Алып, кыз эм Эдиге калады. Кыз Алыптан сораган, янынъ каерде деп. Алып та тамам безгенде айткан: «Меним каеримге урса да мага, бир зат болмас. Тек колтыгымнан бир урса оьлермен. Эки урса тирилермен».

Уьшевлери ялгыз калганда, Алыптынъ уйкайтаган заманы етип, ятып уйкайды. Сонда Эдиге айтады кызга: «Сен мунынъ колын коьтер, мен оны колтыгыннан урайым». Эдиге оьзи бас деп атына минетте, кызга колын коьтертип, Алыптынъ колтыгыннан, куьбе йок ериннен урады. Дав сонда да оьлмей ушып турады. Караса – аттынъ уьстинде киси туры. Дав Алып сермеп аттынъ куйрыгыннан ыслайды. Ат орныннан коьгалалмайды. Сонда Эдиге кынжалын шыгарып аттынъ куйрыгын кеседи. Алып дуьрсил–деп йыгылады, оьледди. Эдиге кызды Алыптынъ атына мингистип, айдап кетедилер. Сув касына барсалар, баягы аьскер эки боьлинип, бир ягы Эдигедики болып, бир ягы Алыптыкы болып, согысып турган болады.

– Эй, кайсы ягы Эдигедики? – деп сорайды Эдиге.

– Бу ягы.

– Эдигедики болганлар тайынъыз! Алыптыкы болган бес юз адамга Эдиге айтады:

– Айда кетинъиз, сиз басынъызга эркинсинъиз! – деп уьйлерине йибереди. Сонъ кызды алып, Шатемир ханга келеди. Сонда хан айтады: «Мен сага ханлыгымды берейим».

– Йок, сенинъ ханлыгынъ керек тувыл.

– Аьше мына кызымды ал! Киевим бол!

Соны ман Эдиге Шатемир ханнынъ кызын алады. Оьзи де Шатемир ханнынъ колында яшап турады. Хатыны да ул табады. Эдиге улына Нурадин деп ат береди.

Edigey Şatemirə çox qulluq etdi. Nuradin də böyüdü, böyüyüb igid, cəsur ər oldu. Bir gün Nuradin bir dostu ilə dava etdi. Dostu da ona dedi: “Sən mənə təhqir eləmə, elə igidsənsə, atan Edigeyi elindən qovan Toxtamışdan qisas al”.

Nuradin evə gəlib atasına: “Toxtamışdan qisas alağ”, – deyə xahiş etdi. Edigey də Şatemir xandan əsgər istədi. O da bir qədər əsgər verdi. Edigey yola çıxdı. Toxtamışın yurduna gəldi. Toxtamış hündür bir yerə çıxıb Edigeyin gəldiyi tərəfə diqqətlə baxdı. Edigey də əsgərlərinin sayını daha çox edib, böyük tonqal qalayıb, dan yeri sökülüməmiş əsgərlərin yarıqlarından¹ az hissəsini ayırdı və dayanmadan yola düşdü. Toxtamışın gözətçiləri onları görüb: “Sayısız əsgərlər dan sökülmədən yürüşə başlayıblar”, – deyə xana söylədilər. “Edigey gələr” deyə Toxtamış qorxu-ya düşdü. Edigeyi qovmaq üçün öz əsgərlərini onun arxasınca göndərdi. Edigeyin qəflətən gəlməsini Toxtamış xanın əsgərləri xəyal kimi gördü. Onun əsgərləri xanın əsgərlərinə qalib gəldi. Qaçanı qaçdı, qaçmayı da Edigeylə Nuradin qovdu. Toxtamış qaçmaqdan başqa çarə olmadığını anladı və qaçdı.

Nuradin atasına dedi:

- Qoy gedim Toxtamışı öldürüm, gəlim.
- Get, – dedi Edigey, – yalnız onun başını mənə gətir.
- Gətirərəm, – dedi Nuradin, – yalnız, ata, Toxtamışın qızlarını mənə arvad edərsən. Tək istəyim budur.
- Olar, – dedi Edigey, – çox yaxşı, oğlum. Toxtamışın arvadı mənim olar, qızları sənin.

Toxtamış xan qaçıb gedərək İdil sularına çatıb dedi:

Xan qaçıb bəylər qovan gün,
Xan yorulub əldən düşən gün.
Qızılbaşlar gələn gün,
At yorulub yəhərlərin sökən gün,
Teymur sudan² uzaqlaşıb,
Cilovu əlinə alan gün.
Xanımlar qara paltara bürünüb,
Qara narqa yükün atıb,
Arbada cökə, çovdar götürüb,
Güzəranımız belə gətirdi deyə,
Xanımlar belə bir anda
Burunların sallayıb,
Dabanların yerə basıb,
Yalın ayaq, yalın baş,
Kabırqadan³ at aparıb,
Köçən gün.
İki gözündən yaş axıdıb,
Burunların sallayıb,
Bu yazda xanımların,
Günü düzdə keçən gün.

¹ Yarıq – aşağı rütbəli, əsgərlər

² Sudan – sahilboyu ərazilərdən

³ Kabırqa – Qazaxıstanın şərqində yerləşən Katon-Karaqay bölgəsində bir kənd

Эдиге Шатемирде коьп турады. Нурадин де оьседи, оьсип йигит, йигерли яс болады. Бир куьн Нурадин бир йолдасы ман илиниседи. Сонда йолдасы айтады: «Сен мени корлама да, атань Эдигеди элиннен кувган Токтамыска йигит бол».

Нурадин уьйге келип атасына: «Токтамыстан оьш алайык», – деп каныгады. Сонда Эдиге Шатемир ханнан аьскер тилейди. Ол да бир аз аьскер береди. Эдиге йол шыгады. Токтамыстынь журтына келеди. Токтамыс шарлак баска минип, Эдигединь келуьвин карап турады экен. Эдиге де кеше аьскерин коьп этип коьрсетеек болып, Уьйкен от ягып, аз аьскерди токтатпай, тань аткышай оттынь ярыгыннан айдайды, Токтамыстынь куьзетшилери коьрип: «Сансыз аьскер тань аткышай юрди», – деп ханга айтадылар. Эдиге келер деп коркып турган Токтамыстынь апаты кетеди. Эдигеди кувмага аьскерин йибереди. Эдиге бирден келгенге Токтамыс хан аьскерин йыялмай калган. Ханнынь аз аьскерин Эдигединь аьскери енъди. Кашканы кашады, кашпаганы Эдиге мен Нурадинге косылады. Сонда Токтамыс элден кашпай амал йок экенин анълайды. Кашады.

Нурадин айтады атасына: «Токтамысты мен оьлтирип келейим.

– Бар, – дейди Эдиге, – тек басын мага ала кел.

– Аькелермен, – дейди Нурадин, – тек, атам, Токтамыстынь кызларын мага хатынлыкка берерсинь. Бек тилеймен.

– Болыр, – дейди Эдиге, – бек яхшы, улым. Токтамыстынь хатыны мага болыр, кызлары сага болыр.

Токтамыс хан кашып кетеегып Эдил сувына карап былай толгайды:

Хан кашып бийлер кувган куьн,
Хан ювдырга туьскен куьн.
Алтын таклар буьлген куьн,
Ат йоьнькип, иерлер сынган куьн,
Темир сувлык уьзиллип,
Тизгин колга келген куьн.
Ханымлар каптай кара кийинип,
Қара нарга юк артып,
Йоьке арыслы арба ектирип,
Куьнимиз былай болды деп,
Ханымлар шувлай турган куьн.
Танавларын шань басып.
Табанлары ер басып,
Ялань аяк, ялань бас,
Кабыргадан кос ат айдап,
Коьшкен куьн.
Эки коьзин яс басып,
Танавларын шань басып,
Бу языда ханымлар,
Куьни туьзде кешкен куьн.

Alan¹-alan, alan yurd,
Çəmənləri böyük yurd,
Ağ kaptalını² salan,
Atam kürəkən olan yurd,
Ağ Bürkənini³ salıb,
Anam gəlin olan yurd,
Çuvaldan quyruq çıxardan
Qaçğan at yetişən yurd,
Zəfəran kimi sarı ballar səpərək
Saman olub köçən yurd.
Gəlin gələn başlıqlı yurd,
Gəlin isidən yurd,
Dayça qaçıb biyə⁴ olan yurd,
Dana qaçıb sığır olan yurd,
Gənc dəvə
Böyüyüb atan⁵ olan yurd.
Yaylaqda yatıb qalxan elim,
Yayılb min kənd olan yurd,
İdilimsən, Tanimsən⁶,
Otu şəkər, suyu şərbət yerimsən.
Talesiz xan bu gündə
Kazak⁷ kimi çapıb getdi.
Xan əyənə sən özün
Bir yol tapıb deyərsən?

Toxtamış xan qaçıb bir gölün sahilindəki qalın qamışlığa girdi. Birdən bunun ayağının altından kızıqış quş⁸ deyilən quş uçub göydə qanad çalaraq ovurdlarını doldurub qışqırmağa başladı. Toxtamış quşa tərəf boylandı və dedi:

O zamanlar, o vaxtlar,
Xan Toxtamış o gündə
Belə durub söylədi:
Kızıqış, kızıqış, kızıqış quş,
Qanadı qat-qat, boynu boş,
Ağzı-burnu möcüzəli quş,
Sən qışqırma kızıqış quş.
Göylər də tərəfimdə idi,
Əsgərlərim var idi, indi yox.
Hay-küy salma sən, heyvan,

¹ Alan – çəmənlik

² Kaptal – qışda üstədən geyinilən qalın paltar, palto

³ Bürkən – baş örtüyü

⁴ Biyə – sağmal madyan

⁵ Atan – böyük dəvə

⁶ Ten – Don çayının qədim adı

⁷ Kazak – azad, heç kimdən asılı olmayan adam

⁸ Kızıqış quş – qızılquş, laçın

Аланъ аланъ, аланъ юрт,
Аланълаган уйкен юрт,
Ак капталы салынып,
Атам киев болган юрт,
Ак буъркеншик салынып,
Анам келин болган юрт,
Сазандай куйрык таслатып
Сан аргымак оьскен юрт,
Запырандай сары баллар сапырып,
Сабан тойга коьшкен юрт.
Келин келген кепли юрт,
Йылгын яккан йыллы юрт,
Тай кашып бие болган юрт,
Тана кашып сыйыр болган юрт,
Ябагылы яс тайлак,
Ярдай атан болган юрт.
Яйлакта ятып калган бир токлым,
Яйылып мынь кой болган юрт,
Эдилимсинь, Тенимсинь,
Отынь секер, сувынь сербет еримсинь.
Хан таьлейсиз бу куьнде
Казак шыгып барады.
Хан иенъе сен оьзинь
Йолынь болсын дермисинь?

Токтамыс хан кашып барып бир коьлдинь ягасындагы калын кА-мыслыкка киреди. Бирден мунынь аягынынъ астыннан кызгыш кус деген кус ушып коькке шыгатта, ян авыртып кышкырады. Сонда Токтамыс кус-ка карап толгайды:

Сол заманда, сол шакта,
Хан Токтамыс сол куьнде
Былай айтып толгайды:
Кызгыш, кызгыш, кызгыш кус,
Канатынь кат–кат, мойнынъ бос,
Авызынь–бурнынъ муьйиз кус,
Сен кышкырма кызгыш кус.
Коьк йымырткань аларга
Майтагым болса мында йок.
Кыгыжланма сен айван,

Kol əyəsi sən idin,
El əyəsi mən idim,
Səni koldan ayıran,
Məni eldən ayıran,
Edigeyin oğlu Nuradin,
Heç verməsin Kuday onun muradın.
Oxlar qurşağından sallanıb,
Sarqayıp¹ kazak çixsın elindən.

Nuradin atasının yanına gəlmək istəyəndə Yanbay dedi:

– Qoy səndən ayrılıb gedib atana şad xəbəri mən deyim!

– De! – dedi Nuradin. Yanbay qaçıb Toxtamışın iki qızının yanına gəldi.

– Sizin atanız Toxtamışın Nuradin öldürdü. Özü də onun xalqına başçılıq edir. O, sizi özünə alacaq. Siz qurşağınıza balaca yastıq salıb hamilə olduğunuzu deyərsiniz. “Nə olub?” – deyə soruşsa, “Nə olubsa, atan Edigeydən olub” – deyərsiniz. O zaman oğlu atasını öldürər, ya da qovar”, – dedi.

Qızlar Yanbayın dediyi kimi etdilər. Şah Nuradin gəlib atasına Toxtamışın başın verdi. Sonra Toxtamışın qızlarını almağa getdi.

– Ey, sizə nə olub? – Şah Nuradin dedi.

– Ey, sənin atan gör bizə nə etdi?!

Nuradin atasına acıqlanıb: “Daha bundan sonra bu eldən get!” – dedi. O zaman Edigey dedi:

Edigey dedi, ər dedi,
Edigey də Anavda
Ər Duqajı özü dedi:
Əziz cümə günündə
Mən dünyaya gəlmişəm.
Gözümü açan gündən,
Xeyir işlər görmüşəm.
İlk gündən belinə alan mən,
Nurdan oğlun alan mən,
Qüdrətli kitabı əlimə alıb,
Qulhuvəllah demişəm.
Ərəb kitabını əlimə alıb,
Alimlərin dediyin
Mən yenidən demişəm.
Yuxarıda göydə qərar tutmadım,
Aşağıda yerdə qərar tutmadım, (amma)
Guruldayan göy dənizin içində,
Kıdır² ulduzu axanda,
Qırx gün səbr edərəm.
Taqətdən düşəndə sonuncu işdə,
Ər Nuradin, mirzə oğlum,

¹ Sarqayıp – bir insan nəyi isə çox gözləyir

² Kıdır – türk, islam və yaxın Şərqi inanclarında adı çəkilən Xıdır və ya Xızır peyğəmbər.

Коьл иеси сен здинь,
Эл иеси мен эдим,
Сени коьлден айырган,
Мени элден айырган,
Эдиге улы Нурадин,
Эш бермесин кудаь онынь мырадын.
Садагы салмай илинип белиннен,
Саргайып казак шыксын элиннен.

Нурадин атасына келеек болып турганда, Янбай айтады:

– Мен сеннен алдын барып атаньа суьйиниш айтайым! – Дейди.

– Айт! – дейди Нурадин. Янбай шавып Токтамыстынь эки кызына келеди.

– Сизинь атаньыз Токтамысты Нурадин оьлтирди. Оьзи де келеятыр, Ол сйзди олжа этап алаяк болар. Сиз курсагыньызга кишкен ястык салып, юклидей болып турыньыз, «Не болган» деп сораса, «Не болса да атань Эдигеден болган» дерсиз. Ол заманда улы атасын оьлтирер, яде кувар», – дейди.

Кызлар сол Янбай айткандай этидилер. Шах–Нурадин келеди атасына Токтамыстынь басын береди шаатлыкка. Сонь Токтамыстынь кызларын олжа этпеге барады.

– Эй, сизге не болган? – дейди Шах–Нурадин.

– Эй, сенинь атань турып бизге не болаяк эди!

Сонда Нурадин ашувланын атасына: «Тай мыннан, элден кет!» – дейди. Сол заманда Эдиге толгайды:

Эдиге айтар, эр айтар,
Эдигедей анавда,
Эр дугажы оьзи айтар.
Уллы юма куьнинде
Мен дуньяга энгенмен.
Кобзимди ашып турганда,
Хайыр туьнин коьргенмен.
Актан белги алганман,
Нурдан уьлги алганман,
Куьдретли китап колга алып,
Куфалла дегенмен.
Арабы китап колга алып,
Алимлердинь айтканын
Мен айтарман дегенмен.
Йогарыда коькке туьйинмей,
Тобьменде ерге туьйинмей,
Куьрилдеген коьк теньиздинь ишинде,
Кыдырлы яска йолыгып,
Кырк куьн тагат кылганман.
Сол тагатымнынь ишинде,
Эр Нурадин мырза улым

Səni diləyib duraram.
 Toxtamışdan xanlara,
 Şatemirdən xanlara,
 İşim asan olarsa,
 Ayağımın üstündə
 Tac başımda duraram.
 İşim asan olanda,
 Beş yüz kişi öldürdüm.
 Edigeyin oğlu Şah Nuradin özü dedi:
 Atam, səni görəndə,
 Mən burdan durub gedərəm.
 Ezeşik ilə Boz keçini,
 Qamışların başından
 Sabahdan etibarən qovmaram.
 İrtiş¹ başı qara ağac,
 Toxtamışı qovub, qaçırdıb,
 Etməli olsam, nə edərəm?
 Başın kəsib alaram.
 Hörmət edib boynuma
 Aykel² salıb gələrəm.
 Edigey dedi, ər dedi,
 Edigey də Anavda
 Ər Duqajı özü dedi:
 Doğdu, doğdu deyərək
 Gənc atları kəsərəm,
 Oldu, oldu deyəndə,
 Boz biyələrlə döyüşərəm.
 İçimdəki yıparlardan³
 Yorulдум,
 Belindəki qılıncının
 Bağı ilə bağladım.
 Nuradinin beşiyi
 Nədən olsun deyəndə,
 Karaqaydan⁴ budaq qopardıb,
 Qayından beşik tikdirdim.
 Nuradinin döşəyi
 Nədən olsun deyəndə,

Сени тилей турганман.
 Токтамыстай ханларга,
 Шатемирдей ханларга,
 Ишим колай келгенше
 Аягымнынъ устинде
 Таъжим кылып турганман.
 Ишим колай келген сонъ,
 Беш юз киси оьлтирдим.
 Эдиге улы Шах Нурадин оьзи айтар.
 Бабам сени коьргенде,
 Мен бутка кагып кеткенмен.
 Эезешик минен Боз эшик,
 Суьйри аркадынъ басында
 Эрлерге сонда кувьп еткенмен.
 Эртиш басы кара агаш,
 Токтамыска сонда суьрип еткенмен.
 Еткен болсам не эткенмен?
 Басын кесип алганман.
 Савкат этип мойныма
 Аьйкел салып келгенмен.
 Эдиге айтар, эр айтар,
 Эдигедей анавда
 Эр дугажы оьзи айтар:
 Тувды, тувды дегенде,
 Тув биелер сойганман,
 Болды, болды дегенде,
 Боз биелер сойганман.
 Бетиньди йыпар мынан
 Ювдырдым,
 Белиньди алдаспаннынъ
 Бавы мынан бувдырдым.
 Нурадиннинъ бесиги
 Неден болар дегенде,
 Карагайдан бутак шыгартып,
 Кайыннан бесик ясаттым.
 Нурадиннинъ тоьсеги
 Неден болар дегенде,

¹ İrtiş – Çindən, Qazaxıstandan və Rusiyadan axan çay. Ob çayının əsas sol qoludur. İrtiş çayının uzunluğu 4248 km təşkil edir (uzunluğuna görə Ob çayından böyükdür). İrtiş Ob çayı ilə birlikdə uzunluğuna görə Rusiyada birinci, Asiyada ikinci, dünyada isə altıncı çaydır (5410 km).

² Aykel – ortası deşik iri təbii daşdan, kənarları isə qızıldan və ya gümüşdən hazırlanan döş bəzəyi.

³ Yıpar – müşk siçanı

⁴ Karaqay – şam ağacı, noqay, başqırd və b. bir sıra türk xalqları şam ağacının növlərindən birini məhz belə adlandırır.

Altına kamka¹ döşətdim.
 Altın sərt olar deyə,
 Üstünə kamka sərdirdim.
 Yoxdan səni var etdim,
 Mirzələrə mən səni
 Baş göstərib hörmətli etdim.
 Kunadil² idin – quş etdim,
 Böldirek³ idin – canavar etdim.
 Qaş idin, göz etdim,
 Qayından⁴ ox düzəltmədim.
 Qocalanda qoca atanı
 Qovursan.
 Ər Nuradin, mirzə oğlum,
 Qovulmaqçün mən nə etdim?
 Edigey dedi, ər dedi,
 Edigey də Anavda
 Ər Duqajı özü dedi:
 Buncuk⁵ taxıb quyruğun kəssə,
 On səkkiz dişi malın, mirzə oğlum,
 Kəsmə-kəsmə sarı altın,
 Verib gələndə,
 Kəsilməsi yox idi,
 Mirzə oğlum.
 Ər Nuradin, mirzə oğlum,
 Qovulmaqçün mən nə etdim?
 Kavdanlı⁶ yerdə ot verməsəm,
 Otu hardan otlarsan?
 Qara şahini azdırsam,
 Quşu hardan alıb uçurdarsan?
 Qara qaçağan at azdırsam,
 Atı hardan minərsən?
 Bu arada iki gözüm qızarsa,
 Qu quşutək tükələrini tökərsən,
 Kutas⁷ boynunu incəldər,
 Yaşlananda qoca atanı
 Qovursan,
 Ər Nuradin, igid oğlum,

Каътеби, камка тоъсеттим.
 Каътеби каты болар деп,
 Астынъа камка яйдырдым.
 Иоктан сени бар эттим,
 Мырзаларга мен сени
 Бас костырып, тоъре эттим.
 Кунадил эдинъ – кус эттим,
 Буьлдирек эдинъ – боъри эттим.
 Каршыгадай куъзеттим,
 Кайын октай туъзеттим.
 Картайганда карт бабанъды
 Кувлайсынъ,
 Эр Нурадин, мырза улым,
 Кувлагандай мен не эттим?
 Эдиге айтар, эр айтар
 Эдигедей анавда
 Эр дугажы оъзи айтар.
 Гувралар шавып кесе озган,
 Он сегиз туърли мырза улым
 Кеспе, кеспе, сары алтын,
 Беруьвине келгенде,
 Кеспей, боьлмей берген,
 Мырза улым.
 Эр Нурадин, мырза улым,
 Кувлагандай мен не эттим?
 Кавданлы ерге от берсем,
 Отты кайдан отларсынъ?
 Кара лашын катырсам,
 Кусты кайдан суьерсинъ?
 Кара аргымак катырсам,
 Атты кайдан минерсинъ?
 Куралайдай эки коъзим кызарган,
 Кувдай шашы шаларган,
 Кутастай мойны созылган,
 Картайганда карт бабанъды
 Кувлайсынъ,
 Эр Нурадин, мырза улым,

¹ Kamka – qızıl və gümüş saplarla işlənmiş ipək parça

² Kunadil – quşun doğulmamış və ya yenicə doğulmuş balası

³ Böldirek – canavar balası

⁴ Qayın – tozağacı. “Kitabi-Dədə Qorqud”da da qayın ağacı olaraq adı çəkilir.

⁵ Buncuk – XV-XIII əsrlərdə Tibet öküzünün və ya atın quyruğuna bağlanan hakimiyyət rəmzi olan ağac

⁶ Kavdan – otları qurumuş ərazi

⁷ Kutas – Tibet öküzünün quyruğundan hazırlanan əsgər medalı

<p>Bəs sən harda qalarsan? Edigeyin oğlu Şah Nuradin İgid dedi: Kavdanlı yerdə ot versən, Otları seçib yavaş-yavaş otlaram, Qara şahini azdırsan, Quşlardan sunqar uçurdaram. Qara qaçağan atı azdırsan, Atlardan tulpar¹ minərəm. Bu arada iki gözün qızarsa, Qu quşutək tüklərini tökərsən, Kutas boynum incəldər, Yaşlananda qoca atamı qovuramsa, Allahın sevimli evi Beytullahı Üç dəfə dolanıb tövbə etsəm, yorulmaram, Edigey dedi, ər dedi, Edigey də Anavda Ər Duqajı özü dedi: Sovrula, sovrula qar yağanda, Boz havada zərərverən deyiləm, Mirzə oğlum. Leysan kimi ox yağanda, Əlində polad qalxan Yıxılmadım, mirzə oğlum! Xivədən², Buxaradan Yerin-yurdun yığdırsa, Ortasında polad qalxan qoydursa, İçində bir misqal mis tapılmaz, Yeddi əsilli mirzə oğlum, Qayğıkeşlikdə əvəzsiz, Qara şahin deyiləm mən, İgid oğlum! Qovaladığım mənəmsə, Mən qaçım, sən qovala. Hər düşmənin qarşında Məndən qaçsın, igid oğlum!</p>	<p>Кайда барып онъарсынъ? Эдиге улы Шах–Нурадин Мырза айтар: Кавданлы ерге от берсенъ, Отлардан отлар сайлап отларман, Кара лашын катырсанъ, Кустан сунъкар суьермен. Кара аргымак катырсанъ, Аттан тулпар минермен. Куралайдай эки коьзи кызарган, Кувдай шашы шаларган, Кутастай мойны созылган, Картайганда карт бабамды кувласам, Алладынъ суьер уьйи Бейтулла Уьш айланып тевбе этсем ювларман, Эдиге айтар, эр айтар, Эдигедей анавда Эр дугажы оьзи айтар: Борай, борай кар явса, Боз кериске тувылма эдим, Мырза улым? Ямгыр кимик ок явса, Елкенъде болат калкан Тувылмедим, мырза улым? Хывадан, Бухардан Юмлисиннен йыйдырса, Ортасында болат калкан куйдырса, Ишиннен мыскал бакыр табылмас, Едди асыллы мырза улым, Камтыганда хатесиз, Кара лашын тувылмедим, Мырза улым? Кувлаганынъ мен болсам Мен кашайым сен кувшы. Аьр душпанынъ алдынъда Мендей кашсын, мырза улым!</p>
---	---

¹ Tulpar – türk, qırğız və altay mifologiyasında adı çəkilən qanadlı uçan at, Peqas ilə bənzərdir. Ağ və ya qara (tək rəng) at olaraq təsvir olunur. Ağ qanadları vardır və Kудay (Tanrı) tərəfindən qəhrəmanlara köməkçi olması üçün yaradılmışdır. Başqırd inanclarına görə qanadlarını heç kim görə bilməz. Tulpar qanadlarını yalnız qaranlıqda, böyük maneələri və məsafələri aşarkən açar. Onun qanadlarını kimsə görsə, Tulparın yox olacağına inanılır.

² Xivə – indiki Özbəkistanda yerləşən qədim şəhər. Xivə qədim Xarəzmin mərkəzi şəhərlərindən biri idi. Xivə xanlığının paytaxtı olmuşdu.

Sonra Edigey bunları deyib cəld çölə çıxıb bir ağ yəhərli atı və bir bügedek¹ də götürüb çıxıb getdi. Oğlu get dedikdən sonra edəcək heç bir şey yox idi. Öz el-obasından ayrılıb getdi. Gedib sakit bir yer tapıb yaşamağa başladı. O zamanlarda onun yanında dörd qardaş yaşayırdı. Onların bir keçisi var idi. Bu keçinin ayağı axsayırdı. Axsayan ağırlı ayağına parça bağlamışdılar.

O da gəlib bir otlığa çıxdı, parçanı çırıb atdı, gedib bir bəyin samanlıq torpaqlarından otladı. Bəy də bunu duyan kimi gedib Nuradinə xəbər verdi.

– Belə, belə, bunun keçisi, bunun ayağı, bu da ot otladı. Nuradin bu bəyə gətirdiyi xəbər üçün pul ödədi. Axca² verib, “çix get burdan” – deyib qovdu. O da çıxıb getdi. Yamacda bir qocaya rast gəldi. Öz dərđini qocaya anlatdı.

– Ay balam, gəl sənə bir söz deyim. Mənim sözlərimi qeribliyə salma.

– De!

– Haça yola çatanda deyərsən. Böyüklərdən ənənə qalıbdır, məndən bir ağız söz qalıbdır. Mənim axsaq ayağımın barmaqlarının izi var otluqda da, samanlıqda da, əgər sağ ayaqlılar gəlsə, görmədim deyərsən. Mən burda tək idim. O izlər düşəndə mən burda yox idim.

– O zaman da sənin canın qurtarar.

Gənc gedib Nuradinə xəbər verdi.

Nuradin dedi:

– Sən niyə o zaman gələndə demədin? Sənə nə isə öyrədiblər. De görüm sənə kim nə dedi?

– Yox. Mən özüm. O zaman yadımdan çıxmışdı, indi yadıma düşdü.

– Məni aldatma. Sən özün bunları düşünə bilməzsən. Gəl sən yaxşılıqla de görüm, kim öyrədib səni? Deməsən, öldürərəm!

– O yamacda bir qoca dedi.

Nuradin gəlib gördü ki, bu, atası Edigeydir. Oğlu atasına “evə qayıt” deyə yalvardı. O zaman atası dedi: “Əgər sən məni kürəyinə alıb aparsan, mən gedərəm”. Oğlu atasının şərtinə razı oldu. Atasını kürəyinə aldı. Nuradinin ayaqları dizlərinə qədər torpağa batdı. Beləliklə, elə də olsa, evlərinə gəldilər. Sonra birlikdə yaxşı yaşamağa başladılar. O zaman Toxtamış xanın Kadirberdi gənc sultan adlı bir oğlu var idi. O da başqa bir xanın yanında yaşayırdı. Kadirberdi gənc sultan atasının intiqamını almaq üçün bir qədər əsgər yığıb Nuradinin yanına gəldi.

O, əkin sahələrinə nəzarət edən Yanbayı çağırıb dedi: “Sən mənim əlimin altında qulluq edirsən, mənim qulluqçumsan. Söylə, yoxsa səni öldürərəm”, – dedi.

– Ey, dayan, məni öldürmə. Sənə Şah Nuradin lazım deyilmi? Mən onu sözsüz-söhbətsiz sənə verim. Ordusuz sən intiqamını ala bilməyəcəksən. Onun gücü çoxdur.

– Get gətir, – deyib Kadirberdi onu qovub çıxıb getdi. Çapıb Nuradinə çatdı.

– Ey, niyə çapırsan? – Nuradin dedi.

– Orada – Şekerli göldə quşlar biri-birinin ətini yeyir.

¹ Bügedek – noqaylara məxsus alaçıqların baş tərəfinə yerləşdirilən xüsusi qübbə, arka

² Axça – orta əsrlərdə xırda gümüş sikkə

Соны мынан йыйынып, Эдиге бир ак шал атты егип, бир буюгедек те алып кетип барады. Улы кет деген сонъ амал йок. Элден тайып кетти. Кетип, бир авлакка барып, яшап турды. Сол заманда бир доьрт ага–инили яшайды. Олардынъ бир эшкиси болады. Биревине эшкидинъ бир аягы тиеди. Аксак аяк, шиберек байланган энъ кишкейине тиеди.

Ол да барып бир отка басатта, шиберек янып кашады, барып бир байдынъ пишенлигине от салады. Бай ыслап турып муны тоьреге, Нурадинге аькетеди.

– Былай, былай, мунынъ эшкиси, мунынъ аягы от салган. Нурадин тоьре этетте, бу ярлыга уьйкен тоьлев салады. Акша тавып аькел деп кувады. Бул мунъайып кетеди. Бир авлакка бир картка ырасады. Бул оьз кайгысын картка айтады.

– Ай балам, бир зат айтар эдим. Тек мен айтты деп айтпасанъ.

– Айтпан!

– Аьше барып булай айт. Тоьренъизден тоьре калыпты, меннен бир авыз соьз калыпты. Меним аксак аягым бармаяк эди отка да, пишенликке де, эгер сав аяклар суьйреп аькетпеген болса. Тоьлевди ялгыз мага неге салдынъ. Тоьре тувра болган йок деп айт

Ол заманда сен кутыларсынъ.

Яс кетип Нурадинге солай айтады.

Нурадин айтады:

– Сен сол заманда неге айтпадынъ? Сага бирев уьйреткен. Айт ким ди айткан?

– Йок. Мен оьзим. О заманда муткан эдим, соьле туьсти эсеме.

– Болмаякты кой. Сен оьзинъ табалмаяксынъ оны. Айт, ким экенин аьруьвликпен. Айтпасанъ – оьлтирермен!

– Ол авлакка бир карт айтты.

Нурадин барып караса – атасы Эдиге. Атасына улы «уьйге кайттагы» деп тилейди. Сол заманда атасы айтады: «Эгер сен мени арканъга салып аькетеек болсанъ, мен барарман» деди. Улы атасы айткан соьзге разы болды. Атасын аркасына коьтерди. Нурадиннинъ аяклары тизине дейим ерге кирип кетеди. Суьйтип, калай болса да, уьйине аькеледи. Яра–стылар. Солай яхшы яшап турадылар. Сол заманда Токтамыс ханнан Кадырберди яс солтан деген ул калган эди. Ол да баска бир ханнынъ колында яшап турады. Сол Кадырберди яс солтан атасынынъ оьшин алаяк болып, бир аз аьскер де йыйып, Нурадиннинъ ерине келеди.

Ол да баягы кырда анъшылап юрген Янбайды ыслайды. Ыслайтта: «Сен меним явыма куллык этесинъ, сен де меним явымсынъ. Соьле оьлтирермен», – дейди.

– Ий, кой, мени кой. Сага кереги Шах–Нурадин тувылма? Мен оны САвытсыз–садаксыз колынъа аькелнп берейим. Согысып сен энди оьш алып болмасынъ. Онда коьп куьш бар.

– Бар аькел, – деп Кадырберди муны кувып йибереди. Шавып Нурадинге барады.

– Эй, неге шабасынъ? – дейди Нурадин.

– Анда, Секерли коьлде, кувлар биревининъ этин биреве еп турылар.

Nuradin ürəyi sıxılıanda sahildə gəzməyi sevən bir adam idi. Yanbay da bundan istifadə edərək onu zireh geyinmədən “göldə quşlar çoxdur, qulunlar da sahildə gəzirlər” – deyərək gölün kənarına gətirib Kadirberdiyə xəbər yolladı.

Toxtamışın oğlu bunu eşidib öz çaparını gətirib pusquda oturtdu. Tor quraraq Nuradinin yolunu kəsib üstünə şığıdılar. Nuradin düşməninə sir vermir, silah-sursatını çıxarıb meydana atıldı, Kadirberdiyə çatdı. Onda Kadirberdi ondan xəbər aldı:

Vadinin örtüyündə,
Tomaslav¹ görsə, qarğıyan,
Qalxıb yerə dik düşən,
Tomaqa² gözlü dəvəm idi,
Onu neylədin, Nuradin?
Tomaqalı aybalta³,
Onu neylədin, Nuradin?
Arxa auldan çıxdı
Altı arba,
Altısı da xəzinəli,
Evdən çıxdı on arba,
Onu da xəzinəli,
Onu nə etdin, Nuradin?
Qalalı, qalalı, qalalı Orda,
On iki daban Boz Orda,
Bosağası⁴ poladdan,
Poladına altın qatılan,
Damlarının içi kamka,
Çölü samur,
Orta bağı şəfəqdən,
Alov dilli oxa,
Dənəvər sürməli oxa,
Qaşqa ördəyin alası,
Ağ ördəyin balası,
Gəzmək istəyir o heyvan,
Adım yerdə qalan deyil.
On iki daş bünövrəli dövləti,
Onu neylədin, Nuradin?
Bir şeqəsi min qızıldan
Bitməyən,
Xanların az mal-qarasını
Satmayan,
Ustaların min çəkicin
Tutmayan,

¹ Tomaslav – çirkələri oksidləşdirərək və şlaklara çevirməklə maye fosforlu dəmirin poladda işlənilməsi

² Tomaqa – berqut (qızılquşkimilər dəstəsinin qartal cinsinə aid quş növü) quşunun gözlərini bağlayan dəri qapaqcıq

³ Aybalta – döyüş baltası

⁴ Bosağa – qapı və ya pəncərə çərçivəsinin yan taxtası

Нурадин анышылавга айлақ коьнъилин берген адам эди. Янбай буны колына савыт та алдырмай, «кувлар сондай коьп, колынъ ман ыслаяксынъ, былайда» деп коьлге аькеледи де, Кадырбердиге ыслатады.

Токтамыстынъ улы муны ыслайтта, шатырына аькетип, бийда кагылган олтыргышка олтыртады. Бийдалар Нурадин–нинъ санларын астыннан тесип, уьстине шыгадылар. Нурадин душпанына сыр бермей, куьлемсиреп, санын тесип шыккан сислердинъ ушыннан ыслап, Кадырбердиге карайды. Сол ерде Кадырберди соннан сорав алады.

Тогай, тогай ювырган,
Томаслав коьрсе – каргыган,
Каргып барып тик туьскен,
Томага коьзли торымды
Оны ав неттинъ, Нурадин?
Томагалы айбалта,
Аны неттинъ, Нурадин?
Арка авылдан коьшкен
Алты арба,
Алтавы да казналы,
Уьйден коьшкен он арба,
Онавы да казналы,
Оны ав неттинъ, Нурадин?
Каслы, каслы, каслы орда,
Он эки табан боз орда,
Босагасы болаттан,
Болатка алтын ялаткан,
Туьмлигининъ иши камка,
Тысы кис,
Орта бавы арайыс,
Ялкынлары ярма ока,
Туьйирлиги суьрме ока,
Каска уьйректинъ аласы,
Ак уьйректинъ баласы,
Ыдырынып ол айван,
Адым ерге тарталмас.
Он эки табан каслы орда,
Оны ав неттинъ, Нурадин?
Бир шегеси мынъ кызылга
Битпеген,
Ханлардынъ айдаган малы
Етпеген,
Усталардынъ мынъ шоькиши
Туьтпеген,

<p>Himayədarım qayıtsın deyə, Yolunu itirənim gəlsin deyə, O yezidin boynunu mən Oxa taxıb gətirdim. Bir şeçesi min qızıldan Bitməyən, Xanların az mal-qarasını Satmayan, Ustaların min çəkicin Tutmayan, Atandan qalan Ağ kürevke dəmir donu, Allah özümə verən gün Götürüb geyindim mən. Görənin gözün tökən, Danışanda ər adətindən deyən, Kanikedey sənin yaxşın, Kozikedeq soyuqdu, Allah özümə verən gün Özümə arvad etdim mən. Əvvəlində qırx beş xan, Çoxlu əsgər əyəsi, Qırx beş xanın ən gənci, Toxtamış atlı atana Sonra arxın başınacan Həyəcanla qovmuşam mən. Nə etdiyimi bilirəm mən! Başın kəsib almışam, Atamın yanında sözüüm yalan olar deyə, Boynuma aykel salıb gəlmişəm! Çirkin qara buludtək, Üstünə bir yağmurluq yağmışam. Ağ dənizin ovçusu mən, Arbalarla şəkər səpsən, bitməyən Boz ağaclığın bəyi mən, Hiddətlənəndə sərt olan mən. Titrəyərek yanan çıraq, Qəzəblənsəm, çox sərt hiddətlənərəm. Qarşımda altmış nökrəyə yəhərlədiyib Nart saxlayan Mirzəyəm. Qarşıma gələn nökrəyin Alapasın¹ artıq yazan Mirzəyəm.</p>	<p>Анькыганым меним кайтсын деп, Адасканым келсин деп, Сол языдынъ бойында мен Отка ягып кеткенмен. Бир шегеси мынъ кызылга Битпеген, Ханлардынъ айдаган малы Етпеген, Усталардынъ мынъ шоккиши Туьтпеген, Атанъан калган Ак киревке темир тон, Алла оьзиме берген куьн Тонав да этип кийгенмен. Коьргеннинъ коьзин оьлтирген, Соьйлегенде эр аьдетин келтирген, Каныкедей сенинъ аьруьвинъ, Коьзикедей слувынъ, Алла оьзнме берген куьн Катын да этип алганман. Баслапкысы кырк бес хан, Толай майтак иеси, Кырк бес хандынъ кенжеси, Токтамыс атлы бабанъа Суьйри аркадынъ басында Суьрип куьып еткенмен. Еткен болсам не эткенмен! Басын кесип алганман, Бабама есьзим ялган шыгар деп, Мойныма аьйкел салып келгенмен! Кеселтек кара булытпан, Уьстинъе бир явмайын ашылман. Ак тенъиздинъ ашшысы ман, Арбалап секер сепсенъ – шоршыман. Боз агаштынъ бегимен, Булытка етпей шорт сынман. Лавлап янган шыракпан, Ашувлансам – шорт уьзилген болатпан. Касыма алпыс ноьгер иертип, Нарт сайлаган мырзаман. Касыма келген ноьгерге Алапасын артык язган Мырзаман.</p>
---	--

¹ Alapa – hərbi qənimət

Atasını sormadan nökerə yəhərletmərem,
Əslini sormadan mal vermərəm.
Min beş yüz verib
Qızıl altın tökdürərəm,
Dostumun otlağını söndürən,
Düşmən otlağını yandıran.
Anadan qara doğulmuşam,
Sabunla yusan ağarmaram.
Edigeyin oğlu Şah Nuradin
Mən özüməm!
Sənin kimi qızıl başlı
Xanların,
Hansı birindən əskikəm?
Sanım yayılıb hər yana
Bəylərə qəzəblənəndə kədərlənərəm!
Uzun oxum, geniş yayım
Ucları batır qoluma,
Uzun oxum, geniş yayım
Qolumun altında olmasa da,
Kadırberdi qızıl başlı
Gənc sultan,
Vurar idim mən səni,
Bağışlayıram atan
Xan Toxtamış yoluna!

Kisəni deşərək çıxan iti şişləri başından iki qolu ilə basaraq bu sözləri deyən Nuradinin natiqliyini, cəsurluğunu, səbrini, ərliyini Kadırberdi seyr edib məəttəl qaldı. Sonra bu cəsurluğuna görə Kadırberdi onu bağışladı. Nuradinə “dostlaşaq” deyə əlini uzatdı.

Nuradin Kadırberdi ilə dostlaşdı, Yanbayı isə o yerdə öldürdülər. Sonra Nuradin onun kürəkəni, Kadırberdi isə onun qaynı olub uzun-uzadı yaşadılar.

Атасын сорамай ноьгер иертпен,
Асылын сорамай мал бермен.
Беруьвиме мынь де беш юз
Кызыл алтынга токтаман,
Досымнынъ отын соьндирмен,
Душпан отын яндырман.
Анадан кара тувганман,
Сабынлап ювган мынан агарман.
Эдиге улы Шах–Нурадин
Мендирмен!
Сени кимик кызыл шашбав
Ханлардынъ,
Кайсысыннан кемдирмен?
Саным тувыл бурнымнан
Бийди оьткерсенъ кайгырман!
Узын огым, кенъ яйым
Туьспей туры колыма,
Узын огым, кенъ яйым
Туьсе койса колыма,
Кадырберди кызыл шашбав
Яс солтан,
Йиберер эдим мен сени,
Атанъ барган мынавда
Хан Токтамыс йолына!

Санларды тесип шыккан оьтकिр бийда–сислердинъ басыннан эки ко-
лы ман ыслап, сосы соьзлерди айткан Нурадиннинъ тилге шешеемлигине,
йигерлигине, шыдамлыгына, эрлигине Кадырберди сейир этип карап тура-
ды. Сонъ йигерлиги уьшин муны кеширеди Кадырберди. Нурадинге досла-
сайык деп колын созады.

Нурадин Кадырберди мен досласады, ама Янбайды сол ерде оьлтире-
дилер. Солай этип Нурадин киеви болып, Кадырберди кайын нниси болып,
онъып–оьсип каладылар.

Noqaycadan tərçümə edənİ Qumru Şəhriyar

Rəylər



GİZLİ “DƏDƏ QORQUD” SİLSİLƏSİNİN YENİ AŞKAR MƏQAMLARI (Akademik Kamal Abdullanın “Kitabi-Dədə Qorqud” poetikasına giriş. Dansökülən variant” kitabı haqqında düşüncələr)

Hərdən artıq “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tədqiqatların bitdiyini, tükəndiyini güman edirik. Elə az bir müddətdən sonra eşidirik ki, yeni bir kitab, yeni bir araşdırma ərsəyə gəlib bu möhtəşəm əsərlə bağlı. Həmin tədqiqata nəzər saldıqda isə, həqiqətən də, burada “Kitabi-Dədə Qorqud”a yeni bir prizmadan, fərqli rəkursdan baxışın sərgiləndiyini, yeni fikrin meydana çıxdığını görürük. Yəni, maraqlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” elm aləminə bəlli olan zamandan bəri araşdırılır, ancaq hələ də öz bitib tükənməyən sirriçindəliyi, gizli məqamları ilə diqqəti çəkir və onu oxuyanları özü ilə bağlı düşünməyə vadar edir, öz cazibəsinə salır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un cazibəsinə düşən müəlliflərdən biri də görkəmli alim və yazıçımız olan akademik Kamal Abdulladır. Artıq uzun illərdir ki, Kamal müəllim “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı tədqiqatlar aparır. Onun sirli, gizli dünyasına “daxil olaraq” onunla bağlı maraqlı, orijinal, özünə qədər deyilməmiş fikirləri gündəmə gətirir və etiraf edək ki, hər dəfə oxucuları heyrləndirə bilir. Xatırlayıram, hələ tələbə olduğum vaxtlarda müəllimlər “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından bəhs edəndə Kamal Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud” kitabında yazdığı maraqlı fikirlərdən misallar gətirirdilər. Heç unutmuram, o zaman dastanı oxuyan hər kəsi, eləcə də məni Beyrəyin nakam taleyi, onun faciəvi şəkildə ölməsi düşündürür, narahat edirdi. Belə bir qəhrəmanın ölümü ilə sanki barışa bilmirdik, bunun haqsızlıq olduğunu düşünür, Beyrəyin həyatına qıydığı üçün az qala dastanın müəllifini belə (təbii ki, buradakı müəllif anlayışı şərtidir) günahlandırırıdıq. Amma müəllimlərin tövsiyəsi ilə Kamal Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud” adlı araşdırmasını oxuyandan sonra Beyrəyin ölümünün əsl səbəbi bizə məlum oldu. Kamal Abdulla Beyrəyin ölümünün səbəbini onun bakirə kafir qızına onu xilas etməsinin müqabilində qayıdıb onu aparacağına söz verib, and içməsi və sonradan bu andına xilaf çıxması ilə bağlayırdı. Beyrək andına, dolayısı ilə mifə xəyanət etmişdi. Kamal Abdullaya görə, məhz bu səbəbdən Beyrək ölümə məhkum idi. Xatırlayıram, o vaxt biz o fikirləri oxuyarkən cavabsız sualımıza cavab tapmışdıq. Beyrəyin ölümünün, bəlkə də “haqlı” olaraq ona verilən cəza olduğunu anlamışdıq. Və bizi elə o vaxtdan Kamal müəllimin “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı sanki hər kəsin dastanda gördüyü, ancaq eyni zamanda görə bilmədiyi “gizli”, “sirriçindəlikli” məqamları müşahidə etmək bacarığı heyrləndirmişdi.

Sonralar da zaman-zaman akademik Kamal Abdulla “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə bağlı bir sıra tədqiqatlar apardı, yeni-yeni nəticələr əldə etdi. Və Kamal müəllimin “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı düşüncələri onun yazıçılıq istedadını də

rahat buraxmadı, ona da siraət etdi. Etiraf edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə bağlı müəllifin yazdığı bədii əsərlər də ideya, məzmun baxımından öz orijinallığı ilə seçilə bildi. Onun yazdığı “Yarımçıq əlyazma” romanı, “Casus” pyesi dastanla, onun obrazları ilə bağlı düşüncələrdə yaranmış stereotipləri dağıtmaq baxımından kifayət qədər cəsarətli addımlar idi və cəmiyyətdə də ciddi rezonans doğurdu.

Elə bu yaxınlarda da Kamal Abdulla “Gizli Dədə Qorqud” silsiləsindən olan çalışmalarının davamı olan, lakin tamamilə yeni bir baxış açısı sərgiləyən “Kitabi-Dədə Qorqud” poetikasına giriş. *Dansökülən variant* kitabını oxucuların ixtiyarına təqdim etdi. Bu əsər də elm aləmində və cəmiyyətdə kifayət qədər maraqla qarşılandı. Onunla bağlı mətbuatda xeyli rəylər işıq üzü gördü. Bu əsərin əsas özəlliyi ondan ibarətdir ki, burada müəllif tərəfindən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının poetik qatının orijinal və yeni təhlil üsulu təqdim edilir. Və etiraf edək ki, elə ilk öncə kitab üçün müəllifin seçdiyi addakı – “poetikasına giriş”, “dansökülən variant” sözləri diqqəti cəlb etdi. Niyə məhz “poetikasi” yox, “poetikasına giriş” və “dansökülən variant” nə demək idi? Diqqətli oxucunu (diqqətli təyini Kamal Abdullanın öz təbirincədir) bu sualların düşündürəcəyini əvvəlcədən təxmin edən müəllif elə kitabın müqəddimə hissəsində bu məsələlərə aydınlıq gətirir. Kamal müəllim yazır: “Giriş” sözü ilə bağlı bu ona görə belə oldu ki, təqdim edilən ad (yəni, “Kitabi-Dədə Qorqud” poetikasına giriş. *Dansökülən variant*) bizcə, daha iddiasızdır. Bütöv poetikanın bir sistem kimi araşdırılması hansısa məqamın və ya məqamların “unudulmasının” qarşısını ala bilməzdi. İkinci, bu ona görə belədir ki, “poetika” müstəvisinin məhz nəzərdə tutulan bəlli bir kəsiyi, məlum bir hissəsi, başqa sözlə desək, qədim bədilik xüsusiyyətləri bizim üçün maraqlıdır” (s. 8).

Müəllif daha sonra “KDQ “poetika”-sına həsr olunmuş bir sıra tədqiqatlar barədə ümumi şəkildə məlumat verir və qeyd edir ki, bu sahədə nəzərə çarpan ən böyük qüsurlar odur ki, KDQ poetikasi adı altında təqdim edilən bəzən ciddi, bəzən də qeyri-ciddi əsərlərin, demək olar ki, hamısı tam “qətiyyət”li və “inamlı” şəkildə KDQ mətninin bütöv poetikasını öyrənməyi qarşısına məqsəd qoyur, amma nəticədə isə KDQ-nin qədim dövrünün qatı ilə yeni (nisbətən yeni) dövrü bir-biri ilə qarşılaşdırılır və ortaya bütöv, səlis və sistemli nəzəri-metodoloji baxış qoyula bilmir. “Bu yazılarda “poetika” adına yalnız sonradan yaranmış bədii arsenal (klassik poetizmlər) təhlil edilir. Daha qədim immanent KDQ nümunələri (bədii poetik ünsürlər) əvəzinə, məhz bu artıq püxtələşmiş klassik dövr poetik material təqdim olunur. Belə təhlil isə KDQ poetikasının bütöv və adekvat ola bilməz” (s. 29).

Kamal Abdulla həmçinin “Poetika problemləri” adı altında bir vaxtlar gündəmdə olan başqa bir istiqamətə, KDQ mətninin nəzmlə, yoxsa nəsrə olması ilə bağlı aparılan dissusiyalara da toxunur və onların heç bir nəticə gətirməyən yazılar olduğunu vurğulayır. Bu münasibətlə yazılmış və vaxtilə uzun müddət beyinlərə hakim kəsilən Steblevanın “türk epik mətnləri poetik mətndir” müddəasını xatırlayır (s. 29).

Bu kimi tədqiqatlardan bəhs edən Kamal Abdulla qeyd edir ki, əslində poetika anlayışı öz içərisinə daha geniş tədqiqat səviyyələrini alır. Konkret KDQ-nin poetikasi isə – onun mifoloji layını, daha sonra isə epik mətn kimi struktur, tipo-

loji, ideya-bədii, məzmun, süjet, motiv, obraz və s. kimi səvviyyələrdə tədqiqatının cəmini əhatə etməlidir ki, məhz bundan sonra KDQ-nin bütöv poetikasının tədqiqatının yekunlaşdığından söhbət gedə bilər. Kamal Abdullanın təqdim etdiyi sözügedən əsərin isə əsas obyektini hələ ki, yalnız və yalnız KDQ-nin mif dövrünün əlamətlərini yaradan və yaşadan qatıdır. Məhz bu səbəbdən müəllif bu əsərini “Kitabi-Dədə Qorqud” poetikasına giriş. Dansökülən variant” adlandırır.

Onu da qeyd edək ki, Kamal Abdulla KDQ-dəki mövcud mif qatının özünün də bir neçə laylara bölündüyünü bildirir. O mifoloji qatlardan birincisini, ilk qatı müəllif şərti olaraq “mifoloji dansökülən” qatı adlandırır. Və müəllifin fikrincə, mifoloji dansökülən insan təsəvvürlərinin, onun ibtidai görüşlərinin ən ilkin çağıdır. Və bu əsərdə, əsasən, KDQ-dəki həmin mif qatının əlamətləri orijinal və yeni üsulla təhlil edilir. Bu dövrü müəllif autentik mif dövrü kimi də qeyd edir. Bu dövr insanın mifi nəinki yaratmaqla təhrif etmədiyi, mifin içində yaşadığı dövrüdür. “Mifoloji dansökülən mifoloji günortaca, oradan da mifoloji qüruba keçəcək. Hələ isə Tarixdən əvvəlki, kosmoloji dövrüdür, mifi yaşayırlar, onu yaratmır, onu təsvir etmirlər. Yaratmaq da, təsvir etmək də mifin içindən çıxandan (onu yaşayandan) sonra baş verəcək...” (s.55) “Birinci halda (mifoloji dansöküləndə – N.Q.) insan mifin içində yaşayır, ikinci halda isə (mifoloji günortacda – N.Q) insan mif barədə əvvəlcə eşidir, sonra isə bu eşitdiyini yenidən yaradır və yaxud əlyazma şəklində oxuyur, bəlkə də ona amfiteatrda tamaşa edir. Başqa sözlə, mif təsvirinin içində olur” (s.54). Göründüyü kimi, Kamal Abdulla özünün də qeyd etdiyi kimi “dansökülən” deyərək KDQ mətnində bu və ya digər (implisit və ya eksplisit) şəkildə təzahür edən (bəzən isə təzahürsüz, yəni onun təzahürünü bərpa etmək, “gizləndiyi” dərindən aşkara çıxarmaq lazımdır) mifin ən qədim element və ya ünsürlərini nəzərdə tutur, onları tədqiqata cəlb etmək məqsədini güdür.

Kamal Abdullaya görə, KDQ-nin “dansökülən” dövrünün əsas əlamətlərindən biri də odur ki, bu tipli ibtidai dönəm mətnləri üçün “proza-poeziya” birliyi səciyyəvidir, belə ki burada prozaya xas olan bədiilik xüsusiyyətləri və poeziyaya xas olan poetiklik xüsusiyyətləri əvvəlcədən məhz birləşmiş “bədii-poetik” şəkildədir. Daha sonralar proza ilə poeziya hər biri öz sərhədlərini qurub birbirindən ayrıldıqdan sonra bu birləşmiş variant “bədiiilik” və “poetiklik” olaraq iki yerə ayrılır. Bədiiilik prozaya, poetiklik isə poeziyaya aidliyini qoruyub saxlayır. Məhz bu səbəbdən də Kamal Abdulla bu tədqiqatında qədim, primitiv dövrə aid məqamlar ilə bağlı “bədii-poetiklik” ifadəsindən istifadə edir (s.15).

Bütün bunlarla yanaşı Kamal Abdulla KDQ mətninin qədimlik baxımından yekrəng olmadığını da vurğulayır və qeyd edir ki, məlum həqiqətdir ki, KDQ-nin quruluşunda həm ilkin, ibtidai, bədii-poetik elementlərin və imkanların, həm də bununla yanaşı, daha müasir, artıq ədəbi-bədii şüurumuza tanış olan klassik poetik nümunələrin olduğu özünü göstərir.

Bu iki dövrə aid mənəvi məkanları Kamal Abdulla onların aparıcı, daxili semantikalarına uyğun və ona aid olan təyinlərlə səciyyələndirir və şərti adlarla adlandırır. Tədqiqat boyu müəllif 1-ci ibtidai dövrü (və məkanı) Dəşti-Müstə-

qimiyyə, 2-ci klassik dövrü (və məkanı) isə Dəşti-Məcəziyyə adlandırır. Dəşti-Müstəqimiyyəyə mifoloji bədiipoetiklik ünsür və vasitələri, dansökülən mərhələdə müstəqim deyimlərin bədiipoetiklik “iddiasında” olan ünsürləri daxildir. Bu məkan, əslində, tarixəqədərki mifoloji təsəvvürlər dövrünə və tarixi mif yaradıcılığı dövrünə məxsus bədiipoetik elementləri öz içinə yığır. “Dəşti-Müstəqimiyyə dövrünə, yaxud qatına təmiz mifoloji elementlərdən ibarət olan mif mətninin dövrü kimi baxmaq olar. Bu elementlər ibtidai bədiipoetik və kvazibədiipoetik (özünün hətta “klassik” formasında!) elementlərdir. Onlar autentik mif düşüncəsinin məhsulu və autentik mif dövrünün (miflə reallığın üst-üstə düşdüyü dövrün!) əlamətləridir. Autentik mifin belə deyək, ibtidai nüvəsi, özəyidir” (s.22).

Dəşti-Məcəziyyə isə tarixi dövrün mif yaradıcılığından sonrakı təsvir etmə dönəmindəki bütün və hər cür məcazlaşmaları və klassik poetik örnəkləri ehtiva edir (s.21). “Dəşti-Məcəziyyə dövrünə, yaxud qatına sonralar yaranacaq Yazı mədəniyyətinin məhsulu olan klassik poetizmlər daxil edilir. Dərindən nəzər salınsa görünər ki, burada da kvazibədiipoetik elementlər yox deyil və onlar sonrakı Yazı dövründə naqis poetizmlər kimi qiymətləndiriləcək. Bu dövrün də ünsür və vasitələri özünəməxsusdur. Eyni zamanda bu dövrün güclü daxili enerjiyasını şərtləndirən bəzi dil (leksik-qrammatik) əlamətləri də meydana çıxır. Onların içində öz mövcudluğu ilə geniş və dərin müqayisələrə meydan açan poetik genişliyin əvəzolunmaz *kimi* qoşmasını xüsusi qeyd etmək lazımdır” (s.23). Müəllifin qənaətinə görə, KDQ-də tarixəqədərki mif yaradıcılığı dövrünü təmsil edən Dəşti-Müstəqimiyyə ilə tarixi mif təsviri dövrünü təmsil edən Dəşti Məcəziyyə üzəüz dayanmışdır.

Kamal Abdullanın bu tədqiqatda qarşıya qoyduğu və cavab tapmağa çalışdığı maraqlı suallardan biri də KDQ mətninin yarandığı ilkin məkanın hara olması ilə bağlı sualdır. Müəllif qeyd edir ki, “dastan şəklində təzahür edən bu yaranış bir hadisə olaraq görəsən harada, hansı şəraitdə baş verir” sualı əhəmiyyət kəsb edir. “Mifoloji mətn dediyimiz hadisə necə – o harada baş verir? Müəllimin (bu həm də Müəllif ola bilər) dərs dediyi “auditoriya”damı (bu auditoriya hansı parametrlərə malikdir? O bəlkə hansısa mağaranın bir küncüdür?) yoxsa mədrəsə hücrəsində yaranandan sonramı yazıya alınır, ya bəlkə yazıda fiksə olandan sonra hər hansı şifahi ötürmələrə imkan açılır?!”(s.73). Kamal Abdullanın qənaətinə görə, qədim, ibtidai mətnin yaranma şəraiti və mühitini ümumiləşdirilmiş şəkildə Mağara mühiti adlandırmaq olar. “Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, KDQ və onun kimi qədim mətnlər özünün bütün variantlarında (əvvəldən axırına, dərinindən aşkarına qədər) məhz mağarada yaradılıb. İnsan və ya insanabənzər məxluq meşədən çıxandan sonra məhz mağaraya daxil olur, onun özünə məskən bildiyi, yatan yeri məhz mağara olur. Meşədə onun mifoloji təsəvvürləri formalaşmağa başlayırdı. Bu qədim, primitiv təsəvvürlərin Təbiət dönəmində formalaşmasından sonra xətti narrativ parçalara çevrilməsi və beləliklə, mifoloji mətnin ilkin variantının yaranması yeri isə fikrimizcə, mağara sayıla bilər.” (s.74)

Müəllifin fikrincə, mağara indiyədək yalnız və yalnız rəsm nümunələrinin (qayaüstü və divar rəsmlərinin) yer aldığı bir mədəniyyət məkanı hesab

edilmişdir. Lakin mağaradaxili “mədəni intibah”, başqa sözlə Mağara mədəniyyəti yalnız təsviri sənətlə, rəssamlıqla məhdudlaşmır. “Mağara həm də qədim (primitiv) ədəbi nümunənin formalaşdığı məskən olmuşdur. Buradakı qayaüstü şəkillərin fonunda Mağarada Müəllim-Kahin (həm də Müəllif) tərəfindən mağaradaşlara müəyyən real dərslər verilmişdir. Mağara bu dərslərin özü ilə gətirdiyi mənəvi mahiyyətin də vətəninə çevrilmişdir. Mağara sözün cilalandığı, üslubun formalaşdığı bir məskən idi. Məşədə ilkin təsəvvürlər külçə şəklində formalaşdı, sonrakı mağara dövründə isə bu təsəvvürlər ibtidai xətti mətn parçalarına çevrilməyə başladı” (s.76).

Kamal Abdullanın Dədə Qorqudun bir müəllim və eyni zamanda müəllif statusu ilə bağlı fikirləri də maraqlıdır. Onun fikrincə, maraqlıdır ki, nə üçün və hansı məziyyətlərinə görə məhz Dədə Qorqud müəllimlik zirvəsinə qalxa bilmişdir?! Bu dərslərin müəllimi niyə Dədə Qorquddur, tutalım ki, Şirşəmsəddin, yaxud Qılbaş deyil?! Kamal Abdulla qoyduğu bu suala maraqlı cavab verir. O qeyd edir ki, əslində, Dədə Qorqud şərti bir obrazdır, hətta konkret bir şəxsiyyət deyil, daha çox bir prinsip və ya mifoloji dövrün atributudur. “Mağara şəraitində Mifoloji dövrə, autentik mif əhatəsinə cəmiyyəti alışıdır və öyrədən, onu həyatın qorxulu və keşməkeşli mərhələlərindən keçirən bir müəllim lazım idi. Oğuz məkanında mif dövrü bunu Dədə Qorqudu icad etməklə qazandı. Beləliklə, Dədə Qorqud miflə Oğuz arasında ötürücü oldu. Mifin qadağa və yasaqlarını, məqbul və uyğunlarını, cəmiyyət üçün müəyyənləşdirdiyi norma və qaydaları məhz müəllim (kahin) Dədə Qorqud mağara şəraitində cəmiyyətə ötürməyə və izah etməyə başladı. Öz içində olan, bəlkə də, Mifin gizli xətlərlə ona “göndərdiyi” (mifoloji təsəvvürlərin hesabına öyrəndiyi) informasiyanı mağaradaşlara ötürməyə, bu şəkildə onları... işıqlı, obyektiv dünyadan həli etməyə başladı. Dədə Qorqud bu baxımdan Prometey funksiyasını yerinə yetirirdi və sözün əsl mənasında mədəni qəhrəman idi...” (s. 96).

Həqiqətən də, Kamal Abdullanın gəldiyi doğru qənaətə görə KDQ-də Dədə Qorqudun dilindən deyilən: “*Ölən adam dirilməz, çıxan can geri gəlməz*”, “*Ulaşiban sular daşsa dəniz olmaz, Yapa-yapa qarlar yağsa yaza qalmaz, Yapağulu gökcə çəmən güzə qalmaz*”, “*At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə yey, Getdikcə yerin otaqların keyik bilir, Ayrı-ayrı yollar izin dəvə bilir*” və s. kimi bu qəbildən olan yüzlərlə informasiya dolu olan kəlamlar, əslində Dədə Qorqudun öz mağaradaşlarına verdiyi “həyat dərsləri” idi, onları həyatın əsl mahiyyəti və həqiqətləri ilə tanış etmək cəhdi idi. Bu baxımdan, Dədə Qorqud müəllif olduğu qədər də müəllim idi.

Kamal Abdullanın gəldiyi digər bir maraqlı qənaətə görə, KDQ-nin qədimliyini sübut edən faktlardan biri də dastan mətnində olan: “*Qarşı yatan ala dağ*”, “*Babasına, anasına haber oldı, ap alaca ordısına şiven girdi*”, “*Kan Turalının uyhusı geldi, uyudu*”, “*Gözüm döndü, könlüm gütdü*”. “*Şarabın itisi başına çıktı*”. “*Dereelerde, depelerde kafire qırğın girdi*”, “*Dede Korkut gine soylamış, görelim, hanum ne soylamış...*” kimi deyimlərdə Dəşti-Müstəqimiyyə dövrünün bədiipoetiklik elementləri öz izlərini göstərməkdədir. Kamal Abdulla qeyd edir

ki, bu deyimlərdəki *dağın yatması, sözün görünməsi, şivənin, qırğının girməsi, şərabin başa çıxması* kimi cismaniləşdirilmiş məqamların KDQ mətninin mifoloji qatına (bədiipoetik dəyərlər sisteminə) aid olmaları şübhəsizdir. "... deyə bilərik ki, bu şəkildə müstəqimliyın nümayişi qədim insanın obrazlı düşüncə tərzinə malik olmasının işarəsidir... Bu isə, əlbəttə ki, xüsusi qurma vasitəsi kimi mümkün olub mətndə ilkin, ibtidai bədiipoetizm əlamətlərinin mövcudluğunu bir daha bu istiqamətdən təsdiqləyir" (s. 145).

Tədqiqatın digər bir diqqətçəkən məqamı ondan ibarətdir ki, müəllifin qənaətinə görə KDQ mətnində xüsusi ibtidai qurmalar mövcuddur ki, bunlar mifoloji mətnin arxitektonik quruluşu ilə birbaşa bağlıdır. Kamal Abdullaya görə bu xüsusi bədiipoetik qurmalar, əsasən, sahmanlayıcı ünsürlər, sadələvh suallar və mətndə müxtəlif səviyyələrdə özünü göstərən təkrarlar və bədii yasaqlardır.

Sahmanlayıcı ünsürlərlə bağlı müəllif qeyd edir ki, bütün KDQ boyu xüsusi rəngarəngliyi ilə seçilməyən, lakin qədim, ibtidai bədiipoetikliyə xidmət edən sahmanlayıcı elementlər, əsasən, üç variantda çıxış edir. O variantlar bunlardır: *"məgər"*, *"bu (ol) mahalda"*, *"bu yanadan (bu yana)"*. Müəllifin fikrincə, bu ünsürlər KDQ boyu bir-birinin yanında olan informativ parçaları eynizamanlılıq məzmunu daşıdıqlarına görə sanki növbələşdirir və əslində bununla müəyyən sahmana xidmət edir. Bu sahmanlayıcı ünsürlər eyni vaxtda baş verən hadisələri mətnin narrativ təsvirində bir-birinin içinə "girməyə" qoymur və sərhəd markeri kimi informativ parçaları bir-birindən ayırır. Hadisələr və onların təsviri mətn daxilində məkana görə paylanmış olur.

Qeyd etdik ki, Kamal Abdullanın fikrincə KDQ mətnində mətnin arxitektonik quruluşu ilə bağlı olan xüsusi ibtidai qurmalar mövcuddur ki, bunlardan biri də sadələvh suallardır (qeyd edək ki, müəllif o sualları bu günün prizmasından yanaşmaqla sadələvh adlandırır). Bu tipli suallara mətndə olan *"Yağı diyü neye dirler?"*, və ya *"Baba, içində big yigitler öldürsələr kan sorarlarımı, davilerlermi?"*, yaxud *"Mere Tersuzamış, baş kesüp kan tökmek hünermidir?"* və yaxud *"Ya, pes can viren, can alan Allah Taalamıdır?!"* və s. kimi suallar misal olaraq göstərilir. Müəllifin fikrincə, mətndəki bu "sual-cavab" vasitəsilə əslində haqqında söhbət gedən nəsnənin mahiyyətinin daha dərin qatlarına nüfuz etmək, beləcə Oğuz cəmiyyətini vacib bilgilərlə bilgiləndirmək qarşıya məqsəd kimi qoyulur. "Nəticədə, Mağaradaş cəmiyyət üçün, özünün yaşadığı müasir (özünə görə – müasir) cəmiyyət üçün "nə etmək olar?" sualına cavablar alır... "Sadələvh suallar" mağara dərslərinin birbaşa əsas mövzudur. Mağaradaş onların vasitəsilə, dediyimiz kimi, ehtiyacında olduğu vacib həyat bilgisi alır. Digər tərəfdən onları bir ritual kimi yaşayır və yaşadır. Bu həyat bilgisi yağılar, öldürüləsi adamlar, başqa sözlə, törədilən cinayət, Allah, din barəsindədir. Öz dövrü üçün son dərəcə aktualdır" (s.193).

Araşdırmada KDQ mətnində mətnin arxitektonik quruluşu ilə bağlı olan xüsusi və vacib ibtidai qurmalardan birinin də təkrarlar olduğu qeyd olunur. Təkrarlardan indiyədək daha çox bədii-kompozisiya vasitəsi kimi dilçilik və ədəbiyyatşünaslıqda bəhs edildiyinə baxmayaraq, Kamal Abdullanın qənaətinə görə

təkrarlar hələ lap qədim zamanlarda ibtidai autentik mifoloji mətnin qurulmasında da iştirak etmişlər. Müəllifin qənaətinə görə, təkrarların “əsil-nəcabət” tarixi məhz mağarada başlayır. Mifoloji mətnin gündəlik diqqətdə saxlanılmasının vacibliyi psixo-praqmatik faktor kimi labüd olaraq təkrar fenomeninin həm vaxtaşırı yaranmasını, həm də inkişafını şərtləndirmişdir. İnformasiya ötürücüsü (müəllim və ya müəllif) hansısa məqamın üzərində xüsusi dayanmağı vacib bilir və həmin məqamı təkrarlar vasitəsilə mağaradaşın yaddaşına pərçimləyir.

Kamal Abdulla KDQ mətnində özünü göstərən təkrarları “tam” və “natamam (yarımçıq)” deyərək iki yerə bölmür. Tam təkrarların ilkin bədiipoetik dövrə (autentik mif dövrünə) uyğun gəldiyini, natamam – yarımçıq təkrarların isə klassik poetik dövrə uyğun gəldiyini qeyd edir. Araşdırmanın obyektinin KDQ-nin bədiipoetik dövrü olduğunu nəzərə alaraq Kamal Abdulla tam təkrarları təhlilə cəlb edir. Tam təkrarların isə: söz səviyyəsində tam təkrar, cümlə səviyyəsində tam təkrar, cümlələr birliyi səviyyəsində tam təkrar, boy sonluqları səviyyəsində tam təkrarlar növlərini təsbit edir. Müəllif həmin təkrarlara aid KDQ mətnindən misallar gətirərək onların mifoloji mətnə həm vacib bədiipoetiklik ünsürü olduğunu, həm də mətnin arxitektonikasının formalaşmasında mühüm vasitə olduğunu qeyd etdi.

Qeyd etdiyimiz kimi, müəllifin qənaətinə görə KDQ mətnində mifoloji mətnin arxitektonik quruluşu ilə birbaşa bağlı olan xüsusi ibtidai qurmalardan biri də bədii yasaqlardır. Bu yasaqları Kamal Abdulla şərti olaraq iki yerə ayırır: bədiipoetikliyə yasaq və reallığa yasaqlar (və ya bədiipoetiklik tərəfindən reallığa qoyulan yasaqlar). Müəllifin fikrincə, bu iki variant – “bədiipoetikliyə yasaq” mənası daşıyan variant və “reallığa yasaq” mənası daşıyan variant ilk baxışda bir-birini inkar edir. Amma, əslində bunlar bir-birini inkar edə-edə bir-birini tamamlayırlar. “Reallığa yasağın da, bədiipoetikliyə yasağın da öz daxillərində “material müqaviməti” var... Bu müqavimət dərk edilməmiş müqavimətdir və o, əslində, autentik mifin mövcudiyyətinə qarşıdır. Müqavimətin olması yeni, növbəti mərhələyə, yeni dövrə keçidi şərtləndirən məqamdır. Deməli, yasağın görünən tərəfi ilə yanaşı, görünməyən tərəfi də var və o, autentik mif mətnini içəridən dağıdan funksiya daşıyır, yeni dövrün gəlişini, bir növ, köhnə dövrün içindən hazırlayır” (s.229).

Beləcə, son olaraq qeyd edək ki, akademik Kamal Abdulla bu əsərində (“Kitabi-Dədə Qorqud” poetikasına giriş. Dansökülən variant”) KDQ-nin daxilində olan tarixəqədərki dövrün qədim autentik mətnə aid ibtidai mifoloji təsəvvürlərini və onların təzahürlərini (etiraf edək ki, böyük zəhmət bahasına) aşkarlayıb oxuculara təqdim etdi. Özünün (kitabın “Ümumi nəticə” hissəsində) qeyd etdiyi kimi, bu tədqiqat ümumilikdə üç variantda nəzərdə tutulmuşdur ki, sözü gedən tədqiqatın (“Dansökülən”in) davamı olan daha iki tədqiqat əsəri (İnşallah) ərəsəyə gələcəkdir: “Günortac” və “Qürub” variantları. “Günortac”da mifoloji proseslərin qızğın dövrünün, təsəvvürdən təsvirə keçidin, qədim autentik mətnin artıq ibtidai, primitiv deyil, klassik formasının KDQ mətnindəki təzahür formalarının aşkarlanması ilə qarşılaşacağıq. “Qürub”da isə KDQ mət-

nindəki yazıyaqədərki mifoloji məqamlarla yazıya keçən mifoloji məqamların çulğışmış, bir-birinin içində əridiyi dövrün izləri araşdırılacaqdır. Kamal Abdulla qeyd edir ki, bu tədqiqat əsərləri ərsəyə gələndən sonra “o zaman, həqiqətən də, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bütöv olaraq mifologiyasının öyrənilməsinə qədər real addım atıldı, deyə, düşünə bilərik”...

Belə məlum olur ki, əlimizdə olan “Dansökülən variant” və bir müddət sonra ərsəyə gələcək iki tədqiqat əsəri ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” mətninin yalnız və yalnız mifoloji qatının təhlili yekunlaşacaqdır. Ancaq danılmaz həqiqətdir ki, dastanımızın epik yaradıcılıqla bağlı olan formalaşma, şifahi reper-tuarda yaşama, yazıya alınma və s. mərhələləri də olmuşdur. Doğrudur, dastanın keçdiyi bu mərhələlərlə bağlı folklorşünaslığımızda, ədəbiyyatşünaslığımızda xeyli sayda tədqiqatlar ərsəyə gəlmişdir. Amma heç şübhə etmirəm ki, akademik Kamal Abdulla o mərhələlərlə də bağlı yenə heç kimin görmədiyi nələri isə görəcək, nələri isə aşkarlayacaq və beləcə yenə hansısa tamamilə yeni-yeni tədqiqatlar meydana gələcəkdir.

P.S. Elə bil bu gün Dədə Qorqudun bəzi missiyaları, eyni zamanda dərs vermək missiyası, sanki Kamal Abdullanın boynuna qoyulub. Eyni zamanda Kamal müəllimin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını bu cür hiss etməyi, onunla bağlı heç kimin görə bilmədiklərini (gizlinləri, sirriçindəlikləri) görməsi, hətta dastanın yarandığı, hadisələrin baş verdiyi mağara məkanından xəbər verməsi bizdə, bəlkə də onun Dədə Qorqudla bir ruh bağlılığının olması qənaətini yaradır. Sanki Kamal Abdulla ruhən və ya xəyalən o mağaraya gedib və ya orada başverənləri öz gözü ilə görüb. İndi isə o mağarada olanları bizə danışır, bizə “həyat dərsləri” verir. Kim bilir, bəlkə o, elə Dədə Qorqudun özüdür...

Ya bəlkə Kamal Abdulla Platonun təsvir etdiyi gün işığını görəndən Qoruyucudur... Günəş işığını görəndən sonra geri qayıdanlardandır. Onun missiyası Günəş işığını – mağaradan kənardakı həyatı və ölümü, sevgini və nifrəti, mərhəməti və qəzəbi, yaxşını və pisi xəyali mağaradakılara anlatmaq və öyrətməkdir... Kim bilir...

Bir də onu deyim ki, zənnimcə, bu həyat dərsləri, başqa sözlə desək, “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə bağlı söhbətlər, tədqiqatlar, araşdırmalar qiyamətədək sürəcəkdir. Axı, “onların qiyamətədək sürəcəyini” “Müqəddimə”də Dədə Qorqudun özü demişdi. O, deyənlər isə şübhəsiz, düz olur...

Nail QURBANOV

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu “Dədə Qorqud”
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi*

Folklor həyatından



“ÖLKƏMİZDƏ MİLLİ VƏ DİNİ HƏMRƏYLİK” MÖVZUSUNDA ELMİ-PRAKTİK KONFRANS

5 iyul 2017-ci il tarixdə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondu, AMEA Folklor İnstitutu və Zaqatala Rayon İcra Hakimiyyətinin birgə təşkilatçılığı ilə Zaqatala şəhərindəki Heydər Əliyev Mərkəzində “Ölkəmizdə milli və dini həmrəylik” mövzusunda elmi-praktik konfrans keçirilib. Tədbir öncəsi iştirakçılar Mərkəzin qarşısında ucaldılan Ümummilli lider Heydər Əliyevin abidəsi önünə gül dəstələri düzərək xatirəsinə ehtiramlarını bildirmişlər.

Konfransda Zaqatala Rayon İcra Hakimiyyətinin başçısı Mübariz Əhməd-zadə çıxış edərək, Prezident İlham Əliyevin imzaladığı müvafiq Sərəncama əsasən, 2017-ci ilin Azərbaycanda “İslam Həmrəyliyi İli” elan edildiyini, bununla əlaqədar Zaqatala rayonunda da silsilə tədbirlərin keçirildiyini diqqətə çatdırıb. Bildirilib ki, Zaqatala rayonunda qədimdən müxtəlif xalqların nümayəndələri, ayrı-ayrı dini dəyər daşıyıcıları mehribanlıq, həmrəylik şəraitində yaşayıb və fəaliyyət göstərirlər. Multikultural dəyərlərin, ənənələrin, İslam həmrəyliyinə qorunub saxlandığı Zaqatalanın 127 min nəfərlik əhalisinin 68 faizini azərbaycanlılar, 21,5 faizini avarlar, 10 faizini saxurlar, qalanlarını isə digər azsaylı xalqların nümayəndələri təşkil edir. Bu xalqların nümayəndələri Azərbaycanı həmişə öz doğma vətəni hesab edirlər.

AMEA Folklor İnstitutunun direktoru, akademik Muxtar İmanov bildirib ki, multikulturalizm, tolerantlıq və İslam həmrəyliyi Azərbaycan xalqının mədəniyyətində həmişə olub, bir-birinə və digər xalqlara münasibətində əsrlər boyu davam edib. Bu gün Azərbaycana gələn qonaqlar Zaqatala rayonunun təmsalında multikulturalizm və tolerantlıq nümunələrini əyani şəkildə görürlər. Zaqatalada yaşayan xalqların nümayəndələri vahid bir dövləti, milləti təmsil edən və son dərəcə bir-birinə bağlı olan insanlardır. Onların bir yerdə yaratdıqları mədəniyyət çox zəngindir. Bu mədəniyyət milli və dini baxımdan müxtəlif olsa da, eyni zamanda, bütöv və ahəngdardır.

Konfransda həmçinin Zaqatala rayon Mədəniyyət və Turizm şöbəsinin müdiri, Azərbaycan Respublikasının əməkdar müəllimi Zümrüd Ağakışiyeva çıxış edərək bildirmişdir ki, bugünkü tədbir mədəniyyətimizin, folklorumuzun, ümumilikdə milli-mənəvi dəyərlərimizin yaşadılması və təbliği baxımından çox əhəmiyyətlidir.

Zümrüd Ağakışiyeva öz çıxışında həmçinin AMEA Folklor İnstitutunun direktoru, akademik Muxtar İmanova minnətdarlıq edərək bildirmişdir ki, onun rəhbərliyi ilə son illərdə bölgədə aparılan elmi araşdırmalar, folklor mətnlərinin toplanması və nəşr olunması zaqatalıların çox sevindirir. Və onlar bu işin böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini dərk edir və bu işi təqdir edirlər.

Zümrüd Ağakışiyeva həmçinin onu da qeyd etmişdir ki, əslində bu gün burada daha bir əlamətdar hadisə də qeyd olunur. Belə ki, bölgəmizdə aşığı kimi tanınan sevimli ziyalımız Valeh Rəhim oğlu Həsənlinin 80 illik yubiley tədbirinin rəsmi qeyd olunması da məhz bu günlə üst-üstə düşüb. Aşığı Valeh Həsənli "Sabaha gedən yol", "Könlüm ayrılmayıb Göyçə gölündən", "Dastanlar", "Vüqar və Aypara", "Mən necə yazmayım Zaqataladan?", "Mərcañ gözlər" kitablarının müəllifidir. 2 kitabı isə bu yaxınlarda işıq üzü görəcək. Vətənə, anaya məhəbbət, aşığı poeziyasına, xalq ədəbiyyatına, mənəvi irsimizə vurğunluq onun yaradıcılığının əsas mövzularındandır.

Konfransda Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondu Zaqatala rayon nümayəndəsi Kəmalə Əhmədova "Tolerantlıq və multikulturalizm ölkəmizdə həyat və düşüncə tərzidir", AMEA Folklor İnstitutunun əməkdaşları – filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Mətanət Yaqubqızı "Azərbaycan folklorunda tolerantlıq və multikulturalizm", filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Zümrüd İbrahimqızı – Mənsimova "Zaqatala folklor mühiti", filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Atəş Əhmədli "Zaqatala son 5 ildə: folklorşünasın qeydləri" mövzularda məruzələr ediblər.

Çıxışlarda vurğulandı ki, ən qədim zamanlardan Azərbaycanda müxtəlif xalqların nümayəndələri mehribanlıq şəraitində birgə yaşayıb, burada dərin dostluq və qardaşlıq mühiti formalaşmışdır. Hazırkı dövrdə dünyada yaşanan proseslər onu göstərir ki, hər bir cəmiyyətdə, dövlətdə sabitliyin davamlı olmasını həmin cəmiyyətlərdə multikultural və tolerant dəyərlərin qorunması və inkişaf etdirilməsi şərtləndirir.

Konfransda həmçinin 2016-cı ildə Zaqatalada keçirilən "Azərbaycan folkloru və milli-mədəni müxtəliflik" Beynəlxalq Elmi-Praktik Konfransının çap olunmuş materiallar toplusu da (Bakı, Mütərcim, 234 səh.) konfrans iştirakçılarında təqdim edilmişdir. Xatırladaq ki, 19-20 may 2016-cı il tarixində Zaqatala şəhərində keçirilmiş "Azərbaycan folkloru və milli-mədəni müxtəliflik" Beynəlxalq Elmi-Praktik Konfransının təşkilatçıları Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondu, AMEA Folklor İnstitutu, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi, Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi və Zaqatala Rayon İcra Hakimiyyəti olmuşdur.

"Azərbaycan folkloru və milli-mədəni müxtəliflik" Beynəlxalq Elmi-Praktik Konfransının materiallar toplusunun elmi redaktoru AMEA Folklor İnstitutunun direktoru, akademik Muxtar Kazımoğlu-İmanov, tərtibçilər AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Atəş Əhmədli, AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi Mətanət Yaqubqızı, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondunun baş mütəxəssisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Elnarə Əliyevadır. Kitabda sözügedən konfransda edilən məruzələrin mətnləri yer alıb.

Atəş Əhmədli
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
Ramazan QAFARLI. “DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA ÇADIR MİFİK DÜNYA MODELİ VƏ VƏTƏN OBRAZI KİMİ	3
Atif İSLAMZADƏ. “DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDAN BƏRPA OLUNAN “ASLAN ÖLDÜRÜB ASLANA ÇEVRİLMƏ” MİFOLOGEMİ	17
Almara NƏBİYEVA. “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA MİLLİ GEYİMLƏR.....	23
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
Seyfəddin RZASOY. FOLKLORDA VƏTƏN OBRAZININ MİFOLOJİ SEMANTİKASI	29
Oruc ƏLİYEV. AZƏRBAYCAN NAĞİL VƏ DASTANLARINDA ƏNƏNƏVİ FORMUL VƏ VASİTƏLƏR	36
Avtandil AĞBABA. AŞIQ SÜMMANININ MƏHƏBBƏT LİRİKASI	44
Əziz ƏLƏKBƏRLİ. İRƏVAN TARİXİNDƏ VƏ FOLKLORUNDA NUH PEYĞƏMBƏR VƏ NUHUN TUFANI.....	51
Sərxan XAVƏRİ. FOLKLORUN SÖZLÜ MƏTN FAKTURASI FUNKSIONAL STRUKTUR ASPEKTİNDƏ	56
<i>Məmmədخان SOLTANOV, Mahirə ABDULLAYEVA.</i>	
DƏDƏ QORQUD VƏ XIZIR ANTROPONİMLƏRİ HAQQINDA	65
Mətanət YAQUBQIZI. MÜXTƏLİF XALQLARIN VƏ ETNİK QRUPLARIN ORTAQ FOLKLORUNUN YARANMA MƏRHƏLƏLƏRİ	71
Ülkər ƏLİYEVA. CƏNUBİ VƏ QƏRBİ AZƏRBAYCANDAN TAPILAN BƏZİ MADDİ MƏDƏNİYYƏT NÜMUNƏLƏRİNDƏ ƏBƏDİLƏŞƏN FOLKLORUMUZ	84
İlhamə QƏSƏBOVA. AŞIQ YARADICILIĞI KONTEKSTİNDƏ SÖZ BİLİCİLƏRİ (Qazax aşiq mühiti əsasında)	91
Ülkər ƏLƏKBƏROVA. TÜRK XALQLARININ FOLKLORUNDA ÖZ, TIN VƏ SÜNƏ.....	97
Elza İSMAYİLOVA. “KOROĞLU” DASTANINDA QIYAFƏT-DƏYİŞDİRMƏ MOTİVİ (Azərbaycan və Türkiyə variantları əsasında).....	108
Elnarə ƏMİRLİ. AZƏRBAYCAN ƏFSANƏ VƏ RƏVAYƏTLƏRİNDƏ AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ.....	125
Xalidə MƏMMƏDOVA. MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİNİN TARİXİ KÖKLƏRİ (Doğuluşun torpaq stixiyası ilə bağlılığı).....	132
<i>Klassiklərdən</i>	
ALBERT BEYTS LORDUN “SÖYLƏYİCİ” KİTABINDAN SEÇMƏLƏR....	141
<i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr</i>	
NEFTÇALA FOLKLORUNDAN ÖRNƏKLƏR	149
<i>Qardaş türk folklorundan örnəklər</i>	
QƏHRƏMANLIQ SALNAMƏSİ – “EDİGEY” DASTANI (noqay variantı)	165
<i>Rəylər</i>	
GİZLİ “DƏDƏ QORQUD” SİLSİLƏSİNİN YENİ AŞKAR MƏQAMLARI	

(Akademik Kamal Abdullanın “Kitabi-Dədə Qorqud” poetikasına giriş.
Dansökülən variant” kitabı haqqında düşüncələr). Nail QURBANOV 193

Folklor həyatından
“ÖLKƏMİZDƏ MİLLİ VƏ DİNİ HƏMRƏYLİK” MÖVZUSUNDA
ELMİ-PRAKTİK KONFRANS. Atəş ƏHMƏDLİ..... 201

CONTENTS

Gorgud studying: investigations, discoveries
Ramazan GAFARLI. “THE BOOK OF DEDE GORGUD”
THE TENT (ROOM, HOME) AS A MYTHICAL WORLD MODEL AND
HOMELAND IMAGE 3

*Atif ISLAMZADE. THE MYTHOLOGEM “KILLING A LINE
TO BECOME A LINE” RESTORED FROM THE EPOS “THE BOOK
OF DEDE GORGUD”*..... 17

*Almara NABIYEVA. NATIONAL DRESSES IN EPOS DEVELOPED
UNDER INFLUENCE OF “KITABI-DEDE KORKUT”* 23

Folk-lore studies: problems, researches
*Seyfeddin RZASOY. THE SEMIOTIC STRUCTURE
OF “HOMELAND” MYTHOLOGIST* 29

*Oruj ALIYEV. THE TRADITIONAL FORMULAS AND
MEANS IN AZERBAIJAN TALES AND EPOSES*..... 36

Avtandil AGHBABA. LOVE LYRICS OF ASHUG SUMMANI 44

*Aziz ALAKBARLI. NOAH PROPHET AND THE STORM NOAH
IN THE HISTORY AND FOLKLORE OF IRAVAN*..... 51

*Serkhan KHAVERI. THE WORDY TEXT FACTURE
OF FOLKLORE IN THE FUNCTIONAL STRUCTURE ASPECT* 56

*Mammedkhan SOLTANOV, Mahira ABDULLAEVA. ABOUT
ANTHROPONYMY DADA QORQUD AND KHIZIR* 65

*Matanat YAQUBQIZI. STAGES OF THE FORMATION OF COMMON
FOLKLORE OF DIFFERENT PEOPLES AND ETHNIC GROUPS* 71

*Ulker ALIYEVA. FOLKLORE, IMMORTALIZED IN SOME
SAMPLES OF MATERIAL CULTURE FOUND IN SOUTHERN AND
WESTERN AZERBAIJAN*..... 84

*Ilhama GASABOVA. IN THE CONTEXT OF CREATION AŞIQ
CONNOISSEURS (Kazakh minstrel on the environment)* 91

*Ulker ALEKBEROVA. OZ, TIN AND SUNE IN THE FOLKLORE
TURKIC PEOPLE* 97

*Elza ISMAILOVA. THE MOTİF OF DISGUISE IN “KOROGHLU”
EPOS (Based on Azerbaijani and Turkish versions)* 108

*Elnare EMIRLI. FAMILY RELATIONSHIPS IN AZERBAIJAN
LEGEND AND NARRATIONS*..... 125

*Khalida MAMMADOVA. HISTORICAL ROOTS OF THE MOTİVE
OF THE MIRACULOUS BIRTH (Association of birth with soil)*..... 132

By classics..... 141

<i>New samples from Azerbaijan folk-lore</i>	149
<i>From fraternal Turkish folk-lore</i>	165
<i>Review</i>	193
<i>From folk-lore life</i>	201

СОДЕРЖАНИЕ

Горгудистика: поиски, открытия

<i>Рамазан КАФАРЛЫ. В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ» ПАЛАТКА (ЧАДЫР, ЙУРТ) КАК МИФИЧЕСКИЙ МОДЕЛ МИРА И ОБРАЗ РОДИНЫ</i>	3
<i>Атиф ИСЛАМЗАДЕ. МИФОЛОГЕМА “ПРЕВРАЩЕНИЕ В ЛВА ПОГУБИВ ЛВА” ВОССТАНОВЛЕННАЯ ИЗ “КНИГИ ДЕДЕ КОРКУТ”</i>	17
<i>Альмара НАБИЕВА. НАЦИОНАЛЬНЫЕ НАРЯДЫ В ДАСТАНЕ СЛОЖИВШИЕСЯ ПОД ВЛИЯНИЕМ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД»</i>	23

Фольклористика: проблемы, исследования

<i>Сейфаддин РЗАСОЙ. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБРАЗА РОДИНЫ</i>	29
<i>Орудж АЛИЕВ. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМУЛЫ И СРЕДСТВА В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ И ДАСТАНАХ</i>	36
<i>Автандил АГБАБА. ЛЮБОВНАЯ ЛИРИКА АШУГА СУММАНИ</i>	44
<i>Азиз АЛЕКПЕРЛИ ПОТОП НОЯ В ИСТОРИИ И ФОЛЬКЛОРЕ ЭРИВАНА</i>	51
<i>Серхан ХАВЕРИ. СЛОВЕСНО-ТЕКСТОВАЯ ФАКТУРА ФОЛЬКЛОРА В ФУНКЦИОНАЛЬНО-СТРУКТУРНОМ АСПЕКТЕ</i>	56
<i>Маммедхан СОЛТАНОВ, Махира АБДУЛЛАЕВА. ОБ АНТРОПОНИМИ ДЕДЕ КОРКУТ И ХЫЗЫР</i>	65
<i>Матанат ЯКУБКЫЗЫ. ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕГО ФОЛЬКЛОРА РАЗНЫХ НАРОДОВ И ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП</i>	71
<i>Улькер АЛИЕВА. ФОЛЬКЛОР, УВЕКОВЕЧЕННЫЙ В НЕКОТОРЫХ ОБРАЗЦАХ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАЙДЕННЫХ В ЮЖНОМ И ЗАПАДНОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ</i>	84
<i>Илхама ГАСАБОВА. В КОНТЕКСТЕ СОЗДАНИЯ АШУГ ЗНАТОКОВ (Казахской менестреля на окружающую среду)</i>	91
<i>Улькер АЛЕКБЕРОВА. ОЗ, ТЫН И СЮНЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ</i>	97
<i>Ельза ИСМАИЛОВА. МОТИВ ПЕРЕОДЕВАНИЯ В ЭПОСЕ «КЕРОГЛУ» (На основе азербайджанской и турецкой версиях)</i>	108
<i>Ельнара ЕМИРЛИ. СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ЛЕГЕНДАХ И ПРЕДАНИЯХ</i>	125
<i>Халида МАМЕДОВА. ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ МОТИВА ЧУДЕСНОГО СОТВЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА (Связь рождение человека с земной стихией)</i>	132
<i>Из классиков</i>	141
<i>Новые образцы Азербайджанского фольклоре</i>	149
<i>Из тюркского фольклора</i>	165
<i>Рецензии</i>	193

“Dədə Qorqud”.
Elmi-ədəbi toplu, 2017/2 (61).
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2017.

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Sənubər Kərimova
Qumru Şəhriyar

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 206 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

