AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD

DEDE GORGUD

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

I(92)

BAKI – 2026

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

BAŞ REDAKTOR:	**fil.e.d., prof. Qafarlı Ramazan**
BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ:	**fil.ü.f.d., dos. Səfərova Aynurə**
MƏSUL KATİB:	**fil.ü.f.d., dos. Məmmədova Xalidə**

REDAKSİYA HEYƏTİ: akademik Həbibbəyli İsa, akademik Abdullayev Kamal, akademik Kərimli Teymur, akademik Nizami Cəfərov, prof. Hacıyev Asif, fil.e.d., prof. Həsənqızı Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli, fil.e.d., prof. Nəbiyeva Ülkər, fil.e.d., prof. Rəsulov Rüstəm, fil.e.d., prof. Rzasoy Seyfəddin, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d., prof. Əsgərov Əfzələddin, fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., dos. Xavəri Sərxan, fil. e.d., dos. Qarayev Səfa, fil.e.d., dos. Quliyev Hikmət, prof. dr. Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet (Türkiyə), Prof. dr. Çobanoğlu Özkul (Türkiyə), Prof. dr. Ekici Mətin (Türkiyə), prof. dr. Yakıcı Əli (Türkiyə), prof. dr. Duymaz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), xalq şairi Süleymenov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), prof. dr. Gayliev Oqulay Kurbanmuradovna (Karakalpak), akademik Soyegov Muratgeldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadık (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 23097949. Azərbaycan Respublikası Ədliyyə Nazirliyi tərəfindən 18.02.2011-ci il tarixdə 3355 nömrə ilə mətbu nəşrlərin reyestrinə daxil edilmişdir. "Dədə Qorqud" jurnalında akademik səviyyədə tədqiq olunan və elmi heyət tərəfindən müsbət qiymətləndirilən Azərbaycan, rus, ingilis və türk dillərində məqalələr çap olunur. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir: "Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar", "Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər" bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. "Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr" rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, "Qardaş türk folklorundan örnəklər" rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor örnəklərinin orijinal mətnləri və Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın "Folklorşünas təqvimi", "Folklor həyatından", "Rəylər" və "Yeni nəşrlər" bölmələrindəki materiallar da elmi ictımaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2025, I (92), 200 s.**

www.folklor.az; email: *qorqud.dede@yahoo.com; qorquddede@yahoo.com; www.dedeqorqud-jurnali.az*

Folklor İnstitutu, 2026

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI
Filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: ramazanqafar@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0007-6422-0423
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.3

“DƏDƏ QORQUD”DAN RƏQƏMSAL GƏLƏCƏYƏ: AZƏRBAYCAN EPOSUNUN YADDAŞ, KİMLİK VƏ YENİ ELMİ PARADİQMASI

Açar sözlər: Azərbaycan eposu; Dədə Qorqud; Koroğlu; eşq dastanları; milli yaddaş; mədəni kimlik; qəhrəmanlıq kodu; semiotik analiz; performans nəzəriyyəsi; rəqəmsal folklorşünaslıq; Azərbaycan-türk folkloru; epik yaddaş; dastanşünaslıq; rəqəmsal humanitar elmlər; folklor və identiklik.

ABSTRACT

FROM “DEDE GORGUD” TO THE DIGITAL FUTURE: MEMORY, IDENTITY AND THE NEW SCIENTIFIC PARADIGM OF THE AZERBAIJANI EPIC

The article examines the Azerbaijani-Turkic epic tradition with a focus on the “Dede Gorgud” epic, in comparative relation to “Koroghlu” and love epics. The main purpose of the study is to analyze the Azerbaijani epic not merely as an artistic and poetic relic of the past, but as a multilayered scientific object that carries national memory, cultural identity, heroic thought, the idea of social justice, and perspectives of the digital future. The article takes as its main theoretical position the idea that folklore studies are no longer limited only to the collection and description of examples of oral folk creativity, but have become a field of cultural memory management, identity politics, semiotic modeling, and digital transformation.

In the study, the “Dede Gorgud” epic is presented as the initial and fundamental memory model of Azerbaijani-Turkic epic thought. In this epic, values such as the social structure of the Oghuz society, family relations, unity of the people, naming, heroism, eldership, the sacredness of the word, and moral responsibility appear as codes stabilized in the collective memory of the people. The image of Dede Gorgud combines the functions of an ozan, a wise elder, a moral judge, and a guardian of memory. According to UNESCO, the heritage of Dede Qorqud/Korkyt Ata/Dede Korkut is also regarded as a common Turkic cultural heritage related to epic culture, folk tales, and music.

The article explains the transition from “Dede Gorgud” to “Koroghlu” as a transformation of the heroic model in the Azerbaijani epic. While heroism in “Dede Gorgud” is connected with the defense of the people and lineage and the fulfillment of moral duty, in “Koroghlu” this concept becomes actualized as an expression of social justice, resistance against oppression, and the will of the people. In love epics, however, heroism is more closely related to spiritual endurance, loyalty, separation, exile, and the path of moral perfection.

The methodological basis of the study consists of cultural memory theory, semiotic analysis, discourse analysis, performance theory, the synergetic approach, and digital humanities. From the perspective of oral-formulaic theory, the epic is not a fixed written text, but a living creative event formed in the process of performance together with the narrator, audience, music, and social context; Albert Lord’s studies on the oral epic tradition provide an important theoretical basis in this regard.

As a result, the article presents the Azerbaijani epic not as a frozen remnant of the past, but as a dynamic system that preserves national memory, explains the present, and participates in the construction of future cultural strategies. “Dede Gorgud” is evaluated as the initial and central model of this system, “Koroghlu” as the expression of the discourse of social resistance and justice, and love epics as the poetic embodiment of the human path toward spiritual perfection.

Keywords: *Azerbaijani epic; Dede Gorgud; Koroghlu; love epics; national memory; cultural identity; heroic code; semiotic analysis; performance theory; digital folklore studies; Azerbaijani-Turkic folklore; epic memory; epic studies; digital humanities; folklore and identity.*

РЕЗЮМЕ

ОТ «ДЕДЕ ГОРГУДА» К ЦИФРОВОМУ БУДУЩЕМУ: ПАМЯТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И НОВАЯ НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЭПОСА

В статье азербайджано-тюркская эпическая традиция исследуется в центре эпоса «Деде Горгуд», в сравнительной связи с эпосом «Кёроглу» и любовными дастанами. Основная цель исследования заключается в анализе азербайджанского эпоса не только как художественно-поэтической реликвии прошлого, но и как многослойного научного объекта, являющегося носителем национальной памяти, культурной идентичности, героического мышления, идеи социальной справедливости и перспектив цифрового будущего. В статье в качестве основной теоретической позиции принимается мысль о том, что фольклористика уже не ограничивается лишь собиранием и описанием образцов устного народного творчества, а превратилась в сферу управления культурной памятью, политики идентичности, семиотического моделирования и цифровой трансформации.

В исследовании эпос «Деде Горгуд» представлен как первоначальная и основная модель памяти азербайджано-тюркского эпического мышления. В этом эпосе такие ценности, как социальная структура огузского общества, семейные отношения, единство народа, наречение имени, героизм, старейшинство, сакральность слова и нравственная ответственность, проявляются как коды, закрепившиеся в коллективной памяти народа. Образ Деде Горгуда объединяет функции озана, мудрого старейшины, нравственного судьи и хранителя памяти. Согласно данным UNESCO, наследие Dede Qorqud/Korkyt Ata/Dede Korkut также оценивается как общее тюркское культурное наследие, связанное с эпической культурой, народными сказаниями и музыкой.

В статье переход от «Деде Горгуда» к «Кёроглу» объясняется как трансформация героической модели в азербайджанском эпосе. Если в «Деде Горгуде» героизм связан с защитой народа и рода, а также с исполнением нравственного долга, то в «Кёроглу» это понятие актуализируется как выражение социальной справедливости, сопротивления угнетению и народной воли. В любовных дастанах же героизм в большей степени связан с духовной стойкостью, верностью, разлукой, странничеством и путем нравственного совершенствования.

Методологическую основу исследования составляют теория культурной памяти, семиотический анализ, дискурс-анализ, теория перформанса, синергетический подход и цифровые гуманитарные науки. С точки зрения устно-формульной теории эпос является не зафиксированным письменным текстом, а живым творческим событием, формирующимся в процессе исполнения вместе со сказителем, аудиторией, музыкой и социальным контекстом; исследования Альберта Лорда об устной эпической традиции создают в этом отношении важную теоретическую базу.

В результате в статье азербайджанский эпос представлен не как застывший пережиток прошлого, а как динамическая система, сохраняющая национальную память, объясняющая настоящее и участвующая в построении будущих культурных стратегий. «Деде Горгуд» оценивается как начальная и центральная модель этой системы, «Кёроглу» — как выражение дискурса социального сопротивления и справедливости, а любовные дастаны — как поэтическое воплощение пути духовного совершенствования человека.

Ключевые слова: азербайджанский эпос; Деде Горгуд; Кёроглу; любовные дастаны; национальная память; культурная идентичность; героический код; семиотический анализ;

теория перформанса; цифровая фольклористика; азербайджано-тюркский фольклор; эпическая память; эпосоведение; цифровые гуманитарные науки; фольклор и идентичность.

Giriş. Azərbaycan xalqının mənəvi-mədəni yaddaş sistemində epik folklor ənənəsi xüsusi yer tutur. Bu ənənə yalnız keçmişin bədii-poetik irsi kimi deyil, xalqın tarixi təcrübəsini, dünyagörüşünü, sosial münasibətlərini, qəhrəmanlıq təsəvvürlərini, ailə-əxlaq modelini, milli kimlik kodlarını və mənəvi dəyərlər sistemini qoruyub saxlayan çoxqatlı mədəni fenomen kimi çıxış edir. Azərbaycan-türk epik düşüncəsinin ən qədim və ən möhtəşəm abidələrindən biri olan "Kitabi-Dədə Qorqud" bu baxımdan təkcə ədəbi mətn deyil, həm də xalqın arxaik yaddaşını, Oğuz dünyasının sosial-mənəvi quruluşunu, qəhrəmanlıq etikasını və sözün müqəddəsliyini özündə birləşdirən fundamental mədəni sistemdir.

"Dədə Qorqud" eposu Azərbaycan-türk mənəvi varlığının ilkin kodlarını qoruyan mənbədir. Burada el, oba, ailə, soy, ata-oğul münasibətləri, qadın-kişi statusu, qəhrəmanlıq, advermə, and, toy, yas, ağsaqqallıq, ozanlıq və söz hakimiyyəti kimi anlayışlar yalnız süjet elementi kimi deyil, bütöv bir mədəni nizamın göstəriciləri kimi çıxış edir. Dədə Qorqud obrazı isə bu sistemin mərkəzində dayanır. O, sadəcə dastan söyləyicisi və ya ozan deyil; o, yaddaş daşıyıcısı, mənəvi hakim, müdrik ağsaqqal, sözün və ənənənin qoruyucusu kimi təqdim olunur. Bu mənada "Dədə Qorqud" Azərbaycan eposunun yalnız başlanğıc nöqtəsi deyil, həm də onun nəzəri-metodoloji açarıdır.

Müasir dövrdə Azərbaycan eposunun araşdırılması artıq ənənəvi təsviri folklorşünaslıq çərçivəsində məhdudlaşdırıla bilməz. Klassik folklorşünaslıq uzun müddət əsasən folklor nümunələrinin toplanması, nəşri, janr təsnifatı və mətn müqayisəsi ilə məşğul olmuşdur. Bu mərhələ Azərbaycan folklor irsinin qorunması baxımından son dərəcə mühüm olmuşdur. Lakin XXI əsrin elmi paradiqması folklorun yalnız "keçmişdən qalan poetik nümunə" kimi deyil, canlı, dəyişən, özünü yenidən təşkil edən, sosial və mədəni proseslərə təsir göstərən dinamik sistem kimi öyrənilməsini tələb edir. Bu baxımdan folklorşünaslıq artıq mətnşünaslıqla yanaşı, mədəni yaddaş nəzəriyyəsi, semiotika, diskurs analizi, performans nəzəriyyəsi, gender yanaşması, postkolonial oxunuş, sinergetika və rəqəmsal humanitar elmlərlə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etməlidir.

Məqalənin aktuallığı da məhz buradan doğur. Müasir mərhələdə Azərbaycan eposunun, xüsusilə də "Dədə Qorqud" irsinin araşdırılması bir neçə mühüm elmi problemi gündəmə gətirir. Birincisi, eposların yaddaş funksiyası yenidən qiymətləndirilməlidir. Çünki epos yalnız keçmiş hadisələri nəql etmir; o, xalqın özünü necə dərk etdiyini, dünyanı necə mənalandırdığını, qəhrəmanlığı, ədaləti, sevgini, ailəni, vətəni və mənəvi borcu hansı simvolik kodlarla ifadə etdiyini göstərir. İkincisi, eposun müasir elmi oxunuşunda mətnlə yanaşı, ifa mühiti, söyləyici, auditoriya, musiqi, məclis konteksti və performativ xüsusiyyətlər də nəzərə alınmalıdır. Üçüncüsü, Azərbaycan eposu milli çərçivədə araşdırılmaqla yanaşı, ümumtürk mədəni kontekstində də təhlil olunmalıdır. "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq

dastanları Azərbaycan folkloruna məxsus özünəməxsus cizgilərə malik olsa da, onların ümumtürk epik yaddaşı ilə bağlılığı da mühüm elmi əhəmiyyət daşıyır.

"Dədə Qorqud" eposu ilə "Koroğlu" dastanı arasında aparılan müqayisələr Azərbaycan epik düşüncəsinin inkişaf dinamikasını izləməyə imkan verir. "Dədə Qorqud"da qəhrəmanlıq daha çox elin bütövlüyünü, soyun davamlılığını, ailə və tayfa nizamını qorumaqla bağlıdır. Burada qəhrəman öz igidliyini el qarşısında sübut edir, ad qazanır, mənəvi və sosial status əldə edir. "Koroğlu"da isə qəhrəmanlıq daha çox sosial ədalət, xalq müqaviməti, zülmə qarşı mübarizə və azadlıq ideyası ilə bağlıdır. Bu baxımdan "Dədə Qorqud"dan "Koroğlu"ya doğru hərəkət Azərbaycan eposunda qəhrəmanlıq modelinin transformasiyasını göstərir: qəhrəman əvvəlcə elin müdafiəçisi, daha sonrakı mərhələdə isə xalq ədalətinin və sosial etirazın daşıyıcısı kimi çıxış edir.

Məhəbbət dastanları isə Azərbaycan epos sisteminin başqa bir mühüm istiqamətini təşkil edir. "Əsli və Kərəm", "Aşıq Qərib", "Tahir və Zöhrə", "Abbas və Gülgəz" kimi dastanlarda əsas xətt fiziki qəhrəmanlıqdan çox mənəvi sınaq, eşqə sədaqət, ayrılıq, qəriblik, sosial maneələr və insanın daxili kamilləşməsi ilə bağlıdır. Beləliklə, Azərbaycan eposunda iki əsas inkişaf xətti müşahidə olunur: bir tərəfdə igidlik, el, mübarizə və sosial ədalət; digər tərəfdə eşq, sədaqət, mənəvi dözüm və kamilləşmə. Bu iki xətt bir-birindən ayrı deyil, əksinə, Azərbaycan-türk epik təfəkküründün tamamlayıcı tərəfləridir.

Məqalənin əsas məqsədi Azərbaycan eposunu, xüsusilə "Dədə Qorqud" eposu ilə bağlı epik-mədəni sistemi müasir elmi-nəzəri metodologiyalar əsasında təhlil etməkdir. Bu məqsədlə eposun dünəni, bu günü və sabahı üç istiqamətdə nəzərdən keçirilir: birincisi, eposun keçmişdə xalq yaddaşı və kimlik modeli kimi funksiyası; ikincisi, müasir dövrdə onun elmi araşdırılmasında meydana çıxan metodoloji problemlər; üçüncüsü, rəqəmsal gələcək, arxivləşdirmə, yenidən interpretasiya və qlobal təqdimat perspektivləri.

Tədqiqatın metodoloji əsasını bir neçə müasir yanaşma təşkil edir. Mədəni yaddaş nəzəriyyəsi eposun xalqın kollektiv yaddaşını necə qoruduğunu izah etməyə imkan verir. Semiotik analiz eposdakı at, qopuz, saz, qılınc, yol, ad, buta, el, düşmən, yurd kimi simvolların mənalandırılmasına şərait yaradır. Diskurs analizi qəhrəmanlıq, hakimiyyət, müqavimət, ədalət, ailə və kimlik anlayışlarının epos mətnlərində hansı dil və məna modelləri ilə qurulduğunu üzə çıxarır. Performans nəzəriyyəsi dastanı yalnız yazıya alınmış mətn kimi deyil, söyləyici, auditoriya, musiqi və sosial kontekstlə birlikdə yaranan canlı yaradıcılıq hadisəsi kimi araşdırmağa imkan verir. Sinergetik yanaşma folkloru açıq, qeyri-xətti, özünü təşkil edən sistem kimi dəyərləndirir. Rəqəmsal humanitar elmlər isə eposun gələcək araşdırmalarında korpusların yaradılması, motivlərin avtomatik aşkarlanması, variantların müqayisəsi, interaktiv xəritələrin hazırlanması və audio-vizual arxivlərin qurulması baxımından yeni imkanlar açır.

Bu məqalədə Azərbaycan eposu yalnız bədii mətnlər toplusu kimi deyil, mədəni yaddaş, milli kimlik, sosial ədalət, qəhrəmanlıq, eşq fəlsəfəsi və rəqəmsal gələcək arasında yerləşən kompleks elmi obyekt kimi təqdim olunur. Xüsusilə "Dədə Qorqud" eposu bu sistemin əsas başlanğıc və mərkəz nöqtəsi kimi götürülür.

Çünki "Dədə Qorqud"da Azərbaycan-türk dünyasının ilkin mədəni kodları, söz və yaddaş fəlsəfəsi, el birliyi, qəhrəmanlıq modeli və mənəvi məsuliyyət anlayışı özünün ən arxaik, eyni zamanda ən universal ifadəsini tapmışdır.

Məqalənin elmi yeniliyi ondadır ki, burada Azərbaycan eposu yalnız keçmişin poetik abidəsi kimi deyil, müasir elmi paradiqmalarla yenidən oxunan, rəqəmsal dövrdə yeni funksiyalar qazanan və gələcək mədəni strategiyaların qurulmasında iştirak edə bilən dinamik sistem kimi dəyərləndirilir. Bu yanaşma folklorun "keçmişin qalığı" yox, gələcəyin modelləşdirilməsi üçün mədəni-informativ baza olduğunu göstərir. Beləliklə, "Dədə Qorqud"dan başlanan Azərbaycan epos ənənəsi yalnız tarixi yaddaşın qoruyucusu deyil, həm də müasir milli özünüdərk, elmi interpretasiya və rəqəmsal mədəniyyət quruculuğu üçün mühüm nəzəri mənbədir.

Beləliklə, folklorşünaslıq təkcə keçmiş poetik şifahi xalq yaradıcılıq nümunələrinin toplanması deyil — artıq mədəni yaddaşın idarə olunması, identiklik siyasəti və rəqəmsal transformasiya sahəsidir. Ona görə də tədqiqatın strukturu həm diaxron (zaman üzrə), həm də sinxron (sistem daxilində), akademik səviyyədə, müasir metodologiyalara söykənən səviyyədə qurulmalıdır. Çünki Azərbaycan folklorşünaslığı milli-mədəni yaddaşın kodlarını daşıyan və onları nəsillərarası ötürən elmi sahə kimi formalaşmışdır. Bu sahə yalnız bədii şifahi yaradıcılıq nümunələrinin toplanması ilə məhdudlaşmamalı; çünki həm də semiotik sistem, kollektiv şüur, mədəni identiklik və tarixi yaddaşın struktur modelləşdirilməsi ilə məşğuldur.

Müasir elmi yanaşmalar (sinergetika, struktur-semantik analiz, diskurs nəzəriyyəsi, rəqəmsal humanitar elmlər) folklorşünaslığı yeni mərhələyə çıxararaq onu interdisiplinar və dinamik sistem kimi təqdim edir.

AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞININ DÜNƏNİ: MEYDANA GƏLMƏSİ VƏ FORMALAŞMASI.

1.1. İlkin mərhələdə xalqın bədii şifahi yaradıcılıq ənənəsı yazıya alınmışdır. Folklorun ilkin mövcudluğu: mif, dastan, nağıl, mərasim folkloru formalarında ğözünü yazı yaddaşında təsdiqləmişdir. Yazıyaalma prosesini → xaotik şifahi sistemdən sabit mətnə keçid mərhələsi adlandırmaq olar. Əsas məqsəd: qoruma və yaddaşı sabitləşdirmək idi.

1.2. Klassik folklorşünaslıq mərhələsində (XIX–XX əsrin əvvəlləri) xalqın şifahi poetik yaradıcılıq ənənəsinə romantik-milli yanaşma hadisəsi baş vermiş və folklor "xalq ruhunun ifadəsi" kimi təqdim olunmuşdur. Bu çağda toplayıcılıq və təsviri metod üstünlük təşkil etmişdir.

1.3. Sovet dövrü folklorşünaslığında ideoloji filtrasiya və selektiv yanaşma özünü göstərmiş, folklorun sinfi interpretasiyası əsas metod kimi götürülmüş, sistemləşdirmə və janr təsnifatlarının formalaşması əsas elmi uğur hesab edilmişdir.

1.4. Elmi məktəblərin yaranması mərhələsində arxetipik, psixo-analitik, struktur yanaşmalar meydana gəlmiş, tarixi-tipoloji müqayisələr və folklorun funksional analizi aparılmışdır.

1.5. Sinergetik baxış mərhələsi folklorşünaslığın "xaosdan kosmosa keçid" mərhələsidir — material toplanır, sistem qurulur, amma hələ dinamik model yoxdur.

MÜASİR AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞININ BUGÜNKÜ VƏZİYYƏTİ VƏ PROBLEMLƏRİndən danışanda, ilk növbədə,

2.1. Metodoloji transformasiya: struktur-semantik analiz, diskurs və narrativ təhlil üsulu, semiotik (folklor = işarələr sistemi) və sinergetik yanaşma (folklor = özünü təşkil edən sistem) folklorşünaslıq elminin nəzəri bazasını formalaşdırır.

2.2. Folklorun yeni funksiyası artıq milli identiklik konstruksiyası, postmüharibə yaddaşının formalaşması, folklorun mediada transformasiyasına (film, sosial media, memlər) istiqamətlənir.

2.3. Əsas problemlər:

a) Arxivləşmə problemi. Material var, amma rəqəmsallaşdırma zəifdir. "Ölən yaddaş" fenomenini aradan qaldırmaq yolları axtarılır.

b) Metodoloji gerilik nəzərə çarpır. Köhnə təsviri metodların hələ də dominant olması, yeni nəzəriyyələrin (poststrukturalizm, performativlik) zəif tətbiqi fundamental tədqiqatların azlığı ilə nəticələnir.

c) Kontekst itkisi də mövcuddur: folklor nümunəsi toplanır, amma ifa mühiti, sosial kontekst, performativ aspektlər itir;

d) Urban folklorun öyrənilməməsi: şəhər folkloru (memlər, lətifələr, internet folkloru) demək olar ki, hələ sistemsizdir.

2.4. Müasir model (sinergetik yanaşma). Folklor bu gün belə qəbul olunur:

FOLKLOR = AÇIQ, QEYRI-XƏTTI, ÖZÜNÜ TƏŞKIL EDƏN SISTEM: giriş — kollektiv yaddaş, çıxış — mədəni identiklik, proses — transformasiya + adaptasiya.

Artıq AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞININ GƏLƏCƏK PERSPEKTİVLƏRİ mərhələsinə qədəm qoyulmaqdadır.

3.1. Rəqəmsal folklorşünaslıq: Böyük verilənlər (Big Data) ilə folklor analizi, AI vasitəsilə motivlərin avtomatik aşkarlanması, rəqəmsal arxivlər və interaktiv xəritələrin yaradılması gələcək folklorşünaslığın bünövrə daşlarıdır. Bu məhələdə folklorşünas həm filoloq olacaq, həm də data-analitik.

3.2. Transmilli və qlobal folklora keçiddə Türk dünyası folklorunun inteqrasiyası, mədəni kodların müqayisəli analizi, qloballaşma və s. lokal identiklik yaradılmalıdır.

3.3. Performativ folklor nəzəriyyəsi "Folklor = mətn yox, yaradıcılıq hadisəsidir"; "İfaçı, auditoriya və kontekst əsasdır" prinsipi ilə işləməlidir.

3.4. Sinergetik və qeyri-xətti modellər: Folklorun inkişafı düz xətt üzrə deyil, bifurkasiya nöqtələri ilə dəyişir: müharibə texnoloji sıçrayış sosial dəyişikliklər

3.5. Yeni tədqiqat istiqamətləri: koqnitiv folklorşünaslıq, emosional yaddaş modelləri, folklor və neyromədəniyyət, virtual folklor (metaverse mühiti) formalaşdırılmalıdır.

Beləliklə, Azərbaycan folklorşünaslığı inkişaf prosesində üç əsas mərhələdən keçmişdir:

Mərhələ	Xarakter
Dünən	Toplama və sistemləşdirmə
Bu gün	Analiz və interpretasiya
Sabah	Modelləşdirmə və proqnozlaşdırma

Əsas nəticə belədir: folklor artıq "keçmişin qalığı" deyil, gələcəyin modelləşdirilməsi üçün məlumat bazasıdır. Əgər klassik folklorşünas "nağıl toplayırdısa", müasir folklorşünas mədəni sistemləri analiz edir, gələcəyin folklorşünası isə onları proqnozlaşdıracaq.

* * *

"DƏDƏ QORQUD" BİZƏ KİM OLDUĞUMUZU, "KOROĞLU" KİMƏ VƏ NƏYƏ QARŞI MÜBARİZƏ APARIB DÜŞMƏN QARŞISINDA QEYRƏTLƏ DAYANDIĞIMIZI, MƏHƏBBƏT DASTANLARI İSƏ HƏQİQƏT, HAQQ UĞRUNDA MƏNƏN UCALDIĞIMIZI GÖSTƏRİR.

Hər xalqın yaddaşında zamanın sınağından keçib gələn elə söz abidələri var ki, onlar yalnız keçmişi danışmır, həm də bu günü anlamağa, sabahı düşünməyə yol açır. Azərbaycan-türk eposu da belə mənəvi xəzinələrdən biridir. Bu eposlarda xalqımızın tarixi taleyi, qəhrəmanlıq ruhu, ailə və el birliyi, sözə sədaqəti, ədalət duyğusu və eşq fəlsəfəsi yaşayır. "Dədə Qorqud" boylarında biz Oğuz dünyasının qədim nəfəsini, el ağsaqqalının müdrik sözünü, igidin ad qazanmaq yolunu görürük. "Koroğlu"da xalqın haqsızlığa qarşı üsyanını, azadlıq və qeyrət idealını duyuruq. Eşq dastanlarında isə insan qəlbinin ən incə, ən ülvi sınaqları — sədaqət, ayrılıq, həsrət və mənəvi ucalıq öz bədii ifadəsini tapır.

Bu gün Azərbaycan eposuna yalnız keçmişin bədii yadigarı kimi baxmaq kifayət deyil. Çünki epos xalqın yaddaşını qoruyan, kimliyini formalaşdıran, mənəvi dəyərlərini nəsildən-nəslə ötürən canlı mədəni sistemdir. Müasir dövrdə bu irsin elmi şəkildə yenidən oxunması, rəqəmsallaşdırılması, təhsil və mədəniyyət məkanında yaşadılması mühüm vəzifəyə çevrilmişdir. Ona görə də Azərbaycan-türk eposunun araşdırılması həm dünənə qayıdış, həm bu günün problemlərinə baxış, həm də gələcək üçün mədəni yol xəritəsi deməkdir. Bu mənada eposşünaslığın müasir aktual problemlərini üç istiqamətdə, "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanlarının işığında nəzərdən keçirək:

Birinci istiqamət - Azərbaycan-türk eposunun dünəninə yaddaş, kimlik və qəhrəmanlıq modeli kimi yanaşmaqdır. Belə ki, Azərbaycan eposu yalnız bədii mətn deyil, xalqın tarixi yaddaşını, dünyagörüşünü, dövlətçilik təsəvvürünü, ailə-əxlaq sistemini və mənəvi kodlarını qoruyan mədəni mexanizmdir. "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və məhəbbət dastanları bu yaddaşın müxtəlif mərhələlərini əks etdirir.

Əslində *"Dədə Qorqud"* Azərbaycan-türk epos düşüncəsinin ən qədim qatlarından birini təmsil edir. Burada Oğuz cəmiyyəti, tayfa münasibətləri, ata-oğul, ər-arvad, igidlik, advermə, toy, ölüm və and kimi arxaik sosial-mədəni kodlar görünür. Dədə Qorqud obrazı həm ozan, həm ağsaqqal, həm də mənəvi hakim funksiyasını daşıyır. UNESCO-nun qeydinə görə, Dədə Qorqud irsi on iki qəhrəmanlıq boyu, xalq hekayələri, musiqi və nəsildən-nəslə ötürülən mədəni kodlarla bağlıdır; bu irs ortaq türk mədəni mirası kimi təqdim olunmuşdur.

"Koroğlu" isə daha çox sosial ədalət və xalq müqaviməti ideyasını daşıyır. Əgər "Dədə Qorqud"da alplıq, ərənlik tayfa və el birliyi daxilində formalaşırsa,

"Koroğlu"da qəhrəmanlıq zülmə, haqsızlığa, xan-bəy istibdadına qarşı üsyan şəklində görünür.

Məhəbbət dastanları — "Əsli və Kərəm", "Aşıq Qərib", "Tahir və Zöhrə", "Abbas və Gülgəz" və başqaları — qəhrəmanlıq eposlarından fərqli olaraq fərdi hiss, sədaqət, mənəvi kamilləşmə, eşq yolunda sınaq, haqq aşiqliyi motivləri üzərində qurulur. Azərbaycan dastançılığında məhəbbət dastanları aşıq yaradıcılığının böyük bir hissəsini təşkil edir və "Əsli-Kərəm", "Tahir-Zöhrə", "Aşıq Qərib" kimi nümunələr bu xəttin əsas örnəkləri sayılır.

Bu baxımdan dastanşünaslığının "dünən"ində Azərbaycan eposu üç əsas funksiyanı yerinə yetirirmiş olur: xalqın tarixi yaddaşını qoruyub, mənəvi-əxlaqi normaları nəsillərə ötürüb və kollektiv kimliyi formalaşdırıb.

İkinci istiqamət - Azərbaycan eposunun bu günündə müasir tədqiqat problemlərinin və aktual yanaşmaların zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. Belə ki, müasir dövrdə Azərbaycan-türk eposunun araşdırılmasında bir neçə aktual problem önə çıxır.

Birinci problem mətn və variant məsələsidir. Eposlar yazılı ədəbiyyat kimi sabit mətnlər deyil; onlar əsrlər boyu ozanlar, aşıqlar, söyləyicilər vasitəsilə dəyişərək yaşamışdır. Bu səbəbdən "əsil variant hansıdır?" sualı bəzən yanlış qoyulur.

İkinci problem milli və ümumtürk kontekstinin balanslaşdırılmasıdır. "Dədə Qorqud" və "Koroğlu", eləcə də "Əsli və Kərəm", Tahir və Zöhrə", "Aşıq Qərib" yalnız Azərbaycan mədəniyyətinə deyil, ümumtürk dünyasına da aiddir. Lakin bu ortaq mirasın içində Azərbaycan versiyalarının dil, coğrafiya, obrazlar və tarixi məzmun baxımından özünəməxsusluğu ayrıca araşdırılmalıdır. "Dədə Qorqud" irsinin UNESCO siyahısına Azərbaycan, Qazaxıstan və Türkiyənin ortaq təqdimatı ilə daxil edilməsi bu ümumtürk miqyasını göstərir. "Koroğlu"ya da bu istiqamət tətbiq edilməkdədir.

Üçüncü problem eposların müasir oxunuşudur. Bugünkü tədqiqat yalnız süjet xəttindəki epizodları izah etməklə kifayətlənməməlidir. Eposlara gender münasibətləri, liderlik modeli, sosial ədalət, hüquq düşüncəsi, ekoloji təsəvvürlər, dini-mifoloji qatlar, musiqi və performans mədəniyyəti prizmasından da baxmaq lazımdır. Məsələn, "Dədə Qorqud"da və "Koroğlu"da qadın obrazları passiv deyil; Burla xatun, Banıçiçək, Nigar və Telli xanım kimi obrazlar igidlik, ağıl, iradə daşıyıcılarıdır. "Koroğlu"da igidlik təkcə fiziki güc yox, həm də haqsızlığa qarşı mənəvi etirazdır.

Dördüncü problem rəqəmsallaşdırma və yaddasda qoruma məsələsidir. Aşıq mühitinin zəifləməsi, şifahi söyləyicilik ənənəsinin azalması, regional variantların unudulması epos irsinin gələcəyi üçün təhlükə yaradır. Buna görə dastan mətnləri, ifa variantları, saz havaları, aşıq məktəbləri və bölgə söyləmələri sistemli şəkildə arxivləşdirilməlidir.

Üçüncü istiqamət - Azərbaycan eposunun sabahına yönəlir: məhz şifahi epos ənənəsinin qorunmasını, modern nəzəriyyələr əsasında yenidən şərhini və qlobal təqdimatını aktuallaşdırmalıdır. Azərbaycan eposunun gələcəyi yalnız muzeyləşdirilməsində, yazı yaddaşına köçürülməsində deyil, canlı mədəniyyət

kimi yenidən xalq arasında yaşadılması, işlənməsindədir. "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və məhəbbət dastanları məktəb və universitet proqramlarında sadəcə tarixi yaddaş mətni kimi yox, həm də milli düşüncə, etika, liderlik və mədəni yaddaş modeli kimi tədris olunmalıdır.

Bu mənada "Dədə Qorqud"un sabahı onun arxaik mətn olması ilə yanaşı, türk dünyasının ortaq fəlsəfi, tarixi, mədəni, etnoqrafik yaddaşı kimi təqdim edilməsindən asılıdır. Burada ailə, el birliyi, ağsaqqallıq, sözün müqəddəsliyi və mənəvi məsuliyyət kimi dəyərlər müasir cəmiyyət üçün də olduqca aktualdır.

"Koroğlu"nun sabahı sosial ədalət, azadlıq və xalq iradəsi ideyalarının yeni bədii formalarda yaşadılması ilə bağlıdır. Bu dastan kino, teatr, animasiya, qrafik roman, musiqili səhnə əsəri və rəqəmsal platformalar üçün böyük potensiala malikdir. Lakin modernləşdirmə zamanı dastanın əsas ruhu — zülmə qarşı mübarizə, mərdlik, dostluq və el qeyrəti — qorunmalıdır.

Məhəbbət dastanlarının sabahı isə eşqin yalnız romantik duyğu kimi deyil, mənəvi sınaq, sədaqət və insanın daxili kamilləşməsinin yenidən oxunmasındadır. "Aşıq Qərib", "Əsli və Kərəm", "Tahir və Zöhrə" kimi dastanlar müasir dövrdə mədəni dialoq, fərqli inanclar və sosial maneələr qarşısında insan sevgisinin gücü baxımından aktuallaşa bilər.

Nəticə etibarilə, Azərbaycan eposunun *dünəni xalq yaddaşıdır, bu günü epik folklor ənənəsini elmi şəkildə yenidən dəyərləndirmə mərhələsidir, sabahı isə bu irsin rəqəmsal, təhsil, sənət və beynəlxalq mədəniyyət müstəvisində yaşadılmasıdır.*

Beləliklə, Azərbaycan-türk eposu xalqımızın yalnız söz yaddaşı deyil, həm də mənəvi varlığının, tarixi düşüncəsinin və milli kimliyinin güzgüsüdür. "Dədə Qorqud" bizə kim olduğumuzu, hansı mənəvi köklərdən gəldiyimizi xatırladır. Onun boylarında el birliyi, ağsaqqal sözü, qəhrəmanlıq, ailə müqəddəsliyi və sözün mənəvi qüdrəti yaşayır. "Koroğlu" xalqın azadlıq istəyini, haqsızlığa boyun əyməyən ruhunu, mərdlik və mübarizə əxlaqını təcəssüm etdirir. Eşq dastanları isə göstərir ki, insanı ucaldan yalnız qılınc və güc deyil, həm də sevgi, sədaqət və mənəvi dözümdür.

Bu eposların dünəni xalq yaddaşıdır, bu günü elmi yenidən dəyərləndirmə və müasir oxunuş mərhələsidir, sabahı isə rəqəmsal arxivlərdə, təhsil proqramlarında, sənət layihələrində və beynəlxalq mədəniyyət məkanında yaşamaq imkanlarıdır. Əgər biz bu irsi yalnız muzey eksponatı kimi deyil, canlı düşüncə qaynağı tək qəbul etsək, Azərbaycan eposu gələcək nəsillər üçün də mənəvi güc mənbəyinə çevrilmiş olacaq. Çünki "Dədə Qorqud"un sözü, "Koroğlu"nun qeyrəti, gücü, eşq dastanlarının pak sevgisi bu xalqın yaddaşında hələ də yaşayır və yaşadıqca bizi öz köklərimizə, öz kimliyimizə və öz sabahımıza bağlayır.

* * *

Epik folklor ənənəsinin araşdırılmasının əsas perspektivlərini və aşağıdakı mövzularının metodoloji əsaslarını şərh edək:

1. Azərbaycan eposu: keçmişin yaddaşı, bu günün çağırışları, sabahın perspektivləri;

2. "Dədə Qorqud"dan "Koroğlu"ya: Azərbaycan eposunun müasir oxunuşu;

3. Azərbaycan-türk eposu müasir elmi düşüncədə: "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanları;

4. Milli yaddaşdan rəqəmsal gələcəyə: Azərbaycan eposunun dünəni, bu günü və sabahı;

5. Azərbaycan epos kodları: qəhrəmanlıq, eşq və kimlik paradiqmaları;

6. Eposdan kimliyə: Azərbaycan-türk dastanlarının müasir araşdırma perspektivləri;

7. "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanları kontekstində Azərbaycan eposunun yeni elmi paradiqması.

Bu mövzu başlıqlarınının hər birini ayrıca konsepsiya kimi açmağa çalışacağam: əsas ideya, tətbiq oluna bilən müasir metodologiyalar, tədqiqat istiqamətləri və elmi yenilik potensialı. Mövzular nəzəri olduğu üçün yanaşmanı folklorşünaslıq, yaddaş nəzəriyyəsi, semiotika, diskurs analizi və rəqəmsal humanitar elmlər üzərində quracağam.

Beləliklə, hər başlığı müasir folklorşünaslıq, mədəni yaddaş nəzəriyyəsi, semiotika, diskurs analizi, performans nəzəriyyəsi, postkolonial yanaşma, gender yanaşması, müqayisəli türkoloji metod və rəqəmsal humanitar elmlər əsasında izah edirik.

"Azərbaycan eposu: keçmişin yaddaşı, bu günün çağırışları, sabahın perspektivləri" mövzusu Azərbaycan epik ənənəsini zaman oxu üzərində araşdırmağa imkan verir: keçmiş — yaddaş, bu gün — çağırış, sabah — perspektiv. Burada əsas metodoloji baza mədəni yaddaş nəzəriyyəsi ola bilər. Yan Assmannın mədəni yaddaş konsepsiyasına görə, cəmiyyətlər öz kimliyini yalnız fərdi xatirələrlə deyil, rituallar, mətnlər, mərasimlər, abidələr və simvolik kodlar vasitəsilə qoruyur; yaddaş sosial təcrübələr və mədəni texnikalarla nəsildən-nəslə ötürülür. Bu baxımdan Azərbaycan eposu xalqın "kollektiv yaddaş arxivi" kimi çıxış edir. "Dədə Qorqud"da Oğuz elinin mənəvi-sosial quruluşu, "Koroğlu"da xalq müqavimәti və ədalət ideyası, eşq dastanlarında isə fərdi hissin mənəvi və sosial sınaqdan keçməsi əks olunur. Burada eposun keçmişi yalnız tarixi informasiya deyil, kimlik formalaşdıran yaddaş sistemi kimi təhlil edilməlidir.

Mövzunun "bu günün çağırışları" hissəsində əsas problem eposun müasir oxucu və tədqiqatçı üçün necə aktuallaşdırılmasıdır. Burada diskurs analizi mühüm rol oynayır. Eposlarda hakimiyyət, qəhrəmanlıq, kişi-qadın münasibətləri, ailə, el, düşmən, vətən, ədalət kimi anlayışlar hansı dil modelləri ilə qurulur? Məsələn, "Koroğlu"da zülmə qarşı çıxan qəhrəman obrazı yalnız fiziki güc daşıyıcısı deyil, həm də sosial ədalət diskursunun mərkəzidir. "Dədə Qorqud"da isə qəhrəmanlıq fərdi şöhrət deyil, elin bütövlüyünü qorumaq missiyasıdır.

"Sabahın perspektivləri" isə rəqəmsal humanitar elmlər və rəqəmsal folklorşünaslıq müstəvisində qurula bilər. Müasir folklorşünaslıqda rəqəmsal yanaşmalar mətn korpuslarının yaradılması, variantların müqayisəsi, motivlərin xəritələndirilməsi, audio-video arxivlərin qurulması və sahə materiallarının rəqəmsal etnoqrafiya ilə öyrənilməsini mümkün edir. Rəqəmsal folklorşünaslıq həm mətnlərin kəmiyyət əsaslı təhlilini, həm də sahə-etnoqrafik metodları birləşdirən istiqamət kimi təqdim olunur.

Bu mövzunun elmi yeniliyi ondadır ki, Azərbaycan eposu yalnız "keçmişin abidəsi" kimi deyil, keçmişi daşıyan, bugünü izah edən və gələcək mədəni strategiyaya çevrilə bilən canlı sistem kimi araşdırılır.

"Dədə Qorqud"dan "Koroğlu"ya: Azərbaycan eposunun müasir oxunuşu" başlığı iki böyük epos modelini qarşılaşdırmağa imkan verir: Oğuz qəhrəmanlıq modeli və xalq üsyanı modeli. "Dədə Qorqud" daha çox arxaik-tayfa, el, soy, ailə və igidlik dünyasını əks etdirir; "Koroğlu" isə sosial ədalət, zülmə qarşı müqavimət və xalq qəhrəmanlığı ideyasını önə çəkir.

Burada ən uyğun metodologiyalardan biri müqayisəli-tipoloji metoddur. Bu metod vasitəsilə hər iki eposda qəhrəman obrazı, düşmən modeli, qadın obrazları, məkan strukturu, silah-söz münasibəti, at kultu, saz-söz ənənəsi və liderlik anlayışı müqayisə edilə bilər. "Dədə Qorqud"da qəhrəman çox vaxt elin daxilindən çıxır və elin nizamını qoruyur. "Koroğlu"da isə qəhrəman mövcud sosial nizamla toqquşur və yeni ədalət modeli yaradır.

İkinci mühüm yanaşma performans nəzəriyyəsidir. Albert Lord və Milman Parry məktəbinin oral-formul nəzəriyyəsinə görə, şifahi epos sabit yazılı mətn kimi yox, ifa prosesində yaranan və yenidən qurulan poetik sistem kimi anlaşılmalıdır. Lord oral ədəbiyyatda ənənənin və ifa anının ayrılmaz olduğunu vurğulayır; başqa sözlə, dastan "yalnız söylənən mətn" deyil, söyləyici, auditoriya, musiqi, məkan və zamanla birlikdə yaranan canlı hadisədir.

Bu baxımdan "Dədə Qorqud"dan "Koroğlu"ya keçid yalnız süjet və obraz dəyişikliyi deyil, həm də epik performansın transformasiyasıdır. "Dədə Qorqud"da ozan-ağsaqqal sözü normativ gücə malikdir. "Koroğlu"da isə aşıq-saz ənənəsi qəhrəmanlıq, üsyan və xalq yaddaşının ifadə formasına çevrilir.

Müasir oxunuşda bu iki eposun hakimiyyət və müqavimət diskursu baxımından təhlili xüsusi əhəmiyyət daşıyır. "Dədə Qorqud"da hakimiyyət daha çox elin daxili nizamı ilə bağlıdır; "Koroğlu"da isə hakimiyyət çox vaxt zülmkar sistem kimi görünür. Bu fərq Azərbaycan epos düşüncəsində qəhrəmanlığın tarixi inkişafını göstərir: qəhrəman əvvəlcə elin müdafiəçisi, sonra isə xalq ədalətinin daşıyıcısı kimi formalaşır.

Bu mövzunun elmi nəticəsi belə ola bilər: Azərbaycan eposunda qəhrəmanlıq statik anlayış deyil; o, tarixi şəraitə uyğun olaraq el qoruyuculuğundan sosial ədalət mübarizəsinə doğru inkişaf edir.

"Azərbaycan-türk eposu müasir emi düşüncədə: "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanları" mövzusu epik folkloru daha geniş — ümumtürk mədəni sistemi daxilində araşdırmağa imkan verir. "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanları Azərbaycan folklorunun ayrı-ayrı nümunələri olmaqla yanaşı, türk dünyasının ortaq mifopoetik, dil, musiqi və yaddaş sistemləri ilə də bağlıdır.

Bu istiqamətdə əsas metodologiya interdisiplinar türkoloji yanaşmadır. Burada folklorşünaslıq, etnologiya, dilçilik, tarix, musiqişünaslıq, mifologiya və mədəni antropologiya birlikdə işlənməlidir. Məsələn, "Dədə Qorqud" təkcə ədəbi mətn kimi deyil, həm də mərasim, musiqi, ozanlıq, advermə, toy, yas və igidlik institutları ilə bağlı mədəni kompleks kimi araşdırılmalıdır. UNESCO-nun təsvirində Dədə Qorqud/Korkyt Ata/Dede Korkut irsi on iki qəhrəmanlıq rəvayəti, xalq

hekayələri, musiqi, şifahi ifadələr, ifa sənətləri və mədəni kodlar sistemi kimi təqdim edilir.

Bu mövzuda semiotik metod da çox vacibdir. Semiotika eposdakı işarə və simvolları öyrənir. "Dədə Qorqud"da at, qopuz, qılınc, ad, ağsaqqal, ana, el, düşmən kimi elementlər yalnız predmet deyil, simvolik mənalar daşıyır. "Koroğlu"da Çənlibel azadlıq məkanı, Qırat qəhrəmanlıq enerjisi, saz isə sözün və mübarizənin simvoludur. Eşq dastanlarında yol, ayrılıq, buta, yuxu, saz, qəriblik və vüsal motivləri mənəvi kamilləşmə kodları kimi çıxış edir.

Mövzunun üçüncü mühüm tərəfi janrlararası müqayisədir. "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" əsasən qəhrəmanlıq eposları kimi öyrənilsə də, eşq dastanları fərdi taleyi, emosional-mənəvi sınağı və sevginin sosial maneələrlə qarşılaşmasını əks etdirir. Bu müqayisə göstərir ki, Azərbaycan-türk eposunda iki böyük xətt var: igidlik yolu və eşq yolu. Birinci xəttdə qəhrəman el üçün savaşır, ikinci xəttdə aşiq mənəvi sədaqət və kamillik uğrunda sınaqdan keçir.

Bu mövzunun elmi yeniliyi belə ifadə oluna bilər: Azərbaycan-türk eposu müasir elmi düşüncədə yalnız qəhrəmanlıq mətnləri toplusu deyil, qəhrəmanlıq, eşq, yaddaş, musiqi, performans və kimlik kodlarının birləşdiyi çoxqatlı mədəni sistem kimi öyrənilməlidir.

"Milli yaddaşdan rəqəmsal gələcəyə: Azərbaycan eposunun dünəni, bu günü və sabahı" başlığı ən modern və perspektivli tədqiqat istiqamətlərindən biridir. Burada Azərbaycan eposu ənənəvi folklor nümunəsi kimi deyil, rəqəmsal dövrə daşınmalı olan milli-mədəni informasiya sistemi kimi araşdırılır.

Metodoloji əsas kimi rəqəmsal humanitar elmlər, korpus folklorşünaslığı, rəqəmsal arxivləşdirmə, mətn mədənçiliyi, motiv xəritələndirməsi və şəbəkə analizi istifadə oluna bilər. Müasir tədqiqatlarda folklor materiallarına data əsaslı yanaşmalar — mətn mədənçiliyi, sentiment analizi, şəbəkə analizi və maşın öyrənməsi kimi metodlar — folklorşünaslıq üçün yeni imkanlar yaradır.

Bu yanaşma ilə "Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanlarının bütün variantları elektron korpusa çevrilə bilər. Sonra həmin korpusda qəhrəman adları, coğrafi məkanlar, motivlər, mifoloji elementlər, konflikt növləri, qadın obrazları, sosial statuslar və formul ifadələr avtomatik şəkildə müqayisə edilə bilər. Məsələn, "yol", "sınaq", "ad", "at", "qılınc", "saz", "buta", "yuxu", "qəriblik" kimi motivlərin müxtəlif dastanlarda necə işlənməsi rəqəmsal metodlarla xəritələndirilə bilər.

Bu mövzunun "milli yaddaş" tərəfi göstərir ki, epos xalqın tarixi-mənəvi yaddaşını qoruyur. "Rəqəmsal gələcək" tərəfi isə bu yaddaşın yalnız kitabxanalarda yox, açıq elektron arxivlərdə, multimediya platformalarında, interaktiv xəritələrdə, audiovizual bazalarda və təhsil texnologiyalarında yaşadılmasını tələb edir. Rəqəmsal dövrdə folklor yalnız qorunmur, həm də yeni formalar qazanır; folklorun internet və multimedia mühitində dəyişməsi müasir folklorşünaslığın ayrıca tədqiqat predmetinə çevrilmişdir.

Bu mövzuda əsas problem autentiklik və modernləşmə balansıdır. Epos rəqəmsallaşdırılarkən onun canlı ifa xüsusiyyəti itirilməməlidir. Sadəcə mətnin PDF formasında saxlanması kifayət deyil. Saz ifası, aşığın səsi, söyləyicinin mimikası, məclis mühiti, regional dialektlər və auditoriya reaksiyası da qeydə alınmalıdır.

Bu baxımdan rəqəmsal arxiv həm mətn, həm səs, həm görüntü, həm də etnoqrafik kontekst daşımalıdır.

Bu başlığın elmi nəticəsi belə qurula bilər: Azərbaycan eposunun gələcəyi onun yalnız qorunmasında deyil, rəqəmsal mühitdə yenidən funksionallaşdırılmasındadır.

"Azərbaycan epos kodları: qəhrəmanlıq, eşq və kimlik paradiqmaları" mövzusu eposun daxili mənalar sistemini açmaq üçün çox uyğundur. Burada "kod" anlayışı əsasdır. Kod dedikdə eposun təkrar olunan simvol, motiv, obraz, davranış və dəyər strukturları nəzərdə tutulur. Bu başlıq altında Azərbaycan eposunu üç əsas paradiqma üzrə təhlil etmək olar: qəhrəmanlıq kodu, eşq kodu, kimlik kodu.

Qəhrəmanlıq kodu "Dədə Qorqud" və "Koroğlu"da fərqli formalarda görünür. "Dədə Qorqud"da qəhrəmanlıq elin müdafiəsi, ata-ana hörməti, ad qazanmaq, igidlik göstərmək və Oğuz nizamına bağlılıqla ölçülür. "Koroğlu"da isə qəhrəmanlıq zülmə qarşı çıxmaq, yoxsulun yanında olmaq, mərdlik, dostluq və mübarizə ruhu ilə bağlıdır. Burada qəhrəman sadəcə döyüşçü deyil; o, sosial və mənəvi norma yaradan obrazdır.

Eşq kodu məhəbbət dastanlarında aparıcıdır. "Əsli və Kərəm", "Aşıq Qərib", "Tahir və Zöhrə", "Abbas və Gülgəz" kimi dastanlarda eşq adi romantik duyğu deyil. Eşq insanı sınayan, dəyişdirən, mənəvi cəhətdən kamilləşdirən yoldur. Burada aşiq çox vaxt yola çıxır, ayrılıq yaşayır, sosial maneələrlə qarşılaşır, sədaqətini sübut edir və nəticədə ya vüsala çatır, ya da faciəvi şəkildə mənəvi ucalığa yüksəlir.

Kimlik kodu isə bütün epos sisteminin mərkəzində dayanır. Eposlarda "biz" və "onlar", "el" və "düşmən", "doğma məkan" və "yad məkan", "mərd" və "namərd" kimi qarşıdurmalar xalqın özünü necə tanıdığını göstərir. Bu baxımdan Azərbaycan eposu milli kimliyin poetik xəritəsidir.

Bu mövzu üçün ən uyğun metodologiyalar semiotik analiz, struktur antropologiya, mifopoetik təhlil və arxetipik tənqiddir. Semiotik analiz işarələri, mifopoetik təhlil mifoloji qatları, arxetipik tənqid isə qəhrəman, müdrik qoca, ana, aşiq, yolçu, düşmən, xilaskar kimi universal obraz modellərini araşdırır.

Burada Dədə Qorqud obrazı müdrik qoca və söz sahibi arxetipi kimi, Koroğlu xalq xilaskarı və üsyankar qəhrəman kimi, eşq dastanlarının qəhrəmanları isə yolçu-aşiq arxetipi kimi təhlil oluna bilər.

Bu mövzunun elmi nəticəsi belədir: Azərbaycan eposunun əsas gücü süjetlərdə deyil, həmin süjetlərin altında işləyən dərin kodlar sistemindədir: qəhrəmanlıq xalqın müdafiə enerjisini, eşq mənəvi kamillik yolunu, kimlik isə kollektiv özünüdərki ifadə edir.

"Eposdan kimliyə: Azərbaycan-türk dastanlarının müasir araşdırma perspektivləri" mövzusu dastanların kimlik yaratma funksiyasını mərkəzə çəkir. Burada əsas sual belədir: Azərbaycan-türk dastanları xalqın özünü dərk etməsində hansı rol oynayır?

Bu sualın cavabı üçün kimlik nəzəriyyələri, mədəni yaddaş nəzəriyyəsi, postkolonial yanaşma, milli narrativ analizi və müqayisəli folklorşünaslıq metodları tətbiq oluna bilər. Mədəni yaddaş nəzəriyyəsinə görə, kollektiv kimlik keçmiş

haqqında seçilmiş və rituallaşdırılmış xatirələr üzərində qurulur; bu xatirələr mətnlər, simvollar və sosial praktikalarda yaşadılır.

Azərbaycan-türk dastanlarında kimlik bir neçə səviyyədə formalaşır. Birinci səviyyə etnik-mədəni kimlikdir. "Dədə Qorqud"da Oğuz kimliyi, el birliyi, soy əlaqələri və advermə sistemi bu səviyyəni yaradır. İkinci səviyyə sosial kimlikdir. "Koroğlu"da xalq, igidlər, yoxsullar, zülmə məruz qalanlar və hakim təbəqə arasındakı qarşıdurma sosial kimlik modelini formalaşdırır. Üçüncü səviyyə mənəvi kimlikdir. Eşq dastanlarında insanın kimliyi onun sədaqəti, eşqə münasibəti, əhdinə bağlılığı və mənəvi dözümü ilə müəyyənləşir.

Müasir araşdırma perspektivlərindən biri postkolonial oxunuşdur. Bu yanaşma eposlarda mərkəz-kənar, hakim-məzlum, yad-doğma, səsli-səssiz qruplar arasındakı münasibətləri təhlil edir. "Koroğlu" bu baxımdan xüsusilə aktualdır, çünki burada xalqın öz səsini yaratması və zülmkar mərkəzə qarşı alternativ azadlıq məkanı qurması görünür. Çənlibel yalnız coğrafi məkan deyil, həm də azadlıq və alternativ ədalət məkanıdır.

Digər perspektiv gender yanaşmasıdır. Azərbaycan eposlarında qadın obrazları yalnız passiv gözləmə mövqeyində deyil. "Dədə Qorqud"da Burla xatun, Banıçiçək kimi obrazlar iradə, ağıl və igidlik xüsusiyyətləri daşıyır. Eşq dastanlarında qadın obrazları çox vaxt sevginin mənəvi sınaq tərəfini, sosial maneələr qarşısında dözüm və seçim problemini təmsil edir. Bu baxımdan müasir tədqiqat qadın obrazlarını yalnız "sevgili" və ya "ana" funksiyası ilə məhdudlaşdırmamalıdır.

Bu başlığın elmi yeniliyi ondadır ki, epos "keçmişdən gələn mətn" kimi yox, kimliyin qurulduğu, qorunduğu və yenidən şərh edildiyi diskursiv məkan kimi öyrənilir.

""Dədə Qorqud", "Koroğlu" və eşq dastanları kontekstində Azərbaycan eposunun yeni elmi paradiqması" başlığı ən ümumiləşdirici və nəzəri baxımdan ən güclü mövzu variantıdır. Burada məqsəd təkcə ayrı-ayrı dastanları təhlil etmək deyil, Azərbaycan eposunu öyrənmək üçün yeni elmi paradiqma təklif etməkdir.

Yeni paradiqma bir neçə istiqaməti birləşdirməlidir.

Birincisi, mətnmərkəzli yanaşmadan performansmərkəzli yanaşmaya keçid lazımdır. Ənənəvi tədqiqatlarda dastan çox vaxt yazıya alınmış mətn kimi araşdırılırdı. Müasir yanaşma isə göstərir ki, epos söyləyici, musiqi, auditoriya, məclis, ritual və sosial kontekstlə birlikdə öyrənilməlidir. Oral ənənə nəzəriyyəsində şifahi eposun ifa prosesində qurulduğu əsas prinsip kimi qəbul edilir.

İkincisi, milli çərçivədən ümumtürk və qlobal müqayisəyə keçid vacibdir. "Dədə Qorqud" irsinin Azərbaycan, Qazaxıstan və Türkiyə tərəfindən ortaq mədəni irs kimi UNESCO siyahısına təqdim olunması bu abidənin milli sərhədləri aşan ümumtürk xarakterini göstərir. Bu o deməkdir ki, Azərbaycan eposu həm milli, həm regional, həm də qlobal epik ənənələr kontekstində araşdırılmalıdır.

Üçüncüsü, klassik folklorşünaslıqdan interdisiplinar modelə keçid zəruridir. Yeni paradiqmada folklorşünaslıq ədəbiyyatşünaslıq, antropologiya, tarix, musiqişünaslıq, semiotika, sosiologiya, gender tədqiqatları, yaddaş nəzəriyyəsi və rəqəmsal humanitar elmlərlə birlikdə işləməlidir.

Dördüncüsü, arxivləşdirmədən canlı istifadəyə keçid tələb olunur. Epos yalnız qorunmalı deyil, həm də təhsil, teatr, kino, animasiya, musiqi, turizm, rəqəmsal platformalar və beynəlxalq mədəni diplomatiya sahələrində yaradıcı şəkildə təqdim edilməlidir. Lakin bu təqdimat sadələşdirmə və kommersiyalaşdırma ilə eposun mənəvi nüvəsini zədələməməlidir.

Bu yeni paradiqmanın mərkəzində belə bir prinsip dayanır: Azərbaycan eposu mətn, yaddaş, performans, kimlik və rəqəmsal gələcək arasında yerləşən çoxqatlı mədəni sistemdir.

Bu yeddi mövzunun hamısını birləşdirən əsas fikir budur: Azərbaycan eposu artıq yalnız ənənəvi folklor materialı kimi deyil, mədəni yaddaş, milli kimlik, sosial ədalət, eşq fəlsəfəsi, performans mədəniyyəti və rəqəmsal gələcək kontekstində öyrənilməli olan kompleks elmi obyekt kimi araşdırılmalıdır.

Ən müasir elmi-nəzəri metodologiyalar baxımından bu mövzular üçün əsas yanaşmalar bunlardır:

Metodologiya	**Tətbiq sahə**
Mədəni yaddaş nəzəriyyəsi	Eposun xalq yaddaşı və kimlik funksiyası
Performans nəzəriyyəsi	Aşıq, ozan, söyləyici, auditoriya və ifa mühiti
Semiotik analiz	At, saz, qılınc, yol, buta, ad, el kimi simvollar
Diskurs analizi	Hakimiyyət, müqavimət, ədalət, qəhrəmanlıq dili
Gender yanaşması	Qadın obrazlarının yeni oxunuşu
Postkolonial yanaşma	Zülm, müqavimət, mərkəz-kənar münasibətləri
Müqayisəli türkoloji metod	Azərbaycan eposunun ümumtürk konteksti
Rəqəmsal humanitar elmlər	Korpus, arxiv, motiv xəritəsi, data əsaslı təhlil

Nəticə. Azərbaycan eposu xalqın tarixi yaddaşını, mənəvi dəyərlərini, sosial münasibətlər sistemini və milli kimlik kodlarını qoruyan çoxqatlı mədəni fenomendir. Bu fenomenin mərkəzində isə “Dədə Qorqud” eposu dayanır. “Dədə Qorqud” yalnız Azərbaycan-türk epik ənənəsinin qədim abidəsi deyil, həm də milli-mədəni yaddaşın struktur modeli, sözün mənəvi hakimiyyətinin ifadəsi və Oğuz dünyasının sosial-fəlsəfi sistemidir. Burada el birliyi, soy davamlılığı, ailə münasibətləri, igidlik, ad qazanmaq, ağsaqqallıq, qadın iradəsi, ata-oğul bağlılığı və mənəvi məsuliyyət kimi dəyərlər xalqın kollektiv yaddaşında sabitləşmiş kodlar şəklində təzahür edir.

Tədqiqat nəticəsində aydın olur ki, Azərbaycan eposunun dünəni, bu günü və sabahı bir-biri ilə sıx bağlı olan üç mərhələ kimi anlaşılmalıdır. Dünən mərhələsində epos əsasən xalq yaddaşının qorunması, mənəvi-əxlaqi normaların nəsildən-nəslə ötürülməsi və kollektiv kimliyin formalaşdırılması funksiyasını yerinə yetirmişdir. Bu mərhələdə “Dədə Qorqud” Oğuz dünyasının mənəvi nizamını, “Koroğlu” xalq müqavimətinin və sosial ədalət arzusunun poetik ifadəsini, eşq dastanları isə insanın mənəvi sınaq və kamilləşmə yolunu əks etdirmişdir.

Bu gün mərhələsində Azərbaycan eposunun araşdırılması qarşısında yeni metodoloji və nəzəri vəzifələr dayanır. Artıq eposları yalnız süjet, obraz və janr baxımından təhlil etmək kifayət etmir. Müasir folklorşünaslıq eposu mədəni yaddaş, semiotik sistem, diskursiv məkan, performativ hadisə və kimlik modeli kimi araşdırmalıdır. Bu yanaşma eposun mətn sərhədlərini genişləndirir və onu canlı sosial-mədəni proses kimi dəyərləndirməyə imkan verir. Xüsusilə "Dədə Qorqud" eposunun müasir oxunuşunda Dədə Qorqud obrazı yalnız dastan söyləyicisi deyil, yaddaşın qoruyucusu, mənəvi nizamın təmsilçisi və sözün legitimləşdirici gücü kimi təhlil olunmalıdır.

Araşdırma göstərir ki, Azərbaycan eposunda qəhrəmanlıq anlayışı sabit və dəyişməz model deyil. "Dədə Qorqud"da qəhrəmanlıq elin müdafiəsi, soyun davamı və mənəvi borcun yerinə yetirilməsi ilə bağlıdırsa, "Koroğlu"da bu anlayış sosial ədalət, zülmə qarşı mübarizə və xalq iradəsinin ifadəsi kimi meydana çıxır. Eşq dastanlarında isə qəhrəmanlıq daha çox daxili mənəvi dözüm, sədaqət və kamilləşmə səviyyəsində təzahür edir. Deməli, Azərbaycan eposu qəhrəmanlığı yalnız fiziki igidlik kimi deyil, həm də mənəvi, sosial və etik məsuliyyət forması kimi təqdim edir.

Nəticə etibarilə, Azərbaycan-türk eposunun əsas elmi dəyəri onun yalnız süjetlərində deyil, həmin süjetlərin altında işləyən dərin mədəni kodlar sistemindədir. "Dədə Qorqud"da qopuz, söz, ad, el, ata, ana, yurd, igidlik; "Koroğlu"da saz, Qırat, Çənlibel, dostluq, mübarizə və ədalət; eşq dastanlarında yol, buta, yuxu, ayrılıq, qəriblik və vüsal kimi motivlər xalqın düşüncə sistemində mühüm semiotik işarələr kimi çıxış edir. Bu kodların araşdırılması Azərbaycan eposunun yalnız ədəbi-estetik deyil, həm də antropoloji, fəlsəfi və kulturoloji mahiyyətini açmağa imkan verir.

Məqalənin mühüm nəticələrindən biri də budur ki, Azərbaycan eposunun gələcəyi onun yalnız qorunmasından deyil, yeni elmi və texnoloji mühitdə yenidən funksionallaşdırılmasından asılıdır. Rəqəmsal humanitar elmlər, folklor korpuslarının yaradılması, dastan variantlarının elektron bazalarda sistemləşdirilməsi, motivlərin avtomatik aşkarlanması, regional ifa ənənələrinin audio-video arxivləşdirilməsi və interaktiv xəritələrin hazırlanması Azərbaycan eposşünaslığının gələcək inkişaf istiqamətlərindən biri olmalıdır. Bu prosesdə "Dədə Qorqud" eposu milli yaddaşdan rəqəmsal gələcəyə keçidin əsas simvolik mərkəzi kimi çıxış edə bilər.

Bununla yanaşı, epos irsinin rəqəmsallaşdırılması mexaniki arxivləşdirmə ilə məhdudlaşmamalıdır. Dastan yalnız yazılı mətn deyil; o, ifaçı, auditoriya, musiqi, məclis, sosial mühit və emosional yaddaşla birlikdə mövcud olan canlı mədəni hadisədir. Buna görə də gələcək tədqiqatlarda performativ kontekst, aşıq və ozan ənənəsi, söyləyicilik texnikası, regional fərqlər və auditoriya ilə qarşılıqlı münasibət xüsusi şəkildə nəzərə alınmalıdır. Əks halda folklor nümunəsinin mətni qorunsa da, onun canlı ruhu, sosial funksiyası və performativ enerjisi itə bilər.

Ümumiləşdirərək demək olar ki, "Dədə Qorqud" mərkəzli Azərbaycan epos araşdırmaları yeni elmi paradiqmaya ehtiyac duyur. Bu paradiqma mətnmərkəzli yanaşmadan performansmərkəzli yanaşmaya, təsviri folklorşünaslıqdan analitik və modelləşdirici folklorşünaslığa, milli çərçivədən ümumtürk və qlobal müqayi-

səyə, ənənəvi arxivləşdirmədən rəqəmsal humanitar elmlərə keçidi təmin etməlidir. Belə bir yanaşma Azərbaycan eposunu yalnız keçmişin abidəsi kimi deyil, bu günün elmi düşüncəsini zənginləşdirən və sabahın mədəni strategiyalarını formalaşdıran dinamik sistem kimi dəyərləndirməyə imkan verir.

Beləliklə, "Dədə Qorqud" bizə kimliyimizin arxaik əsaslarını, "Koroğlu" sosial ədalət və müqavimət ruhunu, eşq dastanları isə insanın mənəvi kamilləşmə yolunu göstərir. Bu üç istiqamət birlikdə Azərbaycan eposunun bütöv mənzərəsini yaradır. Azərbaycan eposunun dünəni xalq yaddaşı, bu günü elmi yenidən dəyərləndirmə, sabahı isə rəqəmsal, qlobal və interdisiplinar mədəniyyət müstəvisində yaşadılma mərhələsidir. Bu baxımdan Azərbaycan eposu keçmişin donmuş qalığı deyil, milli yaddaşın canlı enerjisi, kimliyin poetik modeli və gələcəyin mədəni-intellektual resursudur.

ƏDƏBİYYAT

1. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər, 2004.
2. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib, transkripsiya və qeydlər: F. Zeynalov, S. Əlizadə. Bakı: Yazıçı, 1988.
3. Koroğlu. Azərbaycan xalq qəhrəmanlıq dastanı. Bakı: Lider, 2005.
4. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə. Bakı: Lider, 2005.
5. Abdulla, Kamal. Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1991.
6. Qafarlı, Ramazan. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2004.
7. Boratav, Pertev Naili. 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
8. Köprülü, M. Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
9. Assmann, Jan. "Collective Memory and Cultural Identity." New German Critique, no. 65, 1995, pp. 125–133.
10. Halbwachs, Maurice. On Collective Memory. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
11. Lord, Albert B. The Singer of Tales. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
12. Parry, Milman. The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry. Oxford: Clarendon Press, 1971.
13. Bauman, Richard. Verbal Art as Performance. Prospect Heights: Waveland Press, 1977.
14. Propp, Vladimir. Morphology of the Folktale. Austin: University of Texas Press, 1968.
15. Lotman, Yuri M. Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
16. Dundes, Alan. Folklore Matters. Knoxville: University of Tennessee Press, 1989.
17. Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." Representations, no. 26, 1989, pp. 7–24.
18. UNESCO. Heritage of Dede Qorqud/Korkyt Ata/Dede Korkut: Epic Culture, Folk Tales and Music. Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, 2018.

Seyfəddin RZASOY
AMEA Folklor İnstitutu
Filologiya elmləri doktoru, professor
E-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru
ORCD ID: 000-0003-3948-0550
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.20

"DƏLİ DOMRUL" FENOMENİ "YUNAN-OĞUZ" VƏ "DƏLİLİK – MƏCNUNLUQ" BAXIŞ MÜSTƏVİLƏRİNDƏ (K.ABDULLA, R.QAFARLI)

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, Dəli Domrul, K.Abdulla, R.Qafarlı, Oğuz eposu, Oğuz mifologiyası

ABSTRACT
THE "DELI DOMRUL" PHENOMENON IN THE CONTEXT OF THE "GREEK–OGHUZ" AND "MADNESS – MAJNUN" PERSPECTIVES (K. ABDULLA, R. GAFARLI)

The epic "The Book of Dede Korkut" is a rich source for the study of Turkic mythological beliefs. Although numerous studies have been conducted in this field, there are still characters in the epic that seem unwilling to "reveal their secrets." Deli Domrul is one such character. Despite the various opinions expressed by scholars about him, it is generally believed that the mythopoetic semantics of this character have not yet been fully clarified. Different researchers have put forward diverse, and sometimes even contradictory, views. In this regard, the interpretations of Kamal Abdulla and Ramazan Gafarlı concerning Deli Domrul are of great importance for the future perspectives of Domrul studies.

Keywords: The Book of Dede Korkut, Deli Domrul, K. Abdulla, R. Gafarlı, Oghuz epic, Oghuz mythology

РЕЗЮМЕ
ФЕНОМЕН «ДЕЛИ ДОМРУЛА» В ПЛОСКОСТЯХ ВЗГЛЯДА «ГРЕКО-ОГУЗСКОГО» И «БЕЗУМИЕ – МЕДЖНУНСТВО» (К.АБДУЛЛА, Р. ГАФАРЛЫ)

Эпос «Книга моего Деда Кокуда» является богатым источником для изучения тюркских мифологических представлений. Несмотря на многочисленные исследования в данной области, в эпосе всё ещё остаются образы, которые словно «не желают раскрывать свои тайны». Одним из таких образов является Дели Домрул. Хотя исследователи высказывали о нём различные мнения, считается, что мифопоэтическая семантика этого образа до конца ещё не прояснена. Разные учёные предлагали различные, порой даже противоречащие друг другу интерпретации. В этом отношении взгляды Камала Абдуллы и Рамазана Гафарлы на образ Дели Домрула имеют большое значение для перспектив развития домруловедения.

Ключевые слова: «Книга моего Деда Кокуда», Дели Домрул, К. Абдулла, Р. Гафарлы, огузский эпос, огузская мифология.

Dəli Domrul obrazının yunan mifologiyası ilə müqayisəsinə Əli Sultanlıdan sonra daha dərin detallar əsasında Kamal Abdullanın yaradıcılığında rast gəlirik. Müəllif bu müqayisəni uzun illər ərzində "Gizli Dədə Qorqud" qrifi altında təkmilləşdirərək inkişaf etdirdiyi kitabının "Admet, Herakl və Dəli Dopmrul" oçerkində aparmışdır (1, s. 266-269).

Qeyd etməyi lazım bilirəm ki, kitabın "Anavarianatlara doğru" adlanan ikinci fəslində təkcə Dəli Domrul deyil, Oğuz eposunun digər qəhrəmanları da yunan mifologiyası ilə müqayisə xətlərinə daxil edilmişdir: "Odissey, Basat və Beyrək", "Polifem və Təpəgöz", ""Edip və Buğac", "Sarı donlu Selcan xatun və Gözəl Yelena", "Salur Qazan və Aqamemnon", "Beyrək və Antiqona", "Banıçiçək və Penelopa" və bir sıra digər süjet və ideya paralelləri (1, s. 246-299).

Daim Oğuz epik-mifoloji münasibətlərinin ilk baxışdan gözəgörünməz tərəflərini tapan və onları diqqət mərkəzinə gətirən müəllif belə hesab edir ki, "həm yunan, həm də Oğuz mifologiyasının süjet dolanbaclarından biri ailəiçi münasibətlərin "övlad-valideyn" və "ər-arvad" xətlərilə bağlıdır" (1, s. 266).

Burada bizim diqqətimizi iki məqam cəlb edir:

Birincisi, müəllifin "ailəiçi münasibətlər" modelini süjet yaradıcılığının mühüm amili hesab etməsi. Alimin bu yanaşması "ailə" konseptinin mifik dünya modelində oynadığı rola əsaslanır. Epik-mifoloji düşüncənin ən mürəkkəb və inkişaf etmiş dünya modellərinin də əsasında bütün hallarda "ailə" nüvəsi, başqa sözlə desək, "teoqonik" model durur. Bəzi həmkarlarımız "teoqonik ailə", başqa sözlə, "tanrılar ailəsi" anlayışını "teoqoniya" sözünün yunan dilində olmasına əsaslanaraq, yalnız yunanlara məxsus anlayış hesab edirlər. Lakin hər bir mifoloji dünya modelinin nüvəsini təşkil edən ailə bütün hallarda teoqonik ailədir. Oğuz mifologiyasında Oğuz kağan tanrı Ay kağanın gözündən doğulur. Evləndiyi xanımlar da (Günəşin qızı və Yer-Subun qızı) tanrı mənşəlidir. Övladları adi adamlar yox, göy və yer tanrılarıdır: Gün xan, Ay xan, Ulduz xan, Göy xan, Dağ xan, Dəniz xan. Mahmud Kaşqarlının yazdığı kim: "Yerə batası kafirlər göyə Tenqri deyirlər. Yenə bu adamlar böyük bir dağ, böyük bir ağac kimi gözlərinə böyük görünən hər şeyə Tenqri deyirlər. Bu üzdən bu kimi şeylərə səcdə edirlər" (6, s. 377). Bu cəhətdən, oğuzların sakral hesab etdikləri stixial gücləri təmsil edən oğlanların hamısı birlikdə, sözün hərfi anlamında, tanrılar ailəsi – teoqonik ailədir. Bu mənada, K.Abdullanın "ailəiçi münasibətləri" süjet yaradıcılığının əsas məqamı kimi vurğulaması epik-mofoloji məntiqi əks etdirir.

İkincisi, K.Abdullanın işlətdiyi "Oğuz mifologiyası" termini. Bu, "Oğuz mifologiyası" konseptinin elmi ədəbiyyatlarda normativləşməsi baxımından əhəmiyyətli olduğu kimi, türk mifoloji təsəvvürlər sistemi haqqında söylənilən ""Türk mifologiyası" terminindən başqa heç bir termin işlədilməz" kimi qeyri-elmi yanaşmaların mənasız və elmsiz olduğunu göstərmək baxımından da dəyərlidir.

K.Abdullanın yanaşmasında diqqəti ilk növbədə yunan və Oğuz süjetlərinin oxşarlığına münasibət cəlb edir. Müəllif yazır: "Qədim dünya sakinləri ana-oğul, ata-oğul və ər-arvad münasibətlərini, bu münasibətlər yarandıqları və yaradıldıqları zamandan bəri çox müxtəlif istiqamətlərdən anlamağa çalışıblar. Oğuz və yunan mifləri bu münasibətləri sanki bizim üçün tamam başqa bir tərəfdən təqdim edir. Və bu spesifik təqdimat qoşa şəkildə iki variantda, özü də hansının əvvəlinci, hansının sonrakı olmasını anlamağa imkan verməyən bir tərzdə üzə çıxır" (1, s. 5).

Başqa sözlə, K.Abdullanı heyran qoyan cəhət bu süjetlərin hər birinin təəccübləndirəcək dərəcədə oxşar olması ilə bərabər, eyni dərəcədə orijinal olmasıdır.

Bu isə bir sıra məşhur "Dədə Qorqud" süjetlərinin, o cümlədən Dəli Domrulla bağlı süjetin yunanlardan oğuzlara və əksinə keçməsi haqqındakı mövcud fikirlərin hər birindən fərqli yanaşmadır. Bu mübahisələr indi də davam etməkdədir. Məsələn, İslam Sadıq müəllifin bu fikrini qəbul etməyərək yazır: "Kamal Abdullanın dediklərindən belə çıxır ki, burada motivin yunanlardanmı türklərə, yoxsa türklərdənmi yunanlara keçdiyini anlamaq çətindir. Halbuki burada heç bir çətinlik yoxdur. Sonra görəcəyimiz kimi, bu motiv yunan mənşəli deyil. Ona yunanlardan, ən azı, 2500 il öncə Şumer epik mətnlərində rast gəlinir. Deməli, motivin tarixi olduqca qədimdir və bu da onun türklərdən yunanlara keçdiyini aydın şəkildə göstərir" (5, s. 6-7).

Biz elə hesab edirik ki, məsələnin bütün mahiyyəti elə K.Abdullanın işlətdiyi "anlamaq çətindir" ifadəsindədir. Əlbəttə, heç bir müəllifi hansısa bir mövqeni müdafiə edib-etməməkdə qınamaq olmaz. Və bu mənada, K.Abdullanın yuxarıdakı yanaşmasında əks mövqelər arasında heç bir seçim edilmir. O, oxucuların (həmkarlarının) diqqətini "mövqe" məsələsindən fərqli bir məqama – süjet oxşarlıqlarının tipoloji kontekstdə aşkarlana bilən universal modelinin öyrənilmə zərurətinə yönəldir. Axı mövcudluqları bir-biri ilə heç vaxt rastlaşmamış xalqların folklorunda da heyrətamiz oxşarlıqlar var. Bu cəhətdən, K.Abdulla Yunan-Oğuz paralellərinə məhz bu müstəvidə yanaşır.

K.Abdulla Admetlə Dəli Domrulun can əvəzinə can bulub ölümdən qurtulmaları üçün ilk növbədə ata-analarına müraciətlərini mənalı məqam hesab edir: "Bu məqamda düşündürən və qəribə gələn Admetin və elə Dəli Domrulun da bu rica ilə ancaq (!) öz valideynlərinə müraciət etməsi olmalıdır. Qullar, əsirlər, nökərlər, əyan-əşrəflər, nəhayət, adi adamlar nədənsə heç yada düşmür. Bu nədi, qədim dünya demokratiyasıdırmı? Yəni gücün demokratiyası o vaxtlar beləmi göstərirmiş özünü?! Yəqin ki, belə imiş!" (1, s. 267).

Qeyd edək ki, K.Abdulla yaradıcılığının əlamətdar cəhətlərindən biri də onun mənayaradıcı suallar qoya bilməsində ifadə olunur. Bu halda həmin suallara onun özünün necə cavab verməsindən asılı olmayaraq, onların bütün dəyəri sualların özündə, sual olaraq mövcudluğundadır. Müəllifin məşhur "...Və nə üçün Təpəgözün bir gözü var" sualını xatırlayaq. Bu sualı mən onun dilindən Xalıq Koroğluya xitabən şifahi şəkildə 1988-ci ildə Bakıda keçirilmiş "Birinci Dədə Qorqud Kollokviumu"nda eşitmişəm. Sonralar həmin sual alimin yaradıcılığında tədqiq predmetinə çevrildi.

İndiki sualı da bu qəbildən hesab edirəm. Çünki sualın bütün gücü onun qoyuluşundadır. Dəli Domrulun doğma ata-anasından can istəməsi, onların də verməməsi haqqında çox danışılıb və verilən izahlar da, əsasən, ata-ananın "namərdliyinin" qınanmasından o tərəfə getməyib. Lakin indi (etiraf edim ki, mənim özümü elə bu sətirləri yazarkən artıq düşüncələrə qərq edən) sual qoyulub: Doğrudan da, Dəli Domrul öz canının əvəzində vermək üçün niyə ilk növbədə ata-anasına müraciət edir? Axı bu ata-ananın ölümü ilə nəticələnəcəkdi?

K.Abdulla sualın cavabını "qədim dünya demokratiyasının "xarakteri ilə izah edir. Başqa izahlar da var. A.Acalov yazır: "Əslində onların ölümü daxili

məzmun və funksiya baxımından Domrulun ölümünü əvəz edə bilməz və buna görə də mifoloji məntiq tərəfindən qəbul edilmir. Həmin məntiqə görə, qoca deyil, yalnız cavan, nəsil artımını təmin etməyə qadir, məhsuldarlıq potensialı yüksək olan varlığın ölümü onun ölümünü və bu yolla bütövlükdə təbiətin dirçəlməsini şərtləndirə bilər" (2, s. 34-35).

A.Acalovun bu fikri ilə razılaşmayan İ.Sadıq yazır: "Burada nə qədər güclü mifoloji düşüncə olsa da, gerçəklik ondan daha üzdədir. Birincisi, eposda Dəli Domrulun ata və anasının yaşı haqqında heç nə deyilmir. İkincisi, qədim dövrlərdə insanlar indikindən daha sağlam olduqlarına görə, 70-80 yaşlarında da doğub-törəyirdilər. Belə hallara son vaxtlarda da rast gəlinmişdir. Ona görə bu fikirlə razılaşmaq olmaz. Motivin mahiyyətində ata-oğul, ana-oğul və ər-arvad sevgisi durur və üstünlük qeyd-şərtsiz sonuncuya verilir. Məsələnin kökü ondadır ki, türk düşüncəsində ərlə arvad bir-birinin yarısıdır. Kişi qadına "halalım" deyir. Ata-anayla isə nə oğul, nə qız "yarı" sayılmırdı. Onlara "halalım" da deyilmir. Buradakı "can əvəzinə can qoymaq" motivi məhz bununla bağlıdır" (5, s. 12).

Bu izahları genişləndirmək olar. Lakin biz indiki halda K.Abdullanın sualının məntiqindən doğmaqla bir sual qoyuruq: **Dəli Domrulun can axtarışı nəyə görə onun ancaq ailəsini (ata-ana və həyat yoldaşı) əhatə edir – ailədən qırağa çıxmır?**

Bizcə, sualın cavabı ritual-mfioloji məntiq çevrəsində axtarılmalıdır. Dəli Domrulun yenidən can əldə etməsi bütün hallarda onun inisiasiya ritualından keçməsi ilə bağlıdır və ata-ananın ona can "verməməsinin", yaxud verə bilməməklərinin" səbəbi ata-ananın həmin ritualda oynadıqları mühüm və sabit funksiya ilə bağlıdır.

Beləliklə, K.Abdullanın Dəli Domrul obrazına Yunan-Oğuz müstəvisində baxışı öz nəticələri ilə bərabər, həmişə olduğu kimi, tədqiqatçı düşüncəsini yeni sualların cavablarının (nəticə etibarilə – yeni istiqamətlərin) axtarışına da yönəldir.

Ramazan Qafarlı Dəli Domrul obrazını Nizami poeziyası ilə bağlı monoqrafiyasının "Dəlilik və Məcnunluq ilahi-mediativ kamillik paradiqmaları kimi" fəslində "Domrul-Məcnun" diaxron məna xətti müstəvisində təhlil etmişdir (4, s. 129-132).

Sözü gedən fəsildə Domrul obrazını türk sevgi-məhəbbət emosiyasının ən qədim arxetipi kimi təqdim edən müəllif məsələni öncə sual şəklində qoyur: "Məhəbbətin mənşəyindən danışanlar, ilk-əvvəl belə bir sorğuya cavab axtarmışlar: ulu əcdad onu barbarlığın içərisindən keçirib gətirmişdir, yoxsa bünövrəsi mədəniyyətlə qoyulmuşdur? Çoxları belə hesab edirlər ki, eşq duyğusu məkr, nifrət, paxıllıq, dostluqdan və ana-övlad bağlılığından sonra meydana gəlmişdir" (4, s. 129).

R.Qafarlı F.Engelsin "Orta əsrlərədək fərdi cinsi məhəbbətdən söhbət açmaq həqiqətə uyğun deyil. Özlüyündə bu hal ağlabatandır ki, əvvəlki çağlarda da fiziki gözəllik, dostluq münasibətləri, maraq eyniliyi və s. ayrı-ayrı insanlarda cinsi yaxınlığa meyl oyadırdı. Həm kişi, həm də qadın üçün kiminlə intim əlaqəyə girməsi müəyyən əhəmiyyət kəsb edirdi. Lakin bu, müasir cinsi məhəbbətdən hələ çox uzaq idi" (7, s. 79) fikrinə etiraz edərək yazır: "Bu qənaətlərdə məsələnin

prinsipial şəkildə bütün dünya xalqları üçün xarakterik hal kimi təqdimi ilə razılaşmaq mümkün deyil... "Kitabi-Dədə Qorqud" oğuznaməsinin eramızdan əvvəlki çağlarda yaranan "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul" boyunda F.Engelsin "Orta əsrlərədək fərdi cinsi məhəbbətdən söhbət açmaq həqiqətə uyğun deyil" mülahizəsinin tamamilə əksinin şahidi oluruq. Qədim türk yazılı abidəsində ilkin ailə münasibətlərinin məhəbbət üzərində qurulub möhkəm sütunlar əmələ gətirdiyinin geniş təsviri verilir" (4, s. 129).

Müəllif belə hesab edir ki, "boyda ata-ananın övladına, eləcə də, əksinə, övladın ata-anasına sevgisinin sönüklüyü göstərir ki, hadisələr türkün "atalar kultu"ndan daha əvvəlki dövrə aiddir. Çünki Dəli Domrulun valideynləri övladlarının ölümü ilə razılaşır, dünyanın ləzzətini alıb son mənzilin astanasına çatsalar da, quru canlarını onun yaşaması yolunda qıymırlar. Öz növbəsində oğul da doğma ata-anasına laqeydlik nümayiş etdirir – öz şirin canına görə hər ikisinin ölümünə razılaşır" (4, s. 130).

Alimin bu yanaşmasında mənayaradıcı bir məqam vurğulanmışdır. Dəli-Domrulun ata-anası öz canlarını əziz tutub onun ölümü ilə razılaşdıqları kimi, Domrul da özünün sağ qalması naminə, əslində, valideynlərinə ölməyi təklif edir. Bu övlad-valideyn münasibətləri "Dədə Qorqud" eposunun ümumi ruhu ilə uyuşmur. Oğuz ataları "Oğul atanın yetiridir, iki gözinin biridir" (3, s. 31) deyərək, öz canlarını oğul yolunda qurban verməyə hazır olduqları kimi, oğullar da valideyn yolunda ölməyə hər an hazırdırlar. Uruz atası Qazanın namusunun ləkələnməməyi üçün ölümü üstün tutur, Salur Qazan da öz qoca anasının yolunda hər şeyə, o cümlədən ölməyə hazırdır. Bu cəhətdən, R.Qafarlı Dəli Domrulla valideynləri arasındakı "sevgi sönüklüyünü" həmin münasibətlər modelinin atalar (əcdad) kultundan əvvəlki dövrə aid olması ilə izah etsə də, bizcə, onun müşahidəsi, daha fərqi izahlara və ehtimallara da yol açır. Belə ki, bu münasibətlərdə fərqli məntiqin "işlədiyi" də müşahidə olunur. Domrul inisiasiya prosesindən keçir: bu, ölüb-dirilməni nəzərdə tutur. Bu cəhətdən, valideynlərlə oğul arasındakı "can bazarlamasının" semantikası, bizcə, inisiasiya ritualının strukturu müstəvisində daha aydın şəkildə mənalana bilər.

R.Qafarlı diqqəti Dəli Domrul ilə xanımının arasındakı ülvi sevgi münasibətlərinə yönəldərək yazır: "Ərlə arvadın dialoqundan aydınlaşır ki, gənc ailə sevgi əsasında formalaşmışdır və xüsusilə qadın tərəf üçün ərinin yoxluğundan sonra başqasıyla bir yastığa baş qoymaq ölümə bərabərdir... Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərində ailənin təməli əski çağlardan sevgi əsasında qoyulmuşdur" (4, s. 130-131).

Müəllif bu fakta əsaslanaraq belə bir nəticəyə gəlir: "Deməli, Məcnunun müsəlman Şərqini VII yüzillikdən üzü bəri təlatümə gətirən "eşq üsyanı" Nizaminin həmvətənləri tərəfindən neçə min il əvvəl Dəli Domrulla meydana atılıb bəhrəsini vermişdi" (4, s. 131).

Domrul obrazının semantikasını "sevgi-məhəbbət" arxetipi müstəvisində mənalandırmaqda davam edən R.Qafarlı "Domrul-Məcnun" diaxron məna xəttinin fərqli görümünü ortaya qoyur: "Eposda Domrulun **dəliliyinin mənbəyi** bir-

başa qadına məhəbbətə bağlanmasa da, el arasında Məcnunun **analoqu olan adı** qazanması qəribə təsadüfdür. Onun körpü başındakı "ərköyünlüyü" – gəlib-gedəndən pul alması da vaxtsız dünyasını dəyişən gəncin müdafiəsinə qalxarkən kölgədə qalır. O, tanrının özünə qarşı çıxmaqla *eşq dəlisi* (kursivlə fərqləndirmə bizimdir – S.R.) funksiyasını yerinə yetirir. Azərbaycan türkcəsində dəliliyin bir mənası da igidlik, ərənlikdir. Domrul düşmən qoşununu dəf etməmişdi, gücünü "həyat eşqi" uğrunda döyüşə sərf edəndə hiylə toruna salınıb yenilmişdi. Onun əsl ərənliyi və igidliyi məhz bu zaman meydana çıxmışdır. *Arxası yerə qoyulandan sonra yenidən ayağa qalxmasına yardım edən qüvvə – qadını ilə arasında olan böyük sevgi məgər dəliliyinin – məcnunluğunun nişanəsi deyildimi?*" (4, s. 131-132).

Müəllifin sonuncu cümləsində ifadə olunmuş fikir Domrul obrazının semantikasının araşdırılmasında bizə cox ciddi bir ipucu verməklə aşağıdakı qənaətlərə gəlməyimizə imkan verir:

– Statusartırma, yaxud statusdəyişmə funksiyalı inisiasiya ritualından keçən fərd öz köhnə bədəni və psixikasından (canından) ayrılaraq ölür, təzə bədən və psixika əldə etməklə yenidən doğulmuş olur.

– Domrul iki süjet-motivin (paradiqmatik) qovuşmasından yaranmış boyun süjetinin birinci hissəsində məhz inisiasiya (ölüb-dirilmə) prosesindən keçir. Süjetin üst qatında (süjetüstündə) Əzrayılın onun sinəsinə çökərək, qəhrəmanı "xırıldamağa" məcbur etməsi, yəni "canını ağzına gətirməsi" süjetin alt qatında (süjetaltında) *Domrulun ölməsini*, süjetüstündə Allah təalanın ona yeni ömür bəxş etməsi süjetaltında onun *dirilməsini* təcəssüm etdirir.

– Domrulun yeni ömür qazanması onun bədəni və psixikasının (canının) yenidən qurulması deməkdir. Süjetüstündə qadının öz canını ərinə qurban verməsi Domrulun psixikasının (canının) yenidən yaradılmasında "qadın materiyasından" da istifadəni göstərir. Bu cəhətdən, R.Qafarlının vurğuladığı "eşq dəlisi" konseptini kişi-qadın başlanğıclarının ritual qovuşması kimi də anlamaq mümkündür.

– Bir qədər də qabağa gedib söyləyə bilərik ki, süjetüstündə Allah təalanın Dəli Domrulla bərabər xanımına da yeni ömür bəxş etməsi süjetaltında onların hər ikisinin inisiasiya ritualından keçdiyini göstərir.

Qeyd edək ki, R.Qafarlının təhlilində "Domrul-Məcnun" diaxron məna xətti sevgi-məhəbbət arxetipi müstəvisində sonadək bərpa olunmuşdur: "Ərəb dilindən gələn "məcnunluq" dəliliyin analoqu olsa da, əfsanələrin yardımı və Nizaminin qələmi ilə tamamilə əks anlamda işlənib ülviliyi, insana vurğunluğu, saflığı, sədaqəti, vəfanı, "məhəbbətin bakirəliyi"ni bildirmişdir. Beləliklə, iki aşiqdən birincisinin dəliliyi insanı ölümsüzləşdirməkdən, ikincisinin məcnunluğu isə məhəbbəti ürəklərdə diriltməkdən başlanır. Lakin hər ikisinin qələbəsinə qarşılıqlı sevgi təminat verir. Dəli Domrul eşqin nə olduğunu, hansı gücə malikliyini tanrılara başa salır, Məcnun isə onun əbədiliyini, Vahid yaradıcının özündən gəldiyini, yer üzündə heç bir qüvvənin ona təsir etmək iqtidarında olmadığını göylərə deyil, yerdəki insanlara öz həyatını qurban verməklə əyani şəkildə göstərə bilir" (4, s. 132).

Göründüyü kimi, K.Abdulla və R.Qafarlının apardığı tədqiqatlar Dəli Domrul obrazına tamamilə fərqli baxış prizmalarını özündə əks etdirir. Aparılmış təd-

qiqat belə bir əsas qənaətə gəlməyə imkan verir ki, özünə Oğuz türklərinin bütün mənəvi təcrübəsini konsentrasiya etmiş "Kitabi-Dədə Qorqud" bir mətn kimi tükənməz araşdırılma potensiyasına sahibdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı, "Mütərcim", 2009, 376 s.

2. Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası // A.Acalov. Türk xalqları mifologiyasının kökənləri (Məqalələr, tezislər, monoqrafiya). Bakı: "Elm və təhsil". 2024, s. 25-39

3. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: "Yazıçı", 1988, 265 s.

4. Qafarlı R. Nizami poeziyasında məkan, zaman və kəmiyyət vəhdəti (folklor-mifoloji düşüncə kontekstində). Bakı: "Elm və təhsil", 2023, 374 s.

5. Sadıq İ. Dəli Domrul obrazı və can əvəzinə can qoymaq motivinin Şumer mətnlərindəki izləri // "Dədə Qorqud" jurnalı. AMEA Folklor İnstitutu. Bakı: 2010, № 3, s. 3-19

6. Mahmud Kaşqarlı. Düvanü Luğat-it Türk / Çeviren Besim Atalay. Bileştirilmiş birinci Baskı (Cilt I-II-III). – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013, III c., 452 s.

7. Философия любви, Часть 1. / Под общей редакции Д.П.Горского. Составитель А.А.Ивин. Москва: «Политиздат», 1990, 510 с.

Xalidə ŞAİQQIZI (MƏMMƏDOVA)
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
Dədə Qorqud şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
E-mail: xalide_1978@mail.ru
ORCID ID:https://orcid.org/0000-0002-9991-7796
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.27

"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA VƏTƏN VƏ QƏHRƏMANLIQ ANLAYIŞI

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, vətən anlayışı, qəhrəmanlıq, Oğuz cəmiyyəti, dövlətçilik, milli dəyərlər.

ABSTRACT
THE CONCEPT OF HOMELAND AND HEROISM IN THE "BOOK OF DEDE GORGUD"

The article analyzes the semantic and ideological essence of the concepts of homeland and heroism in the epic "Kitabi-Dade Gorgud". This epic, which is one of the oldest epic monuments of the Turkic peoples, is both an artistic text and one of the important sources reflecting the worldview, social relations and statehood of the Oghuz society. The aim of the study is to determine the mutual relationship between the concepts of homeland and heroism in the epic and their role in the formation of national identity.

The study shows that the concept of homeland in the epic is presented not only as a geographical space, but also as a social and moral value with a broader meaning. The concept of homeland is closely related to concepts such as people, village, family, state and honor. For Oghuz heroes, homeland is not only a symbol of native land, but also a symbol of spiritual attachment, collective memory and social solidarity. For this reason, protecting the homeland is presented as the highest duty.

The article analyzes the motif of the struggle for the homeland based on different sections of the epic. In particular, in the section "The House of Salur Qazan Was Looted" and other sections, the idea of defending the homeland, national unity and heroism comes to the fore. Heroism in the epic is not limited to physical strength and fighting skills; it is also complemented by such characteristics as moral integrity, loyalty and commitment to family values. The image of the hero is formed by going through trials, is accepted by the people and gains a name.

As a result, the concept of homeland in the epic is presented as the unity of land, people, state and spiritual values. Heroism acts as the main ideological mechanism serving to protect these values and plays an important role in the formation of national identity.

Key words: Kitabi-Dede Gorgud, concept of homeland, heroism, Oghuz society, statehood, national values.

РЕЗЮМЕ
ПОНЯТИЕ РОДИНЫ И ГЕРОИЗМА В «КНИГЕ ДЕДЕ ГОРГУДА»

В статье анализируется семантическая и идеологическая сущность понятий родины и героизма в эпосе «Китаби-Деде Горгуд». Этот эпос, являющийся одним из древнейших эпических памятников тюркских народов, представляет собой как художественный текст, так и один из важных источников, отражающих мировоззрение, социальные отношения и государственность огузского общества. Цель исследования – определить взаимосвязь между понятиями родины и героизма в эпосе и их роль в формировании национальной идентичности.

Исследование показывает, что понятие родины в эпосе представлено не только как географическое пространство, но и как социально-нравственная ценность с более широким смыслом. Понятие родины тесно связано с такими понятиями, как народ, деревня, семья, государство и честь. Для огузских героев родина – это не только символ родной земли, но и духовной привязанности, коллективной памяти и социальной солидарности. По этой причине защита родины представляется как высший долг.

В статье анализируется мотив борьбы за родину на основе различных разделов эпоса. В частности, в разделе «Дом Салура Казана был разграблен» и других разделах на первый план выходит идея защиты родины, национального единства и героизма. Героизм в эпосе не ограничивается физической силой и боевыми навыками; он также дополняется такими качествами, как моральная целостность, верность и приверженность семейным ценностям. Образ героя формируется через испытания, принимается народом и обретает имя.

В результате концепция родины в эпосе представлена как единство земли, народа, государства и духовных ценностей. Героизм выступает в качестве основного идеологического механизма, служащего защите этих ценностей, и играет важную роль в формировании национальной идентичности.

Ключевые слова: Китаби-Деде Горгуд, концепция родины, героизм, огузское общество, государственность, национальные ценности.

Giriş. Azərbaycan xalqının qədim mənəvi dünyasını əks etdirən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını bir çox aspektlərdən təhlil və tədqiq etmək mümkündür. Bəzən bu sənət abidəsinin təkrar-təkrar, müxtəlif istiqamətlərdə araşdırmaya cəlb olunması, yumşaq formada desək, tənqid hədəfinə çevrilsə də, düşünürük ki, Oğuznamə ənənəsinin məhsulu olan mətnlərin aktuallığını qorumaqla yenidən elmi dövriyyəyə gətirilməsi zəruri və əhəmiyyətlidir. Çünki Dastan keçmişin abidəsi olsa da, onun ideoloji yükü zamansızdır. Bu cəhətdən dastanı "bütün dövrlərin kitabı" adlandıran folklorşünas Yaşar Qarayev son dərəcə haqlıdır" [Qasımov, 2013: 57].

Türk xalqlarının ən qədim ədəbi-mədəni abidələrindən biri olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı milli kimliyimizin, mənəvi dəyərlərimizin və dövlətçilik düşüncəmizin əsas qaynaqlarındandır. Bu dastan bədii mətn olmaqla bərabər, həm də Oğuz cəmiyyətinin dünyagörüşünü, sosial münasibətlərini və ideoloji prinsiplərini əks etdirən mühüm mənbədir.

Araşdırma. Milli düşüncə və həyat fəlsəfəsi hesab etdiyimiz bu dastanda vətən anlayışı torpaqdan daha geniş məna daşıyır. Vətən – eldir, obadır, ailədir, namusdur, dövlətdir. Qəhrəmanlıq isə sadəcə döyüşmək, qılınc oynatmaq, güc sınamaq, vəhşi heyvanları ovlamaq (məhv etmək) deyil, həm də dəyərləri, adət-ənənələri qorumaqdır. Ümumiyyətlə, "oğuz cəmiyyətinin bütün qəhrəmanlıq tarixi digər oğuznamələrlə yanaşı, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında da öz əksini tapmışdır" [Fərəcova, 2019: 73].

Dastanda müxtəlif məzmunlu süjet və motivlər yer alsa da, mərkəzi yeri **vətən və qəhrəmanlıq** anlayışları tutur. Hansı ki bu anlayışlar bir-birinə ayrılmaz şəkildə bağlıdır və milli varlığın əsas sütunları kimi çıxış edir. Məqalənin məqsədi dastanda vətən və qəhrəmanlıq anlayışlarının semantik və ideoloji mahiyyətini təhlil etməkdir. Adı üstündə qəhrəmanlıq dastanı olan "Dədə Qorqud" dastanının poetik strukturunun istənilən elementi – obrazları, süjetləri, motivləri, epizodları,

bədii təsvir və ifadə vasitələri, bir sözlə, hər şey qəhrəmanlıq idealına xidmət edir" [Qasımov, 2013: 74].

İlk olaraq vətən anlayışının semantik çərçivəsinə nəzər salmaq istəyirik. Vətən təkcə insanların doğulduğu yer deyil, həm də ata-babaların, bir sözlə, ulların yaşamış olduğu məkan kimi dəyərləndirilir. Folklorşünas alim Ramazan Qafarlının "Mifologiya" kitabında vətən məfhumuna verilən tərif tədqiqatımız üçün uyğun istiqaməti seçməyə kömək etmiş olur: məkanın keyfiyyəti nəsil, tayfa, soy mənsubluğu ilə müəyyənləşdirilməyə başlanır. İlk növbədə, münbit və bərəkətli yerləri seçib məskunlaşır və özününküləşdirirdilər. Nəslin çoxalıb-yayılması ilə məkanın qurulması sxemi daha mücərrəd xarakter alır, əvvəlki mənsubluğa görə konkret müəyyənləşmə prinsipi artıq fiziki uyğunluqla – dünyanın ölkələrə, sərhədlərə bölünməsi ilə nəticələnir və insanlar oturaq həyata alışıb, sabit bir məkana – Vətənə bağlanırdılar [Qafarlı, 2015: 345].

Vətən kəlməsinin "Dədə Qorqud" dastanındakı sinonimlərinə – simvollarına el, ev, oba, yurd, məmləkət daxil olmuşdur. Dastana giriş kimi verilmiş müqəddimənin qızıl kəlmələrindən biri də belə səslənir: "Elinizdə-evinizdə çalıb deyən ozan olsun" [Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 130]. Bu, vətən üçün arzulanan diləklərdəndir və Dədə Qorqud tərəfindən söylənilmişdir.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında doğma məkanın müqəddəsliyi həm də onunla ölçülür ki, igidlər daim öz ellərini yadelli hücumlardan qoruyurlar, ağır döyüşlərdə iştirak edirlər; yalnız bundan sonra qəhrəmana çevrilirlər. Onların döyüşə getməsi şəxsi şöhrət üçün və elin şərəfi və torpağın bütövlüyü üçündür. Çünki, deyildiyi kimi, oğuz türkləri üçün vətən anlayışı müqəddəsdir. Oğuz igidi üçün vətən uğrunda ölmək ən ali şərəf sayılır. Amma müharibə zamanı orduya rəhbərlik edən bir sərkərdəyə çevrilmək, üstəlik şəhidlik zirvəsinə ucalmağa hazır olan bir əsgər kimi yetişmək doğulub, boya-başa çatdığı oğuz ailəsindən və ailədə verilən tərbiyədən asılı olur.

Məsələn, igidlər ata-ana haqqını uca tutmalı, el ağsaqqalının sözünü dinləməli, dövlət başçısına sədaqət göstərməlidirlər. Deməli, qəhrəmanlıq üçün fiziki güclə yanaşı, mənəvi kamillik də tələb olunur.

Ümumiyyətlə, dastanda "vətən" anlayışı, ilk növbədə coğrafi məkan olmaqla bərabər, çox geniş məzmun da daşımaqdadır. "Dədə Qorqud" dastanında "vətən" sadəcə bir torpaq parçası olmayıb, xalqın öz köklərinə, adət-ənənələrinə, mədəniyyətinə və mənəvi dəyərlərinə bağlandığı yer kimi təmsil olunur. Vətən, həm də insanların qarşılıqlı əlaqəsi, həmrəyliyi və öz aralarındakı etibarın simvolu olaraq ortaya çıxır. Bu, dastanda daha çox qəhrəmanların və toplumun bir-birinə olan bağlılığını, mübarizədə birgə hərəkət etmə əzmini və müəyyən bir əraziyə olan mənəvi sahiblik hissini də əks etdirir. Dastan qəhrəmanlarının bir çox hallarda vətən üçün etdiyi fədakarlıqlar, vətənin həm coğrafi, həm də mənəvi anlam daşıyan aspektlərini birləşdirir.

"Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy"da isə bu aspektlərdən biri – vətənin birbaşa müdafiəsi əyani şəkildə göstərilir. Yurdunun talan edildiyini görən

xan bunu, həm şəxsi faciəsi, həm də elin şərəfinə vurulan zərbə kimi qəbul edir. O, talan olunmuş vətən torpağını belə əzizləyir:

Qohum-qəbiləli komam-yurdum!
Qulanla sığına-keyikə qonşu yurdum!
Səni düşmən haradan talayıb, gözəl yurdum!
Uca evimin tikilisi, yurdu qalmış,
Qoca anamın oturduğu yer də qalmış.
Oğlum Uruzun ox atdığı nişan qalmış.
Bəylərin at çapdırdığı meydan qalmış.
Qara mətbəxin yerində ocaq qalmış...

[Kitabi – Dədə Qorqud, 1988: 142].

Dastandan götürdüyümüz bu parçalar – yurd itkisi motivini ifadə edən təsirli poetik müraciətlər, düşmən hücumu nəticəsində vurulmuş zərbələrin acı təsvirlərindəndir. Dastan qəhrəmanı öz vətənini "qohum-qəbiləli", "sığına-keyikə qonşu" kimi epitetlərlə təsvir etməklə yurdun həm ictimai, həm də insanla təbiətin vəhdətinə əsaslanan ahəngi kontekstində göstərir. Bəylərin at çapdığı meydanların, qara (böyük) mətbəxlərin yerindəki ocaqların boş qalması səhnəsi göz önündə canlanır, talanmış, viran olmuş yurd yerinin acı görüntüsü ürək ağrıdır.

Bu isə o deməkdir ki, talanın miqyası çox geniş və faciəvidir. Əslində "Səni düşmən haradan talayıb?" sualı ritorik xarakter daşısa da, Oğuz elinə edilən qəfil hücumun və dağıntının ağrısını ifadə edir. "Uca evin dağılması", "qoca ananın yerinin boş qalması" isə vətənin talanını məkan itkisi ilə bərabər nəsil və soy davamlılığının sarsılması kimi də mənalandırır.

Bir sözlə, "Salur Qazanın evinin yağmalanması" boyu doğma torpaqların, vətənin işğalı və talan olunması məzmunu ilə diqqət çəkir. "Uca evin dağılması" ifadəsindəki "ev" anlayışı vətən məfhumunu həm əvəz edir, həm də onun məzmununu simvolik şəkildə açıqlayır. Boyda elin-obanın böyüyü kimi Qazanın, sadə zəhmətkeş təbəqəni təmsil edən Qaraca Çobanın və digər igidlərin birgə fəaliyyəti ön plana çəkilir. Bu birlik vətənin – yurdun xilasının yalnız ictimai həmrəylik və ortaq mübarizə yolu ilə mümkünlüyünü vurğulayır.

Sözügedən boyda vətən uğrunda həlak olanlar şəhid kimi yad edilir və onların qanının yerdə qalmadığı xüsusi vurğulanır. Təsvirlərdə [bax: Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 50] Salur Qazanın qardaşının kafirin bayrağını qılıncla yerə salması qisasın və ədalətin bərpasının simvolu kimi təqdim olunur. Əsir alınmış qız-gəlinlərin və uşaqların azad edilməsi, eləcə də ordunun və xəzinənin geri qaytarılması isə dövlət gücünün və milli ləyaqətin yenidən bərpasını ifadə edir.

Vətən uğrunda mübarizə motivi.

Dastanın əsas süjet xətti yadelli hücumlarına qarşı mübarizə üzərində qurulmuşdur. Bu mübarizə fiziki və mənəvi xarakter daşıyaraq vətənə xidməti müəyyən edir və qəhrəmanlıq üçün zəmin yaradır.

"Dədə Qorqud" qəhrəmanları məhz öz doğma məmləkətlərini "pozulub xarab olmaması" üçün onun keşiyində durmuş, qızlarının, gəlinlərinin əsir aparılmaması üçün, ölkənin bol sərvətinin talanmaması üçün xarici basqınlara qarşı hazır

dayanmışlar. Bu yüksək ideya kitabda axıra kimi davam etdirilir. Ayrı-ayrı boylarda təsvir edilən hadisələr və qəhrəmanların ictimai fəaliyyəti bütün qüvvəti ilə canlandırılan yüksək vətənpərvərlik ideyasına xidmət edir [Cəmşidov, 1969: 25]. İgidlər əsir düşmüş yaxınlarını azad edir, talan olunmuş yurdu geri qaytarır, düşmənə qarşı qətiyyət göstərirlər. Vətən uğrunda ölüm ən ali şərəf sayılır.

Dastanda vətən anlayışı dövlətçilik düşüncəsi ilə sıx bağlıdır. Oğuz elinin başında duran xan obrazı siyasi birliyin simvoludur. Elin birliyi və sabitliyi vətənin mövcudluğunun əsas şərtidir. Xanın ətrafında birləşmək, düşmənə qarşı birlik göstərmək və daxili sabitliyi qorumaq qəhrəmanlığın tərkib hissəsi kimi təqdim olunur. Burada vətən anlayışı artıq siyasi məna qazanır. Dirsə xanın oğlu Buğacın, Baybörənin oğlu Bamsı Beyrəyin, Qazılıq Qoca oğlu Yegnəyin, Bəkil oğlu İmranın vəsf olunduğu boylarda Bayandır xanın ildə bir dəfə məclis qurması, oğuz bəylərini ətrafına yığması, daha sonra məzmunu naməlum qalan söhbətə cəlb etməsi el birliyini nümayiş etdirir. Aparılan söhbətlər, çox güman ki, yurdun – vətənin bölünməzliyi və müdafiəsinə həsr olunurdu. Bu baxımdan, dastan milli dövlət modelinin ilkin bədii təsviri kimi də qiymətləndirilə bilər. Oğuz elinə başçılıq edən rəhbərin davranışları, bu davranışların fonunda diqqətçəkən vətən uğrunda mübarizə motivi digər türk dastanı olan "Manas" dastanında baş qəhrəmanın xalqa etdiyi müracətin məzmunu ilə müqayisə oluna bilər. Manasın o məşhur kəlmələrini xatırlayaq: Millətim, düşmənin kölgəsindən qorxub qaçmayaq. Məni xan seçdiniz, xanın sözünü dinləyin! Babalarımız düşmənə qanını versə də, torpaqlarını vermədi. Çinlilər torpaqlarımızı əlimizdən aldılar. Torpaqlarımızı geri alaq. Bunu bacarmasaq, qırğız deyilik. Şərəfimizi qoruyaraq, intiqamımızı, torpaqlarımızı aldıqdan sonra Ala dağa köç edək [Manas, 2009: 73].

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında vətən anlayışı abidənin əsas personajı olan Dədə Qorqudun öyüd-nəsihətlərində də öz dolğun ifadəsini tapmışdır. Dədə Qorqud xalq ağsaqqalı kimi çıxış edərək eli bir bayraq altında birləşməyə, daxili çəkişmələrə və mübahisələrə son qoymağa çağırır. Bu cəhdlər də, şübhəsiz ki, vətənin bölünməzliyinin qorunmasına və onun müstəqilliyini itirməməsinə yönəlmişdir; Dədə Qorqudun çağırışları məhz bu ali məqsədə xidmət edir. "Sağlıqla dövlətini Allah artırsın və döyüşəndə böyük, iti polad qılıncın gödəlməsin" [Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 139] çağırışları ilə vətəni qoruyan, uğrunda səfərbər olan oğuz igidləri nəzərdə tutulmuşdur.

O, insanları torpaqları ilə bərabər mənəvi və mədəni irslərini də qorumağa çağırır. Dastanın müqəddiməsində yer alan hikmətli kəlamların məzmunu həm də milli-mənəvi dəyərlərin sistemli şəkildə təbliğinə yönəlmişdir. Burada ailə daxilində ata və ananın, eləcə də oğul və qızın sosial-mənəvi mövqeyi, obrazların xarakter xüsusiyyətləri, həmçinin düşmənə qarşı vacib olan sərt mövqeyinin dəstəklənməsi ideyaları təqdim olunur. Bu ideyalar bütövlükdə vətənin dayaqlarının möhkəmləndirilməsi və ictimai birliyin təmin olunması məqsədinə xidmət edir:

Qız anadan görməyincə öyüd almaz,
Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz,

Oğul atanın yetirməsi, iki gözünün biridir.
Ağıllı oğul olsa, ocağının gözüdür
[Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 130].

Deməli, vətənin dayağı bünövrəsi, təməli möhkəm olan ailədən və bu ailənin üzvlərindən çox asılıdır. Ailə və üzvləri elin dirçəlişinə səfərbər edilir; bu səfəbərliyi biz Dədə Qorqudun bütün dualarında görməkdəyik. O dualarla bəslənən oğuz igidləri vətənə sədaqətlə xidmət edir, sərhəddə sayıq keşikçi kimi xidmət göstərir. "Ümumiyyətlə, sərhədləri qorunmayan dövlət dövlət ola bilməz. Sərhədləri isə ordu qoruyur. Oğuzun ordusu var. Bu ordunun baş sərkərdəsi Bayandır xanın özüdür. Ondan aşağıda ordunun ayrı-ayrı bölmələrinə xanlar və bəylər başçılıq edirlər. Hər bir xan öz xanlığını qorumaqla, eyni zamanda Oğuzun sərhədlərini qoruyur [Sadıq, 2019: 16].

"Bəkil oğlu İmranın boyu"nda oğuz elini xarici düşmənlərdən qoruyan, gecə-gündüz elin keşiyini çəkən qəhrəmanın qiymətləndirilməsi təsvir edilir. Seçilən qəhrəmana at, qılınc və çomağın bağışlanması dövlət qayğısının elan edilməsi və digər igidlər üçün örnək və xəbərdarlıq anlamına gəlir. "Bəkil oğlu İmranın boyu"nda Oğuz elini xarici təhlükələrdən qoruyan, gecə-gündüz yurdun keşiyini çəkən qəhrəmanın ictimai-mənəvi dəyərinin qiymətləndirilməsi bədii şəkildə təqdim olunur. Qəhrəmana atın, qılıncın və çomağın verilməsi onun şücaətinin rəsmi şəkildə tanınması və dövlət tərəfindən himayəyə götürülməsinin simvolik ifadəsi deməkdir. Bu mükafatlandırma aktı həm də digər igidlər üçün nümunəvi model kimi təqdim edilərək dövlətə sədaqət və hərbi xidmətin ali dəyər kimi təsbit olunduğunu göstərir.

Beləliklə, qəhrəmanlıq ilk olaraq fərdi igidlik, daha sonra isə el namusu uğrunda mübarizə kimi təqdim edilir. Burada el namusu vətənin – obanın, bütöv bir yurdun şərəfi deməkdir. Qorqudşünas alim Şamil Cəmşidov illər əvvəl "Kitabi-Dədə Qorqudu vərəqlərkən" dastanın əsas məzmununu, daşıdığı ruhu belə ifadə etmişdi: "Dədə Qorqud" boylarında təqib edilən əsas məqsəd vətəni müdafiə etmək, onun bütövlüyünü, milli istiqlaliyyətini xarici və daxili sarsıntılardan qoruyub saxlamaqdan ibarətdir. IX boyda Bəkilin məşhur sifarişini xatırlamaq kifayətdir: "Əlbəttə və əlbəttə, Qazan bəy mənə yetişsin... Degil gəlməz olsan, məmləkət pozulub xarab olur, qızım, gəlinim əsir getdi..." [Cəmşidov, 1969; 25].

Bütün bunlar, "Dədə Qorqud" dastanında "vətən" anlayışının sadəcə bir coğrafi məkanla bağlı olmadığını, həm də xalqın mədəniyyətinin, inancının və mənəvi dünyasının təcəssümü olduğunu göstərir. Konkret olaraq "vətən" anlayışının müxtəlif aspektlərini vurğulayan mükəmməl nümunələrin mövcud olduğu – "Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy" (IV boy) da təhlilə cəlb olunmalıdır. Dastanın adını vurğuladığımız bu Oğuznaməsi də vətənpərvərlik ideyasının məzmun və ideya baxımından ifadə olunduğu əsas mətnlərdəndir. Süjet xəttində el birliyi, düşmən üzərinə qətiyyətlə yürüş, üç yüz şəhidin şücayəti və nəticə etibarilə qələbənin əldə olunması milli həmrəyliyin və fədakarlığın bədii təcəssümü kimi təqdim edilir. Döyüşdə fərqlənən igidlərin mükafatlandırılması, onlara geniş ölkələrin bağışlanması və qələbə sevincinin "qəza mübarək oldu" [Kitabi-

Dədə Qorqud, 1988: 78] ifadəsi ilə ümumiləşdirilməsi Oğuz toplumunda zəfərin hərbi uğur və mənəvi-siyasi dəyər kimi qəbul olunduğunu göstərir. Deməli, bu boyun da sonunda gəlinən qənaət ondan ibarət olur ki, vətən yalnız fiziki ərazi deyil, həm də xalqın yaddaşı və gələcəyidir.

Yuxarıda bildirdiyimiz kimi, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında qəhrəmanlıq anlayışı yalnız fiziki güc və döyüş məharəti ilə məhdudlaşmır; burada igidlik mənəvi bütövlük, elə sədaqət, ata-baba adına layiq olmaq və yurdun müdafiəsi ilə vəhdətdə təqdim olunur. Qəhrəman həm döyüş meydanında, həm də əxlaqi seçim qarşısında özünü sübut etməlidir.

Məsələn, "Dirsə xan oğlu Buğac boyu"nda Buğacın qəhrəmanlığı yalnız düşmən üzərində qələbə ilə ölçülmür. O, atasının ona qarşı ədalətsiz münasibətinə baxmayaraq, nəslinə və elinə sədaqət göstərir. Buğac intiqam almağı düşünmür, bağışlamanı və mənəvi ucalmanı üstün tutur. Bu da dastanda igidliyin əxlaqi ölçüsünü göstərir. Düzdür, Dirsə xan oğlu Buğacın "mənim də bir ağlı çaşmış, başı itmiş qoca atam var, qırx namərdə qoymaram" [Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 139] ifadəsini söyləməsi zahirən yumoristik üslubda səslənə bilər. Mahiyyət etibarilə isə ata adının ucaldılmasına və ata şərəfinin qorunmasına xidmət edən etik mövqeyi ifadə edir. Burada qəhrəman atasını yad və düşmən qüvvələrin mühakiməsinə buraxmamaq iradəsini qəti şəkildə ortaya qoyur. Dirsə xanın şayiələrə aldanaraq oğlunu ölümcül yaralaması ata-oğul münasibətlərində dramatik gərginlik yaradır. Lakin, dediyimiz kimi, Buğac atasını bağışlamaqla ailə və soy birliyini üstün tutduğunu göstərir. Bu isə, təbii olaraq, yurdun müdafiəsinə aparan yolu formalaşdırır. Eyni zamanda Oğuz birliyinin möhkəmlənməsinə mühüm təsir göstərir. Həm də mətnə diqqət yetirdikdə aydın olur ki, ata-oğul münasibətlərindən söhbət açmaq dolayısı ilə qəhrəmanlıqdan söhbət açmaq məqsədi daşıyır [Kazımoğlu, 2014 :41].

"Dədə Qorqud" oğuznaməsində qəhrəmanlıq həm də kollektiv məsuliyyət hissi ilə bağlıdır. "Türk epik düşüncəsinə görə, yaşından, cinsindən, sosial mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, toplumun bütövlüyündə hamı məsuliyyət daşıyır. Uşaqdan-böyüyə, qadından-kişiyə, çobandan-hökmdara qədər hər kəs öz imkanı, sosial və siyasi mövqeyi daxilində vahidliyin pozulmaması naminə səy göstərir, yaxud göstərməlidir" [Kazımoğlu, 2016 :21]. Yəni qəhrəman öz ailəsi ilə bərabər, bütöv eli-obanı təmsil edir. Beləliklə, qəhrəmanlığın formalaşma prosesini izləmiş oluruq. Dastanda qəhrəmanlıq anadangəlmə xüsusiyyət deyildir, sadəcə olaraq məsuliyyət hiss edildiyi üçün xarakterdə transformasiya gedir. Fiziki igidlikdən öncə mənəvi bütövlük və vətənə bağlılıq da qəhrəman olmanı şərtləndirir. Dastanda igid birdən-birə qəhrəman olmur. Onun formalaşması müəyyən mərhələlərdən keçir:

Sınaq mərhələsi;
Özünü sübut etmə;
El tərəfindən qəbul;
Ad qazanma – Ad alma.

Bütün bu mərhələlər, xüsusən də "adın verilməyi yeni fiziki "mən"in doğuluşunun təsdiqlənməyi ilə bağlıdır. Ad o zaman verilir ki, şəxsiyyət öz yerini do-

ğulmuş "mən"ini fiziki cəhətdən də baş kəsməklə, qan tökməklə təsdiqləmiş olsun. Çünki həmin cəmiyyətdə ancaq qüvvətli və cəsur olanlar "ərlik ərdəmi"nə sahib olur və sayılırlar" [Bəydili, 2015 :230]. Məhz buna görədir ki, dastanda "bir igid baş kəsməsə, qan tökməsə, ad qoymazlardı". Demək ki, Oğuz toplumunda igidlər yay çəkib ox atdıqdan, qılınc oynatmağı bacardıqdan, qəhrəmanlıq göstərdikdən sonra ad qazanır, nüfuz sahibi olurdular. Dastandan verilmiş parçada Qazan bəyin oğlu Uruza dediyi sözlərə diqqət edək:

... On altı yaş yaşın oldu,
Bir gün ola, düşüb öləm, sən qalarsan, –
Yay çəkməmisən, ox atmayıbsan,
Baş kəsməyibsən, qan tökməyibsən.
Qanlı Oğuz yurdunda bir mükafat almayıbsan
[Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 226].

Xüsusi əhəmiyyət daşıyan və qəhrəmanlıq pilləsinə çatmanı legitimləşdirən bu mərhələləri bir-bir dəf edən dastan qəhrəmanı döyüşçü olmaqla yanaşı, həm də milli-mənəvi dəyərlərin daşıyıcısına çevrilir. Boylardakı epizodları dərindən təhlil edib bu nəticəyə gəlmək olur ki, fiziki güc və döyüş qabiliyyəti ilə fərqlənən qəhrəman həm də:

Cəsur olmalıdır;
Sözünə sadiq qalmalıdır;
Ata-ana haqqını uca tutmalıdır;
Elinə və dövlətinə bağlı olmalıdır.

Sadalanan xüsusiyyətlər göstərir ki, qəhrəmanlıq məfhumu qüvvət və döyüş igidliyini ehtiva edir – bu düzdür. Həm də cəsarətli olmağı, mənəvi möhkəmliyi, sözə sadiqliyi, etibarlı və məsuliyyətli xarakterə sahib olmağı da tələb edir. Ata-ana haqqına hörmət və elinə, dövlətinə bağlılıq isə qəhrəmanı fərdi igiddən daha yüksək mərtəbəyə – ictimai məsuliyyət daşıyan şəxsiyyət səviyyəsinə yüksəldir.

Beləliklə, tədqiqat bunu deməyə əsas verir ki, "hər bir milli dastanın bütün poetik dəyərləri qəhrəman obrazında təcəssüm olunur. O, bütün hadisələrin mərkəzində durur və bütün obrazlar, hadisələr onunla bağlanır. Lakin qəhrəman əsərin təkcə mərkəzi obrazı, yəni baş qəhrəmanı olmaqla qalmır, dastanın daşıdığı ideyalar, milli dəyərlər, eləcə də əsərin bütün poetik ağırlığı qəhrəman obrazına bağlanır [Fərəcova, 2019: 72].

Dastanı tədqiqi zamanı gəldiyimiz qənaətlərdən biri də qəhrəmanlığın fərdi deyil, kollektiv xarakter daşımasını müəyyən etmək oldu. Elin birliyi olmadan qələbə mümkün deyil – bu ideya vətən anlayışını daha da möhkəmləndirir. Elin birliyi və mərkəzi hakimiyyətə sədaqət vətənin qorunmasının əsas şərti kimi göstərilir. Əgər daxildə birlik pozularsa, xarici təhlükə qarşısında zəiflik yaranar. Bu ideya dastanda açıq şəkildə vurğulanır… "Mərkəz savaşlarında oğuz igidlərinin birbirinə yardım etməsi "çal kılıcın, Kazan, yetdim" deməsi etnik kimliyin sabitləşmiş zamanında yarana bilərdi. Barış zamanında oğuzların şölənlərdə, toylarda, ovda, birlikdə olmaları da "biz" kateqoriyasına daxil olan kimliyin formalaşdığından xəbər verir. Oğuz eli məhz bu yetkin şüur çağının təsvir və təqdimidir, keçmişin vəsfidir [Bayat, 2016: 155].

Müasir dövrdə ideyanın aktuallığı. Dastanda təqdim olunan vətən və qəhrəmanlıq anlayışları bu gün də öz aktuallığını qoruyur. Milli birlik, dövlətçilik, vətən və torpaq sevgisi müasir Azərbaycan cəmiyyətində də əsas ideyalardandır. Dastanda təsvir olunan qəhrəmanlıq və vətənə sədaqət modeli çağdaş dövrümüzdə də ölkə vətəndaşları üçün mənəvi örnək hesab edilə bilər.

Beləliklə, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında vətən anlayışı müxtəlif məna qatlarına malik anlayış kimi təqdim olunur və torpaq, el, dövlət, ailə və namus kimi dəyərləri özündə birləşdirir. Qəhrəmanlıq isə bu sistemin qorunmasına xidmət edir. "...Dədə Qorqud boylarının nəzərdən keçirdiyimiz bu ümumi məzmunundan və surətlərin səciyyəsindən aydın olur ki, burada yürüdülən əsas ideya yüksək humanizmlə birləşmiş vətənpərvərlik ideyası olub, doğma vətəni, ana yurdun sərhəd bütövlüyünü, xalqın milli şərəfi və istiqlaliyyətini qoruyub saxlamaqdan ibarətdir" [Cəmşidov, 1969: 49].

Nəticə. Vətən və qəhrəmanlıq bir-birini tamamlayan ideoloji və mənəvi kateqoriyalardır. Dastan bu anlayışları milli kimliyin əsas dayaqları kimi təqdim edir. Bir çox epizod və personajların təhlili göstərir ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı tədqiq etdiyimiz əsas mövzu ilə bağlı zəngin və dəyərli məlumat mənbəyidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat, F. Oğuz cəmiyyətində fərqlilik və çoxçeşidlilik düşüncəsinin rolu // Epos və etnos. Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları // Bakı: Elm və təhsil. – 2016. – 432 s.
2. Bəydili, C. İstiqbal xalq ədəbiyyatınındır...(Seçmə yazılar) / Bakı: Elm və təhsil. – 2015 – 312 s.
3. Cəmşidov, Ş. "Kitabi-Dədə Qorqud"u vərəqlərkən / Bakı: Gənclik, – 1969. 99 s.
4. Fərəcova, A. "Kitabi-Dədə Qorqud"da qəhrəman və cəmiyyət münasibətlərinin təzahür tipləri // Azərbaycan Cümhuriyyətinin 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Folklor və dövlətçilik mövzusunda III Respublika Elmi Konfransının materialları, Bakı: Elm və təhsil. – 2019. – 388 s.
5. Kazımoğlu (İmanov), M. Folklor və dövlətçilik düşüncəsi / Dövlətçilik düşüncəsinin əsas istiqamətləri və folklor / – Bakı: Elm və təhsil, I kitab. – 2016, – 312 s.
6. Kazımoğlu, M. Folklor həm keçmiş, həm də bu gündür / Bakı: Elm və təhsil. – 2014. 194 s.
7. Kitabi-Dədə Qorqud / tərt. ed. F.Zeynalov, S. Əlizadə. – Bakı: Yazıçı, – 1988. 266 s.
8. Kitabi-Dədə Qorqud / Nəşrə hazırlayanı və redaktoru: T.Hacıyev. Bakı: Öndər nəşriyyat. – 2004, 376 s.
9. Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə] / Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. – Bakı: Elm və Təhsil, I cild. – 2015. – 454 s.
10. Qasımov, C. "Kitabi-Dədə Qorqud"un yasaqlanması/ – Bakı: Nurlan – 2013, 180 s.
11. Manas dastanı / Azərbaycan dilinə tərc. ed. A.Cəmil. – Bakı: Nurlan, – 2009. 290 s.
12. Sadıq, İ. "Dədə Qorqud"da dövlət, onun quruluşu və idarə edilməsi //Azərbaycan cümhuriyyətinin 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Folklor və dövlətçilik mövzusunda III Respublika Elmi Konfransının materialları, Bakı: Elm və təhsil. – 2019. – 388 s.

Gülxarə ƏHMƏDOVA
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: gulxareehmed@gmail.com
ORCID ID: 0009-0008-8703-230X
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.36

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA QADIN OBRAZLARININ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Açar sözlər: dastan, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, ailə məsələləri, qadın obrazları

ABSTRACT
CHARACTERISTICS OF WOMEN'S IMAGES IN THE EPISTLE "KITABI-DADE GORGUD"

The epic "Kitabi-Dade Gorgud" is an ancient literary monument of our people. This monument provides rich information about the socio-political events of the period in which it was created, the social structure, people's way of life and thinking, family relations, the concept of heroism and love, and gender issues. The epic describes how the roles of women and men in the family and society were historically formed, and what position they had in the socio-cultural environment is of particular interest in this sense.

Studying the epic in its historical and cultural context shows that, along with the theme of heroism, the issue of gender is also expressed in artistic form in the epic. Respect for the mother, respect for women, the presentation of husband-wife, parent-child relationships are clearly reflected in the epic. The activity of various female images in different epics and the position they occupy in the public life of society are striking. In the epic, the issue of gender is presented as an integral part of the system of national and moral values.

The article shows that the “Kitabi-Dade Gorgud” monument is an excellent source reflecting the ancient customs and traditions of the Oghuz-Turkic world and the system of national and spiritual values, and also conducts research on the position and role of women in society among the Oghuz people.

Keywords: epic, “Kitabi-Dade Gorgud” epic, family issues, female images

РЕЗЮМЕ
ХАРАКТЕРИСТИКИ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В ПОСЛАНИИ «КИТАБИ-ДАДА КОРКУД»

Эпос «Китаби-Дада Коркуд» — древний литературный памятник нашего народа. Этот памятник предоставляет богатую информацию о социально-политических событиях периода его создания, социальной структуре, образе жизни и мышлении людей, семейных отношениях, концепции героизма и любви, а также гендерных вопросах. В этом смысле особый интерес представляет описание того, как исторически формировались роли женщин и мужчин в семье и обществе, и какое место они занимали в социокультурной среде.

Изучение эпоса в его историко-культурном контексте показывает, что наряду с темой героизма, в эпосе в художественной форме выражен и вопрос гендера. В эпосе отчетливо отражены уважение к матери, уважение к женщинам, представление отношений муж-жена, родитель-ребенок. Поражает активность различных женских образов в разных эпосах и их положение в общественной жизни общества. В эпической поэме вопрос гендера представлен как неотъемлемая часть системы национальных и моральных ценностей.

В статье показано, что памятник «Китаби-Дада Коркуд» является превосходным источником, отражающим древние обычаи и традиции огузско-тюркского мира и систему

национальных и духовных ценностей, а также проводится исследование положения и роли женщин в обществе среди огузского народа.

Ключевые слова: эпос, эпос «Китаби-Дада Коркуд», семейные проблемы, женский образ

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı xalqımızın qədim mədəniyyət abidəsidir. Bu abidə yarandığı dövrün ictimai-siyasi hadisələri, sosial quruluşu, insanların həyat və düşüncə tərzi, ailə münasibətləri, qəhrəmanlıq, sevgi anlayışı və bir çox digər məqamlar haqqında məlumat verir. Dastanı oxuyanda Oğuz toplumunda, həmçinin oğuzların ailə və cəmiyyətində baş verən hadisələri müxtəlif aspektlərdən öyrənmək mümkün olur. Qadın-kişi münasibətlərinin tarixən necə formalaşdığı barədə ayrı-ayrı boylardan ətraflı bilgi əldə etmək olur.

Dastanın müxtəlif aspektlərdən öyrənilməsi boylarda qəhrəmanlıq mövzusu ilə yanaşı, qadın obrazlarının səciyyəvi xüsusiyyətlərinin də bədii formada ifadə edildiyini göstərir. Prof. R.Qafarlı dastanda gender məsələlərindən bəhs edərkən yazır: “Türk epik düşüncəsinin şah əsəri sayılan “Dədə Qorqud” eposunda gender məsələsinə, az qala, müasir düşüncə strukturlarına yaxın münasibət bəslənilmişdir. Çünki gender sistemlərini xarakterizə edən münasibətlərə görə, qadınlar və kişilər arasında gücün təbiətən qeyri-bərabər bölünməsinin təsiri birincinin (qadının) rolunu, “Kitabi-Dədə Qorqud”da olduğu kimi, azaltmamalıdır” (Qafarlı, 2020: 6-7). Dastanda anaya ehtiram, qadına hörmət, ər-arvad, valideyn-övlad münasibətlərinin təqdimi açıq-aydın və əhatəli əks olunur. Dastanın ayrı-ayrı boylarında müxtəlif qadın obrazlarının aktivliyi, toplumun ictimai həyatında onların tutduğu mövqe diqqət çəkir. Dirsə xanın xatunu, Burla xatun, Banıçiçək, Selcan xatun, Dəli Domrulun xatunu kimi obrazları təhlil etdikdə Oğuz zamanında qadınların sahib olduğu dəyərlər haqqında fikir formalaşır. Dastandan Oğuz qadınlarının mərd, cəsur xarakterli qadınlar olduğunu öyrənirik.

Dastanda ana kultunun toxunulmazlığı müasir gender araşdırmaları baxımından aktual olduğunu təsdiqləyir, həm qadın, həm də kişi obrazları dövrün ictimai münasibətlərinə uyğun şəkildə təsvir edilir. Dastandakı kişi obrazları qəhrəmandır, döyüşkəndir, ailənin və elin təəssübünü çəkirlər. Qadın obrazları isə həm ana, həm həyat yoldaşı, həm də ehtiyac yarandıqda igid, qəhrəman qadınlar kimi təqdim edilirlər.

Dastandakı qadın obrazlarını təhlil edərkən onların Oğuz dövrünün ictimai həyatındakı rolu da diqqəti cəlb edir. Bu mənada Burla xatun, Banıçiçək, Selcan xatun kimi obrazlar Oğuz zamanında qadının həm zərif, həm də güclü olmasını, eyni zamanda qəhrəman, döyüşkən xüsusiyyətlərini də ön plana çıxarır. Bu xüsusiyyətlər həm də dastanın müasir gender məsələsi baxımından aktuallığını təsdiqləyir. Dastanın qadın obrazları yalnız ailə daxilində deyil, ictimai-mənəvi müstəvidə də mühüm rol oynayırlar. Məsələn, Burla xatunun oğlu kafirlər tərəfindən əsir götürüldükdə o, övladının xilası və Oğuz elinin gələcək taleyi naminə təhlükədən qorxmur, geri çəkilmir, düşmənə boyun əymir.

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”ndakı Beyrəyin beşikkərtmə nişanlısı olan Banıçiçək fiziki və mənəvi gücü ilə Beyrəkdən geri qalmır, yeri gələndə at

çapır, güləşə çıxır, igidlik nümayiş etdirir. Beyrək onu tanımaq üçün çadırına yaxınlaşanda Banıçiçək kimliyini bildirmədən belə deyir: "O elə qız deyildir ki, sənə görünə! Amma mən Banıçiçəyin dayəsiyəm. Gəl indi səninlə ova çıxaq. Əgər sənin atın mənim atımı keçsə, onun atını da keçər. Həm də ox ataq. Məni keçsən, onu da keçərsən; həmçinin səninlə güləşək. Məni bassan, onu da basmış olarsan" (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 205). Dastandan örnək gətirilən parçadan göründüyü kimi, Banıçiçək öz fiziki gücünə və hazırlığına görə Oğuz igidlərindən heç də geri qalmır, o, Oğuzun sayılıb seçilən igidlərindən olan Beyrəklə qarşılaşmaqdan çəkinmir, onunla yarışmağa cəsarətlidir, hünərlidir. Özünün fiziki hazırlığı ilə öyünür, bu mənada özündən arxayındır.

Bu faktlar göstərir ki, dastanda kişi-qadın münasibətləri müəyyən bir nizam əsasında qurulmuşdur. Qadın və kişi rolları bir-birini tamamlamış, cəmiyyətdə hər birinin öz yeri, öz mövqeyi olmuşdur. Belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, Oğuz zamanında bütün insani münasibətlər qarşılıqlı hörmət əsasında formalaşmışdır.

Dastanı qadın obrazlarının səciyyəvi xüsusiyyətləri baxımından dəyərləndirsək, deməliyik ki, qadın və kişi arasındakı münasibətlər qarşıdurma şəklində deyil, əksinə, bu münasibətlər yüksək səviyyədə təqdim edilir. Qadınsız kişi qəhrəmanlığı natamam, kişisiz də ailə və el zəif təsəvvür olunur. Bu baxımdan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı gender məsələsinə balanslı və bütöv yanaşma nümayiş etdirir, ailə münasibətləri zamanı da son dərəcə səmimidirlər, bir-birlərinə yüksək dəyər verirlər. Məsələn, Dirsə xanın xatununun ərinə müraciəti ilə qadının ərini necə qiymətləndirdiyini görmək olar.

Başım baxtı, evim taxtı, bəri gəl!
Xan atamın kürəkəni,
Xanım anamın seviləni,
Atam-anam verdiyi,
Göz açaraq gördüyüm,
Könül verib sevdiyim, a Dirsə xan! (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 181)

– ifadələrilə Dirsə xanın xatunu ərinə müraciət edir. Dastanın kişi qəhrəmanları da qadınlarına yüksək dəyər verirlər. Ayrı-ayrı boylarda oğuz igidləri sevdiyi qadınlara belə müraciət edirlər:

Bəri gəl, başımın baxtı, evimin taxtı!
Evdən çıxıb yeriyəndə sərv boylum!
Topuğuna sarmaşanda qara saçlım!
Qurulmuş yaya bənzər çatma qaşlım!
Qoşa badam sığmayan dar ağızlım!
Payız almasına bənzər al yanaqlım!
Qadınım, dayağım, döl verənim!
(Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 177)

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında qadın və kişi rollarının qarşılıqlı tamamlanması müəyyən prinsip əsasında formalaşır. Dastan həm qədim Oğuz cəmiyyətinin xüsusiyyətlərini əks etdirir, həm də qadına yüksək mənəvi və sosial status verir. Qadın obrazlarının özünəməxsusluğu, ana kultunun müqəddəsliyi bu epik abi-

dəni müasir cəmiyyət normaları baxımından da dəyərli və əvəzsiz bir mənbə olduğunu göstərir. "Dastanda qadınlar azaddır. Kişilərlə bərabər hüquqlara malikdir. Oğlan uşaqları kimi qızlara da körpəlikdən döyüşmək, at minmək, qılınc oynatmaq öyrədilir. Gənclər ailə quranda elə qızları seçirlər ki, at çapmağı, qılınc oynatmağı bacarsınlar. Lazım gələndə "bir ucu mənim, bir ucu sənin" deyərək düşmənlə savaşa bilsinlər. Bu cəhətdən "Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu"ndakı Qanturalı və Selcan xatunu, Bamsı Beyrək və Banıçiçəyi xatırlamaq yerinə düşür" (Hüseynova, 2016: 177).

Burla xatun Bayandır xanın qızı, Qazanın arvadı, Uruzun isə anasıdır. Dastanda bu obraz haqqında bəhs edilərkən "Boyu uzun Burla xatun" şəklində xatırlanır. Prof. Ə.Tanrıverdi "Dədə Qorqud kitabı"nın obrazlar aləmi" adlı kitabında Burla xatunu belə təsvir edirdi: "II, III, IV boylarda Burla xatun surətinə rast gəlinir. O, xanlar xanı Bayandırın qızı, bəylər bəyi Ulaş oğlu Salur Qazanın arvadı, Oğuz cəmiyyətinin birinci xanımı, xanımlar xanımıdır… Burla xatunun dilindən verilmiş hər bir cümlədə onun xanımlığı duyulur" (Tanrıverdi, 2013: 46). Dastanın II boyunda "Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy"da düşmənlər tərəfindən əsir aparılan Burla xatun ailənin şərəf və namusunu qorumaq üçün bütün əzablara dözür. Əri Qazanın, dustaqlıqda saxlanan oğlu Uruzun, ümumiyyətlə, Oğuz elinin şərəf və ləyaqətini hər şeydən üstün hesab edən qadın düşmənə boyun əymir, qırx incəbelli qızın arasında gizlənərək öz kimliyini bildirmir. Boyu uzun Burla xatun döyüş meydanında at çapan, qılınc çalan, düşmənlərlə mübarizə aparan, oğuz toplumunun təəssübünü çəkən, igid, cəsur qadındır. Ağır yaralanmış ömür yoldaşı Qazan xanı düşməndən qorumaq üçün əlinə qılınc götürən hünərli və igid qadındır.

Banıçiçək də dastanda sayılıb seçilən qadın obrazlarındandır. Banıçiçək obrazına "Baybörənin oğlı Bamsı Beyrək boyu"nda rast gəlinir. Banıçiçək Oğuz bəylərindən olan Baybican bəyin qızı, Bamsı Beyrəyin əvvəlcə nişanlısı, daha sonra isə həyat yoldaşıdır. Banıçiçək də Burla xatun kimi at çapır, ox atır, qəhrəmanlıq göstərir. İgidlikdə heç bir kişidən geri qalmır, yaxşı güləşməyi bacarır. "Gözəllər şahı" olan Banıçiçək qırmızı paltar geyərdi, qarğı kimi uzun, qara saçları vardı. Alplar dövrünün hər baxımdan kişi qeyrətli türk qızının timsalıdır (Dədə Qorqud kitabı, 2004: 56).

Sarı donlu Selcan xatun obrazı da "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı gənc qadın obrazlarından biridir. Dastanın VI boyunda – "Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu"nda rastlaşdığımız Selcan xatun Trabzon təkurunun qızı, Qanturalının nişanlısıdır. Selcan xatun da igid qadın obrazlarındandır. O, son dərəcə igid, cəsur qızdır. Qanturalı onu məhz igidliyinə, cəsarətinə görə seçib sevmişdir. Evlənmək üçün özünə adaxlı axtaran Qanturalı atası ilə dialoqunda belə deyir: "Ata, məni evləndirmək istəyirsənsə, bilirsənmi mənə layiq qız necə olmalıdır? Mən yerimdən durmadan o durmuş olsun! Mən Qaracıq atıma minmədən o minmiş olsun! Mən qanlı kafir elinə getməmiş o gedib mənə baş gətirmiş olsun!" (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 248).

Dastandakı qadın obrazlarının hər biri cəsurdur, döyüşkəndir, kişi qeyrətlidir. Bu mənada Oğuz toplumunda qadınların tutduğu rol və mövqe müasir oxucunun təsəvvüründə aydın fikir formalaşdırır.

Beləliklə, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı türk xalqlarının taleyində əsas sütunlardan biri kimi həm milli kimliyin formalaşmasında, həm də gender bərabərliyi məsələsinin aydınlaşmasında mühüm rol oynayır. Dastanda dövlət quruculuğu, ailə münasibətləri, soy-kökə bağlılıq, torpaq və vətən anlayışlarının mərkəzi mövqedə olması milli mənsubiyyət şüurunun bədii ifadəsidir. Bu baxımdan bu ölməz abidənin müasir günümüzdə yenidən araşdırılması milli kimliyin qorunması, milli-mənəvi dəyərlərin gələcək nəsillərə ötürülməsi baxımından aktualdır.

Ümumiyyətlə, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı ümumtürk dünyasının sosial davranış modellərini, adət-ənənələrini və dəyərlər sistemini əks etdirən fundamental mənbədir. Dastanda təsvir olunan ailə münasibətləri, etik dəyərlər və əxlaq normaları, qəhrəmanlıq kodeksi türk mədəniyyətinin arxaik qatlarını üzə çıxarır. Müasir mədəniyyət araşdırmaları bu kimi epik mətnlər vasitəsilə milli mədəniyyətlərin transformasiya prosesini izləməyə imkan verir.

Müasir dövrdə milli-mədəni fərqliliklərin itməsi təhlükəsi fonunda "Kitabi-Dədə Qorqud" kimi epik abidənin tədqiqi xüsusi aktuallıq kəsb edir. Dastanın gender baxımından təhlili milli dəyərlərin müasirlik prizmasından qiymətləndirilməsinə şərait yaradır. Bu isə qədim epik abidənin həm keçmişin yadigarı olduğunu, həm də paralel olaraq keçmiş adət və ənənələrin müasir günümüz üçün aktuallığını və mühüm əhəmiyyət daşıdığını göstərir.

ƏDƏBİYYAT

1.Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Nəşrə hazırlayan: Tofiq Hacıyev. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004

2.Hüseynova Həcər, "Kitabi-Dədə Qorqud"da gender bərabərliyi məsələsi. "Epos və etnos" Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları. Bakı: 2016

3.Kitabi-Dədə Qorqud. Nəşrə hazırlayanı və redaktoru: Tofiq Hacıyev. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004

4.Qafarlı Ramazan. "Dədə Qorqud"da gender münasibətlərinin strukturu və funksionallığı. Dədə Qorqud / Elmi-ədəbi toplu. Bakı: Elm və təhsil, 2020, III (70)

5.Tanrıverdi Əzizxan. "Dədə Qorqud kitabı"nın obrazlar aləmi. Bakı: Nurlan, 2013

Nailə MİRZƏYEVA
AMEA Folklor İnstitutu
"Dədə Qorqud" şöbəsinin böyük elmi işçisi
E-mail: abilova.nailya@mail.ru
ORCID ID: 0009-0009-8840-8396
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.41

"KİTABİ-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDAKI ATALAR SÖZLƏRİ VƏ MƏSƏLLƏRİN POETİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Açar sözlər: "Kitabi-Dədə Qorqud", atalar sözləri, məsəllər, poetika, folklor, bədii dil, metafora, paralelizm, milli düşüncə

ABSTRACT
THE POETIC CHARACTERISTICS OF PROVERBS AND SAYINGS IN THE EPIC «THE BOOK OF DEDE GORGUD»

In this article the poetic characteristics of proverbs and sayings in the epic "The Book of Dede Gorgud" are studied systematically. The main goal of the study is to characterize these folklore units not only as expressions with didactic content, but also as poetic texts with high artistic and aesthetic value. In the study the artistic characteristics of proverbs and sayings, such as rhythmic-melodicity, imagery, metaphoricity, parallelism, repetition and syntactic structure are analyzed, the ways in which they are integrated into the overall poetics of the epic are shown.

In the article these idioms reflect the Turkic national worldview, ethical values and aesthetic thinking, as well as play an important functional role in the ideological and artistic structure of the epic are based on. As a result, it is determined that the proverbs and sayings in the epic "The Book of Dede Gorgud" serve as a connecting bridge between folklore and written literature and is one of the important examples of the Turkic poetic thought tradition.

Keywords: The Book of Dede Gorgud, proverbs, sayings, poetics, folklore, artistic language, metaphor, parallelism, national thought.

РЕЗЮМЕ
ПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК В ЭПОСЕ «КИТАБИ – ДЕДЕ КОРКУД»

В данной статье системно исследуются поэтические особенности пословиц и поговорок, представленных в эпосе «Китаби-Деде Коркуд». Основной целью исследования является характеристика этих фольклорных единиц не только как дидактических высказываний, но и как художественно-эстетических текстов с высокой поэтической ценностью. В работе анализируются такие художественные особенности пословиц и поговорок, как ритмико-мелодическая организация, образность, метафоричность, параллелизм, повтор и синтаксическое строение, а также рассматриваются пути их интеграции в общую поэтику эпоса.

В статье рассказывается о том, как данные изречения отражают национальное мировоззрение, этические ценности и эстетическое мышление тюркского народа, а также играют важную функциональную роль в идейно-художественной структуре эпоса. В результате исследования делается вывод о том, что пословицы и поговорки в «Китаби-Деде Коркуд» выполняют связующую функцию между устным фольклором и письменной литературой и представляют собой значимые образцы тюркской поэтической традиции.

Ключевые слова: «Китаби-Деде Коркуд», пословицы, поговорки, поэтика, фольклор, художественный язык, метафора, параллелизм, национальное мышление.

Atalar sözü və məsəllər xalqın həyatı və məişəti, düşüncə tərzi, əmək fəaliyyəti ilə sıx bağlı olan formaca kiçik, mənaca dərin janrlardandır. Atalar sözü və məsəllərdə xalq hikməti, xalq zəkası, insanların əsrlərdən bəri əldə etdiyi sınaq və

təcrübələrin nəticələri ümumiləşdirilir. Ona görə də danışıq dilində ifadələrin daha canlı, sərrast və təsirli olması üçün atalar sözü və məsəllərdən istifadə olunur. Atalar sözləri və məsəllər ayrı-ayrı tədqiqatlarda müxtəlif ifadələrlə təqdim edilir: ruslar onları ibrətamiz söz, qanadlı söz, qızıl söz kimi təqdim edir, Şərq xalqları isə onlara dilin gülzarı, ipə-sapa düzülməmiş incilər, yunanlar və romalılar hakim fikirlər, italyanlar xalq məktəbi, ispanlar ruhun təbiəti, ingilislər və fransızlar təcrübənin barı və s. adlar vermişdir.

Atalar sözü və məsəllər folklorun qədim janrlarından biridir. Bu janr öz mənşəyini ilkin ibtidai icma dövründən alır. O vaxtdan bəri insanların həyat, təbiət haqqındakı təcrübələri, bilik və sınaqları qısa və bədii şəkildə ifadə edilərək zəmanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Atalar sözü və məsəllərdə xalq həyatının, insanlıq tarixinin bütün dövrlərinə aid əlamətlər yaşamaqdadır.

Atalar sözü və məsəllər mahiyyətcə bir-birinə çox yaxındır. Bunları bir-birindən ayırmaq bəzən çətin olur. Lakin onları fərqləndirən bəzi mühüm cəhətlər də vardır. Bu barədə müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Bəzi tədqiqatçılar bu fərqləri onların qrammatik quruluşunda görmüş, bəziləri həcmcə kiçik və böyük olmalarında axtarmış, bəziləri isə çox məcaz, idiom, müqayisə və s. işləndiyinə görə atalar sözlərindən seçildiyini qeyd etmişlər (Əfəndiyev, 1992: 109-110).

Çox sayda atalar sözlərinə Azərbaycanın və ümumən türk dünyasının şah əsəri olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında rast gəlinir. Qorqud Atanın dilindən təqdim edilən yetmişdən artıq paremik vahid atalar sözlərinin toplanıb yazıya alınmasının ilkin təcrübələrindən sayıla bilər. İki minəcən atalar sözü və zərbi-məsəlin yazıya köçürüldüyü "Oğuznamə"nin, həmçinin mindən artıq atalar sözü və xalq məsəlini özündə birləşdirən XVIII əsr abidəsi "Əmsali-türkanə"nin üzə çıxarılması belə bir qənaət formalaşdırır ki, Azərbaycan paremik vahidlərinin toplanıb yazıya köçürülməsi təxminən XV-XVI yüzilliklərə dayanır.

Müqayisə və qarşılaşdırmalara əsasən demək mümkündür ki, "Kitabi-Dədə Qorqud"un "müqəddimə"sindəki atalar sözləri və zərbi-məsəllər "Kitab"ın ayrı-ayrı "boy"ları ilə ya birbaşa, ya da dolayı şəkildə bağlanır. Bəzən isə onların məna yükü "boy"ların ümumi məzmunu ilə tam üst-üstə düşür. "Kitab"ın "müqəddimə" hissəsindəki atalar sözləri və zərbi-məsəllər barədə düşündükcə uca və müqəddəs tanrı, gözəl və mərd ana, igid və cəsur ata, qeyrətli və ağıllı oğul, sevimli qardaş, həmçinin xain və yalançı obrazlarının ilkin görüntüləri göz önündə canlanır.

"Kitabi-Dədə Qorqud"un 12 "boy"unu "müqəddimə"siz təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. "Boy"lar müqəddimə ilə bərabər böyük və zəngin görünür. Çünki "müqəddimə", xüsusən orada verilmiş atalar sözləri və zərbi-məsəllər "boy"lara açar rolunu ifadə edir**.** E.Əlibəyzadə həmin atalar sözləri və zərbi-məsəlləri daşıdığı məna və əhatə etdiyi sahələrə görə aşağıdakı kimi qruplaşdırıb: "a) ümumi həyat yolunun müəyyən olunmuş fikirləri əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; b) təbiət hadisələrinin gedişi əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; c) ailə-məişət, övlad-valideyn münasibətləri əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; c) dostluq – düşmənçilik münasibətləri əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; d) heyvanlara münasibət əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; e) el aşığı, ozan haqqında yaranan təsəvvürlərdən çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; ə) xəlqi keyfiyyət, məşğuliyyət əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; f) igidlik, mərdlik-namərdlik əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi; g) göylə-

rə sitayiş və islami təsəvvürlər əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi" (Tanrıverdi, 2007: 292).

Müəllif "Kitab"ın "müqəddimə" hissəsindəki atalar sözləri və zərbi-məsəlləri məna tutumu baxımından qruplaşdırmaqla bərabər, onların dastandakı hadisə və əhvalatların inkişafına təsir göstərməsindən də bəhs edib. O, "oğul atanın yetiridir, iki gözünün biridir" atalar sözünü "Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy"u ilə əlaqələndirib: "Ata ağlının, hünərinin, səxavətinin, qeyrət və yetkin oğuz ləyaqətinin övlada keçməsi dünyanın ən böyük nemətidir, əvəzsiz töhfədir. Onu heç nə ilə əvəz etmək olmaz. Buna görə Qorqud Ata başlanğıcda tezis məzmunlu bir məsəli işlətmişdir: "Oğul atanın yetiridir, iki gözünün biridir".

"Müqəddimə"də Dədə Qorqud haqqında belə deyilir: "Qorqud Ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqud Ataya tanışınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi...". Dədə Qorqudun bu xüsusiyyətləri birbaşa "Kitab"la bağlanır. Məsələn, Dədə Qorqud "Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy"da oğuzların çətin işlərini həll edən müdrik bir qoca kimi çıxış edir: "Dədə Qorqudı Dəpəgözə göndərdilər. Gəldi, səlam verdi. Aydır: "Oğul, Dəpəgöz, Oğuz əlündə zəbun oldı, bunaldı. Ayağın torpağına məni saldılar. Sana kəsim verəlim, deyirlər" – dedi. Dəpəgöz aydır: "Gündə altmış adam verin yeməgə!" – dedi. Dədə Qorqud aydır: "Bu vechlə sən adam qomaz, dükədərsən – dedi. Əmma gündə eki adam ilə beş yüz qoyun verəlim!" (Kitabi- Dədə Qorqud, 1988, 99).

Dədə Qorqud oğuz igidlərinə ad verir: "Bayandur xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdür. Bir buğa öldürmüş sənin oğlan, adı Buğac olsun. Adını bən verdüm, yaşını Allah versün".

Yaxud: "... Dədəm Qorqud gəldi, oğlana ad qodı... Sən oğlını Bamsam deyü oxşarsan; bunın adı Boz ayğırlıq Bamsı Beyrək olsun! Adını bən dedim, yaşını Allah versün!"(Kitabi- Dədə Qorqud, 1988:54).

Adqoyma mərasimi ilə bağlı Dədə Qorqudun dilindən verdiyimiz nümunələr üslub baxımından oxşardır. Hətta eyni cümlə strukturu da müşahidə olunur. Konkret desək, "Adını bən verdüm, yaşını Allah versün – dedi" cümləsi ilə "Adını bən dedim, yaşını Allah versün!" – dedi" cümləsi arasında semantik tutum baxımından heç bir fərq yoxdur. Fərq yalnız funksiyaca eyni olan "verdüm" və "dedim" predikatlarındadır. Bu isə təhkiyəçi dilinin zənginliyi kimi dəyərləndirilə bilər.

"Müqəddimə"də Dədə Qorqudun dilindən verilən müdrik sözlər silsiləsi – atalar sözü və zərbi-məsəllər səviyyəsinə yüksələn kəlamlar boyların leytmotivi kimi, boylardakı hadisə və əhvalatlardan doğan məntiqi nəticələr kimi səslənir. Həm də bunlar sıralanaraq müəyyən ahəngə, melodiyaya görə də "Müqəddimə"də Dədə Qorqud adına 5-6 dəfə müraciət edilir və hər dəfə, hər "keçid"də ton, deyiliş tərzi, üslub dəyişir". Dədə Qorqudun söylədiyi müdrik sözlər:

Allah-Allah diməyincə işlər onmaz.
Qadir tənri verməyincə ər bayımaz.
Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz.
Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.
Ölən adam dirilməz, çıxan can gerü gəlməz.
Təkəbbürlik eyləyəni tənri sevməz

(Kitabi- Dədə Qorqud, 1988: 31).

Dədə Qorqudun dilindən verilmiş kəlamlarda türkün tanrıya, təbiətə və insanlara münasibəti, dünyagörüşü, həyata və baş verən hadisələrə baxış tərzi bədii şəkildə ifadə olunub. Türk təfəkkürünün, onun zəngin mənəvi dünyasının böyüklüyündən xəbər verən bu kəlamlar dupduru bulaq suyu kimi tarixdən süzülə-süzülə, cilalana-cilalana bu günümüzədək ötürülüb. (Tanrıverdi, 2007: 292-295, 297, 302)

Cəlal Bəydilinin (Məmmədovun) tərtib etdiyi "Atalar sözü" kitabında "Kitabi-Dədə Qorqud"dan seçdiyi iki minəcən atalar sözü çap edilmişdir. Burada xalq təcrübəsi, xalq hikməti Dədə Qorqudun adı ilə əlaqədar təqdim edilir. Dədə Qorqud söyləmiş:

Yapa-yapa qarlar yağsa, yaza qalmaz.
Ağlamaqla nəsnəmi olur?
Allah-Allah diməyincə işlər önməz.
Alp ər ərdən adın yaşırmaq eyib olur.
Ana haqqı, Tanrı haqqı.
Aslan ənigi yenə aslandır.
At işləməsə, ər öyünməz.
At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə yey.
Ata adını yürütməyən xoyrad oğul,
Ata belindən enincə enməsə yey.
Baş əsən olsa, börk bulunmazmı olur?
Bu dünyayı ərənlər əql ilə bulmuşlar.
Çıxan can geri gəlməz.
Doğru yolu görürkən, əyri yoldan gəlmiyəlim.
Dövlətli oğul qopsa, ocağının közüdür.
Dövlətsiz oğul qopsa, ocağının külidir.
Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.
Kül təpəcik olmaz.
Qarı düşmən dost olmaz.
Qız anadan görməyincə öyüd almaz

(Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 31).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz atalar sözü və məsəllərin müasir danışıq dilində işlənən tarixi variantlarıyla qarşılaşdırılması paremik vahidlərin (qısalmağı və genişləməyi) həqiqətən də, əski savlardan gəldiyi, onların artıq dəyişmiş fikir və dünyagörüşlərlə bağlı olanlarından bəzilərinin artıq işləklikdən qaldığı, bir sözlə, dil-nitq vahidlərinin struktur qanunauyğunluğu istiqamətində necə formalaşdığı haqqında müəyyən təsəvvür yaradır (Bəydili (Məmmədov), 2004: 13).

Atalar sözləri və məsəllər əsrlərin sınağından çıxaraq bu günümüzə qədər gəlib çatmış, xalqımızın həyat təcrübəsini, dünyagörüşünü və mənəvi dəyərlərini əks etdirən hikmət xəzinəsidir. Atalar sözü və məsəllər həm folklorun mühüm janrı kimi, həm də poeziya ilə bağlılığı baxımından xüsusi maraq doğurur. Onların poetik xüsusiyyətləri xalq düşüncəsinin bədii ifadə imkanlarını ortaya qoyur.

Atalar sözlərinin əsas poetik xüsusiyyətlərindən biri də onların qısa və yığcam fikirlərlə böyük məna kəsb etməyidir. Bir neçə kəlmə ilə böyük həqiqətlər ifadə olunur. Məsələn, "Aslan ənigi yenə aslandır", bu atalar sözü "Kitabi-Dədə

Qorqud" dastanının ideya – estetik sistemində nəsil, soy və irsi keyfiyyət anlayışının bədii ifadəsi kimi çıxış edir. Bu ifadə aşağıdakı semantik qatları ehtiva edir:

1. Genetik və irsi keyfiyyət ideyası. Atalar sözü metaforik əsasda qurulmuşdur: "aslan"güc, igidlik, mərdlik və hakimiyyət rəmzidir; "ənək"(balası) isə davamlılıq və nəsil anlayışını təcəssüm etdirir. Bu konstruksiya göstərir ki, mənəvi və fiziki üstün keyfiyyətlər nəsildən-nəslə ötürülür. Dastanın qəhrəmanlıq poetikasında igid oğulun igid atanın davamçısı olması ideyası mühüm yer tutur.

2. Sosial-struktur məzmunu: Dastanda tayfa və soy kimliyi sosial statusun əsas göstəricilərindən biridir. Bu atalar sözü ictimai ierarxiyanın legitimləşdirməsinə xidmət edir: yəni nüfuzlu nəslin nümayəndəsi potensial olaraq həmin xüsusiyyətləri daşıyır. Beləliklə, ifadə Oğuz cəmiyyətinin patriarxal düşüncə modelini əks etdirir.

3. Poetik-funksional xüsusiyyəti: Mətn daxilində bu tip atalar sözləri obrazların xarakteristikasını yığcam və exspressiv şəkildə təqdim edir. Qısa, lakin semantik baxımdan yüklü olan ifadə epik mətnin ritmini gücləndirir və qəhrəman tipinin ideal modelini formalaşdırır.

"Aslan" zoonimik simvol kimi türk epik ənənəsində ali dəyər göstəricisidir. Bu baxımdan atalar sözü yalnız bioloji irsliyi deyil, həm də mənəvi-mədəni irsin davamlılığını ifadə edir. Nəticə etibarilə, "Aslan ənigi yenə aslandır" atalar sözü dastanın qəhrəmanlıq konsepsiyasını, soy kultunu və irsi igidlik ideyasını poetik şəkildə ümumiləşdirən paremiyadır.

"Nəsibində var isə, qaşığında çıqa gələ" atalar sözü "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının dünyagörüşü sistemində taleyə (qismətə) inamın poetik ifadələrindən biri kimi çıxış edir. Bu məsələnin semantik əsasını "nəsib" anlayışı təşkil edir. "Nəsib" klassik türk – islam düşüncə sistemində ilahi təqdir, insan üçün müəyyən olmuş ruzi və ya taleyin payı mənasında işlənir. Atalar sözündə ifadə olunan fikir ondan ibarətdir ki, əgər bir nemət, uğur və ya qismət insan üçün yazılıbsa, o, ən gözlənilməz və ən sadə vasitə ilə belə - "qaşığında" ona yetişəcəkdir. Burada "qaşıq" məişət detalı olmaqla gündəlik həyatın, sadəliyin və təbii axarın simvoludur. Mətnin poetik strukturu iki əsas məqam üzərində qurulmuşdur:

1.Şərt-nəticə modeli: "Nəsibin var isə"- şərt budağı; "qaşığında çıxa gələ"- nəticə budağı. Bu sintaktik paralelizm fikrin qətiyyətini və ümumiləşdirilmiş xarakterini gücləndirir.

2. Metaforik obrazlılıq: Qismətin "qaşıqda çıxması" obrazı hiperbolik-metaforik ifadədir və tale anlayışını konkret, hiss edilə bilən məişət predmetinə bağlayaraq abstrakt məfhumu vizuallaşdırır.

Dastanın ideya-məzmun sistemində insanın igidliyi, əxlaqi keyfiyyətləri və iradəsi mühüm yer tutsa da, nəticə etibarilə hadisəlirin sonluğu çox zaman ilahi yazıya bağlanır. Bu baxımdan məsələdə həm fatalizm elementi, həm də ruziyə arxayınlıq motivi mövcuddur. Yəni insan çalışmalıdır, lakin, son nəticə Tanrının hökmü ilə müəyyənləşir. Beləliklə, bu atalar sözü "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının poetik təfəkküründə taleyə inamın, ilahi bölgünün və həyatın bədii axarına etimadın lakonik və obrazlı ifadəsi kimi dəyərləndirilə bilər.

"Gün çıxmadan ulduz sönməz". Günəş və ulduzlar zamanın və taleyin rəmzidir. Hər hadisənin öz vaxtı var, zorla dəyişmək mümkün deyil. Dastanda hər igi-

din şöhrət qazanma anı vardır. Qəhrəmanlıq vaxtı çatmadan baş vermir. Bu deyim epik zaman anlayışını ifadə edir.

Dastandakı paremioloji vahidlərdə rast gəlinən poetik xüsusiyyətlər təbiət hadisələrinin insan taleyi ilə paralel təqdim olunması, metaforik və simvolik düşüncə üstünlük təşkil edir. Kosmos-insan-cəmiyyət vəhdəti yaradır, şifahi xalq ədəbiyyatına uyğun ritm və obrazlılıq yaradır, dastanın ideya və estetik bütövlüyünü təmin edir, xalqın fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirir. Bu baxımdan paremioloji material dastanın ən qiymətli poetik qatlarından biridir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 32-35, 57-60, 112-118).

İkinci mühüm cəhət bədii obrazlardır. Xalq hikmətləri metafora, təşbeh, təzad kimi poetik vasitələrlə gücləndirilir. Məsələn, od olmayan yerdən, tüstü çıxmaz" atalar sözü sadə həyat hadisəsini dərin fəlsəfi məna ilə izah edir. Məsələn, təkəbbürlük edəni tanrının sevmədiyi həm "Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu"nda, həm də "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu"nda real şəkildə görünür. Belə ki, Dəli Domrul da, Dəli Qarcar da tanrı tərəfindən cəzalandırılır.

Maraqlıdır ki, "Allah-Allah deməyincə işlər düzəlməz" atalar sözü "Təkəbbürlük eyləyəni tanrı sevməz"lə "müqəddimə" daxilində oxşar fiqurlar kimi çıxış edir. Bu "boy"lardan verilən nümunələrdə tanrının lovğa, təkəbbürlü insanı yox, onu qəbul edəni, ona inananı sevdiyi təqdim olunan sintaktik bütövlərdə bütün aydınlığı ilə təsvir edilir (Tanrıverdi, 2007: 305).

Atalar sözləri və məsəllərdə ritm və qafiyəlilik də diqqəti cəlb edir. Bu, onların həm musiqililiyini artırır, həm də yadda saxlanmasını asanlaşdırır. Məsələn, "Borclu ölər, borcu ölməz". Atalar sözü və məsəllərin digər mühüm cəhəti onların didaktik əhəmiyyətə malik olmasıdır. Atalar sözü və məsəllər gənc nəslin tərbiyəsində çox vacibdir. Gənclər, yeniyetmələr onlar vasitəsilə həyat təcrübəsi qazanır, dünyanı, davranış qaydalarını, əxlaq normalarını, adət-ənənləri, həyat həqiqətlərini öyrənirlər.

Atalar sözləri və məsəllərin digər mühüm xüsusiyyətlərindən biri də onlarda milli dəyərlərin ifadə edilməsidir. Azərbaycan-türk atalar sözlərində ailə, namus, qonaqpərvərlik, dostluq və əmək kimi dəyərlər ön plana çəkilir. Bu, xalqın mənəvi düşüncə tərzini poetik şəkildə təcəssüm etdirir. Beləliklə, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı atalar sözləri və məsəllər yalnız folklor janrı nümunələri kimi deyil, həm də yüksək poetik dəyərə malik bədii ifadə formaları kimi qiymətləndirilə bilər. Onlar bədii cəhətdən zəngin olmaqla yanaşı, həm də tərbiyəvi əhəmiyyətə malikdir. Atalar sözləri və zərbi-məsəllər dastanın ideya-estetik bütövlüyünü təmin edir, milli-mənəvi dəyərlərin nəsildən-nəslə ötürülməsində mühüm rol oynayır. Paremilərin poetik xüsusiyyətləri türk epik təfəkküründün bədii gücünü və estetik potensialını aydın şəkildə nümayiş etdirir.

ƏDƏBİYYAT

Atalar sözü / tərtib ed. Bəydili C. (Məmmədov). – Bakı: Öndər nəşriyyat. – 2004. 264 s.
Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / – Bakı: Maarif. – 1992. – 477 s.
Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib ed. F.Zeynalov, S.Əlizadə. – Bakı: Yazıçı. – 1988. 266 s.
Tanrıverdi Ə. "Kitabi-Dədə Qorqud"un söz dünyası / Bakı: "Nurlan". – 2007. 456 s.

Füzuli BAYAT
Filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri
E-mail: fuzulibayat58@gmail.com.
ORCID ID: 0000-0002-0811-5852
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.47

ŞƏHƏR FOLKLORU KONTEKSTİNDƏ HƏKİMDƏN DƏLİYƏ: TEMATİK LƏTİFƏLƏR

Açar sözlər: Şəhər folkloru, həkim lətifələri, dəli lətifələri, gülüş nəzəriyyəsi, frame analizi.

ABSTRACT
FROM DOCTOR TO MADMAN: THEMATIC JOKES IN THE CONTEXT OF URBAN FOLKLORE

This article examines doctor and madman jokes as distinct and multilayered formations within urban folklore, situating them within contemporary folkloristics and cultural theory. The study draws on major theories of humor – Henri Bergson's notion of the mechanical encrusted upon the living, Thomas Hobbes's superiority theory, Mikhail Bakhtin's concept of the carnivalesque, and John Morreall's account of cognitive incongruity—together with Erving Goffman's frame analysis. Through this combined theoretical lens, the article explores how jokes disrupt established semantic frames, reorganize interpretive structures, and generate alternative regimes of meaning.

The primary aim is to clarify the functional role of the doctor and madman figures in folkloric discourse and to analyze the internal logic through which these jokes engage social norms and institutional

authority. Doctor jokes frequently stage encounters between professional expertise and lay experience, symbolically negotiating hierarchical relations. By humanizing medical authority and momentarily suspending institutional distance, such narratives produce comic effects that recalibrate social balance and mitigate symbolic asymmetries.

Madman jokes, by contrast, foreground the instability of the categories of "normal" and "abnormal." Through absurdity and unexpected reasoning, they interrogate the limits of rationality and expose the contingency of socially sanctioned logic. The madman's seemingly irrational yet occasionally incisive responses complicate Hobbesian superiority by unsettling the audience's assumed vantage point. Read through the lens of cognitive incongruity, the humor emerges from the tension between anticipated and actual outcomes, while the carnivalesque dynamic enables a temporary inversion of social roles and epistemic authority.

Taken together, doctor and madman jokes function not merely as vehicles of entertainment but as expressive forms through which collective consciousness articulates critique. They operate as subtle instruments of social commentary, destabilizing normative thought patterns and safeguarding symbolic spaces of individual autonomy. In this

sense, thematic jokes may be understood as a mode of collective therapy, modeling at the level of cultural narrative the enduring dialectic between rationality and the absurd.

Keywords: Urban folklore; doctor jokes; madman jokes; humor theory; frame analysis; carnivalesque.

РЕЗЮМЕ
ОТ ВРАЧА К БЕЗУМЦУ: ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНЕКДОТ В КОНТЕКСТЕ ГОРОДСКОГО ФОЛЬКЛОРА

В статье рассматриваются анекдоты о врачах и безумцах как специфический и многослойный пласт городского фольклора в контексте современной фольклористики и культурологии. Теоретико-методологическую базу исследования формируют классические и современные концепции комического (теория «механизации» Анри Бергсона, теория «превосходства» Томаса Гоббса, концепция «карнавализации» Михаила Бахтина и теория «когнитивного несоответствия» Джона Морреалла), а также метод фреймового анализа Ирвинга Гофмана. Применение данного инструментария позволяет проследить механизмы деконструкции и реструктуризации семантических фреймов, а также выявить генерируемые ими альтернативные смысловые пространства.

Основная цель работы заключается в определении функциональной значимости образов врача и безумца в фольклорном дискурсе, анализе внутренней логики комического и выявлении роли анекдота в психокоммуникативной разрядке личности. Установлено, что в рамках данного жанра происходит нивелирование иерархических дистанций: фигура врача десакрализуется и низводится до уровня рядового индивида, что способствует восстановлению символического баланса через смеховую культуру.

Анекдоты о безумцах интерпретируются как дискурс, эксплицирующий относительность категорий «нормы» и «патологии», а также подвергающий сомнению границы рациональности посредством элементов абсурда. Парадоксальные и креативные решения, предлагаемые «безумным» героем, инвертируют традиционную теорию превосходства, провоцируя когнитивный резонанс у аудитории. В рамках модели когнитивного несоответствия данная логическая аномалия комизирует разрыв между экспектацией (ожиданием) и реальностью, обеспечивая временную инверсию социальных ролей.

Являясь формой самовыражения коллективного сознания, тематические анекдоты выходят за рамки чисто развлекательного жанра. Они выступают инструментом социальной критики, средством деконструкции нормативных ментальных шаблонов и механизмом сохранения внутренней свободы личности в противостоянии системе. Таким образом, тематический анекдот, выполняя функцию коллективной терапии, моделирует диалектическую взаимосвязь рационального и абсурдного на уровне культурного текста.

Ключевые слова: городской фольклор, тематический анекдот, образ врача, образ безумца, теория смеха, фрейм-анализ, когнитивное несоответствие.

Giriş. Şəhər folkloru müasir insanın gündəlik təcrübələrini, qorxularını və ümidlərini ən yığcam və səmimi şəkildə əks etdirən mədəni yaddaş formalarından biridir. Bu yaddaşın ən məhsuldar və eyni zamanda ən paradoksal sahələrindən bi-

ri isə tibbi yumordur. Çünki burada insan varlığının ən həssas nöqtələri — bədən, ağıl, həyat və ölüm — gülüşün qoruyucu örtüyü altında müzakirə edilir. Tibbi yumor mahiyyət etibarilə iki əsas qütb üzərində formalaşır: Həkim və Xəstə, yaxud folklor dilində daha kəskin ifadə ilə — Dəli. "Həkimdən Dəliyə: Tematik Lətifələr" adlı bu araşdırma, məhz bu iki qütb arasında yaranan gülüş mədəniyyətini və onun sosial-fəlsəfi məna qatlarını təhlil etməyi qarşısına məqsəd qoyur.

Bu bölgü sadəcə personaj fərqliliyi deyil; burada iki fərqli dünyagörüşü, iki ayrı məntiq sistemi və iki müxtəlif hakimiyyət forması üz-üzə gəlir. Həkim rasional elmin, institusional bilginin və normativ düşüncənin təmsilçisidirsə, dəli sosial qaydalardan kənarda duran, məntiqi alt-üst edən və bəzən də onu ifşa edən fiqurdur. Antropoloji baxımdan bu qarşıdurma, cəmiyyətin "normal" və "anormal" anlayışlarını necə qurduğunu və bu anlayışların nə qədər nisbi olduğunu göstərən simvolik bir müstəvidir.

Bu araşdırmada həkim lətifələri peşə folklorunun daxili, yəni korporativ qatını təşkil edir. Burada həkim idealizə olunmuş şəfa verən obrazdan çıxaraq, bürokratik sistemin, texnologiyanın, maddi sıxıntıların və ağır iş yükünün içində sıxışmış adi bir insana çevrilir. Bu lətifələrdə həkimlərin duyğusuzluğu qədər həddindən artıq qayğıkeşliyi, anlaşılmaz resept yazıları, xəstələrlə ünsiyyətdə yaranan kommunikativ qırılmalar və peşənin gündəlik absurdları içində sıxışmalar yumor obyektinə çevrilir. Fəlsəfi planda bu yumor, ölüm və ağrı ilə daimi təmasda olan insanın varoluşsal gərginliyi gülüş vasitəsilə neytrallaşdırmaq cəhdidir. Gülüş burada sadəcə əyləncə deyil, psixoloji və mədəni bir müdafiə mexanizmidir.

Eyni zamanda həkim lətifələri sosial statusun dekonstruksiyası funksiyasını da daşıyır. Cəmiyyətin yüksək iyerarxiyasında yerləşən həkim obrazı ironik şəkildə "yerə endirilir", onun da səhvlərə yol verən, maddi qayğılar yaşayan və bəzən aciz qalan bir insan olduğu göstərilir. Bu acı gülüş, hakim bilik formalarının toxunulmaz olmadığını xatırladır.

Digər tərəfdən təhlil olunan dəli lətifələri isə bu məntiqi xəttin davamı və eyni zamanda onun alt-üst edilməsidir. İrrasional məntiqin zəfərini təcəssüm etdirən bu lətifələr folklorun ən qədim arxetiplərindən biri olan "müdrik divanə" və ya "hiyləgər axmaq" obrazının müasir şəhər mühitindəki davamıdır. Dəli burada xəstəlikdən daha çox sosial bir statusdur — normadan kənarda qalmağın, sistemə tabe olmamağın simvoludur. Antropoloji baxımdan bu fiqur, cəmiyyətin öz sərhədlərini harada çəkdiyini və bu sərhədlərin nə qədər süni olduğunu göstərir.

Dəli lətifələrində gülüş doğuran əsas məqam, dəlinin öz daxili məntiqi içində tamamilə haqlı olması və bu məntiqin həkimin, yaxud cəmiyyətin rəsmi rasionalizmini məğlub etməsidir. Burada "anormal" davranış, əslində "normal" dünyanın absurdluğunu açıb göstərən güzgüyə çevrilir. Əslində bu, ağıl anlayışının özünün sorğulanmasıdır: kim daha ağıllıdır — qaydalara kor-koranə tabe olanmı, yoxsa qaydaların mənasızlığını ifşa edənmi?

Həkim və dəli lətifələrini birləşdirən ortaq məxrəc, şəhər mühitində insanın öz bədəninə, ağlına və taleyinə qarşı ironik münasibətidir. Bu lətifələr insanın öz zəifliklərı ilə üzləşmək və onları gülüş yolu ilə qəbul etmək bacarığını nümayiş

etdirir. Həkim lətifələri peşənin sərt reallığını, dəli lətifələri isə reallığın özünün nə qədər nisbi və dəyişkən olduğunu xatırladır. Beləliklə, bu məqalə sözügedən iki qütb arasındakı verbal yaradıcılığı təhlil edərək, müasir folklorun sosiopsixoloji və mədəni mənzərəsini cızmağa çalışır. Nəticədə bu lətifələr insanın özünə, səhvlərinə gülə bildiyi qədər müdrik olduğunun təsdiqidir.

Həkim lətifələri: tibbi reallığın yumoristik dekonstruksiyası. Həkim lətifələri müasir şəhər folklorunun ən dinamik və funksional sahələrindən biri olub, tibbi təcrübəni, həkim-xəstə münasibətlərini və xəstəxana mühitindəki ekzistensial vəziyyətləri komik prizmadan təqdim edən spesifik bir yumor növüdür. Bu janrın mərkəzində tibbi tövsiyələr, klinikada baş verən anormal hadisələr və bürokratik absurdluqlar dayanır. Gülüşü doğuran əsas amillər isə həkim və xəstə arasındakı gözlənilməz dialoqlar, qoyulan paradoksal diaqnozlar, həkimin bəzən laqeydliyə varan soyuqqanlılığı və ya xəstənin tibbi terminologiyanı öz "məişət məntiqi" ilə təhrif etməsidir.

Təbii ki, tibbi mövzular birbaşa insanın fiziki və psixi bütövlüyü, yəni həyat və ölüm məsələsi ilə bağlı olduğu üçün kollektiv şüurda yüksək həssaslıq yaradır. Bu gərginlik fonunda həkim-xəstə münasibətlərinə gülmək, fərdə öz qorxuları üzərində qələbə çalmağa və narahatlığın öhdəsindən gəlməyə kömək edir. Həkim lətifələrinin cəmiyyətdəki sarsılmaz populyarlığını şərtləndirən bir neçə mühüm sosiopsixoloji faktor mövcuddur:

İlk olaraq bu tip lətifələr psixoloji gərginliyin "katarsis" funksiyasını açır. İnsan tibbi müəssisəyə adətən ağrı, qeyri-müəyyənlik və bədəni üzərində nəzarəti itirmə qorxusu ilə daxil olur. Xəstəlik və müayinə prosesi fərd üçün həm də intim bir sınaqdır. Bu məqamda yumor, yaranmış ekzistensial gərginliyi boşaldan bir klapan rolunu oynayır. Gülüş vasitəsilə faciəvi olan komikləşir, bu da xəstəyə öz vəziyyətinə kənardan, daha yüngül bir nöqteyi-nəzərdən baxmağa şərait yaradır.

İkincisi, sosial tabuların "yumşaldılması" və desakralizasiya təmin edilir. Cəmiyyətdə açıq danışılması çətin olan mövzular, məsələn, qocalma, cinsi disfunksiyalar, patologiyalar və bədən ifrazatları və s. lətifələrin əsas mövzusuna çevrilir. Yumor bu tabuları sındırır, onları "insani və normal" müstəviyə gətirərək fərdin utanc və komplekslərini azaldır. Beləliklə, həkim lətifələri tibbi tabu mövzularının sosial legitimliyini təmin edir.

Üçüncüsü, həkim lətifələrində peşəkar "mif" və absurdluq toqquşması baş verir. Cəmiyyətin gözündə həkimlik səhvə yol verməməli olan, az qala, "müqəddəs" və ali bir statusdur. Ancaq lətifələr bu idealizə edilmiş obrazı dekonstruksiya edir; həkimi də hər kəs kimi səhv edən, yorulan, bəzən maddi maraq güdən və ya absurd qərarlar verən "adi insan" kimi təqdim edir. Bu ziddiyyət, yəni mütləq ciddiyyətlə mütləq absurdluğun qarşılaşması, komik effektin nüvəsini təşkil edir.

Dördüncüsü, həkimin bu lətifələr vasitəsi ilə həm də özünə gülüşü gerçəkləşir. Həkim lətifələri həm də tibb işçilərinin öz daxili korporativ yumorudur. Həkimin öz peşəsinə, başına gələn qəribə hadisələrə və ya xəstənin sadəlövhlüyünə ironiya ilə yanaşması bir növ emosional zirehdir. Bu, tibbi personala peşəkar tü-

kənmədən qorunmağa və ən ağır vəziyyətlərdə belə soyuqqanlılığını qoruyaraq özünəinamını bərpa etməyə imkan verir.

Beşincisi, nəzarət hissinin restavrasiyası baş verir. Tamamilə həkimdən və tibbi cihazlardan asılı vəziyyətə düşən xəstə özünü çarəsiz hiss edir. Həkimi və ya tibbi prosedurları lağa qoymaq, əslində həmin qorxulu situasiyanı "kiçiltmək" və onun üzərində mənəvi nəzarəti geri qaytarmaq deməkdir. Tibbi problemləri əhəmiyyətsizləşdirməklə insan öz qorxusundan daha böyük olduğunu sübut edir.

Həkim lətifələri və gülüşün sosial mexanizmləri. Həkim lətifələri müasir şəhər folklorunun ən dinamik və funksional sahələrindən biri olub, tibbi təcrübəni, həkim–xəstə münasibətlərini və xəstəxana mühitindəki ekzistensial vəziyyətləri komik prizmadan təqdim edən spesifik bir yumor növüdür. Bu janrın mərkəzində tibbi tövsiyələr, klinikada baş verən "anormal" hadisələr və institusional bürokratiyanın doğurduğu absurdluqlar dayanır. Gülüşü doğuran əsas amillər isə həkim və xəstə arasındakı gözlənilməz dialoqlar, paradoksal diaqnozlar, həkimin mexanikləşmiş soyuqqanlılığı və ya xəstənin tibbi terminologiyanı öz məişət məntiqinə uyğun şəkildə təhrif etməsidir.

Henri Bergsonun gülüş nəzəriyyəsi baxımından bu tip situasiyalar "canlının mexanikləşməsi" prinsipinin klassik nümunəsidir: canlı və fərdi olan insan bədəni və taleyi, tibbi prosedurlar çərçivəsində avtomatizmə tabe edilir və məhz bu mexaniklik gülüş doğurur (Bergson, 1900). Həkim lətifələrində gülüş, bədənin və ağlın rəsmi sxemlərə salınmasına qarşı kollektiv reaksiyanın ifadəsidir.

Tibbi mövzular birbaşa insanın fiziki və psixi bütövlüyü, yəni həyat və ölüm məsələsi ilə bağlı olduğu üçün kollektiv şüurda yüksək həssaslıq yaradır. Bu gərginlik fonunda həkim-xəstə münasibətlərinə gülmək, fərdə öz qorxuları üzərində simvolik qələbə çalmağa imkan verir. Freudun yumoru psixoloji enerjinin qənaət mexanizmi kimi izah etməsi bu kontekstdə xüsusilə əhəmiyyətlidir: gülüş, sıxışdırılmış qorxu və narahatlığın təhlükəsiz şəkildə boşaldılmasıdır (Freud, 1905). Həkim lətifələri də bu mənada, ölüm və xəstəliklə bağlı şüuraltı təşvişin yumor vasitəsilə zərərsizləşdirilməsi funksiyasını yerinə yetirir.

Birinci mühüm funksiya psixoloji gərginliyin katarsisidir. İnsan tibbi müəssisəyə adətən ağrı, qeyri-müəyyənlik və bədəni üzərində nəzarəti itirmə qorxusu ilə daxil olur. Xəstəlik və müayinə prosesi həm də şəxsi məkanın pozulması anlamına gəlir. Bu şəraitdə yumor, yaranmış ekzistensial təzyiqi boşaldan bir "təhlükəsizlik klapanı" rolunu oynayır. Faciəvi olan komik formaya salınır və fərd öz vəziyyətinə kənardan baxmaq imkanı qazanır. Bu nöqteyi-nəzərdən gülüş, qorxunun inkarı deyil, onunla yaşamağın mədəni formasıdır.

İkinci funksiya sosial tabuların yumşaldılması və desakralizasiyasıdır. Qocalma, cinsi disfunksiyalar, patologiyalar, bədən ifrazatları kimi mövzular gündəlik diskursda susqunluqla əhatə olunur. Həkim lətifələri bu "qadağan olunmuş" sahələri gülüş müstəvisinə çıxararaq normallaşdırır. Baxtinin "karnaval gülüşü" anlayışı ilə desək, bədən burada aşağı, maddi və bioloji tərəfləri ilə nümayiş etdirilir və bu, qorxuducu deyil, azadedici təsir yaradır (Бахтин, 1990). Beləliklə, yumor tibbi tabuların sosial legitimliyini təmin edən mədəni vasitəyə çevrilir.

Üçüncü funksiya peşəkar mifin dekonstruksiyasıdır. Cəmiyyətin təsəvvüründə həkimlik səhvsiz, rasional və demək olar ki, müqəddəs bir statusa malikdir. Lətifələr isə bu idealizə edilmiş obrazı dağıdır, həkimi də yorulan, yanılan, bəzən absurd qərarlar verən adi bir insan kimi təqdim edir. Gülüş burada uyğunsuzluqdan doğur: mütləq ciddiyyətlə mütləq absurdluğun toqquşması komik effekt yaradır. Klassik uyğunsuzluq nəzəriyyələri, J.Morrealla görə, gülüşün insan həyatında yalnız əyləncə vasitəsi olmadığını, əksinə, onun sosial, koqnitiv və mədəni funksiyalarının olduğunu göstərir. Morreall gülüşün insanın özünü və ya başqalarını mənəvi və ya sosial üstünlük hissi ilə ilişkiləndirdiyi və uyğunsuzluq nəzəriyyəsi, gözlənilməzlik və məntiqsizliyin doğurduğu gülüş üzərində durur (Morreall, 2003, s. 407).

Dördüncü aspekt həkimin özünə yönəlmiş gülüşüdür. Həkim lətifələri təkcə xəstələrin deyil, tibbi personalın da daxili korporativ yumorunun məhsuludur. Öz peşəsinə ironik münasibət göstərmək, ağır və travmatik təcrübələrə qarşı emosional zireh rolunu oynayır. Bu gülüş forması peşəkar tükənmənin qarşısını almağa, ölüm və ağrı ilə gündəlik təmasın yaratdığı psixoloji yükü yüngülləşdirməyə xidmət edir.

Beşinci və son olaraq, həkim lətifələrində nəzarət hissinin restavrasiyası baş verir. Xəstə tibbi sistem qarşısında özünü aciz və asılı hiss etdikdə, həkimi və ya prosedurları lağa qoymaqla bu vəziyyəti simvolik olaraq "kiçildir". Bergsonun vurğuladığı kimi, gülüş, bir növ, sosial cəzalandırma və eyni zamanda azadlaşma aktıdır. Tibbi problemin komikləşdirilməsi, fərdin qorxudan üstün olduğunu özünə və başqalarına sübut etməsinin mədəni yoludur.

Həkim lətifələri yalnız əyləncə forması deyil, gülüş nəzəriyyələrinin göstərdiyi kimi, qorxu, hakimiyyət, norma və bədən üzərində qurulmuş mürəkkəb sosial mexanizmlərin folklor səviyyəsində ifadəsidir. Yekun olaraq qeyd etmək olar ki, həkim lətifələri sadəcə əyləncə vasitəsi deyil, şəhər mühitində insanın müasir tibbin mürəkkəbliyi və həyatın kövrəkliyi ilə barışma üsuludur. Bu lətifələr reallığın sərt üzünü yumorun estetik filtri ilə yumşaldaraq, cəmiyyətə kollektiv bir terapiya təklif edir.

Həkim və xəstə lətifələrinin struktur analizi göstərir ki, gülüşün nüvəsini Henri Bergsonun fundamental şəkildə tədqiq etdiyi uyğunsuzluq və mexanikləşmə prinsipləri təşkil edir. Bergsona görə, gülüş canlı və dinamik olan həyatın qarşısına qəfildən çıxan "mexaniki hərəkətsizliyə" (mechanization) və ya çevikliyini itirmiş məntiqə verilən sosial reaksiyadır (Bergson, 1900). Tibbi lətifələrdə bu uyğunsuzluq, sualın aid olduğu semantik çərçivə (frame) ilə cavabın daxil olduğu çərçivənin toqquşması nəticəsində yaranır.

Özəlliklə həkim-xəstə münasibətlərini anlatan mətnlərdə bu cür uyğunsuzluqlar gözlənilən rasional cavabın yerini absurdun tutması ilə xarakterizə olunur:

Həkim xəstədən soruşur: *— Necə yatırsan? — Qaranlıq otaqda, pijamada, ayaqqabısız* (Kayzen.az (n.y) Letife)

Bu nümunədə Bergsonun qeyd etdiyi "məntiqlə reallıq arasındakı qırıqlıq" aşkar görünür. Həkimin sualı tibbi diaqnostika çərçivəsində, yəni yuxu rejiminin keyfiyyəti haqqında olsa da, xəstənin cavabı sualı fiziki-mexaniki müstəviyə keçi-

rir və bu qeyri-standart cavab gülüşün mənbəyi olur. Burada çərçivə (frame) baxımından düşüncələrimizin, anlayışlarımızın və nitqimizin müəyyən çərçivələr daxilində formalaşdığını görürük. Sağlamlıq meyarı olan "yuxu" anlayışı ilə yuxu prosesinin texniki təsviri bir-biri ilə uyğunsuz bir ziddiyyət yaradır. Burada gülüşü doğuran əsas məqam, həkimin (və dinləyicinin) gözlədiyi "yaxşı" və ya "pis" cavabının əvəzinə, məntiqi çərçivəni (frame) qəfildən dağıdan absurd detalların təqdim edilməsidir. Bergsonun dili ilə desək, burada "canlı olanın üzərinə tətbiq edilmiş mexaniki qəlib" gülüşü qaçılmaz edir. Digər tərəfdən xəstənin cavabı, real həyatda heç bir xəstənin belə bir cavab verməyəcəyini göstərir. Burada uyğunsuzluqdan doğan absurd situasiya dinləyiciləri güldürməklə bərabər, həm də düşündürür. Bu lətifənin mərkəzindəki gülüş, kontekstin və çərçivələrin dəyişməsi ilə yaranan bir ziddiyyət, daha doğrusu, uyğunsuzluq üzərində qurulmuşdur.

Peşəkar mədəniyyətin mərkəzində davranış vasitəsilə əldə edilən hörmət və xüsusi status dayanır. Zarafat, ad və ya ləqəb taxma kimi elementlər bu statusun ənənəvi tərifləridir (McCarl, s. 629). Ancaq lətifələr bu ciddi statusu uyğunsuzluq vasitəsilə sındırır:

— Doktor, xahiş edirəm, tez gəlin. Arvadımın kor bağırsağının ağrısı tutub! — Narahat olmayın. İki il əvvəl arvadınızın kor bağırsağını kəsmişəm. Adamda ikinci dəfə kor bağırsaq ola bilməz. — Düzdü, doktor. Ancaq adamda ikinci arvad ola bilər (Kayzen.az (n.d.) Letife).

Bu lətifədə uyğunsuzluq iki müstəvidə təzahür edir: birincisi, həkimin "bioloji sabitlik" (bir orqan bir dəfə olar) məntiqi ilə həyatın "sosial dəyişkənliyi" (yeni evlilik) qarşı-qarşıya gəlir. İkincisi, həkimin peşəkar özünəinamı (statik məntiq) xəstənin dinamik reallığı tərəfindən absurd vəziyyətə salınır. Bergsona görə, biz burada həkimin öz elmi qəlibinə həddindən artıq güvənərək "mexanikləşməsinə" gülürük. Xəstənin cavabı konteksti tibbdən sosiologiyaya transfer edərək, intellektual bir sarsıntı (uyğunsuzluq) yaradır.

Bu lətifədə "ikinci arvad" nümunəsində göründüyü kimi, lətifə iki fərqli semantik çərçivənin (frame) qarşılaşdırılması üzərində qurulur. Birinci çərçivədə həkim kor bağırsaq ağrısının tibbi səbəblərini axtarır və cərrahiyyə faktına əsaslanaraq rasional bir təhlükəsizlik zonası yaradır. İkinci çərçivədə isə şəxsi münasibətlər, yəni xəstənin deyil, "arvad" statusunun dəyişməsi ön plana çıxır. Burada gülüş, tibbi terminologiyanın (kor bağırsaq) ciddiliyi ilə ailə münasibətlərinin (ikinci arvad) prozaik reallığı arasındakı kəskin keçiddən doğur. "İkinci arvad" ifadəsi real vəziyyəti absurd bir şəkildə təqdim etməklə təkcə fərdi deyil, həm də cəmiyyətin bu tip gizli sosial reallıqlara ironik münasibətinə işarə edir.

Həkim lətifələri bu peşə sahiblərinin gündəlik həyatından, xəstələr ilə münasibətlərindən və tibbi vəziyyətlərdən bəhs etsə də, söyləmə tərzi və dialoqu ilə yumoristikdir. Həkim lətifələrinin əksəriyyəti məhz bu cür uyğunsuzluq məntiqi vasitəsilə həm peşəkar çatışmazlıqları, həm də stereotipləri ifşa edir. Lətifələrdə əsas məsələ əyləncə ilə bir çox mətləbləri diqqətə çatdırmaqdır. Ancaq sadəcə gülüş yaratmaq üçün söylənən həkim lətifələri də çoxdur. Sağlamlıq tövsiyələrinin

absurd şəkildə interpretasiyası zamanı isə Bergsonun "zamanın subyektivliyi" nəzəriyyəsinə yaxınlaşan bir mənzərə görürük:

Həkim xəstəyə deyir: *— İçməsən, ömrünü uzadacaqsan. — Düz deyirsiz, doktor! Bir həftə içmədim, həftə mənə il qədər uzun göründü* (Kayzen.az (n.d.) Letife).

Bu dialoqda həkim sağlamlıqla bağlı ciddi bir məsələni təqdim edir və "ömrün uzanması" dedikdə kəmiyyət göstəricisini (daha çox il yaşamağı), xəstə isə daxili zamanın (keyfiyyət göstəricisi) ağırlığını nəzərdə tutur. Həkimin elmi-rasional tövsiyəsi xəstənin psixoloji-subyektiv reallığı ilə toqquşaraq ironik bir effekt yaradır. Sağlamlıq üçün vacib olan "uzun ömür" anlayışı, içkidən məhrum olan xəstə üçün bir növ "əzaba çevrilən zaman" kimi təqdim edilir. Bu, həkimin məntiqi çərçivəsini tamamilə çürüdür. Burada xəstənin cavabı göstərir ki, elmi baxımdan "uzun ömür" sayılan şey, subyektiv baxımdan dözülməz bir darıxma müddətinə çevrilə bilər.

Bu qəbildən olan lətifələr sadəcə əyləncə funksiyası daşımır; onlar həm də peşəkar dialoqun çərçivələrini genişləndirir, tibbi "doğrular" ilə həyatın "acı həqiqətləri" arasındakı məsafəni yumor vasitəsilə ölçür. Peşəkar mədəniyyətin ciddi simasını lətifənin ironik güzgüsünə tutmaqla, folklor şəhərli insanın ən çətin situasiyalarda belə mənəvi üstünlüyünü qorumasına şərait yaradır.

Nəticə etibarilə, bu lətifələrin mərkəzindəki gülüş, kontekstlərin qəfil yerdəyişməsi və normal hesab olunanın daxilində gizlənən absurdun ifşasıdır. Bu, sadəcə bir zarafat deyil, həm də həkimin mütləq avtoritetinin və tibbi diskursun sərhədlərinin yumor vasitəsilə sınağa çəkilməsidir.

Həkim lətifələrinin mühüm bir qismi "tərs məntiq" (logical inversion) üzərində qurulur. Bu tip mətnlərdə subyektin ona təklif olunan illüziyanı (təsəvvürü) reallığın özünə çevirdiyi görülür. İçki və dərman qarşılaşdırması bu baxımdan klassik bir nümunədir:

— Niyə dərman içmirsiz? — Dadı xoşuma gəlmir. — Siz dərmanı için, elə hesab edin ki, konyak içirsiz. — Yaxşısı budur, konyak içim, elə hesab edim ki, dərman içirəm (Kayzen.az (n.d.) Letife).

Bu dialoqda gülüş, həkimin təklif etdiyi "illüzor çərçivənin" xəstə tərəfindən manipulyasiya edilməsindən doğur. Həkim psixoloji bir fənd işlədərək xoşagəlməz reallığı (dərman) xoş bir təsəvvürlə (konyak) ört-basdır etməyə çalışır. Ancaq xəstə bu məntiqi tərsinə çevirir: o, xoş reallığı (konyak) seçir və "xoşagəlməz təsəvvürü" (dərman) sadəcə bir etiket kimi kənara qoyur. Bergsona görə, bu, zəkanın bir oyunudur; xəstə həkimin ona qurduğu intellektual tələni onun özünə qarşı çevirir. Burada həkimin "absurd ciddiliyi" ilə xəstənin "praqmatik yumoru" toqquşur ki, bu da peşəkar bir adamın yumoristik sarsılması ilə nəticələnir. Xəstə isə həkimin bu absurd məsləhəti ilə komik bir şəkildə oynayır.

Digər bir tərəfdən, həkim lətifələrində rast gəlinən "absurd həllər" problemi kökündən həll etmək əvəzinə, problemin simptomunu (əlamətini) paradoksal şəkildə dəyişdirir:

— Doktor, yaman qorxuram. — Nədən? — Məsələn, otaqdan çıxanda qorxuram ki, uşaq çarpayıdan düşər, eşitmərəm. — Elə isə döşəmədən xalçanı götürün! (Kamilinfo.net (n.d. Ana səhifə).

Həkimlə xəstənin dialoqu üzərində qurulan bu lətifədə gülüşü doğuran əsas ünsür xəstənin emosional gözləntisi ilə həkimin texniki-absurd cavabı arasındakı uçurumdur. Xəstə həkimdən psixoloji dəstək və ya uşağın təhlükəsizliyi üçün tibbi/pedaqoji məsləhət gözləyir. Həkimin cavabı isə tamamilə fərqli bir məntiq müstəvisindədir: o, uşağın düşməsinin qarşısını almağı deyil, xəstənin "eşitməmək" qorxusunu aradan qaldırmağı hədəfləyir. Xalçanı götürməklə uşağın düşməsi daha səsli (və daha təhlükəli) olacaq, beləliklə, xəstə onu mütləq eşidəcəkdir.

Bu, problemin mahiyyətini deyil, yalnız onun texniki tərəfini (səs amilini) hədəf alan "karikaturik bir rasionallıqdır". Həkimin məsləhəti real problemi həll etmək əvəzinə, onu daha da qabardır və absurda yuvarlayır. Bu cür lətifələr dinləyiciyə vacib bir mesaj verir: bəzən mütəxəssis yanaşmaları reallıqdan o qədər uzaqlaşır ki, təklif olunan həll yolu problemin özündən daha qorxulu və ya gülməli olur. Bu, eyni zamanda müasir şəhər insanının tibbi bürokratiyaya və mütəxəssis rəylərinə qarşı gizli skeptisizminin (şübhəçiliyinin) bir təzahürüdür.

Həkim və xəstə lətifələri, gülüşün estetik gücü vasitəsilə sağlamlıq diskursunu gündəlik məişət səviyyəsinə endirərək, kollektiv şüurda tibb və xəstəliklərlə bağlı kök salmış qorxu və ekzistensial narahatlığı neytrallaşdırır. Bu lətifələr sadəcə əyləncəli hekayələr silsiləsi deyil, həm də həkim və xəstə münasibətlərində düzgün ünsiyyətin (kommunikasiyanın) həlledici rolunu nümayiş etdirən mühüm sosiomədəni vasitədir.

Bu cür lətifələrin tədqiqatından əldə olunan nəticələri aşağıdakı konseptual müstəvilərdə ümumiləşdirmək olar.

1. Kommunikativ körpü və yanlış anlaşılmaların ifşasında lətifələr çox vaxt həkim və xəstə arasında baş verən linqvistik bariyerləri, tibbi terminologiyanın doğurduğu yanlış anlaşılmaları və fərqli gözləntilərin toqquşmasını qabardır. Bu şişirtmə (hiperbola) əslində tərəflərə "yaxşı ünsiyyətin" – yəni bir-birini anlamağın müalicə prosesində diaqnoz qədər vacib olduğunu xatırladır.

2. Sağlamlıq paradiqmasında psixoloji rahatlıq məsələsinə gəlincə bu janr insanların xəstəlik mövzusuna fundamental yanaşmasını transformasiya edir. İnsan orqanizminin kövrəkliyi və tibbi müdaxilənin ağırlığı qarşısında yaranan gərginlik yumor vasitəsilə yüngülləşdirilir. Vəziyyəti daha rasional və rahat qarşılamaq fərddə psixoloji müqavimət formalaşdırır; beləliklə, lətifə xəstəliyin fərd üzərindəki mənəvi basqısını azaldır.

3. İbrətamiz reallıq və "didaktik yumor" reallıq elementləri üzərində qurulan lətifələrin müəyyən dərəcədə didaktik (öyrədici) mahiyyət daşıdığını göstərir. Sağlamlığa etinasız yanaşmanın, yaxud tibbi tövsiyələrin absurd şəkildə təhrif edilməsinin gətirib çıxara biləcəyi ironik vəziyyətlər, dinləyici üçün dolayısı ilə bir "həyat dərsi" rolunu oynayır.

4. Lətifələr həkimlərin "toxunulmaz", soyuq və mütləq söz sahibi kimi qəbul edilən rəsmi imicini daha anlayışlı, emosional və bəzən də səhv edə bilən

"dostyana" bir obrazla əvəz edir. Bu keçid, həkim və xəstə arasındakı "hakim-tabe" iyerarxiyasını yumşaldaraq, qarşılıqlı güvən və səmimiyyətə əsaslanan yeni bir münasibət modelinin formalaşmasına xidmət edir.

Yekun olaraq, həkim lətifələri müasir şəhər folklorunun daxilində insanın öz bioloji taleyi ilə barışmaq və tibb dünyasının mürəkkəb labirintlərində özünü itirməmək üçün yaratdığı kollektiv bir terapiya formasıdır. Bu mətnlər reallığın sərt künclərini yumorla hamarlayaraq, cəmiyyətə sağlamlıq məsələlərinə daha dərindən, lakin eyni zamanda daha yüngül və optimist yanaşma imkanı tanıyır.

Dəli lətifələri: irrasionalın məntiqi və "yadlaşmış" gülüş. Şəhər folklorunun spesifik lətifə növlərindən biri olan dəli lətifələri sosial-antropoloji aspektdən özünəməxsusluğa malikdir. Həkim lətifələrinin daha radikal bir qolunu təşkil edən dəli lətifələri, cəmiyyətin "normal" qəbul etdiyi davranış qəliblərindən kənara çıxan, "başqalaşma" fərdlərin dünyasını yumorun mərkəzinə gətirir. Bu lətifələrdə gülüşün hədəfi, çox vaxt gündəlik məntiq qanunlarını pozan, sosial gözləntiləri alt-üst edən absurd vəziyyətlərdir. John Morreallın "Uyğunsuzluq" (Incongruity) nəzəriyyəsi baxımından yanaşdıqda, dəli lətifələrinin uğuru dinləyicinin zehni sxemləri ilə təqdim olunan reallıq arasındakı kəskin uçurumdan qaynaqlanır. Morrealla görə, yumor koqnitiv bir sıçrayışdır; biz reallığın bir cür olmasını gözləyirik, lakin dəli personajı bizə tamamilə fərqli, "uyğunsuz" bir məntiq təqdim edərkən beynimiz bu şoku gülüşlə qarşılayır (Morreall, 1983, s. 15-20).

Dəli lətifələrinin mahiyyətini bir neçə nəzəri müstəvidə təhlil etmək mümkündür ki, buraya ilk öncə mexanikləşmə və çeviklik itkisini daxil etmək olar. Henri Bergsona görə, gülüş "canlı olanın üzərinə tətbiq edilmiş mexaniki hərəkətsizlikdir" (Bergson, 1900, s. 45). Dəli lətifələrində personaj çox vaxt bir fikrə və ya hərəkətə saplanıb qalır. Onun bu "zehni sərtliyi" və çeviklikdən məhrum olması, Bergsonun təsvir etdiyi komik effekti yaradır. Ancaq burada bir paradoks var: bəzən dəli öz çevik olmayan məntiqi ilə "ağıllı" həkimin və ya cəmiyyətin qəlibləşmiş, mexanikləşmiş qaydalarını ifşa edir.

Psixoloji olaraq bu lətifələr üstünlük hissi aşılamaqla dəlidə özünütəsdiq anlamı yaradır və dinləyicidə bir "üstünlük" hissi oyadır. Tomas Hobbs bunu "qəfil qürur" (*sudden glory*) adlandırır. Dinləyici dəlinin absurd hərəkətini və ya məntiq xətasını gördükdə, şüuraltı olaraq özünün "normal" və "ağıllı" statusunu təsdiqləyir, başqasının zəifliyi üzərindən öz mənəvi-intellektual üstünlüyünü dərk edərək gülür (Hobbs, 1651, Chapter 6).

Bir dəli lətifəsi ilə bu üç nəzəriyyənin (Hobbs, Bergson, Morreall) özəlliklərini görmək mümkündür:

Həkim dəlixanada divarı rəngləyən dəlidən soruşur: — *Fırçadan bərk yapışmısan? — Hə, doktor. — Elə isə mən nərdivanı aparıram.*

Bu lətifədə Morreallın dediyi uyğunsuzluq nərdivanın funksiyasının (ayaqaltı olması) qəfildən fırçaya (havada asılı qalmaq) keçməsidir. Bergsonun mexanikləşməsi həkimin "nərdivan-fırça" arasındakı fiziki əlaqəyə dair donmuş, çevik olmayan məntiqindədir. Dinləyici isə bu absurdluğu dərk etdiyi an özünü hər iki personajdan daha "rasional" hiss edərək Hobbsçu bir zəfər hissi ilə gülür.

Nəticə etibarilə, dəli lətifələri cəmiyyətdə hər şeyin yalnız quru ağıl və məntiqdən ibarət olmadığını xatırlatmaqda mühüm rol oynayır. Bu absurd lətifələr, ciddi qəbul etdiyimiz dünyaya gözlənilməz, daha yüngül bucaqdan baxmağa kömək edən sürreal bir azadlıq sahəsidir.

Əslində dəli lətifələri birbaşa mənadan yoxsun görünən, ancaq daxili bir sürreallığa malik olan zarafatlardır. Onlar dinləyicini reallıqdan uzaqlaşdıraraq, ciddi qəbul etdiyimiz dünyanın əslində nə qədər kövrək olduğunu göstərir. Bu absurdluq, Morreallın qeyd etdiyi "estetik həzz" funksiyasını daşıyır; biz dəlinin etdiyi məntiq xətasına real həyatda qorxu ilə baxa bilsək də, lətifə daxilində bu təhlükəsiz bir "zehni oyun"a çevrilir (Morreall, 1983). Buradan da sosial dışlama və rahatlama funksiyası işə düşür. Cəmiyyət tərəfindən "dəli" adlandırılan şəxslər, əslində rəsmi məntiqin xaricində qalanlardır. Bu lətifələr vasitəsilə "normal" insanlar öz ağıllarının üstünlüyünü təsdiq edərək (Hobbsun "üstünlük" nəzəriyyəsinə yaxın bir şəkildə) rahatlıq tapırlar. Ancaq dəli lətifələrinin ən dərin qatı, onların "anormallığı" bir azadlıq forması kimi təqdim etməsidir.

Dəli lətifələri, əslində dəliliyi sadəcə bir patologiya kimi görən "adi məntiqin" məhsuludur. Lakin bu lətifələr həm də emosional stresi aradan qaldırmağa, sürreallıq vasitəsilə ruhu yüksəltməyə və cəmiyyətdə hər şeyin yalnız quru ağıl və məntiqdən ibarət olmadığını xatırlatmağa kömək edən mühüm bir folklor hadisəsidir.

Dəli lətifələrinin tipoloji və funksional təsnifatı, absurdun mexanikası. Dəli lətifələri sadəcə "anormal" olanı lağa qoymaq deyil, həm də sürreal bir məntiq çərçivəsində mövcud olan universal bir yumor növüdür. Bu lətifələrin özünəməxsus daxili məntiqini və sosiokültürəl funksiyalarını aşağıdakı kimi sistemləşdirmək mümkündür:

1. Rasional nizamdan azad olan və koqnitiv həzz yaradan dəli lətifələri insanlara məntiqin və sağlam düşüncənin sərt qəliblərindən qurtulmaq şansı verir. J. Morreallın qeyd etdiyi kimi, insan zəkası həmişə nizam və ardıcıllıq axtarır; ancaq dəli lətifələri bu intellektual yükü müvəqqəti olaraq kənara atmağa, "ağıllı izahat" tələb etməyən sadə və əyləncəli dünyadan həzz almağa imkan tanıyır (Morreall, 1983, s. 38-42).

2. Dəli termini və dəli lətifələri sosial normaların ironik baxışıdır. Dəli obrazı vasitəsilə cəmiyyətdəki absurd qaydalar, bürokratik konvensiyalar və mənasız stereotiplər tənqid atəşinə tutulur. Bu, Mixail Baxtinin "karnaval" konsepsiyasına (Бахтин, 1990) yaxın bir yanaşmadır; burada dəli hər şeyi "tərs bucaqdan" görərək, ciddi münaqişəyə girmədən sistemi yumşaq və ya kəskin şəkildə ifşa edir.

3. Bu tip lətifələr psixi gərginliyi aradan qaldırmaq, yəni rahatlama funksiyasını yerinə yetirir. Ziqmund Freydə görə, yumor psixi enerjinin qənaəti və boşalmasıdır (Freud, 1905). Reallıq çox mürəkkəb və ya stresli olduqda, dəli lətifələrinin məntiqsizliyi bir "emosional klapan" rolunu oynayır. Absurd zarafatlar vasitəsilə fərd reallığın ağır mənasından qaçaraq, qeyri-ənənəvi perspektivdə təhlükəsiz sığınacaq tapır.

4. Dəli lətifələrində gözlənənlərin alt-üst olunması və uyğunsuz cavab gülüşün mənbəyinə çevrilir. Bu lətifələr dinləyicinin zehni proqnozlarını yerlə bir edir. Normal lətifə modellərindən fərqli olaraq, burada sonluq tamamilə gözlənilməz və uyğunsuz bir müstəviyə keçid edir. Bu, tanış olandan absurda ani bir keçiddir ki, Morreall bunu yumorun ən yüksək həzz nöqtəsi hesab edir.

5. Lətifələrdə stereotiplərin sındırılması və yeni qavrayışlar baş verir. Dəli lətifələri həyatda hər şeyin riyazi qaydalara uyğun olmadığını xatırladır. Personajların məntiqsiz davranışı əslində adi düşüncə tərzinin məhdudiyyətlərini göstərir. Bu, insana hadisələrə yalnız "ağıllı adamın" prizmasından deyil, fərqli və sürreal pəncərələrdən baxmağı öyrədir.

6. Dəli lətifələrinin ən önəmli özəlliyi zehni çeviklik üzərində qurulmasıdır. Dəli lətifəsini anlamaq və ondan zövq almaq həm söyləyəndən, həm də dinləyicidən yüksək dərəcədə "zehni çeviklik" tələb edir. H.Bergsonun vurğuladığı kimi, gülüş həyatın tələb etdiyi bu çevikliyin təzahürüdür (Bergson, 1900, s. 12). Bu tip yumoru qavramaq insanın çətinliklər qarşısında mənəvi dözümlülüyünü artırır və hər bir situasiyada müsbət münasibəti qorumaq üçün universal üsula çevrilir.

Dəli lətifələrinin absurd təbiəti sadəcə mənasızlıqdan yaranmır, bu daha çox iki fərqli reallıq müstəvisinin kəsişməsindən doğur. Bu mexanizmin necə işlədiyini konkret nümunələr üzərində Morreall və Bergsonun metodologiyası ilə təhlil etmək mümkündür:

"Özünü siçan hesab edən bir dəli illər sonra ağıllanır və dəlixanadan çıxmaq vaxtı gəlir. Baş həkim onu çağırıb soruşur – De görüm, sən insansan, yoxsa siçan? — Həkim, o günlər keçdi. Artıq ağıllanmışam. Həkim sənədləri yazır, bunu buraxır. Bir azdan həkimlərdən biri gəlir: — Həmin adam yenə siçan kimi kolların arasında gizlənib. Həkim onu çağırtdırır. Sorğu-sualdan sonra xəstə deyir: — Həkim, mən ağıllanmağına ağıllanmışam, amma çölдəki pişik hardan bilsin ki, mən ağıllanmışam?" (Big.az. (n.d.). Letifeler).

Koqnitiv nəzəriyyəyə görə, bu lətifədə "çərçivə sürüşməsi" müşahidə edilir. Birinci çərçivə (subyektiv reallıq): xəstənin özünü siçan sanması. İkinci çərçivə (obyektiv reallıq): həkimin və cəmiyyətin tətbiq etdiyi "insan olma" həqiqəti. Üçüncü (absurd) çərçivə: xəstənin subyektiv reallığı obyektiv dünyaya proyeksiya etməsi.

Xəstənin arqumenti daxili məntiq baxımından qüsursuzdur: o, öz kimliyinin dəyişdiyini qəbul edir (koqnitiv inkişaf), lakin "ötəki"nin (pişiyin) bu bilgidən məhrum olduğunu düşünür. Bergsonçu yanaşma ilə desək, dəlinin zehni "siçan olma" qəlibindən tam xilas ola bilməyib; o, fiziki olaraq deyil, sosial-psixoloji olaraq "mexanikləşmiş" bir qorxu içindədir. Gülüşü doğuran uyğunsuzluq, xəstənin rasional bir faktı (insan olduğunu) irrasional bir qorxu (pişik təhlükəsi) ilə birləşdirməsidir. Xəstə, reallığı anladığını düşünür, ancaq hələ də əvvəlki qorxuları onun özünü siçan olaraq görməsinə səbəb olur. Burada insanın reallığı anlaması və qorxuları ilə üzləşməsi arasında yaşadığı ziddiyyətlər ortaya çıxır və nəticədə həm absurd, həm də ironik yanaşmalar, dinləyiciləri düşündürərək güldürür.

"İki dəli imtahandan çıxır. Hər ikisi boş vərəq verdiyini deyir. Biri digərinə: — Onda elə biləcəklər, köçürmüşük." (Big.az. (n.d.). Gülmeli letifeler).

Bu lətifədə gülüşün mərkəzi "uyğunsuzluq"dur. İmtahan mühiti bilik və fəaliyyətin qiymətləndirildiyi ciddi bir sosial institutdur. Lətifədəki dəlilər isə fəaliyyətsizliyi (boş vərəq verməyi) bir "fəaliyyət" kimi təqdim edirlər. Burada məntiqi paradoks "köçürmə" aktının mütləq bir yazının mövcudluğunu tələb etməsidir. Ancaq dəlilər "yoxluğu" (boşluğu) da köçürülə bilən bir informasiya kimi qəbul edirlər. Sosial ironiya ilə imtahan sisteminin ciddiliyi lağa qoyulur. Onların "köçürməkdə" günahlandırılmaq qorxusu, əslində normal insanların məntiq dünyasına (qaydalara) bir parodiya nitqi kimidir.

Məsələyə Morreallın nəzəriyyəsi ilə yanaşdıqda dinləyici "boş vərəq" və "köçürmə" anlayışları arasındakı qeyri-mümkün əlaqəni dərk etdiyi an koqnitiv şok yaşayır. Dəlilərin məntiqi, normal məntiqin sərhədlərini sarsıdır: əgər iki adam eyni boşluğu təqdim edirsə, bu, "eynilik" deməkdir və dəli məntiqi üçün bu, artıq köçürmə faktıdır. Uyğunsuz olan, maddi varlığı olmayan bir şeyin "oğurluq" obyekti kimi təqdim edilməsidir.

Nəticə etibarilə, dəli lətifələri göstərir ki, dəlilik sadəcə məntiqsizlik deyil, fərqli bir məntiq sisteminin ("dəli rasionallığı") rəsmi dünya ilə toqquşmasıdır. Dinləyici bu lətifələrə gülərkən həm öz üstünlüyünü hiss edir (Hobbs), həm də reallığın sərt qaydalarından absurdun azadlığına sığınır.

İyerarxiyanın dağılması və "sağlam" məntiqin iflası. Dəli lətifələrinin ən mürəkkəb qatlarından biri, "sağlam" hesab olunan fərdlərin (müfəttiş, müxbir, direktor) dəlixana mühitinin irrasional məntiqinə daxil olması və ya bu məntiqlə sınağa çəkilməsidir. Bu lətifələr vasitəsilə cəmiyyətin iyerarxik strukturu və intellektual standartları sarsıdılır.

"Bir gün müfəttiş dəlixanaya gəlir. Qapının ağzına çatanda görür ki, 5-10 dəli bir-birinin köynəklərindən tutaraq ona yaxınlaşır. Ən qabaqdakı müfəttişin yanında dayanıb deyir: — Hara gedirsən? Müfəttiş: — Direktorun otağına. Dəli deyir. Mən avtobus sürürəm. Arxamdakılar da sərnişin. Bu avtobus direktor kabinetinin yanından keçir. Min avtobusa, aparım səni də.

Müfəttiş bunlara qoşularaq gedir. Gəlib direktorun yanına çatanda dəli deyir. 2 manat! Müfəttiş qorxaraq verir. Sonra direktorun otağına daxil olur. Əsəbi halda deyir: — Bu nə deməkdir? Sizin dəlilərəniz mənim pulumu aldılar!!! Direktor cavab verir: — Hansı dəli? Mən taksi sürücüsüyəm. Əyləşin taksiyə. Gedək göstərin mənə o dəlini." (Big.az. (n.d.). Letifeler)

Bu lətifədə çərçivə (frame) nəzəriyyəsi baxımından üçqatlı bir absurdluq müşahidə edilir. Birinci çərçivədə (rəsmiyyət) müfəttişin dəlixanaya gəlişi, burada müfəttiş qanun və nizamın (rasionallığın) nümayəndəsi rolundadır. İkinci çərçivə (kollektiv oyun) dəlilərin "avtobus" oyunu. Müfəttiş bu çərçivəyə daxil olmaqla, Bergsonun qeyd etdiyi "mexaniki təqlid" qurbanına çevrilir. O, dəlilərin oyununa etiraz etmək əvəzinə, bu absurd hərəkətin iştirakçısı olur. Və nəhayət, üçüncü çərçivə (inversiya), yəni direktorun, dəlixananın başçısının, bu irrasionallığın zirvəsində olması.

Morreallın koqnitiv nəzəriyyəsi baxımından burada gülüşü doğuran əsas məqam direktorun müfəttişin şikayətinə verdiyi "taksi sürücüsü" cavabıdır. Bu, sadəcə bir uyğunsuzluq deyil, həm də sistemin tamamilə "yoluxduğunu" göstərən sosial tənqiddir. Müfəttişin pul verməsi isə absurda praqmatik bir don geyindirməkdən başqa bir şey deyildir. Lətifənin alt mətnində belə bir mesaj dayanır: rəsmi vəzifə tutanlar çox vaxt özlərini dəli adlandırdıqları şəxslərdən daha irrasional mühitlərin idarəçisinə çevrilirlər.

Başqa bir lətifədə "Müxbir dəlixananın müdirindən soruşur: — Xəstənin sağaldığını necə müəyyən edirsiniz? — Vannaya su töküb, sonra onun yanına qaşıq və dolça qoyuruq. Müxbir gülə-gülə: — Hər bir normal adam dolçanı götürər. — Yox, normal adam vannanın tıxacını çıxarar." (Kamilinfo.net. (n.d.). Ana səhifə)

Bu nümunə üstünlük və yanlış interpretasiya nəzəriyyəsi üçün klassik bir örnəkdir. Çünki müxbirin səhvi, ona verilən məhdud variantlar (qaşıq və ya dolça) arasından "ən ağlabatan" olanı seçməyə çalışmasıdır. Bu, insan zəkasının ona təklif olunan sistemin daxilində düşünmək məhdudiyyətini göstərir. Həkimin (dəlixana məntiqinin) üstünlüyü isə sistemi və onun sərhədlərini (vanna, su, tıxac) bütöv görən tərəf kimi çıxış etməsindədir. Burada gülüş, müxbirin (və dinləyicinin) özünü "ağıllı" hiss etdiyi andaca məğlubiyyətə uğramasından doğur. Bergsonun nəzəriyyəsi ilə desək, müxbir "seçim etmək" mexanizminə o qədər fokuslanıb ki, həyatın tələb etdiyi daha bəsit və həlledici çevikliyi (tıxacı çıxarmağı) unudur. Bu lətifə dəli lətifələri vasitəsilə cəmiyyətin "normal" hesab etdiyi düşüncə qəliblərinin nə qədər dar və "mexaniki" olduğunu nümayiş etdirir.

Dəli lətifələrindəki bu dialoqlar göstərir ki, gülüş obyektləri arasındakı sərhəd (həkim-dəli, müfəttiş-xəstə) çox vaxt şərtidir. Reallığın absurd bir bucaqdan yenidən təşkili (taksi-direktor və ya tıxac testi) dinləyicini öz rasionallığına yenidən baxmağa vadar edir. Bu lətifələr sadəcə əyləndirmir, həm də müasir insanın "nizamlı dünya" illüziyasını sarsıdır.

Vanna və tıxac testi üzərində qurulan dialoqu frame (çərçivə) nəzəriyyəsi ilə araşdırdıqda, biz rasionallığın necə manipulyasiya olunduğunu görürük. Burada iki çərçivə önə çıxmaqdadır ki, bunlardan biri məhdud seçimdir. Bu çərçivəyə görə, müxbir (və dinləyici) ona təqdim olunan alətlər (qaşıq və dolça) daxilində düşünür. Bu, Bergsonun qeyd etdiyi "mexaniki vərdiş"dir; bizə verilən şərtlər daxilində ən "səmərəli" olanı seçməyə proqramlaşdırılmışıq. İkincisinə görə, məsələyə sistemli baxış lazımdır. Müdirin (və ya lətifə məntiqinin) cavabı mövcud alətləri rədd edərək sistemin özünü (tıxacı) hədəf alır. Müdirin "normal adam vannanın tıxacını çıxarar" cavabı müxbirin "ağıllı" cavabını absurd bir ciddiyyətlə iflasa uğradır.

Morreallın nəzəriyyəsi baxımından burada "koqnitiv dönüş" baş verir: dinləyici özünü müxbirlə eyniləşdirib "dolça" cavabına hazırlaşdığı anda, tıxac variantı bütün məntiq iyerarxiyasını alt-üst edir. Bu, normal davranışın tərifini tamamilə dəyişdirən bir ironiyadır.

Ümumilikdə, dəli lətifələri real həyatın absurdluqlarını "ötəkiləşmiş" bir personaj vasitəsilə bizə qaytaran sosial güzgüdür. Bu lətifələrdə dəli obrazı, adətən, sosial normalara sığmayan, ancaq əslində stereotipləri qıran, kəsə yolla düşü-

nən və hər şeyə "təzə gözlə" baxan bir fərddir. Dəli lətifələrinin cəmiyyət üçün əhəmiyyətini aşağıdakı üç nöqtədə yekunlaşdırmaq olar:

1. Stereotiplərin tənqidi, yəni dəlilik haqqında yayılmış qəlibləri tənqid edərək, cəmiyyətin "anormal" olana qarşı önyargıları ifşa edilir.

2. Sualın və ya problemin yaradıcı həlli yolu ilə fərqli düşüncənin ən optimal yollarını doğura biləcəyini, hər kəsin öz daxili rasionallığı olduğu vurğulanır.

3. Düşüncə sərhədlərinin genişlənməsində dinləyicini önyargısız olmağa, həyatın çətinliklərini yumorla qəbul etməyə və məntiqin donmuş qəliblərindən çıxmağa çağırır.

4. Dəli lətifələri xalq yaradıcılığının elə bir qatıdır ki, orada məntiq sərhədləri aşılır, lakin bu aşınma nəticəsində insan ruhu daha azad və çevik bir müstəviyə keçid edir.

Nəticə. Həkim və dəli lətifələri üzərində aparılan bu multidissiplinar təhlil göstərir ki, tibbi folklor yalnız xəstəxana mühitinə xas lokal şifahi yaradıcılıq nümunəsi deyil, cəmiyyətin sağlamlıq, ağıl, norma, hakimiyyət və otoritet anlayışlarına münasibətini əks etdirən simvolik diskurs sahəsidir. Bu lətifələr kollektiv şüurun məhsulu kimi sosial gərginliyin, qorxu və qeyri-müəyyənliyin estetik transformasiyasını təmin edir və fərdin sistem qarşısında mənəvi-psixoloji tarazlığını qoruyan mühüm mexanizm funksiyasını yerinə yetirir. Onlar həm sosial tənqid aləti, həm də psixoloji müdafiə strategiyası kimi çıxış edir.

Araşdırma göstərir ki, həkim və dəli lətifələri klassik yumor nəzəriyyələrinin kəsişmə nöqtəsində yerləşir. Henri Bergsonun “mexanikləşmişlik” və “çeviklik” prinsipi baxımından bu lətifələr donmuş sosial rolları və formal davranış modellərini sarsıdır, normativ qəliblərin elastikliyini bərpa edir. Tomas Hobbsun “üstünlük” nəzəriyyəsi çərçivəsində dinləyici personajın (istər həkimin, istərsə də “dəli”nin) səhvi və ya absurd davranışı fonunda öz rasional mövqeyini təsdiqləyir və “qəfil qürur” hissi yaşayır. Joan Morreallın uyğunsuzluq nəzəriyyəsi isə lətifələrin əsas effekt mexanizmini – gözlənilən məntiqi ardıcıllığın qəfil pozulmasını və koqnitiv çərçivələrin yerdəyişməsini – izah edir. Beləliklə, gülüş həm intellektual həzz, həm də koqnitiv çeviklik aktına çevrilir.

Həkim lətifələri xüsusilə peşəkar otoritetin dekonstruksiyası baxımından diqqətəlayiqdir. Cəmiyyət tərəfindən “ali statuslu”, elmi bilik və güc simvolu kimi qəbul edilən həkim obrazı bu mətnlərdə insaniləşdirilir, səhv edən, çaşan və ya situasiyanın ironiyasına düşən bir fiqur kimi təqdim olunur. Bu, tibbi hakimiyyətlə pasiyent arasında mövcud olan psixoloji məsafəni azaldır və qorxuya əsaslanan münasibəti yumşaldır. Eyni zamanda, dəli lətifələri obyektiv reallıq anlayışının nisbi xarakterini üzə çıxarır. “Ağıllı” ilə “dəli” arasındakı sərhədin sabit deyil, sosial konstruksiya olduğunu göstərərək, normativ rasionalizmin mütləqliyini sual altına alır. Bu mətnlərdə dəlilik bəzən alternativ və daha çevik rasional düşüncə forması kimi təqdim edilir.

Dəli obrazı üzərində aparılan təhlil göstərir ki, bu personaj cəmiyyətin psixi xəstəlik və “fərqlilik”lə bağlı stereotiplərini ironik şəkildə ifşa edir. Yumoristik süjetlərdə “dəli” çox vaxt gözləniləndən daha incə düşünən, sosial situasi-

yanı fərqli bucaqdan dəyərləndirən və mürəkkəb problemlərə sadə, lakin effektiv həll yolu tapan "müdrik qərib" tipologiyasını təcəssüm etdirir. Bu yanaşma insanın identikliyinə ikili – ağıl/dəlilik – bölgüsü ilə deyil, bütöv və dinamik spektr kimi baxmağı təşviq edir. Beləliklə, lətifə sosial kateqoriyaların sərtliyini zəiflədir və empatik baxış bucağını gücləndirir.

Eyni zamanda, bu lətifələr yaradıcı düşüncə və alternativ rasionallığın əhəmiyyətini vurğulayır. "Normal" məntiq çərçivəsində həlli çətin görünən situasiyalar qeyri-ənənəvi baxış sayəsində asanlıqla çözülür. Bu motiv problemlərin həllində komplekslikdən çox, çeviklik və sadəlik prinsipinin üstünlüyünü nümayiş etdirir. Burada absurd element təkcə gülüş doğurmur, həm də düşüncə sərhədlərini genişləndirir, fərdin intellektual elastikliyini stimullaşdırır.

Nəhayət, həkim və dəli lətifələri ekzistensial rahatlama funksiyası daşıyır. Xəstəlik, ölüm, ağıl itkisi kimi insan üçün narahatedici mövzular yumor vasitəsilə simvolik olaraq "idarəolunan" formaya salınır. Gülüş travmatik və ya qorxulu reallıqları yumşaldaraq onları kollektiv şüur üçün qəbul edilə bilən səviyyəyə gətirir. Bununla yanaşı, bu lətifələr bürokratik mexanizmləri, sosial stereotipləri və normativ düşüncə modellərini ironik şəkildə sorğulayaraq gizli sosial tənqid funksiyasını yerinə yetirir.

Beləliklə, həkim və dəli lətifələri xalqın kollektiv intellektual enerjisinin məhsulu kimi sosial reallığın alternativ şərhini təqdim edir. Onlar insanı qorxu və qeyri-müəyyənlik qarşısında psixoloji müdafiə ilə təmin edir, sosial iyerarxiyaları nisbiləşdirir və məntiqin sərt qəliblərini elastikləşdirir. Bu baxımdan, şəhər folklorunun bu iki növ lətifəsi yalnız gülüş obyekti deyil, həm də cəmiyyətin özünüdərk etmə və özünü tənzimləmə mexanizmlərindən biri kimi qiymətləndirilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

Бахтин, М. М. (1990). *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.* Художественная литература

Bergson, H. (1900). *Le rire: Essai sur la signification du comique*. Félix Alcan.

Freud, S. (1905). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Franz Deuticke.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Andrew Crooke.

McCarl, R. (2021). Meslekî folklor. *Folklor/Edebiyat, 27*(2), 621-632.

Morreall, J. (1983). *Taking laughter seriously*. State University of New York Press.

Morreall, J. (2003). Gülmede yeni bir teori (M. Ekici, Trans.). In G. Ö. Eker, M. Ekici, M. Ö. Oğuz, & N. Özdemir (Eds.), *Halk biliminde kuramlar ve yaklaşımlar* (s. 407). Milli Folklor Yayınları.

Big.az. (n.d.). *Letifeler*. https://big.az/313-letifeler.html

Big.az. (n.d.). *Gülmeli letifeler*. https://big.az/20366-gulmeli-letifeler.html

Big.az. (n.d.). *Letifeler*. https://big.az/10424-letifeler.html

Kayzen.az. (n.d.). *Letife*. https://kayzen.az/blog/letife/html

Kamilinfo.net. (n.d.). *Ana səhifə*. https://kamilinfo.net/

Almaz HƏSƏNQIZI
Filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutu, Bakı, Azərbaycan
E-mail:gunsel_gunsel@yahoo.co.uk
ORCID ID: 0009-0001-8692-2318
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.63

TÜRK EPOS YARADICILIĞI VƏ ƏSKİ UYĞUR DASTANLARI

Açar sözlər: uyğur, epos, türk, folklor, kültür

ABSTRACT
TURKISH EPIC CREATION AND OLD UYGUR EPISTLES

It is known that folklore examples are of great importance for understanding the mythological views of ancient people and their way of perceiving the world. In particular, wars fought for survival at different stages of history and other important events have had a serious impact on folk creativity, and the life path of an ethnos turns into an epic and gains the right to live forever. Thus, The Epic of Gilgamesh of the Sumerians (Babylonians), The Iliad and The Odyssey of the Greeks, The Song of Roland of the French, The Nibelungenlied of the Germans, The Kalevala of the Finns, and The Mahabharata of the Indian peoples are undeniable monuments of their rich culture, ancient history, and literature.

Ancient epics "Creation" and "Migration" are considered among the most valuable monuments not only of the Uyghurs, who are living under heavy pressure in the modern era, but of the entire Turkic cultural heritage, and their study remains relevant.

Keywords: Uyghur, epic, Turkic, folklore, culture

РЕЗЮМЕ
ТЮРКСКОЕ ЭПИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО И ДРЕВНЕУЙГУРСКИЕ ЭПОСЫ

Известно, что образцы фольклора имеют важное значение для представления мифологических взглядов древних людей и их способов восприятия мира. Особенно войны, которые велись за выживание на разных этапах истории, а также другие важные события оказывают серьёзное влияние на народное творчество, и жизненный путь этноса превращается в эпос, приобретая право на вечную жизнь. Таким образом, "Гильгамеш" шумеров (вавилонян), "Илиада" и "Одиссея" греков, "Песнь о Роланде" французов, "Песнь о Нибелунгах" немцев, "Калевала" финнов и "Махабхарата" индийских народов являются неоспоримыми памятниками их богатой культуры, древней истории и литературы.

Древние эпосы "Сотворение ("Yaradılış") и "Переселение" ("Köç") считаются одними из самых ценных памятников не только уйгуров, живущих в современных условиях под сильным давлением, но и всего тюркского культурного наследия, и их изучение сохраняет свою актуальность.

Ключевые слова: уйгур, эпос, тюрк, фольклор, культура.

Uyğur mədəniyyəti və onun tədqiqi tarixi. Xalq yaradıcılığı onun dili qədər mühüm əhəmiyyət kəsb edir, onlar qorunmasa, toplanıb dəyərləndirilməsə, şifahi repertuarda davamlı ifa edilməsə, xatirələrdən silinir, özlərilə birlikdə onu yaradanların tarixini də məchulluğa aparırlar. Lakin, təəssüf ki, Nihad Sami Banarlının sözlərilə desək, "...türk millətinin nə "İliada", nə "Şahnamə", nə də "Kalevala" kimi yazılmış və ya toplanmış bütün dastanı yoxdur... Türklər dastan dövrü yaşamaq və yeni dastanlar söyləməkdən əski dastanları dəyərləndirib toplama-

ğa, bilxassə, özləməyə vaxt tapa bilməmişlər" [Banarlı, 1983:10-11].

Başqa sözlə desək, türklər hər zaman at belində savaşlarda qəhrəmanlıqları, kültürü ilə dastana çevrilmiş, lakin onu yazıya köçürməyə macal tapmamışlar. Zəngin kültürü ilə seçilən türklərin qədim dastançılıq ənənələri olsa da, yazıya alınmadığı üçün onlar ancaq şifahi nitqdə yaşamış, bəzi parçaları və ya məzmunu salnamələrdə, Çin, İran və s. tarixçilərinin əsərlərində mühafizə edilmişdir. Təkcə bir faktı xatırlatmaq kifayətdir – Göytürklərin yaratdığı "Orxon-Yenisey" abidələri, uyğur mətnləri, Mahmud Kaşğarlının "Divani lüğət-it-türk" əsərində verilən folklor örnəkləri elə bir kamil səviyyədədir ki, onların çox qədim ənənələri olan xalq tərəfindən yarandığı şübhə doğurmur. Xüsusilə qədim uyğur mədəniyyətini nəzərdən keçirdikdə heyrət etməyə bilmirsən. Avropalılardan çox-çox əvvəl kağızla, kitabbasma ilə tanış olan, əlifbası, yazı mədəniyyəti, miniatür, heykəltəraşlıq sahəsində özünəməxsus ənənələri olan uyğur türkləri barədə macar alimi professor Laszlo Rasonyi (1899-1984) "Tarixdə türklər" əsərində yazır: "1878-ci ildə Regel səfəri heyəti ilk öncə Taklamakan çölündəki xaraba şəhərlər üzərinə diqqəti çəkdi. 1890-cı ildə isə Bover adlı ingilis zabiti Kuça xarabalarından meydana çıxan və IV yüzildən qalan əlyazmalarını satın aldı. Bir az sonra bütün dünyanın diqqəti buraya çevrildi. Hedinin coğrafi araşdırmaları üzündən ruslardan Kozlo-Rovorovski, Oldenburq, ingilislərdən Aurel Stein (1900–1901, 1906–1908, 1913–1916), yaponlardan Otanif, fransızlardan Pelliot (1906–1909) və almanlardan Grünvedel (1902–1903, 1905–1907), V.Le Coq (1904–1906, 1913–1914) heyəti səfərləri muzeyləri dolduran əsərlər gətirdilər. Berlindəki "Museum for Völkerkunde"nin ("Etnologiya muzeyi"nin – A.H.) freskləri, yazıları, heykəlləri bu qəbildəndir. Bu əsərlər və digər qaynaqlar yardımı ilə bu gün uyğur kültürünü təsvir edəcək durumdayıq" [Lasslo, 1988: 108–109].

Uyğur ədəbiyyatının ən əski çağları ilə bağlı Türkiyədə tədqiqatçılar çox qiymətli araşdırmalar aparmışlar. Rəşid Rəhməti Arat "Əski türk şeiri" (1965), Abdulkadir İnan "Türk dastanlarına genel bir baxış" (1954), Zəki Vəlidi Toğan "Orxon yazıları" (1988), "Ümumi türk tarixinə giriş" (1964), Bahaəddin Ögəl "Türk mifologiyası" (I c., 1971), "İslamiyyətdən öncə türk kültür tarixi" (1972), Mustafa Nəcati Səpətçioğlu "Türk dastanları" (1972), Mehmet Fuad Köprülü "Türk ədəbiyyatı tarixi" (1928, 1986), Nihad Sami Banarlı "Uyğurlar və uyğur tarixi" (1962), "Rəsmli türk ədəbiyyatı tarixi" (1987), Əhməd Kabaklı "Türk ədəbiyyatı" (1994), Mehmet Yardımçı "Dastanlar" (1999), Adem Öger "Uyğur türkləri arasında şamanlar və tədavi yöntəmləri" (2004), Abdulhakim Mehmet "Uyğur xalq dastanları" (2006), Gömeç Saadettin Yağmur "Uyğur türk dastanlarında tarixi gerçəklər" (2020) və başqaları ümumi türk ədəbiyyatı tarixi fonunda uyğur dastanları barədə də danışmış, onları təhlilə cəlb etmişlər. M.F.Köprülü, N.Sami Banarlı, Ə.Kabaklı, M.Yardımçı, B.Ögel və başqaları uyğur dastanlarının məzmununu dərc etmiş, uyğurların həyat tərzi, dünyagörüşləri, dini baxışları haqqında onlara istinadən fikir və mülahizələr söyləmişlər.

Azərbaycan mühacirət folklorşünaslığının görkəmli nümayəndələri Əhməd Cəfəroğlu (1899-1975) "Türk qövmləri" (1983) əsərində uyğur ədəbiyyatı və mə-

dəniyyətindən bəhs etmiş, "Cahan ədəbiyyatında türk qopuzu" ["Ülkü" məcmuəsi, № 45, 48] məqaləsində onların musiqiləri barədə məlumat vermiş, hətta bir miniatürə əsasən uyğurlarda qədim dövrlərdə müxtəlif musiqi alətlərinin və orkestrin olması qənaətini də qeyd etmişdir. Ə.Cəfəroğlu uyğur dili ilə bağlı tədqiqatlar aparmış, "Uyğur sözlüyü" (1934–1969) tərtib etmiş, XI əsrdə ilk dilçilik ensiklopediyası yaradan "Divani lüğət-it-türk" əsərinin müəllifi ilə bağlı "Kaşğarlı Mahmud" (1970) əsərini yazmışdır. Ə.Cəfəroğlunun "Əski uyğur türkcəsi sözlüyü" Türkiyədə geniş yayılmış, böyük şöhrət qazanmışdır. Bu kitabla bağlı təkcə bir faktı xatırlatsaq, fikrimizcə, kifayətdir. Əslən fransız olan məşhur türkoloq, uzun illər İstanbul Universitetində və Hamburq Universitetində dərs deyən, əski türk mətnlərinin araşdırıcısı Annemarie von Qabenin (1901-1993) "Türkoloji məqalələr" kitabında Ə.Cəfəroğlunun "Əski uyğur türkcəsi sözlüyü"nün Mustafa Kamal Atatürkə şəxsən təqdim edildiyi [Annemarie, 2019:18] xatırlanır ki, bu, hər kəsə nəsib ola bilməzdi.

Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin senzura sistemi bu sahədəki araşdırmalara qadağalar qoysa da, tədqiqatçılar türk dastanları ilə bağlı araşdırmalar aparmışlar. Vaqif Vəliyev "Azərbaycan folkloru" (1985), Kamil Vəliyev "Dastan poetikası" (1989), Pənah Xəlilov "Türk xalqlarının və şərqi slavyanların ədəbiyyatı" (1994), Nizami Cəfərov "Eposdan kitaba" (1999), Azad Nəbiyev "Azərbaycan xalq ədəbiyyatı" (2002), Əli Şamil "Uyğur, qaqauz, Quzey Qafqaz türklərinin folklor və ədəbiyyatı" (2011), Ramazan Qafarlı "Əski türk qəhrəmanlıq eposlarının Çin mənbələrindəki qalıqları"(2014) və başqaları qədim türk folklorundan bəhs edərkən, uyğur dastanları barədə tədqiqat aparmış, fikir və mülahizələr söyləmişlər.

Doğrudan da, bu gün ağır basqılar altında yaşayan "uyğurlar türk kültür həyatı baxımından çox önəmlidirlər. Siyasi başarılarından çox, uyğarlıq alanındakı fəaliyyətləri ilə tanınan uyğurların kültürləri özlərindən sonra da uzun müddət yaşamışdır" [Tarih, 2000: 46]. Uyğur dastanları bu türk soyunun yaşadığı ağır, keşməkeşli tarixini özündə əks etdirən ən qədim bəlgələrdən biri kimi çox qiymətlidir.

"Törəyiş" dastanı və onun yaranma dövrü. Bu, türk soyunun ən qədim abidələri hesab edilən "Törəyiş" və "Köç" dastanları uyğurların mifik təfəkkür tərzini, əski düşüncələrini incələmək — öyrənmək baxımından əvəzsiz mənbələrdir. Lakin onları araşdırarkən, ilk növbədə bu xalqın tarixi, qalibiyyət və məğlubiyyətləri müəyyən qədər nəzərdən keçirilməlidir.

Uyğurlarla karluqlar Böyük Hun imperiyasının varisi olan əzəmətli Göytürk dövlətinin yaranmasında mühüm rol oynadılar. VIII yüzilin ortalarında, yəni 744-cü ildə Çinin zəifləməsindən istifadə edərək, uyğurlar müstəqil bir uyğur-türk dövlətini yaratdılar. Uyğur dövlətinə Qutluq Bilgədən sonra oğlu Moyunçur, ondan sonra isə Bögü Kağan hökmranlıq etdi. Məhz Bögü Kağanın iyirmi illik hakimiyyəti bu dövlətin ən inkişaf etdiyi dövr hesab edilir [Güngör, 1989:43].

Bütün türk mədəniyyətinin inkişafına uyğur ədəbiyyatı və kültürü çox ciddi təsir göstərmişdir. Lakin uzunmüddətli daxili və xarici çəkişmələr uyğur dövlətini zəiflədirdi. IX əsrdə – 840-cı ildə isə qırğızlar həmin dövlətin varlığına son verdi-

lər, uyğurların bir qismi Çin (Qansu bölgəsi), bir qismi isə Doğu Türküstan (Turfan və Kaşğar) tərəfində yerləşdilər [Güngör, 1989: 44]. Sonralar uyğur dövlətinin mirası üzərində Qaraxanlılar dövləti yarandı. Məhz zəngin uyğur mədəniyyəti Qaraxanlılar dövründə daha da çiçəkləndi, istər dil-ədəbiyyat, istərsə tarix, dövlətçilik sahəsində çox mühüm əsərlərin meydana çıxması bu dövlətin ümumtürk tarixindəki əvəzsiz mövqeyini əks etdirməkdədir.

Professor Əhməd Cəfəroğlu "Türk qövmləri" əsərində göstərir: "Zatən tarix və klassik ədəbiyyat baxımından da Kaşğar XI–XII yüzil islami dövr türk dili, ədəbiyyatı və ümumiyyətlə, türk kültürü mərkəzediciliyini üzərinə almış, ilk türk dili lüğəti və qrammatikası burada yazılmış, ilk ədəbi şeir və nəsr məktəbləri burada qurulmuşdur [Caferoğlu, 1983: 19]. Bu dövrdə yaranan M.Kaşğarlının "Divani lüğət-it türk" kimi ilk türk dilçilik ensiklopediyası, sintaksisə dair "Kitabi cəvahirin nəhv fil-lüğət-it-türk", Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun "Qutadqu-bilik", Məcdəddin Məhəmməd ibn Adnanın "Türküstan tarixi" və başqa əsərlər əski türk mədəniyyətinin ən qiymətli nümunələri kimi dəyərləndirilir.

Uyğurların əski inanc və təsəvvürlərini, bu etnosun yaranma tarixini, sərgüzəştlərini poetik dillə ifadə edən "Törəyiş" və "Köç" dastanları ümumtürk ədəbiyyatının tərkib hissəsidir. Folklorşünas-alim, professor Azad Nəbiyev (1945-2012) "Azərbaycan xalq ədəbiyyatı" monoqrafiyasında haqlı olaraq qeyd edir ki: "Göytürklərdə olduğu kimi, uyğur dastan yaradıcılığı dövrü bizim eradan əvvəl birinci minilliyin ortalarında formalaşmış, Göytürklərin tarixi kökü ilə bağlı həqiqətləri özündə əks etdirmişdir [Nəbiyev, 2002: 505].

Məlumdur ki, dünya xalqlarının bir çoxu öz tarixi keçmişi ilə bağlı yaratdığı nümunələrdə əcdadını vəsf etmiş, soy-kökü ilə iftixar duymuş, bəzən dədə-babalarını ideallaşdıraraq, onları qeyri-adi qüvvələrlə bağlamağa çalışmışlar. Görkəmli alim Mirzə Kazım bəy (1802-1870) "Firdovsi əsərlərində fars mifologiyası" adlı məqaləsində göstərirdi: "Müasirlərinin və xələflərinin hisslərini riqqətə gətirmək üçün qədim insanlar öz əcdadlarının ləyaqəti, qəhrəmanlıq və ecazkarlığı haqqındakı təsəvvürləri şişirtməkdən çəkinməmişlər" [Казем бек, 1985: 308].

"Törəyiş" dastanı da uyğur etnosunun yaranması ilə bağlı mifoloji düşüncə əsasında meydana gəlmişdir. Onun qısa məzmununa nəzər salaq:

Qədim Hun hökmdarlarından birinin çox gözəl iki qızı olur. Ata bu gözəlliyin yalnız tanrılara layiq olduğunu düşünür. Ölkəsinin şimal tərəfində insanlardan uzaq bir məkanda qala tikdirərək, qızları orada saxlayır. Tanrı boz qurd simasında gəlib qızlarla evlənir. Bu izdivacdan doğulan uşaqlar boz qurd xüsusiyyətləri daşıyırlar. Doqquz oğuz on uyğurlar bu cür çoxalırlar.

Uyğurların "Törəyiş" dastanı digər türk soylarının yaranması ilə bağlı dastanlara çox yaxındır, xüsusilə Göytürklərin "Gök börü" ("Boz qurd") dastanı ilə ortaq əlamətlər göz qabağındadır. "Göründüyü kimi, əcdad mifizmi ilə bağlı bu süjet, başqa türk xalqlarında olduğu ənənə qəlibinə uyğun olub, hələ mif yaradıcılığı mərhələsində yaranmışdır" [Nəbiyev, 2002: 506].

Boz qurdun türk etnoslarının ən çox tapındığı totem olması folklorşünaslar tərəfindən qəbul edilmiş bir məsələdir. Professor Vaqif Vəliyev (1924-1998)

"Azərbaycan folkloru" monoqrafiyasında bu barədə yazır: "Türkdilli xalqların qədim dastanlarında qurd və ya Boz qurd xilaskar, türkdilli xalqların hamisi və onların əcdadı kimi təlqin olunur. Dastanların bəzisində Boz qurd göylərin iradəsini yerinə yetirir" [Vəliyev, 1985: 41].

Dastanda Tanrının Boz qurd simasında uyğur soyunun yaranmasında iştirakı etnosun öz əcdadını səmavi – kosmoqonik – ilahi bir qüvvə ilə bağlamaq istəyindən doğmuşdur.

Uyğur xalq ədəbiyyatının tədqiqatçısı Əbdülkərim Rəhman (1948-2020) "Uyğur folkloru" əsərində "əski türk qövmləri qurdu totem olaraq bildiyi üçün Gökbörü inancının güclü" olduğunu və bunun təsirilə bir çox ənənələrin meydana çıxdığını qeyd edir: "Ana doğulmuş uşağını qurd dərisi üzərinə oturdardı. Uşaqlara nəzər dəyməsin deyə beşiyinin üstünə və ya boynuna "qurd aşığı" asardılar…

1957-ci ildə Monqolustanın ünlü arxeoloqu Durumcaqulu 570-ci ildə türk kağanı Moyunçurun tikdiyi bir abidə tapmışdır. Bu abidəyə bir ana qurdun və onu əmməkdə olan bir uşağın da rəsmi qazılmışdır" [Rahman, 1996: 11–12].

Sonrakı dövrdə də Boz qurd uzun müddət türklər üçün müqəddəs sayılmış, hətta bəzən övladlarına onunla bağlı adlar verilmişdir (Məs. Baybura – börü qurd deməkdir). Bunun təsirilə onların qurd ürəkli cəsur, güclü və gözəl olacağına inanmışlar, hətta "ilk türk bayraqlarından biri də altında boz qurd başlı bayraq [Banarlı, 1987:33] olmuşdur. İnanca görə, uyğurlar isə tanrının iştirakı ilə və birbaşa boz qurd simasında müqəddəs ruhdan yarandıqları üçün qutsaldırlar. "Törəyiş" məhz bu baxışları ifadə edir.

Sonralar yaranan dastanlarda da oxşar motivə təsadüf edilməkdədir. XIII–XIV əsrlərin abidəsi "Çingiznamə" ("Çingiz xan") eposu buna misal ola bilər.

"Köç" dastanı və onun verdiyi dərslər. Uyğurların "Koç" dastanı, demək olar ki, "Törəyiş"dən sonrakı hadisələri əks etdirir. Hətta bəzi tədqiqatçıların fikrincə, hər iki mətn böyük bir uyğur dastanının parçalarıdır [Yardımçı, 1999: 67].

"Köç" dastanı tam şəkildə əldə edilməmişdir. Yalnız Çin və İran mənbələrində onun iki variantının məzmunu verilmişdir. Türk alimi Əhməd Kabaklı (1924-2001) göstərir: "… ən geniş və bir az dəyişik rəvayət İran tarixçisi Cüveyninin "Tarixi cahanguşə" əsərində vardır. Ayrıca ilk dəfə professor Bahaəddin Ögəlin tam tərcümə etdiyi Timur Bukanın adına tikilən çincə bir məzar daşı kitabəsi vardır" [Kabaklı, 1994: 50-51].

Düzdür, bu mənbələrdə tərcümə zamanı əsər dəyişikliyə uğramış, adlar müvafiq olaraq, həmin dillərə uyğunlaşdırılmışdır, lakin dastanı günümüzə çatdırdıqları və ilkin məxəz olmaq etibarı ilə çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Professor Azad Nəbiyevin "Azərbaycan xalq ədəbiyyatı" adlı dərsliyində, professor Nizami Cəfərovun "Eposdan kitaba" monoqrafiyasında "Köç" dastanının hər iki variantının qısa məzmunu dərc edilmişdir.

Türk alimi Nihad Sami Banarlı (1907-1974) "Rəsmli türk ədəbiyyatı tarixi" kitabında hər iki variant əsasında dastanın dəqiqləşdirilmiş məzmununu, Bahaəddin Ögəl "Türk mifologiyası", Mehmet Fuat Köprülü "Türk ədəbiyyatı tarixi" monoqrafiyasında "Köç" dastanının hər iki variantının məzmununu dərc etdirmiş-

dir. Bu məqalədə M.F.Köprülünün monoqrafiyasında verilən "Koç" dastanından istifadə olunmuşdur [Köprülü, 1986: 59–61].

Çin variantının məzmunu belədir: "İdikhu: İdikut uyğur ləhcəsində hökmdar deməkdir və Kau-Çanq hökmdarlarının hamısına bu ünvan verilir. Əskidən bu hökmdarların yurdu Uyğuristanda idi. Orada Holin adlı bir dağ vardı ki, ondan Tuğla və Selenga adlı iki çay çıxardı. Bir gecə oradakı bir ağacın üstünə göydən bir işıq endi. İki çay arasında yaşayan xalq bunu diqqətlə təqib etdilər. Ağacın gövdəsində hamilə bir qadına bənzəyən bir şişkinlik görünürdü. O işıq doqquz ay on gün o şişkinliyin üzərində durdu. Bu müddət bitəndə o şişkinlik yarıldı, içindən beş uşaq çıxdı; o məmləkət əhalisi alıb onları böyütdülər. Bunların ən kiçiyinin adı Buğu xan idi. Çalışma yaşına girər-girməz hər kəsi hökmü altına alaraq hökmran oldu. Otuz ildən çox zaman keçdikdən sonra, Yulun Teqin hökmran oldu. Çinlilərlə bir çox hərblər apardı. Nəhayət, bu hala bir son vermək üçün oğlu Qali Teqin Çin hökmdar ailəsinə mənsub Kiu-lien adlı bir qızı almağa qərar verdi. Bu şahzadə sarayını "Hulin pili poli" yanı Xatun dağında qurdu. Bu ətrafda Tanrı dağı ismində bir dağ, güney tərəfində də kiçik dağ şəklində və "Qutlu dağ" adını daşıyan başqa bir qaya vardı. Hulinə Çin səfirləri baxıcıları ilə bərabər gəldilər. Onlar öz aralarında dedilər ki, Hulinin səadəti bu qayaya bağlıdır; bu hökuməti zəiflətmək üçün onu məhv etməli. Bunun üzərinə Teqini taparaq çinlilərlə əqd etdiyi bu izdivacın qarşılığı olaraq o qaya parçasının onlara verilməsini istədilər. Teqin razı oldu. Lakin qayanın böyüklüyü yerindən qımıldadılmasına mane olurdu. Qayanın ətrafını odunlarla doldurub atəş verdilər, qayanı yaxşıca qızdırdıqdan sonra üzərinə kəskin sirkə tökərək parçaladılar. Sonra o parçaları arabalara qoyaraq Çinə götürdülər. Bu böyük bir hadisə oldu: məmləkətdəki bütün quşlar, heyvanlar, ağaclar və qayalar, rüzgar və dərələr öz dilləriylə bu qayanın gedişinə ağladılar. Bundan yeddi gün sonra Teqin öldü. Ondan sonra bu məmləkət fəlakətdən qurtulmadı. Xalq əsla rahatlıq üzü görmədi. Çaylar, göllər qurudu, torpaq məhsul verməz oldu. Yulun Teqindən sonrakı hökmdarların bir çoxu sürətlə öldülər. Bunun üzərinə paytaxtlarını Hocaya nəqletməyə (köçürməyə) məcbur oldular və hakimiyyətlərini oradan Beşbalığa qədər genişlətdilər" [Köprülü, 1986: 59–60].

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, İran tarixçisi Əlaəddin Ata Məlik Çüveyninin (1226-1283) "Tarixi-Cahanguşə" əsərində dastanın uyğur mənbələri əsasında məzmunu verilmişdir ki, bu, Çin variantından qismən fərqlidir:

"Mənbəyini Qaraqorumdan alan Tuğla və Selenqa çaylarının birləşdiyi Qumlancoda bir fındıq ağacıyla bir qayın ağacı vardı. Bunların arasında bir dağ vardı; bir gecə o dağın üzərinə göydən bir nur endi. Bu dağ gündən-günə böyüdü. Uyğurlar bu halı görüncə heyrətdə qaldılar. Ədəb və təvazö ilə o tərəfə getdilər. Oradan gözəl musiqi səsləri gəlir və gecələri otuz addım çevrəsində bir nur görünürdü. Nəhayət, doğum vaxtı gəldi, dağda bir qapı açıldı. İçində bir-birindən ayrı beş dairə (otaq — A.H.) və onlarda beş uşaq vardı. Ağızları üstündə asılı bir əmziklə süd əmirdilər. Xalq və böyüklər onlara fövqəladə hörmət etdilər. Böyüyünün adı Sunqur Teqin, ikincisinin Kutur Teqin, üçüncüsünün Tunqa Teqin, dördüncüsünün Ur Teqin, beşincisinin Buku Teqin idi. Bunların Allah tərəfindən gəl-

diyinə inanan uyğurlar içlərindən birini hökmdar etməyə qərar verdilər. Buku gözəllik, zəka və ehtiyatda digərlərindən üstün olduğundan onu Xan seçməyə qərar verdilər. Böyük bir şölən edərək onu üsulu üzrə xanlıq taxtına keçirdilər. Cənabihaqq ona üç qarğa vermişdi ki, məmləkətdə olub-bitəni ona xəbər verirdilər. Bir gecə Buku xan yatarkən pəncərəsindən bir qız girdi. Buku qorxdu. İkinci gecə yenə gəldi; yenə qorxdu. Üçüncü gecə vəzirin təşviqiylə qızla görüşdü. Ağ dağa gedərək orada danışırdılar. Bir gecə ağ saqqallı və ağ dəyənəkli bir ixtiyar röyasına girdi. Ona fıstıq şəklində bir daş verərək: "Bu daşı saxladığınız müddətcə dünyanın dörd bucağına hakim olacaqsınız", — dedi. Buku xana övladlarından biri xilaf oldu. Onun zamanında əhali və bütün vəhşi heyvanların, quşların, hətta uşaqların "Köç! Köç!" deyə təəssüflə bağırdıqları eşidildi. Bu mənəvi işarət üzərinə mövqelərini buraxaraq köç etdilər. Harada durmaq istədilərsə, bu səsləri duydular. Nəhayət, (Beş-balığın) olduğu yerə gəlincə səs kəsildi: onlar da orada durdular və beş məhəllə quraraq Beşbalığ adını verdilər" [Köprülü. 1986: 61].

Dastan təkcə uyğurların deyil, bütövlükdə türk xalqlarının qədimdən bu günə qədər qutsal sandığı, müqəddəs bildiyi inanclara söykənir. Əgər "Törəyiş" etnosun əcdad kultu ilə bağlı idisə, onun davamı kimi səslənən "Koç" daha böyük mətləbləri özündə birləşdirir. Dastanda cərəyan edən əhvalat çox düşündürücü və ibrətamiz səciyyə daşıyır: düşməni neytrallaşdırmaq məqsədilə onun qızına evlənmək, bu izdivaca nail olmaq üçün müqəddəs vətən daşının yağıya bağışlanması və nəticədə xalqın fəlakətə düçar olması.

Dastan xaqanın mənşəyinin təsviri ilə başlayır. Onun nəsli Tanrıya bağlıdır, ilahi nurdan yaranmışdır. Lakin o, müqəddəs bir əcdada bağlı olsa da, məmləkətini düzgün idarə edə bilmir. Vətən üçün düşmənlə qarşı-qarşıya savaşmaq, torpağı qorumaq daha şərəflidir. Bu dastanda Qali Tiqin idarəçilikdə səhvə yol verir, ən böyük düşməni Çini neytrallaşdırmaq üçün şahzadə Kiu-lienlə evlənməyi qərara alır. Beləliklə, hiyləgər düşmənə fürsət verir. Çin belə məqamdan ustalıqla istifadə edir, xalqın müqəddəs bildiyi qayanı ölkədən aparmağa nail olur.

Uyğur xaqanı ikinci dəfə səhvə yol verərək Vətənin bu qutsal daşını öz məqsədləri üçün düşmənə bağışlayır. Beləliklə, bütün məmləkəti fəlakətə sürükləyir, özü isə yeddi gün sonra məhv olur. Bu, dərin bir xalq fəlsəfəsinin ifadəsidir: vətəni qorumayan, onun bir qayasından (daşından — İran variantı) keçən hər bir şəxs yaşamaq haqqını itirir və o, ölümə məhkumdur, lap tanrı övladı olsa belə! Xaqan qutsal inancları qoruya bilmədiyi üçün özü cəzalanır, xalqı isə faciələrə düçar olur. Tarixi miladdan öncəyə söykənən bu sənət abidəsi bu gün — XXI əsrdə belə bizə ibrət dərsi verir.

"Köç" dastanı həm də qədim türklərin idarəçilik sistemini öyrənmək baxımından maraq kəsb edir. Düşmən türkü zəiflətmək üçün "onun bütünlüyünün və yurdsevərliyinin simvolu"nu [Banarlı, 1987] ölkədən çıxarır, milli birliyi sarsıdır. Türklər parçalananda hiyləgər düşmən qüvvətli olur və çirkin niyyətini yerinə yetirir.

Tədqiqatçıların əksəriyyətinin qənaətinə görə, uyğur dastanları gerçəkliklə – həqiqi həyat hadisələri ilə çox səsləşir [Yardımçı, 1999:11]. Professor Saadettin

Yağmur Gömeç "Uyğur türk dastanlarında tarixi gerçəklər" adlı tədqiqatında bu abidələrə məhz həmin istiqamətdə yanaşaraq, belə bir qənaətə gəlir: "...dastanlara baxdığımızda uyğur türklərinin iki çağının izlərini görürük: "Törəyiş"də Böyük Uyğur Kağanlığının ehtişamlı dövrləri. "Köç" dastanında isə düşüncəsizlikləri üzündən gələn fəlakətlər və ana yurdlarını buraxaraq, Asiyanın dəyişik yerlərinə getmələri anladılır" [Gömeç – ltayli.net/uygur-turklerinin-destanlarindaki-tarihi-gercekler.html]. Lakin onlarda əvvəlki dastanlarla bağlı olan, daha əski düşüncə tərzinin – Tanrıçılıq görüşlərinin əlamətləri də özünü göstərməkdədir.

Qədim inanclara görə, yer üzündə türkləri qoruyan (və qorumalı olan) pərilər var, onlar Yer-su (Yer-sub) adlanır. "Ayrı bir anlamda Vətənin timsalları sayılan bu pərilər yurd qutsallığını qoruyan mələklərdir. Bilxassə, bu inanc vətəni çox qudsi görən türk zehniyyətinin bir aynası kimidir.

Çox gözəl olaraq təsəvvür edilən Yer-sulara kəm gözlə baxanlar çarpılırlar. Dağ, çay, göl, bulaq, ağac, meşə… Bunlar qutsal varlıqlardır, hamısının ruhları var. Çünki onlar "Yer-su" deyilən pərilərin yataqlarıdır" [Kabaklı, 1994: 71].

Məhz bu şamanist baxışların izləri "Köç" dastanında görünməkdədir.

Dastanın əsas məzmunu Holin adlı dağdan mənbə götürən Tuğla və Selengə çayları arasında yerləşən bir məmləkətin həyatında baş verən hadisə üzərində qurulmuşdur. Dağ qədim türklərin tapındığı, müqəddəs saydığı atributlardan biridir. Bu məmləkətdə yaşayan xalqın səadəti, birliyi, yurdsevərliyi isə Tanrı dağı (Tyanşan dağına belə demişlər) yaxınlığındakı müqəddəs qayaya bağlıdır.

Uyğur tədqiqatçısı Əbdülkərim Rəhman "Uyğur folkloru" əsərində dağların müqəddəsliyinə bu etnosun inancları ilə bağlı yazır: "Yer və su ruhlarının ən önəmli təmsilçisi dağdır. Əski dağların yüksək, heybətli görünüşü adamlarda iki çeşid görüşü ortaya çıxarmışdır. Birincisi, dağ – tanrıların yoludur. O, ilahi gücə malikdir. İkincisi, dağlar xəyali ruhların məskənidir. İştə bu görüşlərdən yola çıxaraq dağları qutsallaşdırmışlar" [Rəhman, 1996:136]. "Köç" dastanının İran variantı xüsusilə bu fikrin düzgünlüyünü əks etdirir.

Bu görüşlərin izlərinə sonrakı dastanlarda da təsadüf edilməkdədir. Belə ki, folklorşünas-alim Bəhlul Abdulla (1940-2011) "Kitabi-Dədə Qorqudun poetikası" adlı əsərində eposda tez-tez verilən "Qara dağın yıxılmasın" alqış-duasından bəhs edərkən, maraq doğuran mülahizələr irəli sürür: "Qara dağın yıxılmasın" alqış – duasının əksi, sözsüz ki, "dağın yıxılsın" qarğışıdır. Əgər belə bir iş olarsa, yəni dağ yıxılarsa, uçularsa, deməli, el, oba, daha geniş anlamda dövlət də dağılar. Bu görüş birbaşa Oğuzlara bəlli, doğma olan uyğur törəyiş əhvalatları ilə bağlı məsələdir" [Abdulla,1999:22].

"Köç" dastanında mavi işıqdan — nurdan yaranan qutsal övladlar Çin variantında ağacdan doğulurlar. "Ağac — yaxud Dünya ağacının əcdad kultu şəcərəsinin başlanğıcı müxtəlif mif formulalarında yaşamaqdadır" [Nəbiyev, 2002:167].

Göytürklərin "Oğuz Kağan" dastanında da Oğuzun sevib-evləndiyi qızlardan biri ağac koğuşunda, digəri isə işıq seli altında təsvir edilir. Bütün müqəddəs övladlar ilahi nurdan — işıq selindən yaranırlar. "Qutsal övladların doğulması üçün nur — işıq seli aylarla ağacın üzərinə düşür və otuz addımlıqdan belə gecə-

lər görünür. Qeyd edək ki, "Köç" dastanının İran variantında mani dininin izləri daha qabarıq görünür. Həmin xüsusiyyətləri aydınlaşdırmaq üçün Cüveyninin "Tarixi Cahanguşə" əsərində verilən variantın bəzi məqamlarını xatırlamaq lazımdır. Bu variantda Tuğla və Selenqə çayları arasında iki — fındıq və qayın ağacları arasında bir dağ yaranır və ondan qutsal uşaqlar doğulur. (Su, dağ, ağac kultu burada da özünü göstərir). Xaqan olan Buğu xanın röyasına tez-tez ilahi qız gəlir və elə yuxuda ikən bir ixtiyar ona tilsimli daş bağışlayır. Yəni artıq qutsal qaya burada tilsimli daşla əvəz edilmişdir. "Professor F.Köprülü Güveyni tarixinin "Köç" dastanı arasında anlatdığı bu vaqiədən bizzat uyğur dastanında əks etmiş manihist cizgilər görməkdədir. Buna görə dastanda adı keçən "iki ağac" Maninin "İki kök" və ya "İki umdə" adlı əsərində tərif edilən iki ağacın təqlididir.

Buğu xanın röyasına girən qız şəklindəki ilahi nur da Mani inanışında rastlanan nur və İşıq Bakirəsidir" [Banarlı, 1987: 29].

"Köç" dastanı uyğurların musiqi anlayışları haqqında da bilgi verməkdədir. Qutsal övladların doğulması üçün ağacın üzərinə aylarla işıq seli düşdüyü kimi oradan gözəl musiqi səsləri duyulur. Xalq fəlakətə düşəndə də ilahi səslər onlara köçməyi məsləhət bilir. Quşlar, heyvanlar öz dillərində ağlayır. "Köç! Köç!" deyən ilahi səslər bu insanları bütün yolboyu istiqamətləndirir, təhlükəsiz yerə aparıb çıxarır.

Xatırladaq ki, 981-ci ildə Uyğur elinə gələn elçi Vanq Yen Te burada şəhərlər və kəndlər görmüşdü. O, Çin elçisi idi və uyğurların onu at üzərində musiqi ilə qarşıladığını öz səyahətnaməsində qeyd etmişdir [Tekin,1968:76]. Bəzi mənbələr uyğurların yüzə, bəziləri isə yetmişə yaxın nəğmə çaldıqlarını bildirməkdədir [Vural, 2013:26]. Dövrümüzə qədər gələn miniatürlərə əsasən uyğurlarda ansamblın olduğunu belə müəyyənləşdirmək mümkündür. Vural Feyzan Gövhər onları şərh edərkən belə bir nəticəyə gəlir: "Miniatürdə yer alan bu qrup geyindiklərindən anlaşıldığı kimi, saray musiqiçiləridir" [Vural, 2013:27]. Lakin xalq arasında olan musiqiçilərlə bağlı miniatürlər də vardır ki, onlar həm folklorşünaslar, həm də musiqiçilərin əski dövrlərlə bağlı təhlillər aparması üçün dəyərli bir mənbədir.

Nəticə. Qeyd edək ki, türklər daha çox köçəri həyat sürən toplum olduğu bir çox mənbələrdə qeyd olunmuşdur. "Köç" dastanında isə onlarda şəhərsalma mədəniyyəti olduğunu da görə bilərik – Uyğurlar Beşbalığın yerləşdiyi torpaqda dayanır, orada beş məhəllə (beş şəhər) salırlar.

Uyğur xalqı ən çətin həyat şərtləri içərisində yaradıcılıq ənənələrini davam etdirərək, "Əmir Goroğlu", "Çin Tömür Batır", "Tahir və Zöhrə", "Aşıq Qərib", "Huyrlukqa və Hemracan", "Şah Adilxan" və s. kimi dastanları bu gün də sevə-sevə yaşatmaqdadır.

Bir maraqlı məsələ diqqəti cəlb edir. Professor Erol Güngör "Tarixdə türklər" adlı monoqrafiyasında ümumtürk tarixində uyğur kültüründən bəhs edərkən yazır: "İslamdan öncəki türk tarixində mədəniyyət əsərləri baxımından ən zəngin dönəm uyğur çağı olduğu üçün Türkiyə Cümhuriyyəti zamanında "mədəniyyət" kəlməsi yerinə "uyğur" adının yanlış şəkli olan "uyğar" sözündən "uyğarlıq" deyə bir kəlmə uydurmuşlar. Bu gün bəzilərinin "mədəniyyət" yerinə işlətdiyi "uyğarlıq"

sözünün əsli budur" [Güngör, 1989: 44]. Uyğurların qədim mədəniyyətinin ölçüsünü təsəvvür etmək baxımından bundan gözəl bir mülahizə düşünmək çətindir.

Qədim uyğur mədəniyyətinin, folklorunun və ədəbiyyatının geniş araşdırılmasına bu gün də ehtiyac vardır.

ƏDƏBİYYAT

Abdulla, Bəhlul (1999). "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikası, Bakı: Elm, 224 s.

Abdulkerim, Mehmet (2006). Uyğur halk destanları (doktora tezi), İzmir: 870 s. (əlavələrlə birlikdə)

Annemarie, von Gabain (2019). Türkoloji makaleleri (derleyen: Yusuf Gedikli), İstanbul: Post Yayınevi, 266 s.

Banarlı, Nihad Sami (1987). Resimli türk edebiyatı tarihi, I c., İstanbul, Milli Egitim Basımevi, 634 s.

Caferoğlu, Ahmet (1983). Türk kavimleri, Ankara: Türk kültürünü Araştırma Enstitüsü, 96 s.

Gömeç, Saadettin Yağmur. Uyğur türk dastanlarında tarixi gerçəklər – ltayli.net/uygur-turklerinin-destanlarindaki-tarihi-gercekler.html – internet resurs

Güngör, Erol (1989). Tarihte türkler, İstanbul: Ötüken, 420 s..

Johannes, Benzinq (1991). Özbek ve yeni uyğur edebiyatı. Türk dünyası edebiyatı. İstanbul: TDAV, s. 85—108

Казем бек, Мирза (1985). Избранные произведение, Баку: Элм, 420 стр.

Kabaklı, Ahmet (1994). Türk edebiyatı, II c., İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı yayınları, 752 s.

Köprülü, Mehmet Fuat (1986). Türk edebiyatı tarihi, İstanbul, Ötüken, 432 s.

Qafarlı, Ramazan (2014). Əski türk qəhrəmanlıq eposlarının Çin mənbələrindəki qalıqları, Xalq cəbhəsi, 9 iyul

Laszlo, Rasonyi (1988). Tarihte türklük (II baskı), Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 420 s.

Nəbiyev, Azad (2002). Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, Bakı: Turan, 640 s.

Ögel, Bahaeddin (1971). Türk mitolojisi, c., I., Ankara: 658 s.

Rahman, Abdulkerim (1996). Uyğur folkloru, çeviri Söner Yalçın, Erkin Emet, T.C. Kültür bakanlığı, 176 s.

Şamil, Əli (2011). Uyğur, qaqauz, Quzey Qafqaz türklərinin folkloru və ədəbiyyatı, Bakı: Nurlan, 438 s.

Tarih dergisi (2000). Ankara: Ajans-Türk AŞ

Tekin, Şinasi (1968). Vanq Yen Tenin seyahetnamesinde anlattıkları. Hayat. Tarih, № 8, s. 75–77.

Türk dili ve edebiyatı (2001). İstanbul: Milli Egitim Basımevi

Yardımçı, Mehmet, (1999). Destanlar, İzmir, Kayılmaz, 160 s.

Yardımçı, Mehmet (1999). Başlanğıcdan günümüzə halk şiiri, aşıq şiiri, tekke şiiri, Ankara: Ürün Yayınları, 254 s.

Vəliyev, Vaqif. (1985) Azərbaycan folkloru, Bakı: Maarif, 416 s.

Vural, Feyzan Gövher, Vural, Timur (2013). Büyük Uyğur döneminde "Arp" çalğısı, Turan-Sam, cilt 5, sayı 17, Konya: s.25-31

Aynurə SƏFƏROVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: aynura.safarova1@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2198-9116
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.73

FOLKLORUN DİLİ MİLLİ MƏDƏNİYYƏTİN GÖSTƏRİCİSİDİR

Açar sözlər: dil, ana dili, folklorun dili, milli kimlik, milli mədəniyyət

ABSTRACT
THE LANGUAGE OF FOLKLORE IS AN INDICATOR OF NATIONAL CULTURE

One of the important conditions confirming the existence and existence of a people, a nation, perhaps the very first, is its language. Language is national identity, national belonging. The Azerbaijani language is the state language of the Republic of Azerbaijan - our native language, the language that mothers teach us syllable by syllable, word by word when we are born. Language is a bridge between generations, transmitted from the past to the present, a means of communication. Language is a clear expression of ideas and thoughts, desires and wishes, communication. The role of language in the development of national culture, oral and written literature, history, science and art is without exception. All genres of folklore, without exception - fairy tales and epics, bayats and lullabies, proverbs, parables, beliefs and legends, legends and riddles, riddles and other examples are indispensable in the lexicon of the language. From the first day of birth, a baby hears his mother's lullaby, and over time grows up listening to fairy tales from his grandmother, learns legends and tales, and understands folk wisdom - proverbs - by taking advice from his father and grandfather. Folklore texts preserve the pure, "uncorrupted" lexicon of the mother tongue, passing on its rich vocabulary from generation to generation. Folklore examples have an exceptional position in the survival of the mother tongue, in preserving its purity, in protecting it from foreign influences, in ensuring that dialects and accents are not forgotten, in keeping it alive and functioning, "alive" and enriched.

Keywords: language, mother tongue, language of folklore, national identity, national culture

РЕЗЮМЕ
ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА ЯВЛЯЕТСЯ ПОКАЗАТЕЛЕМ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Одним из важных условий, подтверждающих существование и становление народа, нации, возможно, самым первым, является его язык. Язык – это национальная идентичность, национальная принадлежность. Азербайджанский язык – государственный язык Азербайджанской Республики – наш родной язык, язык, которому нас учат матери слог за слогом, слово за словом с момента рождения. Язык – это мост между поколениями, передаваемый из прошлого в настоящее, средство коммуникации. Язык – это ясное выражение идей и мыслей, желаний и стремлений, средство общения. Роль языка в развитии национальной культуры, устной и письменной литературы, истории, науки и искусства без исключения. Все жанры фольклора, без исключения – сказки и эпосы, баяты и колыбельные, пословицы, притчи, верования и легенды, легенды и загадки, загадки и другие примеры – незаменимы в лексиконе языка. С первого дня рождения младенец слышит колыбельную матери, а со временем растет, слушая сказки бабушки, познает легенды и сказки, понимает народную мудрость — пословицы — прислушиваясь к советам отца и деда. Фольклорные тексты сохраняют чистый, «неискаженный» лексикон родного языка, передавая его богатый словарный запас из поколения в поколение. Фольклорные примеры занимают исключительное место в сохранении родного языка, в сохранении его чистоты, в защите от ино-

странного влияния, в обеспечении того, чтобы диалекты и акценты не были забыты, в поддержании его жизни и функционирования, «живого» и обогащенного.

Ключевые слова: язык, родной язык, язык фольклора, национальная идентичность, национальная культура

Xalqın, millətin varlığını, mövcudluğunu təsdiqləyən mühüm şərtlərdən biri, bəlkə də, ən birincisi onun dilidir. Dil milli kimlikdir, milli mənsubiyyətdir. Azərbaycan dili Azərbaycan Respublikasının dövlət dilidir, ana dilimizdir, dil açarkən heca-heca, kəlmə-kəlmə öyrəndiyimiz dildir, anamızın bizə öyrətdiyi, xalq şairi B.Vahabzadənin dili ilə desək, "ruhumuza gilə-gilə içirdiyi dil"dir. Dili varsa, dili yaşayırsa, o millət vardır, mövcuddur. Firidun bəy Köçərlinin yazdığı kimi, "dil hər bir millətin ən əsas simvoludur: millət hər şeyi, hətta torpağını belə itirə bilər. Bununla belə, o, hələ də yaşaya bilər. Amma bir xalq dilini itirərsə, ondan geriyə heç nə qalmaz" [Köçərli, 1963: 292]. Bu mənada Azərbaycan dili var olduğu müddətdə millət olaraq biz də varıq, Azərbaycan dövləti də var olacaqdır!

Dilin saflığının qorunması, gələcək nəsillərə ötürülməsi aktual olduğu qədər önəmlidir, vacibdir. Məlumdur ki, dil keçmişdən müasir günümüzədək gələn nəsillər arasında, ümumiyyətlə, insanlar arasında körpüdür, ünsiyyət vasitəsidir. Dil fikir və düşüncələrin, arzu və istəklərin, kommunikasiyanın aydın ifadə şəklidir. Milli mədəniyyətin, şifahi və yazılı ədəbiyyatın, tarixin, elm və incəsənət sahələrinin inkişafında dilin rolu istisnasızdır. F.Köçərlinin yazdığı kimi, bütün xalqların öz dili var. Ana dili bütün millətlərin məxsusi malı, mənəvi diriliyi, varlığının mayasıdır. Ananın südü bədənin mayası olduğu kimi, onun dili də ruhunun qidasıdır. Ədib yazırdı ki, hər kəs anasını və vətənini sevdiyi kimi, ana dilini də sevməlidir. Bu, Allahın gözəl nemətlərindən biridir, onu əziz və möhtərəm tutmaq hər birimizin borcudur [Köçərli, 2014: 36]. Dilimizin min illərlə öz mövcudluğunu qoruyub yaşatmasında, keçmişdən bugünədək ötürülməsində və zənginləşməsində şifahi ədəbiyyatın, o cümlədən folklor örnəklərinin, etnoqrafik mətnlərin rolu böyükdür. "Hər bir xalqın var olmasının əsas göstəricilərindən biri onun dilidirsə, digəri onun folklorudur" [Həsənqızı, 2022: 58]. Bu mənada folklorun bütün janrları istisnasız olaraq – nağıllar və dastanlar, bayatılar və laylalar, atalar sözləri, məsəllər, inanclar və rəvayətlər, əfsanələr və tapmacalar, yanıltmaclar və digər örnəklər dilin leksikasında əvəzolunmazdır. Dünyaya göz açdığı ilk gündən ana laylasını eşidən körpə zaman keçdikcə nənəsindən dinlədiyi nağıllarla böyüyür, əfsanələri, rəvayətləri öyrənir, atasından, babasından öyüd-nəsihət alaraq xalq hikmətini – atalar sözlərini dərk edir. Həmyaşıdları, tay-tuşları ilə oyunlar qurur, sanamalar, tapmacalar deməklə düşünür, düşündürür, açmasını açarkən həyatın fəlsəfəsini anlayır. Bu minvalla insan doğma dilin, ana dilinin cazibəsində böyüyür, kamilləşir, müdrikləşir. Ömrün bütün mərhələlərində daşlaşmış, qəlibləşmiş ifadələrin – alqışların, xeyir-duaların, məsəllərin, deyimlərin funksionallığını görmək, folklor örnəklərində dil möcüzəsini izləmək mümkündür. Toplumun müxtəlif istiqamətlərində, ayrı-ayrı mərasimlərdə – toyda, nişanda, xınada alqışların, xeyir-duaların aktivləşdiyini müşahidə edirik. Dünyadan köçərkən də insanlar əzizlərini ağılarla, həzin, kövrək laylalarla yola salır. Demək ki, dil və folklor paralelliyi ömrün bütün mərhələlərində izlənilir. Buradan belə qənaətə gəlinir ki, insan övla-

dı dünyaya gəldikdən, mövcud olduğu ilk gündən yaşadığı ən sonuncu anadək cəmiyyətin bir parçası olmaqla xalq etnoqrafiyasının, mərasimlərin, adət-ənənələrin, həm də folklorun və folklor dilinin, xalq düşüncəsinin – nağılın, əfsanənin, laylanın, bayatının sirli-sehrli cazibəsində yaşayır.

Folklor mətnləri ana dilinin təmiz, "korlanmamış" leksikasını özündə qoruyur, zəngin söz xəzinəsini nəsillərdən nəsillərə ötürür. Folklor örnəkləri ana dilinin yaşamasında, saflığının mühafizəsində, yad təsirlərdən qorunmasında, dialekt və şivələrin unudulmamasında, canlı və işlək, "diri" qalmasında və zənginləşməsində müstəsna mövqeyə sahibdir.

Dilin lüğət tərkibindəki söz ümmanının zənginliyi, xəlqiliyi, sadə, anlaşıqlı ifadələrin işlənməsi, sözlərin alt qatında gizlənən mənaların açımı, ifadə tərzi, bəzən sözlərin çoxmənalılığı, omonimliyi, daşlaşmış, qəlibləşmiş, sabit söz birləşmələrinin orijinallığı, obrazlılığı folklor örnəklərində saysız-hesabsızdır. Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə folklor nümunələri insanların ürəyinə asan yol tapır, fikir və düşüncələrinə yaxşı mənada təsir edir, onlarda yüksək mənəvi dəyərlər, əsil-kökə bağlılıq duyğuları formalaşdırır. Nağılların dilinin şirinliyi, özünəməxsusluğu kiçik yaşlardan insanların xəyal dünyasına, mənəviyyatına təsir edir. *"Biri var idi, biri yox idi...", "göydən üç alma düşdü: biri mənim, biri nağıl deyənin, biri nağıla qulaq asanın..."*. Bu cür nağıl formulları yaşlı və orta nəsillərin ən sevdiyi, ruhuna yaxın bildiyi kəlmələrdir. Oğuz igidlərinin – Salur Qazanın, Dirsə xanın, Bamsı Beyrəyin, Koroğlunun və digər dastan qəhrəmanlarının igidliyi, əfsanələşmiş şücaətləri, əzmkarlıqları oğul övladlarının tərbiyəsində mühümdür. Dastan qəhrəmanlarının danışıq dili, həyat tərzi – mərdliyi, əyilməzliyi, vüqarlı, hünərli olmaları bütün Azərbaycan gəncləri üçün həmişə örnək olub, olmalıdır da... Vətən sevgisini, doğma yurda, torpağa bağlılığı, onu göz-bəbəyi kimi qorumağı dastan qəhrəmanlarının örnəyində öyrətmək oğul övladların tərbiyəsində gərəklidir.

"Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsi Azərbaycan türkcəsinin ən dəyərli və qədim söz incilərindəndir. Abidədə dilimizin zənginliyi, obrazlılığı, möhtəşəmliyi açıq-aydın görünür:

Evdən çıxıb yürüyəndə sərv boylum!
Topuğuna sarmaşanda qara saçlım!
Qurulmuş yaya bənzər çatma qaşlım!
Qoşa badam sığmayan dar ağızlım!
Payız almasına bənzər al yanaqlım!

[Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 177]

Dilin obrazlılığını, dildə işlənən məcazların mükəmməlliyini əks etdirən bu böyük söz-sənət incisinin dilinin təhlili ilə bağlı akademik T.Hacıyevin milli dilin qüdrətini təsdiqləyən yazısında oxuyuruq: "Dillə belə rəssam işi görmək, əlbəttə, dilin qüdrətidir. Bu sözlər dildə var. Ancaq təbiətdə dolu olan daşdan, mərmərdən, qranitdən sənət abidəsi yaratmaq üçün memar, heykəltaraş təfəkkürü olmalıdır. Türkün o təfəkkürü yetişib ki, çatma qaş modeli üzrə qurulu yay tablosunu çəkir, güz almasının ülgüsü əsasında al yanaq mənzərəsini – lövhəsini yaradır. Türk təbiətdə mövcud olanları dilin sayəsində təhlil edib qavrayır və qavrayaraq, dərk edərək qazandıqlarını dil cildində translyasiya edir, cəmiyyətə çatdırır, cəmiyyətin

malına çevirir" [Hacıyev, 1999: 153]. Ana dilimizin mükəmməlliyini təsdiq etmək üçün təkcə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanından örnək verilən məcazları – epitet və təşbehləri incələmək yetərlidir. Dastandakı poetik fiqurlar dilimizin möhtəşəmliyini təsdiqləyən ən mötəbər qaynaqlardandır.

Ana dilinin gözəlliyi, obrazlılığı bütün örnəklər kimi bayatılarda da təzahür edir. Bayatıların dili obrazlıdır, məzmun cəhətdən zəngindir. Dörd misralıq bir mətndə bitkin süjet xətti təqdim edilir, sanki böyük bir romanda baş verən hadisələrə bərabər informasiya yükü ötürülür. Bayatılar bəzən dörd, bəzən dörddən daha artıq misra olur. Onların məzmununda vətən sevgisi, yurd həsrəti, tarixi-siyasi hadisələrin insan mənəviyyatında buraxdığı izlər, insan münasibətlərinin ən incə, zərif təzahür formaları – sevgi, istək, arzu, xəyal, xalq fəlsəfəsi və digər düşüncələr ustalıqla, incə detallarla ifadə edilir...

Əzizim, axar gedər,
Su gələr, axar, gedər.
Dünya bir pəncərədir,
Hər gələn baxar, gedər! –

bayatısında ana dilinin yüksək poetizmini, dərin fəlsəfi düşüncələrin ifadəsini müşahidə edirik. Bu cür dərin fəlsəfi düşüncələrə sahib xalqın kiçik bir mətndə bu qədər hikmətamiz fikirləri ustalıqla ifadə etmə tərzinə heyran qalırıq! "Dünyanın bir pəncərəyə bənzədilməsi", "hər gələnin dünya adlı pəncərədən baxıb getməsi" ifadələrinin fəlsəfəsi, dünyanın faniliyi, gəldi-gedər olması, əbədi olmaması insanı düşündürür.

Əzizim, bəxti yarım,
Bəxtimin təxti yarım.
Üzündə göz izi var,
Sənə kim baxdı, yarım?! –

bayatısında təsvir edilmiş "üzündə göz izi" olması ifadəsi dilin obrazlılığının ən incə məzəmmət şəkli, mükəmməl təzahür formasıdır, sevgilinin qısqanclığını bildirir. Bu cür obrazlı söz və ifadələr xalq bayatılarının dərin fəlsəfəsindən və mükəmməl dil qatlarına malik olmasından soraq verir.

Məlum olduğu kimi, folklor mətnləri hər bir regionun özünəməxsus dialektində, şivə xüsusiyyətlərinə toxunulmadan toplanılır. Bu mənada folklor dilinin dialektologiya elmi ilə birbaşa əlaqəsi vardır. Folklorun toplanması zamanı söyləyici örnəkləri öz doğma dialektində, yerli şivədə danışır. Toplayıcı əldə etdiyi mətnləri söyləyicidən qeydə aldığı şəkildə, tələffüzünə, sintaksisinə, şifahi nitq özəlliklərinə toxunmadan yazıya köçürür. Bu zaman iki mühüm iş eyni anda icra edilmiş olur. Həm folklor mətni qeydə alınır, həm də həmin mətn söyləyicinin danışdığı yerli şivədə yazılır. Belə materiallar dilçilik və folklorşünaslıq elmi üçün eyni əhəmiyyətə malik olur. Beləliklə, folklor toplanılan zaman həm folklorşünaslıq elmi üçün, həm də dialektologiya elmi üçün gərəkli materiallar əldə edilmiş olur.

Folklor dilini tam olaraq dialekt hadisəsi kimi təqdim etməyin əsasən doğru olmaması qənaətinə gəlmiş prof. S.Abdullayeva yazır ki, folklor nümunəsini söyləyən sənətkar eyni zamanda dialekt daşıyıcısıdır. Bununla belə, folklor dilinə nağıl, dastan daşıyıcısının dialekt sistemi çərçivəsindən kənarda olan bəzi mühüm

amillər də daxildir. Buraya fərqli dialektləri özündə birləşdirən dialektlərarası əlaqələr, folklor janrları ilə bağlı xüsusiyyətlər və s. məsələlər də aiddir. Folklor dili dialektlə müqayisədə kifayət qədər sərbəst və müstəqildir. Belə ki, folklor dili dialektfövqü səciyyədə olub, istifadə dairəsinə görə dialektdən daha geniş işləkliyə sahibdir. Buna görə də folklor materiallarında sırf məhəlli-dialekt sözləri azlıq təşkil edir, əsas lüğət tərkibi isə əsasən ümumişlək sözlərdən ibarət olur [Abdullayeva, 2006: 7]. Folklorun toplanması ilə məşğul olan biri kimi şəxsi müşahidələrimizə əsaslanaraq deyə bilərik ki, folklor örnəklərində dialekt və şivələrdə deyilən sözlərə kifayət qədər rast gəlinir. Belə hallarda dialektdə deyilmiş sözlərə səhifə sonunda, ətək yazısı şəklində açıqlama verilir. Mənası hər kəs tərəfindən başa düşülməsi üçün belə dialekt sözlərə açıqlama, şərh vermək vacib və gərəklidir. Folklor dilinin sintaktik quruluşundan bəhs edən rus tədqiqatçısı göstərir ki, "sintaktik quruluş baxımından dialektlə folklor dili arasında müəyyən uyğunluq olsa da, ümumxalq danışıq dili üçün, dialekt sintaksisinə nisbətən cilalanma, normalaşma, sabitləşməyə daha çox meyillidir. Bu baxımdan folklor dilində müəyyən fonetik, leksik və qrammatik normativlər vardır ki, həmin cəhətə görə o, bir növ, ədəbi dillə səsləşir... Folklor dili dialekt və ədəbi dil arasında xüsusi bir pillə olub, dialektdən yuxarı, ədəbi dildən aşağıda durur" [Гухман, 1972: 208-233]. Fikrimizcə, folklor mətnlərinin dili ədəbi dildən heç də geri qalmır. Folklor dili ürəyəyatımlıdır, daha sadə, anlaşıqlı, daha xəlqidir. Folklorun əksər örnəkləri lirik-poetik elementlərlə zəngindir. Hətta epik təhkiyədə də, nağılların, dastanların, xüsusən yanıltmacların dilində xüsusi ahəngdarlıq, alliterasiya izlənilir.

Azərbaycan dilinin tarixi Azərbaycan xalqının özü qədər qədimdir. Azərbaycan dilinin taleyi Azərbaycan xalqının taleyilə sıx şəkildə bağlıdır. Məhz buna görə də milli mənsubiyyətimizi, milli kimliyimizi, milli dilimizi, milli-mənəvi dəyərlərimizi, milli folklorumuzu, milli adət və ənənələrimizi daim qorumalı, yaşatmalı, gələcək nəsillərə ötürməliyik. Bu hər birimizin vətəndaşlıq borcumuzdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayeva S. Azərbaycan nağıl və dastanlarının dili. Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı: 2006
2. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: 1999
3. Həsənqızı A. Dilin folklor yaddaşı. Dədə Qorqud / elmi-ədəbi toplusu. Bakı: 2022, səh. 56-67
4. Kitabi-Dədə Qorqud. Nəşrə hazırlayanı və redaktoru: T.Hacıyev. Bakı: 2004
5. Köçərli F. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan EA nəşri. Bakı: 1963
6. Köçərli F. Biblioqrafiya. Bakı: 2014
7.Гухман М.М. Взаимодействие диалектных ареалов и развитие наддиалектных форм в донациональных период (на материале германских языков) – Энгелс и языкознание. Москва: Наука, 1972, с. 208-233

Məti OSMANOĞLU
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Bakı Dövlət Universiteti
E-mail: osmanogm@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0002-8875-0214
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.78

XRİSTİAN AYİNİNDƏ YAŞAYAN TÜRK TARİXİ

Açar sözlər: Azərbaycan dili, Qafqaz, gürcü folkloru, ritual yaddaşı, xristian mərasimləri

ABSTRACT

TURKIC HISTORY PRESERVED IN CHRISTIAN RITUALS

This article analyzes ritual memory within the context of cultural and historical continuity, drawing on the notes of 19th-century European and Russian authors as well as examples of Georgian folklore. Adopting a linguo-anthropological approach to the historical status of the Azerbaijani language in the Caucasus, the study's primary innovation lies in identifying the dominant role of Azerbaijani in Christian rituals (specifically in feast and celebratory ceremonies), a language that served as the regional *lingua franca* for centuries.

Based on linguistic facts of Turkic origin preserved in Christian rites and the names of several ancient temples in the region, the author posits that the Turkic community of the Caucasus was an active participant in the Christian milieu prior to the adoption of Islam. According to the author, following the transition to Islam, the Azerbaijani Turkic community abandoned certain ritual practices involving alcohol, while these same rituals were preserved in their original form by other peoples inhabiting the same geographical space. The article also provides a critical examination of modern distorted interpretations of ritual memory. It concludes that ritual memory, passed down through generations, serves as the most credible evidence of the historical dominance of the Azerbaijani language in the Caucasus and the shared spiritual heritage of the region's peoples.

Keywords: Azerbaijani language, Caucasus, Georgian folklore, ritual memory, Christian ceremonies.

РЕЗЮМЕ

ТЮРКСКАЯ ИСТОРИЯ, СОХРАНИВШАЯСЯ В ХРИСТИАНСКИХ РИТУАЛАХ

Данная статья посвящена анализу ритуальной памяти в контексте культурно-исторической преемственности на основе записок европейских и русских авторов XIX века, а также образцов грузинского фольклора. Основная новизна исследования, рассматривающего исторический статус азербайджанского языка на Кавказе с лингво-антропологической точки зрения, заключается в выявлении доминирующей роли азербайджанского языка в христианских ритуалах (особенно в застольных и праздничных обрядах), который на протяжении столетий выполнял функцию языка межнационального общения (*lingua franca*) в регионе.

Опираясь на сохранившиеся в христианских обрядах языковые факты тюркского происхождения и древние названия храмов региона, автор выдвигает тезис об активном участии тюркского сообщества Кавказа в христианской среде до принятия ислама. Согласно автору, после принятия ислама азербайджанское тюркское сообщество отказалось от некоторых обрядовых ритуалов, сопровождавшихся употреблением алкоголя, в то время как другие народы, представляющие ту же географическую среду, сохранили эти ритуалы в их первозданном виде. В статье также критически рассматриваются современные искаженные интерпретации ритуальной памяти. Подчеркивается, что передаваемая из поколения в поколение ритуальная память является наиболее достоверным доказательством исторического доминирования азербайджанского языка на Кавказе и общего духовного прошлого народов региона.

Ключевые слова: азербайджанский язык, Кавказ, грузинский фольклор, ритуальная память, христианские обряды.

Ana dili qədər doğma. Alman yazıçısı və alimi Fridrix Martin fon Bodenşted 1844-cü ildə İrəvana səfəri zamanı burada müşahidə etdiyi faktlardan biri də erməni məclislərinin Azərbaycan türkcəsində aparılması olmuşdu. O qeyd edirdi ki, süfrə arxasında əyləşənləri əyləndirən aşıq oxuduğu mahnıları və danışdığı əhvalatları Azərbaycan türkcəsində (o vaxt Rusiya tərəfindən müəyyənləşdirilmiş rəsmi terminologiyaya görə "tatar dilində") ifa edirdi: "*Bu dil ermənilər üçün ana dilləri qədər doğmadır. Hətta bu xalqın mahnılarının böyük əksəriyyəti tatar dilində yaranıb"* [2, s.175]. F.Bodenştedtin qeydlərindən aydın görünür ki, XIX əsrdə Azərbaycan dili Qafqazın müxtəlif xalqları arasında ortaq ünsiyyət vasitəsi olmaqla yanaşı, həm də folklorun və kollektiv yaddaşın əsas kodlaşdırıcı mənbəyi idi. Bu fikri təsdiqləyəcək maraqlı faktlardan biri də sırf xristian mühitinə aid içki məclislərində erməni və gürcülərin mütləq şəkildə icra etdikləri ritualdır. *"...əvvəlki süfrə təsvirlərimdə təkcə Ermənistanda deyil, Gürcüstanda da hər içki məclisini səciyyələndirən qeyri-adi bir adəti xatırlatmağı unutmuşam. İçki içən qədəhi dodağına aparmazdan əvvəl "Allah verdi!" deyə səslənir. Yanındakı "Yaxşı yol!" deyə cavab verir"* [2, s.163-164].

F.Bodenştedtin almanca mətndə Azərbaycan dilində işlətdiyi "Allah verdi!" və "Yaxşı yol!" ifadələri onun diqqətini etnoqrafik detal kimi çəkmişdi. Əslində, bu adət tarixi daha düzgün başa düşmək üçün mədəni ayin və davranış norması kimi daha çox maraq doğurur. Kənar müşahidəçinin qeydə aldığı bu fakt həmin dövrdə Azərbaycan türkcəsinin Qafqazda ortaq ünsiyyət vasitəsi olmaqdan çıxaraq daha fərqli bir funksiya yerinə yetirdiyini, ritual yaddaşının daşıyıcısı olduğunu göstərir. Məclis ədəb-ərkanına aid "Allah verdi!" və "Yaxşı yol!" ifadələrinin etnik mənsubiyyətin fövqünə yüksələrək regional davranış koduna çevrildiyini, müqəddəs ayin kimi Qafqazın xristian xalqlarının kollektiv hafizəsində qorunduğunu və ilkin mənasını təhrif olunmadan saxladığını görürük.

İnsanların həyatında kollektiv yaddaşın daşıyıcısı kimi mövcud olan bu ifadələr XIX əsrdə yaddaşın "arxivində" deyil, gerçək həyatda performativ səviyyədə yaşadılırdı**.** "Performativ səviyyə" deyərkən nəzərdə tutduğumuz odur ki, bir məlumat və ya söz sadəcə insandan-insana ötürülmür, canlı icra, sosial iştirak və təkrar vasitəsilə yaşanılır, toplumun yaddaşında təkrarlana-təkrarlana qorunur və tarix boyunca hər dəfə icra edilərkən "indiki zaman" aktına çevrilir.

"Allah verdi!" və *"Yaxşı yol!"* kimi ifadələr nitqin məzmunu baxımından o qədər böyük maraq kəsb etməsə də, məclisin gedişatını, başlanğıc və davam formullarını müəyyənləşdirən rituallaşmış akt vəzifəsini yerinə yetirir. Beləliklə, bu sözlər deyilməklə deyil, yaşanmaqla, icra edilməklə məna qazanır; *"Allah verdi!"* və *"Yaxşı yol!"* öz mənasını ritualın yerinə yetirilməsi prosesində tapır və hər dəfə məclisdə iştirak edən şəxslərin hafizəsində yenidən canlanıb hərəkətə gəlir, fəaliyyətə çevrilir. Öz milli-etnik mənşəyinin fövqündə olan *"Allah verdi!"* və *"Yaxşı yol!"* kimi ifadələr dil vahidi olmaqdan daha çox mədəni yaddaşın gizli kodları kimi ortaya çıxır: onlar təkrar vasitəsilə yaşayır, icra və iştirak sayəsində məna qazanır.

Mədəni yaddaşın simvollarından danışarkən bir məsələni də nəzərə almaq lazımdır ki, Azərbaycan xalqı Qafqazda təkcə islam mədəniyyətinin deyil, həm də yerli xristian irsinin (xüsusilə Qafqaz Albaniyası kontekstində) daşıyıcısıdır. Azərbaycan dilinin regionda ritual və kollektiv davranış kodu kimi qəbul olunması bu xalqın tarixində iz buraxmış xristian yaddaşının dildə yaşamasının göstəricisi kimi izah oluna bilər. Ritualın Azərbaycan dilində yerinə yetirilməsi isə xristianlıq dövründə də **bu dilin Qafqazda hegemon mövqedə olduğuna dəlalət edir**.

Mənə elə gəlir ki, Qafqazın xristian xalqlarının kollektiv yaddaşında nəsildən-nəslə ötürülərək bu günə qədər yaşadılan ritual məzmunlu söz və ifadələrə Qafqazda hələ də öz sirlərini qoruyan, etnik mənsubiyyəti mübahisəli olan qədim Alban məbədləri qədər ciddi və diqqətli yanaşılmalıdır. Çünki bu cür ifadələr tarixi şüurun, etnik yaddaşın və dini-mədəni kimliyin müqəddəsləşdirilmiş sirlərindən soraq verir. Həmin sözlərin yaddaşda qalması da müqəddəsləşdirilməsi, ehkama çevrilməsi ilə bağlı ola bilər. Alban məbədləri mədəni irsin daşda donmuş yaddaş abidəsi olduğu kimi, ritual səciyyəli sözlər onun dilə hopmuş, yaşayan, canlı şəkildə mövcud olan və nəsildən-nəslə ötürülən formasını təmsil edir. Bir incəlik də var ki, *sözün etnik mənsubiyyətini sübut etmək daş abidənin hansı etnosa mənsub olduğunu sübut etməkdən daha inandırıcıdır...*

Qafqazdakı türk etnosu tərəfindən İslam dininin qəbulundan sonra bu ifadələr mənsub olduqları xalqın dilindən və gündəlik həyatından silinsə də, eyni coğrafiyada məskunlaşan digər etnosların dilində və ritual təcrübəsində yaşamağa davam etmişdir. Bir xalqın yaddaşından silinmiş ayini başqa xalqlar özləri də fərqində ilkin halında yaşadırlar**.** Bu isə o deməkdir ki, silinmiş və ya dəyişdirilmiş yaddaşın özü ritual mənşəli ifadələr vasitəsilə tarixə meydan oxuyur, zamana qarşı müqavimət göstərir və varlığını ilkin etnik-mədəni kimliyi qoruyan dil abidəsi kimi saxlayır.

F. Bodenştedtin müşahidəsinə görə, Qafqazın xristian əhalisinin (o cümlədən ermənilərin) şablon süfrə duaları *"Allah verdi!" və "Yaxşı yol!"* kəlmələri ilə Azərbaycan dilində başlayır, şənlik mərasimləri zamanı isə buna mütləq bir məclis norması kimi əməl edilir: "*Adi həyatda bu ifadələr şablon bir süfrə duası kimi işlədilir; lakin əgər bayram məclisində daha özəl nəsə demək istəsən, ən azından müqəddimə kimi mütləq "Allah verdi!" kəlməsi işlədilməlidir...*

Məsələn:

Allah werdy!
Gott gab den Wein
Zur Labung unsrer Seele,
Zur Stärkung unserm Magen!

Und:

Jachschi Jol!
Gut fließ er ein
In Deine durst'ge Kehle,
Mög' er Dir wohl behagen!

Allah verdi!
Tanrı bizə şərabı verdi –

Ruhumuzu təzələmək,
Mədəmizi bərkitmək üçün!

Və:

Yaxşı yol!
Şərab axsın
Susamış boğazına,
Ləzzət gətirsin! [2, s.164].

Ritualın məzmununu aydınlaşdırmaq üçün misal kimi göstərdiyimiz bu şeir parçasından görünən odur ki, *"Allah verdi!"* və *"Yaxşı yol!"* ifadələri duanın bir forması, sakral giriş və bağlanış formulu kimi təqdim olunur. Sakral giriş və bağlanış formulu dedikdə, müqəddəs və ya rituallaşdırılmış mətnlərdə, dua səciyyəli ifadələrdə istifadə edilən və həmin nitqi ilahi məqama bağlayan başlanğıc və son kəlmələr nəzərdə tutulur. Bu cür ifadələr, sadəcə dil vahidləri olmayıb, ritualın struktur komponenti, mərasimin başlanmasını və ya tamamlanmasını simvolizə edən çağırışlardır. Məsələn, islam dinində duanın və ya hər hansı bir işin əvvəlində "Bismillah" (Allahın adı ilə), sonunda "Əlhəmdülillah" (Allaha şükür olsun) deyilməsi müqəddəs bir sxem təşkil etdiyi kimi, eyni məntiqlə Qafqazdakı xristian şənliklərində "Allah verdi!" ifadəsi də şərab duasının başlanğıcı, "Yaxşı yol!" isə onun tamamlayıcı elementidir.

Onu da qeyd edək ki, F.Bodenştedt "Şərqdə min bir gün" əsərində süfrə duasına misal kimi verdiyi şeir parçasını özünün "Allah verdi" şeiri ilə tamamlayıb [2, s.164]. Romantik oriyentalist üslubda yazılmış həmin şeirin poetikası xristian ritualı ilə Şərq divan ədəbiyyatının "gül", "bülbül", "şərab", "ləb" kimi işlək obrazlarını bir araya gətirir.

Gürcü xalqının yaddaşı nə deyir? Bəs uca Yaradıcının adının Azərbaycan dilində anıldığı bu xristian adətinin necə yarandığı, haradan əmələ gəldiyi barədə xristian xalqlarının özlərinin izahı və yozumu necədir? Bu suala cavab axtararkən 1903-cü ildə Tiflisdə nəşr edilmiş "Весь Кавказ" (Bütün Qafqaz) adlı illüstrasiyalı sorğu və ədəbiyyat məcmuəsində verilmiş bir gürcü əfsanəsinin mətni ilə qarşılaşdım. Redaksiya qeydində Rusiya hökumətinin Tiflisdə nəşr etdirdiyi rəsmi "Кавказ" qəzetindən götürüldüyü göstərilən bu mətn elmi baxımdan son dərəcə böyük əhəmiyyət daşıyır.:

Allah verdi
(Əfsanə)

Xristian erasının IV əsrinin dan yerində dünya və məhəbbət təlimi (xristianlıq – M.O.) Qafqaz ölkələrinə də nüfuz etməyə başladı. Onun uğurla yayılmasına yerli bütpərəstlərin xristianlara qarşı fanatik nifrəti ciddi maneələr törədirdi. VI əsrin əvvəllərində Kaxetiyanın zalım və intiqamçı knyazı xristian Gürcüstan ilə müharibə aparırdı və Qremi şəhərini mühasirəyə almışdı.

Mühasirədə olanların vəziyyəti ağır idi. Ərzaq ehtiyatları tükənmiş, şəhərdə aclıqdan tif xəstəliyi yayılmağa başlamışdı; kənardan kömək gözləmək mümkün deyildi və mühasirədə qalanlar ümidlərini yalnız Allahın mərhəmətinə bağlamışdılar.

Bu zaman Konstantinopoldan missioner kimi göndərilmiş on üç mömin kişi Qafqaza gəlib çıxdı. Müqəddəs həyat sürən bu kişilərin əksəriyyəti suriyalı idi,

bütpərəst Qafqaz tayfaları arasında Allah kəlamını təbliğ etmək üçün gəlmişdilər. Onlara Müqəddəs Qriqori bələdçilik edirdi.

Müharibə xristianların vəziyyətini xüsusilə ağırlaşdırmışdı; çünki onlar Kaxetiya knyazının əlinə düşdükdə amansız rəftara məruz qalırdılar. Buna görə də Müqəddəs Qriqori Martqobi meşəsində gizlənmişdi.

Knyaz vaxtaşırı əyləncə üçün ova çıxardı.

Bir dəfə ov zamanı knyazın şahini bir göyərçini təqib edərək meşəyə uçdu və geri qayıtmadı. Axtarışa göndərilən adamlar geri dönüb knyaza bildirdilər ki, meşədə dizləri üstə oturmuş bir adam görüblər, şahinlə göyərçin də sakitcə ona sığınıb. Knyaz eşitdiyinə inana bilmədi və bu möcüzəni öz gözləri ilə görmək istədi.

O, Müqəddəs Qriqorinin yanına gələrkən gördüyü mənzərədən heyrətə gəldi və qarşısındakının əməlisaleh bir insan olduğunu anladı. Ondan xəstə oğlunu sağaltmağı xahiş etdi və ona söz verdi ki, bunun müqabilində xristianlığı qəbul edəcək.

Müqəddəs Qriqori gənc knyazın sağalması üçün dua etməyə razı oldu. Bununla yanaşı, knyazdan Qremi şəhərinin mühasirəsini götürməyi xahiş etdi və qabaqcadan xəbərdarlıq elədi ki, knyaz mühasirəni götürmədiyi halda məğlubiyyətə uğrayacaq.

Buna baxmayaraq, inadkar Kaxetiya knyazı Qremini mühasirədə saxlamaqdan imtina etmək istəmədi. Lakin elə bu vaxt müttəfiq tayfanın qoşunu özünü mühasirədə olanların köməyinə çatdırdı; knyaz tamamilə məğlub edildi və dəstəsinin qalıqları ilə Kaxetiyaya qaçdı.

Evdə onu böyük sevinc gözləyirdi. O, uşaqlıqdan şikəst olan oğlunu sapsağlam, bütün xəstəliklərdən xilas olmuş gördü. Sevinən knyaz sözünün üstündə durdu. Müqəddəs Qriqorini dəvət etdi ki, knyaz ailəsini və bütün xalqı xaç suyuna salsın. Vəftiz mərasimi başa çatdıqdan sonra Müqəddəs Qriqori knyaza şərabla dolu camı uzadaraq dedi: ***"Allah verdi"****, yəni Tanrı bəxş etdi.*

Bu hadisədə iştirak edən xalq isə ucadan səsləndi:

"Yaxşı yol"*, yəni yolun açıq olsun.*

O uzaq zamanlardan bu günə qədər bu iki kəlmə Qafqazda süfrə başında şərab içənlər tərəfindən adət kimi işlədilir" [4, s.46].

Qeyd edək ki, məcmuədə rus dilində dərc edilmiş mətndə ***"Allah verdi"*** və ***"Yaxşı yol"*** ifadələri Azərbaycan dilində saxlanılıb, qarşısında rusca şərhi verilib. Bu mətndə xristian gürcülər öz dini yaddaşındakı sakral süfrə təcrübəsinin haradan gəldiyini türk-Azərbaycan ifadəsi ilə əsaslandırır. Başqa sözlə desək, bu mətndə Qafqaz xristianlığının ritual diskursu türk dilində danışır.

Biz əfsanə mətnini tarixi istinad mənbəyi kimi qəbul etmək fikrində deyilik. Onu da təəssüflə vurğulamaq yerinə düşər ki, XIX əsrdə Rusiya imperiyasının Qafqazdakı xristian xalqların, xüsusilə ermənilərin tarixi ilə bağlı yürütdüyü siyasət, demək olar ki, başdan-başa uydurma əfsanələr üzərində qurulmuşdur.

Azərbaycanlıların deyil, kənar bir xalqın yaratdığı və əsrlər boyu yaddaşında yaşatdığı bu əfsanədə tarix baxımından maraq doğuran məqamlardan biri gürcü xalqının yaddaşında xristianlığın Qafqaza gəlişində Azərbaycan dilinin, türk etnosunun iştirakının qalmasıdır. Mətndən belə nəticə çıxartmaq olur ki, gürcülərin Kaxetiya adlandırdıqları ərazi qədimdə türklərin yaşayış məskəni imiş və buradakı

qeyri-xristian türklərlə onların qonşusu olan gürcülər arasında dini rəqabət mövcud imiş: din ayrılığı qonşu icma ilə gürcülər arasında münaqişə yaranmasına rəvac verirmiş. Kaxetiya əhalisinin mövqeyinin daha güclü olduğu həmin rəqabət bu ölkənin xristianlığı qəbul etməsi ilə aradan qalxıb. Bu mətndə hadisələrin cərəyan etdiyi məkanda erməni toplumunun varlığına dəlil olacaq hər hansı bir nişanə, eyham yoxdur.

Daşların dili olsaydı... Tarixin paradokslarından biri də hazırda Kaxetiyada, Alazan çayının vadisində Telavi şəhəri yaxınlığında Allahverdi (gürcücə Alaverdi) monastırının mövcud olmasıdır. 1845-ci ildə Tiflisdə nəşr edilmiş "Кавказский календарь» toplusunda bu məbəd haqqında maraqlı bir oçerk çap olunub. Orada məbədin təməlinin buraya 445-ci ildə Suriyadan gəlmiş 13 müqəddəs atadan biri olan Müqəddəs İosif – Allahverdili İosif tərəfindən qoyulduğu göstərilir. Sonradan 892-ci ildə Kaxetiyanın ilk hökmdarı Kirik bu məbədi yenidən inşa etdirmiş, indiki halına gətirmişdir. *"Allahverdi məbədi ilkin olaraq Böyük Əzabkeş və Müzəffər Müqəddəs Georginin adına inşa edilmişdi".* [5, s.147]

"Кавказский календар"da nəşr edilmiş tarixi oçerkdə maraqlı bir mərasim – hər il sentyabr ayında məbəddə keçirilən "Allahverdi bayramı" haqqında da yığcam məlumat verilib.

"Allahverdi bayramına xalqın toplaşması qeyri-adi olur.

Burada hər iki cinsdən 15 mindən 20 min nəfərədək adam yığışır. Axşamdan səhərə qədər oyaq qalmaq və ya dan atmaq mahnıları oxunmağa başlayır.

Bu, xristianlığın ilk əsrlərinə aid mərasimlərin qədim qalıqlarıdır; gürcü kilsəsi tərəfindən ehkam kimi qorunub saxlanan, xristianların qulağı üçün bəzən heç də xoş olmayan mahnılarla müşayiət olunur.

Əlbəttə, bu ənənələri pravoslavlığın nuru altında tədricən aradan qalxmaqda olan bütpərəstlik dövrlərinə aid etmək lazımdır; pravoslavlıq bu diyarda pravoslav rus xalqı tərəfindən böyük qüvvə ilə möhkəmləndirilir.

Bu xristian bayramında təkcə pravoslav gürcülər iştirak etmirlər. Qriqoryan ermənilər, ləzgilər, didoylar, müsəlmanlar və hətta Kaxetiyada məskunlaşmış tatarlar (Azərbaycan türkləri – M.O.) da Kaxetiya ziyarətgahına eyni qaydada nəzirlərlə gəlirlər." [5, s.150]

Burada çox aydın nəzərə çarpan üç məqama diqqət yetirilməlidir:

1. Kaxetiyadakı Allahverdi məbədi XIX əsrin ortalarınadək yalnız pravoslav gürcülərin ziyarətgahı deyildi, həmin ərazinin bütün xalqları, o cümlədən müsəlman türklər buraya ziyarətə gəlirdilər.

2. Axşamdan səhərə qədər oxunan bəzi şənlik mahnıları öz məzmununa görə pravoslav gürcülərin "qulağına xoş gəlməyən" mahnılar idi.

3. Rus xalqı tərəfindən Qafqazdakı bir sıra qədim ənənələr aradan qaldırılır, mərasim və ayinlər pravoslavlaşdırılırdı.

Gürcüstandakı Allahverdi məbədi

Tarixin başqa bir paradoksu da indiki Ermənistan ərazisində də Allahverdi – Alaverdi şəhərinin olması və şəhər yaxınlığında eyniadlı monastırın mövcudluğudur. Hazırda ermənilər həmin məbədi Sanain monastrı adlandırırlar, halbuki məbəd yaxın tarixə qədər **Allahverdi monastrı** adını daşıyıb.

Ermənistanda Allahverdi şəhəri yaxınlığındakı məbəd

"Весь Кавказ" məcmuəsində nəşr edilmiş, tam mətninin tərcüməsini verdiyimiz gürcü əfsanəsinə görə, Qafqaz xristianlarının süfrə başında işlətdikləri, sırf türk mənşəli ***"Allah verdi"*** və ***"yaxşı yol"*** ifadələri, başqa sözlə, süfrə duası Müqəddəs Qriqoridən gəlir... Gürcü əfsanəsində suriyalı 13 müqəddəs atanın başçısının Müqəddəs Qriqori olduğu göstərilib.





Burada iki adın çəkildiyinin fərqində olmalıyıq: Müqəddəs Qriqori və Müqəddəs Georgi. Bu adların ikisi də Qafqaz xristianlığının tarixində mühüm yer tutur. *"VI əsrdə Qriqori bütün Qafqazın maarifçisi olur, yerli missionerlər isə onun həmməsləklərinə çevrilirlər. Üç kilsənin – erməni, gürcü və alban kilsələrinin rəsmi konsepsiyası Müqəddəs Qriqorinin həyat hekayətinin yunan və ərəb versiyalarında təqdim edilmişdir. Movses Xorenatsi və Lazar Parpetsidə Qriqori yalnız ümumerməni maarifçisi kimi deyil, həm də yeni dinin bütün Qafqaz ərazisi hüdudlarında yayıcısı kimi təqdim olunur".* [Святой Григорий – Просветитель не только Армении, но и всего Кавказа. https://www.armmuseum.ru]

Bizə maraqlı görünən bu iki adın – Müqəddəs Qriqorinin və Müqəddəs Georginin adlarının fərqli ərazilərdə "Allahverdi" toponimi ilə xatırlanmasıdır: Ermənistan ərazisindəki Allahverdi şəhəri yaxınlığındakı məbədin təməlinin Müqəddəs Qriqori tərəfindən qoyulduğu, Gürcüstan ərazisindəki Allahverdi məbədinin Müqəddəs Georginin adına inşa edildiyi göstərilir.

Məsələnin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, müsəlman mənbələrində adı Cərciz peyğəmbər kimi keçən Müqəddəs Qriqorinin tarixən təkallahlılığı təbliğ etmək üçün Qafqaza gəlişi azərbaycanlıların da yaddaşında yaşamaqdadır. Xristian xalqların yaddaşı "Allah verdi – yaxşı yol" duasını qoruduğu kimi, Azərbaycanın müsəlman türklərinin yaddaşı da Cərciz peyğəmbər haqqında rəvayətləri və onun adı ilə bağlı maddi mədəniyyət abidələrini günümüzə qədər yaşatmaqdadır. Xristian missionerin Azərbaycan xalqının yaddaşında müqəddəsləşdirilməsi türk etnik yaddaşının öz xristian keçmişindən imtina etməməsi, inancın transformasiyası kimi izah edilə bilər. Etnik yaddaş Müqəddəs Qriqorinin Qafqazda xristianlığı yayan fədakar missioner kimliyini arxa plana keçirir, sonradan qəbul etmiş olduğu dininin ehkamları çərçivəsində onu peyğəmbər statusu ilə tanıyır, bununla belə, onun müqəddəsliyini qoruyur və ona tapınır. Azərbaycanda Beyləqan rayonu ərazisində Cərciz peyğəmbərin adını yaşadan məbəd indinin özündə də insanların ziyarətgahı – tapınaq yeri kimi qorunur. İnsanlar bu məbədə arzularının çin olması ümidi ilə sitayiş edirlər. Qafqazda xristianlığı yayan dini şəxsiyyətlə bağlı keçən

əsrin əvvəllərinə aid rus nəşrlərindəki gürcü əfsanəsinin mətni ilə XXI əsrin əvvəllərində Azərbaycandakı Cərciz peyğəmbər məbədinin axunduna istinadən mətbuatda çap olunmuş əfsanənin mətni arasında hər hansı semantik ziddiyyət olmadığını görürük: *"Həzrəti Cərciz Peyğəmbərin Beyləqan torpağına necə gəlib çıxması barədə tarixi mənbələrdə ətraflı əhvalatlar var. Rəvayət olunur ki, Peyğəmbər Suriyadan təkallahlığı təbliğ edə-edə gəlib Mil torpağına çıxır. O zamanlar bu ərazidə yaşayan əhali atəşpərəstliyə sitayiş edirmiş. O, insanları tək olan Allaha itaət etməyə çağırdığı üçün buradakı atəşpərəst kahinlərin qəzəbinə tuş gəlir. Atəşpərəstlər onu təqib etməyə başlayır. Qovula-qovula indiki ziyarətgah yerinə gəlib çıxır. Allahın məsləhətindən atılan oxlardan və zərbələrdən ona xətər dəymir, nəhayət, o, bir quyuya düşür. Fürsəti əldən verməyən atəşpərəstlər onun üstünü torpaqlayır. Beləcə, bu ziyarətgahın yerində müqəddəs bir təpə yaranır. Əsrlər keçir, quşlar, heyvanlar bu müqəddəs yerdə sığınacaq tapır, ovçuların oxuna tuş gəlmirlər".* [1]

Mübariz Aslanovun Cərciz peyğəmbər ziyarətgahına həsr etdiyi məqalədə diqqəti çəkən məqamlardan biri də türbənin tərəkəmə türklərinin yaşadıqları ərazidə yerləşdiyinin vurğulanmasıdır: *"Türbənin yerləşdiyi yer Beyləqan rayonunda məskunlaşan tərəkəmə kəndlərinin əhatəsindədir. Əlinəzərli, Dünyamalılar, Eyvazalılar və Aşıqlı kimi tərəkəmə kəndlərinin əhatəsində olan Cərcis Peyğəmbərin indiyə qədər ziyarətgah kimi qorunub saxlanması elə bu camaatın ənənələrə sədaqətindən irəli gəlir".* [1]



Beyləqandakı Cərciz peyğəmbər ziyarətgahı

Qeyd edək ki, Kaxetiyada yaşayan türk mənşəli əhalinin də əksəriyyəti tərəkəmələrdir.

Gürcü əfsanəsində Müqəddəs Qriqori xristianlığı qəbul etmiş əhalinin başçısına şərab camını uzadarkən türk dilində müraciət edir: **"Allah verdi"**. Yerli əhali də türk dilində cavab verir: **"Yaxşı yol".** Mənə elə gəlir ki, müxtəlif xalqlara və inanclara aid bu ümumi məqamlar Qafqaz xristianlarının süfrə ritualını nəyə görə türk dilində icra etdiklərinin səbəbləri barədə müəyyən mülahizə yürütməyə imkan verə bilər. Bunu həmin dövrdə türklərin Qafqaz coğrafiyasında hegemon etnos olması ilə izah etmək mümkündür. Buradan daha bir nəticəyə də gələ bilərik ki, Qafqazdakı xalqlar, o cümlədən burada yaşayan türklər xristianlığı təxminən eyni vaxtlarda, buraya kənardan gəlmiş eyni missionerlər sayəsində qəbul etmişdilər. Rusiya imperiyasının müstəmləkəçilik siyasəti öz ideologiyasına uyğun olaraq şüurlu şəkildə pravoslavlıq adı altında insanları bir-birinə bağlayan bağları qopardır, qədim inancları aradan qaldırır, adət-ənənələrə yeni yozum verirdi.

Əlbəttə, tarixi prosesin gedişində müəyyən transformasiyaların baş verdiyini də nəzərdən qaçırmaq olmaz. Məsələn, Müqəddəs Qriqorinin müsəlmanların inancına uyğun Cərciz peyğəmbər adı ilə müqəddəsləşdirildiyi kimi. Yaxud "Allah verdi" ifadəsindəki "Allah" komponenti islamiyyət dövrünün dildəki izi kimi başa düşülə bilər. Gürcü əfsanəsinin bu ifadəni Suriyadan gələn missionerlərlə bağla-

ması, eləcə də bu ifadənin forması, funksiyası və istifadəsi islamdan əvvəlki xristian ritual strukturunun davamı olduğu ehtimalını gücləndirir. Yəni bu fakt dildə təzahür edən dini və mədəni sintezlərin, arxaik ayinlərdən islamlaşmış kollektiv yaddaşa keçidi kimi izah oluna bilər. "Allah verdi" ifadəsində Tanrının, yaxud Yaradanın adı dəyişsə də, ona aid ruzini verən, müqəddəs payı bəxş edən "ucalardan uca" qüvvə statusu dəyişmir. Bu, ritualın semantik kökünün qorunduğunu göstərir. Burada üzdəki leksik təbəqənin yeni mədəni şərtlərlə uyğunlaşdırılması tipik mədəniyyətlərarası transformasiya hadisəsidir. "Sakral və profan" kitabının müəllifi Mirça Eliadenin əsas tezislərindən biri budur ki, rituallarda adlar və zahiri xüsusiyyətlər dəyişsə də, funksiyalar və ilkin mənalar nadir hallarda tamamilə itirilir. Başqa sözlə desək, ilahi qüvvənin adının dəyişməyi mümkündür (məsələn, Tenqri – Tanrı – Xudavənd – Allah), onun funksiyası (ruzi vermək, müqəddəs payı təmin etmək) və ayin mahiyyəti isə qorunub saxlanılır.

Beləliklə, bayram, toy, ziyafət kimi ritual məclislərində duanın türkcə başlaması və türkcə bitirilməsi tarixən Azərbaycan dilinin Qafqazdakı xalqlar arasında ünsiyyət vasitəsi olmaq səviyyəsindən çıxaraq rituallaşdırılmış mədəniyyət daşıyıcısı vəzifəsini yerinə yetirdiyini, ən əsası da mədəni üstünlüyünü göstərir.

Azərbaycan türkləri tarixin sonrakı şərtləri altında sakral səciyyəli ritualdan – şərab süfrəsindən, şərab içmək qaydalarından imtina etsə də, bu ritualı yaşadan xalqlar arasında müqəddəsliyin kodu ilkin halında, azərbaycanca qalmışdır.

Müqəddəs Georgi adının türk etnosunun yaddaşında fərqli səviyyədə anılmasının maraqlı faktlarından biri də xristian qaqauzların hər il keçirdikləri "Xederlez" (Xıdır Əlləz) bayramıdır. Bu bayram hər il mayın 6-da Müqəddəs Georgi günündə qeyd edilir və pasxa bayramı qədər əziz tutulur. Maraqlı olan cəhət isə xristian müqəddəsinin adının xristian xalq tərəfindən "müsəlmanlaşdırılmasıdır". Düşünürük ki, bunun özü də tarixi transformasiyaları təhlil etmək baxımından ciddi araşdırma mövzusu ola bilər...

Bu faktlar bizi daha dərin tarixi keçmişə, Qafqaz Albaniyası dövrünə aid ümumi xristian mühitinə aparır. Görünən budur ki, tarixin həmin mərhələsində Qafqazda xristianlığı qəbul etmiş türk etnosunun dili və dini bir müddət buradakı digər etnosların dili və dini ilə paralel şəkildə və sintezləşmiş halda yaşamış, hətta onlardan üstün olmuşdur. Sonradan islamlaşma baş verdikdə isə müqəddəslik səciyyəsi daşıyan ritual ifadələri mənsub olduğu dildən çıxarılmış, lakin həmin mühitdəki digər xalqların dilində və yaddaşında ilkin halında saxlanılmışdır.

Çoxdilli və çoxetnoslu ərazilərdə folklorun dil mənsubiyyəti təkcə filoloji və etnoqrafik məsələ deyil, həm də mədəni yaddaşın strukturlarını təhlil etmək üçün mühüm analitik mənbədir.

Tarixin yuxulu xatirələri oyandıqca. Bu da mütləq nəzərə alınmalıdır ki, Qafqazda bütün etnosları bir araya gətirən mədəni sistemin ayrı-ayrı faktlarının XIX əsrdə qeydə alınması tarixin hökmü ilə baş verirdi. Bir yerdə yaşayan xalqlar əsrlər boyu öz mədəniyyətləri arasındakı birliyin və müxtəlifliyin fərqində olmadıqları halda, Rusiyanın və Avropanın Qafqazı "kəşf etməsi" və öz maraqlarına uyğun idarə etməyə çalışması tarixin bir çox yuxulu xatirələrini oyadır, gizli sirlə-

rini yerindən tərpədir, bu gizlinlər böyük və güclü dövlətlərin maraqlarına uyğunlaşdırılırdı.

Azərbaycan türklərinə, ümumiyyətlə, Qafqazın müsəlman xalqlarına qarşı mədəni genosid siyasəti yeridən və yürüdən imperiya maraqlarının hədəfindəki gerçəklərdən biri də Qafqaz xalqları arasında ümumilik, bütövlük yaradan qədim dəyərlərə yeni mənalar, fərqli yozumlar, xalqların özünə isə yeni təyinatlar vermək idi. Qafqaz xalqları arasında bir vaxtlar inanc və etiqad birliyini simvollaşdıran, ***"Allah verdi"*** ilə başlayıb, ***"Yaxşı yol"*** ilə davam edən süfrə ritualı da imperiya maraqlarının təcavüzündən kənarda qalmamışdı.

Zurna sədaları altında. 1855-ci ildə Tiflisdə "Zurna" adında ədəbi-bədii almanaxın birinci buraxılışı nəşr olunmuşdu. Bu nəşri "Kavkaz" qəzetinin baş redaktoru Yevqraf Verdeneyev ilə Zaqafqaziya canişini Vorontsovun dövründə Tiflisdə dövlət müşaviri kimi fəaliyyət göstərən qraf Vladimir Solloqub (adının qarşısında *məxfi dövlət müşaviri, nasir, dramaturq, memuarist* kimi təyinlər də işlədilir) birlikdə hazırlamışdı. Yeri gəlmişkən, həmin almanaxda Mirzə Fətəli Axundzadənin sətri tərcüməsində Molla Pənah Vaqifin də bir şeiri "Şərq anlayışında gözəl idealı" başlığı ilə verilmişdir. Burada diqqət yönəltmək istədiyim nöqtə budur ki, Şərq adı altında Azərbaycan türkləri ilə Qafqazdakı xristian etnoslar arasında sərhəd qoylur və zaman keçdikcə bu sərhəd böyüdülürdü...

Almanaxdakı fərqli müəlliflərə aid bir neçə yazıda Tiflis həyatının ruslar üçün ekzotik səciyyə daşıyan xristian ziyafətləri və süfrə adətləri təsvir olunub və həmin təsvirlərin hamısında süfrə ritualının *"Allah verdi – yaxşı yol"* şərtinə əməl olunduğunu görürük.

Almanax o vaxt Tiflisdə yüksək dövlət qulluğunda çalışan Mixail Şerbinin "Tiflis hambalı" (Тифлисский муша) adlı dram əsəri ilə açılır. Əsərdəki hadisələrin mərkəzində canişinliyin baş şəhəri olan çoxmillətli Tiflisin gündəlik həyatını təmsil edən aşağı təbəqə nümayəndəsi – hambal obrazı durur. Hadisələr şəhər meyxanası mühitində cərəyan edir. Müxtəlif etnik və sosial qrupların nümayəndələrinin – gürcülərin, ermənilərin, rus hərbçilərinin bir araya gəldikləri əsərdə dramatik münaqişə ənənəvi yerli davranış tərzi ilə Avropa tipli "mədəni həyat" normaları arasında ziddiyyət üzərində qurulub. Səhnələrdən birində Zurab adlı hambala şərab içirtmək üçün ev nökəri təkid edir və deyir: *"Allah verdi!"*. Zurab isə "Allah verdi" duasını yerə sala bilməyib: "Yaxşı yol", – deyərək şərab dolu kasanı başına çəkir. Səhifənin haşiyəsində isə bu məzmunda şərh verilib: ***"Allah verdi"*** *və* ***"yaxşı yol"*** *Gürcüstanda içənlərin, adətən, bir-birinə söylədikləri sağlıq tostlarıdır"* [10, s.53].

Almanaxda verilmiş başqa bir mətndə – müəllifinin adı göstərilməyən "Kato və Ana" sərlövhəli "gürcü povestində" isə ***"Allah verdi"*** *və* ***"yaxşı yol"*** duası artıq toy məclisində səsləndirilir. (Bir il sonra bu əsər Tiflisdə ayrıca kitab halında nəşr olunmuş, əsərin müəllifinin gürcü qadın yazıçı Melaniya Badridze olduğu göstərilmişdir [Bax: 3, s.236-243]). Maraqlı olan budur ki, povestdə təsvir olunan gürcü toy məclisində sazandar saz (rusca mətndə "balalayka" göstərilib) çalıb, ***bayatı*** oxuyur. Almanaxın redaktor qeydində ***"sazandar"*** sözü "müğənni", ***"bayatı"*** isə "toy mahnısı" (свадебная песня) kimi izah edilib: *"Kato ilə Ananın toyu da*

*möhtəşəm bir ziyafətlə qeyd olundu: sazandarın sazı cingildədi və onun dilindən **bayatılar** səslənməyə başladı... Gürcüsayağı – yəni bolluca yeyib-içirdilər və təzə-toyluların şərəfinə səslənən gur **"Allah verdi!"** sağlıqları uzun müddət ara vermirdi; sağlıqları daha gur **"Yaxşı yol!"** nidaları müşayiət edirdi"* [9, s.311].

Öz əsərlərində gürcü süfrə ritualının təsvirinə daha çox yer verən qraf Vladimir Solloqub olmuşdur. Onun bədii yaradıcılığında *"tulumbaş"* tərəfindən idarə olunan süfrə mərasimində səsləndirilən *"Allah verdi" – "Yaxşı yol"* duası müəyyən mənada leytmotiv təşkil edir. V.Solloqubun 1853-cü ildə özünün rəhbərlik etdiyi Tiflis teatrının səhnəsində tamaşaya qoyulmaq üçün yazdığı və iki il sonra "Zurna" almanaxında çap etdirdiyi **"Toyun ərəfə gecəsi və ya Gürcüstan min ildən sonra"** pyesində hadisələr "Allah verdi" ilə başlayır, "Yaxşı yol"dan keçir. Rusiyanın Çernışevski, Dobrolyubov kimi məşhur tənqidçilərinin münasibət bildirdikləri bu əsərin ekspozisiyasında gürcü zadəgan Kayxosro ilə erməni taciri Karapetin qızı Ketavananın sabahkı toyu ərəfəsində Tiflisin yeni elitası şənlənir. Şənliyin **tulumbaşı** Revaz adlı gürcü zadəgandır. Türk mənşəli "tulumbaş" XIX əsr Qafqaz içki məclislərinin təsvirində vazkeçilməz komponentlərdəndir. Bu söz məclisin rəisi mənasında işlədilir. Məclis zamanı tulumbaşın dediyi söz qanun sayılır: hamı onun tapşırığını yerinə yetirməlidir. Tulumbaş Keyxosroya – toyun bəyinə təkid edir ki, içsin:

"Revaz. *...Sənin nişanlın Ketavananın sağlığına içək – sabah o sənin arvadın olacaq. Ona sağlıq arzulamaq sən olan yerdə kimə düşər? Nə olacaq olsun! Bu gün sənin subaylığının son günüdür, Kayxosro,* ***Allah verdi!***

Kayxosro. *Sərxoş olsam, günahı sənin boynuna,* ***yaxşı yol****!"* [12, s.342]

Sərxoş Kayxosronu yuxusunda 1000 il sonrakı gələcəyə səyahətə aparan bu fantasmaqorik pyesin başlanğıc remarkasında Səttarın da adı çəkilir. Müəllif gürcü zadəganlarının şənlik məclisini birinci planda, Səttarla zurnaçını (rusca mətndə ***"zurnaçı"*** sözü də azərbaycanca verilib) isə ikinci planda təqdim edir. Etnik mənsubiyyətinə görə Azərbaycan türkü olan Səttar o vaxt Qafqazın ən məşhur xanəndəsi olub. O, Ərdəbildə doğulub, xanəndə kimi İranda şöhrət qazanandan sonra Naxçıvana və oradan Qafqazın inzibati və mədəni mərkəzi Tiflisə köçmüşdü. Səttar obrazına "Zurna" almanaxındakı digər dram əsərində – "Tiflis hambalı"nda da rast gəlirik. V.Solloqubun "Toyun ərəfə gecəsi" pyesi boyu Səttarın səsinin eşidilməməyinə isə rəmzi məna verməmək mümkündür. Qafqaz türklərini susdurmaq, onlara ağzını açmağa imkan verməmək imperiyanın dövlət siyasəti idi. Ancaq Qafqaz torpağının yaddaşı gürcü ailə ilə erməni ailəyə, yəni xristianlara aid toy məclisinin iştirakçılarına *tulumbaşın* dilindən azərbaycanca *"Allah verdi! – Yaxşı yol!"* – deyə səslənirdi, toyu Səttar ilə zurnaçı şənləndirirdi...

"Allah verdi! – Yaxşı yol!" leytmotivi qraf V.Solloqubun sonrakı yaradıcılığında da nəzərəçarpan yer tutur. 1856-cı ildə saray tarixçisi rütbəsi verilən və imperator sarayı nazirliyində xüsusi tapşırıqlar məmuru vəzifəsinə çəkilən qraf V.Solloqubun *"Zaqafqaziya adət-ənənələri haqqında dramatik oçerk"* kimi təqdim etdiyi "Meyxanədə bir gecə" adlı dramatik əsərində də Qafqazın yaddaşı "yaxşı yol"dan kənara çıxa bilmir, türkcə dilə gəlir, "tulumbaş"ı, "Allahverdi"ni xatırlayır.

“Qurantamov. Bico!

Karapet. Batono!

Qurantamov. Yenə şərab ver, ən yaxşısından... Sənə nə olub, Revaz, heç içmirsən, özün də **tulumbaşsan**, **Allah verdi**.

Revaz. Yaxşı yol...” [13]

Süfrə duasından siyasi ayinə keçid

Qraf V.Solloqubun Qafqaz adət-ənənələrinə, xristian birliyinə həsr etdiyi əsərlər içində ən məşhuru da **“Allah verdi”** adlanır. Təhlil üçün maraqlı material təmin edən bu şeirin tam mətni ilk dəfə 1887-ci ildə Peterburqda nəşr edilmiş “Qraf Vladimir Aleksandroviç Solloqubun xatirələri” adlı kitabda verilib [8, s.242-243].

Şeir Rusiya imperiyasının Qafqazda yaratdığı yeni və bu coğrafiya üçün fərqli bir ritual – imperatoru qarşılama mərasimində səsləndirilmək üçün yazılmışdı. Müəllif öz xatirələrində bu şeiri Rusiya çarı II Aleksandr öz oğulları ilə Qafqaza, Kutais şəhərinə gələrkən burada ali qonaqlar şərəfinə təşkil olunan təntənəli qarşılama mərasimi üçün yazdığını göstərmişdir. Bu əsər az sonra rusdilli Qafqaz sakinləri arasında Rusiya çarına minnətdarlıq ifadə edən, sağlıq arzulayan *təntənəli ziyafət mahnısına* çevriləcək, “şəhər folkloru” nümunəsi kimi dillərdə dolaşacaq, yeni siyasi məna qazanacaqdı...

Gürcüstan torpağı və gürcülər adından Rusiya hökmdarına müraciətlə yazılmış şeirin birinci bəndində “Allah verdi” duasının İveriya – yəni Gürcüstan elinin əfsanələrində ən qədim zamanlardan bəri adlı-sanlı ata-babaların yadigarı kimi gəldiyi vurğulanır. Mətnin məzmununa görə, igidliyin, şücaətin təməli, başlanğıcı *“Allah verdi”* kəlməsində olduğu üçün bu kəlmə qədimdən bəri qorunub saxlanıb, ağ gündə də, qara gündə də daim səslənib:

С времена давным-давно прошедших,
С преданием Иверской земли,
От наших предков, знаменитых
Одно мы слово сберегли -
В нем нашей удали начало,
Товарищи счастья и беды;
Оно у нас всегда звучало:
Аллаверды!

Çox qədim, çox uzaq keçmişdən bəri,
İveriya yurdunun tək yadigarı
Şanlı babaların bir kəlməsini
Qoruyub bu günə gətirmişik biz.
O kəlmə başıdır igidliklərin,
Xoş günü, pis günü bölüşəndə də
Dilimizdən heç vaxt düşməyib o söz:
Allah verdi!

Şeirin ikinci bəndində “Allah verdi” ifadəsinin hansı mənanı daşıdığı izah olunur və lirik təhkiyə rusca başa düşülməyən kəlmənin mənasına yönəldilir. Bu-

rada müəllif ifadənin mənasını çarı qarşılama mərasiminin məqsədinə uyğunlaşdıraraq dəyişir, ona yeni rituala uyğun fərqli yozum verir. Nəzərdən keçirmiş olduğumuz gürcü əfsanəsində *şərabı və ya müqəddəs ruzini Allah verdi* mənasında işlədilən ifadə rus şairinin şeirində hökmdara müraciətlə "Allah sənindir", "Allahın kölgəsi sənin üstündədir" kimi mənalandırılır və bununla ifadənin sakral məzmununa siyasi rəng yaxılmış olur. Ruzi duası XIX əsrdə Rusiyanın işğalı ilə başlayan və uzun müddət davam edən müharibənin həyəcana gətirdiyi Qafqazda yeni döyüşlərə atılan döyüşçülərin cəsarət andı kimi yozulur.

Алла верды! - "Господь с тобою!",
Вот слову смысл, и с ним не раз
Готовился отважно к бою
Войной взволнованный Кавказ;
Ходили все мы к схваткам новым,
Не ожидая череды.
Хвала погибшим... а здоровым -
Алла верды!

Allah verdi! – sözün mənası budur:
Tanrı sənindir!
Davadan lərzəyə düşəndə Qafqaz
Qalxdı ayağa dilində bu söz;
Növbə gözləmədən
Girdik yeni-yeni döyüşlərə biz.
Ölənlərə rəhmət... qalanlara da –
Allah verdi!

Şeirin növbəti bəndində şən və təntənəli gürcü ziyafətinin təsviri ilə artıq Rusiya imperiyasının gürcü xalqına göstərdiyi himayə, gətirdiyi əmin-amanlıq, xoş həyat tərənnüm edilir. Bu bənddə qarşımıza xristian ritualında türk kimliyini saxlayan başqa bir rəmzi ifadə – **tulumbaş** çıxır.

Гуляя звонко по рукам,
Неугомонно ходит чаша,
И вплоть до утренней звезды
Несется голос **тулумбаша**:
Алла верды!
Bir yerdə durmayır şərab kasası,
Əldən-ələ keçir cingildəyərək.
Sabahın ülkəri doğana kimi
Tulumbaşın səsi heç olmur əskik:
Allah verdi!

Rus şairinin və dövlət qulluqçusunun öz müşahidələri əsasında Qafqaz etnoqrafiyasından bəhrələnərək yazdığı, özü də fərqində olmadan türk dilinin xristian yaddaşındakı əks-sədasını ifadə edən şeirin son bəndi siyasi dua kimi səslənir. Şeirin nəqəratı – "Allah verdi" kəlməsi son bənddə bəndədən Tanrıya yönəlmiş dua kimi deyil, Tanrının çar üzərindəki himayəsini təsdiqləyən siyasi

formul kimi verilir. Şeirin son bəndində çar mövcud ritual təsəvvürü çərçivəsində müqəddəslik səviyyəsinə qaldırılır. Bununla da rus poeziyasının dili ilə yerli ritualın yaddaşı imperiya hakimiyyətinin dini ehkama çevrilməsinə xidmət edir:

Ты осенил нас благодатью,
Детей и жен ты наших спас,
Ты помнил и меньшую братью,
Ты к просвещеныо двинул нас, -
Благословен же будь судьбою,
Тобой мы сильныи горды,
Великий цар, Господь с тобою!
Аллаверды!»

Sərdin üstümüzə sən öz lütfünü,
Xilas etdin arvad-uşağımızı.
Yaddan çıxartmadın gənc nəslimizi,
Maarifə doğru yönəltdin bizi.
Xeyir-duasını sənin taleyin
Heç zaman üstündən əskik etməsin.
Sənlə güclüyük biz, həm də mətin,
Tanrı sənlədir, böyük hökmdar,
Allah verdi!

Bu şeirin sonluğunda ilahi lütf edən Allah yox, Allahın lütfünün təmsilçisi kimi təqdim olunan Rusiya çarıdır. Sonradan populyar mahnıya çevrilən bu şeirdəki nəqəratın kollektiv şəkildə səsləndirilməsi ideoloji təbliğatın çərçivələri daxilində qalmır, daha geniş vəzifə yerinə yetirir. Ziyafət ritualı performativ səciyyə daşıdığı üçün nəqərat gürcülərin dilindən siyasi sədaqət aktına çevrilir, çar hakimiyyətinin ilahi himayə altında olduğu təsəvvürünü təsdiqləyir. Bu şeirə bəstələnmiş mahnının ifasını ruslar özləri də çara sədaqət andı kimi icra edirdilər və mətn müasir Rusiya nəşrlərində "hərbi nəğmə" kimi verilməkdədir**.** Bizim mövzumuz baxımından maraqlı olan məqam isə rus poeziyasında türk mənşəli ritual formulunun xristianların müqəddəs hesab etdikləri süfrə duası ilə birləşdirilərək imperiyanın siyasi diskursuna daxil edilməsidir.

Bütün Qafqaza yayılan əks-səda. V.Solloqubun şeiri özündən sonra ədəbiyyatda müəyyən əks-səda doğurmuşdu. 1903-cü ildə Tiflisdə nəşr edilmiş "Весь Кавказ» (Bütün Qafqaz) məcmuəsində "Allah verdi" başlığı ilə verilmiş gürcü əfsanəsi ilə yanaşı, V.Solloqubun "Allah verdi" şeirinin nisbətən dəyişdirilmiş variantı (bu dəyişiklik şeirin kollektiv yaddaş faktına – folklor nümunəsinə çevrilməsi ilə də izah edilə bilər), eləcə də bu şeirə cavab olaraq yazılmış daha iki mətn var. Hər iki mətndə sərlövhə yoxdur, lakin şeirlərin ikisi də ***"Allah verdi"*** duası ilə başlayır. Bu şeirlərdən birinin müəllifi Oponçinin, digərinin müəllifi isə D.Eristovdur. Oponçinin şeirində "Allah verdi" kəlməsində müqəddəs və əsrarəngiz bir çağırış səsinin olduğu ifadə edilir. Şeirin lirik təhkiyəçisi fərd adından deyil, "biz" adından danışır və "biz"in, yəni rus və gürcü toplumlarını bir araya gətirən kollek-

tiv düşüncənin adından tulumbaşla – məclisin rəisi ilə Azərbaycan dilində ünsiyyət qurur:

Подняв с вином высоко чашу;
На клик, что нас в восторг привел
Мы отвечаем **толумбашу:**
Йахши йол, **Йахши йол**!
Şərab dolu kasanı qaldırıb
Cavab veririk tulumbaşa,
Bizi cuşə gətirən o çağırışa:
Yaxşı yol, yaxşı yol! [11, s.19]

Məcmuədə verilmiş üçüncü "Allah verdi" mətninin müəllifi isə D.Eristovdur. Gürcülərin və ermənilərin süfrə duasının strukturuna əməl edən, yəni "Allah verdi" ilə başlayıb, "yaxşı yol" ilə bitən, bir bənddən, səkkiz misradan ibarət bu şeir gürcü xalqının adından "qocaman nəğməkara" – qraf Solloquba müraciətlə minnətdarlıq ifadəsidir:

Аллаверды! Певец старинный,
Опять вы с нами, милый граф,
Вы любите наш край картинный,
Наш старый быт, наш прежний нрав.
Опят ваш стих нас оживляя,
В восторг кавказцев всех привел
И по обычаю мы края, вам отвечаем:
Йахши йол, **Йахши йол**!

Allah verdi! Ey qocaman nəğməkar,
Yenə birlikdəyik, sevimli qraf,
Sevirsiz füsunkar diyarımızı
Köhnə tərzimizi, adətimizi.
Yenə də şeiriniz can verib bizə,
Bütün qafqazlıları gətirdi cuşə.
Bu yurdun adətincə cavab veririk sizə:
Yaxşı yol, yaxşı yol. [14, s.19]

Ehtimal etmək olar ki, sonuncu şeir 1870-ci illərin əvvəllərində, V.Solloqubun Qafqaza ikinci səfərindən qayıdışı münasibətilə yazılıb. Burada bizim üçün vacib olan əsas məqam şeirin yazılma tarixi deyil, ədəbi taleyidir.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, "Allah verdi" çağırışının mahiyyəti V.Solloqubun poetik mətnində sadəcə yerli etnoqrafik detal funksiyası daşımaqla məhdudlaşmır; şeir Qafqaz məclis ritualının bir hissəsi olan türk mənşəli sakral formulu semantik baxımdan xristian imperiya diskursuna daxil edir.

Etnik mənşəcə rus Yevgeni Oponçinin və gürcü D.Eristovun 1903-cü ildə Tiflisdə "Весь Кавказ" məcmuəsində yer alan şeirlərində isə **"Allah verdi"** kollektiv nitq aktının göstəricisidir. Bu mətnlərdə şeirin lirik subyekti "mən"dən, yəni müəllif fərdiyyətindən ayrılaraq "biz"ə transformasiya olunur və bu "biz", yəni rus və gürcü toplumlarını bir araya gətirən yeni imperiya icması **tulumbaşın** çağı-

rışına Azərbaycan dilində cavab verərkən bunu **"bu yurdun qədim adəti"** kimi təsbit edir. İmperiyanın xristian icmasının dilindən səsləndirilən **"Yaxşı yol!"** cavabı onu səsləndirənlərin təsəvvüründə etnik mənsubiyyət göstəricisi deyil, imperiya mərasim dilinin keçmişi özündə yaşadan performativ elementidir. Burada Azərbaycan dilinə məxsus ritual məzmunlu ifadələrin folklor məcrasından çıxarılaraq imperiyanın mərasim repertuarına daxil edildiyini görürük. Bu isə XIX əsrdə Rusiya işğalı nəticəsində Qafqazın mədəni müxtəlifliyinin vahid siyasi-ideoloji məkan daxilində yenidən kodlaşdırıldığını nümayiş etdirir.

V.Solloqubun şeirlərinə yazılmış və bu gün də "Qafqaz ziyafət mahnısı" adı ilə ifa edilməkdə olan "Allah verdi" şeirinə musiqinin nə vaxt və hansı münasibətlə bəstələndiyini müəyyənləşdirə bilmədik. Ancaq əlimizdə həmin mahnının 1911-ci ildə Moskvada nəşr edilmiş not mətni var. 11 kupletdən ibarət "Allah verdi" (rusca "Аллаверды") alt başlıqla "Qafqaz mahnısı" kimi təqdim olunub. Mahnının aranjimanı M.Nadirov imzalı bəstəkara aiddir. Son kuplet V.Solloqubun mətninə əlavədir və artıq zamanın və tarixin dəyişdiyini, ədəbiyyatda və ictimai şüurda Qafqaz romantikasının dağıldığını aydın ifadə edir.

Тепер не то на светском бале,
Где этикет нас поборол,
Не слышно больше в шумном зале
Аллаверды и яхши-йол.

İndi o cür deyil saraydakı bal,
Üstələyib bizi ordakı kural.
Həminki deyildir bu səs-küylü zal
Nə **"Allah verdi"** var, nə də **"yaxşı yol"**.

Mətnə mahnıda əlavə edilmiş bu misralar zamanın dəyişdiyini, tarixin döndüyünü aydın ifadə edir. XX əsrin əvvəllərində artıq tarixin gedişatı və Rusiya imperator sarayının siyasi havası xeyli dəyişmişdi. İmperiya öz sonuna yaxınlaşmaqda idi və çar sarayındakı yeni təntənələrdə keçmişin dərinliklərindən türk dilində gələn Qafqaz xatirələri Səttarın səsi kimi eşidilməz olmaqda idi...

"Allah verdi" mahnısının tarixi ilə bağlı rus ədəbiyyatında maraqlı bir qeyd də var. "*Mahnı Vətəndaş müharibəsinə qədər hərbi mühitdə çox populyar idi, o vaxt onu ağ qvardiyaçılar oxuyurdu. Mahnının qatarda ağ qvardiyaçı zabitlər tərəfindən ifa edilməsi Vasilyev qardaşları tərəfindən "Çapayev" filmində (1934) lentə çəkilmişdi, lakin senzuranın tələbi ilə həmin hissə filmdən çıxarılmışdı".* [Bax: http://a-pesni.org/popular20/allaverdy.php]

Görməzlik və ya mədəni silmə. Elmin və vicdanın vəzifəsi keçmişə dəfn olunan xatirələrin yaddaşdakı nişanələrini həyata qaytarmaq, tarixdəki yerini bərpa etməkdir. Buna görə də ayrı-ayrı misallar üzərində təfərrüatlı dayanmışıq. Məqsədimiz türk sözlərinin Qafqazın xristian xalqlarının ən populyar rituallarından birinin strukturunda başlanğıc və sonluq kimi işlənməsinin təsadüfi hal olmadığına, əsrlər boyunca sakral mədəni yadigar kimi performativ qaydada nəsillərdən-nəsillərə ötürüldüyünə diqqət çəkməkdir. Bu cür ifadələr bir nəsildən digər nəslə yaddaşın yazıda, kitabda "maddiləşmiş" donuq mətni ilə deyil, insanların aktiv fəa-

liyyəti vasitəsilə ötürülür: hər ziyafət zamanı ritualın qanun-qaydaları "qüvvəyə minir". "Ritual məcəlləsi"nin türk dilində olmasına, başqa sözlə, süfrə-ziyafət ritualı formulunun türk dilində sabitləşməsinə səbəbin axtarılması Qafqazın erkən xristianlaşma mərhələsində türk xristian icmalarının ibadət təcrübələrinin bu regionda kommunikativ üstünlüyə malik olması ehtimalını gündəmə gətirir.

Vurğulamaq istəyirəm ki, mənim irəli sürdüyüm mülahizə bir ehtimaldır. Zənnimcə, bir zamanlar Qafqazın bütün xristian xalqları tərəfindən dualarının türk dilində edildiyi, ayinlərin bu dildə həyata keçirildiyi barədə ehtimalın elmi müstəvidə müzakirəyə çıxarılması zəruridir. Bu zərurəti aktuallaşdıran səbəblərdən biri də Qafqazın xristian xalqlarının tarixindən bəhs edən elmi əsərlərdə indiyədək bir qayda olaraq türk etnosunun və türk dilinin iştirakının görməzliyə vurulmasıdır. Əslində, bu ənənə də yeni deyil. 1845-ci ildə nəşr edilmiş "Кавказский календарь" məcmuəsində "Allah verdi" məbədinin adının "bir çoxlarının izah etdikləri kimi" türk mənşəyi sual altına qoyulmuş, bu söz yaxınlıqdakı Alvani kəndinin adı ilə əlaqələndirilmişdi [5, s.146]. Bundan başqa, yazıda rus "xristian qulağına xoş gəlməyən" qədim mahnıların, adət-ənənələrin xalqının iradəsi ilə aradan qaldırıldığı xüsusi vurğulanmışdı. Qafqazda xristian dini separatizmini təbliğ edən təmayül bu gün fərqli məcrada davam etməkdədir. Məsələn, V.Solloqubun üzərində ətraflı dayandığımız "Allah verdi" şeirindən bəhs edən gürcü alimi mərhum xanım İrina Baqration-Muxraneli bu şeirin əsasını, özəyini təşkil edən süfrə duasında türk kimliyinin görünməməsi naminə şeirin adını "Tost" kimi təqdim edir və tostun gürcü ziyafətlərində ən geniş yayılmış "janr" olduğuna diqqət yönəldir. "Janrın" onurğası olan ritualın dili isə diqqətdən və təhlildən kənarda qalır: "*Solloqub bu şeirdə Qafqaz həyatının iki əsas xəttini əks etdirə bilmişdir: ritorik cəhətdən antik şölənlərin xüsusiyyətlərini qoruyan ənənəvi gürcü süfrəsinin obrazını, eləcə də dayanıqlı ritual və folklor ənənələrinə əsaslanan, ola bilsin ki, yunan xor lirikasından qaynaqlanan, din, yaş və milli fərqlərə baxmayaraq qonaqları eyni mərasimdə bir araya gətirən birləşdirici təbiətə malik bayramı"* [7, s.179].

İ.Baqration-Muxranelinin mülahizəsi, yəni "Allah verdi" ilə başlayıb, "yaxşı yol" ilə davam edən süfrə ritualının antik yunan xor lirikası ilə əlaqələndirməsi məsələnin mənşəyinə daha geniş və fərqli perspektivdən baxmağı təklif edir. Müəllifin yanaşması ritual formulunun dilinə deyil, yalnız kommunikativ-ünsiyyət funksiyasına fokuslandığı üçün mərasimin yaşayan və icra olunan, gözlə görünən linqvistik yaddaş qatı təhlildən kənarda qalır. Əgər süfrə ritualının strukturunun antik yunan xor lirikası ilə əlaqələndirilməsi əsaslı hesab edilərsə, o halda həmin modelin türk dilində sabitləşmiş ritual formuluna hansı tarixi və coğrafi təmas xətti üzərindən keçdiyi də ayrıca izah və təhlil tələb edir. Başqa sözlə, bu formulun türk dili vasitəsilə Qafqazın ziyafət ritualı təcrübəsinin performativ dövriyyəsinə daxil olmasının mexanizmi ayrıca mövzu kimi araşdırılmalıdır. Hər halda, elmi obyektivlik naminə bu məsələyə də baxıla bilər.

Məşhur gürcü knyaz soyadını təmsil edən və ömrünün sonunadək Moskvada yaşayan xanım İrina Baqrationi-Muxranelinin Tiflisdə rus dilində nəşr olunmuş "Ruslar Qafqazda" adlı kitaba daxil etdiyi "Qraf Solloqub Gürcüstanda" məqaləsində V.Solloqubun "Allah verdi" şeirindən "indiyə qədər Qafqazda oxunmaqda

olan" mahnı mətni kimi də bəhs olunur. Bu mahnının təhlilinin arasında müəllif diqqəti tamamilə başqa səmtə yönəldir: *"XIX əsrdə Rusiyanın nöqteyi-nəzərinə görə Qafqaz Bibliya Qafqazı (Ararat dağı), vahid etiqadlı, pravoslav (Gürcüstan) Qafqazı idi. Və imperiya Qafqazı idi.*

Aradan yüz il keçəndən sonra birləşdirici pravoslav başlanğıcı yoxa çıxır. Qafqaz islamlaşdırılır və ateistləşdirilir, getdikcə daha çox imperiyaya məxsus və separatçı olur. Taleyin tərsliyindən bu proses birbaşa Solloqubun yaradıcılığına aiddir" [6, s.32].

Mənə elə gəlir ki, taleyin ən amansız tərsliyi XIX əsr Qafqazını XXI əsrdə "vahid xristian etiqadlı" məkan kimi görməkdir. Bu, müəllifin tarixə Qafqazı işğal edən Rusiya imperiyasının bu yurdun ən qədim sakinlərindən olan türk kimliyinə, eləcə də müsəlman xalqlara qarşı yürütdüyü mədəni genosid siyasəti gözlüyündən baxmağından irəli gəlir. Qafqazın, başlanğıc nöqtəsi bəlli olmayan "yüz ildən sonra" "islamlaşdırılması" və "ateistləşdirilməsi" iddiasının irəli sürülməsi, ən pisi də bu anlayışların eyniləşdirməsi təkcə elm deyil, insanlıq və əxlaq baxımından yolverilməzdir və bu cür məsələlərin polemika müstəvisinə çıxarılması, yumşaq desək, ciddi deyil.

Rəngli illüstrasiyalarla tərtib olunmuş "Ruslar Qafqazda" kitabının bir hissəsi **"Allah verdi"** (xanım İ.Baqrationi-Muxranelinin təbirincə, "Tost") mahnısına həsr olunub. Çox təəssüflər olsun ki, müəllif "Qraf Solloqub Gürcüstanda" məqaləsində köhnə mahnını elmin və sənətin deyil, müasir Rusiya imperiyası siyasətinin ideoloji təmsilçisi kimi oxuyur və bu oxu zamanı Azərbaycanı da hədəf alır.

Dağıstandan olan Murtaza Duqriçilovun XXI əsrdə nəşr etdirdiyi "Qafqazda populyar olan bir mahnı haqqında" adlı məqaləsindən V.Solloquba və onun şeirinə yeni yozum verən ədəbiyyatçılara "nifrət qoxusu" gəldiyindən şikayət edən xanım İ.Baqrationi-Muxraneli fikrini əsaslandırmaq üçün polemikaya girdiyi müəllifdən uzun-uzadı sitat gətirib. Sitatın içində V.Solloqubun "Allah verdi" şeirinin Qafqazda "folklor" nümunəsi kimi ortaya atılmış 35 misralıq "yeni variantının" tam mətni də verilib. Mətnin məzmunu isə bundan ibarətdir ki, Qafqaz xalqlarının uzun müddət rus əsarətinə qarşı mübarizəsinə başçılıq etmiş Şeyx Şamil 1859-cu ildə "abşeronluların", başqa sözlə, azərbaycanlıların əli ilə əsir götürülüb...

Buna artıq XXI əsr rus siyasətinin zurnası ilə oynamaqdan uyğun ad tapmaq çətindir. Heç şübhəsiz ki, xanım İ.Baqrationi-Muxranelinin opponentini "ifşa etmək" adı ilə öz məqaləsində tam mətnini tirajladığı yeni "Tost"un yaranması imperiyanın müsəlman xalqları bir-birinə qarşı qoymaq strategiyasından qaynaqlanır, ən azından, həmin strategiyanı dəstəkləyir.

"Allah verdi"nin müasir variantının üçüncü mənbədən alınaraq elmi sitat adı ilə tirajlanması XIX əsr Qafqazının həm tarixinin, həm də bu tarixi yaşatmalı olan kollektiv yaddaşın qərəzli şəkildə yenidən yazılması deməkdir. Burada söhbət xristianlı-müsəlmanlı Qafqaz xalqları arasında tarixi etimadsızlıq toxumu səpməyə yönəlmiş qərəzli mövqedən gedir. Bu cür yanaşmalar Qafqazın çoxqatlı mədəni yaddaşını anlamağa deyil, parçalamağa, xalqları bir-birinə qarşı qoymağa xidmət edir. Bu baxımdan, xanım İ.Baqrationi Muxranelinin "tost janrı" ilə bağlı gürcü ədəbiyyatı tarixindən gətirmiş olduğu istinad da Qafqazın xristian cəbhəsin-

dən türk-müsəlman kimliyinə yönəldilmiş yersiz və şit atmaca təsiri bağışlayır. V.Solloqubun **"Allah verdi"** şeirində gürcü janr forması ilə ümumbəşəri etika və gürcü mövzusunun heyrətamiz bir sintezini yaratdığını iddia edən müəllif bu sintezi rus və gürcü pravoslavlığı üçün ümumi olan qonaqpərvərlikdə (özü də xristian qonaqpərvərliyində!) görür: "*Tost janrı yalnız gürcü süfrəsinin şifahi, folklor ənənəsində mövcud deyildi. Bu janr ədəbiyyatda vətəndaşlıq qazanmışdı – Qriqol Orbeliani 1827-ci ildən 1870-ci ilə qədər "Tost" ("Sağlıq tostu və ya İrəvan döyüşündən sonra Ziyafət") poeması üzərində işləmişdir"...* [6, s.35]

Hərbi karyerası Rusiya imperiyasının türklərə qarşı müharibəsindən qidalanan general Qriqol Orbelianinin poeması, adından da aydın göründüyü kimi, 1827-ci ildə İrəvanın Rusiya imperiyası tərəfindən işğalını xristianların müsəlmanlar üzərində zəfəri kimi tərənnüm edir. Bu poemanın XXI əsrdə V.Solloqub haqqında kitabda xatırlanmasına isə ədəbi paralel gətirmək cəhdi kimi baxmaq sadəlövhlük olardı. Bu, Rusiya imperiyasının zəfər diskursunu yeni tarixi şəraitdə yenidən aktuallaşdırmaq təşəbbüsü kimi oxuna bilər. Ancaq hər kəs bir həqiqəti qəbul etməyə məcburdur ki, zaman geriyə deyil, irəliyə axır. Apardığımız təhlil isə bir daha təsdiqləyir ki, daim irəliyə axan zaman içində Söz daşdan da, insandan da etibarlıdır...

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanov M. Azərbaycanda peyğəmbər məzarı. **"**Bakı xəbər" qəzeti, 1 noyabr 2010
2. Bodenstedt F.Tausend und Ein Tag im Orient. Berlin, 1850.
3. Азиз Шариф. Н. Г. Чернышевский и грузинская общественность. // Вопросы литературы, №6. Москва: 1979
4. Алла верды. Легенда. // Весь Кавказ. Иллюстрированный справочно-литературный сборник, № 1. Тифлис: 1903. Этнографический отдел
5. Алавердский храм в Кахетии. Кавказский календарь. Тифлис: 1845
6. Багратиони-Мухранели И. Граф Соллогуб в Грузии // Русские в Грузии. Тбилиси: 2017, с.32
7. Багратион-Мухранели И.Л. Европеизация Кавказа в XIX веке и национальная самобытность. // Филология и культура. Philology and culture. Казан: 2015, №3(41)
8. Воспоминания графа Владимира Александровича Сологуба с портретом. Санкт-Петербург: Издание А.С. Суворина, 1887, 242-243
9. Като и Ано. // Зурна. Закавказский альманах. Тифлис: 1855
10. М.Щ. Тифлисский муша. // Зурна. Закавказский альманах. Тифлис: 1855
11. Опончинин. Аллаверды. // "Весь Кавказ", Иллюстрированный справочно-литературный сборник, № 1. Тифлис: 1903. Литературный отдел
12. Соллогуб В. Ночь перед свадьбой, или Грузия через тысячу лет. // Зурна. Закавказский альманах. Тифлис: 1855
13. Соллогуб В.А. Ночь в духане. Драматическій очерк закавказских нравов. //http://az.lib.ru/s/sollogub_w_a/text_1857_noch_v_duhane_oldorfo.shtml
14. Эристов Д. Аллаверды. // "Весь Кавказ", Иллюстрированный справочно-литературный сборник, № 1. Тифлис: 1903. Литературный отдел

Aybəniz HƏŞİMOVA
Filologiya elmləri doktoru, dosent
ADPU, İbtidai təhsil pedaqoqikası kafedrası
E-mail: hasimova. aybeniz@mail.ru
ORCID ID: 0000-0003-4683-8039
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.97

CƏFƏR CABBARLI YARADICILIĞINDA MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏ

Açar sözlər: Cəfər Cabbarlı yaradıcılığında "Od gəlini"; mifoloji simvol, xronotop və mifoloji təfəkkür; kosmoloji mif; düşüncəyə keçidi müəyyənləşdirmək; xalqların bədii yaradıcılığında sabit inanc

ABSTRACT
MYTHOLOGICAL THOUGHT IN JAFAR JABBARLI'S CREATION

In the article, the drama "The Bride of Fire" created by Jafar Jabbarli became the object of research and analysis. It is mentioned in the article that Jafar Jabbarli formed concepts such as mythological symbol, chronotope and mythological thinking in the reader throughout his work. It is emphasized that J. Jabbarli improved the possibilities of mutual manifestation of the view of faith in written literature, national consciousness precisely on the basis of ethnic consciousness. A successful feeding of myth and folklore archaic is the quality of J. Jabbarli's drama "The Bride of Fire". Agreeing with the reasoning given as an example, it is also necessary to note that, in addition to the connection with folklore, epics and epics, this drama of Jafar Jabbarli is based on mythological belief as a whole. Throughout his work, Jafar Jabbarli formed concepts such as mythological symbol, chronotope and mythological thinking in the reader; By basing the drama "Bride of Fire" on the model of myth, he did not aim to create an external effect, but first of all, he took the initiative to illuminate his ideas about man and his pain, joy, problems, spiritual and moral world in a different way. The article also shows that Jafar Jabbarli defined the transition from the Azerbaijani mythological system of thought to the mythic thought; explored Eastern, European and Russian mythological thought system throughout his work; He also compared how cosmological myths are reflected in written cultural examples. In the article, on the basis of the drama "Bride of Fire", J.Jabbarli's characters' speeches and descriptions of his irrational thoughts are reflected and such an approach is brought to the fore; the peculiarities of the idea-content and problematics of the drama are interpreted according to the logic of the text itself; It was investigated by us in the artistic creativity of peoples with the introduction of stable belief systems in cultures to literature.

Key words: "Bride of Fire" by Jafar Jabbarli; mythological symbol, chronotope and mythological thinking; cosmological myth; determine the transition to thinking; stable faith in the artistic creativity of peoples.

РЕЗЮМЕ
МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖАФАРА ДЖАББАРЛЫ

В статье анализируется драматическое произведение Джафара Джаббарли «Невеста огня». Отмечается, что на протяжении всего своего творчества Джафар Джаббарли формировал у читателя такие понятия, как мифологические символы, хронотопы и мифологическое мышление. Подчеркивается, что Джафар Джаббарли выявил переход от азербайджанской мифологической системы мышления к мифообразующему мышлению, а также глубоко изучил с восточной, европейской и русской мифологическими системами мышления в ходе своего творчества. В заключение статьи делается вывод о том, что Джафар Джаббарли сравнил отражение космологических мифов в письменных культурных примерах и изучил

отражение устойчивых систем верований в культурах в художественном творчестве народов посредством их переноса в литературу.

Ключевые слова: «Невеста огня» в творчестве Джафара Джаббарли; мифологический символ, хронотоп и мифологическое мышление; космологический миф; определение перехода к мышлению; устойчивая вера в художественное творчество народов.

Keçən əsrin ikinci yarısında xarici və ölkə ədəbiyyatlarında bədii mif yaradıcılığı modernizm nümayəndələri, daha sonra isə postmodernizm nümayəndələri tərəfindən fəal şəkildə həyata keçirilmişdir. Bədii mifologizmin güclənməsi qeyd etdiyimiz dövrdə həm də digər yazıçıların, dramaturqların yaradıcılığında səciyyələndirilmişdir.

Mifologiya obrazları mifoloji allahlar kimi bizə varlığın başlanğıcının bəzi məlum simvollarını verir ki, bu, transendent xarakter daşımaqla şəxsiyyətin təcrübəsinə mütləq yaddır. Mifologiyanın daxili mənası elə şüuraltı qüvvələrlə müəyyənləşir ki, onlar uzaq tarix dövrə qədər gedib çıxır və bu da qaranlıq və aydın olmayan zamanda şüurun dərinliklərindən ortaya çıxmaqdadır.

Mifologiyada sənətlə ümumi olan bir əsas vardır ki, burada ilahiliyə şüuraltı cəhd vardır. Lakin sonsuzluğa canatma – ilahi qüvvəyə canatmadır. Mifologiya insan hərəkətini ifadə edən simvolların daşıyıcısıdır ki, burada insan bilavasitə konkretdən Allahın ifadələrinin mücərrəd ümumi formalarına gedib çıxır.

Mifologiyada simvolun əsasən üç xarakterik xüsusiyyəti müşahidə edilir:

- simvol gerçəkliyi əks etdirir;
- simvol hisslərlə dəyişən obrazlı görüntülərdir;
- bədii obrazın forması məzmundan bölünən deyil.

Görkəmli tadqiqatçı alim R.Bartın belə bir məşhur deyimi var: mif elə bir ikinci semioloji sistemi yaradır ki, o, anlayışı nə açmağı, nə də ləğv etməyi yox, naturalizə etməyi arzulayır [1, səh.271, 289]. Lakin burada məna onun özünün "cisimliyi ilə" tamamlanmır. K.Levi-Stros hesab edir ki, mif məhz özünün dəyişilməz strukturu ilə öz simvolik funksiyasını yerinə yetirir. Eyni zamanda simvol və mif anlayışlarını yaxınlaşdıran çoxsaylı deyimlər mövcuddur ki, onların hamısı mifin simvolik mənasına işarə edirlər. Buna oxşar fikrə biz E.Kassirerdə də rast gəlirik. O, mifi qapalı simvolik sistem kimi izah edir (mif elə bir simvolik formadır ki, onun köməyilə insan əhatə olunduğu xaosu sahmana salır). Ümumiyyətlə, simvolik məktəb mifləri simvollar kimi izah edirdi ki, burada qədim kahinlər öz müdrikliyini gizlədirdilər. R.Bart mifologiyaya dair əsərlərində mifin simvolik mahiyyət daşımasını təsdiqləyirdi [1, səh.215]. Y.Meletinski isə XX əsr ədəbiyyatı haqqında danışarkən qeyd edirdi ki, ədəbiyyatda mifologiya simvolik sistemdir və elə buna görə də o, mifologiyanın əsl simvolik olduğunu iddia edirdi [2, səh.277-278].

Mif və simvolun əlaqəsi tərəfimizdən mif və simvolun özünün funksiyalarında nəzərdən keçirilir: yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, mif və simvol elə hissləri verir ki, ondan "demək mümkün deyil". Bunun təsdiqini biz R.Bartın da əsərlərində tapırıq: "...mifik anlayışda yalnız qeyri-müəyyən boş (yumşaq) assosiasiyaların köməyilə yaranan dumanlı biliklər tapa bilirik ki, onları da simvollara aid etmək

olar. Mif əsas etibarı ilə zəif obrazların köməyilə işləməyə üstünlük verir ki, burada məqsəd artıq kifayət qədər zəif olmağa, mənaya istiqamətlənməkdə maraqlıdır. Məsələn, karikaturalar, parodiyalar, simvollar və s. məhz belədir" [1, səh.225].

Dramaturq Cəfər Cabbarlı mühakimələrində mifologiyanın məhsuldarlığının dərinliyinə və əhəmiyyətinə inanmaqla yanaşı, həm də onun münasibətlər yaratmaq bacarığına, peyğəmbərcəsinə imkanlarına, daha doğrusu, gələcəyi dərk etmək bacarığına malik olduğu haqqında fikir və mühakimələr yürüdür. Cəfər Cabbarlı yaradıcılığında dini baxışlar, dinə yanaşma münasibəti mühüm yer tutur. Aparılmış araşdırmalar onu da göstərir ki, istər Azərbaycanda, istərsə də başqa ölkələrdə yerli dini etiqadlara qarşı çıxmış islam dini zorla, od və qılınc gücünə yeridildiyindən, xalq arasında böyük müqavimətə rast gəlmişdir. IX əsrdə ərəb xəlifələrinə ağır zərbələr endirmiş Azərbaycan xalq qəhrəmanı Babəkin rəhbərliyi altında alovlanan üsyan buna ən yaxşı nümunə sayıla bilər.

Babək haqqında IX əsrdə Ənnədimi, X əsrdə Təbəri, Məsudi, İoanes, XI əsrdə Əbu Mənsur, XII əsrdə Şəhristani, XIII əsrdə Əbülfərəc, İbn-əl-Əsir və Stepanos Obreil, XIV əsrdə İbn Xəldun, XV-XVI əsrlərdə Mirxond və Xandəmir, XIX əsrdə Abbasqulu ağa Bakıxanov, XX əsrdə Vasilyev, Bartold və başqa görkəmli tarixçilər yazmışlar [3, səh.5].

X əsrdə Azərbaycan vilayətlərindən biri Babək ölkəsi adını daşımışdır. Abbasqulu ağa Bakıxanov xalq arasındakı rəvayətlərə əsasən, Azərbaycan adının iki sözdən, yəni Azər-Babəkan (Babək odu) sözlərindən əmələ gəldiyini göstərir. Babək odu indi də mərdlik, qorxmazlıq və igidlik rəmzi kimi işlənməkdədir.

Vaxtilə Babək və onun atlılarının məskən saldığı möhtəşəm Talış dağları, qərargah sayılan Bəzz qalası aşıqların, şairlərin əsərlərində yenilməz qala kimi tərənnüm olunmuşdur.

Cavanlığında sarban olmuş Babək karvanlarla səyahət edərək, hər yerdə xalqın əzab-iztirablarını görmüş, qəlbində zalımlara qarşı dərin nifrət oyanmışdı. Onun rəhbərliyi ilə baş qaldıran üsyançılar xəlifənin altı ordusunu bir-birinin ardınca darmadağın etmişlər. Xilafətin paytaxtında güclü çaxnaşma hökm sürürdü. Babəkin başına çox böyük mükafat təyin edilmişdi. Özünə isə riyakarlıqla "əgər o təslim olarsa, bağışlanacaqdır" vədi verilmişdi. Bu təklifə qürurla cavab verən qəhrəman demişdi: "Bircə gün azad yaşamaq, qırx il rəzil kimi qul olmaqdan yaxşıdır!". Belə olduqda xəlifə öz əsas qüvvəsini üsyançılara qarşı yeritməli oldu. Təpədən dırnağa qədər silahlanmış qoşunlar böyük tələfat verdikdən sonra üsyançıları darmadağın edə bildilər. Babək isə sığınacaq xahiş etdiyi yerli feodalların biri tərəfindən xəyanətkarcasına tutulub xəlifəyə təslim edildi və faciəli surətdə edam olundu. Babəkin bədii obrazı istər keçmiş Sovet Azərbaycanı ədəbiyyatında, istərsə də Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatında müxtəlif janrlardan olan bir sıra əsərlərdə öz əksini tapmışdır.

Babək mövzusunda xalq yazıçısı Ənvər Məmmədxanlı, yazıçı Taleh Şahsuvarlı, Akif Əli, Əbil Yusifov və digərlərinin dram, roman yazdıqları məlumdur. Lakin bunların içərisində Cəfər Cabbarlının "Od gəlini" pyesindəki Babək (Elxan) obrazı daha mübariz, daha qətiyyətli bir qəhrəman kimi verilmişdir.

"Od gəlini"ndə islam dininin, hər şeydən əvvəl, xəlifələrə, onların istismarçılıq və işğalçılıq siyasətlərinə xidmət etmiş olduğu inandırıcı şəkildə göstərilmişdir. Cəfər Cabbarlı burada sanki tam ateist bir yazıçı kimi, bütün dinlərin puçluğunu, zəhmətkeşləri əsarətdə saxlamaq, soymaq vasitəsi olduğunu sübut edir. Əsərin müsbət obrazı Elxan ərəb xilafətinin işğalçılığına qarşı çıxmış üsyankar xalq qəhrəmanı Babəkin bir sıra xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Onun işğalçı ordunun başçısı Əbu Übeydə və ümumən islam dininə qarşı apardığı mübarizə atəşpərəstliyi islam dininin hücumundan qorumaq niyyətini güdmür. Elxan azad həyat qurmaq məqsədini qarşısına qoyduğundan, atəşpərəstliyə və onun hamisi olan yerli feodallara – altunbaylara qarşı da vuruşur [4, III cild, səh.118]. Qəhrəmanın mübarizəsi hər cür dini və Allah əleyhinə çevrilir. Elxan ərəb işğalçılarının və onlara satılmış yerli feodal və ruhanilərin zülmündən təngə gələrək dağlara çəkilmiş yoxsulları başına toplayıb azad bir hökumət yaradır. Dramaturq C.Cabbarlı burada öz ironiyasını bildirmək üçün Yanardağın və onun ətrafında olanların ölüb-dirilmə inancından məharətlə istifadə edir. Ədəbi yaradıcılıqda ölüb-dirilmə bədii vasitə olsa da, o, eyni zamanda etnik-milli kimliyin göstəricisinə də çevrilə bilir, məhz ona inanan insanın olduğuna işarə edir və eyni zamanda bu inanc haqqında olan mifdən xəbər verir.

Əsərdə xilafət valisi və islam mübəlliği kimi verilən Əbu Übeydin yerli əhalidən külli miqdarda vergi toplamaq, Əmirəlmöminin hərəmxanasına qızlar təqdim etmək, Ərəbistana dəvələrlə neft göndərmək yolunda göstərdiyi cidd-cəhdlər, atəşgahın baş kahini Yanardağ ilə apardığı mübahisə səhnəsində bu dinin əsas mahiyyəti ifşa edilmişdir. Əbu Übeyd artıq bu qənaətə gəlmişdir ki, gözəl Solmaz müqəddəsdir, xalq onu sevir, ondan ayırmaq istəmir. Elxana mübarizə qüvvəti verən də odur. Solmaz yaşadıqca, Elxan yorulmayacaqdır. Məhz buna görə də Solmaz yox edilməlidir. Əbu Übeydin "Solmaz yandırılmalıdır" əmrinə əvvəlcə etiraz edən Yanardağ "istər atəşpərəstlikdə, istərsə də islamiyyətdə insan qurbanı yoxdur" müddəasını irəli sürdükdə, Əbu Übeyd ona: "İslamiyyət bir yana, mən açıq deyirəm, Solmaz yox olmalıdır!" – deyə öz istilaçılıq niyyətlərini daha tez həyata keçirmək üçün hər cür xəyanətə əl atır.

Ərəb işğalçı ordusuna, onun Azərbaycana gətirdiyi islam dininə qarşı mübarizə aparan Elxan və tərəfdarları atəşpərəstlik dini və onu himayə edən yerli feodallara qarşı da çıxış edirdilər. Elxanın mübarizəsi bütün dinlər əleyhinə çevrilir. Onunla birlikdə oxucu və tamaşaçı da qərara gəlir ki, zülm, işgəncə, dar ağacı, məzlumların ah-naləsi, yoxsulluq, istismar və s. uydurma allahların faciələridir. Əsərdə bu faciələrin şahidi olan Elxan zülm, əsarət və haqsızlıqdan uzaq "yeni və azad dünya" yaratmaq üçün çalışır, işğalçıların və yerli feodalların din adından istifadə edərək törətdiyi rəzalətlərdən təngə gəlib dağlara çəkilmiş zəhmətkeşlərlə birlikdə "Xürrəmilər" cəmiyyəti qurur. Bərabərlik prinsipi əsasında qurulan bu cəmiyyətdə heç bir din və allah yoxdur. Vəziyyəti belə görən Əbu Übeyd xalqı öz ardınca aparan Elxandan istifadə etmək niyyətinə düşür. O, yaxşı bilir ki, Elxan "düşüncəli bir adamdır, islamı qəbul edərsə, bir ordu qədər əhəmiyyəti vardır". Lakin Elxana islamı qəbul etdirmək mümkün deyildir. Əlinə Quran verilmiş Sol-

mazın göz yaşları sonrakı mübarizələr nəticəsində öz yoldaşlarını itirmiş Elxanın iradəsini qırıb tutduğu yoldan döndərə bilmədiyi kimi, qardaşı Aqşinin təkidləri və nəhayət, hazırladığı dar ağacı da onu sarsıda bilmir. Əksinə, bu tədbirlər hakimlərə və islam dininə qarşı nifrətini daha da artırır. Elxan Aqşinin "La ilahə illəllah!" deyib, islamiyyəti qəbul etməsi təklifini rədd edərək, son nəfəsində də "Yoxdu allah!" deməklə, qızıl bayrağın altındakı dar ağacını intixabi edir və öz qətiyyəti ilə ən mütəəssib müsəlmanları sarsıdır, onlarda da allahın varlığına şübhə oyadır.

Aqşinlə Elxanın qarşılaşdığı səhnədə iki məslək, iki dünyagörüşü, iki əqidə bir-birinə qarşı durur. "Od gəlini" tamaşasının ilk quruluşçu rejissoru A.A.Tuqanov yazır: "Səhnədə Elxanla Aqşin üz-üzə durub söz mücadiləsi apararkən, hər kəs öz məsləkinin və dininin üstünlüyünü ən mütəəssib bir şəxs kimi müdafiə edirdi. İslam dininin naşiri olan Aqşin bu dini tərifləyiyi zaman, səhnə arxasından azan səsi eşidilirdi. Biz səhnənin bu yerini ürək döyüntüsü ilə gözləyirdik... Elxanın ağzından çıxan "Yoxdur allah!" sözləri elə bir qüvvətlə səsləndi ki, hər bir tamaşaçıda həyəcan oyatdı" [5, səh.108].

Aqşin – Doğrudan da allah varmıdır?

Rəbi – Qənimətlər göndəriləcəkmi?

Aqşin – (Rəbinin sözləri Aqşini oyatmış kimi) La hövlə vəla qüvvətə illah və billah əliyyül-əzim… Əsirləri və qənimətləri göndər. Solmaz mənim himayəmdə qalacaqdır. Yaz ki, bir olan allah və Əmirəlmöminin xəlifəyə qarşı üsyan edənlərin kökü kəsildi. Müharibə bitdi.

Solmaz – Mənim də sözümü yaz, yaz ki, müharibə bitməmiş (Aqşini vurur), vuruş davam edir…

Qorxmaz – Haydı, azad qartallar, irəli, urra!

Rəbi – Bu nədir? Düşmən basqınmı etmiş? Haydı, islam mücahidləri, irəli (Rəbi əsgərləri ilə qaçır).

Qorxmaz – (Elxanın bayrağını alaraq) Qardaşlar, Elxan yoxdur, lakin onun fikirləri yaşayır və vuruş davam edir.

Şübhəsiz, haqqında bəhs etdiyimiz variantdakı bu epizod "Od gəlini"ndə qoyulmuş ideyanı daha dərindən mənimsəmək üçün əlavə yeni məlumat verir. Təəssüf ki, yuxarıda deyilən sözlər "Od gəlini"nə düşməmiş, onları ancaq ilk mənbəyə müraciət etdikdə tapmaq olur.

Cəfər Cabbarlı yaradıcılığından söylədiklərimizlə yanaşı, bunu da bildirək ki, mifologiyada ritual qədim dövr ibtidai insanın dini görüşlərinin əsasında durur. Ritualdan istifadə edən böyük sənətkar bu proseslə bağlı obraz yaradıcılığına xas olan ümumiləşdirmələri apararkən, həm də obraz ritualın mahiyyətinin ifadəçisinə çevrilir. Bədii əsər obrazın daxili aləmini verməyə yönlü olduqda onun ritualdan gələn keyfiyyətlərini də qorumuş olur.

Keçmiş sovet dramaturgiyasının banisi sayılan C.Cabbarlı yaradıcılığından üzə çıxarırıq ki, Azərbaycan və ya rus mifologiyasında bu gün hələ də öz əhəmiyyətini itirməyən arxetip, mifoloji simvolika və ritual problemləri, onların hər iki xalqın bədii ədəbiyyatında yerinin müəyyənləşdirilməsi arxetip və ideyalar aləmi-

nin bədii nümunələrdə epik əksi, ədəbiyyatda arxetipik obrazlar, mifoloji simvollar, ritual və obrazlı yaradıcılıq problemi yazıçı təfəkküründə işlək səviyyədə olmaqla, bədii yaradıcılıqda da mühüm əhəmiyyət daşımaqdadır.

Fikrimizə əsaslanaraq deyə bilərik ki, "Od gəlini" keçmiş sovet ideologiyasına həmişə xidmət edən bir əsər olmuşdur. Bütün dinlərin, xüsusən islam dininin mürtəce mahiyyətini meydana çıxaran bu əsər din və mövhumat əleyhinə mübarizədə görkəmli rol oynamışdır.

Sonda belə **nəticəyə** gəlirik:

- Cəfər Cabbarlı yaradıcılığı boyu oxucuda mifoloji simvol, xronotop və mifoloji təfəkkür kimi anlayışlar formalaşdırmışdır;
- Cəfər Cabbarlı Azərbaycan mifoloji düşüncə sistemindən mif obrazlı düşüncəyə keçidi müəyyənləşdirmişdir;
- Cəfər Cabbarlı yaradıcılığı boyu Şərq, Avropa və rus mifoloji düşüncə sistemini araşdırmışdır;
- Cəfər Cabbarlı kosmoloji miflərin yazılı mədəniyyət nümunələrində necə əksini tapmasını müqayisə də etmişdir;
- Cəfər Cabbarlı mədəniyyətlərdəki sabit inanc sistemlərinin ədəbiyyata gətirilməsi ilə xalqların bədii yaradıcılığında inikasını öyrənmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им.Сабашниковых, 2000, 320 с.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа./ Мелетинский Е.М; АН СССР, Инст-т мировой лит-ры им. М.Горького. М.: «Наука». 2000, 406 с.(pdf)
3. Z.Lənkəranlı. Babək. Bakı: Azərnəşr, 1943, 187 s.
4. Cəfər Cabbarlı. Əsərləri. Üç cilddə, III cild, Bakı: Lider, 2005, 308 s.
5. A.Tuqanov. Xatirələrim (Cəfər Cabbarlı adına Teatr Muzeyi).

Əpoş VƏLİYEV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
"Qərbi Azərbaycan folkloru" şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
E-mail: elyarvelisoy@mail.ru
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-0934-2645
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.103

SU ÇƏRŞƏNBƏSİ VƏ AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA SU KULTU

Açar sözlər: Su, Su çərşənbəsi, su kultu, Azərbaycan folkloru, xalq inancları, mərasim.

ABSTRACT
SU CHARSHENBE (WATER TUESDAY) AND THE WATER CULT IN AZERBAIJANI FOLKLORE

In the worldview of the Azerbaijani people, water is not merely a natural element but a symbol of life and sanctity. This article explores the formation, essence, and functional characteristics of the Water Tuesday (*Su charshenbe*) and the water cult in Azerbaijani folklore. Water is presented as a symbol of life, purity, abundance, and holiness within the nation's belief system. Rituals and ceremonies associated with Water Tuesday - such as jumping over water, "silent water" (*lal su*), water fortune-telling, making intentions by water, and other beliefs - reflect the faith in the purifying and protective power of water. The article analyzes the motif of water in folklore samples, particularly in the epics "The Book of Dede Korkut" and "Koroghlu" as well as in proverbs, blessings, and dream interpretations. It is demonstrated that water is perceived not only as a physical substance but also as a sacred entity carrying mythological and spiritual significance. Consequently, the water cult remains a vital component of the ancient belief system and spiritual world of the Azerbaijani people, maintaining its relevance to this day.

Keywords: Water, Water Tuesday (*Su charshenbe*), water cult, Azerbaijani folklore, folk beliefs, ceremony.

РЕЗЮМЕ
СУ ЧЕРШЕНБЕСИ (ВОДНЫЙ ВТОРНИК) И КУЛЬТ ВОДЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В мировоззрении азербайджанского народа вода является не только природной стихией, но и символом жизни и святости. В статье исследуются формирование, сущность и функциональные особенности «Су чершенбеси» (Водного вторника) и культа воды в азербайджанском фольклоре. Вода представлена как символ жизни, чистоты, плодородия и божественного начала. Обряды и ритуалы, связанные с Водным вторником - прыжки через воду, «лал су» (молчаливая вода), гадания на воде, загадывание желаний и другие верования - отражают веру в очищающую и защитную силу воды. В статье анализируется воплощение мотива воды в фольклорных памятниках, в частности, в дастанах «Китаби Деде Коркут» и «Кероглу», а также в пословицах, благопожеланиях и сонниках. Показано, что вода воспринималась не просто как физический элемент, но и как сакральная сущность, наделенная мифологическим и духовным смыслом. В заключение делается вывод о том, что культ воды как важнейшая часть древней системы верований и духовного мира азербайджанского народа сохраняет свою актуальность и в наши дни.

Ключевые слова: вода, Су чершенбеси, культ воды, азербайджанский фольклор, народные поверья, обряд.

Su həyatın təməlidir; onsuz nə insan, nə də təbiət yaşaya bilər. İnsanlar gündəlik tələbatlarını, təmizlik işlərini, yemək bişirməyi və məişətdə gördükləri saysız-hesabsız işləri suyun köməyi ilə yerinə yetirirlər. El arasında gəlin köçən qızların, yaxud uzaq səfərə və ziyarətə yollananların arxasınca su atılması, onların su ilə uğurlanaraq yola salınması qədimdən gələn bir adətdir. Yaradılışın əsasını təşkil edən dörd ünsürdən: su, od, yel və torpaqdan biri olan su minilliklər boyu insanlara həyat verərək, təbiətin və yaşamın davamlılığını təmin edib. Elə buna görə də su müqəddəs qəbul olunur. Qədim türklər bu dörd ünsürə (su, od, yel və torpaq) inanmış, onların hər birini ayrıca bayram kimi qeyd edərək dörd çərşənbə formalaşdırmışlar. Həmin çərşənbələrin birincisi Su çərşənbəsidir. El arasında ona "ilk çərşənbə", "əzəl çərşənbə", "gözəl çərşənbə", "gül çərşənbə" də deyilir. Ölkəmizdə Su çərşənbəsi Kiçik çillə başa çatdıqdan sonra, Boz ayın ilk həftəsinin çərşənbə axşamı qeyd olunur. Qədim inanclara əsasən, həmin gün günəş doğmamış insanlar suyun üzərindən atlanar, həm su kənarında, həm də həyətlərdə tonqal qalayarlar. Kəndlərdə dan yeri sökülən kimi camaat axar su kənarına yollanar. Orada tonqal yandırar, bir-birinin üzərinə su səpərək bayramlaşarlar. Xüsusilə Naxçıvan Muxtar Respublikasının Şərur rayonunun Dizə kəndində gənclər "sulaşma" mərasimini icra edirlər. Onlar su qablarında gətirdikləri suyu yeni gələnlərin üzərinə ataraq "bayramınız mubarək" söyləyirlər. İslananlar bunu xoş niyyət kimi qəbul edir, suyun paklaşdırıcı gücünə inanaraq "aydınlığa cıxasınız" cavabını verirlər. Daha sonra hər kəs "ağırlığım, ağrım-acım tökülsün bu suyun üstünə" deyib suyun üzərindən atlanır. İnsanlar inanır ki, ağırlığı, ağrı-acını su yuyub aparacaq. Bəzən niyyət tutulur və sudan daş götürülür. "Əgər götürdüyüm daş cüt çıxsa, niyyətim yerinə yetəcək, tək çıxsa, yetməyəcək" deyərək daşın tək və ya cüt çıxması ilə niyyəti yozurlar. Daha sonra insanlar bir ovuc daş və bir qab su götürərək evə qayıdırlar. Gətirilən daş bərəkət gətirməsi diləyilə ya azuqə qablarına qoyulur, ya da evin künclərinə atılır və növbəti bayramadək saxlanılır. Su isə həyət-bacaya, astanaya və evin künclərinə səpilərək "il boyu aydınlıq olsun" arzusu dilə gətirilir. Əgər ailə üzvlərindən kimsə su başına getməyibsə, gətirilən sudan onun üzünə çiləyərək oyadırlar. Xəstələrə bu sudan içirdir, yaralarına səpir, şəfa tapmalarını diləyirlər. Körpələrin də əl-üzü çərşənbə suyu ilə yuyulur, onlara sudan içirdilir. Kənd yerlərində suyun bir hissəsi mal-qaranın və əkin sahələrinin üzərinə səpilir ki, ruzi-bərəkət bol olsun. Hətta qorxan insanların başına çərşənbə suyundan bir qədər tökərək onların qorxusunu alırlar (4; 5).

Türk mifoloji düşüncəsində su kultu – suya sitayiş və onunla bağlı formalaşmış inanclar sistemi son dərəcə zəngin və çoxqatlı məna daşıyır. Su yalnız təbii ünsür kimi deyil, həm də müqəddəs, qoruyucu və təmizləyici qüvvə kimi dərk olunmuşdur. Bu baxımdan su stixiyası ilə əlaqədar təsəvvürlər oğuz dastanlarında geniş yer tutur. Xüsusilə "Dədə Qorqud" dastanında su ilə bağlı qədim inanclar, mifoloji baxışlar və rəmzi anlamlar diqqəti cəlb edir. Dastanda su həm həyat mənbəyi, həm ilahi qüdrət göstəricisi, həm də and, paklıq və qorunma simvolu kimi təqdim olunur. Burada su ilə əlaqəli motivlər o qədər zəngin və çoxşaxəlidir ki, bu hal tədqiqatçıları onun mənşəyi və ideya qaynaqları üzərində xüsusi düşünməyə

vadar etmişdir. B.Abdulla yazır: "Suyun həyat, bir az da ümumi olaraq desək, təbiət və cəmiyyət üçün yararlılının, az qala, bütün atributları, yön və çalarları abidənin boylarında özünə yer tapıb. Burada sudan bol sözgetmə səbəbsiz deyil. Bəlli olduğu üzrə, danılmaz doğruluqdur ki, su yaşayışı ödəyən ilkin, başlıca gərəklilərdəndir. Və bunsuz olumu düşünmək mümkün deyil. Bu durum, sözsüz, insanları suya ehtiramla yanaşmağa yönəltmiş, onu qorumağa səsləmişdir. Məsələnin sözü gedən axarı uluslarımızda suyla bağlı sıra-sıra inamların, sınamaların yaranmasına da yol açmışdır" (1, s. 161). Beləliklə, "Dədə Qorqud" dastanında su kultu sadəcə mifoloji detal deyil, xalqın dünyagörüşünü, təbiətə münasibətini və qədim inanc sistemini əks etdirən mühüm mənəvi qat kimi çıxış edir. "Salur Qazanın evi yağmalandığı boy"da Qazan xan ovdan qayıdarkən yurdunun talan olunduğunu görür. O, qarşısına çıxan suya üzünü tutur və ondan yurdunu xəbər alır. "Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: "Su həq didarın görmişdir. Bən bu suyla xəbərləşəlim" – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır:

Çığnam-çığnam qayalardan çıqan su!
Ağac gəmiləri oynadan su!
Həsən ilə Hüseynin həsrəti su!
Bağ ilə bostanın ziynəti su!
Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!
Şahbaz atlar içdigi su!
Qızıl dəvələr gəlüb keçəki su!
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatduğı su!
Ordumın xəbərin bilürmisin, degil mana,
Qara başım qurban olsun, suyum sana! – dedi" (3, s. 44-45).

Bu səhnə sadəcə bədii təsvir deyil, suya canlı və müqəddəs varlıq kimi yanaşmanın ifadəsidir. Qazanın su ilə danışması, ona müraciət etməsi oğuzların su stixiyasına bəslədiyi inamı və mifoloji təsəvvürləri əks etdirir. Onun suya söylədiyi sözlərdə suyun hər şeyi görən, bilən, şahidlik edən qüvvə olması ideyası ön plana çıxır. Beləliklə, bu boyda su həm təbiət ünsürü, həm də ilahi gücə malik, müqəddəs varlıq kimi təqdim olunur və oğuzların qədim dünyagörüşü, su ilə bağlı inancları bədii şəkildə ifadə edilir.

Su çərşənbəsi təkcə təmizlik və paklanma mərasimi ilə deyil, həm də müxtəlif inanclar və əyləncəli ayinlərlə yadda qalır. Həmin çərşənbə günü subay qızların ən maraqlı məşğuliyyətlərindən biri "su falı"dır. Fal zamanı əsas vasitə su olduğuna görə ona "su falı" adı verilib. Adətən axşam saatlarında, hava qaraldıqdan sonra bir neçə subay qız bir evə toplaşır və mərasimə xüsusi qaydalarla hazırlaşırlar. Əvvəlcədən axar sudan, bulaqdan və ya çaydan "lal su" gətirilir. Su mütləq şər qarışandan sonra götürülməlidir. Suyu gətirməyə gedən qızı bəzən bir neçə nəfər müşayiət edir. Bu suya "lal su" deyilməsinin səbəbi xüsusi bir inamla bağlıdır. Suyu gətirməyə gedən şəxs su qabını əlinə aldığı andan başlayaraq, suyu doldurub evə gətirib fal üçün ayrılmış qaba tökənədək bir kəlmə belə danışmamalıdır. Əgər o, yolda danışarsa, inanclara görə, su sehrini itirər və fal üçün yararsız sayılar. Buna görə də qızlar bu mərasimi böyük ciddiyyət və səssizliklə icra edərlər. Su evə

gətirildikdən sonra qızlar onun ətrafına yığışar, niyyət tutar və müxtəlif əşyalar; üzük, sancaq, sırğa və ya digər kiçik bəzək əşyalarını suya atarlar. Daha sonra deyilən bayatılar və onun yozumu vasitəsilə hər kəs öz taleyi ilə bağlı bir işarə axtarar. Beləliklə, "su falı" həm qədim inancların davamı, həm də gənc qızların bir araya gəlib ümid və arzularını bölüşdüyü mənəvi bir mərasim kimi Su çərşənbəsinin ən maraqlı adətlərindən biri olaraq günümüzədək yaşamaqdadır (4).

Su xalq dünyagörüşündə həyat, paklıq və bərəkət rəmzi kimi qəbul olunmuş, bu münasibət atalarımızın yaratdığı, sınanmış, müdrik və nəsihətli fikirlərindən ibarət olan atalar sözlərində də öz əksini tapmışdır. Suyun həyatverici gücü, hərəkət və şəfaverici xüsusiyyətləri təcrübədən keçirilərək, bu hikmətli ifadələr gündəlik həyata və inanc sistemlərinə daxil edilib. Aşağıdakı atalar sözləri suyun həm təbiətdə, həm də insan həyatında daşıdığı məna və hikməti ifadə edir:

- ✓ ***Su axan arxa bir də gələr***:Bu atalar sözü həyatda fürsətlərin və ya imkanların yenidən qayıda biləcəyinə işarə edir.
- ✓ ***Su axar, çuxurunu tapar:*** Hər şeyin öz məcrası, öz yeri var. Hadisələr gec-tez öz həqiqi istiqamətini tapır, ədalət yerini tutur.
- ✓ ***Su hər şeyi təmizləyər, üz qaralığından başqa:*** Su çirki yuya bilər, lakin mənəvi ləkəni aradan qaldırmaq insanın öz davranışından asılıdır.
- ✓ ***Susuz ağac bar verməz***: Necə ki su olmadan ağac meyvə gətirməz, zəhmət və qayğı olmadan da uğur əldə etmək mümkün deyil.
- ✓ ***Suyun lal axanı, adamın yerə baxanı:*** Sakit görünən su dərin olduğu kimi, sakit və təvazökar insanın daxilində də böyük güc ola bilər.
- ✓ ***Suda boğulan saman çöpündən yapışar***: Çətin vəziyyətə düşən insan ən kiçik ümidə belə sarılar.
- ✓ ***Sulu el abadan, susuz el viran olar***: Su olan yerdə həyat, bolluq və inkişaf var; su olmayan yerdə isə quruluq hökm sürər (5).

Su xalq düşüncəsində həyatverici qüvvə, təmizlik və aydınlıq simvolu kimi dərk olunduğuna görə, onun adı ilə bağlı çoxlu xeyir-dua və alqışlar formalaşmışdır. Bu alqışlar insanların bir-birinə ünvanladığı ən səmimi diləkləri, saf arzuları və xoş niyyətləri ifadə edir. Xalq arasında su ilə əlaqədar söylənən alqış nümunələri də məhz bu inam və mənəvi dəyərlərin təzahürü kimi meydana çıxmışdır:

Sucan ömrün olsun.
Su kimi duru olasan.
Su kimi paka çıxasan.
Su qədər əziz olasan (5).

Bu alqışlar göstərir ki, su xalq düşüncəsində yalnız təbii bir nemət deyil, həm də mənəvi uzunömürlülüyün, saflığın, paklığın və dəyərin simvoludur. İnsanlar suyun xüsusiyyətlərini ən gözəl arzu və dualarında obrazlı şəkildə ifadə etmiş, beləliklə, suya olan hörmət və sevgilərini dil vasitəsilə yaşatmışlar.

Folklor nümunələri içərisində yuxuyozmalar xüsusi mövqeyə malikdir. Xalqın əsrlər boyu formalaşdırdığı inam və təsəvvürlər bu yozumlarda öz əksini tapır. Yuxular adi hadisə kimi deyil, gələcəkdən xəbər verən işarə və rəmz kimi qəbul olunur. Su ilə bağlı yuxuyozmalar isə daha geniş yayılmışdır. Su həyat, ruzi, tə-

mizlik və bərəkət rəmzi kimi dəyərləndirildiyi üçün onun yuxuda müxtəlif şəkillərdə görünməsi də fərqli mənalarla izah olunur. Bu baxımdan su motivi xalq yuxuyozmalarında zəngin və çoxşaxəli məna kəsb edir. Yuxuda su görmək ümumilikdə xeyirli əlamət sayılır və suyun necə olmasından asılı olaraq fərqli mənalar daşıyır. Saf, şəffaf və duru su bolluq, ruzi, uğur, sağlam və uzun ömür, eləcə də xoşbəxt ailə həyatı ilə əlaqələndirilir. Əgər yuxuda görünən su bulanıq, palçıqlı və ya çirkli olarsa, bu, kədərli hadisələrə, çətinliklərə və arzuolunmaz durumlara işarə kimi yozulur. Yuxuda kiminsə sizə su verməsi çətin anda birindən kömək görəcəyinizə dəlalət edir. Bu dəstək sayəsində ağır və sıxıntılı günlərin öhdəsindən gəlmək mümkün olacaq. Su quyusu görmək isə həyatınızda mühüm dəyişikliklərə işarədir. Qarşılaşacağınız bir insanla münasibətləriniz müəyyən hadisələrdən sonra sizi daha məsuliyyətli və iradəli edəcək. Bu yuxu həm də ruzi-bərəkətə, ev-eşik sahibi olmağa, uzun sürən sıxıntıların bitməsinə, yoxsulluqdan sonra bolluğa qovuşmağa və problemlərin həllinə yozulur. Bulaqdan su içmək arzuların həyata keçəcəyini və insanın xoşbəxt, rahat bir həyat sürəcəyini bildirir. Duzlu su görmək maddi çətinliklərə və dolanışıqda sıxıntıya işarədir. Sarı rəngli su isə xəstəlik və səhhətlə bağlı problemlər kimi yozulur (5).

Su xalq inanclarında həm şəfaverici, həm də müqəddəs, qoruyucu və təmizləyici qüvvə kimi qəbul olunmuşdur. "Koroğlu" dastanında Alı kişi də oğlundan xahiş edir ki, Qoşabulaqdakı sudan ona bir qab gətirsin ki, kor gözləri açılsın. Demək, bu su kor gözləri açmaq qüdrətinə malik həyatyaradıcı sudur. Axı kor insanın gözlərinin açılması onun həyata, yenidən dünyaya gəlməsi kimidir (2, s. 182). Suyun paklaşdırıcı gücünə olan inamı əks etdirən, suya hörmətlə yanaşmağı təbliğ edən, aydınlıq, uğur və saflıq rəmzi olması ilə bağlı inanclar göstərir ki, su xalq düşüncəsində sadəcə təbii nemət deyil, həm də müqəddəs varlıq, qoruyucu qüvvə və mənəvi saflıq simvoludur. Bu baxımdan su ilə bağlı bir çox inanclar formalaşmışdır. Xalq arasında işlənən inanc nümunələrindən:

Odu su ilə söndürmək günahdır.
Su içən adamı ilan vurmaz.
Qaynar suyu yerə tökmək olmaz.
Su içən adamı qəfil vurmazlar.
Yuxuda su görmək aydınlıqdır.
Səfərə çıxanın arxasınca su atarlar.
Axar su murdar götürməz (6).

Aparılan araşdırmalar göstərir ki, su Azərbaycan xalqının dünyagörüşündə yalnız təbii ünsür deyil, həm də həyatın, paklığın, bərəkətin və müqəddəsliyin rəmzidir. İnsan yaşamının ayrılmaz hissəsi olan su gündəlik məişətdən tutmuş mərasim və ayinlərə, mifoloji təsəvvürlərdən ədəbi abidələrə qədər geniş bir mənəvi sahəni əhatə edir. Xüsusilə "Dədə Qorqud" dastanında su kultunun zəngin və çoxqatlı şəkildə əks olunması onun oğuzların inanc sistemində mühüm yer tutduğunu göstərir. Salur Qazanın suya müraciəti, suyu canlı və bilici varlıq kimi qəbul etməsi qədim türklərin suya olan inamını, ehtiramını və mifoloji baxışlarını aydın şəkildə ortaya qoyur. Su çərşənbəsinin mərasimləri, "lal su", su falları, su ilə bağlı

alqışlar, inanclar, atalar sözləri və yuxuyozmalar isə bu kultun xalq yaddaşında əsrlər boyu yaşadığını sübut edir. Su paklaşdırıcı, qoruyucu, ruzi-bərəkət gətirən qüvvə kimi qəbul olunmuş, insanların mənəvi dünyasında xüsusi yer tutmuşdur. Beləliklə, su motivi xalq düşüncəsində və folklorda sadəcə təbiət hadisəsi kimi deyil, dərin mifoloji, dini və mənəvi məna daşıyan müqəddəs bir anlayış kimi formalaşmış, nəsildən-nəslə ötürülərək bu günə qədər öz aktuallığını qoruyub saxlamışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla B. Salur Qazan. Bakı: Ozan. 2005, 223 s.
2. Babək A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar. Bakı: Nurlan, 2011, 212 s.
3. Kitabi-Dədə Qorqud/Müqəddimə, tərtib və transkripsiya: F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
4. Vəliyev Ə. İlk çərşənbə, əzəl çərşənbə, gözəl çərşənbə-Su çərşənbəsi. Kaspi qəzeti, 032 (3783), 21 fevral 2017-cı il, səh.15.
5. Vəliyev Ə. Şəxsi arxivindəki Naxçıvan MR-dan topladığı folklor nümunələrindən.
6. https://portal.azertag.az/az/node/22869

Xəzəngül MƏMMƏDOVA
AMEA Folklor İnstitutu, Mərasim folkloru
və kulinariya ənənəsi şöbəsinin böyük elmi işçisi
E-mail: xezangulmemmedli@gmail.com
ORCID ID: 0009-0000-3881-3056
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.109

UNUDULMUŞ VƏ UNUDULMAQDA OLAN AZƏRBAYCAN YEMƏKLƏRİ (BAKI, ABŞERON VƏ QƏRBİ AZƏRBAYCAN BÖLGƏLƏRİ ÜZRƏ)

Açar sözlər: Azərbaycan mətbəxi, kulinariya, həlim aşı, soğan bozbaşı_şeşəndaz plovu, məkə şorbası, müsənbə plov

ABSTRACT
FORGOTTEN AND FORGOTTEN AZERBAIJANI DISHES: BAKU, ABSHERON AND WESTERN AZERBAIJAN REGIONS

Azerbaijani cuisine is very rich in food types. Located at the crossroads of East and West, Europe and Asia, Azerbaijan has rich culinary traditions that have been formed over the centuries. Although our famous dishes such as pilaf, dolma and kebab are known all over the world, many of our rare and almost forgotten or forgotten dishes are slowly disappearing. Such forgotten dishes cover most regions of Azerbaijan and arouse interest. Azerbaijani culinary traditions are a living bridge with our past, as they keep holidays and regional identity alive. Preserving and representing these rare dishes is of particular importance in terms of preserving and promoting the cultural heritage of Azerbaijan. This article presents the names of some of these rare culinary gems found in the Baku, Absheron and Western Azerbaijan regions of Azerbaijan and their preparation methods.

Keywords: Azerbaijani cuisine, culinary, helim ashi, onion bozbashi, sheshandaz pilaf, meke soup, musamba pilaf.

РЕЗЮМЕ
ЗАБЫТЫЕ И РЕДКИЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ БЛЮДА: РЕГИОНЫ БАКУ, АПШЕРОН И ЗАПАДНЫЙ АЗЕРБАЙДЖАН

Азербайджанская кухня очень богата разнообразными блюдами. Расположенный на перекрестке Востока и Запада, Европы и Азии, Азербайджан обладает богатыми кулинарными традициями, сформировавшимися на протяжении веков. Хотя наши знаменитые блюда, такие как плов, долма и кебаб, известны во всем мире, многие из наших редких и почти забытых или забытых блюд постепенно исчезают. Такие забытые блюда распространены в большинстве регионов Азербайджана и вызывают большой интерес. Азербайджанские кулинарные традиции являются живым мостом с нашим прошлым, поскольку они поддерживают праздники и региональную самобытность. Сохранение и переосмысление этих редких блюд имеет особое значение с точки зрения сохранения и популяризации культурного наследия Азербайджана. В этой статье представлены названия некоторых из этих редких кулинарных жемчужин, встречающихся в регионах Баку, Апшерон и Западный Азербайджан, а также способы их приготовления.

Ключевые слова: азербайджанская кухня, кулинария, хелим аши, луковый бозбаш, плов шешандаз, суп меке, плов мусамба.

Azərbaycan mətbəxi yemək növləri ilə çox zəngindir. XVII əsrdə Azərbaycanda olmuş ingilis səyyahı Antoni Cenkinsonun yazdığına görə, Şamaxıda xanın verdiyi qonaqlıqda "əvvəlcə 140 növ yemək gətirdilər. Sonra süfrə yığışdırıldı, təzə süfrə salındı və yenidən 150 növ yemək və çərəz gətirdilər". Azərbaycanda süfrə mədəniyyəti, kulinariya ənənələri də yüksək səviyyədə olmuşdur. Süfrəyə düzülən məcməyilərin, sinilərin, boşqabların yanında yeməkdən sonra kasada süfrəyə gülablı su, yemək qalıqları üçün xüsusi qab qoyulurdu. Süfrə yeməklərlə birgə dəyişdirilirdi. Nəsirəddin Tusinin "Əxlaqi-Nasiri"ndə (10), "Qabusnamə"də (9), Nizami Gəncəvinin "Xəmsə"sində, (2:3;4;5) Nizamülmülkün "Siyasətnamə"sində (11) və s. əsərlərdə Azərbaycanın mətbəx mədəniyyətinə, süfrə etiketinə dair müfəssəl məlumatlara rast gəlinir.

Azərbaycan mətbəxi ilə Türkiyə türkləri, tatar, qazax, özbək, qırğız, türkmən, uyğur və digər türk xalqlarının yemək və içkiləri arasındakı oxşarlıq da xüsusi ilə diqqəti cəlb edir. Bu isə türk xalqlarının tarixi qohumluğu, onlarla uzun müddət eyni coğrafiyanı paylaşmaları ilə əlaqəlidir.

Şərq ilə Qərbin, Avropa ilə Asiyanın kəsişməsində yerləşən Azərbaycan mətbəxi, əsrlər boyu formalaşmış zəngin və rəngarəng dad palitrasına sahibdir. Plov, dolma və kabab kimi məşhur yeməklərimiz dünyada tanınsa da, bir çox nadir və demək olar ki, unudulmuş və ya unudulmaqda olan yeməklərimiz yavaş-yavaş yox olmaq üzrədir. Belə unudulmaqda olan yeməklər, Azərbaycanın əksər bölgələrini əhatə edir və maraq doğurur. Çünki bu kulinariya ənənələri keçmişimizlə canlı körpüdür, mövsümləri, bayramları və regional kimliyi özündə yaşadır. Bu nadir yeməkləri qorumaq və yenidən təqdim etmək Azərbaycanın mədəni irsinin qorunması, onların təbliğ edilməsi baxımından da xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bu məqalədə biz bu nadir, unudulmuş və unudulmaqda olan Azərbaycan yeməklərinin, kulinariya incilərinin bəzilərinin adlarını və onların hazırlanma qaydalarını təqdim edirik.

1. Həlim aşı (Bakı)

Həlim aşı Bakı mətbəxinin qış aylarında bişirilən, buğda və quzu ətindən hazırlanan ləzzətli bir yeməyidir. Əsasən, yavaş, vam odda bişirilərək krem şəklinə gələn, quyruq, soğan, şabalıd və turşu kimi inqredientlərlə zənginləşdirilən, duz, istiot və sarıkök əlavə olunan ənənəvi bir yeməkdir.

Həlim aşı unudulmuş bir yemək növü olub, ilin sərin aylarında hazırlanırdı, çünki o, çox doyurucu idi. Ramazan ayında iftar və sahur üçün ən sevimli yemək idi.

Həlim aşı uçün lazım olan ərzaqlar bunlardır:

1. Buğda-2 stəkan.
2. Quzu əti (və ya qoyun əti)- 500 qr.
3. Quyruq yağı (və ya kərə yağı)-150 qr.,ətin özünə və soğanı qovurmağa.
4. Soğan-2 ədəd, orta ölçülü.
5. Şabalıd- 200 qr.
5. Turşu (məsələn, gavalı turşusu)- 200 qr.
6. Duz, istiot -zövqə görə.
7. Sarıkök (rəng və dad üçün)

Hazırlanma qaydası:

Əvvəl buğda bir gecə isladılır. Sonra axar suyun altında yuyulur. İsladılmış buğda və ət yavaş odda bişirilir. O vaxta qədər ki buğda əzilir və ət dağılır. Sonra soğan doğranır, ayrıca qızdırılmış quyruq yağında və ya kərə yağında qovrulur.

Daha sonra şabalıd, turşu və duz, istiot, sarıkök əlavə olunur. Sonra yeməyə su da əlavə olunaraq buğda və ət bişənə qədər vam odda qaynadılır. Nəticədə krem kimi yumşaq, ləzzətli və dadlı bir aş əldə olunur. İstəyə görə yeməyi nar dənələri, zirinc ilə bəzəmək olar. Həlim aşı Bakının unudulmuş incilərindən hesab olunur, soyuq qış günlərində ləzzət verir.(6)

2. Soğan bozbaşı (Bakı)

Bakı mətbəxinin qədim və unudulmaqda olan yeməklərindən biri də soğan bozbaşıdır. "Soğan bozbaşı", "soğan suyu", "soğan sulu xörəyi" kimi adlanan bu ləziz şorba Bakı mətbəxinin ən dadlı yeməklərindən biridir. Ətsiz bişirilən bu şorba evdə hər zaman olan məhsullardan hazırlandığı üçün bu yeməyə bəzən kasıb yeməyi də deyilir. Soğan bozbaşının resepti belədir.

Tərkibi:

1. Soğan
2. Kərə yağı
3. Qaynar su
4. Kartof
5. Qaragöz lobya
6. Duz, istiot, sarıkök

Hazırlanması:

İlk öncə soğan kiçik kub formasında doğranılır. Qazanda kərə yağında soğan qovrulur. Üzərinə qaynar su və iri kub formasında kartof əlavə edilib qarışdırılır. Zövqə görə yuyulmuş düyü də əlavə edilə bilər. Sonra ona əvvəlcədən bişirilmiş qaragöz lobya, duz, istiot və sarıkök əlavə edilib bişirilir. Kasada 1 ədəd yumurta çəngəllə yüngül çırpılır. Çırpılmış yumurta qaynayan şorbaya az-az əlavə edilib qarışdırılır. Sonra daha 3-4 dəqiqə bişirilib ocaqdan götürülür. Üzərinə nanə qurusu əlavə edib süfrəyə verilir.(7)

3. Şeşəndaz plovu (Abşeron)

Şeşəndaz (Şazəndə) Abşeronun unudulmuş, əvvəllər, əsasən, Novruz bayramı axşamı bişirilən, həm ətli, həm də ətsiz hazırlanan, zəngin quru meyvə və xurma ilə bəzədilən xüsusi bir plov növüdür. Şeşəndaz plovu, əsasən, qış aylarında, əsasən, varlı ailələrdə bişirilən qidalı bir plov növüdür. Bu plov keçmiş Abşeron əhalisinin mətbəxinə məxsus olub, zamanla unudulmuş nadir yeməklərdən biridir. Ətli və ətsiz variantları var. Şeşəndaz plovu xuruşuna çoxlu yumurta qatılmış xüsusi plov növüdür.

Tərkibi: (ətsiz variant)

Şeşəndaz plovu həm ətsiz , həm də ət ilə hazırlanır. Keçmiş zamanlarda bu yeməyə "bəy xan" xörəyi deyirmişlər. Milli mətbəximizin çeşidli plovlarının sırasında olan unudulmuş yeməklərdən sayılan şeşəndaz plovu hazırlamaq üçün lazım olan ərzaqlar bunlardır:

1. Düyü -150 qr.
2. Ərinmiş kərə yağı- 50 qr.
3. Yumurta-2 ədəd.
4. Soğan 100 qr.
5. Lumon duzu- 0,5 qr.
6. Şəkər tozu 5 qr.
7. Zəfəran 0,1 qr.
8. Darçın- 0,2 qr.
9. Duz, istiot.

Hazırlanma qaydası:

Öncə soğan halqa-halqa doğranılır. Doğranılan soğan tavada yağda qızardılır. Üzərinə limon duzu və şəkər tozu əlavə edib qarışdırılır. Yumurtalar bir kasada çırpılıb qarışdırılır. Çırpılan yumurtaları bişən soğanın üzərinə əlavə edib bişirilir.

Düyü suda yarım saatlıq isladılır. Sonra qazanda düyü üçün su qaynadılır. Düyü az duz tökülmüş suda bişirilir və süzülür. Bişirib süzülən düyünün aralarına zəfəran səpərək dəmə qoyulur. Süfrəyə verdikdə plovun üstünə qayğanağı əlavə edilir. Plovun üzərinə əridilmiş kərə yağı və darçın səpilir. Şeşəndaz plovu ətsiz bişirilib süfrəyə veriləndə üzərinə doşab və ya abqora tökə bilərsiniz.

Qeyd: Şeşəndaz plovu ət ilə bişirdikdə, yəni şeşəndaz plovunun ətli variantında doğranmış mal əti soğanla birlikdə qovrulmalıdır.(12)

4. Məkə şorbası (Qərbi Azərbaycan)

Məkə şorbası Azərbaycan mətbəxinin, xüsusən də Qərbi Azərbaycan bölgəsinin unudulmuş incilərindən biri olub Qərbi Azərbaycan ənənəvi mətbəxinə aiddir. Məkə şorbası qatıq, düyü və təzə göyərtilərlə hazırlanan, turşməzə, sərin dadı ilə yay aylarında və bayramlarda bişirilən, dadlı, yüngül və təravətli bir yeməkdir. Bu yemək unudulmuş ləzzətlərdən biridir və xüsusi dadı ilə diqqət çəkir. Əsasən İrəvan bölgəsi kəndlərində bayram günlərində bişirilən qədim yemək növlərindən biridir. Qatıq, düyü və təzə göyərtilərlə hazırlanan məkə şorbası sərin və turşməzə dadı ilə yay üçün ideal yeməkdir. Yüngül, lakin doyurucu olduğu üçün sevilir. Üzərinə ərinmiş yağ və ya quru nanə əlavə ediləndə daha da dadlı olur.

Məkə şorbası, əsasən yayda və bayramlarda bişirilir. Şorbanın sağlamlıq üçün faydası çoxdur və hazırlanması asan olan bir yeməkdir.

Tərkibi:

1. Qatıq (yaxud ayran)
2. Düyü
3. Təzə göyərtilər (nanə, keşniş, şüyüd və s.)
4. Duz, istiot

Hazırlanması:

Əvvəlcə düyü yumşalana qədər suda bişirilir. Sonra qatıq və ya ayran yaxşıca çalınır. Bundan sonra bişmiş düyü və doğranmış göyərtilər çalınmış qatıqla və ya ayranla qarışdırılır. Daha sonra şorba soyuducuda soyudulur və süfrəyə verilir. Yedikdə zövqə görə buz və sarımsaq da əlavə etmək olar.

Məkə şorbası yay üçün idealdır. Şorba immuniteti gücləndirir, həzmi asanlaşdırır. (1, 36-37)

5. Müsənbə plov (Qərbi Azərbaycan)

Müsənbə plov şirin və duzlu dadın vəhdətini təqdim edən nadir bayram plovudur. Müsənbə plov, əsasən, quş ətindən hazırlanır. Buna baxmayaraq, bəzən mal və qoyun ətilə də hazırlanmasına rast gəlinir.

Lazım olan ərzaqlar:

1. Çolpa(toyuq)- 1 ədəd (quzu, qoyun və ya dana əti də ola bilər)
2. Soğan- 6 ədəd orta ölçülü.
5. Badımcan-5 ədəd xırda ölçülü.
6. Abqora-60 mq (2 xörək qaşığı) və ya limon suyu
7. Duz-1,5 çay qaşığı.
8. Alça turşusu- 5-6 ədəd
9. Kərə yağı
10. Zəfəran

Hazırlanması:

Ət xırda doğranıb suda soyutma bişirilir. Badımcanların yarı qabığını soyub, duzlayıb suya qoyulur. Soğanlar doğranıb, kərə yağında qovurur. Sonra badımcanları duzlu sudan çıxarıb, salfetlə qurulanır və yağda qızardılır. Ət də yağda çox qurutmamaq şərti ilə qızardılır.

Daha sonra dərin qazan götürüb öncə ət, onun üstündən badımcan, daha sonra isə soğanlar düzülür. Alçalar da ora yerləşdirilir. Sonra ona istiot, darçın, zəfəran, limon suyu, bir az ətin suyundan töküb vam odda 15 dəqiqə dəmə qoyulur. Bundan sonra müsənbə plov süfrəyə verilir. (8)

Qeyd: Müsənbə plovun düyü, qurudulmuş meyvə və şabalıd ilə hazırlanan başqa növü də var.

ƏDƏBİYYAT

1. Əmiraslanov T. "Azərbaycan mətbəxi". Bakı: "Kulina" j, 2003, № 1(01), səh. 36-37.
2. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Bakı, "Lider nəşriyyat", 2004, 392 səh.
3. Gəncəvi N. Leyli və Məcnun. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2004, 288 səh.
4. Gəncəvi N. Yeddi gözəl. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2004, 336 səh.
5. Gəncəvi N. İskəndərnamə. Şərəfnamə. Bakı, "Lider nəşriyyat", 2004, 432 səh.
6. https://www.google.com/search?q=Həlim+Aşı+(Bakı mətbəxi)
7. https://resept.az/sogan-bozbasi/
8. https://www.facebook.com/watch/?v=1208894700680031
9. Qabusnamə. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 216 səh.
10. Nəsrəddin T. Əxlaqi Nasiri. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2005,. 280 səh.
11. Nizamülmülk. Siyasətnamə. Bakı. "Çıraq" 2007. 273 səh.
12. Novruz Bayramı Ensiklopediyası. Bakı: Şərq-Qərb. 2008

Aysel HƏSƏNOVA
AMEA Folklor İnstitutunun
Qərbi Azərbaycan folkloru şöbəsinin kiçik elmi işçisi
E-mail: aysqasanova@gmail.com
ORCID ID: 0009-0001-7022-1031
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.114

QƏRBİ AZƏRBAYCAN BAYATILARI: TARİXİ YADDAŞ, KÖÇ TRAVMASI VƏ MİLLİ KİMLİK PROBLEMİ

Açar sözlər: Qərbi Azərbaycan, bayatı, folklor, tarixi yaddaş, kollektiv yaddaş, köç travması, milli kimlik, folklor poetikası, emosional yaddaş

ABSTRACT
WESTERN AZERBAİJANİ BAYATİS: HİSTORİCAL MEMORY, MİGRATİON TRAUMA, AND THE PROBLEM OF NATİONAL IDENTİTY

This article examines the poetic characteristics of Western Azerbaijani bayatis, their role in preserving historical memory, and their connection with national identity within the framework of modern folklore theories. The study reveals that bayatis are not only poetic folklore texts but also mechanisms for preserving collective memory and emotional experience. Concepts such as homeland, migration trauma, alienation, separation, and spatial memory are analyzed in the context of folklore poetics. The article also investigates the symbolic functions of natural images such as mountains, roads, snow, springs, and homeland as representations of collective identity and cultural memory. The research concludes that Western Azerbaijani bayatis constitute an important spiritual and cultural system transmitting the historical experience of the people to future generations.

Keywords: Western Azerbaijan, bayati, folklore, historical memory, collective memory, migration trauma, national identity, folklore poetics, emotional memory

РЕЗЮМЕ
БАЯТЫ ЗАПАДНОГО АЗЕРБАЙДЖАНА: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ, ТРАВМА ПЕРЕСЕЛЕНИЯ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье исследуются поэтические особенности баяты Западного Азербайджана, их роль в сохранении исторической памяти и связь с национальной идентичностью на основе современных теорий фольклористики. В ходе исследования установлено, что баяты являются не только поэтическими фольклорными текстами, но и механизмом сохранения коллективной памяти и эмоционального опыта народа. В статье анализируются такие понятия, как родина, миграционная травма, отчуждение, разлука и пространственная память в контексте поэтики фольклора. Особое внимание уделяется символике природных образов — гор, дорог, снега, источников и родной земли — как носителей коллективной идентичности и культурной памяти. Делается вывод о том, что баяты Западного Азербайджана представляют собой важную духовно-культурную систему, передающую исторический опыт народа будущим поколениям.

Ключевые слова: Западный Азербайджан, баяты, фольклор, историческая память, коллективная память, миграционная травма, национальная идентичность, поэтика фольклора, эмоциональная память

Giriş. Folklor hər bir xalqın görünməyən tarixi yaddaşıdır. Yazılı tarix çox zaman hökmdarların, müharibələrin, siyasi dəyişikliklərin tarixini qoruyub saxlayırsa, folklor insan ruhunun tarixini yaşadır. Xalqın qorxuları, sevinclər, ayrılıqla-

rı, faciələri, köçləri, itirdiyi torpaqlar və sönməyən ümidləri daha çox şifahi mədəniyyətin yaddaş qatında yaşayır. Bu baxımdan folklor sadəcə estetik hadisə deyil; o, kollektiv şüurun emosional arxividir. Xüsusilə Azərbaycan folklorunda bayatı janrı xalqın mənəvi yaddaşını ən sıx və ən təsirli şəkildə ifadə edən poetik formalardan biri kimi çıxış edir. Cəmi dörd misradan ibarət olan bu kiçik poetik model əsrlər boyu bütöv bir xalqın daxili dünyasını daşımaq gücünə malik olmuşdur.

Bayatı Azərbaycan xalqının poetik düşüncə sistemində xüsusi yer tutur. O, təkcə lirizm nümunəsi deyil, həm də düşüncə və yaddaş formasıdır. Bayatıların qısa, ritmik və emosional strukturu onların yüzillər boyu yadda qalmasına və nəsildən-nəslə ötürülməsinə imkan yaratmışdır. Ən mühüm xüsusiyyət isə ondan ibarətdir ki, bayatılarda fərdi hiss kollektiv təcrübəyə çevrilir. Bir insanın ayrılığı bütöv xalqın ayrılığına, bir insanın dərdi milli emosional yaddaşa çevrilə bilir. Bu səbəbdən Azərbaycan folklorunda bayatı yalnız poetik janr yox, həm də kollektiv identiklik mexanizmi kimi dəyərləndirilə bilər.

Qərbi Azərbaycan folkloru bu baxımdan xüsusilə diqqətəlayiqdir. Çünki burada bayatı yalnız sevgi və lirika forması deyil, həm də itirilmiş yurdun, dağılmış obaların, yarımçıq qalmış talelərin və tarixi yaddaşın poetik ifadəsinə çevrilmişdir. Qərbi Azərbaycan bayatıları xalqın yaşadığı məcburi köçlərin, ayrılıqların və tarixi travmaların emosional salnaməsidir. Bu folklor nümunələrində yurd artıq sadəcə coğrafi məkan deyil; o, mənəvi varlıq, milli kimlik və kollektiv yaddaş obrazıdır. Buna görə də Qərbi Azərbaycan bayatılarını yalnız folklor mətnləri kimi yox, həm də milli yaddaşın mədəni kodları kimi oxumaq lazımdır.

Tarix boyu insan öz doğma məkanına yalnız fiziki bağlılıq hiss etməmişdir. Məkan insanın yaddaşına, dilinə, hisslərinə və mənəviyyatına çevrilmişdir. Dağlar, bulaqlar, yaylaqlar, kənd yolları və qədim obalar insan şüurunda emosional məkan kimi yaşamışdır. İnsan yurdunu itirəndə təkcə torpağını deyil, həm də öz daxili mənəvi koordinatlarını itirir. Qərbi Azərbaycan bayatılarında tez-tez rast gəlinən “qəriblik”, “viranə”, “yad el”, “köç”, “ağlamaq”, “dağ”, “qar”, “yol” kimi obrazlar məhz bu emosional məkan yaddaşının poetik kodlarıdır. Folklor burada unudulmuş coğrafiyanı yenidən yaşadan mənəvi xəritəyə çevrilir.

Müasir folklorşünaslıq artıq folkloru yalnız estetik hadisə kimi araşdırmır. XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq kollektiv yaddaş, mədəni yaddaş və psixoloji folklor nəzəriyyələri folklor mətnlərinin sosial və emosional funksiyalarını ön plana çıxarmışdır. Moris Halbvaksın kollektiv yaddaş nəzəriyyəsi, Yan Assmanın mədəni yaddaş konsepsiyası və müasir identiklik nəzəriyyələri göstərir ki, folklor keçmişi sadəcə qoruyub saxlamır, həm də onu aktiv şəkildə yenidən qurur. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan bayatıları yalnız tarixi hadisələrin poetik izi deyil, həm də xalqın özünü dərk etmə və milli kimliyini qoruma formasıdır.

Qərbi Azərbaycan bayatılarını oxuyarkən aydın olur ki, burada xalq öz tarixini sənəd dili ilə deyil, duyğu dili ilə danışır. Bayatılar bəzən bir elin dağılışını, bəzən bir qocanın göz yaşını, bəzən isə tərk edilmiş bir kəndin sükutunu ifadə edir. Lakin bütün hallarda əsas ideya dəyişmir: yaddaş yaşayır. İnsan öz doğma torpağından uzaq düşə bilər, lakin folklor vasitəsilə həmin məkan mənəvi şəkildə yaşa-

maqda davam edir. Bu xüsusiyyət folklorun ən mühüm sosial funksiyalarından biridir. Çünki folklor yaddaşın ölməsinə imkan vermir.

Qərbi Azərbaycan bayatılarında təbiət obrazlarının xüsusi yeri vardır. Dağ, qar, bulaq, yol, nar ağacı və digər təbiət elementləri yalnız dekorativ poetik vasitələr deyil. Onlar xalqın emosional təcrübəsinin metaforik davamıdır. Dağ həm vüqar, həm ayrılıq, həm də əlçatmazlıq simvoludur. Qar soyuq yaddaşı və boşluğu ifadə edir. Yol ayrılığı və köçü simvollaşdırır. Nar ağacı isə soy, kök və yurd anlayışını poetik şəkildə daşıyır. Beləliklə, təbiət obrazları ilə insan hissləri arasında dərin poetik paralellik yaranır. Bu isə Qərbi Azərbaycan bayatılarının emosional təsir gücünü daha da artırır.

Məqalədə Qərbi Azərbaycan bayatıları tarixi yaddaş, emosional məkan, köç travması və milli kimlik kontekstində araşdırılır. Tədqiqatın əsas məqsədi bu folklor nümunələrinin yalnız poetik-estetik deyil, həm də sosial-psixoloji və mədəni yaddaş funksiyasını ortaya qoymaqdır. Bayatı mətnləri struktur-semantik və poetik analiz metodları əsasında təhlil edilir, onların kollektiv identikliyin qorunmasındakı rolu müəyyənləşdirilir. Məqalədə irəli sürülən "emosional məkan" yanaşması isə folklorun məkan yaddaşı yaratmaq və itirilmiş coğrafiyanı mənəvi şəkildə yaşatmaq funksiyasını yeni nəzəri aspektdən izah etməyə çalışır.

Beləliklə, Qərbi Azərbaycan bayatıları yalnız folklor nümunəsi deyil; onlar xalqın susmayan yaddaşı, dağılmayan mənəvi xəritəsi və milli ruhunun poetik ifadəsidir.

QƏRBİ AZƏRBAYCAN BAYATILARINDA TARİXİ YADDAŞ. Qərbi Azərbaycan bayatılarında tarixi yaddaş yalnız keçmişin xatırlanması deyil, həm də kollektiv kimliyin poetik şəkildə qorunması funksiyasını yerinə yetirir. Xalqın yaşadığı köç, ayrılıq və yurd itkisi bayatı poetikasında emosional tarixə çevrilir.

Məsələn:

Əzizim, ay bulandı,
Göydə lay-lay bulandı.
Köç gedəndən bu yana,
Yurd yerim vay bulandı.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, III cild, Bakı: "Elm və təhsil", 2024, s. 287.)

Bu bayatıda "ay bulandı" və "göydə lay-lay bulandı" obrazları kosmik harmoniyanın pozulmasını ifadə edir. Köç hadisəsi yalnız sosial dəyişiklik deyil, həm də dünyanın poetik nizamının dağılması kimi təqdim olunur. "Yurd yerim vay bulandı" misrası kollektiv travmanın məkan yaddaşı ilə birləşdiyini göstərir. Burada yurd artıq fiziki məkan deyil, emosional identiklik simvoluna çevrilir.

Tarixi yaddaşın poetik forması digər nümunədə də açıq görünür:

Əzizim, ellər hanı?
Köhnə obalar hanı?
Bir zaman toylar görən
İndi viranalar hanı?

(Mənbə: *Qərbi Azərbaycan folkloru*, II cild, s. 315.)

Bu bayatıda keçmiş və indi qarşılaşdırılır. "Toylar görən" obrazı kollektiv həyatın canlılığını, "viranalar" isə dağıdılmış sosial yaddaşı simvolizə edir. Bayatının sual formasında qurulması itki hissinin dərin emosional təsirini artırır. Folklor poetikasında bu tip ritorik suallar yaddaşın aktiv saxlanılması funksiyasını yerinə yetirir.

KÖÇ TRAVMASI VƏ EMOSİONAL YADDAŞ. Qərbi Azərbaycan bayatıları köç travmasının poetik arxividir. Burada fərdi kədər ümummilli emosional təcrübəyə çevrilir. Aşağıdakı nümunə bu baxımdan xarakterikdir:

Əzizim, yollar uzun,
Kölgəlidir dağ-düzün.
Köç karvanı gedəndə
Ağladı qoca gözüm.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, V cild, s. 205.)

Bayatıda "yollar uzun" ifadəsi yalnız məsafəni deyil, ayrılığın sonsuzluğunu bildirir. "Köç karvanı" kollektiv köç obrazıdır və tarixi hadisənin folklor yaddaşında simvolik kodunu yaradır. "Qoca gözüm" ifadəsi isə fərdi təcrübəni nəsillərarası yaddaş səviyyəsinə yüksəldir. Burada ağlama aktı yalnız emosional reaksiya deyil, həm də yaddaşın qorunma ritualıdır.

Başqa bir nümunədə yurd itkisi daha sərt emosional tonla təqdim edilir:

Qar yağar dizə-dizə,
Dərd gəlir bizə-bizə.
Bir yurd itirənlərin
Ahı çıxar üzə-üzə.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru,* IV cild, s. 349.)

Qar obrazı burada soyuqluq, boşluq və ümidsizlik simvoludur. "Yurd itirənlərin ahı" kollektiv faciənin metaforik ifadəsidir. Bayatıda təkrarlanan fonetik struktur ("bizə-bizə", "üzə-üzə") emosional ritmi gücləndirərək ağı poetikasına yaxın təsir yaradır.

Köç travmasının fərdi-mənəvi ölçüsü aşağıdakı bayatıda daha aydın görünür:

Əzizim, yurdum qaldı,
Daşlı dağım yurdum qaldı.
Bir ovuc torpaq üçün
Gözdə yaşım dindi-qaldı.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru,* III cild, s. 294.)

Bu nümunədə "bir ovuc torpaq" milli məkanın simvolik konsentrasiyasıdır. Torpaq burada yalnız coğrafi obyekt deyil, mənəvi varlıq və kollektiv aidiyyət kodudur. "Gözdə yaşım dindi-qaldı" misrası isə davamlı ağrının poetik ifadəsi kimi çıxış edir.

FOLKLORDA TƏBİƏT OBRAZLARI VƏ SİMVOLİKA. Qərbi Azərbaycan bayatılarında təbiət insan emosiyalarının poetik davamı kimi təqdim olunur. Dağ, qar, bulaq və ağac obrazları kollektiv yaddaşın metaforik sistemini yaradır.

Əzizim, dağlar başı,
Qar olar dağlar başı.
Yad eldə qərib ölsəm,
Kim olar ağlar başı.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, II cild, Bakı: "Elm və təhsil", 2023, s. 312.)

Bu bayatıda "dağ" ucalıq və vətən simvoludur. Dağın başına yağan qar isə ayrılıq və tənhalığın poetik koduna çevrilir. "Yad eldə qərib ölsəm" misrası Qərbi Azərbaycan folklorunda qəriblik arxetipini formalaşdırır. Burada ölüm motivi fiziki yoxluqdan daha çox, yurdsuzluğun metafizik faciəsini ifadə edir.

Göyçə obrazı ilə bağlı bayatı isə məkan yaddaşının estetik poetikasını nümayiş etdirir:

Əzizim, Göyçə dağı,
Başında bənövşə dağı.
Ayrılıq od tutubdur,
Sinəmdə min köhnə dağ.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, IV cild, s. 341.)

Göyçə dağı burada yalnız coğrafi məkan deyil, milli yaddaş simvoludur. "Bənövşə" obrazı təbiətin estetik gözəlliyini, "sinəmdə min köhnə dağ" isə uzunmüddətli emosional ağrını bildirir. Bayatıda dağ obrazının həm real, həm də metaforik səviyyədə işlənməsi folklor poetikasının çoxqatlı strukturunu göstərir.

Təbiət simvolikasının başqa bir nümunəsi:

Bağçamda nar ağacı,
Kölgəsi var ağacı.
Qərib düşən insanın
Sızıldayar ağrısı.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, II cild, s. 320.)

Nar ağacı Azərbaycan folklorunda məhsuldarlıq, soy və yurd rəmzidir. Bayatıda ağacın "kölgəsi" qoruyucu yaddaş funksiyası daşıyır. Lakin "qərib düşən insan" üçün bu yaddaş ağrı mənbəyinə çevrilir. Beləliklə, təbiət obrazı emosional travmanın poetik daşıyıcısı olur.

Digər nümunədə isə təbiət və insan hissi tam şəkildə paralelləşir:

Dağların qarı mənəm,
Dərdli baharı mənəm.
Elim-obam dağılıb,
Qəmli diyarı mənəm.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, V cild, Bakı: "Elm və təhsil", 2025, s. 198.)

Bu bayatıda lirik "mən" təbiətlə eyniləşdirilir. "Dağların qarı" soyuq və kədərli yaddaşı, "dərdli bahar" isə paradoksal şəkildə sevincin belə hüznlə müşayiət olunduğunu göstərir. Burada insanın daxili dünyası təbiət poetikası vasitəsilə ifadə olunur.

Nəhayət:

Su gələr arxa-arka,
Dərdim çıxmaz ki, arxa.
Yurdum yada qalandan
Qəlbim düşübdür qorxa.

(*Qərbi Azərbaycan folkloru*, III cild, s. 291.)

Su obrazı folklorda adətən həyat və davamlılıq simvoludur. Lakin bu bayatıda su axını dərdin davamlılığı ilə qarşılaşdırılır. "Yurdum yada qalandan" misrası yadlaşmış məkan problemini ortaya qoyur və kollektiv yaddaşın travmatik xarakterini gücləndirir.

Beləliklə, folklor xalqın tarixi yaddaşını, mənəvi dünyasını və kollektiv kimliyini qoruyan ən qədim mədəni sistemlərdən biridir. Şifahi xalq ədəbiyyatı janrları içərisində bayatı xüsusi poetik və semantik yükə malikdir. Qısa həcmli olmasına baxmayaraq, bayatı xalq düşüncəsinin fəlsəfi, emosional və estetik qatlarını özündə birləşdirən mürəkkəb poetik modeldir. Azərbaycan xalqı əsrlər boyu sevincini, kədərini, ayrılığını, məhəbbətini və tarixi təcrübəsini bu janr vasitəsilə ifadə etmişdir. Bu baxımdan bayatı yalnız poetik forma deyil, həm də kollektiv şüurun emosional kodudur.

Qərbi Azərbaycan folklorunda qorunub saxlanılmış bayatılar isə Azərbaycan şifahi mədəniyyətinin xüsusi bir qatını təşkil edir. Bu folklor nümunələrində yurd itkisi, köç travması, qəriblik, ayrılıq, dağılmış sosial yaddaş və doğma torpağa bağlılıq əsas poetik motivlər kimi çıxış edir. Bayatılar xalqın yaşadığı tarixi hadisələrin emosional salnaməsinə çevrilərək kollektiv yaddaşın folklor forması kimi fəaliyyət göstərir. Burada fərdi hisslər ümummilli emosional təcrübə ilə birləşir və poetik mətn milli identikliyin qorunma vasitəsinə çevrilir.

Müasir folklorşünaslıq folkloru artıq yalnız estetik mətn kimi deyil, həm də sosial yaddaş, mədəni identiklik və kollektiv travmanın ifadə sistemi kimi araşdırır. Xüsusilə mədəni yaddaş nəzəriyyəsi, emosional yaddaş konsepsiyası və psixoloji folklor yanaşmaları göstərir ki, folklor nümunələri xalqın tarixi təcrübəsinin qorunmasında mühüm funksiyaya malikdir. Qərbi Azərbaycan bayatıları bu baxımdan həm poetik-estetik, həm tarixi-sosioloji, həm də psixoloji mənbə kimi xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

Bu məqalədə Qərbi Azərbaycan bayatıları tarixi yaddaş, köç travması, folklor poetikası və milli kimlik kontekstində təhlil edilir. Məqalənin əsas məqsədi bayatıların yalnız bədii mətn deyil, həm də kollektiv yaddaşın və emosional tarix şüurunun poetik modeli olduğunu göstərməkdir. Tədqiqat zamanı bayatı mətnləri struktur-semantik, poetik və mədəni yaddaş metodologiyası əsasında araşdırılır, folklorun milli identikliyin qorunmasındakı funksiyası elmi şəkildə şərh olunur.

Araşdırma göstərir ki, Qərbi Azərbaycan bayatıları Azərbaycan xalqının kollektiv yaddaş sistemində xüsusi yer tutur. Bu bayatılar yalnız poetik-estetik mətnlər deyil, həm də tarixi təcrübənin, emosional travmanın və milli kimliyin folklor

yaddaşıdır. Bayatıların qısa, lakin yüksək semantik yükə malik poetik strukturu xalqın yüzillər boyu yaşadığı hadisələri emosional formada qoruyub saxlamışdır. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan bayatıları xalqın mənəvi tarixinin şifahi arxivinə çevrilmişdir.

Təhlillər göstərir ki, Qərbi Azərbaycan folklorunda yurd anlayışı sırf coğrafi məkan deyil. Yurd burada insanın mənəvi kimliyi, tarixi yaddaşı və emosional varlığı kimi təqdim olunur. Bayatılarda tez-tez rast gəlinən Göyçə, dağ, oba, yol, bulaq və nar ağacı kimi obrazlar kollektiv yaddaşın simvolik kodlarıdır. Bu poetik simvollar vasitəsilə xalq itirdiyi məkanı yaddaş səviyyəsində yaşatmağa çalışır. Deməli, folklor burada sadəcə keçmişi xatırlatmır, həm də həmin keçmişi canlı saxlayır.

Qərbi Azərbaycan bayatılarında köç və ayrılıq motivlərinin dominantlığı bu folklor sisteminin travmatik yaddaş xarakterini ortaya qoyur. Məcburi köç hadisələri xalqın kollektiv şüurunda dərin emosional izlər yaratmış və həmin izlər folklor vasitəsilə qorunmuşdur. "Qəriblik", "viranə", "yad el", "ağlamaq", "köç karvanı" kimi poetik ifadələr yalnız fərdi kədərin deyil, ümummilli emosional təcrübənin göstəricisinə çevrilmişdir. Burada şəxsi ağrı milli ağrı səviyyəsinə yüksəlir və folklor kollektiv travmanın paylaşılma formasına çevrilir.

Bayatıların mühüm xüsusiyyətlərindən biri də onların emosional intensivliyidir. Cəmi dörd misrada bütöv bir həyat təcrübəsi, bir xalqın tarixi və mənəvi faciəsi ifadə oluna bilir. Bu xüsusiyyət Azərbaycan bayatısının poetik gücünü göstərməklə yanaşı, onun mədəni yaddaş mexanizmi kimi funksiyasını da təsdiqləyir. Bayatıların ritmik və yığcam forması onların uzun müddət yadda qalmasına, nəsildən-nəslə ötürülməsinə və kollektiv şüurda yaşamasına imkan yaratmışdır.

Məqalədə xüsusi diqqət yetirilən məsələlərdən biri də təbiət obrazlarının poetik-semantik funksiyasıdır. Dağ, qar, yol, su və ağac kimi obrazlar folklor poetikasında insan hisslərinin metaforik davamı kimi çıxış edir. Dağ həm qüdrət, həm ayrılıq, həm də əlçatmazlıq simvoludur. Qar soyuq yaddaşı və emosional boşluğu ifadə edir. Yol isə köçün və ayrılığın poetik metaforasına çevrilir. Beləliklə, Qərbi Azərbaycan bayatılarında təbiət və insan hissi arasında ayrılmaz poetik vəhdət yaranır.

Məqalədə təklif edilən "emosional məkan" anlayışı Qərbi Azərbaycan folklorunun yeni nəzəri aspektdən izahına imkan verir. Bu yanaşmaya görə, folklor itirilmiş məkanın mənəvi surətini yaradır və həmin məkanı kollektiv yaddaşda yaşadır. İnsan doğma torpaqdan uzaq düşə bilər, lakin folklor vasitəsilə həmin coğrafiya emosional olaraq mövcudluğunu davam etdirir. Bu isə folklorun yalnız estetik deyil, həm də sosial-psixoloji funksiyaya malik olduğunu göstərir.

Müasir qloballaşma şəraitində milli-mədəni identikliyin qorunması məsələsi daha da aktuallaşmışdır. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycan bayatıları yalnız folklor nümunəsi kimi deyil, həm də milli yaddaşın və mədəni müqavimətin forması kimi mühüm əhəmiyyət daşıyır. Onlar xalqın tarixi təcrübəsini gələcək nəsillərə ötürür,

milli kimliyin mənəvi əsaslarını qoruyur və kollektiv yaddaşın davamlılığını təmin edir.

Nəticə etibarilə demək olar ki, Qərbi Azərbaycan bayatıları Azərbaycan xalqının mənəvi irsinin ən qiymətli qatlarından biridir. Bu folklor nümunələri yalnız keçmişin poetik xatirəsi deyil; onlar yaşayan yaddaşdır. Hər bir bayatı bir xalqın səsi, itirilmiş bir yurdun nəfəsi və zamanın içində sönməyən milli ruhun poetik ifadəsidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. Bakı: Şərq-Qərb, 2010.
2. AMEA Folklor İnstitutu. *Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri*. Bakı, 2018.
3. Kazımoğlu M. *Folklor və milli yaddaş*. Bakı: Elm və təhsil, 2016.
4. Lotman Y. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. London: I.B. Tauris, 2001.
5. Qərbi Azərbaycan folkloru. II cild. Bakı: Elm və təhsil, 2023.
6. Qərbi Azərbaycan folkloru. III cild. Bakı: Elm və təhsil, 2024.
7. Qərbi Azərbaycan folkloru. IV cild. Bakı: Elm və təhsil, 2024.
8. Qərbi Azərbaycan folkloru. V cild. Bakı: Elm və təhsil, 2025.

Maya ABDULLAYEVA
ADPU-nun Ağcabədi filialının müəllimi
AMEA Folklor İnstitutunun dissertantı
E-mail: magamireqizi@gmail.com
ORCID ID:0009000264140064
https://doi.org/10.59849/2309-7949.2026.1.122

AZƏRBAYCAN EPİK FOLKLORUNDA ZOOTRİKSTER OBRAZLARININ BƏDİİ MƏNA XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Açar sözlər: Azərbaycan folkloru, trikster, zoomorf obraz, tülkü, qurd, at, it, dovşan, ilan

ABSTRACT

ARTISTIC AND SEMANTIC FEATURES OF ZOO-TRICKSTER IMAGES IN AZERBAIJANI EPIC FOLKLORE

The article explores the genesis, functional essence, and artistic typology of zoomorphic trickster characters in Azerbaijani epic folklore. It examines, on a scholarly-theoretical basis, the roots of the trickster figure in the collective mythological worldview, its socio-psychological content, and the models formed through such images as the fox, hare, snake, dog, and wolf. The study shows that zoomorphic tricksters in folk literature carry both ethical-normative and satirical-functional significance, embodying the idea of the weak overcoming the strong through intelligence and cunning. Azerbaijani folk literature possesses a rich mythological and symbolic structure. Animal images appear in the collective consciousness both as carriers of totemic origins and as representations of social-ethical relations.

Keywords: Azerbaijani folklore, trickster, zoomorphic character, fox, wolf, horse, dog, hare, snake

РЕЗЮМЕ

ХУДОЖЕСТВЕННО-СМЫСЛОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВ ЗООТРИКСТЕРОВ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В статье исследуются генезис, функциональная сущность и художественная типология зооморфных трикстеров в азербайджанском эпическом фольклоре. На научно-теоретической основе анализируются корни образа трикстера в общенародном мифологическом мышлении, его социально-психологическое содержание, а также модели, сформированные на основе таких персонажей, как лиса, заяц, змея, собака, волк. В исследовании показывается, что зооморфные трикстеры в народной литературе несут как этико-нормативную, так и сатирико-функциональную нагрузку, воплощают идею победы слабого над сильным посредством ума и хитрости. Азербайджанская народная литература обладает богатой мифологической и символической структурой. Образы животных выступают в народном сознании как носители как тотемического начала, так и социально-этических отношений.

Ключевые слова: азербайджанский фольклор, трикстер, зооморфный образ, лиса, волк, лошадь, собака, заяц, змея

Giriş. Trikster fiqurun müxtəlifliyi və mürəkkəbliyi onun vahid bir fenomen kimi əhatə olunmasını vacib edir. Bəlkə də, məhz bu cür müxtəliflik və mürəkkəblik dünya və milli folklorşünasların əsərlərində hiyləgərin ilk hərtərəfli portretinin ortaya çıxarılmasına kömək edir. Ayrı-ayrı triksterlər üzərində aparılan araşdırmaların sayı artmaqda, diapazonu genişlənməkdədir. Müxtəlif fiqurlar və onların funksiyaları arasında, ən azı, qeyri-rəsmi şəkildə ümumi bir hiyləgər haqqında danışmağa imkan verən kifayət qədər xas oxşarlıqların olduğunu iddia etmək olar. Həm antropomorf, həm də zoomorf triksterlər arasında bu və ya digər şəkildə oxşarlıq və eynilik nəzərə çarpır.

Tədqiqat. W.J.Hynes və W.G.Doty yazırlar: *"Demək olar ki, bütün qeyri-savadlı mifologiyada bir növ hiyləgər qəhrəman var. Amerika hindularının mifologiyasında böyük dovşan, koyot, qarğalar və mavi jay var idi. Hiyləgərdə çox fərqli bir xüsusiyyət var: o, həmişə şüursuzların etdiyi kimi, rasional vəziyyətə düşmək üçün içəri girir. O, həm axmaqdır, həm də sistemdən kənar adamdır. Hiyləgər qəhrəman isə ağlınızın həll etmək istəmədiyi həyatın bütün imkanlarını təmsil edir. Ağıl həyat tərzini qurur, axmaq və ya hiyləgər başqa bütün imkanları təmsil edir. Özünüz üçün qurduğunuz dəyərlərə hörmət etmir və onları sındırır"* [7, s. 6].

Azərbaycan xalq ədəbiyyatı çoxqatlı mifoloji təfəkkürün, sosial və etik dəyərlərin bədii ifadəsidir. Bu ədəbiyyatın mühüm qatlarından biri *zoomorf obrazlar sistemidir*, yəni heyvan surətləri vasitəsilə yaradılan bədii tipologiyadır. Azərbaycan epik folklorunda *zoomorf triksterlər*, yəni heyvan surətində olan hiyləgər, ağıllı, bəzən də komik qəhrəmanlar xalq ədəbiyyatında çox mühüm bir yer tutur. Bu obrazlar, əsasən, xalqın dünyagörüşünü, həyat fəlsəfəsini, etik və sosial münasibətlərini əks etdirir.

Zoomorf trikster – müxtəlif xalqların folklorunda rast gəlinən hiyləgər, ağıllı, qaydaları pozan, lakin eyni zamanda öyrədici və yaradıcı qəhrəman tipidir. O, bəzən komik, bəzən mənfi, bəzən də qəhrəman xarakter daşıyır. Beləliklə, zoomorf triksterlər — heyvan formasında olan hiyləgər qəhrəmanlardır. Azərbaycan folklorunda başlıca zoomorf triksterlər bunlardır:

1. Tülkü ən geniş yayılmış trikster obrazıdır. O, ağıllı, hiyləgər, özündən güclüləri aldatmağı bacaran bir surət kimi çıxış edir. Tülkü çox vaxt canavar, aslan, ayı kimi güclü, amma ağılsız heyvanlara qalib gəlir. Nümunə olaraq "Tülkü ilə canavar", "Tülkü və üzüm salxımı", "Tülkü və qurd", "Tülkü və aslan" nağıllarını göstərmək olar. Tülkü obrazı ağlın gücünü fiziki gücə qarşı qoyur, xalq hikmətini və sosial ədaləti təmsil edir.

Azərbaycan nağıl və təmsillərində tülkü obrazı ən güclü trikster nümunəsidir. O, nağıllarda özündən güclü, lakin ağılsız varlıqları hiylə ilə aldadaraq qalib gəlir. Tülkü obrazı xalq dünyagörüşündə ağlın gücə qalib gəlməsinin simvolu, sosial ədalətin bərpası üçün zəkalı davranış modelinin nümunəsi, həmçinin satirik və

tənqidi dəyər sisteminin daşıyıcısı kimi çıxış edir. Tülkü, bir növ, "ağıl qəhrəmanı" funksiyasını daşıyır o, qəhrəmanlıqdan çox, mənəvi çevikliyin rəmzidir.

2. Qurd çox vaxt ağılsız, gücə arxalanan obraz kimi təqdim edilir. O, tülkü ilə qarşıdurmada triksterin qurbanına çevrilir. Lakin bəzi epik variantlarda qurd igidlik, azadlıq və müstəqillik rəmzidir (məsələn, Oğuznamələrdə "Boz qurd" motivi). Qurd həm mənəvi gücün, həm də triksterin hiyləsinə uyan sadəlövhqüvvənin təmsilçisidir. Oğuz epik ənənəsində Boz qurd motivi ilahi bələdçi və totem xarakterlidir, lakin bu obraz trikster deyil, daha çox mifoloji bələdçi funksiyasındadır.

KDQ-da keçən "Qurd yüzü mübarəkdir" ifadəsini götürsək, əksər vaxt qurd müqəddəs rolunda çıxış edir,çünki qəhrəmanın yolgöstərənidir.Bunun ən doğru təsdiqini KDQ-da "Salur Qazanın evinin yağmalanması boyunda görürük. S.Rzasoy bu barədə yazı: *"Qazan qurda rast gəlməsini "xeyir-bərəkət" hesab edir.Bu, Qazanın rast gəldiyi qurdun kosmoloji mənsubiyyət baxımından kosmik varlıq olduğunu göstərir. Qazana ev/ordusu ilə bağlı informasiya/xəbər lazımdır. Bu baxımdan, "qurdun üzünün mübarək olması"həm də o deməkdir ki,Qazan ondan xeyirli informasiya alacaq.Başqa sözlə,bu Qurd kosmoyaradıcı elementdir və onun Qazanla dialoqu xeyirlə nəticələnməlidir"*[6, s. 67].

Qurd obrazı Azərbaycan epik düşüncəsində ikili xarakter daşıyır. Oğuz mifologiyasında "Boz qurd" müqəddəs bələdçi və mənəvi simvol kimi çıxış etdiyi halda, nağıl səviyyəsində qurd çox vaxt sadəlövh və gücə arxalanan varlıq kimi təqdim olunur. Bu, triksterlə (xüsusən tülkü ilə) ziddiyyət təşkil edir və nəticədə xalq təfəkküründə ağlın gücə qalib gəlməsi ideyası bir daha təsdiqlənir. R.Əliyevin dediyi kimi, bəzən qurd trikster əlaməti daşıyır, ilkin mifik mənasından uzaqlaşır, şər qüvvə kimi təsvir olunur: *"Uşaqlar üçün söylənən belə nağıllar heyvanlar haqqında və sehrli nağılların sadələşdirilmiş, uşaq təbiətinə uyğunlaşdırılmış bir formasını təşkil edir. Adətən, bu nağıllarda sehrli motivlər mətndən çıxarılır, süjet mifoloji ünsürlərdən təmizlənir, nağılın bəsit forması təqdim olunur. Məsələn, sehrli nağıllardakı qurd obrazı öz məzmununu dəyişərək, ziyanverici heyvana çevrilir, totemlikdən çıxaraq mənfi obraz şəklində söylənilir"*[2, s. 331].

3. **At** folklorumuzda ən geniş yayılmış zoomorf triksterdir. At obrazı çox vaxt "nəcib və sədaqətli" kimi təsəvvür edilsə də, onun **mifoloji qatında** hiylə, oyun, transformasiya və azadlıq elementləri mövcuddur. Bu xüsusiyyətlər onu klassik mənada **zoomorf trikster** edir. At-trickster arxetipi insanın **nəzarətdən çıxan instinktiv ağlını** təmsil edir – həm qorxulu, həm yaradıcı, həm də azad. M.Kazımoğlu yazır ki, *"təhlükə məqamında dondan-dona girmək Qırata da məxsus bir xüsusiyyətdir və burada təəccüblü bir şey yoxdur. Məlum məsələdir ki, o dünya sərhəddinə çatanda, yaxud sosial düşmənin məskəninə qədəm qoyanda qəhrəmanın özü ilə bərabər atının da zahiri görkəminin dəyişməsi ümumtürk folklorunun ənənəvi motivlərindəndir. "Akbi" adlı Altay nağılında, "Kan-Şentey"adlı*

qazax nağılında təhlükəli məkana çatan qəhrəmanın özü keçələ çevrildiyi kimi, onun atı da eybəcər bir dayçaya çevrilir"[3,s. 15].

Alimin də qeyd etdiyi kimi, əksər nağıl və dastanlarımızda atların öz qəhrəmanını dardan qurtarması, onun düşmənlə üz-üzə gələrkən tam bir xilaskara çevrilməsinin şahidi oluruq. Bunun ən bariz nümunəsini KDQ-da və "Koroğlu" dastanında görə bilərik. Məsələn, "Həmzənin Qıratı qaçırması" qolunda düşmən onu tanımasın deyə Qırat özünü dəliliyə vurmaqla əsl trikster kimi davranır.

R.Qafarlıya görə, atlara hətta mifik təsəvvürdə belə dualist yanaşma özünü göstərir, atlar həm xeyiri, həm şəri təmsil etməklə trikster kimi diqqət çəkir: *"At çox qədim zamanlarda kultlaşdırılan, rəmzləşdirilən heyvanlardan biridir, öküzlə müqayisədə daha geniş əhatə dairəsinə malikdir və həyat gücünə, hətta ölünün (cəsədin) canlandırılmasını bildirirdi. Təsadüfi deyil ki, buzlaşma çağının mağara mədəniyyətində qayaüstü rəssamlığın əsas mövzusunu məhz öküzlər və vəhşi atlar təşkil etmişdir. A.Lerua-Quran belə hesab edir ki, tarixəqədərki rəssamlıqda hər iki heyvan dualist görüşləri əks etdirir: işıq-qaranlıq, gecə-gündüz, od-su, isti-soyuq, xeyir-şər. Bu qarşılaşmaya aid xüsusiyyətlər Azərbaycan türklərinin də ilkin mifoloji təsəvvürlərində, folklor, qədim yazılı ədəbiyyat qaynaqlarında öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Təkcə Koroğlunun atının dərya suyu, od, işıq, zülmətlə əlaqənməsini xatırlamaq kifayətdir. Yunanlardakı insan-at sintezi – kentavrlar da dualizmin (şüurlu-şüursuz, ölüm-həyat) simvollaşmasıdır. Mifoloji görüşlərdə iki aləm arasında əlaqə əsasən atlar vasitəsiilə mümkün idi"* [4,s-323].

4. **İt** müxtəlif semantik və funksional çalarlarda çıxış edir. Ənənəvi təsəvvürdə it həm sadiqlik və qoruyuculuq, həm də hiyləgərlik və keçid obrazı kimi təqdim olunur. Bu baxımdan, o, bəzi məqamlarda trikster fiqurunun xüsusiyyətlərini özündə cəmləyir. Azərbaycan folklorunda it obrazı həm mənfi, həm də müsbət aspektlərdə təzahür edir. Nağıl və dastanlarımızda at kimi it də köməkçi, bəzən xəbərdar edən, qoruyan fiqur kimi görünür. Eyni zamanda, xalq nağıllarında və rəvayətlərdə it bir çox hallarda insanla qeyri-adi münasibət içərisində olur: bəzən sahibinə sədaqətli dost, bəzən də onu sınayan varlıqdır.

Nağıl mətnlərində itin davranışı çox vaxt gözlənilməz, hiyləgər və zəkalı şəkildə təsvir edilir. Məsələn, "İt və canavar" tipli süjetlərdə it cəmiyyətin qaydalarına uyğunlaşan, ağasının yanında yaşayan, lakin eyni zamanda canavara nisbətən daha hiyləgər və "insanlaşmış" fiqur kimi çıxış edir. Bu cəhətdən, o, triksterin "iki aləm arasında keçid edən" xüsusiyyətini daşıyır: həm təbiət dünyasına, həm də insan dünyasına mənsubdur. Belə obrazlara "İt və canavar", "İt və tülkü", "Padşahın iti", "Ağ it, qara it" kimi Azərbaycan xalq nağıllarından rast gəlmək olar [1,s. 17,19].

5. **Dovşan** da bəzən hiyləgər, ağıllı, bəzən isə qorxaq və yumoristik obraz kimi təqdim olunur. Məsələn, dovşan bəzən canavarı və ya tülkünü aldadır, bəzən də öz qorxaqlığı ilə gülüş doğurur. Funksiyası zəifin hiylə ilə özünü qorumasını simvolizə edir.

Dovşan obrazı Azərbaycan folklorunda həm qorxaq, həm də hiyləgər xüsusiyyətlərlə təqdim olunur. Onun hiyləgərliyi adətən özünü qoruma instinkti ilə əlaqələndirilir. Dovşan tülkü və canavar kimi təhlükəli rəqibləri ağıl və sürətlə aldadaraq qurtulur. Bu obraz vasitəsilə xalq zəifin yaşamaq üçün ağıldan istifadə etməsini, qorxaqlığın da bəzən müdrik davranış ola biləcəyini ifadə edir. Beləliklə, dovşan obrazı həm komik, həm də didaktik funksiyaya malikdir.

6. **İlan** Azərbaycan folklorunda zoomorf triksterləri geniş yayılmış nümunələrindəndir. Bir sıra nağıl və dastanlarda ilan obrazı hiyləgərliyin və müdrikliyin rəmzi kimi verilmişdir.O gah xeyirin, ağılın, gah da şərin və zərərin timsalıdır. M.Seyidovun təbirincə desək, ilan obrazının folklorda işlənməsinin qədim tarixi kökləri var. Müəllif bu onqona (totem varlığa – M.A.) ilk başlarda müqəddəs varlıq kimi yanaşılmasını söyləsə də, bəzi nağıllarda onun gözdən düşməsinə təsadüf olunduğunu da yazır: "İlan mifi çox əski çağlardan azərbaycanlılarda, onun tərkibində iştirak edən qəbilələrdə var idi... İlan onqonu o qədər geniş yayılıbmış ki, məişətdə işlənən qab-qacaqlarda da onun rəsmi qabardılırmışdır... M.Kaşğarinin çağında Oğuz və başqa qəbilə birləşməsinin xaqanına "Buka Budrac" deyirmişlər. Hətta həmin qəbilə öz yenilməz qəhrəmanını da belə adlandırarmış. "Buka"yeddibaşlı ilan (bəzən də əjdəha) deməkdir... İlanın yavaş-yavaş bu və ya başqa səbəblərə görə gözdən düşməsi "Taxta qılınc"nağılında çox aydın şəkildə nümayiş olunur"[5,s. 17,19].

Ümumiyyətlə, Azərbaycan folklorunda zoomorf triksterlərin bir neçə sosial və mədəni funksiyası vardır. Əsas olan "didaktiklik" xüsusiyyətdir. Bu xüsusiyət məna baxımından ağıllı və hiyləgər davranışların həyatdakı faydasını ifadə edir. Nəinki yuxarıda adını çəkdiyimiz zoomorf triksterlər, həmçinin şir,qaraquş,aslan və başqa heyvanlar da epik nümunələrimizdə qəhrəmanın xeyirxah yardımçısı, ağıllı və müdrik yolgöstərənidir.

M.Kazımoğlu yazır ki, "Əhmədnən Sənəmin nağılında" Əhməd təkcə zahiri gözəlliyi və ağıl-kamalına görə yox, həm də zoomorfik aləmlə bağlılığına görə seçilir. Öz əmisindən pis üz görüb, ev-eşiyini,yurd-yuvasını tərk etməli olan Əhməd tülkü, şir və qaraquşla ünsiyyət bağlayır. Qaraquş və adları çəkilən heyvanlar nəinki sevgililəri qovuşdurur, həm də Əhmədi taxt-tac sahibi edib,onun ən yaxın məsləhətçisinə çevrilirlər" [3, s. 25].

Zoomorf triksterlərin xüsusiyyətləri daha çox nağıllar və təmsillərdəözünü göstərir. Belə obrazlar həm mifoloji, həm etik, həm də satirik səviyyədə xalq təfəkküründün məhsuludur. Azərbaycan epik, xüsusən nağıl ənənəsində zoomorf triksterlərən çox tülkü, dovşan, at, bəzən də pişik surətindədir. Onlar xalqın ağıl, çeviklik və hiylə ilə gücə qalib gəlmə idealını ifadə edir, həm əyləndirici, həm də öyrədici funksiyaya malikdir. Triksterlər xalqın "ağıl və hiylə ilə qurtuluş" fəlsəfəsini ifadə edir. Bu obrazlar xalqın müdriklik, çeviklik və sağ qalmaq fəlsəfəsini bədii formaya salır. Heyvan surətləri təkcə əyləncəli element deyil, həm də sosial

davranış modellərinin simvolik ifadəsidir. Azərbaycan folklorunda bu funksiyanı, əsasən, zoomorf surətlər, yəni tülkü, dovşan,at,it,qurd və s. daşıyır. Onlar xalqın ağıl, çeviklik və ədalət ideyalarını əks etdirir.

Nəticə. Trikster obrazları epik düşüncədə kosmos (harmoniya, nizam) və xaos (nizamsızlıq) arasında körpü yaradır. Onlar qaydaları pozaraq yeni nizam yaradır, bu yolla cəmiyyətin mənəvi balansını qoruyur. Zoomorf triksterlər Azərbaycan folklorunun həm mifoloji təməlini, həm də etik və estetik enerjisini təşkil edir. Azərbaycan epik folklorunda zoomorf trikster obrazları, xüsusən tülkü,qurd,at,it, dovşan və s.xalqın sosial-mənəvi təcrübəsinin ifadəsidir. Onlar həm həyatın praktik fəlsəfəsini, həm də etik ölçülərini əks etdirir. Beləliklə, zoomorf triksterlər Azərbaycan folklorunda ağıl, müdriklik və sosial ədalət ideyalarının bədii daşıyıcıları kimi kosmos və xaos arasındakı tarazlığı təmin edir, sosial ədalətsizlikləri gülüş yolu ilə harmoniyaya çevirir.

ƏDƏBİYYAT

1.Azərbaycan xalq nağılları. 5 cilddə.II cild. Bak: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.

2. Əliyev, R Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı (Müasir aktual problemlər).Bakı: Elm və təhsil,2014, 350 s.

3.Kazımoğlu, M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 226 s.

4.Qafarlı, R. Mifologiya. 6 cilddə, I cild. Mifogenez, rekonstruksiya. struktur, poetika. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 452 s.

5.Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları. Bakı: Yazıçı,1983, 325 s.

6.Rzasoy, S. "Dədə Qorqud" eposu. III kitab. Şaman-qəhrəmanın xaos dünyasına yolçuluğu. Bakı: Elm və təhsil, 2025,172 s.

7.Hynes, W.J., Doty, W.G. Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993, p.10.

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr

ÜNSİYYƏT PROSESİNDƏN TOPLANILMIŞ ATALAR SÖZLƏRİ VƏ DEYİMLƏR
(Göyçay bölgəsi üzrə)

Folklor mətnlərinin toplanılmasının xüsusi qaydaları var. Toplayıcı tərəfindən söyləyicinin səsinin qeydə alınması, pasport qeydiyyatının aparılması, söylənilən mətnlə bağlı qaranlıq məqamların aydınlaşdırılması toplama prosesinin əsas şərtləridir. Lakin toplayıcı üçün bəzən elə məqamlar yaranır ki, folklor materialı gözlənilməyən şəraitdə qarşısına çıxır: mətni təsadüfən toyda, yasda, ictimai nəqliyyatda, növbə gözləmə və s. məqamlarda eşidir, diqqətini çəkir və biganə qala bilmir. Bu "atüstü, ayaqüstü" rastlaşmalarda müxtəlif kateqoriyalardan olan insanların çıxışı və ya dialoqu zamanı folklorun kiçik janrlarından – paremioloji vahidlərdən daha sıx istifadə edildiyinin şahidi oluruq. Bu təbii söhbətlərin axarında atalar sözləri və deyimlər üstünlük təşkil edir. Həmin nümunələr mental dəyərləri əks etdirir, milli davranış qaydalarında "olar"larla "olmaz"ların sərhədlərini müəyyənləşdirir, gündəlik həyatda səbirli, təmkinli, eyni zamanda tədbirli olmağı öyrədir, həmçinin yerli əhalinin ümumi xarakterini, psixologiyasını əks etdirir.

Atalar sözləri ilə deyimlər formaca çox oxşardır: hər ikisi həcm və məzmunca lakonikdir. Bu zahiri əlamət onları fərqləndirməkdə çətinlik yaradır. Lakin məna tutumuna görə araşdırdıqda fərqli xüsusiyyətlər aşkarlanır: atalar sözləri dərin məna, məntiq ifadə edir və variantlaşsa da, mətn üzərində ciddi qrammatik dəyişikliklər aparmaq mümkün olmur; deyimlər isə əsasən təsviri xarakterdə olur, adətən danışanın sözügedən situasiyaya münasibətini əks etdirir, real vəziyyəti qiymətləndirmə xarakteri daşıyır. Həmin mətnlərdən daha çox rişxənd, irad bildirmə məqamında istifadə edilir. Deyim mətnləri işlənmə məqamından asılı olaraq müəyyən qrammatik dəyişikliklərə uğrayır: şəxsə, kəmiyyətə, zamana və s. görə dəyişə bilir.

Süjetli mətnlər olmadığı üçün atalar sözləri və deyimlərə aid nümunələri ənənəvi qaydada toplamaq xeyli çətindir. Çünki bu janrlara aid nümunələr canlı nitq prosesində söz sözü çəkdikcə – yeri gəldikcə yada düşür. Odur ki, həmin mətnləri adi danışıq prosesindən toplanmaq daha əlverişlidir. Canlı ünsiyyət zamanı təsadüfən qarşıya çıxan bu nümunələri qeydə almaq üçün məqsədli şəkildə xüsusi zaman, məkan axtarmağa ehtiyac qalmır. Maraqlanan şəxs mətni elə həmin anda müxtəlif formalarda – öz yaddaşında, səs və ya yazı formasında telefonun yaddaşında saxlamaqla; ya da cib dəftərçəsində qeyd etməklə "rəsmiləşdirə" bilər. Bu, folklorun toplanılmasının qeyri-ənənəvi üsuludur. Bu cür toplamada mətnin pasportlaşdırılmasında problem yaranır, söyləyici ilə bağlı məlumatları qeyd etmək mümkünsüz olur: dinləyənin (toplayıcının) söhbətə yersiz müdaxiləsi, söyləyiciyə mətnlə bağlı suallar vermək, pasport qeydiyyatı aparmaq həm etik baxım-

dan, həm də şəraitə görə münasib olmur. Bu vacib məlumatları əldə etmək mümkün olmasa belə, bəzən mətnlərdə yerli tələffüz əlamətləri, dialekt sözləri, toponim, oronim, hidronim və bu kimi bir çox fonetik, leksik, qrammatik əlamətlər müəyyən ştrixləri bəlli edir.

Təqdim etdiyimiz atalar sözləri və deyimlər Göyçay rayonundan canlı danışıq prosesindən toplanılmışdır. Bölgədə bu janrlardan aktiv şəkildə istifadə edilir. Adi ünsiyyət zamanı məcazlardan bol-bol istifadə, maraqlı müqayisələr, bənzətmələr, eyhamlı dil yerli əhalinin sözə həssas münasibətinin göstəricisidir.

Toplanılmış nümunələr uzun illərin məhsuludur. Mətnlər adi məişət söhbətlərindən; müxtəlif məclislərdə – toyda, yasda, bayramlarda, qonaqlıqlarda təsadüfi eşitmələrdən qeydə alınmışdır. Həmin materialların bir hissəsini təqdim edirik. Bəzi mətnlərin variant fərqləri yanında qeyd edilmişdir. Nümunələri əlifba sırası ilə təqdim etdiyimiz üçün fərqli janr olmasına baxmayaraq, atalar sözləri ilə deyimləri bir sırada verməyi lazım bildik.

Xuraman KƏRİMOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutunun Dədə Qorqud şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

"Xoş gördük" xoş gündə.
"Qarğa, məndə qoz var" eləmə.
Abırsızdan abruu gözzə.
Ac deyər doymaram, tox deyər acmaram.
Ac qatığ issəməz, yuxusuz yassıx.
Ac qulağım, dinc qulağım.
Ac toyux yuxusunda darı görər.
Acıxlı // hirssi başda ağıl olmaz.
Acın toxdan nə xəbəri?
Açaram sandığı, tökərəm pambığı.
Adımı sənə qoyum, səni yana-yana qoyum.
Ağ // qoca at arpa yimir?
Ağ ayranı itə tökəllər, qara kişmişi cibə tökəllər.
Ağ gün hara gedir – ağartmağa, qara gün hara gedir – qaraltmağa.
Ağ qoyun balasın issər, kərə qoyun ağzın açıb-yumar.
Ağ yudu, qara sərdi.
Ağa deyir, "sür dərəyə" – sür dərəyə.
Ağaan da nökərə işi düşər.
Ağacı kəsərsən, səmtinə yıxılar.
Ağanəzərəm, belə gəzərəm (özündənrazı adamlar haqqında deyilir).
Ağıl ağıldan üsdündü.
Ağıl yaşda döör, başdadı.
Ağıllı fikirrəşincən, dəli vırdı çayı keşdi.
Ağıllı olub dərd çəkincə, dəli ol, dərdüü çəhsinnər.

Ağzı // əli bala batıb.
Ağzı pendir // qatıx kəsmir.
Ağzıaçıx qaba it dəyər.
Ağzıəyri qulağıın dibinnən tanınar.
Ağzına çullu dooşan sığmır.
Ağzınnan qan iyi gəlir.
Axmaq baş yiyəsinə donuz güddürər.
Axşamın xeyirinnənsə, gündüzün şəri yaxşıdı.
Ajdığ olsun, kef olsun.
Aldım qoz, satdım qoz, mənə qaldı şax-şaxı.
Aləm aləmnəndi, keçəl qız da xalamnan.
Aləmə it hürər, bizə çakqal uluyar.
Allah bir şər işdəsin, xeyirim içində olsun.
Allah dağına baxıb qarın verib.
Allah deer, sənnən hərəkət, mənnən bərəkət.
Allah döyüp gədəni, toyda doymıyıp gödəni.
Allah gec eliyər, güc eliyər.
Allah qarğa döör ki, göz çıxartsın.
Allah qarğaan haqqın qırğıda qoymaz.
Allah yaxşı ki, dəviyə qənət vermiyib, yıxmadığı dam-daş qalmazdı.
Allahdan buyruğ, ağzıma quyrux.
Allahdan ümid üzülməz.
Allahı olan dərt çəhməz.
Analı qız tez böyüyər.
Analı quzu – xınalı quzu.
Anası çıxan ağacı balası budax-budax gəzər.
Anası dura-dura, xalasıın ürəyi gedir.
Anasına bax, qızın al, qırağına bax, bezin al.
Ara qarışıb, məhzəb itib.
Aralarınnan su keşmir (isti münasibəti bildirir).
Aralıq atı, kor Fatı.
Araz aşığınnandı, Kür topuğunnan.
Armudun yaxşısın meşədə çakqal yiər.
Arpası artığ olup.
Artıx tamah daş yarar, daş da qayıdıb baş yarar.
Arvat yıxan evi fələh də tikə bilməz.
Assarı üzünnən baha oldu ki.
Aşı bişirən yağdı, gəlinin üzü ağdı.
Aşıx gördüyün çağırar.
At vırıpdı dizinə, ağlı gəlib özünə.
Ata ocağı meydan, ər ocağı zindan.
Atan sarımsax, anan soğan, sən hardan oldun gülməşəkər?

Atası it olsun, əmdiyi süt olsun.

Atdar ölüb, itdərin bayramıdı.

Atdı – muratdı, qadasın aldığım – arvatdı.

Atı atın yanına bağlıyarsan, ya halın götürər, ya huyun (huy – farsca xasiyyət deməkdir).

Atım olunca at, özüm olaram mat.

Avazın yaxşı gəlir, oxuduğun "Quran" oleydı.

Ay bildir gedən bildirçin, hanı sənin bir qılçın?

Ay görmüşün ulduza nə minnəti?

Aya deyir, sən çıxma, mən çıxım, günə deyir, sən çıxma, mən çıxım.

Ayda-ildə bir namaz, onu da şeytan qoymaz.

Ayı meşədən küsüb, meşənin xəbəri yox.

Ayıblı ayıbın bilsə, başına palaz bürüyüb gəzər.

Az-az yi, həmişə yi.

Bağa baxarsan, bağ olar, baxmazsan, dağ olar.

Balalı qarğaya yem yoxdu.

Barmağının beşi də bir təndə döör.

Başımı unnu görüb, adımı dəyirmançı çağırma.

Başımı yarıb, ətəyimə qoz tökür.

Başına gələn başmaxçı olar.

Başına vur, çörəyini əlinnən al (aciz adamlar haqqında deyilir).

Başmağımı geyərsən, yerişimi yeriyə bilməzsən.

Bayramalısız toy olmur?

Beş özünnən deyəndə, bir də mənnən de.

Bəxtini narda sına, yarda sına.

Bəy dediyin nədi, bəyənmədiyin nədi?

Bəy verən atın dişinə baxmazzar.

Bəzənmisən bu gündəsən, bəzənməsən nə gündəsən?

Bığdan götürüb sakqala yaxır.

Bırnınnan uzağı görmür.

Bıynıssız qoçun qisası bıynızzı qoçda qalmaz.

Bıynızı qarnındadı.

Bildirçinin bəyliyi darı sovuluncadı.

Bildiyin dədəsinə vermir.

Bilmir harda bişib, deyir mənə də bir çömçə.

Bir at minib, birini də yedəyinə alıb (sözgəzdirən, xəbərçi adamlar haqqında deyilir).

Bir ayağı burdadı, bir ayağı gorda.

Bir daş altdan, bir daş üsdən (sirr saxlamaq lazım gələn məqamda deyilir).

Bir kəndin iti qədər hürdü (çox deyindi).

Bir müsibət min nəsyətdən çox örgədir.

Bir oturmuram deyənnən qorx, bir yimirəm deyənnən.

Biri bilməyən mini heş bilməz.

Birin yi, beşin sadağa ver (yəni şükür elə).

Bosdançı ilə dost olanın tağı belində bitər.

Böyügün sözünə baxmıyan böyürə-böyürə qalar.

Böyük danışanda kiçik ağzına su alar.

Bu arxa su bir gəlib, güman var, bir də gələ.

Bu arşınnan bez verməzzər.

Bu evin işığı o evə düşməz.

Bu xəmir çox su aparacax.

Bu xına o xınadan deyil (adətən xına iki məqsədlə istifadə olunub: gəlin köçən qız və can üstə olan xəstə üçün).

Bu qulağınnan alıb, o qulağınnan verir.

Bugünün işin sabaha qoyma.

Canım ay qonaq, yağ dərdi, tava dərdi, yumurtam olseydı, sənə qayğanax bişirərdim.

Caramana car çəkir, koxıya xəbər.

Cəhənnəmə gedən özünə yoldaş axdarar.

Cibində siçannar oynıyır (yəni pulu yoxdur – kasıbdır).

Cidanı çuvalda qırx gün gizzəməy olar.

Cin ayrı, şeytan ayrı.

Cücəni payızda sayallar.

Çəkib qoyuram at yerinə, gedip durur eşşəh yerində.

Çıxmayan cana umut çoxdu.

Çırtma vırsan, qanı dammaz.

Çiyid yimiş kəl kimi baxır.

Çobanın köölü olsa, təkədən pendir tutar.

Çox kötühlər üssə budaxlar doğranıb.

Çox yiməy adamı az yiməhdən də qoyar.

Çoxları aşıxlıx həvəsindədi, çömçəən başına qıl dolıyır.

Çoxları atasıın gözün çıxartdı ki, "Koroğlu" desinnər, amma "kor kişinin oğlu" dedilər.

Çömçə tutan bizə sarıdı.

Çörəyi diziin üssündədi.

Çörəyi ver çörəhçiyə, bir çörəh də üssünnən.

Dabbaxda gönünə bələdəm.

Dadammısan dolmıya, bir gün o da olmıya.

Dağ dağa rast gəlməz, adam adama rast gələr.

Daldan atılan daş topuğa dəyər.

Dama-dama göl olar, dada-dada heç olar.

Daş armıdın balı çıxıb.

Dayınnan dağı dolan, əmiynən bağı dolanma.

Deyir qardaşın necə adamdı, deyir yol yoldaşı olmamışam.

Dədəm elə bijdi, kündəni sayır, nənəm elə bijdi, kündədən kəsir.
Dədəmin öldüyün bilseydim, qulağı dolu darıya dəyişərdim.
Dəli dəliyə qoşulub, dəyənək göydən yağır.
Dəli quyuya bir daş atdı, yüz ağıllı yığışdı, çıxarda bilmədi.
Dəlidən doğru xəbər.
Dəlidən soruşdular, böyüyünüz kimdi, dedi, qabaxda gedən zincirri.
Dəlinin başında palıd ağacı olmaz ki...
Dəliyə hər gün bayramdı.
Dəliyə yer ver, əlinə bel ver.
Dəmirin getmir, kömürün getmir (yəni bu işdən sənə maddi ziyan dəymir).
Dərd bir döör ki, ağlıyasan, dəli bir döör ki, bağlıyasan.
Dərd gələndə batmannan gələr.
Dərd var, ağlamalı, dərd var, gülməli.
Dərd var, dərmanı da var.
Dərə xəlvət, tülkü bəy.
Dərisi altı quruşa dəyməz.
Dərziyə köş dedilər, iynəsin başına sancdı.
Dəvə böyüyür, çulu böyümür.
Dəvə durdu, dam yıxdı.
Dəvə girib pambıxlığa, deyir məni görən yoxdu.
Dəvə gördün? Ləpirin də görmədim.
Dəvə nalbəndə baxan kimi baxır.
Dəvə oynıyanda qar yağar.
Dəvəçiynən doss olanın darvazası gen gərək.
Dəvədən böyük fil də var.
Dəvədən yıxılır, höt-hötün əldən qoymur.
Dəvələri dingə verir.
Dəvəsi ölmüş ərəbdi (yəni əsas dayağını – var-dövlətini itirib).
Dəvəyə dedilər boynun niyə əyridi, dedi, haram düzdü ki...
Dəyirman bildiyin eliyir, çax-çax baş ağrıdır.
Dınqır ələh, dınqır sac, əlim xamır, qarnım ac.
Dilənçidən dilənçiyə pay olmaz.
Dilim dilgir oldu (eyni şeyi təkrar-təkrar demək mənasındadır).
Dilinnən //gözünnən kirə issiyir.
Dinsizin öhdəsinnən imansız gələr.
Diş yox ikən dodax // damax vardı.
Dişi bağırsağın kəsir.
Divarı nəm yıxar, ürəyi qəm.
Dolusun yiir, boşuna təpiy atır.
Donuzdan bir tük də qənimətdi.
Dooşana qaş deyir, tazıya tut.
Dossuu məə gösdər, deyim kimsən.

Dost məən saysın bir qoznan, o da puç olsun.
Dost-düşman var.
Döölətdə dəvə, öylatda nəvə.
Dua oxumaxnan donuz darıdan çıxmaz.
Dualı min ev yiər, duasız bir ev də yiməz.
Duz-çörək – düz çörək.
Dünənki sərçə bugünkinə "cik-cik" öyrədir.
Düz danışanın papağıın qulağı cırığ olar.
El // ev evlər vəkili döör.
El elə sığar, ev evə sığmaz.
El içində – öl içində.
Elə bil ağzına it başı alıb.
Elə bil qurbağa gölünə daş atdılar.
Elə bil qutuda ilan gördü.
Elə elə ki, Qaracallıya şorsatan bir də gəlsin.
Elə söz deyərəm, dəymişin dura-dura, kalın tökülər.
Eli hürküt, axsağınnan yapış.
Elin gözü tərəzidi.
Elin sözü düz olar.
Elnən gələn dərd-bəla da toy-bayramdı.
Elnən gələn selnən gedər.
Eşşək gözü çıxır (hay-küylü yığıncaqlar haqqında deyilir).
Eşşək nə qanır zəfəran nədi?
Eşşək palçığa bir dəfə batar.
Eşşək vurub cənnətə salıb.
Eşşəyə gücü çatmır, palanı döyür.
Eşşəyə minməh bir ayıb, düşməy iki ayıb.
Eşşəyə palan yaraşan kimi yaraşır.
Eşşəyi min ata çatıncan.
Eşşəyin başı xonçada durmaz.
Ev bizim, sirr bizim.
Ev qalıbdı əyriyə, kim yiyə, kim səyriyə.
Evin dəlisi bir olsa, bal-çorəhnən bəssiyərəm.
Evin yaraşığı uşaxdı, süfrəən yaraşığı qonax.
Evüü təmiz saxla, qəfil qonağın gələr, özüü təmiz saxla, qəfil ölümün gələr.
Əkəndə yox, biçəndə yox, yiəndə ortax qardaş.
Əl əli yuar, əl də qayıdıb üzü yuar.
Əl mənnən, ətəh sənnən.
Əl tutmağ Əlidən qalıb.
Ələhçiin qılverənidi, zurnaçıın da züytutanı.
Ələyə gələni ərə verir.
Ələyi ələnib, xəlbiri göydə fırranır.

Əli böyühlər ətəyindədi.
Əliin papağın Vəliin başına qoyur.
Əlim yanıb, ağzıma təpirəm.
Əlimin duzu yoxdu.
Əlimnən qoyub, ayağımnan axdarıram.
Əlin helə yağlıdı, öz basua çək.
Əlinnən su dammır (simic adamlar haqqında deyilir).
Əlisi dəli, Vəlisi dəli, qırılmışın hamısı dəli.
Əlüü qoy ürəyüün başına (yəni arxayın ol).
Əmini əmi umuduna qalsın.
Ən çətin iş qammazı qandırmaxdı.
Ər eldən gələr, oğul beldən, qardaşı hardan taparam?
Ər-arvadın savaşı, yaz günüün yağışı.
Ərə gedənnərin əli // ağzı bala batıb?
Əri döymüş arvadı it də tutdu bu yannan.
Ərin pisi pisdi, yaxşısıın atasına lənət.
Ərnən arvadın torpağı bir yerdən götürülər.
Ərsiz arvad, yüənsiz at.
Əsnəy əsnəh gətirər, vay samannıxdakıın halına.
Ət yiən quş dimdiyinnən bəllidi.
Əziz ölüb, ağız ölmüyüb.
Əzizim əziz, tərbiyəsi onnan əziz.
Əzizinin evinə – əzilə-əzilə.
Fala inanma, faldan da qalma.
Fırt eliyib, burnunnan düşüb (görkəmcə çox oxşamanı ifadə edir).
Fikri nədi, zikri odu.
Gah nala vurur, gah mıxa.
Gec gəlib tez öyrənənnərdəndi.
Geçənin xeyirinnən gündüzün şəri yaxşıdı.
Gedər qazan qarası, getməz üz qarası.
Getdim kabab iyinə, gördüm eşşəh dağlanır.
Gəlin atdandı, gör kimə düşdü.
Gəlin atı minər, "ya nəsib" deyər.
Gəlin gəlin olmaz, düşdüyü yer gəlin ola.
Gəmidə oturub gəmiçi ilə dava eliyir.
Gəyişihli don gen olar.
Gəzən ayağa daş dəyər.
Gorumun üssündə çırax tutacax?
Gördün ağzın qandı, tüpürmə.
Gördün bir su səni aparır, ona sel de.
Gördün yiməh, daha nə deməh.
Görənnən götürən yarıdı.

Görməmiş gün gördü, gündüz də işıx yandırdı.
Görülmüş işdən gül iyi gələr.
Göz gördüyünə inanar.
Göz verir, işıx vermir.
Gözdən uzax, kööldən irax.
Gözəlliy ondu, dokquzu dondu.
Gözümün içində gəz, bəbəyimə dəymə.
Gözünə su ver.
Gözüynən görən Allahdan çox bilir.
Gülmə qonşuna, gələr başına.
Gülü burnunda (təzə-tər, istifadə edilməmiş).
Günümü göy əskiyə büküb (incidir, gün vermir).
Günün günorta çağı əliçıraxlı gəzsən, tapbazsan.
Güvəndiyim dağlar, sənə də qar yağarmış.
Halvaçı qızı daha şirin.
Hamam suyuynan dost tutur.
Hamısı bir bezin qırağıdı.
Harda aş, orda baş.
Harda qamış var, orda gamış yox, harda gamış var, orda qamış yox.
Hay-hayı gedib, vay-vayı qalıb (köhnəlib; əldən düşüb).
Haynan gələn huynan gedər.
Heç hənanın yeridi?
Heç kəs öz ayranına turş deməz.
Hənək, hənək, axırda dəyənək.
Hər ağızda bir dua var.
Hər evə dolu yağır, bizim evə dəli yağır.
Hər gözəlin bir eybi var.
Hər kəsin əlinin qarası öz üzünə.
Hər qarannıx gecənin bir aydın sabahı var.
Hərənin öz arşını.
Həsən keçəl – keçəl Həsən.
Həsənalı qoyan qulaxnan gedir (suyun istiqaməti necə verilibsə, elə də axır).
Hirsinnən zəncir çiyniyir.
Hirssi başda ağıl olmaz.
Hoha var dağa qaldırar, hoha var dağdan endirər.
Höcətnən döölət yola getməz.
Xanım atdanınca qulluxçuun canı çıxar.
Xanım qız xalasına, xas igid dayısına.
Xaşılın // yağın daşır? (yəni tələsirsən?)
Xəbəri yerində qalsın (bəd xəbər eşidəndə deyilir).
Xəmiri // torpağı bir yerdən götürülüb.
Xəstə tələsməklə döör, armud vaxtında dəyəcək.

Xoruz bannamasa, sabah açılmır?
İçim özümü yandırır, çölüm özgəni.
İgidi ilan öldürər, döööləti yalan.
İki eşşək versən, birin itirib gələr.
İki qaradan qul törər, iki sarıdan cin törər, bir sarı, bir qaradan dürr törər.
İki ölünü bir qəbirdə qoymur.
İki siçan dalaşır, biri ocağa düşür.
İlan da torpağı qənaətnən yiyir.
İlan ulduz görməsə, ölməz.
İlan vıran ala çatıdan qorxar.
İlan vıran yatdı, mən yatmadım.
İlana sancma deyəmməzsən.
İlanı Seyidəhməd əliynən tutur.
İlanın ağına da lənət, qarasına da.
İlanın quyruğun tapdama.
İmamçün ağlıyanda, yezitçün də ağla.
İnsaf dinin yarsıdı.
İpinin üsdünə odun yığmağ olmur.
İsa qoyub, Musa təpib.
İssanmışın yağışdan nə qorxusu?
İssədiyim yar idi, yetirdi pərvərdigar.
İssi aşıma soyux su qatma.
İssiyənin bir üzü qara, vermiyənin iki üzü.
İş bəd gətirəndə xaşıl diş çıxardar.
İş ussasınnan qorxar.
İşdah diş altındadı.
İşi görənnən gördürən yarıdı.
İşi höcətnən yox, hacatnan görəllər.
İşiin xətrinə ermәniyə dayı deyir.
İt də getdi, ip də getdi.
İt dəftərində də adı yoxdu.
İt əl çəhdi, motal əl çəhmədi.
İt hürər, karvan keçər.
İt itin ayağın basmaz.
İt itnən dalaşdı, yolçunun işi irəli düşdü // yolçuya fürsət düşdü.
İt qarnı yırtılıb (tör-töküntünü, səliqəsizliyi ifadə edir).
İt nədi ki, yunu nə ola.
İt var gödən yırtır, qurdun adı beddamdı (bədnamdır).
İt yidiyin qusacax.
İt yiyəsi itinnən bəd gərək.
İtaparan olsun.
İtdən çox çarığ aparan yoxdu, yenə ayaxyalındı.

İtə də bir əpbəh borjdudu.
İti quyruğunnan bağlasan, durmaz.
İti su aparmaz.
İti vurmazzar, yiyəsinnən utanallar.
İtimin qurd dayısı.
İtin dişi, donuzun dərisi.
İtin qursağı yağ götürmür.
İtirib dədəən yurdun, qalıb axdara-axdara.
İtnən dossuğ elə, dəyənəyi əlinnən yerə qoyma.
İy bilməyən tülkü yoxdu, dərisin kola vermir.
İynə atsan, yerə düşməz.
Kasıb pıl tapdı, qoymağa yer tapbadı.
Kasıbın bir atı var, o da ayqır.
Kasıbın işi varrıın pulun saymaxdı.
Kasıbın malı göz qabağında.
Kasıbın sacı axırda qızar.
Katdanı gör, kəndi çap.
Keçəl dərman bilsə, öz başına çəkər.
Keçəl halva yiər, pılına minnət.
Keçəl, başuu yudun? – Yudum da, daradım da.
Keçi can hayında, qəssab piy axtarır.
Keçiin qoturu bulağın gözünnən su içər.
Keçiin əcəli çatanda buynuzun çobanın çomağına sürtər.
Keşmə namərd körpüsünnən, qoy aparsın sel səni.
Kələhnən gələn küləhnən gedər.
Kərbəladan gələn mən, xəbər verən sən?
Kəsəy oturub daş üçün ağlıyır.
Kimin bosdanına daş atırsan?
Kiminin parası, kiminin duası.
Kimisi quyu qazar, hər susuyan içsin deyə; kimisi quyu qazar, gələn-gedən düşsün deyə.
Kişi soruşa-soruşa Həccə gedər.
Kişinin sözü bir olar.
Kor atı minib köndələn çapır.
Kor kora "kor" deməsə, korun bağrı çırtdıyar.
Köç qayıdanda axsax qabağa düşər.
Köhnə dəyirmana təzə nırx qoyur.
Köhnə hamam, köhnə tas, birin götür, bir as.
Köhnə yurdun qədrini təzə yurdda biləllər.
Kölgəli ağac gün gedənnən sonra unudular.
Könül sevən göyçəy olar.
Köpək qalı kölgəsində yatır, elə bilir, öz kölgəsidi.

Qaçan da Allahı çağırır, qovan da.
Qax deyəndə qoz annıyır.
Qalan işə qar yağar.
Qaldı qum göyərənə.
Qara ağarmaz, su qurtarmaz.
Qara qarğaya deyillər, niyə qara geyinmisən, deyir bacım qızı gəlinimdi.
Qara məni basınca, mən qaranı basım.
Qaradan artıq rəng olmaz.
Qaranquş gəldi-gedərdi, sərçədən bərk yapış.
Qarğa döör, qaarım verim, sərçə döör, sərin verim, bildirçin döör, budun verim, bir dəvədən mən sənə nə verim?
Qarğa özün quş bilir, dooğa özün aş bilir.
Qarın qardaşdan irəlidi.
Qarın süfrə döör ki, hər gələnə açasan.
Qarışqanın gözünü, ilanın ayağını, mollanın səxavətini görən olmıyıp.
Qarlı dağdan qar gətir.
Qarnımdan çıxdı qada, hara gedim dada?
Qarnının altın bilmək olmur.
Qarpız tağda yox, tığda dəyər.
Qaynanalı gəlinin dilinin altında qənd gərək.
Qaz vırıb qazan doldurur.
Qazan deer, dız-dız // dibim qızıldı, çömçə deer bılanıb çıxmışam.
Qılıncının dalı da kəsir, qabağı da.
Qırxında öyrənən gorunda çalar.
Qışaparan – itaparan.
Qız ağacı – qoz ağacı, hər gələn bir selbə atar.
Qız qaldıxca qızıla dönər.
Qız yükü, duz yükü.
Qızı özbaşına qoyarsan ya halvaçıya gedər, ya zurnaçıya.
Qızıl xırdalıyır (dəyərli fikir söyləyən haqqında deyilir).
Qızıldan taxdın olunca, quruca baxdın olsun.
Qızım, deyirəm, gəlinim, eşit.
Qızın döyməyən dizin döyər.
Qızınmadığ issisinə, kor oldux tüssüsünə.
Qismətdən artıx yiməy olmaz.
Qismətdən qaçmağ olmaz, xatadan sovuşmağ olar.
Qiyamət onda qopar: biri yiyər, biri baxar.
Qoç igid dayısına oxşıyar.
Qonağa get deməzzər, altınnan döşəhçə çəkəllər.
Qonağın ruzisi özünnən qabax gələr.
Qonax qonağı issəməz, ev yiyəsi heş birin.
Qonşudan gəlməhnən qarın doymaz, o da günaşırı.

Qonşum qonşu olsa, bağ çəpəri neyniyir.
Qonşum qonşu olsa, kor qızım ərə gedər.
Qonşuu ikiinəhli issə ki, özün də birinəhli olasan.
Qonşuya umud olan çıraxsız qalar.
Qoyunu qurda tapşırır.
Qozbeli qəbir düzəldər.
Quduran qırx gün gedər.
Qudurasan qurbağa, gəldi məni udmağa.
Qul xətasız olmaz, ağa kərəmsiz.
Qulağı saralıb (ölümü yaxınlaşıb).
Qulağının dibinnən halva iyi gəlir.
Qulax gündə bir söz eşitməsə, kar olar.
Qulaxlara qurğuşun (pis xəbər eşidəndə deyilir).
Qulf-Quran açma.
Qurbağa deyir, çox söz bilirəm, danışmıram ki, ağzıma su dolar.
Qurban olasan zərgara, səni salıb pərgara.
Qurd qocalanda köpəyə fürsət düşər.
Quru qurtarıb, yaş yetişmiyib (aprel ayı haqqında deyilir).
Quşu gözünnən vurur.
Quyuya su tökməhnən quyu sulu olmaz.
Lalın dilin nənəsi bilər.
Lənət sənə, kor şeytan.
Ləzgi nədi, güzgü nədi.
Loxma – boğma.
Mal bir yerə, iman min yerə.
Maluu bəylər apardı, surua-löynüə // quruca dilüə nə?
Mart çıxdı, dərt çıxdı.
Martın hamısı, aprelin yarısı.
Maya bıddı gəlin al, nər bıddı oğul doğsun.
Meçidin qapısı açıxdı, itin abrına-hayasına nə?
Meçit tikilməmiş kor hasasın dayadı.
Meşə çaqqalsız olmaz.
Meymun baxar güzgüyə, adın qoyar özgəyə.
Meymun görəndə boğulur, balasını ayağının altına qoyar.
Məhəmməd hümməti damda qalmaz, damnan çıxınca can da qalmaz.
Mən deyirəm, həmnən-həmə, sən deyirsən, dəmnən-dəmə.
Mən oğru olmaxda, ay sabaha qalmaxda.
Məni görən keçəl qızın saçı dabanınnan gələr.
Mənnən çox yaşayacaqsan (birinin fikirləşdiyini həmsöhbəti ondan əvvəl deyəndə).
Mərdi qova-qova namərd eliyəllər.
Mərdimazarı axtarmaxnan döör ki... (yəni özü gəlib çıxır qarşına).
Məsləhətdi don gen olar.

Mıxı mismsra döndərən Allah var.
Milçək bir şey döör, amma kööl bılandırır.
Milçəkdən fil düzəltmə.
Mollanın qarnı beşdi, həmişə biri boşdu.
Mollaya "al, molla" deyiblər, "ver, molla" demiyiblər.
Namusu itə atıblar, it götürmüyüb.
Naümid şeytandı.
Neynirəm o qızıl teşdi ki, içinə qan qusacam.
Nə açmağ olur, nə də bağlamağ (el arasında söylənməsi eyib olan hər hansı mövzu).
Nə altda urfa oldum, nə üstdə kəpəh.
Nə çox Allahın sabahı.
Nə əkərsən, onu da biçərsən.
Nə ətdi, nə balıx.
Nə issiirsən bacınnan, bacın ölür acınnan.
Nə işim işdi, nə əlim boşdu.
Nə işim var Bığırda, çaqqal məni çığırda.
Nə işim var, nə macalım.
Nə ölüyə hay verir, nə diriyə pay.
Nə tasda barama var, nə çarxda ipək.
Nə varrıya yalvar, nə kasıba söykən, özün əkdiyin ağaca söykən.
Nə yardan doyur, nə əldən qoyur.
Nə yerdiyəm, nə göydə.
Nə yırtığa yamaxdı, nə tumana balax.
Nə yimisən – turşulu aş.
Nənəm mənə kor deyp, gəlip-gedəni vır deyip.
Nəzər – məzar ("nəzərə gəlməkdən – gözdəymədən ölmək olar" anlamında).
Nəzər dəvəni qazana, insanı məzara soxar.
Nisyə – girməz kisiyə.
Nökər nədi, bekar nədir, aç qapını, ört qapını.
Oba // lələ köşüb, yurdu qalıb.
Od olmasa, tüssü çıxmaz.
Od olub neyniyərsən, su olub neyniyərsən?
Odu söndürüb külüynən oynıyır.
Oğlan razı, qız razı, nə qələt eliyir qazı?
Oğlum gəlinimi paltar yuyanda görsün, kürəkənim qızımı təndirə çörək yapanda.
Oğru elə qışqırdı, doğruun bağrı yarıldı // bucağa qısıldı.
Oğrudan oğruya halaldı.
Oxun atıb, yayı gizlətmə.
Olacağa // olacaxnan öləcəyə çarə yoxdu.
On barmağında on mərifət var.
On iki imama yalvarınca, bir Allaha yalvar.
Ona üş də birdi, beş də.

Otduyan mal arığ olmaz.
Otuzun ormannıxda, qırxın samannıxda qoyub (əxlaqsız insanlar haqqında deyilir).
Oynamağı bilmirsən, demə yerim dardı.
Öküzü durğuzub, altınnan bala issiyir.
Ölmə eşşəyim, ölmə: yaz gələr, yonca bitər.
Ölmüş eşşək "toşş"u Allahdan axtarır.
Ölüm harda – qaşnan göz arasında.
Ölüsü ölən kiridi, yasa gələn kirimədi.
Ördək qaz yerişi yerimək issədi, öz yerişin də çaşdı.
Örkən nə qədər uzun olsa, gəlib doğanaxdan keçər.
Öy gördüm, öyümdən iyrəndim, öy gördüm, öyümə dırmandım.
Öyüd batan yerinə söyüd batıb.
Öyündə yoxdu urfalıx, kölünnən keçir koxalıx.
Öz gözündə tiri seçmir, özgə gözündə qıl axtarır.
Özgəyə quyu qazan özü düşər.
Özü özünə eləyib, külü gözünə eləyib.
Özü özünə eliyənə el yığılsa, eliyə bilməz.
Özü yıxılan ağlamaz.
Özüm pisəm, Allahıma gül, paltarım pisdi, dərzimə gül.
Özümə yer eliyim, gör sənə neyniyim.
Özünə umac ova bilmir, özgiyə ərişdə kəsir.
Paxıl artmaz.
Palaza bürün, elnən sürün.
Paltar yuyan arvadın qarnı dədəsi evində doyar.
Pambıxnan baş kəsir.
Parıya dəymə, bütöyə dəymə, doğra, doyunca ye.
Pay bölən ya payınnan olar, ya imanınnan.
Pir mənimdi, kərəmətinə bələdəm.
Pis günün ömrü az olar.
Pişik balasın issədiyinnən yiyər.
Pişiyin ağzı ətə çatmıyanda deyər, mindardı.
Proletariat burjuaziyaya baxan kimi baxır (nifrətli baxışı ifadə edir).
Pulun var – oğlunnan yaşa, gücün var – qızınnan yaşa, ağlın var – tək yaşa.
Rəngimə bax, halımı xəbər al.
Ruzi paylananda köpəyin yuxusu gələr.
Saçıuzunun ahı yerdə qalmaz.
Sağ əlin verdiyini sol əl bilməsin.
Sakqalım yoxdu, sözüm keşmir?
Salavat gücə bağlıdı.
Saman altdan su yeridir.
Sapında durmaz dəhrədi.
Sayanın quluyam, saymayanın ağası.

Sel gedər, daş qalar; el gedər, qardaş qalar.
Səhər naxıra, axşam axura.
Səkkiz yazır (yolunu düz yeriyə bilmir).
Sən ağa, mən ağa, inəhləri kim sağa.
Sən Allahdan oğul issə, qız nağdıdı.
Sən baxma xalxa, nehrəni çalxa.
Sən gəl mənim nehrəmi çalxa, ayranın apar; mən gedim sənin nehrəni çalxıyım, yağın gətirim.
Sən gələndə mən gedirdim (mən səndən əvvəl bilirəm).
Sən saydığını say, gör fələk nə sayır.
Sənə bir toy tutaram, gəldiyin yolu tanımazsan // ləzgihəngini zurnasız oynıyarsan.
Sənə güvəndiyim dağlar, sənə də qar yağarmış.
Sənə nə isti-soyuğu? (yəni sənə dəxli yoxdur)
Sənin kimi gülüm olanın başına külüm olsun.
Sənnən nə axurda var, nə naxırda.
Siçan deşiyin satın alır.
Siçan sidiyinin dəryaya xeyri var.
Sirkə tünd olar, qabın çatdadar.
Sirr var el içində, sirr var, öl içində.
Soğan kimi soyuldum (yəni maddi baxımdan çətinliyə düşdüm).
Soğan olsun, nağd olsun.
Soğan yiməmisən, için niyə göynüyir?
Soruşan dağlar aşar, soruşmiyan düzdə çaşar.
Soyub-soyub quyruğunda qoyma.
Söhbət dananı qurda verər.
Söymə qul dədəmi, söymiyim bəy dədəni.
Söz ağzınnan çıxdı, sənin deyil.
Söz danışıxdan keçər.
Söz dəyirmandakıdı.
Söz sözü çəkər, arşın bezi.
Sözü at ortalığa, yiyəsi götürəcək.
Su axar, çuxuru tapar.
Su dama-dama daşda oyuq açar.
Su içdiyin qaba tüpürmə.
Su səhəngi suda sınar.
Subaylıx sultannıxdı.
Suda boğulan saman çöpünnən yapışar.
Sular durulur (qaranlıq məqamlar aydınlaşır).
Susuz aparıb, susuz gətirir (fərasətli adamlar haqqında deyilir).
Suya söylə (qorxulu, təhlükəli məqamlar haqqında deyilir).
Suyun lal axanı, adamın yerəbaxanı.
Süd içəndə ağzı yanıb, suyu da üfürə-üfürə içir (ehtiyatlı davranır).

Sütnən gələn sümühnən çıxar (genetik xüsusiyyətlərin davamlı olduğuna işarə edilir).
Şabalıdın artığ olsun (narazılıq, irad məqamında deyilir).
Şaddığınnan şitdiy eliyir (həddini aşan adamlar haqqında deyilir).
Şeytana papış tikir (bacarıqlı adamlar haqqında deyilir).
Şeytanın daşın tök ətəyinnən (inadından əl çək)!
Şər deməsən, xeyir gəlməz.
Şərti şumda kəsəh, xırmanda yabalaşmıyax.
Şirin dil ilanı yuvasınnan çıxardar.
Şiş göbəhdən addıyıb (yəni iş işdən keçib).
Taylı tayın tapbasa, günü ah-vaynan keçər.
Təhnənin tək əpbəyidi (adətən evin yeganə oğlu haqqında deyilir).
Tək əldən səs çıxmaz.
Tələsən təndirə düşər.
Tərə yiən də yaza çıxacax, kərə yiən də.
Təzə bardax suyu sərin saxlıyar.
Təzə gəldi bazardan, köhnə düşdü nəzərdən.
Təzə süpürgə təmiz süpürər.
Tısbağa yeriyə bilmir, xalasın da dalına alır (yəni güc çatan işdən yapışmaq lazımdır).
Tısbağanı ya öldürdün, ya arxası üssə çevirdin (yəni fiziki imkansızlıq ölümə bərabərdir).
Tikə göz çıxartmaz, hörmət artırar.
Toxun acdan nə xəbəri?
Torpax deyir, öldür məni, dirildim səni.
Toya toy deyiblər ki, toy yiyəsiin bağrı çartdamasın.
Toydan soora nağara, xoş gəlmisən mağara.
Toyuğ anasınnan süt görmüyüb.
Toyuğ ölsə, bir çəngə tühdi, dəvə ölsə, adı özünə yühdi.
Turpun sıxınnan, seyrəyi (az daha keyfiyyətli olur).
Tutar qatıq, tutmaz ayran.
Tülkü tülkülüyünü sübut eliyincən, dərisi boğazınnan çıxar.
Tülkü tülkünü buyurar, tülkü də quyruğun.
Tüpürürsən, göydə bişir (yəni hava çox istidir).
Tüssüm təpəmnən çıxdı.
Uçana-qaçana macal vermir.
Ulunun sözünə qulağ asmıyan uluya-uluya qalar.
Uşağ adamı düşman qapısına aparar.
Uşağı buyur, dalıycan yüyür.
Utan utammazdan, qorx qorxmazdan.
Utanmasan, oynamağa nə var.
Uzaq qohumnan yaxın qonşu yaxşıdı.
Uzunun ağlı topuğunda olar.

Ürəyim nanə yarpağı kimi əsir.
Üssü bəzək, içi təzək.
Üz üzdən utanır.
Üz verəndə assar issiyir.
Üzü asdarınnan baha oldu.
Üzülüb üzühdən keçir (zəifləmiş, arıqlamış adamların təsviridir).
Üzündə şeytan tükü var.
Üzünə ələk tut (utancaq adamlar haqqında deyilib).
Vaxt var ikən ağla, könül, el gələr, tünniy olar.
Vaxtım olanda baxdım olmadı, baxdım olanda vaxtım.
Varın verən utammaz.
Ver yiim, ört yatım, gözzə canım çıxmasın (tənbəllər haqqındadır).
Vıra bilmiyən dəynəyin yekəsinnən yapışar.
Vıran oğul dayısına gəyişməz.
Ya bu dəvəən güdərsən, ya bu diyardan gedərsən.
Ya vəlvələdən, ya zəlzələdən.
Yağ yağnan qaynıyar, yarmalar yavan qalar (eyni zümrədən olanların birliyini ifadə edir).
Yaxşı at özünə qamçı vırdırmaz.
Yaxşı oğul dayısına oxşayar.
Yaxşılığı elə, at dəryıya, balıx bilməsə də, xalıx bilər (elədiyin yaxşılıq hansı formadasa qarşına çıxacaq).
Yalan əyax tutar, amma yeriməz.
Yalançını evinəcən qovallar.
Yalançının şahidi yanında olar.
Yalanı Allahın qorxusunnan deyə bilmirəm, doğrunu bəndənin.
Yanlış da bir naxışdı.
Yatan ölməz, yetən ölər.
Yatma qaya kölgəsində, qoy yesin aslan səni.
Yay var, qış var, nə tələsik iş var?
Yayın yaxantısı qışın yavannığıdı.
Yazıya pozu yoxdu.
Yeddi arxın suyun qatıb bir yerə.
Yel əsib, qoz tökülüb?
Yel qayadan nə aparar?
Yel vırır, yelinsiyir, gün vırır, günüksiyir (bir işin həllini tapmayanda deyilir).
Yel vırır, yengələr oynıyır.
Yerdə yatan yumurta sabah göydə uçan quşdu.
Yerdən kəsən varsa, göydən də baxan var.
Yerin də qulağı var.
Yeriyənə yol vermir, yüyürənə // danışana macal.
Yersiz gəldi, yerri, qaç.

Yetənə yetir, yetmədiyinə də daş atır.
Yetimə gəl-gəl deyən çox olar, çörəh verən az.
Yetimə qoğal haramdı?
Yıxılana balta çalan çox olar.
Yiməhnən doymıyan, yalamaxnan doymaz.
Yol kimindi – gedənin, ev kimindi – oturanın.
Yolçu yolda gərək.
Yuxarı baxıram bığ, aşağı baxıram, sakqal.
Yumurtadan yun qırxır.
Yumurtamadı – yumurtamadı, bəs falı hanı (artmaq əvəzinə, əvvəldən olan da yoxa çıxıb)?
Yüyürən yıxılana baxmaz.
Yüz bilən olsan, bir bilmiyənə gəyiş (məsləhət elə).
Yüz eşitməhdənsə, bir görməh yaxşıdı.
Yüz fikir bir borcu ödəmir.
Yüz gün yaraq, bir gün gərək.
Yüz ölç, bir biç.
Yüz yeyənin olsun, bir deyənin olmasın.
Zər qədrin zərgər bilər.
Zəri də var, zoru da (həm maddi, həm də fiziki imkanı var).

LƏNKƏRAN FOLKOR ÖRNƏKLƏRİ

Lənkəran folkloru talışların məişətini, xalq yaradıcılığı nümunələrini: bayatılar, laylalar, nağıllar, mərasim nəğmələri, atalar sözləri və məsəllər, süfrə inancları, ziyarətgah və pirlər dini rituallar və digər folklor örnəklərini özündə birləşdirir.

Ümumiyyətlə, Lənkəran folkloru çox zəngindir. Bölgənin coğrafi relyefi və zəngin təbiəti onun folklor mühitinin geniş və çoxşaxəli olmasına gətirib çıxarmışdır. Məsələn, çəltik nəğmələrinin yaranmasını məhz Lənkəran bölgəsinin coğrafi relyefi şərtləndirmişdir. Belə ki, bölgədə çəltik yetişdirilmiş və bu xalq əməyinin nəticəsi olaraq çəltik nəğmələri yaranmışdır.

Lənkəran folkloru özünəməxsus xüsusiyyətlərinin bu günə qədər qoruyub saxlamışdır. Yəni bəzi folklor nümunələrinin unudulmasına baxmayaraq, ümumi folklor strukturu, sütunu, demək olar ki, qalmışdır. Məsələn, bölgədə süfrə inancları, dini mərasimlərlə bağlı rituallar bü gün də yaşamaqda və icra olunmaqdadır.

Aşağıdakı folklor nümunələri Lənkəranın bəzi kəndləri və Lənkəran şəhərinin özündən toplanıb ərsəyə gəlmişdir. Nümunələrdə Lənkəran bölgəsində çox yayğın olan ziyarətgahlarla bağlı inanclar, rəvayətlər, Kərgəlan İmamzadəsi, süfrə inancları, talış atalar sözləri və məsəllər, nağıllar, talış folklorunun əsas tərkib hissəsi olan "ay lolo" nəğmələri öz əksini tapmışdır.

MAHNILAR

Iştı patə xorəkon, ki pate bəzne,
Iştı zınə misalon ki vote bəzne.
Aləfiş eçinə,
Parçiniş peçinə,
Tı çımı reçnə, reçinə dodo.

Nəqarət:
A dodo, dodo, dodo,
Con dodo, dodo, dodo,
Tı çımı şinə dodo,
Az bətı qıbon.

Tərcüməsi:
Sənin bişirdiyin xörəyi
kim bişirə bilər?
Sənin dediyin misalları kim
deyə bilər?

Otu düzüb,
Çəpəri yığıb,
Sən mənim gözəl, gözəl, dodom.

Nəqarət:
Ay dodo[1], dodo,
Can dodo, dodo, dodo.
Sən mənim şirin dodom,
Mən sənə qurban.

***

Şim bə vişə,
Ha Lələm, a.
Peştım vənəşə, a Lələm, a.
Hava hamuşe, ha Lələm, a.
Bə, balə ğıbun, a Lələm, a.

[1] Bəzi talış kəndlərində anaya dodo deyilir.

Tərcüməsi:
Getdim meşəyə, a Lələm, a,
Belimdə bənövşə,
A Lələm, a.
Hava sakitdir, ha, Lələm, a.
Bu balaya qurban, a Lələm, a.

***

Az tını zındəbim bəştə
dardi dəmon,
Az tını zındəbim bəştə
dardi dəmon.
Tı mını zındəbiş bəştə
dılı peymon.
Tı mını zındəbiş bəştə
dılı peymon.

Nəqarət:
Ha çımı Dilbər,
Con çımı dilbər.
Ha çımı, Dilbər,
Con çımı Dilbər.
Mı məştı sə qardim,
Çımı dılı arzu, çımı dıldə mande.
Çımı dılı arzu çımı dıldə mande.

Tərcüməsi:
Mən səni bilirdim öz
dərdimə dərman,
Sən məni bilirdin öz
ürəyinə peyman.
Mən səni bilirdim öz
dərdimə dərman,
Sən məni bilirdin öz
ürəyinə peyman.

Nəqarət:
Ha mənim Dilbərim!
Can mənim Dilbərim!
Mən sənin başına döndüm,
Mənim ürəyimin arzusu
Mənim ürəyimdə qaldı!

***

Maştə-maştə həşi pemə,
Bə çayəhi kinan omən.
Çəşem qıle bətı damə,
Tolışə kinə!Tolışə kinə!
Tı, sio çəşiş, dorzə mijə,
Bə eşq oməş, toşə-tojə.
Dorozə mahnon boçi dəjə?
Toloşə kinə, Toloşə kinə!

Nəqarət
Ay toloşə kinə!
Con toloşə kinə!

Tofiq İlham bəştı ğıbon,
Ha sıxanı, anqivini şon.
Tınış çımı dardi dəmon,
Tolışə kinə, Toloşə kinə!

Nəqarət
Ay Toloşə kinə!
Con Toloşə kinə!

Tərcüməsi:
Səhər-səhər günəş doğub,
Çay bağına qızlar gəlib.
Gözüm elə sənə düşüb,
Talış qızı, Talış qızı!

Nəqarət:
Ay Talış qızı!
Can Talış qızı!

Sən qara gözsən, uzun kiprik,
Eşqə düşmüsən təzə-təzə.
Niyə bəstələmisən uzun mahnı?!
Talış qızı, Talış qızı!

Nəqarət:
Ay talış qızı!
Can talış qızı!

Tofiq İlham sənə qurban,
Tofiq İlham sənə qurban.
Hər sözün, bal- şan.
Sənsən mənim
dərdimin dərmanı,
Talış qızı! Talış qızı!

Nəqarət:
Ay talış qızı!
Can Talış qızı!

****

Kinə, beşi honiko,
Bımand çımı toniko.
Bəstem botono zardə şəy,
Səpeş zardə tiləko.

Iştə xaçon bərandem,
Iştı roysə bəmandem.
Ha kinə, bəmı ne məvot,
Iştə İnə bəğandem.

Tərcüməsi:
Ay qız, çıx buladan,
Dayan mənim yanımda.
Alaram sənə sarı köynək,
Üstü sarı gül-çiçəkli.

Öz saçlarımı darıyaram,
Sənin yolun üstündə dayanaram.
Ay qız, mənə yox demə,
Anamı elçi göndərərəm.

AY LOLO

Ay lolo, bovot tınım vey pide,
Ay lolo, bətı bəpe bıvotom.
Ay lolo, bıvotom, tınım ve pidə.
Bılbılonən handedən,
Çımı dılı kandedən.
Fikiım ijən mandedə,
Boto, toloşə kinə.

Trəcüməsi:
Ay lolo, söyləsin,
səni çox sevirəm,
Ay lolo, gərək sənə söyləyim.
Ay Lolo söyləyirəm,
səni çox sevirəm.
Bülbüllər də oxuyur,
Mənim ürəyimi dağlayır.
Fikrim yenə sənin üstündə,
talış qızı.

ŞƏRABANU

Dastədəş dəpe,
Əğəş bə qəpe,
Bınışt xonçə səpe,
Nənə bəştı qıbon,
Şərəbanu, Fərəbanu,
Tükəzi həmro.

Nəqarət:
Nənə bəştı ğıbon,
Şərəbanu, Fərabanu,
Tukəzi həmro.
Zəngi yarım,
zəngi yarım əcəb ğəşənge,
Zəngi yarım,
zəngi yarım əcəb qəşənge.

BAYATI

Ə kinə, çı reçine,
Çəmə bandi laçıne,
Bəvotem bəştə nənə,
Əv çımı darde, kinəy.

Maştə-maştə rərə eştə,
Çəmə nənə, çəmə nənə.
Bəməro zandəqo duşdə,
Çəmə nənə, çəmə nənə.

Otəşi rəy sənodə,
Şıti bəsə keysə nodə,
Bəmə nəfo fırni dodə,
Çəmə nənə, çəmə nənə.

Lokə bə vanqonə qətdə,
Dı parcini ordə vitdə,
Əcəb qəşənqə nun patdə,
Çəmə nənə, çəmə nənə.

Bə şəv nağıl, hədis votdə,
Bamə şolə giəvo boftə,
Hojo con votdə, con məsdə,
Çəmə nənə, çəmə nənə.

Tərcüməsi:
O qız nə qəşəngdir,
Bizim dağın laçınıdır.
Deyərəm öz anama,
O, məni dərdə salan qızdır.

Səhər-səhər tezdən durur,
Bizim ana,bizim ana.
Bizim üçün inək sağır,
Bizim ana, bizim ana.

Ocağı tez qalayır,
Südü qoyur ocaq üstə.
Bizə tez firni verir,
Bizim ana, bizim ana.

Tabağı tutur qucağına,
Ələkdə un ələyir.
Çox qəşəng çörək bişirir,
Bizim ana, bizim ana.

Gecələr nağıl, hədis deyir,
Bizə toxuyur yun corab.
Ancaq can deyir, can eşidir,
Bizim ana, bizim ana.

LAYLAY

A Lolo, tonım ğıbon,
El-tobyə tonım ğıbon.
Bıhıt şinə hanədə,
Bətı, conım ğıbon.
Vılə balam, ha lolo,
Yolə baləm, ha lolo.
Lolo baləm, ha lolo
Vılə baləm ha lolo.

Lolo baləm, ha Lolo,
Vılə Balam, a lolo.
Ha Lolo, şinə lolo,
Nıqıno bətı bəlo.
Bəşt po bığət, qəm şodə,
Edəsiom bəştı bolo.

Lələ balam, ha lolo,
İqlə balam, ha lolo.
Lolo baləm, ha, lolo,
İqlə balam ha lolo.

Ha Lolo, qofem lolo,
Savdınyə bəfom lolo,
Yol bıbi bə həxi bırəs,
Bud bıbo sə-pom, lolo.

Ha Lolo, qofem lolo,
Savdınyə bəfom lolo,
Yol bıbi bə həx bırəs,
Bud bıbo sə-pom, lolo.

Dədə baləm, ha lolo,
Qədə baləm ha lolo.
Lolo baləm, ha lolo,
Dədə baləm, ha lolo.

Tərcüməsi:
Ay lolo, canım qurban,
El-qohum, canım qurban.
Yat şirin yuxuya,
Sənə bu canım qurban.

Gül balam, a lolo,
Böyük balam, a lolo.
Gül balam, a Lolo.
Böyük balam, a lolo.

Lolo balam, ha lolo,
Gül balam a, lolo.

Ay lolo, şirin lolo,
Dəyməsin sənə bəla.
Dur ayağa qədəm at,
Baxım sənin boy-buxununa.

Lələ balam, ha lolo,
Bircə balam, ha lolom.
Lolo balam ha lolo,
Bircə balam, ha lolo.
Ha lolo, beşiyim lolo,
Əhdi-peymanınm lolo.
Böyü, haqqa çat ,
Qol-budaqlı olum başdan ayağa.

Ata balam, ha lolo,
Balaca bala, ha lolo.
Lolo balam, ha lolo,
Ata balam, ha lolo.

ETNOQRAFİK MƏTNLƏR

Keçmişdə belə bir adət var idi ki, məsələn, qonşuya nəsə verirdin, ya qonşu gəlirdi sənin evindən nəsə aparırdı, deyirdi mənə filan şey lazımdır, məsələn, qab-qacaq, qazan. O qazanı qaytaranda heç vaxt boş qaytarmazdılar. Adət belə idi, çünki boş qazan qaytarmazlar. İçinə ya şirni, ya nəsə qoyardılar.

***

Əgər qonşu gəlib çörək istəyir, sənin də lokəndə[1] bir dənə çörək var, o çörəyi bütöv vermək olmaz. Yoxsa lokənin bərəkəti gedər. Gərək bölüb verəsən. Bir parasını qonşua verəsən ki, o da ac qalmasın, bir parasını də lokədə saxlamaq lazımdır ki, lokənin bərəkəri getməsin.

***

Toylarda çox olardı qab-qacaq aparmaq. Toya bir neçə gün qalmış qonşulardan qab-qacaq, qazanlar yığardılər. Toya hazırlıq görərdilər. Hamı mehriban idi. Hamı bir-birinin harayına çatardi.

O vaxtlar düyü belə təmiz olmurdu, indi təmizdi, ordan töküb qazana, yuyub bişirirsən. Amma o vaxtlar düyünü arıttıyirdilər. Toya hazırlığ vaxtı bütün qohum-qonşu yığışardi o toy yiyəsinin evinə düyü arıttamağə. Düyü təmiziyərdilər toy üçün. Necə gözəl idi belə şeylər, mehribançılıq idi. Toy qurtarandan sonra yenə neçə gün qohum-qonşu yığışardi o toy yiyəsinin evinə, qazanları, qab-qacağı yuyardılər. Hamı bir-birinə kömək eliyərdi.

Hələ heç o vaxtlər toyxanalar da yox idi, belə hazır toyxanələr var e indi, o vaxtı yox idi. Camaat hamı yığışardi, hətta toya bir ay qalmış, yığışardılır gedərdilər meşəyə, toyxana üçün, bu palatka üçün də, hə, meşədən ağac budağlari, toyxana üçün dirəklər gətirərdilər, hazır palatkalar soradan çıxdi. Kimin ki, evində toy idi, təkcə o toy yiyəsi sevinmirdi ki... Hamı sevinirdi, qohum-qonşu, bütün kənd,

[1] Lokə – tabaq

filankəsin evində toy olacaq. Uşağdan böyüyə hamı sevinirdi. İndi toylar bir gün olur bir şadlığ sarayında, qurtarır gedir.

Toydan bir gün qabaq ”çörək bişirmə günü” olardı. O çörək bişirmə günü üçün də vədə alardılər. Məsələn, bir nəfər yaxın qohum-qonşudan bir nəfərə deyərdilər ki, sən təflikçi[1] çıx, get yaxın qonşulardan, qohumlardan vədə al. O da gedərdi, deyərdi, “rüşbərüş şımə sobayonro bıbo, maşdə şımə vədə heste, çe fılankəsi kəko, nun pate[2].

“Çörək bişirmə günü” vədə alan bir nəfər olardı çox vaxt. Amma, toy üçün vədə alan, həmin o təflikçilər iki nəfər olardı. Bir gün qabaq o adamları çağırardılar, məsələn, iki cavan qız, olara diyərdilər ki, sizi təflikçi çıxarırıq, siz sabah gedin camaatın toy üçün vədəsini alın. Olar da toya bir gün qalmış gedərdilər birbir o qapı, bu qapı, vədə alardılar. Diyərdilər, “Maşdə saat donzə ko, do bə şanqo saat donzə, şımə vədə heste flunkəsi kəko, çe ya zoə, ya kinə vəyəye”[3].

Təflikçilər belə deyəndə, ev yiyəsi də deyərdi ki, ruşbəruş şıməro bıbo[4]. Həm də təklifçilərə həm toy yiyəsi xələt verirdi, məsələn, pul verirdi, onları təlifçi çıxarırdı. Həm də təklifçi hansı evə gedib vədə alırdısa, ev yiyəsi ona bu gözəl xoş xəbər üçün şirinlik verərdi, əli boş qaytarmazdı, məsələn, bir ovuc konfet, şoklad.

***

Qaçaqların 20-ci əsrin əvvəllərində Lənkəranda və onun kəndlərində törətdikləri qanlı hadisələrin xalq yaddaşındakı xatirələri

Qaçağlar bu kəndə çox böyük zülm ediblər. Bu kəndi talan ediblər (Lənkəran rayonu Biləsər kəndini nəzərdə tutur – top.). Burdan Lənkərana gedən yol var, bu yolda “Murtuza kıştə vırə”[5] deyilən bir yer var, ordə o kişini öldürüblər, o Murtuzanı.

Babam rəhmətlik danışardı, deyərdi balə, gəlirdik şəhərdən (Lənkəranın mərkəzini nəzərdə tutur – top, indi hərə özünə nəsə alıb şey-şüy. Bazarlıq ediblər. Deyir, gəldik çatdıq bir yerə, deyir, birdə gördük qaçaqlar gəlir. Dedi, bir dənə palaz götürüb örtdülər bizim başımıza. Bir neçə nəfər idik, dedi. Dedi, bizə dedilər ki, bir nəfər öz cınqırını cıxartsa, vurarığ. Dedi, Murtuzanı apardılar bir az aralı, bizim də başımıza palaz örtdülər. Biz də, balə, dedi, qorxumuzdan başımızı da çıxarda bilmədik o palazın altından. Dedi, orda tir-tir əsirdik, palazın altında. Dedi, bir də gördük, güllə açıldı, dedi, Murtuzanın səsini eşitdik, belə bir səs,” iii,” zarıltı səsi. Allah onu rəhmət eləsin! O yazıq!

---

[1] Təflikçi – təklifçi

[2] talışca, yəni “gün o gün olsun, sizinn subaylarınız üçün olsun, sabah siz dəfətlisiz filankəsin evində çörək bişirmə gününə.

[3] Talışca, yəni “ sabah saat on ikidən, axşam saat on ikiyə kimi siz dəvətlisiz filankəsin evində, onun oğlunun, ya da qızının toyudu.

[4] Ruşbəruş şıməro bıbo – gün o gün olsun, sizinçün olsun.

[5] Murtuzanın öldürüldüyü yer”

Dedi, sorə xeyli vaxt keçdi, biz qorxa-qorxa çıxdıq o palazın altından, gördük, heç kəs yoxdu. Getdik, dedi, o rəhmətliyi götürdük, gətirdik, kəndə dəfn elədik. Kəndə, dedi, vay-şivən düşdü...

Soorə "Xuninə kəş"[1] deyilən yer var bu kəndən şəhərə gedən yolda. Orda də o qaçaqlar qan töküblər.

Soroa bir qaçaq olub, daha doğrusu, qaçaqlar üçün işliyən adam olub, elə bil agent kimi olub də. Bir kişi gəlib gedib bir yerdə otrublar həmin adamın evində, süfrədə bir yerdə çörək yeyiblər, plov yeyiblər.

Deyir, o kişi də, həmin o qaçaqdan ehtiyat edirmiş, bilirmiş ki, bu onu öldürər. Deyir, ona deyib ki, bəs, indi soruşub da, bəs məni birdən öldürərsən! Qaçaq da deyib ki, əşi yox, nə danışırsan, mənim sənlə ədavətim yoxdur. Deyib, and olsun bu süfrəyə ki, sənə heç nə eləmərəm. Yemək yeyib durublər, gediblər, bur də "Üləsi band"[2] var, həmin o Üləsi banddə, qabaqda o yazıq kişi gedirmiş, arxasında da, o şərəfsiz qaçaq. Kişi deyib ki, birdən məni vurarsan e, deyib yox, əşi, nə danışırsən, and olsun o yediyimiz süfrəyə ki, vurmərəm, sən nə danışırsən?! Kişi də qabaqda gedirmiş, birdən qaçaq onu arxadan vurur güllə ilə. Deyir, rəhmətliyin ağzından düyü giləsi atdanıb yerə düşmüşdü. Həmin o yediyi plov.

Sonradan o qaçağı o süfrə vurdu, bala! O süfrə ona qənim oldu, o vaxtdən hamı deyirdi kənddə, danışərdılar ki, onu, o yalandan and içdiyi süfrə vurdu. Çünki o, xəstələndi, dəli oldu axırdə.

Yalandan süfrəyə and içməzlər! O yalandan and içmişdi, süfrə də onu vurdu!

Sonra, bir qaçaq olub, gorbagor olsun o, hə, gəlib talan edirmiş bizim kəndi, (Biləsər kəndini nəzərdə tutur- top) nəinki bizim kəndi, bütün kəndləri. Adı Bala Məmmədir. Ona bu kənddə Bılə Məmməd deyiblər. O qədər şərəfsiz adam olub, gəlib camatın qız-gəlinini aparırmış. Qızım, sənə deyim də, bu savet dövlətinin qurulmaq istəyən dövürlərində olub. Bu Bılə Məmməd bolşevik olub, balşeviklərə qoşulub qan uddurub, bu Cənub bölgəsindəki bütün camaata. Gəlib bir gün bizim kəndə, bidənə kişi olub, onun balduzunu aparmaq istəyib. Qabaqcadan deyibmiş ki, apararam. Biliblər də, aparar. O qadını götürüb kəvədə[3] gizlədiblər.

Qadını gizlədiblər o kəvənin içində. Bılə Məmməd öz dəstəsi ilə gəlib, kənddə o vaxt Ramazan kişi olub, onun evində düşüb. Bılə Məmməd Ramazan kişiyə o həmin qadının bacısının ərini çağırtdırıb. Nənəm danışardı bunu. Mənim nənəmin atası olub o kişi, yəni babam. Hə, Ramazan kişiyə çağırtdırıblar babamı. Deyiblər, Ağanazın yerini de. Ağanaz da babamın baldızı olub. Deyiblər, tez ol, yerini de. Babam demiyib. Nə qədər qorxudublar, cəza veriblər, demiyib. Axırda güllələmək istəyiblər. Ramazan kişi deyib ki, and-aman verib onlara, ki bunu mənim evimdə öldürməyin. Onlar da öldürmiyib, babamı soyundurub atıblar həyətə, qarın içinə. Deyir, dizəcən qar yağmışdı. Babamı bir gecə səhərə kimi qarın içində çılpaq saxlayıblar. Allah onla ləhnət eləsin! Gorbagorlar! Sonra səhər çıxıb gediblər.

---

[1] Qanlı dərə

[2] Üləsi band" Hirkan qoruğunda, Lənkəran Rayonunun Biləsər kəndinin önündə olan dağın adıdır, tərcüməsi Vələs dağı", yəqin ki, bu dağda "vələs" ağacları çox olduğundan, dağa həmin adı veriblər.

[3] Kəvə - `buğda yığmaq üçün istifadə olunanan toxunma qabdır.

Sonra babamı gətiriblər evə. Nənəm diyirdi ki, babam elə həmin gündən düşdü yorğan-döşəyə. Diyir, bədəni başdan-ayağa, dərisinin altı su ilə dolmağa başladı, bir aydan sonra rəhmətə getdi, deyir, babam. Çox əxlaqsızlıqlar, şərəfsizlik ediblər!

Sonra bir gün gəlib kənddə nənəmi göstərib deyib, gəlib apararam bunu. Nənəm rəhmətlik Şıxların (yəni, Şeyxlər top.) əlində işləyib. Şıxlar çox inanclı Allah qanunlarına əməl edən, Allah adamı olublar. Nənəm deyib ki, dua eliyib, deyib "Ya Ğıbulə Ərəbi Soyb, çı Bılə Məmədi şey bıbo, omeş nıbo!"[1]. Qızım, Allah, nənəmin duasını qəbul eliyir! Aradan üç gün keçir, xəbər gəlib çatır ki, Bılə Məmmədi öldürüblər. Allah nənəmin duasını, ah-naləsini eşidib, balə! Şükür Allaha! Allah, hər şeyi görür!

***

Ququ quşu oxuyur, talış dilində ona "kəku" deyirlər. Həmin "kəku" yaz girəndən oxumağa başlayar, o qədər oxuyar ki, böyüylər diyərdilər ki, haçan onun ağzına buğda dəysə, çıxıb gedər. Yəni buğda yetişər, o da o buğdadan yiyər, çıxar gedər. Özü də "kəku" quşu " qu quşu" deyil, "ququ" quşudur.

Söyləyici: *Kərimova Balabacı Gülhəsən qızı, Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, Sahib Xanhüseyn oğlu Ələmov adına orta məktəbin ibtidai sinif müəllimi. Təvəllüd: 1956-cı il.*

ATALAR SÖZLƏRİ VƏ MƏSƏLLƏR

1. Kosibi anğıştə ləkətorədə arşiə. *Tərcüməsi:* Kasıbın barmağı xəşildə sınıb.
2. İnci bəştə vaxte bərəse. *Tərcüməsi:* Əncir öz vaxtında yetişər.
3. Kəçəlşon vığande ənoro, əno bə cəhəndım, kəcəl nomə. *Tərcüməsi:* Keçəli göndərdilər nar üçün, nar cəhənnəm, keçəl qayıtmadı.
4. Ovə qulə ovə roədə barşie. *Tərcüməsi:* Su səhəngi suda sınar.
5. Sio ço ışdəro ruşni nibəka. *Tərcüməsi:* Çıraq özünə işıq saçmaz.
6. Ov bəpe zəmini jio beşo, çe pio ekaynə nibəbe. *Tərcüməsi:* Su gərək yerin altından çıxsın, yuxarıdan tökməklə olmaz.
7. Morə bə hıl dənibəvıjqe, kıləşə gezıən bəba dəştə. *Tərcüməsi:* Siçan deşiyə yerləşməz, küləş süpürgəni də aparar özü ilə.
8. Çe sioçuxo hıtə. *Tərcüməsi:* Onun qara çuxası yatıb.
9. Mori çe mambu[2] bu rıke bomə, bəşe çe hıli qəvədə bebəşə. *Tərcüməsi:* İlanın mambudan xoşu gəlməz, gedər onun giridiyi deşiyin ağzında bitər.
10. Bandonsən gemej ve bəqıne. *Tərcüməsi:* Dağlarda da külək çox əsər. Bu adətən kimsə quru söz verəndə, amma ona hələ əməl etməyəndə işlədilir, yəni

[1] Ya Qibleyi Ərəbin Sahibi, Bılə Məmmədin getməyi olsun, gəlməyi olmasın! Qızım, Allah nənəmin duasını qəbul eləyir, aradan üç gün keçir, xəbər gəlir çatır ki, Bılə Məmmədi öldürüblər.
[2] Mambu talış dilindədir, bu bitki çox ətirli, yabanı halda meşədə bitən gül bitkisidir.

dağlarda da külək çox əsər, yəni söz vermisən, amma ortalığda heç nə yoxdur. Yəni ki, söz verməyə nə var.

11. Poçəş i vıjəe, çe kardə hərəkəti dekə. *Tərcüməsi:* Boyu bir qarışdır, onun elədiyi hərəkətə bax.

12. Nunə doə dastı nıbo, nunə zıvunı bıbo. *Tərcüməsi:* Çörək verən əlin olmasa da, çörək verən dilin olsun.

13.Bənə jıtə aşı peşedə. *Tərcüməsi:* Südlü aş kimi daşır.

14. Bəxti bəpe Xıdo bıdə, de əhdı-cəhdinə nibəbe. *Tərcüməsi:* Bəxti gərək Allah versin, əhdi-cəhdlə olmaz.

15. Əv ıştə şəhəri xəbə dudə, yəni o, öz şəhərindən xəbər verir. Bu məsəl kimsə hər hansı iş haqqında çox rahatlıqla danışanda işlədilir ki, yəni o öz şəhərindən xəbər verir.Şəhər həyatı nisbətən rahat olduğu üçün, deyilir ki, filankəs öz rahat şəhər həyatından danışır.

16. Im tıro kuəzınqi nəğıl ni. *Tərcüməsi:* Bu sənin çün sərçənin nağılı deyil.

17. Hüsen, Hüsen do pevatdə, vote məhrəmə manq kenəye. *Tərcüməsi:* Hüseyn, Hüseyn deyilməsi ağacı kökündən qoparır, soruşur ki, məhərrəm ayı nə vaxdır.

18. Amu vəyu, xani vəyu,
Day vəyu, podşo vəyu,
Xala vəyu, kaqi vəyu,
Bibi vəyu, mori vəyu.

Tərcüməsi:

Əminin gəlni xanın gəlni,
Dayının gəlni padşahın gəlni,
Xalanın gəlni toyuğun gəlni,
Bibinin gəlni, ilanın gəlni.

19. Əv ıştə bəxtisəbən nıştə. *Tərcüməsi:* O öz bəxti üstündə oturubmuş. Bu məsəli adətən gec ailə quran qız və ya oğlan yaxşı bir insanla ailə quranda işlədirlər. Yəni, gec ailə qurdu, amma yaxşı insanla ailə qurdu.

20. Ovi çe kosa beməkə. Yəni, suyu kasasından çıxarma. Bu məsəl, əsəbləşəndə qarşıdakı adama. "Mənim səbr kasamı daşırma" mənasında işlədilir.

21. Pozi du bə dışmuni ləvə. Tərcüməsi: Payızın ayranı düşmənin qarnına.

22. Pişiki qəv bə quşdi nibərəse, bəvote, hərume, ya hələle. Tərcüməsi: Pişiyin ağzı ətə çatmaz, deyər, haramdı, ya halaldır?!

23. Əv çımı nəğəbınış aşmardə. Tərcüməsi: O məninm dişlərimin və ya əngimin dibini sayıb. Bu kiminsə səndən sui istifadə etməyi mənasında işlədilir.

24. Sıpən nıştiədə, ıştə dumi dəsudə bəvrə, çəyo nıştə. Tərcüməsi: itdə oturduğu yerə birinci quyruğunu sürtər, sonra oturar.

25. Sə bə sıği bışən, ya sıği bə sə bıjən. Tərcüməsi: Daşı başa vur, ya da, başı daşa vur, eyni şeydir.

26. Vəyu dədə kədə kambe mandə, aspisən itkə bımando. *Tərcüməsi:* gəlin ata evində az qalmışdı, at üstündə də biraz qaldı.

27. Hə çı zındə, həlimdor çiçe. Tərcüməsi: Eşşək nə bilir kəklikotu nədir.

28. Hə ikərə bə tül ebəqıne, peşo çəyo payze bəka. Tərcüməsi: Eşşək bir dəfə palçığa düşər, sonra oradan keçməz.

Söyləyici: *Kərimova Balabacı Gülhəsən qızı, Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, təvəllüd 1956-cı il. Sahib Xanhüseyn oğlu Ələmov adına orta məktəbin İbtidai sinif müəllimi.*

***

Süfrə ənənlərində dəyişiklik çox olub, məsələn, biz çoxuşaqlı ailədə böyümüşük, təsəvvür eləyin, altı qız uşağı, altı oğlan uşağı, yəni, on dörd baş ailə olmuşuq ailədə, ama hamımız birlikdə əyləşmişik süfrəyə. İstiyir səhər olsun, istiyir şam yeməyi olsun, fərqi yoxdu. Hamı bir nəfər kimi, eyni zamanda süfrə açılardi, validenlər başda olmaq şərtilə, uşaqlar da birlikdə yemək yiyərdilər. Diyə bilmərəm səbəb nədi, ola bilər bu dövrün ab-habvası ilə bağlıdı, ya quruluşnan bağlıdı.

Məsələn, yaşamışıq biz sovet dövründə, bir az fərqli yanaşma var idi o dövrdə. Amma indi, bəlkə də, bir az işlər çoxalıb, dünya dəyişilib, inkişaf eliyib, təkmilləşib çox şeylər, məsələn, bizim dövrdə heç evlərdə telefon yox idi. Yalnız sovet dövrünün idarələrində, səvxoz idarəsində, bir də icra nümayəndəliyində, indi nümayəndəliy sayılır, o vaxt kənd soveti adlanırdi. Bax, olar də telefon olardı, nə də lazım olsaydı kəndə aid, o qurumlarda telefondan istifadə eliyiblər .

Harasa nəi sə, hansı məlumatısa çatırıblar. Amma indi başqadır, indi hərə bir vaxtı otutrur süfrəyə. Hərənin öz işindən asılı olaraq hərə bir vaxtı oturur süfrəyə. Əslində hərə gün ərzində müxtəlif vaxtlarda, öz işlərindən asılı olaraq süfrə başında əyləşirs. Əslində indiki bu münasibət baxımından soyuqluğu əmələ gətirən də elə budur. Əgər biz, bir yerdə gün ərzində süfrə ətrafında vaxt tapıb əyləşmək istiyiriksə və yaxud da əyləşiriksə, təbii ki, o süfrə arxasında münasibət də olər, müəyyən şeylərin müzakirəsi də ola bilər. Amma tək başına otursan süfrə başında kimnən söhbət edərsən və ya nədən söhbət edərsən.

Əslində bütün bunlar indiki quruluşnan bağlıdır. Baxmayaraq ki, biz düşünürük ki, hər şey təkmilləşib, amma münasibət baxımından müsbət heçnə görmürəm. Mənim baxışım belədir. Ona görə ki, hərə öz bilidiyi vaxda süfrə ətrafında əyləşirsə, digərinən heç bir ünsiyyətdə ola bilməz və yaxud itəsə də vacib bir məsələni müzakirəsi ordə gedə bilməz. Çox etimal ki, bir-birinin sağlamlığı ilə maraqlana bilərlər, hal-əhvalinən maraqlana bilərlər, yəni bəsit bir fikirlərdən ibarət ünsiyyət forması. Amma, daha geniş oturəsən, hamının iştirakində, hamıinən maraqlanasən, hammının səhhətinən, lap fiziki durumi inən gördüyü işnən, kim hansı işin qulpundan yapışacağ gün ərzində, hansı işi görməliyik gün ərzində, bax, bütün bunlar indiki məqama bir az uyğun deyil. Bax budur, nə bilim, Vallah.

Biz əvvəldən belə görmüşük, belə eşitmişik ki, yediyimiz qidaya da çox yüksək səviyədə, müqəddəs baxmışıq, bərəkət baxımınnan. Amma indi bir məqamı da xadırladım, sovet dövründə sürfrə deyilən anlayış öz əhəmiyyətini itirib, ona görə ki, guya, deyirdilər ki, sovet dövründə süfrə olaraq istifadə edilən parçadan əlavə, adi qəzetdən də istifadə edilib sürfə açılardı.

Əslində, bu düzgün yanaşma deyil, soorə əyər yediyimiz qida məsullarına müqəddəs baxılırdısa, adi sürfəni, yemək yiyənnən soorə istənilən bir yerdə çırpmaq olmazdı. Adi, məsələn, mən indi gedirəm e yol boyu, görürəm ki, məsələn, hər hansı bir küçənin qırağında çörək qırıntısı atılıb.

Amma bizim dövrümüzdə belə şey qətiyyən olmazdı! Heç cür qəbul edilməz idi. İnsanlar da hamı kimi bu cür yanaşırdı. Təzə həddi-buluğa çatan olsun, ya müəyyən yaş həddində olan olsun, uşaq olsun, olar də,nəyi görürdülər, o cür eləməyə çalışırdılar. Daha indiki kimi yox, indi çox ötəri baxırlar bu cür şeylərə. Süfrəyə oturanda "Bismillah" deyərdilər, yeməy yeyib bitirəndən soorə, "İlahi şükür, Sənə" deyilərdi. Əgər uşağdısa, o nəyi eşidərdi başlanğıcdə və sondə valdeyndən, o da çalışırdı onu təkrar eləsin və yaxud da onu desin. O artıq yazılırdı onun beyninə.

Amma indi müsair dövrdə əyləşillər, görrəme, görrəm, gənclər, heç onlar "Bismillah" eşidilmir, o ki qaldı "İlahi şükür" eləsin soorə. Hətta indi qeyri-ciddi də görünsə, məsələn, uşaq olandə, diyərdilər ki, "Bismillah" eləməsən sürfəyə oturəndə yediyinin bərəkəti olməz. Bax, bu cür deyilərdi. İndi nə "Bismillah", nə "İlahi şükür" bilinmir, eşidilmir. Heç uşaq da onu demir. Məsələn, indiki, təzə yetişən nəsil, görmədim onu heç, harda ki, olardə valdeynnərdən eşitdiklərini, məsələn, özləri də eşitsinlər və yaxud da onə əməl etsinlər. Elə bil ki, belə şeylərə ötəri baxırlər, indiki məqamda. Çox nadir hallarda rast gəlirəm, onu da mən ancaq yaşlı nəsildən görrəm, məsələn, ağbirçək olsun, ağsakkal olsun, məsələn, sürfə açılsın qarşısında o, "Bismillah" desin, yaxud əlavə "Allah bərəkət versin. Allah artıq eləsin" desin.

İnsanıq da biz. Belə dualar olunardı. Sürfəni lap əvvəlki dövrlərdə, məsələn, altmışıncı, əllinci illərdə mütləq deyildi hər bir evdə stol açılsın, o yox idi, yedə oturardılar, süfrə açardılar. Sürfəni də tapdalamaq qətiyyən qəbul edilməz sayılırdı. Günah sayılırdı. Bizə məsələn, valideynlər tərəfindən deyilirdi ki, sürfəni tapdalamaq və yaxud da aşağılamaq qətiyyən olmaz. Süfrənin bərəkəti qaçar.

Söylədi: *Kərimov Əbdüləli Mehrəli oğlu,*
Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, iqtisadçı, doğum tarixi :1953.

Nağıl 1.

Keçmişdə belə bir kişi olub, çox qədimdə, pul olmiyib, imkan olmiyib. Kişi deyib ki, ey arvad, mən gedirəm, Talehyazanı gərək tələyə salım. Arvad deyir, əşşi, elə şey olmaz. Deyir, əşşi, yoxdu axi, mən neynim. İş yox, güc yox.

Bu bidənə tələ götürür gedir. Bir dağın başınə çxır, tələni qoyur orə. Deyir, hara getsə burdan keçər. Tələni qoyur, gəlir evə. Gəlir, axşam yatır, səhər durur gedir. Uzağdən baxır, görür vi dədə, durub ordə, dəyib tələyə. Nə isə gedib, deyib, gəl bunu aç. Demək, qurban olduğum Allah, Həzrəti Cəbrayili göndərir, deyir get əyəğını salərsən orə, tələyə. Bu da görüb, hə də, tələyə birnəfər düşüb.

Hə, bu deyib ki, get, sabah gələrsən, sənin ruzini gətirərərəm. Hə, bu axşam gəlir evə. Deyir, arvad, dedi ki, səhər sənin ruzini gətirərəm.

Nə isə, yatıb, səhər sübh durub çıxıb gedir. Görür, hə, bu kişi ordadi. Gedir yaxınlaşır. Baxır ki, hə, gətirib. İki dənə məcməydi. Bidənə doludu qızılnən, bir məcməydə də bidənə içinə qoyub, cəmi bidənə! Bidənə də, bidənədi, o birisində isə çoxdi. Deyir, buyur, bunların hansını istiyirsən götür. Demir ki, sən bunu götür, ya onu götür, deyir sənin ruzini gətirmişəm, hansını istiyirsən, götür. O götürmür.

Deyir, gedim arvadnən məsləhətləşim. Gəlir evə arvadnən məsləhətləşir. Deyir, arvad, bizim ruzimizi gətirib orə, bidənə məcməi dolu qızıl, bidənədə də birdənə qızıl var. Arvad biraz çorta gedir. Deyir, kişi, burda iş çoxdi haaa, sən get o bidənəni götür. Deyir, ay arvad, sən nə danışırsan, mən bir dolu məcməi qızıli saxliyib bidənəni götürüm?! Deyir, kişi, elə istəsəydi o dolu məcməini gətirərdi də! Biri bidənədi, biri çoxdi. Sən get bidənəni götür, burda iş var axi! O işin aqibətini bilərik.

Nə isə, deyir, yaxşı, gedirəm. Gedir, nə isə, götürür bu bidənəni. Onə deyir ki, buni aparərsən bazərdə bidənə qara toyuq alarsən. Aləsən gətirəsən evə, onun qoyduğu yumurtani aparəsən satışə. Bu toyuğ də hər gün yumurtə əvəzinə qoyur, ləhli-cəvariat. Onə də deyib haman o kişi, o, Həzrəti Cəbrail olur, hə, onə deyib aparasan dükana, nə istəsən alarsən. O də onun dediyi kimi eliyir, Həzrəti Cəbrailin dediyi kimi, hər gün toyuğ bir ləl qoyur yumurta əvəzinə, kişi də aparır satır. Hə, kişi bununla da çox yaxşı dolanır, günü-güzərani yaxşi olur**.**

Söylədi: *Kərimov Seyidəli Baba oğlu,*
Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, təvəllüd: 1955. Orta təhsilli.

Nağıl 2.

Biri var idi, biri yox idi. Bir kişinin yeddi oğlu var idi. Bunların bir sürü mal-qarası var imiş. Oğlanlar yorulub işdən evə qayıdanda dua edərlərmiş ki, "İlahi, bizə də bir bacı qismət, elə bizim üçün də rahatlıq olsun, yeməyimizi bişirən, bizə kömək olsun! Aradan illər keçir, nəhayət ki, qardaşların arzusu yerinə yetir və buların bir bacısı olur.

Mal-qarayla hər gün iki qardaş gedərmiş. Bacı olan gündən mal-qaranın sayı azalmağa başlayır. Bu qardaşlar heyrətə gəlir. Ataları qardaşlara deyir ki, bu malları aparanda niyə saymırsız, gətirəndə niyə saymırsız?! Qardaşlar and-aman edir ki, sayırıq, amma niyə belə olduğunu bilmirik.

Qardaşlar artıq başlayır növbəylə getməyə mal-qarayla. Görüblər ki, yox, günü-gündən maların sayı daha da azalmağa başlayır. Kiçik qardaş deyir, mən axşam qalıb gözlüyürəm ki, niyə belə olur.

Axşam olur, qardaş görür ki, bacı gəldi girdi içəri. Qardaş heyrətə gəlir, bu əhvalatı atasına danışır. Deyir, ata, malları bizim bacımız yeyirmiş. Ata inanmır oğluna və qardaşlarına deyir ki, bunu aparın meşəyə öldürün! Köynəyini də onun qanına buluyun, gətirin mənə!

Nəysə. Bu qardaş az gedir, çox gedir, gəlib bir çöllüyə çıxır, görür bir qarğa uçur. Bu qarğanı vurur. Qardaşın köynəyini buluyur bu qarğanın qanına. Görür ki,

bir çoban oturub, bir sürü də qoyunu var. Qardaşını tapşırır bu çobana, qardaşının qanlı köynəyini götütür gətirir atası üçün. Ata deyir, öldürdün? Deyir hə, öldürdüm.

Aylar olur, illər olur, bu qız həyətdə nə mal-qara, nə ata-ana, nə də ki, qardaşlar qalmiyib, hamını yeyib.

Sizə kimdən deyim, həmin kiçik qardaşı götürən çobandan. Çoban bunu götürür buna toy edir. Bir gün də oğlanın yadına ayləsi düşür, deyir gedim ata-anamı qardaşlarımı görüm. Çoban da buna at verir, ərzaq verir ki, getsin ata-anasını görsün. Bu oğlan da bacının belə olduğunu bilib, iki dənə canavar kimi it saxliyir. Bu itlərdən birinin adını Dartan, birinin də adını Yırtan qoyur. Oğlan çobana deyir, əgər ki çətinə düşsəm, çağraram, itlərin iksini də buraxarsan.

Az gəlib, çox gəlib, evin ətrafına çatanda görüb ki, heç nə yoxdur, səssizlikdi. Görüb həyətdə bir nəfər gəzir, bilir ki, bacısıdı.

Bacısı bunu görən kimi öpür, qucağlayır, deyir haralarda idin. Hal-əhval tutur. Atı alır qadaşın əlindən, guya axurda bağlamağa aparır. Bu atın bir tərəfini yeyir, gəlir diyir, qardaş, sənin atın dörd ayağlı idi, ya iki ayağlı? Qardaş bacısının belə olduğunu bildiyi üçün deyir ki, üç ayaqlı.

Bacı gəlib oturur qardaşı ilə, bir az keçir, gedib atın o bir tərəfini də yeyir, gəlir. Deyib, qardaş, atın üç ayaqlı idi, yoxsa, iki ayaqlı? Qardaş qorxaraq deyir ki, iki ayaqlı.

Qız gedib-gəlib deyib ki, qardaşım sənin atın sürünə-sürünə gəlmişdi, yoxsa? Qardaşı deyir hə. Qardaşı bilib ki, bu atın hamsını yeyib qutarıb. Tez durur aftavanı alır əlinə, gedir həyətə, bunların da həyətində yekə bidənə ağac var imiş, oğlan tez bu ağaca çıxır ki, görsün bacı bununçün gəzir?! Birdən bacının gözü sataşır, görür aftava aşağdadı, tez ağaca baxır, görür qardaşı ağacdadı. Deyir, qadaş, sən düş ordan. Deyir, necə düşüm?! Atamı, anamı, qardaşlarımı yemisən, səni param-parça edərəm! Bacı baltanı alır əlinə başlayır ağacı baltalayır. Qardaşı deyir indi səni öldürərəm! Bacı deyir, əgər məni öldürsən, qanımın bir damlasını götürüb cibində saxlayasan. Qardaş deyib, Allah səni də, qanıvı da vurub! Tez bu itləri çağırır, itlər gəlir bu qızı paramparça edir.

Oğlanın yadına bacısının dediyi sözlər düşür. Görür ki, yarpağın üstündə bacısının bir damla qanı düşüb. Bunu götürür cibinə qoyur.

Oğlan, nəhayət, evə qayıdır. Yolda görür ki, bir sürü karvan gəlir. Bu karvanların üstündə o qədər yüklər var ki... Bu karvanın sahibi oğlana deyir ki, əgər bilsən bu karvanın yüklərinin içində nə var, əgər desən, bu yüklərin hamsını sənə verərik. Oğlan öz-özünə düşünür ki, mən bunu necə bilim?!

Bacısının qanı köməyə gəlir, deyir ki, yüklərin birinin içində atlas, birində xurma, birində qızıl var.

Karvan sahibi bütün yükləri verir oğlana.

Çoban görür ki, oğlan gəlir bir sürü atla, üstündə də yükləri. Çoban təəccüblənir ki, mən buna gedəndə bir dənə at vermişdim, bu yeddi dənə atla gəlir?!

Çoban fikirləşir ki, əlbət, bacısı buna yaxşı qulluq edib. Oğlandan soruşur ki, bacı sənə necə baxdı, oğlan olanları danışır çobana. Çoban oğlanı qucaqlayır. Nağlımız burda bitdi.

Söyləyici: *Həsənova Elnarə Kamal qızı,*
Lənkəran rayonu, Biləsər kəndi, təvəllüd:1985, tibb bacısı.

DƏLİ MAHMUDUN NAĞILI

Bizim böyüklərimiz gələrdi oturmağa axşamlar, işığ yox idi ondə, lampa yandırardik. Mən də o vaxtı qulaq asardım, onlardan öyrənmişəm, onlardan eşitmişəm bu nağılı.

Bir padşah olur, padşahın bir qızı olur. Vəzir-vəkilinə bir gün padşah sual verir, deyir ki, gedin öyrənin, görün ağıllı arvad dəli kişini ağıllı eliyə bilər, ya ağıllı kişi dəli arvadı ağıllandıra bilər. Üç gün onlara vaxt verir. Üç gün ərzində onlar gərək bu sualın cavabını gedib padşaha çatdırsınlar. Deyir, əyər tapmasaz, sizi edam elətdirərəm. Vəzir-vəkil sarayın həyətində boynubükük qalıblar, biz neyniyərik, nə deyək padşaha, neyniyək bu sualın cavabını tapaq?! Padşahın qızı çıxır sarayın qarşısına, baxır görür ki, vəzir-vəkil boynu bükülü qalıb həyətdə. Onları çağırıb soruşur ki, niyə belə boynubükük qalmısız, Deyirlər, Şahzadə xanım, bəs atan bizə belə bir sual verib, biz o sualın cavabını tapa bilmirik. Əgər tapmasaq, bizi edam edəcək. Padşahın qızı deyir ki, gedin deyin, ağıllı arvad dəli kişini ağıllandıra bilər, amma ağıllı kişi heç vaxt dəli arvadı ağıllandıra bilməz!

Səhərisi vəzir-vəkil gedir padşahın yanına, padşah onlardan soruşur, deyir mənim sualımın cavabı nə oldi? Onlar da bu qızın dediyini deyirlər. Deyirlər ki, ağıllı arvad dəli kişini ağllandıra bilər, ancaq ağıllı kişi dəli arvadı ağıllandıra bilməz. Padşah bunları çox sıxışdırır ki, bu sualın cavabını kim dedi sizə? Vəzir-vəkil də məcbur qalır, deyirlər ki, sənin qızın dedi.

Bir dənə də Dəli Mahmud olur, adamı görəndə qaçırmış, dəli kimi gəzirmiş. Buna Dəli Mahmud deyirlərmiş. Padşah deyir ki, gedin Dəli Mahmudu tutun, gətirin bura, mənim yanıma gətirin.

Onlar da bütün camat yığışır, qaçırlar Dəli Mahmudun dalınca. Dəli Mahmud qaçır gah çaya, dağa, kola. Axırda kəndir atırlar Dəli Mahmudu tuturlar. Kəndirnən tuturlar, gətirirlər padşahın hüzuruna. Padşah qızını çağırır, deyir gəl, get Dəli Mahmudu ağıllandır! Səni Dəli Mahmuda ərə verirəm!

Qız deyir ki, ata mənə, iki torba qızıl ver, xəzinədən. Atası ona iki tümən qızıl verir. Qız Mahmudun dalınca düşür, ora qaç, bura qaç, Mahmudu dilə tutur. Nə isə, gedir, atasının bu padşahın yaşadığı məmləkətindən xeyli uzaqlaşır. Çıxırlar bir mağaraya. Nə isə, yavaş-yavaş, yavaş-yavaş bidənə balaca ev tikirlər.

Qız bir dəfə görür ki, tacirlər gəlirlər bazara gedirlər. Qız da Mahmuda bir qızıl verir, deyir, get bazara sən də bazarlıq elə. Mahmud də bu tacirlərə qoşulur, gedir bazarə. Görür bir kişi deyir ki, “söz satıram, söz satıram!” O da bir dənə qızıl pulu verir bu kişiyə, bir söz alır. Aldığı söz də bu olur, “Səbr elə!”

Hə, gəlir evə, arvad ona deyir ki, nə aldın? O bir qızıl pulu neynədin? Deyir, söz aldım. Deyir, nə söz aldın? Deyir, bəs bir kişi mənə dedi ki, "Səbr elə!" Deyir, hə, çox gözəl sözdür, çox yaxşıdır!

Sonra ikinci gündə yenə tacirlər keçəndə qız yenə bir qızıl pul verir bu Mahmudə, deyir, get bazalığ elə. Yenə gedir, bir kişi rastlaşər onə, deyir ki, söz satıram. Bu da bu qızıl pulu verir ona, o də deyir ki, "şeytandan uzaq ol!" Kişi bu sözü satır Mahmudə. Bu yenə qayıdır gəlir evə. Arvad deyir ki, nə aldın? Deyir, bəs belə bir söz aldım. Deyir, çox sağ ol, yaxşı eləmisən, əla sözdü! Üçüncü sözü də gedir alır. Amma o söz yadımda yoxdi.

Sonra Mahmud yaxşılaşır. Mahmud bir imarət tikir. İki övladı olur, iki oğlu olur. Bu oğlanlar da böyüyürlər.

Bir gün padşah səyahətə çıxır. Ha gedir, ha gedir, gedir həmən o imarətə çatır. Deyir ki, bu saray kimindir? Soraqlaşıllər, heç kim bilmir. Sonra Mahmud onları qonaq çağırır, Mahmud də bilmir e, bu mənim qaynatamdı. Qonaq çağırır, bu gəlir. Mahmudun arvadı görür ki, bu mənim atamdi. Öz sifətini, yəni üzünü atasına göstərmir. Örtür öz sifətini. Nə isə, hər şey bişirir. Biş-düş edir, xonça tutur, Mahmud aparır bunlar üçün, vəzi-vəkil üçün, padşah üçün qoyur qabağlarına. Padşah da özünü elə aparır ki, bilməsinlər bu padşahdır. Yeyillər, içillər, şənlənilər. Padşah qızın yerişindən bilir ki, bu mənim qızımdi. Oxşadır buni. Sonra qızı çağırtdırır, görür də, bu mənım qızımdi. Qız da deyir ki, ey Ata! Görürsən, ağıllı arvad dəli kişini ağıllandıra bilər, amma, ağıllı kişi isə dəli arvadı ağıllandıra bilməz! Bu həmin Mahmmuddur, necə tutmuşduz. Kəndirnən gətirtmişdin hüzuruna! Görürsüz necə olub?!

Padşah görür ki, həqiqətən bu belədir. Deyir, bəs bu iki oğlan kimindir, deyir, onlarda sənin nökərlərindir. Nəvələri olur. Padşah öz məmləkətinin yarısını Mahmudə verir, yarısını da özünə götürür. Deyir ki, bu başda (yəni bu tərəfdə top;) sən padşhalıq elə, o başda da mən.

Söyləyici: *Əliyeva Akifə Gülhəsən qızı,*
Lənkəran rayonu Biləsər kəndi, təvəllüd: 1959- cu il. Orta təhsilli.

***

Seyid Camal böyük şəxsiyyət olub. Həm də böyük övliya olub. Alim adam olub. Məsələn, dini təbliğ edib. Belə bir rəvayət eşitmişəm. Daha doğrusu, Şeyx Zahid haqqında eşitmişəm. Deyirlər, onun güclü bir müəllimi olub, Şeyx Zahidin də müəllimi Seyid Cəmaləddin olub. Bu müəllimin də bir oğlu olur. İkisi də bunun tələbəsi olub. Həmişə öz oğlunu danlıyırmış. Müəllimin arvadı deyir ki, sən nə üçün bizim oğlumuzu danlıyırsan, onu danlamırsan da, onu da bir danla. Deyir, arvad, o oğlumuzdan üstündü. Nə isə, onunçün deyir ki, gəl, müqayisə edək: bir toyuğu Şeyx Zahidə verək, bir toyuğu da öz oğlumuza verək. Bir toyuğu Şeyx Zahidə verir, bir toyuğu öz oğluna. Deyir, bunu elə bir yerdə kəsin ki, Allah sizi görməsin. Öz oğlu gedir, günorta çağı olur, toyuğu kəsir gəlir. Deyir, elə bir yerə get-

dim ki, cəzirəlik bir yer idi, heç tərəf görsənmirdi, bidənə göy görsənirdi, Allah məni görmədi.

Qaldılar gözlədilər, Şeyx Zahid gəlmədi, axşam oldu, gəlmədi. Gecə oldu, gördülər ki, gəldi, toyuğu da diri gətirib. Deyir, niyə bəs kəsmədin. Deyir ki, mən harda kəsmək istədim, gördüm Allah görür məni. Bidənə fikirləşdim ki, gecə qaranlıqdə görməz məni, gecə qaranlıq oldu, Alah gördü məni! Ona görə kəsmədim. Onda kişi arvadına deyir ki, gördün, mən dedim axı, bu, bizim uşağdan fərasətlidi.

İkinci dəfə bir də müqayisə edillər. O vaxt deməli ustul-zad olmur da, yerdə oturullar. Həsirin üstündə, ya məsələn, gəbənin üstündə. Götürür bu gəbənin altına bidənə təxtə qoyur, öz oğlunun oturduğu yerə, Şeyx Zahidin oturduğu yerə isə bidənə kağız parçası qoyur. Oğlu gəlir oturur, heç əhəmiyyət vermir, heç xəbərdar da olmur. Şeyx Zahid gəlir oturur, durur ayağa. Müəllimi soruşur, nədi? Deyir, vallah, deyə bilmərəm, ya döşəmə biraz qalxıb, ya tavan biraz aşağı düşüb. Yəni, hətta altındakı kağız vərəqini belə hiss edir. Vərəqin qalınlığı nə qədər olur, amma Şeyx Zahid onu belə hiss edir. Ona görə deyir, arvad, görürsən, dedim ki, Şeyx Zahid bizim uşağdan güclüdü, dərrakəlidi!

Söylədi: *Həsənov Şaban Gülhəsən oğlu.*
Lənkəran rayonu, Biləsər kəndi. Energetika texnikumunu bitirib.
Doğum tarixi: 1965.

***

Bir peyğəmbər olur, gedir gecəyə düşür ocağdə, qalır ocağdə. Bunun qapısına gedir, onun qapısına gedir. Kimin evinə gedir, deyirlər ki, yox, mənim qonağə yerim yoxdu. O birinin evinə gedir, qonağa yerim yoxdu. Nəysə, bir qoca kişinin qapısınə gedir, ocağdı haaa. Bu kişi deyir ki, mənım evim də qonağa qurban, özüm də qonağa qurban. Yerim var, ancaq bir az kasıbam, yerim var, kasıbəm də, sərməyə nəsə yoxdu. Deyir, eybi yoxdi, bir gecəliyə qalırəm. Peyğəmbər bir gecəliyə qalır ordə, qoca kişinin evində. Bir də görür ki, bir ilan gəlb bir kişinin dilini sancır. Bu dil bu boydana olur, şişir çıxır çölə. Mis ləyəni qızardırlar, bu kişini gətirirlər, onun üstündə yandırırlər. Bu ocağdə də ev olmiyibe, qəbr olub, Allah göstərib ona. Allah bu ətrafı onə göstərir. Bu, qoca kişidən soruşur ki, ey qoca, bu nə sirdir? Deyir ki, o kişi o diliynən çox yalanlar danışıb, qeybət edib, ona görə də o ilan hər gecə gəlir onun dilini sancır, səhər gedir. O biri kişi də pis yolə gedb, pis yolun yolçusu olub, oni belə yandırırlər, o mis ləyənin üstündə. Deyir, mən də kasıb adam olmuşam, qonağ də mənim evimə gəlib, mən qonağı qovmamışam.

Yenə səhərsi bu peyğəmbər burdan durub gedir. Deyir, İlahi, mən belə bir şey görmüşəm. Deyir, görürsən, o dünya var! Demiyin ki, yoxdur! Mən səni onə görə göndərdim, ordə gecələdin, ordə göstərdim sənə. Demək, əslində o evə yox, qəbrə gedib, orda görüb bunlari.

Söylədi: Həsənova Akifə, Gülhəsən qızı,
Lənkərn rayonu, Biləsər kəndi. Təvəlüd:1959-c ul, orta təhsilli.

***

Bir kişi olur. Arvadı hamilə olur. Musa Peyğəmbər gedir kişinin evinə, gecəliyir onun evində. Yatıb eyvandə. Arvad da içəridə həmin axşam uşağı gətirib dünyayə. Peyğəmbər də oyağ imiş. Görüb ki, iki nəfər gəldi, girdi ora. Qeybdən gəliblər. Onlar çıxəndə peyğəmbər tez onları tutur, deyir, siz kimsiz? Deyirlər ki, sənə, nə biz kimik! Deyir ki, mənə deyin də, siz kimsiz? Deyir, biz yazı yazanıq. Yəni taleh yazan. Deyir, nə yazdız onunçün? Deyir ki, o böyüyər, həddi-buluğa çatar, qız alallar onunçün, gəlin gətirərlər, oğlan gəlin atına minər, üç dəfə çaydan keçəndə, su gəlib o oğlani götürüb aparar. Peyğəmbər deyir ki, yaxşı, gedin.

Səhərisi durub deyib ki, bu ev yiyəsinə, deyir ki, gözün aydın, kişi, yoldaşının nəyi oldu? Deyir ki, bəs, oğlu oldu. Deyir, hə, o oğlanın toyunu edəndə mənə xəbər edərsiz. Deyir ki, mən səni hardan taparam? Deyir, elə bu ətrafda desən, "qonağ, Qonağ", mən gələrəm.

Gəlir oğlan hədi-buluğa çatır. Qız alıllar oğlan üçün, toy eliyillər. Birdən bu kişinin yadınə düşür, bu mənə demişdi axi, "qonağ, qonağ" çağırəsən, mən gələrəm.Tez düşür həyətə, deyir: Qonağ! Qonağ! Tez qonağ peyda olur. Musa peyğəmbər gəlir tez peyda olur. Hə, indi gəlin gətirməyə gedirlər, gəlini gətirib salıllər evə. Sonrə oğlani mindirirlər gəlin atınə, üç dəfə oğlan gərək çaydan keçsin, o vaxt mod belə olur. Bir dəfə keçir, qayıdır, ikinci dəfə keçir, qayıdır, üçücü dəfə keçəndə sel gəlir oğlani götürür aparır. Musa peyğımbər deyir: Ey su, dayan! Su dayanır. Oğlanı çıxadırlər sudan. Oğlan olur balıq. Atdanıb-düşür, atdanıb, düşür. Yenə oğlanı, yəni bu balığı atıllər suya. Balıq yenə dönür olur oğlan, su bunu aparır. Musa peyğəmbər yenə deyir: Ey su, dayan! Su dayanır. Yenə çıxardırlar bunu sudan. Bu yenə dönür balığ olur. Üç dəfə belə çıxardırlar, bu dönür balığ olur. İlahidən, Allahdan nida gəlir! Həzrəti Cəbraili göndərir, deyir get Musaya deginən ki, onun yazısı budur! Gərək su onu aparsın! Sən hədərə yorma özünü! Yazı yazılıb!

Söylədi: *Həsənova Akifə, Gülhəsən qızı,*
Lənkərn rayonu Biləsər kəndi, təvəllüd:1959-cu il, orta təhsilli.

****

Seyid Salehin tükü vardi başində hörüklü, deeŞ ayağınə qədər (saçı nəzərdə tutur – top.). O hörüyü yığırdi, qoyurdi burda (başının təpəsini göstərir – top.) Bi dəfə getdi dəlləyə, kişi bilməmişdi, lal idi, oni kəsmişdi. Onunçün qarğış eləmişdi, bir həftə çəkmədi kişi öldi. O hörügi molla qoydi qəbrə onnən, Seyid Saleh rəhmətə gedəndə. Çox ağır seyid idi. Heç kimnən onun işi yox idi. Kim onun ürəyinə dəyərdi, qarğış eləmirdi e, qəlbinə kim dəyirdi, o adam zavala gəlirdi. Kimin nə ağır işi var, kimin uşağı xəstədi, qızı məsəlçün ərə getmiyən, belə şeyləri onlar boyun alərdi, gəlib burda yaxşi olardi. Mən Çılə kəsirəm, qız ərə getmir, oğlan evlənmir, mən oların çiləsini kəsirəm. Belə qabdi, su tökürəm onə, tökürəm oların başınə.

Məsələn, bir dənə arvad var idi, ölürdi, sakkalindəki tüküni verdi onə, vermirdi e heç, verdi, o arvad hələ də yaşiyir. Tüki hələ saxliyir cibində.

Çox ağır seyid idi. Kiminin tüpürirdi ağzinə, əl sürtürdi xəstə oləndə, əsgər gedən uşaqlar, ya xəstə oləndə gələrdilər yaninə, dəyərdi, işiləri düzələrdi. Allah, sənin də işin düzəltsin! Gərək onun ürəyinə dəyməsinlər! Qarğış eləmirdi, kim onun ürəyini sındırırdi a, o zavala gəlirdi. Ağır Seyid idi. Yaxşı insan idi, çox! Hamiyə baxərdi (əl tutmaq mənasında – top.)

***

İmamzadə var burdə, o da çox ağırdi. Lüvəsər uşağlari hammi oni təmir elətirdi. Ordə səməni bişirirlər, ehsan verirlər. İndi otağ tikiblər, ziyarəti var, qəbri var, Ələm qoyublər. Olər tikdi də burdən orsyətə gedənlər, ordə yaşiyənlər. O yerdə idi elə, günah idi (yəni yerlə bir idi, üstündə ziyarət etmək üçün otaq yox idi demək istəyir – top.)

"Səydə Pir" də var. Çox ağır ocağdi. Şağləkücə kəndi var, ordədi. O qədər camaat olur ordə cümə güni. Yer-zad olmur. O da ağır Seyiddi. Kişi ordə ölüb, elə ordə basdırıblər. Böyüklər deyir, ordə nə qədər ev tikiblər o ərazidə, heç biri qalmiyib, xərabə olub. Nə boydənə yerdi. Elə belədə qalıb.

Mistan ocaği var, o da ağır ocağdi, Lerikdə sərhəddədi (Cənubi Azərbaycanın Leriklə sərhədində - top.)

Deyir, o Mistan ocağının yiyəsi ölıb, qoyublər oni dəvə üstə, dəvə gedıb, gedıb hardə əyləşdi, oni də basdırıblər ordə. Dağın təpəsindədi. Ordə ziyarət edillər, gedillər onun məçidinə, məçidi var. İnşəllah, yolun olsə, görərəsən.

Ələmə ziyarətə gələndə, məsələn, xəstədi, ya nəsə bir işi var, gəlir yaylığı bağliyir, işi düzəlir. Nəzir eliyir, gətirir bağliyir.

Kəntdə nə qədər təkyə var ha, milisylər gəldi apardi. Bir müddət bundan qabağ, amma bu təkyəyə dəymədilər, qorxdilər (Seyid Saleh ocağında qurulan təkiyəni nəzərdə tutur - top.). Bura girmədilər heç. Burda təkiyə qururuğ, hər məhərrəmlikdə, gəlib ziyarət eliyillər. Aşurədən sonrə də yığışdırmırıq, kim, bəlkə, ziyarət eləmiyib, gəlib ziyarət eliyər. Bu ələmi heç yığışdırmırığ, daimi qalır burda.

Söylədi: *Abdullayev Xanımnisə,*
Lənkəran rayonu, Kərgəlan kəndi. Təvəllüd: 1946-ci il, orta təhsilli.

****

Bir qadın var idi, mən uşağ idim, gəlib mənim anama dedi ki, xanım, mənə yuxuda deyiblər ki, belə bir ocağ var, buradi? Anam dedi hə, dedi, mənə yuxuda dedilər ki, get o ocağa, Allah sənin mətləbini orda verər. Allah sənə ordə uşağ verər. Belə də olmuşdi, balamın canına and olsun! Uşağı olmuşdi. Yuxuda ona deyiblər, ondan əvvəl hayanlara gedib, müalicəyə gedib, uşağı olmiyib, on beş il uşağlari olmiyib. Yuxuda ona deyiblər ki, ora get, yəni bu İmamzadəyə, hə, gəlib bura. Təsəvvür elə, Ərdəbil hara, ordan gəlmişdi o adam bura (Lənkəranın Kərgəlan kəndi ilə Lüvəsər kəndi arasında yerləşən İmamzadəni nəzərdə tutur – top.)

Söyləyici: *Məmmədova Samirə,*
Lənkəran rayonu Kərgəlan, kəndi, təvəllüd: 1980, orta təhsilli.

***

Kərgəlan adi talış dilində "kaqə" deməkdir, Kaqəlonə[1]. "Kaq" yox, çox vaxt qarışdırırlar,"kaq" yox, "kaqə". "Kaq" başqa bir addi, "kaqə" başqa. "Kaqə" quşdi, ayağləri var, çöl quşudi. Burda, deməli, Şağləkücə kəndi ilə Kərgəlan arasından Lənkəran çayının bi qolu axır. Həmin qolun, deməli, bu tərəfində, həmin kaqə yuva qurub, çayın üstündə də, bu ağaclari görürsüz, belə ağaclər çıxıb. Belə ağaclərdə də gil-gil kolu dırmaşıb, gil-gil koluda belədir ki, ora çakkal da salsən girmir.

Keçə bilmədiyi üçün çakkallər, "kaqə" quşi gəlib burda yuva salıb. Çakkallər onlarə heç nə eləyə bimiyiblər. O ağaclər, kol qoruyub onlari. Çakkal o kolkosdan keçə bilmiyib. Ən çox böyürtikən kolu var ki, böyürtikən kolundən çakkal keçir, əncəx, gil-gil kolundan keçə bilmir. Keçə bilmədiyi üçün o tərəfdə deyiblər, "Şəğolə kucə" ("Şəğolə kucə" Lənkəranda kənd adıdır. "Şəgol" talışca "çakkal" deməkdir, "kuşə" isə küçə mənasındadır – top.). Yəni çakkalların yığışdığı yer

Ordan bu yana isə deyiblər "kaqə lonə", həmin o çöl quşu ki, olub, "kaqə", onun yuvası. Bu adı hələ burda adam yaşamiyəndə qoyublar. Məslən, bizdə yer adları var "daşandə", "kəronbə". Bu tərfdə "ruəsə" di. Ruəsə, yəni çayın üsti, çayın başi. O yan olub, "Bəllə bır". "Bəllə" palıdgilədir. "Bəllə", yəni palıdın qozasi, "palıgilə", "bır" də ki, böyürtikən kolu, kol-kos. Bu yandə Hafthonidir[2]. Haft "yeddi", "honi" isə talışca bulaq deməkdir. Bu adlar hamısi talış dilindədir. Necə ki, Lənkəran şəhərinin öz adı də "Lankon" deməkdir. İndi də Lankon diyillər. Bu adlər hamısi o şəkildə olub.

Hələ 1828-də kərgəlandə 151 nəfər kişi yaşıyib. Lüvəsərdə cəmi yaşiyib 52 nəfər. O çox balacə kənd olub. Kərgəlandə indi dörd minnən çox əhali var. Lüvəsərdə minə qədərdi. Dərqubədə də minə qədərdi. Bu ərazi bu şəkildədir. Kərgəlan də həmişə mərkəz olub. O vaxti kənd savetləri burdə olub. Kərgəlanda başliyib həmin o yerdən, onə də diyiblər, "Qədə kaqə lonə"[3]. "Kaqə lonə" vurğunu düzgün vurməy lazımdi ("Kaqəlonə" sözündə vurğu birinci hecaya düşür – top.).

"Kaq lonəsi" yox, " kaqə lonə". "Kaq" başqədi, "kaq" ev toyuğudi, "kaqə" isə həmin o çöl toyuğudu. O qərə quşdi, hündür olur. Nəziy əyəğləri olur. Yeməli, qəşəng quşdi. Onə "kaqə" diyillər.

O getdiyimiz yerdə ki, həqiqətən də, İmam Rzanın nəticəsidi, ordə yaşiyib, İbrahim adındə olub. Orda tarixdə də var ordə, 1050-ci il də o, ordə yaşiyib. Bir xeylim ordə yaşıyiblər. Ordə də camaat gedib oləri ziyərət eliyib, onlarə dəyiblər. Onlər şiə olublər. Onə görə də hammı orə ziyarətə gediblər. Ordə vəfat eliyəndən sonrə də, ordə də onu dəfn eliyiblər. Orə də ziyarətgah olub.

Seyid Saleh də onun nəslindəndi. O da Seyid nəslindəndi, onlar İbrahimə nisbətən daha uzağdı. İmamzadə ondan daha qədimdi. Seyid Salehgil isə bura gəliblər, təqribən 17-ci 18-ci əsrlərdə, sonrədən gəliblər.

---

[1] Lənkəran rayonunun Kərgəlan kəndinin adının mənasını izah edir, kənd talış dilində Kaqəlonə adlanır.

[2] Kənd adı

[3] Qədə kaqə lonə - balaca kaqə quş yuvası

Lənkəran adının mənşəyi isə, bax indi də burda dayanəcəğ var, birinnən soruşsan ki, hara gedirsən? Diyəcəy ki, "bə lankon" (Lənkərana – top.). "Lankon" nədi? "Lankon" sözünün mənası "Lankon" yox, " lenəkon" deməkdir. "lenə" qamış deməkdir, "kon" də evlər deməkdir, "qamış evlər" yəni.

O vaxt Lənkəranda tikilmiş evlərin hammısını qamışdən tikiblər, kərpic olmiyib, kubik olmiyib. Qamışdən tikiblər, kumin də qamışdən örtüblər ("küm", yəni "dam"). Çəpərləri də qamıışdən olub bu evlərin. Qamış evlər olub bur də , taaa əvvəllər. Hə, ordan gəlir o ad.

O "Lenəkon" sözü dəyişib-dəyişib, Lənkəran formasına çatıb. Amma talış dilində indi də, "Lankon deyillər", Lənkəran demirlər. Dil də həmişə inkişaf edir də, bir yerdə qalmır. Hə, o formadə, o "Lenəkon" gedib olub "Lankon". İndi də soruşsan, dyəcək "bə Lankon şedəm"[1].

Söyləyici: Səfərov Məmməd Həbib oğlu. Təvəllüd:1967-ci il, ali təhsilli rus dili müəllimi.

QARA ƏLƏM

Buna baxın, bu yüz əlli ildən çoxdu. Bu misdi də, metal kimi, indi buna da baxın, bu isə Əbəlfəzin tutduğu ələmdi. Alimlər, ilahiyətçilər universitetdən gəlmişdilər Bakidən, üç nəfər idi, onlər qoydulər belə yerdən, açdılar, baxdılar, bunun möhürü də var burda, İmam Hüseynin möhürü də var.

Əbəlfəzin iki dənə ələmi olub, diqqətnən baxın, yaxın gəlin, Quran hərifləridir. Sınıb-dağılıb bu, əsrlərnən torpağ altdə, qum altdə, dəniz altdə harda qalıbsə bilmirüy, elə dəniz vurub çıxardıb çölə, o vaxt bulara qismət olub. Bax, diqqətnən baxun, tökülüb, ovalanıb, məftillərə fikir verirsuz, bitişdiriblər məftillərnən parçalarını. Hacdan gətiriblər, yəni, bu başqa şeydi, Əbəlfəzin tutduğu ələmdi. Əbəlfəzin əmanətidi. Bizə dedilər ki, alimlər, siz bunu şüşənin içində saxliyin ki, əl vurulmasın yəni.

On dörd əsr bunun tarixi var. Yəni qorumaq lazımdır ki, yaşasın. Dedilər, bunu ancaq gərək belə saxliyəsuz, burda yox. Burdan gərək götürəsiz.

Yəni, bunu görmiyən, bilmiyən, yəni sən heç həyatındə eşitməmisən ki, Qərə Ələm deyilən bir Ələm var, yəni, aşkardə görmüyüb, yuxuda görüb ki, yuxuda diyiblər. İyirmi ilin söhbətidi. Bidənə xanım ağliyə-ağliyə girdi dedi, buradi! Buradi.

Deməli, o xanım yuxuda görüb, iki dənə xanım olub, iksin də əməliyyat ediblər, deyiblər, Allaha qalıb ümüdləri buların. Yəni bizdən elədiyimiz budu. O xanımın sinəsinə on iki imamın şəklin qoyublar. Səhər açılıb o yanındakı tapşırıb, yəni Allahın rəhmətinə gedib. Bu isə yuxuda bunu görüb (Qara ələmi – top.) Bu xanım heç vaxt həyatda görmiyb haaa, ümumiyətlə, bilmir yer üzündə Qara ələm var, belə bir ziyarətgah var, görmiyib heç vaxt. Deməli, ay yarım, iki ay axtarırmış ki, deyiblər, cənub zonasına müraciət edin, o tərəflərdə olər. Xanımın də Astarada

[1] Lənkərana gedirəm

kimisə olub, tanışı. Elə bil sənnən, mənnən öyrənib. O xanıma zəng ediblər, öyrəniblər, deyib, bəli, həmin deyən xanım Bakıda olurmuş, deyib bəli, məni o vaxt anam aparardi ora. O, Lənkərandadı.

Belə-belə o xanım gəlib çıxıb bura. O xanım çox ağır xəstə idi. O neçə illər gəlirdi, hər dəfə ağliyə-ağliyə ziyarət edirdi. Dedi, mən burda sağaldım. Dedi, mənə dedilər get Qərə ələmi ziyarət elə. Yuxuda görüb. Amma ömründə nə görmübiyib, nə də eşitməyib ki, belə bir yer var.

Məsəlçün, burda, Aşurada çox adam olub qabağlar. İndi bir az dəyişilib. Hə, qonağımız yatırdi burdə. Burdə yatandə, o vaxtlar işıqlar tez-tez sönürdi. Cavanlar bilməz o qədər də, işığlar o vaxt tez-tez sönərdi. Mən burda şam yandırardım, padnosun içində qoyərdım, aşıb eliyəndə, yəni ehtiyatımı tuturdum də. O oğlən yandırıb qoymuşdi, bax burda nəlbəkidə. Şamı ordə yandırıb qoysun. O oğlan yatsun, ora alovlansun, dəhşət! Mən də yuxudə görürəm ki, bax, indi danışandə elə bilirəm canlı görürəm. Görrəm ki, indi oğlan yatıb, bizim heç xəbərimiz yoxdi. Görrəm, darvazadən gəlirlər yaşıl geyinmiş körpə uşaq, qadın, elə gəlillər sürətnən, mən deyirəm vay-vay, mən bebelə adamlara, indi mən necə çıxıram qabağlarına, siz girdiz e qapıdan, bax ordan bura dirəniblər o qədər adam var. Bebelə adam var a. Mən indi deyirəm, mən sizə necə çay çatdıraram, deyir: "xanım, biz çay içməyə gəlmədik, gəldüy dəyək sizə, gedək."

Bax necə olmuşdu burə, burda İmam Hüseynin şəkli var, bu şəkil burda həmişə var. Bu padnosun içində parça olur, nəlbəki belə qoyulub burda (padnosun içini göstərir – top.), şam aşıb, yanıb-yanıb, burdan o yanə keçmiyib. Axıb tökülüb bura, gəlib-gəlib, İmam Hüseynin şəklinin yanında elə bil öz-özünə diyanıb. Elə bil, nəsə qoyublar, getmiyib ondan o tərəfə. İmam Hüseynə çatıb (şəkli nəzərdə tutur – top.), getmiyib o tərəfə. Deməli, bu yanıb, bidənə də burdan belə zolaq gedib. Amma, ondan o yana yanmiyib.

Qəribə bi şeydi! Təsəvvür eliyin! Bular hamsı parçadı, özü də gör necə materyaldi (ipək parçalar idi – top.). demək, padnos olmişdi qap-qara, içindəki parça kül, bi dənə bu şəkilə gəlib çatanda dyanmışdi.

Hamı ağliyirdi bura baxanda! Padnosun dərinliy də olardı, iki santıdan çox. Elə yanıb, elə yanıb, gəlib şəklə çatanda, elə bil, dayandırıblar! Orda qalıb sönüb.

Başqa möcüzələr də var hələ, məsəlçün, oğlan yeddinci sinifdə oxuyurdi, İndi böyüy oglandi. Qaynım arvadi böyüy idi bizdən bir az, yoldaşım işdən gec gəldiyinə görə, dedi, gəl gedəy oturay, çay-zad içəy özümüz üçün. Oğlan dedi, eh! Mama, mən gəlmirəm. Nə isə, biz getdik. Oğlan qaldı evdə. İşığlar də sönüb. Bizim də başımız qarışıb söhbət eliyirüy şirin-şirin, çay içirüy.

Birdə gördüm oğlan gəldi, ana, gəlmirsüz evə? Dedim, sən niyə gəldün? Bəs sən dedün gəlmirəm. Gəlin, gəlin gedəy evə, saat birdi, oğlan dedi. Gəldim evə. Səhər olandə oğlan dedi, ana, bilirsən mən dünən niyə gəldim?! Diyir, mən oturmuşdum. Diyir, krasvord oynuyurmuş, nə isə belə, diyir bir də gördüm ki, ocağda burda içərdə (Qara ələmin olduğu yeri göstərir) arvadtlar sinə vurullar. Eşidib belə, Seyiddi də, bala! (oğlunu nəzərdə tutur)

Diyir, arvatlar eşitdim sinə vurur, Əbəlfəz!Əbəlfəz! Diyillər. Dedi, dedim, bunlar haçan giriblər ki, mən görməmişəm. Demək, bizdə bilmirdik, sən demə, Əbəlfəzin vəfatı imiş .

Söyləyici: *Məmmədova Elmira Zöhrab qızı, Lənkəran şəhəri. Təvəllüd:1961-ci il. Orta təhsilli.*

KƏRGƏLAN İMAMZADƏSİ

Deyirlər, hansısə imamın nəvələrindən, necə ki Gəncədə İmamzadə var, Qərib İmamzadə deyillər də, Qərib İmamzadənin qəbri İrandədi, gəlib ora çıxıb, onun ayağı dəyib ora. Bu da bilmirəm imammı gəlib, yoxsa İmamın nəvələrinnən kim gəlib, kimsə basdırılıb. Çünki o vaxtlərdə bütün imamların nəvələri təqib olunub, yalnız onlar İranda köç sala biliblər. Amma həmişə görmüşəm ki, bura gəliblər ziyarətə.

Mənim köküm İrannən gəlmədi. Lüvəsərin bünövrəsini qoyən mənim yeddi qatım olub. Gəliblər Mamusta kəndinə, evi yanıb olub Mamustə, yəni Mamu kumə sutə[1]. Evlər lığdan[2] olub.

Sonra olar gedib Lerikin "Sori" kəndinə. Ordə nə qədər yaşıyıb deyə bilmərəm. Soorə gəlib Lüəsəyə[3].

(Ümumiyyətlə, kəndlərin adlarının dəyşdirilməsi onların adlarında məna itkisnə gətirib çıxarır və bu düzgün deyildir. Məsələn, "Lüəsə" kəndinin adı dəyidirilərək "Lüvəsər" formasına salınıb, bu da heç bir məna ifadə etmir. Amma, kəndin adının talışca "Lüəsə" olması onun leksik mənasını ifadə edərək "çayın başı"mənasını verir)

Lüəsədə üç dənə məhlə olub: Molla obə, Haciə obə, Səbzəliə obə

Varlı olub o kişi, qızı olub, ərə verə bilmiyib, verib nökrə. Belə-belə, bu kənd böyüyüb. Lüəsə məcidini mənim babam Hoci Zeynəl tikib, camaatın köməkliyi ilə. 17-ci əsrdə.

Sora bizim mollamiz vardi, Şeyximiz, Hacı Asif, onun əlinən o təmir olundi.

Burda, İmamzadədə, bəli, İmam nəvələrinnən kiminsə məzarı var, amma dəqiq kimi olduğu məlum deyil. El arasında isə İmam Museyi Kazım deyirlər.

Söylədi: Abbasov Taleh Səttar oğlu, Lənkəran rayonu, Lüvəsər kəndi, təvəllüd: 1952-ci il.

****

Deməli, yuxuda görüb ki, Cabir adında şəxs burani tikib. O görüb ki, imamlar burda qalıblar, əlin uzadıblar, bundan kömək istəyirlər. O da gəlib buranı tikdi.

---

[1] Mamu - əmi, kumə - ev, koma mənasındadır, yəni əminin evi yanıb.

[2] Lığ - qamış

[3] Lüəsə Lüvəsər kəndinin talışca adıdır. Mənası, "ru" – çay, "sə" – baş demədir, yəni, çayın başı.

Camaat yığışdı köməyliy-zad elədilər, burani tikdilər. Atası da hacı idi. Yaxşı kişi idi. Bir də oni deyim ki, deyirlər guya imam balalarını burda öldürüblər, yox! Elə olmiyib! Olər burda xəstələnib ölüblər. O baş kəsdi söhbəti, İran tərəfdə olub, orda oləri çəltik üstə başlarını kəsiblər. O, ayrı şeydi.

Bizim nənələrimiz bizi götürüb gətirərdilər burə. Burdə bulağ vardi, bizə içirdirərdilər. Soorə sap-zad bağliyərdilər. Bu ağacdan parça asardilər.

Bu, Seyid Salehdən çox-çox əvvəl olub. Mənim nənəm 1876-ci ildə anadan olub, misalçün, o gəlib bura ərə, Lerikdən gəlib. O deyir, hələ mən gələndən bura var idi. Həmişə camaat axışırdi bura, indi də gəlirlər.

Hə, deməli burani tikən kişi, cavan uşağlari yığdi, mənə qulaq asdilər böyük kimi. Ölər də mənim ətrafımdə toplaşdılər, nə almaliyik, neyləməliyik?! Hamsını yazdik, pozdik, fılan, bəsməkan, başladik. Üç ay burdə işlədik. Bunun hamısın düzəltdik, necə lazımdi. Bu səviyəyə gətirib çıxartdik. Burda əyləşmək üçün, çay içmək üçün müqəddəs bayramlardə yer elədik. Ordə qadınlar səməni bişirsinlər, ehsan versinlər, camaatə payləsınlər, onunçün yer düzəldik. O quyunu qazdik düzəltdik, hər şey elədik. Yəni, bu uşağlər, cavan oğlanlər, Allah olarə ömür versin, cansağlığı versin, Öz pullarindən bura üçün ayırdılar. Adlarını də deyə bilərəm, Quliyev Amid, Mirzəliyev Sarivan, Nəhmətov Nail, Axundov Teymur, Məmmədov Fəxrəddin, Məmmədov Subhan, Nəmətov Samid, Məmmədov Samir.

Soorə bu ocağə nəzarət eliyən xanımın qızi, müəllimə işləyir, öz birinci akladını (maaşı nəzərdə tutur – top.) bura vermişdi. Adı də Məmmədov Fatmadır. Yəni el kömək eliyib.

Mən özüm xəstə olmuşəm, pis xəstə olmuşəm, nəytəhər deyiblər de, hələ uşaq olmuşam, yeriyə bilməmişəm, qoyublar invəlit kimi öz belinə, gətiriblər bura. Vedrə ilə soyuq suyu götürüblər, töküblər, mənimm başıma, yuyublar məni. Burda bulaq gəlirdi, soorə qurudi. Burda olurdu o bulağ. Hə, soorə mən gəlmişəm evə, iki saatdan soorə, bu olub noyabr ayındə. Hə, iki saatdən soorə mən durmuşam, demişəm, yemək yemək istəyirəm. Halbu ki, mən bir həftə imiş yemək-zad yemirmişəm. Sonra mənimçün yumurtə qayğanaq eliyiblər, yemişəm. Məni qiblə-yə də qoyublər ki, ölür də.

Deyiblər, hələ uşağı aparın bir, İmamzadəyə. Bu da bir möcüzədir. Belə bir möcüzələr var belə, bu kənddə. Belə hadisələr olub. Bizim kəndimizə bunun çox köməyi olub, Allahın köməkliyi ilə!

Cəmaat gəlib burda ehsanat verir, səməni payliyir. Niyyət tuturlər. Qadınlər hərsi bir neçə dəfə o səmənini fırlədır. Məsəlçün, o fırlədır, o fırlədır, niyyət tutub fırlədırlər. Soora da oni payliyillər camaatə.

Məhərrəmlikdə də bişirirlər, adi vaxtlari də bişirirlər. Niyyət tutub qurban gətirib kəsirlər. Qurban kəsmək üçün yer də düzətmişik ordə, görürsən. Yəni belə eləmişik ki, bur də hər cürə şərait olsun də camaat üçün. İndi kim gəlir, bur də namaz qılır, Yasin oxuyur, dualar oxuyur, Quran oxuyur.

Siz də bir keçin dua eliyin... Baxarsız, çox yaxşı qəbuledici, şəfaət ocağıdi bura.

O vaxti Haci nənə vardi bizdə. O, Nəcəf şəhərindən gəlib, bura ərə gəlib-, Nəcəf şəhərindən. O tüpürürdü adamın üzünə, sarıllığ xəstəliyi gedirdi. Bidənə

şillə vururdi, sarılıq xəstəliyi gedirdi. Mən sənə söz deyirəm haaa, bu olub! Gələrdilər onun yanınə, deyərdilər boğazımız gəlib, bidənə sıxərdi, tüpürürdü, gedin, vəssəlam, onunla da sağalardi. O arvad təmiz ələvi idi, türk ələvisi idi. Onun əri ordə oxuyub, Nəcəfdə oxuyub, ordə ona ərə gedib, gəlib burə.

O vaxti qaçıblər represya olub imamlara! Musayi Kazımın övladlarına represya olub. Oləri zəhərliyiblər, öldürüblər, türmələrdə, zindanlərdə saxliyiblər, çoxları də baş götürüb qaçıb. Hara qaçək?! Ən yaxın Azərbaycan! Azərbaycan da Allah sevən, dindar ölkə! Necə ki indi də var! Sığınəcəx kimi burda yaşıyiblər. Camaat gəlib, misalçün, köməkliy eliyiblər, nə lazımdı eliyiblər.

Bizim qocalər deyirdi ki, min əlli altıncı ildə olublar burdə. Hələ Akşə ocağı var, ordə də İmamzadə var. Orda böyük palıd ağacı var, onun dibində iki dənə belə lentə fason var ordə, ərəb dilində yazılıb.

Mən özüm Hacda eşitdim, orda Akşadə İmamzadə var. Mən üç gün qaldım burdə, qaçdım orə, getdim ziyarət elədim oranı, təmizlədim, gördüm iki dənə belə beton materaldan, beton yox e kubik materaldan iki dənə qoyublar ağacın dibində. Ordə ərəb dilində yazılıb. Ordə də İmamzadə var. O vəxti ən çox represya olunanlar Museyi Kazımın nəvələri olub. 1056-cı ilə aiddir bu abidə.

Soorə, məsələn, qonşu Bəlləbur kəndi var, orda "Sığın teği"var. Orda iki dənə daş var idi, o daşın biri beş, məsələçün, beş ton gələrdi. Orda qara tikan kolu çıxardi. O daşlari gəlib dağdan sındırdilər. Amma İsa adında bir kişinin evində, o saxliyib o daşlari. O yer tarixi yerdir. Yəni tarixi baxımdan deyirəm bunları. Məsələn, qazıblar orani, görüblər qılınc çıxıb. O tarixi yeri dağıtdılar, məhv elədilər. O əgər qalsəydi, bütün dünya axışıb gələrdi. Məhv elədilər orani.

Söyləyici: *Tağıyev Əzaizağa Kamil oğlu. Lənkəran rayonu, Lüvəsər kəndi, təvəllüd: 1955-ci il, ali təhsilli.*

****

Biri gəlir burə, Səlyandan gəlir. Bunun qız uşağı xəstə olur. Yeriyə bilmir.

Gəlir ora qonaq. O da deyir, bəs bizdə İmamzadə var, namaz qılginən, bir dua etginən, nəzir qoyginən, Allahdan istə, İmamzadənin cəddindən yalvar, xayiş elə, işin düzələr. O da hər şey eliyir, cıxır gedir, görür ki, ədə, mənim qızım gəzir evdə. Allaha and olsun, deyirəm ha! Ordan zəng eliyir o Hacı Zakirə, Hacı Zakir bidənə qoç gətirdi, burda kəsdi, esanat verdi o kişinin adına. O pulu özü göndərmişdi. Kəsdi, burdə ehsanat verdi. Dedi, nə qəşəng, nə gözəl, belə bir qız uşağı əyəğə qalxdi. Belə bir möcüzələr çox olub.

Söyləyici*: Tağıyev Əzizağa Kamil oğlu, Lənkəran rayonu, Lüvəsər kəndi, təvəllüdü: 1955 ci il.*

***

Mən avaryaya düşdüm, əyəğımi həkimlər dedi ki, kəsillər. Dedilər, bu vəcə gəlməz. Bakıyə göndərirdilər, mən getmədım. Mən öz ürəyimdə niyyət elədım, İlahi, Pərvərdigarə! Ya İmamzadənin sahibi! Heç zad olmasın! Mənım balalarım

babaldı! Gedərdik, hındıl[1] dərərdik, gətirib satərdik. Əyəğnən gedərdik. Pul yox idi onda. Hındıl dərərdik, gətirib satərdik. Avarya oldi, şofer öldü, mənim də əyəğım belə, dedilər kəsmək lazımdır.

Bunun hökmü böyüydü! Ordən dedim, iməkliyərəm, otliyərəm! Belə də elədım. Gəldım, burda iməklədım, bizim qonşi dedi, yuxudə səni görmüşəm yeriyirsən, gəldim ordə ot yedım. Halbuki, həkimlər dedi ayəğ kəsilməlidu, qanqerena eliyıb. Amma, gəldim burdə sağaldım.

Sonra bir nəfər var idi, oğlan uşağı var idi, xəstə idi, vəcə gəlmirdi. Yuxuda ona deyiblər ki, sən belə bir yer var, ora getginən, uşağın sağalar. O uşağ gətirdilər, sağaldi. Yetdi il gətirib qurban kəsdilər burdə.

Mən öz gözümün şahidiyəm, o tərəfdə də şimşar[2] var. Bir qadın gəldi orani hamarlədi. Arvad onnən də xəstələndi. Şimşorə ağacını kəsməzlər. Onə əl vurursən, bir şey olur.

Demək, iki imam balalari olub, əvvəl gediblər Dərqubayə (Lənkəran rayonu Darquba kəndi nəzərdə tutulur – top.). Deyiblər, yox, bura dərtdu! Soora gediblər Bəlləbırə (Lənkəran rayonunun Bəlləbur kəndi nəzərdə tutulur – top.), deyiblər yox, "bırdu"[3]. Onlar imam balalari olub. Onları qovublər. Onlar gəlıblər burdə bicar olub. Yəhudi milləti olub, o İmam balalarınə deyıblər ki, bu yerin bicarını biçin. Gəlib görüblər ki, bütün bicar yerini biçib, bağlıyiblər. Deyiblər, bəs biz sizə demədikmi, ancağ buranı biçin. Deyiblər, pislığ eləməmişik ki... Onları öldürüblər! Onları öldürənlər tayfacə məhf oldular! Hamısi!

Söyləyici: Məmmədova Samirənin anası. Lənkəran rayonu, Lüvəsər kəndi.

***

Deməli, iki dənə İmam balaları gəliblər, mən böyüklərdən eşitmişəm, iki oğlan uşağları olub, gəliblər-gəliblər, deyiblər ki, əmi biz acınnən ölürük, bizə yəni yemək ver də. O da deyib ki, yaxşı, onda siz gəlin bu yerdə düyünü vurun, sonra mən sizə yemək verərəm. Gəlib görüb ki, olar bu yerin hamısını o baş-baş bu düyünün hamsını vurublər, bağliyiblər də, hazır qoyublər. Deyir, bəs mən sizə demədim ki, bu qədər yeri vurun, deyiblər, ay əmi, neynək, sizə kömək eləmək istədik də. Görüblər ki, o ağacda qan var. Guya onları öldürüblər də. Nə bilim?!

Söylədi: *Məmmədova Samirə, Lənkəran rayonu, Lüvəsər kəndi. Təvəllüd: 1980.*

BABƏK QALASI

Ora Babək qalası deyillər. Bizi aladadıblar yüz illərlə. Bizi Səvet höküməti dövründə çox aldadıblar. Bura deyiblər, "Bərbər qalası", nə bilim "Bəz qalası". Bu

[1] Hındıl – böyürtkən

[2] Lənkəranda bəzi ziyarətgahlarda olan "Şimşorə" adlanan ağacın adıdır, elmi adıdır.

[3] Bır - tikanlı, kol şəklində olan bitkinin adıdır

adnən də bizim beynimizə yeridiblər. Xalq də deyirdi ki, "Babək" qalası. Çünki Babək qalası olub. Savet hökuməti bizi aldadıb "Bəz" qalası, "Bərbər" qalası deyib. Xalq heç vaxt demiyib "Bəz", "Bərbər" qalası! Həmişə "Babək" qalası deyib!

Bu Babək qalası Babəkin dayaq nöqtəsi olub. O vaxti dağların üstündə tonqal yandırmaynən bir-birinə xəbər eliyiblər ki, düşmən gəlir. Başqa bir vasitə olmiyib axı. Hətta deyilənə görə, Teymurləng Talışa gəlib hücum eləmək istəyib İrannən. Talışın keçilməz meşələrinnən keçə bilmiyib. Bunu dədələrimiz danışıb. Teymurləngin atını oğruyublər. O vaxtı igidin atı oğurlaməynən, arvadı oğurlaməy bərabər idi. Teymurləng deyib mənim atımı verin, mən talışa girmirəm. İndi pis çıxmasın, bizim talış zonasında bidənə üski qlaz[1] deyilər e, tapa bilməzsən. Niyə?! Çünkü Paltavayə, Ukraynəyə qədər Teymurləng getdi, Şirvanşahlara girmədi, qızıl aldi. İndi biz də özbəylərə oxşuyurdük. Odi, bizdən Teymurləngin gəmisi olmiyib Xəzər dənizini keçsin. Çerez rus gəlib, bir də bu yandən, bu yandən də, talışlər qoymiyiblər.

İndi o Babək qalası, Babək qalası olub, oni o savet hökuməti o qədər bizim başımızə döydülər, elədilər "Bəz" qalası. "Bəz" qalası Naxçıvandadi. Amma bu Babəkin dayaq məntəqəsidi. Bu qala böyük döyül. Bu qala iki-üç metr hündürlüyündə kərpic kimidir. Onun böyründə quyu var idi. Mən hələ uşağ olandə o quyunun dibində daşlar var idi, su az-az görsənirdi. Biz meşəyə gedərdik, mən o qalanın başınnən düşmüşəm aşağı, bədənim hamısi cızılıb.

Oynamışığ də, uşağ idik. İndi qaragilə, kişmiş üzümünə oxşayan diki üzümlər olub, o qədər olardən yemişik, helə də dədəmız, babamız deyib ki, "Babək qalası"!

Söləyici: *Abbasov Taleh Səttar oğlu, Lənkəran rayonu, Lüvəsər kəndi, təvəllüdü: 1952, ali təhsilli aqronom.*

Topladı: ***Vüsalə Kərimova-Orucova***
AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi

[1] üski qlaz - dar göz

QARABAĞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ

Gözəl, əsrarəngiz təbiəti, qədim tarixi, zəngin mədəniyyəti ilə seçilən Qarabağ bölgəsi özünün maddi və mənəvi dəyərləri ilə folklorumuza əvəzsiz töhfələr vermişdir. Ona görə də Qarabağ folkloru əsrlər boyu formalaşmış həyat tərzini, dünyagörüşünü, inanclarını və estetik zövqünü özündə yaşadaraq milli kimliyimizin qorunmasında mühüm rol oynamışdır.

Qarabağ folkloru özünün təbii mühiti, tarixi hadisələri və xalqın mənəvi dünyası ilə vəhdət təşkil edən zəngin mədəni xəzinədir. Bu irsin toplanılması, öyrənilməsi və gələcək nəsillərə ötürülməsi milli mədəniyyətimizin inkişafı baxımından xüsusi yer tutur.

Qarabağ folklor örnəklərində əmək nəğmələri, mərasim və mövsüm nəğmələri, tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı rəvayətlər, müqəddəs ocaqlar və ziyarətgahlarla bağlı məlumatlar bu gün də insanların yaddaşında mühafizə olunmaqdadır. Bu baxımdan folklor təkcə ədəbi janr deyil, həm də xalqın tarixini və etnoqrafiyasını özündə yaşadan canlı mənbədir.

Folklor örnəklərinin dialekt xüsusiyyəti də folklorun ayrılmaz hissəsidir. Yerli danışıq dili, əski insanın yaddaşında daşlaşmış qədim türk sözləri xalqın tarixi yaddaşını dil vasitəsilə qoruyub saxlamışdır.

Qarabağ folkloru milli dəyərlərimizin, mədəni kimliyimizin gələcək nəsillərə ötürülməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. O, xalq ruhunun ifadəsi, milli yaddaşın səsi və mədəni varlığımızın canlı daşıyıcısıdır. Aşagıda verilən folklor örnəkləri[1] Qarabağ bölgəsinin bənzərsiz folklor mühitini əks etdirir.

Toplayanı: *f.ü.f.d., dosent Mətanət Yaqubqızı*

Nehrə nəğməsi

Çalxa, çalxa, yağ olsun,
Balam yisin, sağ olsun.
Mindığı daylağ olsun,
Köşduğu Kəlbəcər olsun **(S: 16)**.

Hana nəğmələri

İşimiz iş olsun,
İşimiz tərlan quş olsun.
Mələhlər yoldaşım olsun.
Qara qız yançım olsun **(S: 6)**.

[1] *Verilən örnəklər 2013-cü ildə Qarabağ sakinlərindən yazıya alınmışdır.*

Hana, hana, çənni hana,
Əyaxları bənni hana.
Kəsərəm səni,
Gəzərəm biçənni hana **(S: 19)**.

****

Hana qurub işə başlayanda əli-ayağı yüngül adamları işin üsdünə çağırırdılar. Gələn adam da: "İşin irəli, işin irəli", "Allah xeyir versin" diyirdi. Əv yəəsi də diyirdi, "xoş gəlmisən, bəs niyə əliboş gəlmisən?" O da cibinnən bir şirni çıxardıb verirdi ki, əliboş gəlməmişəm. Xalı toxuyannar da:

İşim, işim iş olsun,
İşim göydə quş olsun,
Devlər iməcim[1] olsun
Hürü mələk yoldaşım olsun,

-diyip hananı qurub bu sözü diyirdilər: Bir də hanamızın ağzını nə dosd görsün, nə düşman. Düşman görsə şad olar, diyər ki, kələ-kötürdü, heş nə görünmür, dosd görsə də pis olar, diyər bu niyə kələ-kötürdü?! Ona görə də hana nizama düşənə qədər nə dosd, nə düşman görsə, yaxşı olar **(S: 12)**.

Xana xalça toxunanadək ərsin ağacında darda sayılır. Xalça kəsilip götürülən kimi dardan kutarır. **(S: 12)**

Xəli yaxşı,
Xəlinin xəli yaxşı.
Toxuyan mahir olsa,
Düzələr, xəli yaxşı **(S: 5).**

Yağış yağdırmaq və gün çıxarmaq üçün rituallar

Quraxlıx olanda uzunqulağın başını suynan yuyardılar ki, yağış yağsın **(S: 12).**

Həddindən artıx *yağış, dolu yağanda* baltanı gətirip ağzı yuxarı qoyurdular. Diyirdilər, ay Allah, bizi imtahana çəkmə. Bizi bu baltaya bağışda, kəs. **(S: 7)**

Çoxlu yağış yağanda qara qazanı yağışın altına üzüqoylu qoyurdular ki, yağış kəssin. **(S: 12)**

Çox yağış yağanda:

Qodu qodunu gördünmü,
Qoduya salam verdinmi?
Qodu gəlip keçəndə
Keçəl başın gördünmü,

-diyip düyünü üyüdüb üfürürdülər ki, yağış dayansın, quraxlıx olsun.

Dağlarnan at sürürdülər ki, *dolu vurmasın*.

---

[1] *İməcilik*

Çox yağış yağanda anasının ilk uşağı olanlar ocaxdan köz götürürdülər maşaynan. Bir az gün düşəndə günün altında dayanıp diyirdilər: "Gün mən səni yandırdım, sən də məni yandır."

Çillələr

Kiçik çilə böyük çiləyə deyir:

Qarabağım yazdı, ömrüm azdı. Sənin yeraa mən olsam, gəlini gərdəkdə, qarının da əlini un çuvalında qoyardım.

Xıdır Nəbi çıxannan evdə xaşıl bişmiyəndə bu Xıdır İlyas gəlib qar çiləyərdi.

Hansı evdə xaşıl bişifdisə, Xıdır İlyas gəlip un çuvalına əl basırdı. Bişmiyənə də sözünü diyif gedirdi **(S: 17)**.

"Xıdır Əlləz" ("Xıdır Nəbi") bayramı

Xıdır Elləz, Xıdır Elləz,
Bitdi çiçək, oldu yaz.
Mən Xıdırın quluyam,
Boz atının çuluyam.
Ayağının tozuyam,
Başının noxdasıyam.

"Xıdır Elləz" çillədə olurdu. Fevralın 13-14-ü.

"Xıdır Elləz"də qovurqa qorurdular. Xaşıl bişirirdilər. Qovut çəkirdilər. Guya qış yarı olufdu. Şirnilıx kimi bişirirdilər **(S: 7)**.

"Xıdır Nəbi"də torba da atmax olardı. Görürdün ki, 5-6 oğlan torbanı götürüp qapıya gələrdilər. Kim onun payını verməsə, onun diləyi qəbul olmaz, diyip, pay alırdılar.**(S: 9).**

Novruz adət-ənənələri

Novruz, Xıdır Nəbi gələndə damlardan torba atırdılar. Ora un, soğan, yağ qoyurdular.

Bir meşok un yığırdılar. Yığdıxlarını bir yerə topluyup gətirif verərdilər arvatdara. Orda böyük sac varıydı. Arvatdar unu yoğururdu. Ocax qaliyirdilər. Ora isinirdi. Sacın altında kömbə salırdılar. Bişən kimi onu höylə bölüşürdülər. Buna "Xıdır Nəbi" deyillərdi.

Novruzda da torba atırdılar. Torbalara alma, buğda, fındıx, qoz, suxarı, evdə bayram xonçasına kim nə alırdısa, qoyurdu o torbaya.

Novruz bayramında, bir Şəmil varıydı, zurna çalırdı. Cəbreyil də dəm tuturdu. Teymur da nağarasını vururdu. Novruz bayramında bütün kənd yığılırdı. Atdarı minirdilər. At çapışırdılar.

Paç çağ, vəzir olurdu. Məsələn, toya çağırmax lazımıydı. Vəzir gedip bunu çağırırdı. Gedirdi paççağın yanına. Danışdırırdı. Diyirdi, məsələn, iki-beş manat cərimən var. Cəriməni yaz bura. Havanı di, oyna.

Bu da gedip nəmərini verip oynuyırdı. Bu çıxannan soora o birini çağırırdılar. O da gedirdi. Paççağın birdən acığı tutardı. Cərimədə adamların boynunun kö-

künə adam mindirirdilər. Dizlərinin də altına odun qoyurdular. Diş[1] durmayana on beş çubux vururdular **(S: 4)**.

Novruz bayramında şah, vəzir, vəkil, oğru, doğru olurdu. Şahın, vəzirin xüsusi geyimi olurdu. Şah, vəzir təntənə ilə gətirilir mağara. Mağarada oturullar. Şah otduğu zaman dinməz, danışmaz. Ancax onun vəziri, vəkili adamları danışır, qərar qəbul eliyir. Kimnənsə şikayət eliyillər. Dar ağacı qurullar. Tutax ki, şah əmr edir ki, qoşu kətdən filankəslər gətirilməyibdi. Atnan gedib o adamı gətirillər. Lap yatax xəsdəsi olsa belə, onu yatdığı yerqarışıx meydana gətirərdilər. Düz mağarın ortasına qoyurdular **(S: 13)**.

Novruzda, ilin axır çərşəmbəsində vəsfi-hal salırdılar. Qabın içinə sancaq, üzük atardılar. Tanımıyan uşax 7 dəfə qarışdırıb əlini salıb çıxardırdı. Vəsfi-halda diyirdilər:

Mən aşıx minəgələ,
Düşmüşəm min əngələ.
Hayıma, harayıma
Düldülü minən gələ.

Diyirdilər, bu lap əla. Həzrət Əlinin bayatısıdı. Bir də diyirdilər:

Açın, açın, mən gəlim,
Qapını açın, mən gəlim.
Məxmər döşək, gül yasdıx,
Arasını açın, mən gəlim.
Diyillər, səən toyun lap çatıfdı ki **(S: 3).**

Axır çərşənbədə yumurtanın yanına bir qırmızı, bir qara karandaş aparıp qoyurdular ya təndirin yanına, ya da suyun qırağında bitmiş söyüdün altına.

Kiminin niyyəti hasil olurdusa, qırmızı çəkilərdi, hasil olmurdusa, qara çəkilərdi.

Atdar kişniyirmiş. Söyüdlər başını aşağı əyib su içirmiş.

Qızdar başmaxlarını arxaya atırdılar. Üzü qapıya sarı düşsə, yaxşı gələrdi. Bəri düşsə, diyirdilər, evdə qaldı **(S: 17)**.

Mart ayını sevincnən gözdüyürdülər. Bayramda yellənçəh asırdılar. Elə yerdən asırdılar ki, ordan böyük çay gedirdi. Kim hankı qızı sevirdisə, onu bildirə bilmirdilər. Ancax yellənçəhdə bildirirdilər.

Yellənçəhdə oğlannar bir tərəfdə dururdular, qızdar bir tərəfdə. Məsələn, biri minirdi yellənçəyə. O biri çubuxnan vururdu ki, nişannının adını di.

Diyirdi:

Çay daşı, çaylax daşı,
Adın diyə bilmərəm,
Rozanın qardaşı.

Roza da padruqasıdı da. Oğlan da o tərfədən minipdi yellənçəyə. Diyirdi:

Çay daşı, çaylax daşı,
Adın diyə bimərəm.
Ballının qardaşı.

---

[1] *Sakit*

Hindi utanırdılar. Ad dimirdilər. Heylə hamsı bərabər uçunurdu. Uçunannan soora axşam vaxdı olurdu. Yelləncəyi açıp gəlirdilər. Boş bir yerləri vardı. Köşmüşdülər Bakıya, oranı vermişdilər cavan uşaxlara. Orda kimi süt gətirirdi, kimi düvü gətirirdi, kiminin əlinə nə keçirdisə, orda qəşəng qazan asırdılar. Orda yeyib içirdilər, tar-qavalları yoxuydu, vedrəni çalıp, tay oynamaxdan ölürdülər. Səhəri açırdılar. Səhər hamı topaynan görürdülər ki, dan yerinə səda düşüp. Gedirdilər bulax üsdünə, əl-üzlərini yuyup, kim kimi sevirdisə, o bulağın üsdündə "ilahi pərvərdigara, əyər bu məni alajaxsa, mənim yuxuma girsin." Gəlib yatırdıx. And olsun Allahın birriyinə, duranda diyirdi, mən bunu görmüşəm. Düzdür, bu, məni isdiyir, mən də onu. Amma anası qoymur. Onnan soora onnan kutardı. Bayramda niyyət tuturdular. Qulaxlarını yumup gedirdilər qapılara. Biri diyirdi ki, az, çırağa xod ver dana, əməlli. Onda lambıçka yoxuydu dana.

Niyyətimiz bir çıraq kimi qəşəng gəldi. Çıraq kimi yanacax. Biri deyirdi ki, ay yanasan, isdikanı niyə sındırdın? Onun niyəti bəd gəldi. Soora bayatılar diyirdix **(S:1)**.

Bayramın ilk günündən ta ki qorğa bayramına qədər, axrıncı çərşəmbəyə qədər, ocax başına qədər hamı yuyurdu, həyət-bacanı təmizliyirdi. Evləri agardırdılar. Hər şeyi pak edirdilər. Nə qədər qab varıydı, axar suda yuyurdular. Salavat çekirdilər. Gecə saat üçdə, Quru çaya gedib əl-üzlərini yuyurdular. Həyətə çilə suyu gətirirdilər. Həyətdə olan malı, qoyunu da ora aparırdılar ki, qoy çiləsini töksün. Köhnə ilin ağırrığı, uğurruğu çilə suyunnan getsin.

Belə diyirdilər ki, tezə doğulan uşağın ayağı ayağının üsdündə olardısa, diyirdilər ki, bu uşax çiləlidi.

Qorğa bayramının səhəri tezdən çiləli uşağı götürüb gedirdilər çayın qırağına, qayçıynan otu kəsip diyirdilər: Mən otu kəsirəm. Uşağın da adını deyirdilər. Üç dəfə otu kəsip diyirdilər, çiləni kəs. Otu suya atırdılar. Uşax çilədən çıxırdı. Ayağını ayağının üsdünnən götürürdü.

İlin axırıncı çərşəmbəsində axşam olanda oğlannar qadın paltarı geyinirdilər. Tanınmasınnar diyə. Əllərində uzun qarğı olardu. Qapını açıb qarğının ucundakı dəsmalı içəri salardılar. Bir də görürdün ki, neçə dənə qarğı qapıdan içəri girdi. Ucunda da bir dəsmal, yaylıx. İçinə bayram ayın-oyunundan yığardılar. Dəsmalı qarğının ucuna bağlıyardılar. Diyərdilər, çək.

Qulax falına da gedirdilər. Niyyət tuturdular.Yumurtanı aparanda gərək heş quş da görməsin. Aparıp qoyurdular ağacın dibinə.

Tonqal qalıyırdılar. Hamı üsdünnən tullanırdı.

Bir dənə köhnə paltarı yumurluyub məfdilnən bağlıyıb, nefdə də buluyurdular. Bir az qarannıx düşəndə yandırıp şar kimi atırdılar. Buna "şar[1]" atmax diyillər.

Tonqalın üsdünnən tullananda diyirdilər:

Ağırrığım, uğurruğum tökülsün,
Oda düşüp kül olsun.

[1] *Bəzi bölgələrdə buna "lopa" deyirlər.*

Yanıp alov saçılsın,
Mənim bəxdim açılsın.

Duzdu kökələr bişirirdilər. Bir ovuc una bir ovuc da duz tökürdülər. Yeyirdilər ki, mənim qismətimdə kim olurdusa, gecə yuxuma girsin. Yatıb yuxu görər, soora yozardılar **(S: 10)**.

Əsas bayram martın 21- i axşamı olurdu. 22-si günü bayram olurdu.

Ev-ev düşürdülər. Qəşəng çadır qururdular. Qocadan tutmuş cavana qədər yelləncəyə minməmiş evə qayıtmırdılar.

Səhəngi götürüb bulağa gedirdilər. Çadırda otururdular. Səhərə kimi çalıb-oynuyurdular. Axar suyun üsdünnən tullanırdılar. Səhər tezdən bu sudan səhənglərini doldurardılar. Bu suyun içindən 3 dənə daş çıxardıb atırdılar səhəngin içinə. Ruzu-bərəkət üçün. Bu suyu gətirirdilər evdə üş gün qalannan sorasına o suyu evin künclərinə səpir, daşdarı da ora qoyurdular. Qab-qazanlarını, qaynayan samavarlarını gizliyirdilər.

Axır çərşəmbədə qızdar topa-topa yığışırdılar bir yerə. Sancaxlarını tökürdülər qabın içinə. Sudan bir-bir çəkib çıxardırdılar, bayatı diyə-diyə.

Sac qoyub qovurğa qovururdular. Onda qızdar bir-bir gəlib diyirdi ki, bizim adımızı de. Buğdanı at saca. Görək hangimizinki tez partdiyir. Tez elə ki, bəxtimiz tez açılsın **(S: 17)**.

Toy adət-ənənələri

Elçi gedillər. Birinci dəfə nəmnüm eliyillər. İkinci dəfə gedəndə o yan, bu yan, qızı axırı verillər. Ayınnı-oyunnu gedillər. "Hə" verillər. Şirin çay düzəldillər. Qız əvi tələb eliyir. Bir meşok un gəlicəh. Bunnan başqa, bir dəs kastum alıllar qızın atasına, bir dəs paltar anasına alıllar. Şirinnih gətirillər. Paylıyıllar. Razılıx oldu. İndi məsləhat eliyillər. Sifdə qız əvində toy olur. Qız əvinnən oğlan əvinə xaş gəlir.

Sabahsı aşıxlı-maşıxlı qızı götürüb aparıllar. Bir təklifçi seçirdilər. Hamını toya çağırmax üçün. Kişi təklifçisi də varıydı. Arvad təklifçisi də. Əllərinə alırdılar ağacı. Qapı-qapı gedip təklif eliyirdilər.

Toyda gəlin-bəy tərifi olurdu:

Qzılgül dəstəsi, nərgiz butası,
Dəyməsin, ay oğul, sənə düşman xatası.
Görüm sən olasan on iki oğlun atası,
Görüm ay bala, toyun mübarək olsun,
Sağdişinə, soldişinə borc olsun.

Dəryada gəzirdi nəhəngi balıx,
Dadına yetsin o göydəki Xalıq.

Xanəndəyə çuxa, mənə urxalıx[1],
Görüm bala, toyun mübarək olsun,
Sağdişinə, soldişinə borc olsun.

Hələ qız əvinnən oğlan əvinə getməmiş qızı oturdup ata-ana nəsihət edir: Qızım, mənim əvim yoxdu. Bajının əvi yoxdu. İcazəsiz getmə heç hara. Onlar hansı əvə desə, ora get. Bizim adımızı doğrult. Qardaşıvın adını doğrult. Qayınnarıva qardaş kimi bax. Baldızlarıva bacı kimi bax.

Qapının ağzında əmi dururdu. Bir cıqqılı torbaya un tökürdülər. Qəfil əlini salıb torbaya əminin əlini, üzün-gözün unnuyurdular, yəni gözünü yum, qızı aparıram-deməkdir. Camaat da gülüşürdü. Əmi gedir üz-gözünü təmizdiyir. Burdan da çala-çala qızı aparıllar.

Gəlin gələnnən sora təndir çörəyini gəlinin başına vurup iki paralıyırdılar, sən bu Quran, sındıma bizi–mənasında. Bölünmüş çörəyi sürfuya büküb gətirərdilər. Çörəyi verip diyillər: Sən bu Quran, məsələn, anan Füruzədi, mən döyüləm. Atan Yaqubdu, mən döyüləm. Sən bu Quran, qəbul eylə. O deyir, qəbuldu.

Oğlan əvində bir boşqabı qoyurdular qızın ayağının altına. Qız onu bir təpiknən sındırsın. Pis gözdər sınsın. Nəzər dəyməsin. Boşqabı qırmamışdan qabaq nənəsi diyirdi:

Nəzər, nəzər ahısan,
Nəzərlərin şahısan.
Nəzər oldu bir kişi,
Dağlarda vurdu quşu.
Fatma ananın saçağı,
Süleyman peyğəmbərin bıçağı.

Kəs nəzəri-diyəndə gəlin boşqabı qırır, çilig-çilig eliyir. Oğlannan qız öylənir (**S: 1)**.

***

Toyda diyirdilər ki, "ay nənəm qurbanı", çal. Bilirdilər ki, gəlin qaynənəsinnən nə çəkir. Xanəndə oxuyurdu:

Qaynənəmi bağda ilan vureydi,
Baldızıma Quran qənim oleydi.
Belə ay nənəm də qurban sana **(S: 17)**.

Gəlini gətirənnən soora qaynənə oxuyurdu:

Gəlin, gəlin, ozan gəlin,
Pərgarımı pozan gəlin.
Gecə oğlumun vəkili,
Gündüz ərzə yazan gəlin.

Daha sonra:

Gəlin gəldi, xan gəldi,
Başdarı qırxan gəldi.

[1] *Arxalıq*

Əlində iti ülgüc
Canımı alan gəldi.

Gəlin də belə diyir:

Qaynənə, qaynənə, qazı qaynənə,
Ürpəyi belində tazı qaynənə.
Oğluu əlinnən almışam?
Gəl buna razı ol, qaynənə.

Aşuu süz qoy, qaynənə,
Teşdu düz qoy, qaynənə.
Oğluu əlinnən aldım,
Canaa duz qoy, qaynənə **(S: 17)**.

****

Parçabişdi olardı. Hərə bir pay gətirərdi. Qız toyu dinməz olardı. Soora oğlan evinin adamları qızı aparırdılar. Qıza qırmızı geyindirərdilər. Bir Çələbi ocağının qızı bu gəlini geyindirərdi. Xeyir-duaynan. Vur-tut da bir üzük aparırdılar. Onda çox olmurdu. Gəlini oğlan evinə gətirəndə qoyun qurbanı kəsilərdi. Başınnan şirni atılardı. Başınnan çörəyi xırdalıyıf tökərdilər ki, ruzulu-bərəkətdi olsun. Bir də yeddi sini qoyardılar. Gərdək asardılar. Gərdəyin içində gəlini bağlı otuzdurardılar.

Toyda şax düzəldərdilər. Şaxı oğlan evinə aparardılar. Ağacı çəhrayı rəngdə rəngliyirdilər. Qatar-qatar da rəngbərəng şirnilər, şirinçörəklər ağacın başına qədər. Ağacın başına isə, elə adam varıydı ki, alma qoyurdu, eləsi də varıydı ki, nar qoyurdu. Heyva, nar, başına da alma. Gətirip verirdilər oğlan əvinə. Əllərində oynadardılar **(S: 3)**.

****

Qız heş vaxd görünməzdi. Qızın başına yaylıxdan tac düzəldip örtürdülər. Üç yaylıx örtürdülər. İkisi ağ, biri qırmızı. Çərçov[1] diyirdilər buna. Buxça-buxça olurdu. Yaşıl, qırmızı, sarı baxçagül[2] salırdılar, üstdən də sancaxlıyırdılar. Əlləri də bağlı olurdu. İçinə pul qoyub dəsmalnan bağlıyırdılar. Mindirirdilər ata. Qızı oğlan öyünə gətirirdilər. Bir əlinnən sağdiş, bir əlinnən soldiş tutup qızı düşürdürdülər yerə. Başına qənd, şirni, qoz, un, çörək ovup tökürdülər ki, ruzulu olsun. Gəlini qoyurdular gərdəyin içərisinə. Üç günnən soora yığıncağını eliyirdilər. Qızın üzünü örtürdülər (toydan soora, bir uşağa pul verirdilər, uşax gəlinin üzünnən əliyenən örpəyi götürüp qaçırdı. Çöldə hansısa oğlan, ya da qız alırdı. Biri alırdı əlinə, o da xoşbaxd olsun).

---

[1] *Toyda gəlinin başına üst-üstə örtülən yaylıq*
[2] *Daha rəngli, güllü baş örtüyü*

Əmioğlunun toyunda Aşıx Məhəmməd oxuyurdu. Öz oğlu Kərəmnən deyişirdi:

Gəlin oluf gərdəyə girsəm, neynərsən.
Oğlu da diyir: Oğlan oluf pərdəni açsam, neynərsən.
Diyir: Bir çuval darı oluf yerə tökülsəm, neynərsən,
Diyir: Bir cücəli toyux oluf səni yesəm, neynərsən.
Heylə deyişirdilər **(S: 15)**.

***

Üş gün toy olardı. Qız əvinə başdıx gətirərdilər. O vəxti inək gətirirdilər, iki qoyun gətirirdilər. Meşoknan unun, qəndin, hər şeyin gətirirdilər. Qızın toyu başdanan günü oğlan yəəsi gələrdi. Gəlip yeyib-içip, çalıp-çağırırdılar.

Qızı aparan günü at çapardılar. Başına qırmızı bağlıyardilər. Yarışardılar. Kimin atı keşsəydi, oğlan əvinnən nəmər alırdı.

Qız oğlan əvinnən çıxanda başına qırmızı çarğat[1] atırdılar. Qurbanını kəsirdilər. Soora surfa salıp üsdünə çörək sərirdilər. Gəlin onu yığa-yığa gedirdi. Gəlini aparırdılar. Oturmazdı. Nəmər verərdilər. Oturardı. Qırmızı gərdək düzəldilərdi. Toyda bəy tərifi olardı. Bir böyük ləyən şirni götürüp hamıya paylıyardılar. Bular da əvəzində kim pul verirdi, götürürdü **(S: 7)**.

***

Gəlini oğlan evinə düşürəndə qızın başına şirni tökərdilər. Qaynana da əlini bala batırıp gəlinin ağzına sürtərdi ki, dili şirin olsun. Bir-birlərini annıyan olsunnar.

Gəlin üç gün gərdəkdə qalardı. Gərdəyin də başını qızın anası tikərdi. Qızın anası gərdəyi əvvəlcədən tikip cehizinin içinə qoyardı. Qırmızı xara parçalarınnan saçax da salınardı. Ama gərdəyin üzü oğlan evinnən gələrdi.

Müqəddəs ocaqlar və şəxsiyyətlər haqqında rəvayətlər

Üçarmud ocağı haqqında rəvayətlər

Diyillər ki, Üçarmud ocağı-bular üç qardaş oluplar. Olar yetim oluplar.

Elə yetim oluplar ki, əv tapbıyıplar qalmağa. Üçarmudun yanınnan yerdən qazma əv qayırıplar özdərinə. Gündüz gedirmişlər buğda dənniyirmişlər[2], böyürtgən yığırmışlar. Yenip bağdan qoz yığıb günnərini keçirərmişlər. Həmən qardaşdar üçü də orda öldü.

Bu Üçarmud deyilən yer ocağa çevrilmişdi. Bir də görürdün ki, yağış yağmırdı. Diyirdilər, bosdan əldən getdi. Tez kətdən kilo-kilo buğda yığılırdı, verirdilər birinə, onun danasını alırdılar. 7-8 arvat gedirdilər təpə-təpə, Üçarmudu dola-

[1] *Baş örtüyü*
[2] *Yığmaq*

nırdılar, fırlanırdılar başına. Dananı da aparıp yendirip gəlirdilər, soora dananı kəsirdilər. Bir də görürdülər ki, xırmandan bulud qalxırdı. Göy guruldayırdı. Şimşək çaxırdı. Bir yağış tökürdü, gəl görsən. Eləcə inamlı ocaxlarımız vardı **(S: 1).**

Üçarmud ocağının kəraməti

Bir qızı bir oğlan isdiyirdi. Onun anası razı döyüldü. Qız ağlıya-ağlıya öz yaylığını Üçarmuda bağladı. Gədə diyirdi ki, anam razı döyül də. Oranın torpağınnan xəlvət gətirdi gədəyə. Gədə anasının üstünə, başına tökdü, sürtdü bu torpağı. Anası o saat razı oldu: bala, diyəsən, yaxşı qızdı, get onu al. Belə hadisələr çox olub. Üç gün keçirdi, dörd gün keçirdi, həmin oğlan həmin qızı alırdı. Belə ocaxlarımız vardı **(S: 1).**

Sarıbaba piri

Qoçəhmədlidəydi bu ocax. Ora sitayiş eliyirdilər. Oraya sarılıx tutanı aparırdılar. Otururdular. Oranın suyunu içip əvə gəlirdilər. Gəlip görürdülər sarılıx yoxdu. Qaynıyan bulax vardı orda **(S: 1)**.

Seyid Həmid ocağı

Füzuli rayonunun Dilağar kəndində Seyid Həmid ocağı varıydı. Seyid Həmid yer şumluyanda, munun kotanının zinciri itir. Munu tapbıyıblar. Heş kəs bu zinciri görmüyüpdü. Diyillər, sahənin o yanında zincir heş kəsə dəymədən havaya qalxıb zingildiyib düşüb. Bu, bu ocağın bir kəramətiydi **(S: 10)**.

***

Seyid Həmid samavar qaynıya-qaynıya lüləyi açıp əlini yuyurmuş. Adicə közün (qıpqırmızı közərmiş) üsdüylə yeriyirmiş. Həm də közü ovcunda ovuşdurmuş. O hiss eləmirdi ki, bu isdi onu yandırar.

Xəsdələr gedip orada şəfa tapırdı. Ağzı əyilən insannar gedib orda sağalıp gəlirdi. Ürəyi gedənnər orda yatıb sağalırdı **(S: 10)**.

Maral ocağı haqqında birinci rəvayət

Seyidağa baba əkin əkib biçirmiş. Bir gün gedib görür kü, taxılda maral otduyur. Maral qaçanda dıyır ki, Allahın heyvanı, qaçma. Niyə qaçırsan? Allahtaala onu saa uraza[1] yaradıp. Saa layıxdı ki, onu yiyəsən. Layıx olmasa, sən onu yeməzsən. Onnan soora bir gün belə, üş gün belə, beş gün belə. Maral bura sərbəs gəlip-gedir. Bir gün Seyidağa baba gedəndə maral bunun dalına düşür. Gəlip düz

[1] *Ruzi*

həmin ziyaratı tanıyannan soora balalarını da gətirir ora. Gecə daldalanıb, günüz gedirdilər otdamağa. Bu, balalarını da yekəldir burda.

Seyidağa baba yaxşı üzü nurru bir adamıydı. Seyidağa babanın nəvə-nəticələri bu maralı sağırdılar. O vaxtdan and içəndə də "Seyidağa ocağına gələn maral haqqı" deyirlər.

Ağzı əyilən bu ocağa gəlib sağalıb gedirdi **(S: 2)**.

İkinci rəvayət

Seyidağa babanın həyət sahəsi varıydı. Orda o, qızıləhmədi almalığı salmışdı.

Burda Xasıllar adlı bir kənd varıydı. Orda oların bağları varıydı.

Bəylər adlı bir kişi varıydı. Bir gün gəlir Seyidağa babagilə. Payızın orta aylarında. Hələ alma yığılmıyıf. Gəlib görür ki, alma. Qıpqırmızı qızarıpdı. Diyillər: xoş gəlmisən. Yemək-içmək, fılan. Bəylər oturur. Çörək-zad yiyir. Yiyənnən soora tamah güc gəlir. Durur. Seyidağa babanın qapısında çarpayı varıydı. U meşoyu götürüb gedir həyətə. Çıxır almaya. Silkəliyir. Qayıdır alır dalına. Çəpərdən keçəndə yıxılır. Sağ gözü keçir payaya. Payaya keçəndə gedir evə. Belə gözünü tutur, Allah rəhmət eləsin, bunun arvadı diyir, ay Bəylər, nolup? Diyir, başıma daş düşüp. Diyir, nədi? Diyir, bir qələtdi, eləmişəm. Tamah maa güc gəldi. Seyidağanın qapısınnan bir meşoy alma oğurradım. Yıxıldım, paya batdı gözümə. Deyir, Allah saa ölüm versin. Bəs Seyidağanın qəlbini bilmirsən. Deyir, olan oldu, keçən keşdi.

Sabah ertə yerinnən heş kəs durmamış o arvat gələr Seyidağanın qapısına. Gələndə diyir, gəl, gəl, bilirəm, niyə gəlmisən. Bəylər çay-çörək yiyip-içip, tamahı güj gəlib. Onu apara bilməz. Deyir, get qaytar gözuu qoy yerinə. Yaxşı olar. Əliynən gözünü qoyur yerinə. Əlini çəkir. Gözü düzəlir. Bu da Seyidağa ocağının kəramətidi **(S: 2)**.

Üçüncü rəvayət

Sovetin gələn vaxtlarıydı. Burda bir Hüseyin vardı. Bu camahata qan ağladırdı. Bunu ağsaqqallar vasdəsiylə kolxoz sədri qoydular. O vaxları. Bu, camaata çox sitəm eliyir.

O diyir, Seyidağa nədir, zad nədir. Həmid baba diyir ki, bu öləndə bunu o evdə iyləndirib çıxartmasalar, onda bizim Saybalı camahatı dəyil.

Atı yəhərriyir arvadı Kəklik, qamçını da üsdünə qoyur. Deyir ala, bala.

Bular gedə-gedə məslahat eliyillər. Müstəcab diyir ki, hə, yaxşı havadı bu. Ə, yaxşı ət olaydı, yiyəydik. Malik diyir ki, məndə yaxşı bir düyə var. Heyvan məndə. Bu Munzul Əliş diyir ki, kəsib soymax məndə. Diyir ki, gedək Əlişgilə.

Uşaxlar durun, evə qonax gəlir. Durğuzullar uşaxları, evi-zadı yığışdırıllar o yannan bəri.

Əliş buları çıxardır eşiyə. Müstəcabı sovet sədri qoyublar. Bu gün kəndə. Peçin ağzını açanda pişik peçdən çıxır, qaçır. Gətirir munu qalıyır. Gətirip odunu nöyüt tökəndə yalov nicə ordan bəri paqqıldıyırsa, Müstəcab öz əlini başına çəkir.

Yalov hər yeri bürüyür, ev də yanır. Öy yəsi Əliş də yanır. Bu, şumda ağnıyır, Əliş də, bu da çölə qaçır, gölə tullanır. Arabanı çağırıllar. Bu yolda keçinir. Əliş and içirdi ki, o, əlini yəhərin üsdünə də qoyammadı. Ocağın gücü buydu **(S: 2)**.

Dördüncü rəvayət

Bu sovet gələndə hamının bağını almışdılar. Seyidağa babanın bağını almamışdılar. Seyidağa babanın atı həmeşə buxoylu olardı. Qırax yerdən bu atı görən olar. Gəlir tapançaynan bu buxoyu atır. Buxoy açılır, tapança qayıdır ürəyinə dəyir. Həmin Seyidağa babanın bağında ölmüşdü. Onun adamları gəldi yığıldı Seyidağa babanın öyünə.

Gecə vaxdı damın bacasından birini sijimnən salıllar öyə. Çatmamış sijim qırılır.

Kəklih nənə gedəndə görür ki, həmin adamdı. Seyidağa baba gəlib görür ki, axşam gedən adamdı.

Seyidağa baba diyir ki, tez arabanı qoş, bunu tez Seyid Lazım müəllimin yanına apar. Seyid Lazım müəllim sınıxçıydı. Soora evinə gətirip sağaldır. Bu adamın adamları gəlip Seyidağa babanın əlinnən-ayağınnan öpüllər **(S: 2)**.

Hacı Qaraman ocağı

Horovlu kəndindən Hacı Qaramanacan piyada gedərdilər. Burda otururdular, heyvan kəsirdilər. Əlsizlər gəlirdilər. İmkansızlar gəlirdilər. Qurbannar paylanırdı. Nəzir verirdilər. Axşamçağı, günbatannan soora piyada geri qayıdardılar. Gəlirdilər Harovluya. Ora ağzı əyri gedən düz qayıdardı. Xəsdələr sağalardı **(S: 17)**.

Sarı ocax

Kənddə Rüsdəm addı bir kişi olup. Bu, rus qoşunnarı kəndə tökülləndə gedip durup kəntdən xeyli aralı. Rus qoşunnarı kəndi keçip, bunu görmüyüflər. Burda bir dağdağan ağacı bitip. Bu dağdağan ağacı bitənnən soora bu kişinin nəsli, kökü buranı ocağ eliyip.

Hərə bir niyyətlə bu ocağa gəlirdi. Niyyətdəri hasil olurdu. Çox möcüzəli ocax idi.

***

Qabax dövrlərdə canım qurban olannardan iksi gəlip çıxıb dikin qibləsinə. Heş bir şey yoxuymuş. Orda. Atı muxa sancıb, atı bağlıyıb.

Özləri də oturuplar. Gecə yatıplar. Səhər durup görüplər ki, bütün hər tərəfə bir metr qar yağıbdı. Ama bular burda buğlana-buğlana yatıblar. Atı muxda. Onnan soora bizim camahat buranın adını qoyup Sarı ocax.

Uşağı olmayan niyyət edip ora gedirdi. Yüyrük asırdı. Gecə yatırdılar. Mərsiyə deyirdilər. Şaxsey gətirirdilər. Ələm ağacı bəziyirdilər.

Şıxbaba piri

Şıxbaba pirinə adamlar niyyət eliyip gəlirdilər. Əgər yağış yağmasaydı, niyyət eliyip bu ocağa nəzir versəydilər, aradan bir az keçmiş bir yağış başdıyırdı ki, gəl görəsən**.**

Bu pirə sarılıq xəstəliyi olanlar gəlirdilər. Sağalıb qayıdardılar **(S: 11)**.

Çələbilər ocağı

Hacı Qaraman (Əziz Əfəndulla Əhməd Çələbi) -əsil adı Əhməd Çələbi olmuşdur. Yanağında qara xalı olduğu üçün Hacı Qaraman diyillərmiş. O vaxd çəliyini yerə atıb diyibmiş ki, bu çəlik harda dursa, orda məsgən salıcam. Gəliblər Cəbrayılın Quşçular kəndinə. Bir saat dayanıf, soora olduğu yerdə qərar tutufdu. Görür ki, burda Əhməd addı bir kişi var, bunun da Yetər addı bir qızı oluf 18 yaşında. Anadangəlmə gözləri kor olufdu. Deyif, Allah qonağı isdiyərsinizmi? Diyif, Allaha da qurban olum, qonağına da. Nəysə burda qalır. Bunun da böyük əraziləri olufdu. Cəbrayıl zonasına Əhmədli zonası da diyillər. Gecə burda qalır. Söhbət eliyillər. Sübh tezdən görür ki, evin xanımı-qız evdə yoxdu. Tez qonağın yerinə baxıf görür ki, qonax yatılıdı. Durub çıxır görür ki, 18 yaşında görmüyən qız gedib bulaxdan su gətirib həyət-bacanı süpürür. Gəlif yoldaşını durğuzur ki, dur Əhməd, möcüzədi, qızımızın gözü açılıfdı. Nəysə, durullar. Əhməd qonağın yanına girip diyir ki, bu sənin işindi. Qızım 18 yaşına qədər görmürdü. Nəysə, burda söhbətləşirlər, ordan-burdan. Diyillər ki, Yetər qızımızı sizə verək. Torpaxılarımızın da hamsı olsun sizin. Hacı Qaraman dediyimiz bu adam burda evlənir. Üç uşağı olur. Birinin adı Məhəmməd Çələbi, o birinin adı Mustafa Çələbi, o birisinin də adı Əsma Pəri adlı qızı olufdu. Bunun birinnən övladı olmuyufdu. O, birisinnən olan övladıyla bizim nəsil törəyib. Üzü bəri gəlifdi. Oğlu Maqsud Çələbi olufdu. Onun oğlu Vəli Çələbi oluf. Onun oğlu Seyid Çələbi. Böyük Alı Çələbi, Hacı Qasım Çələbi, yenə Alı Çələbi, sonra da övladları Kiçik Alı Çələbi mənim babam olufdu. Nəvəmin də adı Alıdır.

Bu ocağa gələnlər, ağzı əyri gələnlər göydə Allahın əmri ilə, yerdə ocağın gücü ilə sağalıb gedifdi. Uşağı olmuyannarın uşağı olufdu.

Bu möcüzələrin hamsı baş verifdi. Bilirik ki, 124 min peyğəmbərimiz, 12 imamız olufdu. Bizə də dördüncü imam Zeynalabdin nəsli deyillər. Deyildiyinə görə, babam Kərbəla müsibəti dövründə oluf. Cəfər Sadiq, Hüseyn Kazım. Belə ardıcıl gəlipdi. Bizə də el arasında İmam Zeynalabdin nəsli deyillər.

O zaman qaçaqlar gəlmişdilər. 40 atlı soruşur ki, burada bir ocax var. Nəysə, gəliblər. Babamız evdə olmur. Yetər nənəmizə deyillər ki, ay arvad, bizim atdarımıza arpa ver. Yetər nənəmiz də torba gətirir. İçində də bir az arpa. Qaçaqlar

rişxəndlə diyillər ki, bu boyda arpa qırx ata nətəər çatar? Bu arpanı atdara verillər. Arpa kutarmır ki, kutarmır.

Bular məətdəl qalıllar. Soora balaca qabın içində bulara yemək bişirir. Bular yenə rişxənd eliyillər ki, bu kimə çatar? Qazannan yimək kutarmır, buların hamsını yedirdir. Sora marallar gəlir sağılmağa. İnsannan qaçan heyvannardı axı bular. Bular heç vaxd yaxına gəlməzdər. Buları da sağır. Qaçaxlar təəccüb qalıllar. Bular cığallıx eləmək isdiyillər. İsdiyillər ki, aranı qatıb buranı dağıdallar. Diyillər ki, qarpız yeməyimiz gəlir. Qışın da oğlan çağı idi. O da tapılır. Bunnan soora bular bu ocağa dəymir. Çıxıb gedillər.

El arasında bu ocağa Marallar sağılan ocax da diyillər. Bu nəsilə Şeyx nəsli diyillərmiş. El arasında Şıx da diyillərmiş **(S: 13)**.

Alı Çələbi

Alı Çələbi olufdu. Bu babam çox kəskin adam olufdu. Tez hirsdənən, tez soyuyan bir adam olufdu. Bir gün babam Alı Çələbi Qubadlının Ballı Qaya kəndi var, nəysə o tərəfə gedirmiş. Görürkü kənddə çaxnaşma var. Qarşıdurma var. Birindən soruşur ki, (o vaxd Alı Çələbini o zonada tanımıllarmış) ay qardaş, burda nolub, nədi, diyillər ki, bəs belə-belə. Bir gəlinin yaylığı itip. İndi adamlar iki bölünüb. Tərəf-tərəfə. Yaylıx itmək də namus məsələsidi. Alı Çələbi diyir ki, orda bir inək var, o kimindi? Diyillər ki, kimsən, nəsən, çıx get yolunnan.

O, bir də soruşur, bu inək kimindi?

Diyir ki, onun qiyməti nə qədər olar? Diyir ki, məsələn, əlli min manat. Çıxardıb pulunu verir. Diyir, inəyi kəsin. Camahat da məətdəl qalır. Diyillər, ay kişi, get işinə, gücünə.

Diyir ki, yox, bu inəyi kəsin. İnəyi kəsillər. İnəyin qarnından çeynənmiş yaylıx çıxır. Bu gəlinin yaylığı inəyin qarnından çıxır. Soora bu camahat yapışır bu kişinin yaxasınnan: Ay kişi, sən kimsən? Allah sənnən razı qalsın. Sən bizi şübhədən qurtardın **(S: 13)**.

Hacı Qasım Çələbi

Bir İsaklı kəndi var. Orda nəysə mollalar yığışıflar, oların yığıncağı olufdu. Burda da varrı adamlar olufdu. Hacı Qasım Çələbini də çağırıblar. Anamın babası Hacı Qasım Çələbi olubdu. Burda mübahisələr olufdu. Kim güjdüdü burda bir keçi varmış, yelinliymiş Hacı Qasım Çələbi deyir, onu kəssin, onun balası nə cürdü, necədi, kimin hünəri çatır gəlsin, desin. Kim diyə bilər ki?! Hacı Qasım Çələbi diyir, bunun balası erkəkdi, çəpişdi, burasında xalı var və s. Kəsəndə görüllər ki, bütün deyilənlər doğrudur. Bunu görən mollaların səsi kəsilir **(S: 13)**.

***

Türkiyədə Çanaqqala müharibəsi dövründə Mobil paşa olupdu. Azərbaycana gələn diviziyanın başında. Nəysə, sabah hücum olmalıymış. Yatıb yuxuda görür ki, ağsaqqal bir kişi diyir ki, paşa qalx, paşa qalx. Diksinib qalxır. Bir də yatır.

Yenə yuxuda diyillər ki, paşa qalx, sənin toplarına torpaq dolduruplar. Axır durur. Görüllər ki, düşmən əli var, toplarına topnax dolduruplar. Təmizliyif eliyillər. Səhər hücum olur.

Aylar keçir. Bir gün Mobil Paşaya əmr gəlir ki, Azərbaycana getməlidir köməyə, divizyasınnan. Həmin diviziya gəlir Qubadlının Xanlıq kəndinə. Həkəri çayı var. Çayı keçəndə mənim Hacı Qasım Çələbi babam deyir ki, paşa gəlib. İki dənə öküz götürüllər. 100 adam, 200 adam gedillər paşanı qarşılamağa. Paşa gəlib görür ki, yuxuda gördüyü kişi budı. Atdan düşüb gəlir, ayaxlarını qucaxlıyır, diyir ki, sən kimsən, bilmirəm. Məni neçə ay bundan qabaq yuxudan durğuzan sən olmusan **(S: 13).**

Hacı Qasım Çələbi

Hacı Qasım Çələbi babam deyirmiş ki, bir oğlan gəlibmiş. Tərkində də bir uşax. Xəsdə gətirillər bura. Bir də bir qurbannıx gətirillər bura. Yeməyi-zadı hazırrıyıb dediyi kimi gəlir. Gəlib həyətə çatanda bir dəvə dizdərini belə qatdıyır, gözlərini yumur. Gözdərinnən yaş tökülür. Diyillər, bu dəvə niyə ağlıyır. Hacı Qasım Çələbi babam diyir, yeddi ildi bunun övladı olmur.

Dəvənin sahibi diyir ki, bu dəvənin yeddi ildi balası olmur. Gələn il gələndə görüllər ki, dəvəni balalı gətirillər Hacı Qasım Çələbi babamın qapısına.

Hacı Qasım Çələbi babamın yanına bir gözü tutulmuş xəstə gətirillər. Hacı Qasım Çələbi babam xəstəyə diyir:

-Gözünü yum. Bərk yum, aç.

Yumanda diyir, nə görürsən. Diyir, bir ağac görürəm, üsdü qarışqaynan doludu.

Diyir, bir də yum.

Bir də yumur. Açanda deyir ki, nə gördün? Diyir qarışqa biraz azalıp.

Deyir, gözünü bərk yum, açanda soruşullar. Diyir, heş nə görmədim. Gözü açılır **(S: 3).**

***

Əli Çələbini qonax çağırıllar Bakıya. Axşam vaxdı gəzillərmiş. Bunun da Hüseyn adlı qulluqçusu varıymış. Bu Hüseynə diyir: Səə bi sirr deyəcəm, ama öz aramızda qalsın. Vaxd gələcək ki, (yaşadığımız ərazini gösdərip diyir ki) burdan Sirik kəndinin səsi gələcək. Ola bilsin ki, bizdən də bir nümayəndə olsun.

Doğurdan da, illər soora biz burada məskunlaşdıq. Hüseyn kişi ölməmişdən qabaq bu sirri açmışdı. Eşitdiyimə görə, Sovet hökumətinin dağılacağını da qabaqcadan Hacı Çələbi dimişdi **(S: 13)**.

Xıdır peyğəmbər haqqında

Bir kirvəmizin evində qalırdıx. Qapı döyüldü. Kirvəmiz getdi qapını aşdı, bu gəldi içəri. Biz də tanımırdıx bunu. Çörək qoydux, yimədi, çay qoydux, işmədi. Bir isdikan avdıx[1] işdi. Didi ki, Məleykə qızım qarğıdalı bişirip duzdasın, bir-iki

[1]*Ayran*

dənə qoysun həbgə[1]mə. Bi dənə aşırmalı həbgəsi vardı. Deyir, bir övliya var, gəlmişəm onnan görüşməyə. Biz də elə bildik ki, Əli Çələbinin ziyaratına gəlif. Daa, o övliya əlini qulağının dibinə qoyuf yatıf. İçəri girdik, gördük ki, Müstəqim Çələbi oturduğu yerdə yuxluyup, sağ əli də qulağının dibində, dediyi kimi. Dedi, onun kürəyinin arasında bir nişana var, onu görmüsənmi, o, Həzrət Əli nişanıdı. Onun kürəyində o qədər Həzrət Əli nişanı durup ki, "alqış elədiyi ölməz, qarğış elədiyi dirilməz." Soora evində qaldığımız xanıma da dedi ki, sənin iki övladın var: Məhəmməd, Fatimə. Sizin övladınız yoxuydu, bu övliyaların eşqinə olup. Çox uzun danışdı. Mən qapının ağzında dayandım ki, görüm, bulara nə lazımdı. Qayıdıb gördüm ki, gələn adam otduğu yerdə yoxdu. Qeybə çəkilif.

Qonaxlarımız da vardı. Soruşdum, o kişi çıxıb getdi? Dedilər, içəri girəndə gördük, çıxanda görmədik. Bax, mən elə bir möcüzə gördüm.

Görkəmi-nəzik, uzun yaşdı, orta görkəmli, əlində də bir həbgə. Sifəti nurru, gözəl idi. Başında da papağı vardı. Belə düşündüm ki, bu Xıdır Nəbidi. Soruşdum ki, bu torpax nolajax? Didi ki, torpax uzunnan uzun məsələdi. Siz neçə evləri dəyişəsisiz, onnan sora öz eviniz olar. Bu, uzun məsələdi. Torpaxdan danışma. Öz evinizə də mərmi düşüb, o ev yanıpdı.

Gördüyümüz vaxdı bu kişinin Xıdır Nəbi olduğunu bilməmişik. Soora bilmişik **(S: 3)**.

Hacı Seyid Manaf ağa ocağı

Deyirdilər ki, Hacı Seyid Manaf ağaya nəzir deyəndə, tutax ki, uzax yerdədi, onun (qurban deyənin) qurban dedikləri nəzir duruf heyvanın içinnən yellənif gedirdi. Hacı Seyid Manaf ağanın ocağının qabağına. O saat diyirmişlər ki, Hacı Seyid Manaf ağa gəlir.

Sovet hökuməti gələndə Qalayçılar kəndindən Həsən addı bir bəyi öldürüllər. Rusdar öldürür. Hacı Seyid Manaf ağa yuxuda görür kü, Həsən bəyi filan yerdə öldürüpdülər. Ora getməlisən.

Durur haravanı qoşur. Ağdamın Kəngərli kəndi deyilən yerə gəlir. Orda urusdar düşür üsdünə. Dağdan haravanı görüllər. Ona, haravaya 32 güllə vurullar. 32 güllənin biri dəymir Hacı Seyid Manaf ağaya. O, duva oxuya-oxuya gedir, harda yuxuda görübmüş, orda haravaya qoyuf gətirip Qalayçılarda yəəsinə verir. Belə sinanmış ojaxlarımız var bizim **(S: 15)**.

****

Qara kişiymiş, adına Qara kişi, Qara Pirim diyirmişlər. Şah Abbasnan gedişgəlişləri varmış. Mərşdəşirlər. İnək boğazmış. Şah Abbas diyif ki, inəyin balası var. Balasının təpəl nişanası var. Alnında təpəli var. Qara Pirim diyipdi ki, yox. İnəyin balasının quyuruğu ağdı, alnına yapışıf. Quyruğu alnındadı. Bular mərşdəşiflər. Allahdan izn alıp inəyi kəsiplər. Günah olmasın. Gətirip inəyi kəsəndə görüplər ki, buzovun quyruğu alnında belə qıvırranıp. Onnan adı Qara Pirim qalır.

---

[1] *Heybə*

***

Bu ojağda böyük 3 dənə daşdı. Elə böyük daşdı ki, bu daşdarı üş boyun öküznən haravaya qoşup dağdan yendirip gətirip sinə daşı qoyullarmış.

Ağlı itmiş xəsdələri zincirriyip bu ojağa gətirirdilər. Bu xəsdələr bu ojaxda şağalıp dururdular **(S: 15)**.

****

Kəkilli pir bizim kənddə qəlbi[1] bir yerdi, 10 metr hündürlüyündə. Üsdündə 100-ə yaxın yüyrük görmüşəm. Orda çaytikanı bitmişdi. Uşağı olmuyannar bu tikannan yüyrük asıf, içinə də uşax kimi bir şeyi bölüyüf[2] qoyurdular. Kimin niyyəti hasil olsaydı, onun yüyrüyü yürüyürdü. Kiminki olmurdusa, tərpənmirdi. Mən onu öz gözümlə görmüşəm **(S: 4)**.

***

Bizim Şarkar adlanan yerdə daş varıydı. Ojağıydı. İmamın öküzünün ayağı da ordoydu, itinin də, özünün də **(S: 4)**.

Alça piri

Uçuxda alça ağacının dibində pir varıydı. Hamı ora nəzir aparıf qoyurdu, nəzir asırdılar. Ovax 37-ci ildə urus buraları işğal eliyəndə bir atdı urus buraya gəlif, at getmirmiş. Ordan bir alçadan ağac qırmağa başdıyır. Bular da rucca bilmillərmiş ki, başa salalar, qırma. Ordan ağacı qırıf on metr getməmiş o at onu qaldırıp vuruf daşın üsdünə, qolu-qıçı qırılıp, meyidini gətirip veriplər özdərinə **(S: 4)**.

Kərim ocağı

(*Seyid Məmməd Seyid Kərimin oğlu idi.)*

Bir Kərim vardı. Onun ojağı vardı. Ağır seyiddi. Həmeşə bu ocağı ziyarət edərdim. Bir dəfə də buranı ziyarətə gəlmişdim. Didim gedim nəzir qoyum. Ojax damıydı o vax. Birdən gördüm ki, bir xallı qara ilan atdan yuxarı gəlir. Seyid qayıtdı ki, Allah rəhmət eləsin. Seyid Məmməd qayıtdı ki, Allah nəhlət eləsin. İlan gəlip bir cızıx çəkdi. Hərrəmə. Necə ki, dirədöymə cızığı kimi. O ilan nıqqədərə[3] getdi o yənə, qayıtdı bayənə[4]. Qıvırıxdı[5]. Cızığın içinnən. Qoşasuda bir nişannı oğlanı vurur, bu ilan gəlir ojağa ziyarata oğlanı öldürməhdən ötəri. Seyid Məmməd heylə eliyənnən soora oğlanı gətirdilər o ocağa. O ilan soora o cızığın içində öz-özünnən öldü **(S: 4)**.

---

[1] *Hündür yer mənasındadır.*
[2] *Bələyib*
[3] *Nə qədər*
[4] *Bu tərəfə, bu yana*
[5] *Qıvrılıb sürünmək*

Pir

Burda bir yer varıydı, ona Pir deyirdıx. Gördüm ki, davşan izi gəlir. Tüfəngi atmax üçün daşın üsdünə ayağımı qoyanda daş ayağımnan getdi. Tüfəng də əlimdə, mən nə qədər yumurlanaram qayaynan, bilmərəm. Düşdüm aşağı. Düşəndə gəlip başıma gələnnəri danışdım. Hamı didi, səni kim saxlıyıb, o qayada. Mən də didim ki, saxlıyan qüvvə saxlıyıp.

Ovsun-rituallar

Qorxuya qarşı

Qorxu, qorxu ahısan,
Qorxuların şahısan.
Qorxu oldu bir kişi,
Dağlarda vurdu quşu.
Fatma ananın saçağı,
Süleyman peyğəmbərin bıçağı.

Kəs qorxunun başını-deyib, şapalaxnan vurup, buz kimi suyu qəfil üstünə tökürəm, ya da bıçağı qızdırıb basıram, qorxur. Qorxusu bunnan çıxıb gedir **(S: 1)**.

***

Uşaxda əgər qorxu olardısa, uşağa ocaxdan babaqulu[1] gətirərdilər.

Uşax çilləyə düşsəydi, üz görmüyən adam uşaq anasının boynunda olan vaxdı, atası rəhmətə gedip, görmüyüp da, həmin adamların qılçının altınnan 3 dəfə keçirərdilər o üz-bu-üzə. Çilləsi varsa, burda qalsın, canından çıxsın diyə-diyə çillədən çıxardardılar **(S: 12)**.

Qorxunun götürülməsi

Qorxan adamın günü-gündən rəngi saralır. Baş ağrıları olur. Çərşənbə günü (üçüncü gün) bu xəsdə gecə yatır. Gözdüyürsən ki, bu yatsın. Yatannan soora üsdünə bir ağ parçanı sərirsən. Ama o özü bilmiyə. Pambığı bu qədər tilifliyirsən[2]. Düz ayağının ucunnan başına qədər. Düzürsən ki, ipişqanı ayağınnan çəkəndə bütün üsdünnən başına qədər yanmalıdır. Üş dəfə diyirsən ki, filankəsin qorxuluğunu götürürəm. İpişqanı çəkirsən, pambıx yanır, başa çatanda qorxuluğu götürülür **(S: 10)**.

Ruha qarşı

Gəlir ki, xəstələnmişəm. Diyir ki, məni uruf tutupdu. Tez iy[3]i çıxardıram. Belə baxıram ki, diyir, filankəsin urufudu. Burda deyirəm:

Uruf urufun ahısan,
Urufların şahısan.
Uruf oldu bir kişi,

---

[1] *Bəzi yerlərdə baboğlu da deyirlər. Müqəddəs yerlərdən gətirilən qiymətli metallardan hazırlanmış qəhvəyi, boz rəngdə olan muncuq növü. Şər qüvvələrdən qorunmaq məqsədi güdürdü.*

[2] *Didmək*

[3] *Sapı əyirmək üçün alət*

Dağlarda vurdum quşu.
Fatma ananın saçağı,
Süleyman peyğəmbərin pıçağı.
Kəs urufun başını.

Görürsən ki, iy başını belə-belə yelliyir. Onda billəm ki, urufdu. Bir də diyirəm. Qənbərin rufudu. Diyirəm, Qənbər nə isdiyir? Halva isdiyir. Başını belə yelləyəndə, hə. Eləmiyəndə, başını əyir, onda yox. İyin üstündə sapı da olurdu. Onnan bilirəm. Soroa bilirəm ki, xəsdə urufdan azad oldu. Əlimnən boynun, boğazın ovuram. Gedir. Halva bişirir. Ora-bura gedir.

Başqa biri xəsdələnir, gəlib diyir ki, yuxuda filankəsi görmüşəm. Hansısa bir ölünü. Səhərdən başım da ağrıyır, gözüm də. İyi gətirirəm, baxıram. Diyirəm:

Tap tapı ha bu kəndi,
Taba kuma gəzəndə
Taba kuma, kuma, kum.

Əyər orda iy əlimi belə çəkirsə, bil ki, qorxusu var. Çəkmədisə, qorxusu yoxdur. Çəkəndə gətirirəm kömürün üzünü qoyuram isdiyə, közərən kimi olur. Çox qoymuram ey, közərə. Munu danışəndə qəfildən atıram. Dik atılır. Ya da soyux suyu atıram sifətinə. Özü bilmir. Durur. Onnan da qorxulux gedir **(S: 1)**.

Nəzərə qarşı
Üzərriklər çırtda,
Yaman gözdər pırtda.
Üzərriksən, havasan,
Azar, dərdə davasan.
Qalan qada-balanı savasan[1].
Bütün dərddərə davasan,
Səni yandırıram, qarabala, yanasan **(S: 6).**

Bədnəzər

Deyif ki, bax o ala öküz o dağdan bu dəyqə yumalanıf gəlicax. Dayanın, pıçax hazırrıyın. Bu dəfə kişi baxannan ala öküz naxırın içinnən budu yumalandı, gəldi **(S: 16)**.

Uşaq folkloru

Dolama
Daz daznan yatdı,
Daz daza şıllax atdı **(S: 1).**

Sanama
Bibli qoz, ay bibli qoz,
Bibim verdi iki qoz.

[1] *Özündən uzaqlaşdırmaq*

Biri kəhər, biri boz.
Mindim bozun boynuna,
Sürdüm Xalxal yoluna.
Xalxal yolu gül bağlar,
Dəsdə-dəsdə gül bağlar.
O gülün birin üzeydim.
Ağ alnıma düzeydim.
Füzuliyə gedeydim.
İnnabıya süzeydim **(S: 1).**

***

Baş barmax,
Başala barmax.
Uzun hacı,
Qıl turacı,
Balaca bacı **(S: 5)**.

Uşaq oyunları

Cincilimpaç (gizlənpaç)

Həmeşə qızdı-oğlanlı yaşıl otdarın arasında topalaşıb başdıyırdıx indi saymağa:

Əkil-Bəkil quş idi,
Taxdaya qommuş idi.
O məni tutmuş idi,
Zindana salmış idi.
Çəpər çəkdim, yol aşdım,
Qızılgülə dolaşdım.
Bir dəsdə gül qırmamış,
Yiyəsi gəldi mən qaşdım.

Bu, çıxırdı. Hamımıza diyə-diyə biri qalırdı də. Deməli, o, gözünü yumurdu. Biz gedirdik. "Cincilimpaç" diyirdik bu oyuna. Hindi görürdün tapırdı, gətirirdi. Uşax oyunuydu,dana **(S: 1).**

***

Gizlənpaç oynuyurdux. Bir-birimizi gəzirdik. Kim tapsa, o yatırdı. Gözünü yuman axdarırdı. Gəlib deyirdi ki, mən tapdım. Tapbıyan gözünü yumub yatırdı. Biz sayırdıx:

Bir, iki, üç, dörd, beş, altı, yeddi, səkkiz, doqquz, on.
Arabaya qon.
Arabanın təkəri,
İstanbulun şəkəri.
Hop, hop, bizdən başqa oyun yoxdu.

Alma, armut, yerini dəyiş.
Bərk otur.
Mən gəldim.

Hamı gizdənirdi. Gözün yuman gözünü açıb başdıyırdı axdarmağa **(S: 10)**.

Dirədöymə

Bizdə uşaxlar yığışıb Dirədöymə oynuyardılar. Kim qalsa, orda onu toqquynan bərk çırpışdırardılar.

Soora uşaxlar başdarını aşağı sallıyırdılar. Qollarını bururdular. Başdarını da dikərdilər aşağı. Uşaxlar tullanırdılar. Deyirdilər:

Əzəl gün dəyməsin,
İkidə də heş dəyməsin.
Üşdə bir az dadallar.
Dörtdə oturallar.
Beşdə qılış qurallar.
Altıda çomax tutallar **(S: 17)**.

Zomu-zomu

Zomu-zomu oynuyardılar. Bir daşın üsdünə daş qoyullar. Üsdünə də bir balacasını qoyurdular. Tulluyurdular. Uduzanı cəzalandırırdılar **(S: 17)**.

Sanamalar

Motal, motal, tərsə motal,
Ellər atar, qaymax tutar.
Çiləmə çilik,
Yeddi milik.
Səhər səggiz,
Durna doqquz.
Vur nağara,
Çıx qırağa **(S: 17)**.

****

Burdan belə xırman idi,
İçində dovşan idi.
Biri bişirdi,
O biri düşürdü.
Bu biri payladı,
O biri yidi,
Dıqqılıya qalmadı.
Qıdı, qıdı, qıdı, qıdı (Uşağı qıdıxlıyırdılar) **(S: 17).**

****

Baş barmax,
Başala barmax,
Gül turacı
Vay gödə[1] barmax **(S: 17)**.

Tapmacalar

Dulay, hara gedirsən? **Cavabı:** Tüstü **(S: 1)**

Təpəsi dəlik, sən nə deyirsən? **Cavabı:** Baca **(S: 1)**

Həsənağa xəsdədi,
Zinciri qəfəsdədi.
Nə yerdədi, nə göydə
Çərxi-fələk üsdədi. **Cavabı:** Təyyarə **(S: 1)**

Barmağım hülə,
Qolbağım lülə,
Şeh düşüb qızılgülə.
Quşlardan hansı quşdu
Yumurtasın saxlayır ildən-ilə? **Cavabı:** Barama qurdu **(S: 17)**

Pəri Pərini dindirir,
Pəri Hürünü dindirir,
Bizim evimizdə üç dilsiz var,
Bir-birini dindirir. **Cavabı:** Tar, kamança, nağara **(S: 17)**

Sarıdı, zəfəran dəyil,
Qanatdıdı, quş dəyil,
Yazılıdı, Quran dəyil
Buynuzdudu, qoş dəyil. **Cavabı:** Kəpənək **(S: 14)**

Ay ağalar, gəlin, gedək,
88 min qapını bir qıfıla vurun, gedək. **Cavabı:** Qəbiristanlıq **(S: 14)**

Olmasa, ölmərəm,
Olsa, ölmərəm. **Cavabı:** ana südü **(S: 14)**

Bir damım var, bir dirək üsdə. **Cavabı:** Göbələk **(S: 14)**

---

[1] *balaca*

Bizdə bir kişi var, nənəmin işi var. **Cavabı:** Cəhrə **(S: 14)**

Qara toyux qapıda yatar.
Əl vurmamış şıllax atar. **Cavabı:** Birə **(S: 14)**.

Aşığın qan əli,
Qan ayağı, qan əli.
Aşıx böyön bir şey görüf,
Üç başı var, on ayağı. **Cavabı:** Biri inəkdi, biri buzöydü, biri də sağıcıdı; 4-ü inəyin ayağı, 4-ü buzoyun ayağı, iki də sağıcının ayağı **(S: 5)**

İki bənd bir saplaxdı, iki çanaxdı, hərəsinin də altı bağı var. Üç bənddi, biri tutacax, iki gözüdü, biri saplağıdı. **Cavabı:** Tərəzi **(S: 5)**

Uzun qız uzanar,
Özünə dosd qazanar. C**avabı**: Oxlov **(S: 12)**

Balaca, balaca qarğalar,
Burdan sizə yorğalar. C**avabı:** Aşıqlar **(S: 12)**

Qara toyux, qarnı yarıx. **Cavabı:** buxarı **(S: 8)**

O toyda bir quş durup,
Dişin dişinə vurup.
Bütün cahanı qırıp,
Yenə də yerində durup. **Cavabı:** Dəyirman **(S: 8)**

O nədi əti çöldədi, dərisi içəridə? C**avabı:** Toyuğun pörtdənəyi **(S: 12)**

Dəvələri düz gedək
Karvanını sür gedək,
Otuz iki qapıya
Bir qıfılı vur gedək. C**avabı:** Orucluq ayı **(S: 8)**

SÖYLƏYİCİLƏR:

1. Ballı Qara qızı Ağayeva, Füzuli rayonuun Sərdərli kənd sakini, 1936-cı il təvəllüdlü, Bakıda məskunlaşıb.

2. Cəlal Nəsir oğlu Məmmədov, Ağdam rayonunun Saybalı kənd sakini, 1934-cü il təvəllüdlü, Oğuzda məskunlaşıb

3. Dilşad Bilal qızı Zamanova, Cəbrayıl rayonunun Sirik kənd sakini, 1957-ci il təvəllüdlü, Bakıda məskunlaşıb.

4. Famil Misir oğlu Göyüşov, Laçın rayonunun Arduşlu[1] kənd sakini, 1947-ci il təvəllüdlü, Oğuz rayonunun Calud kəndində məskunlaşıb.

5. Gülarə İmamverdi qızı Məmmədova, Kəlbəcər kənd sakini,(Babası Laçının Kamallı kəndi) atasının anası Zəngəzur bəylərindən Əli Pənah sultanın qızı), təxminən 90 yaşlı

6. Gülzar Çərkəz qızı Mehdiyeva, Kəlbəcər rayonunun Alolar kənd sakini, 1943-cü il təvəllüdlü, Oğuzda məskunlaşıb.

7. Xədicə Xalıqverdi qızı Ələsgərova, Kəlbəcər rayonunun Tatlar kənd sakini, 1935-ci il təvəllüdlü. Oğuz rayonunda məskunlaşıb.

8. Xoşbəxt Camal qızı İsfəndiyarova, Laçın rayonunun Yuxarı Çorman kənd sakini, 1946-cı il təvəllüdlü.

9. Kamilə Yusif qızı Əsədova, Laçın rayonunun Nuradin kənd sakini, 1956-ci il təvəllüdlü

10. Qızbəs Namət qızı Məmmədova, Füzuli rayonunun Zərgər kənd sakini, Bakıda məskunlaşıb.

11. Mailə Rzaqulu qızı Həşimova, 1936-cı il təvəllüdlü, Füzuli rayonunun Qarqabazarı kənd sakini, Bakıda məskunlaşıb.

12. Məxmər Bayram qızı, Laçın rayonunun Yuxarı Çorman kənd sakini, 1947-ci il təvəllüdlü.

13. Müstəqim Həsən oğlu Zamanov, Cəbrayıl rayonunun Sirik kənd sakini, 1951-ci il təvəllüdlü, Bakı şəhərində məskunlaşıb. Çələbilər nəslindəndir.

14. Rasim Əbil oğlu Cavadov, Laçın rayonunun Quşçu kənd sakini. 1940-cı il təvəllüdlü, Oğuzda məskunlaşıb.

15. Sarıtel Cahangir qızı Məmmədova, Ağdam rayonunun Papravənd kənd sakini, 1937-ci il təvəllüdlü. Hazırda Bakıda məskunlaşıb.

16. Tirmə Əliabbas qızı Kərimova, Kəlbəcər rayonunun Abdulla ocağının Agtayaq kənd sakini, 1942-ci il təvəllüdlü, Oğuz rayonunda məskunlaşıb.

17. Ülkər Mövruş qızı Allahverdiyeva, Cəbrayıl rayonunun Murovlu kənd sakini, 1942-ci il təvəllüdlü. Bakıda məskunlaşıb.

18. Yusif Cümşüd oğlu İsfəndiyarov, 1939-cu il təvəllüdlü, Laçın rayonunun Çorman kənd sakini

19. Zərnişan Müseyib qızı Allahverdiyeva, Kəlbəcər rayonunun Alolar kənd sakini, 1920-ci il təvəllüdlü

[1] *Ardıclı*

MÜNDƏRİCAT

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI. "Dədə Qorqud"dan rəqəmsal gələcəyə: Azərbaycan eposunun yaddaş, kimlik və yeni elmi paradiqması.....3
Seyfəddin RZASOY. "Dəli Domrul" fenomeni "yunan-oğuz" və "dəlilik – məcnunluq" baxış müstəvilərində (K.Abdulla, R.Qafarlı).....20
Xalidə ŞAİQQIZI (MƏMMƏDOVA). "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında vətən və qəhrəmanlıq anlayışı.....27
Gülxarə ƏHMƏDOVA. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında qadın obrazlarının səciyyəvi xüsusiyyətləri.....36
Nailə MİRZƏYEVA. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı atalar sözləri və məsəllərin poetik xüsusiyyətləri.....41

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

Füzuli BAYAT. Şəhər folkloru kontekstində həkimdən dəliyə: tematik lətifələr.....47
Almaz HƏSƏNQIZI. Türk epos yaradıcılığı və əski uyğur dastanları.....63
Aynurə SƏFƏROVA. Folklorun dili milli mədəniyyətın göstəricisidir.....73
Məti OSMANOĞLU. Xristian ayinində yaşayan türk tarixi.....78
Aybəniz HƏŞİMOVA. Cəfər Cabbarlı yaradıcılığında mifoloji düşüncə.....97
Əpoş VƏLİYEV. Su çərşənbəsi və Azərbaycan folklorunda su kultu.....103
Xəzəngül MƏMMƏDOVA. Unudulmuş və unudulmaqda olan Azərbaycan yeməkləri (Bakı, Abşeron və Qərbi Azərbaycan bölgələri üzrə).....109
Aysel HƏSƏNOVA. Qərbi Azərbaycan bayatıları: tarixi yaddaş, köç travması və milli kimlik problemi.....114
Maya ABDULLAYEVA. Azərbaycan epik folklorunda zootrikster obrazlarının bədii məna xüsusiyyətləri.....122

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr

Ünsiyyət prosesindən toplanılmış atalar sözləri və deyimlər (Göyçay bölgəsi üzrə).....128
Lənkəran folkor örnəkləri.....147
Qarabağ folklor örnəkləri.....173

CONTENTS

Gorgud studying: investigations, discoveries

Ramazan GAFARLI. From “Dede Gorgud” to the digital future: memory, identity and the new scientific paradigm of the Azerbaijani epic……..…..3
Seifaddin RZASOY. The “Delı Domrul” phenomenon ın the context of the “greek-oghuz” and “madness – majnun” perspectıves (K. Abdulla, R. Gafarlı).....20
Khalida SHAIGGIZI (MAMMADOVA). The concept of homeland and heroism in the “Book of Dede Gorgud” …….....……..27
Gulkhara AHMEDOVA. Characteristics of women's images in the epistle "Kitabi-Dade Gorgud"…….....36
Naila MIRZAYEVA. The poetıc characterıstıcs of proverbs and sayıngs ın the epıc the «Book of Dede Gorgud»…….……41

Folklore studies: problems, researches

Fuzuli BAYAT. From doctor to madman: thematic jokes in the context of urban folklore…….47
Almaz HASANGIZI. Turkısh epıc creatıon and old uygur epıstles.....63
Aynure SAFEROVA. The language of folklore is an indicator of national cultur…….....….73
Mati OSMANOGLU. Turkic history preserved in christian rituals…….……78
Aybeniz HASHIMOVA. Mythological thought in Jafar Jabbarli's creation…….97
Aposh VALIYEV. Su charshenbe (water tuesday) and the water cult in Azerbaijani folklore…….103
Khazangul MAMMADOVA. Forgotten and forgotten Azerbaijani dishes: Baku, Absheron and western Azerbaijan regions…….…..……109
Aysel HASANOVA. Western Azerbaijani bayatis: historical memory, migration trauma, and the problem of national ıdentity.....114
Maya ABDULLAYEVA. Artistic and semantic features of zoo-trickster images in Azerbaijani epic folklore……..……122

New samples from Azerbaijani folklore

Proverbs and idioms collected from the communication process (in the Goychay region).....128
Examples of Lankaran folklore.....147
Examples of Karabakh folklore.....173

СОДЕРЖАНИЕ

Коркутоведение: поиски, открытия

Рамазан КАФАРЛЫ. От «Деде Горгуда» к цифровому будущему: память, идентичность и новая научная парадигма Азербайджанского эпоса 3
Сейфаддин РЗАСОЙ. Феномен «Дели Домрула» в плоскостях взгляда «греко-огузского» и «безумие – меджнунство» (К.Абдулла, Р. Гафарлы)....20
Халида ШАЙГГИЗИ (МАММАДОВА). Понятие родины и героизма в «Книге Деде Горгуда».....27
Гульхара АХМЕДОВА. Характеристики женских образов в послании «Китаби-Дада Коркуд».....36
Наиля МИРЗАЕВА. Поэтические особенности пословиц и поговорок в эпосе «Китаби – Деде Коркуд».....41

Фольклористика: проблемы, исследования

Физули БАЯТ. От врача к безумцу: тематический анекдот в контексте городского фольклора.....47
Алмаз ХАСАНГИЗИ. Тюркское эпическое творчество и древнеуйгурские эпосы.....63
Айнура САФЕРОВА. Язык фольклора является показателем национальной культуры.....73
Мати ОСМАНОГЛУ. Тюркская история, сохранившаяся в христианских ритуалах.....78
Айбениз ХАШИМОВА. Мифологическая мысль в творчестве Джафара Джаббарлы.....97
Апош ВАЛИЕВ. Су чершенбеси (водный вторник) и культ воды в Азербайджанском фольклоре.....103
Хазангуль МАМЕДОВА. Забытые и редкие Азербайджанские блюда: регионы баку, Апшерон и Западный Азербайджан.....109
Айсель ГАСАНОВА. Баяты западного Азербайджана: историческая память, травма переселения и проблема национальной идентичности.....114
Майя АБДУЛЛАЕВА. Художественно-смысловые особенности образов зоотрикстеров в Азербайджанском эпическом фольклоре.....122

Новые образцы из Азербайджанского фольклора

Пословицы и идиомы, собранные в процессе общения (в Гёйчайском регионе).....128
Примеры ленкарского фольклора.....147
Примеры карабахского фольклора.....173

“DEDE GORGUD” - scientific and literary journal. Published since 2001. ISSN (Printed) and ISSN 2309-7949. It was included in the register of printed publications by the Ministry of Justice of the Republic of Azerbaijan on 18.02.2011 with number 3355.

The journal “Dede Gorgud” publishes original articles in the Azerbaijani, Russian, English and Turkish languages, which are researched at the academic level and receive a positive assessment of the scientific community. Articles promoting the personal interests of the authors are not accepted. The journal consists of the following sections: in the sections “Gorgud Studies: Searches, Discoveries” and “Folklore Studies: Problems, Research” new articles are published on topical problems of modern folklore, history, theory, collection, publication and research of folklore of Azerbaijan and the peoples of the world. The section “New samples of Azerbaijani folklore” presents new samples of oral folklore recorded in oral folk poetry recorded during expeditions and the section “Examples of fraternal Turkish folklore” presents the original texts of the folklore of the Central Asian and Turkic peoples and their translations into Azerbaijani. Materials of the sections “Calendar of Folklore”, “From the Life of Folklore”, “Reviews” and “New Publications” were also appreciated by the scientific community.

2026, I (92), 200 səh. *Bakı, “Turan Advertising” poliqrafiya, 2026*

Nəşriyyat direktoru:
Elçin Ramazanov

Ədəbi işçilər:
Xuraman Kərimova, Səbinə İsayeva, Gülxarə Əhmədova

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi, dizayner:
Ləman Abduxalıqova

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: № 1
Tirajı: 150

Toplu “Turan Advrtising” poliqrafiya mərkəzində hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.

Ünvan: *Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31*
Tel: *492-93-14; Fax: 492-93-14*
E-mail ünvanı: *qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com,*
http://www.dedeqorqud-jurnali.az