

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

DƏDƏ QORQUD

دَدَه قورقود
DADA GORGUD

Elmi-ədəbi toplu

I (64)

BAKİ – 2019

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

Baş redaktor: *Ramazan Qafarlı*

Redaksiya heyəti:

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

Baş redaktorun müavini: Seyfəddin Rzasoy

Baş redaktorun müavini: Nail Qurbanov

Məsul katib: Tahir Orucov

Nəşrinə məsul: Əziz Ələkbərli

“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplusu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/1.

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2019

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI

filologiya üzrə elmlər doktoru

e-mail: ramazanqafar@yandex.ru



KLASSİK YAZILI ƏDƏBİYYAT ƏNƏNƏSİ VƏ “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”

Ramazan Qafarli

CLASSICAL WRITTEN LITERATURE AND “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

In the article the medieval folklore material's molding to the tradition of writing literary is based. It is shown the ways of joining under a name of "Dede Gorgud" as well as multicolored, complex and multi-epic works. In particular, it is emphasized that on the one hand, when it comes to the writing of the lively spoken language, the various speeches, the dialogues of individual individuals have been interpreted as statements of one and in the general verse, the dimensions of written literature have been used to create communication between the description of the events and the speech.

Key words: epic, the song, Dede Gorgud, pyrite, archaic and historical Heroic epics

Рамазан Кафарлы

**КЛАССИЧЕСКАЯ ПИСЬМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И "КНИГА
ДЕДЕ КОРКУТ"**

Резюме

В статье обосновано использование в средневековом фольклорном материале некоторых письменных литературных традиций, а также способы систематизации разноцветных, сложных и многоэтапных произведений в едином эпосе – «Книга Деде Коркут». В частности, подразумевается, что, с одной стороны, когда речь идет о описании живого разговорного языка, различные речи, диалоги отдельных людей интерпретируются как высказывания одного, а в общем рассказе измерения письменной литературы используются для создания связи между описанием событий и речью.

Ключевые слова: эпос, бой, Деде Коркуе, пир-ачаг, архаические и исторические героические дастаны.

Açar sözlər: epos, boy, Dədə Qorqud, pır-oçaq, arxaik və tarixi qəhrəmanlıq dastanları

Məsələnin qoyuluşu: Məqalədə orta əsrlərdə yazıya alınan folklor materialının qələmə alınib kitablaşarkən müəyyən dərəcədə dövrün yazılı ədəbiyyat ənənəsinin qəliblərinə salınması əsaslandırılır. Eləcə də «Dədə Qorqud» kimi çoxqollu, mürəkkəb süjetli və çoxşaxəli epik əsərlərin sistemləşdirilib bir başlıq altında birləşdirilməsinin yolları göstərilir. Xüsusi olaraq vurğulanır ki, bir tərəfdən canlı danışiq dili yazı qəliblərinə düşəndə müxtəlif nitq parçaları, ayrı-ayrı şəxslərin ağzından çıxan dialoqlar bir nəfərin deyimləri kimi verilmiş, ümumi təhkiyədə isə hadisələrin təsviri ilə obrazların nitqi arasında rabitə

yaratmaq üçün yazılı ədəbiyyatın ölçülərindən istifadə edilmişdir. Azərbaycan xalqının epik ənənəsinin klassik yazılı ədəbiyyat ənənələri ilə qanunauyğun bağlılığını müxtəlif aspektlərdən tədqiqata cəlb etmək Azərbaycan folklorşünaslığının təxirəsalınmaz məsələlərindən biri olduğu göstərilir.

İşin məqsədi: “Kitabi-Dədə Qorqud”la klassik yazılı ədəbiyyatın bəzi nümunələrinin mətn strukturundakı oxşarlıqlar əsasında folklor-yazılı ədəbiyyat əlaqələrinin elmi əsaslarının təcəssüm spesifikasını müəyyənləşdirmək və bu sahədə araşdırma aparmaq.

Folklor materialı orta əsrlərdə nadir hallarda da olsa, qələmə alınıb kitabləşkən müəyyən dərəcədə dövrün yazılı ədəbiyyat ənənəsinin qəliblərinə salınırdı. «Dədə Qorqud» kimi çoxqollu, mürəkkəb süjetli və çoxşaxəli eposların sistemləşdirilib bir başlıq altında birləşdirilməsi isə çox çətin idi. Bir tərəfdən canlı danışq dili yazı qəliblərinə düşəndə müxtəlif nitq parçaları, ayrı-ayrı şəxslərin ağzından çıxan dialoqlar bir nəfərin deyimləri kimi verilirdi, ümumi təhkiyədə hadisələrin təsviri ilə obrazların nitqi arasında rabitə yaratmaq üçün yazılı ədəbiyyatın ölçülərindən istifadə edilirdi. Məsələn, vasitəli-vasitəsiz nitq keçidlərində eyni məzmun yükünü daşıyan sözlər obrazların dediklərinin əvvəlində də, axırında da işlənirdi. Məsələn, «Dəli Domrul aydır: «Mərə, al qanatlu Əzrayıl sənmişən» – dedi» (7, 80). Burada «aydır» və «dedi» eyni mənə yükünü daşıyır. Eposun şifahi ifasında birinin atılması şübhəsizdir. Çünki bu struktur hər hansı bir nağılda olsaydı, aşağıdakı kimi səslənməliydi: «Dəli Domrul **deyir**: «Mərə, al qanadlı Əzrayıl sənmişən?» – **dedi**». Göründüyü kimi, şifahi nitqdə «dedi»nin obraz dilinin əvvəlində və sonunda eyni şəkildə işlənməsi ifanı ağırlaşdırır.

«Dədə Qorqud» boylarının mətnlərində bu hal əvvəldən-axıradək davam edir, demək olar ki, bütün obrazların nitqi mətnə «aydır» kəlməsi ilə açılıb «dedi» ilə qapanır və bizə elə gəlir ki, bu katiblərə məxsus yazı üslubudur.

«Kitab» eposun yaradıcısı hesab edilən və bir qayda olaraq hər boyun sonunda meydana çıxıb «boy boylayan, soy soylayan» ozan haqqında qeydlə açılır, katib onun kimliyini göstərərək soykökünü də nişan verir.

Əsərin məlum əlyazmaları arasında müqayisə aparanda görürük ki, ilk abzaslarda bir neçə söz və cümlə arasında fərq nəzərə çarpır. Abidəni araşdıran əksər tədqiqatçılar onlara münasibət bildirmiş və əsasən iki məsələdə mübahisəyə girişmişlər:

a) Dədə Qorqud Məhəmməd peyğəmbərin müasiri olmuş, yoxsa ondan əvvəl yaşamışdır?

b) O, tarixi şəxsiyyətdir, yoxsa folklorun epik ənənəsindən, mifoloji qatlardan gələn ədəbi obrazdır?

B.Abdulla Dədə Qorqudun “müqəddimə”də təqdimini şərh edən mülahizələri ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlir ki, «Qorqud Atanın Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl Bayat boyundan çıxması qənaətində olanları haqlı sayə bilərik və biz özümüz də həmin qənaətdəyik. Bu, həm də hələ o vaxtlardır ki, islam heç ərəb ölkələrində də məcrasını gərəyincə genişləndirməmişdir. Belə olduqda

islamın türk ellərinə gəlib çıxmasından söz gedə bilməz» (1, 5). Ancaq, nədənsə, bir neçə abzasdan sonra verdiyi hökmü özü pozub Dədə Qorqudun Məhəmməd peyğəmbərin sağlığında yaşayıb oğuz elini islamlaşdırmasından qətiyyətlə danışır: «Ərəbistana gedənə qədər də Oğuzlar adına «Oğuznamə»lər qoşub-düzən şaman-ozan Qorqud Ata İslam dinini qəbul etdikdən sonra artıq şaman-ozan yox, dərviş-ozan olaraq fəaliyyətini davam etdirir. Və olsun ki, başına ozan-dərvişlər toplayıb «Ozan təriqəti»ni yaradır. Elə bu vaxtdan da sözü gedən kişi «Qorqud Ata» yox, «ğayıbdən dürlü xəbər söyləyən», «buyruğu qəbul edilən», «sözü tutulub tamam edilən», «pir», «öвлиya» ucalığına qovzanılan Dədə Qorqud olur. Buna görə də, təbii olaraq, onun «Ata» ayaması yavaş-yavaş unudulur və bunun yerini «Dədə» tutur» (7, 6). Burada alimin öz özünü inkarını bir kənara qoyub diqqəti ata-dədə keçidinə verdiyi şərhə, Qorqudun «Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl Bayat boyundan çıxması»na baxmayaraq islamlaşmasına, şaman-ozanlıqdan üz döndərüb birdən-birə ozan-dərviş olmasına, sufi təriqətlərinin hələ tarix meydana atılmadığı çağlarda «ozan təriqəti» yaratmasına yönəltmək istəyirik. Bu qənaətləri irəli sürmək üçün ən azı təsəvvüfün tarixini və mahiyyətini, dərvişliyi meydana gətirən amilləri öyrənmək lazım idi. VII yüzillikdə islam yenidən yaranıb yayılmağa başlayanda hansı təriqətçilikdən danışmaq olardı? Eləcə də bir çox təriqət ocaqları dinin çevrəsindən kənarda yerləşirdi, bəziləri öz ayin və rituaları ilə müxalifətdə dururdu. Peyğəmbərin özündən dini qəbul edən Dədə Qorqudu belə tezliklə müxalif mövqeyə keçməyə vadar edən nə idi? «Ozan təriqəti» (?), görəsən, hansı rəmlər üzərində formalaşmışdı?

«Pir»-«ocaq»larda övliyalara «Dədə» deyil, «Baba» (folklorumuzda «pir baba», «baba dərviş» deyimlərinə rast gəlsək də, heç vaxt «dədə dərviş» ifadələri işlənmir) titulu vardı. «Ata»dan «Dədə»yə keçidin sirri təriqətçiliklə bağlı deyildi. Çünki müqəddimədə lap başlanğıcda dörd dəfə «Qorqud ata» kimi işlənən hissədə «Kitab»ın üzü köçürüldüyü çağın hadisələrindən danışılır. Qayı soyunun, Osman nəslinin hakimiyyətə gəlişi Məhəmməd peyğəmbərdən azı 500 il sonraya aiddir. B.Əbdullanın mülahizələrinə əsasən, bu zaman o, artıq «Ata»lıqdan çıxıb «Dədə» olmalıydı, lakin mətndə birinci «titul»la təqdim olunur. Əslində, onun «Dədə»ləşməsinin tarixi «Ata»laşmasından çox-çox əvvəlki çağlara aiddir.

Drezden və Vatikan mətnləri arasındakı fərqlər bu məsələ barədə düzgün qənaətlər irəli sürməyə şərait yaradır və bəzi alimlərin dediklərinə bəraət qazandırır. Belə ki, Dədə Qorqudun dünyaya gəlişi Drezden mətnində nəqli keçmiş zamanda («...bir ər qopdı»), Vatikan mətnində isə şühudi keçmiş zamanda («...bir ər qopmışdı») yazılır. Bu faktı gerçək informasiya tək qəbul edib Dədə Qorqudun mənişəyini Məhəmməd peyğəmbərin dövrü ilə məhdudlaşdırmaq həqiqətdən uzaqdır. Nədənsə, F.Zeynalov və S.Əlizadə mətndəki «bir ər qopdı//qopmışdı» fikrini nağıl təhkiyəsinə uyğunlaşdıraraq «bir kişi vardı» şəklində transkripsiya edir. Lakin mətnlərin heç birində Dədə Qorqudun mövcud məkanda və məhdud zaman çərçivəsində (ən azı bir insan ömrü qədər) yerləşməsindən danışılmır, ümumi epik ənənədə tez-tez rastlaşdığımız – yardıma çağırışa səs verib gələn pirani qoca, buta verən dərviş, xilaskarlıq funksiyasını icra edən Xızır kimi birdən-birə zühur etmə-

sindən söz açılır. Dədə Qorqud ən çətin anlarda oğuzda peyda olub haqq arayanlara çıxış yolunu nişan verir. Bir növ Xızırın rolunu öz boynuna götürüb icra edir. Ancaq Xızırın missiyası çox hallarda tək-tək, seçmə insanlara yardım əlini uzatmaq idisə, Dədə Qorqudun fəaliyyət dairəsi geniş idi. O, böyük bir elin dərdinə çarə qılmaq iqtidarına malik idi. Vatikan mətnindəki iki cümlədə onun funksiyası daha aydın göstərilir: «Oğuzun içində təmam vilayəti zahir olmuşdu. İlhami-rəbbanilə neçə sözlər söylərdi» (7, 224). Deməli, müqəddimədə Dədə Qorqudun doğuluşundan deyil, «Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın» zühurundan, yəni Bayat elindən çıxıb bütün oğuz diyarında görünməsindən söhbət gedir. Onun doğuluşu çox-çox əvvəlki çağlarla, daha doğrusu, mifik zamanla əlaqədardır.

Oğuz ənənəsinə görə, insan dünyaya gəlib özünü təsdiqləyəndən sonra ad alır. Dədə Qorqud isə yer üzünə öz adı, biliyi, qopuzu ilə birlikdə gətirilir. Təsədüfi deyil ki, o, daha çox zaman baxımından mifoloji qatlarla əlaqəli boy-larda («Dirə xan oğlu Buğac», «Bamsı Beyrək», «Dəli Domrul», «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy») canlı obraz tək iştirak edir. Erkən orta əsrlərin hadisələri ilə səsləşən boylarda isə ancaq sonda görünüb boy boylayır, soy söyləyir. Çox güman ki, bu oğuz eposu ənənəsində özünü göstərən bədii priyom idi. Bütün əhvalatları tanrı elçisi özü düzüb qoşmalı və danışmalıydı. Dədə Qorqudun Oğuz xan tək dərin qatlardan gələn mifik mədəni qəhrəman olduğu açıq-aydın nəzərə çarpdığı halda onun erkən orta əsrlərdə tarixi şəxsiyyət kimi qəbulunu əsaslandıran heç bir fakt, dəlil əldə yoxdur.

Eposun müqəddiməsində Dədə Qorqud iki funksiyayı yerinə yetirən əfsanəvi şəxsdir: Alim, bilicidir, «nə diyərsə, olurdu» (7, 31). Bu cəhəti onun sonradan ozanlıqla əlaqələndirilməsindən irəli gəlir. Uzaqgörən tanrı elçisidir, «Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi» (7, 31). Ad qoyurdu, bəylik bağışlayırdı.

Dədə Qorqud iştirak etdiyi boylarda da əsasən bu iki keyfiyyətin daşıyıcısı tək görünür. Peyğəmbərliyi xatırladan keyfiyyətləri, M.Seyidovun təsdiqlədiyi kimi, islamın təsirindən doğmamışdı, daha qədim zamanlarda Dədə Qorqudun odla, işıqla bağlandığı çağlardan miras qalmışdı (14, 168).

M.Seyidov yazırdı ki, Qorqudun valideynlərinin müəyyənlişməsi onun mifik, yoxsa real aləmin vətəndaşı olduğunu aydınlaşdıracaq (14, 169). Bu istiqamətdə aparılan araşdırmalar nəticəsiz qalmamış, meydana maraqlı mülahizələr atıldı. Belə ki, əvvəl Məhərrəm Ergin, sonra isə V.M.Jimunski və M.Seyidov Ditsin toplayıb çapa hazırladığı «Atalar sözləri»ndəki 74 və 75 saylı iki nümunəyə diqqət yetirdilər:

«74) Oğuz[dan] üç yüz altmış altı alp qopdu,
igirmi dörd xas bəy,
otuz iki səkcək Sultan Salur Qazan oqçisi,
Quzan peklisi Qormuş oğlundan Qorqut:
75)-Abalcə çiçəkdən ündüm [endim],
bir qətrə mürdar mənədən döndüm,
anə rəhminə düşdüm,

ata belindən endim,
ala gözlü div qızından tuğdum,
tənri bir peyğəmbəri həqq bildim,
Oğuz [xəlqinin] başınə xeyir gələsini,
Şər gələsini yeküt tənim” (3, 182-183).

M.Seyidov bu nümunələrin Dits tərəfindən «atalar sözü» adlandırılması ilə haqlı olaraq razılaşmır. Bizə elə gəlir ki, bu, xalq arasında gəzib-dolaşan qədim eposlardan birinin bir epizodudur. Yaddaşlarda ona görə məsəl şəklində yaşamışdır ki, ozan məclisləri hər zaman onlarla açılmışdır.

Oğuz soyunun dünyaya hansı missiya ilə qədəm basdığını açıqlayan poetik parçalarda böyük bir mifik sistemin ümumi təsviri verilir. Üç alimdən sonuncusu kiçik mətnin struktur təhlilini apararaq elə maraqlı nəticələr əldə edir ki, qorqud-şünaslıqda böyük addım kimi qiymətləndirilməlidir. O, bu iki «atalar sözü»nün (alim şərti olaraq belə adlandırır) bir sıra məsələləri həll etməyə qadirliyini xüsusi vurğulayaraq göstərir: «Heyif ki, hər iki tədqiqatçı buna əhəmiyyət verməmişdir. V.M.Jirmunski Qorqudun anasının div qızı olması məsələsi haqqında yalnız bir cümlə yazmışdır: «Onun anası alagözlü div qızıdır» (18, 147). 74-cü mətndə «deyilir ki, Oğuzdan 366 alp qopdu. Bizcə, burada söhbət yalnız adicə alpdan – qəhrəmandan getmir. Bəllidir ki, Oğuz eyni adlı qəbilə birləşməsinin ulu babası olmaqla bərabər, həm də danın sökülməsinə xəbər verən tanrıdır – Dan (Tan) Tanrı. Başqa sözlə desək, Günəşin çıxdığını, gündüzün gəldiyini bildirir; gündüz dan yerindən çıxır, deməli, gündüzü ya Oğuz doğur, ya da onun doğulduğunu xəbər verir. İldə 366 gün olduğundan əski oğuzlar bu astronomik hadisəni animistləşdirib «Oğuzdan üç yüz altmış altı alp qopdu» şəklində ifadə etmişlər» (14, 170). Əski çin mənbələrindən türklərin «Tan tanrı gəldi» başlıqlı nəğməsi tapılmışdır. Burada günəşin çıxdığını, gündüzün gəldiyini bildirən tanrının adı Tandır. Azərbaycan türklərinin «dan yeri sökülür» deyimindən aydınlaşır ki, məhz Dan//Tan tanrıdan bəhs açılır. Onda sual doğur: Dan adını daşıyan tanrının Oğuzla eyniləşdirilməsi ağlabatandır mı? «4 xas boy», yəni bir günün 24 saati, eləcə də Oğuz qəbiləsinin 24 tayfası kimi başa düşülməlidir.

M.Seyidov «32 səkcək Sultan Salur Qazanın oqçusu»ndakı rəqəmi mübahisəli sayır. Burada mifoloji model zamanın il bölgüsü əsasında qurulursa, ay və həftə də öz yerini tapmalıdır. Lakin ayın günlərinin sayı 31-dən yuxarı deyil. Mətndə 32 yazılmasının isə iki cür yozumu var: birincisi, imla xətasıdır. Bu qənaət ona görə özünü doğrultmur ki, Oğuz dünya modelinin qurulmasında 32 sonuncu rəqəmdir, yəni tam dünyanın yaranmasında iştirak edən varlıqların cəmi 32-dir. Azərbaycanda «Otuz iki» adlı qəbilənin tarixdə olması da bu fikri təsdiqləyir. Mirzə Adıgözləbəy həmin qəbilə barədə xeyli bəhs açmışdır. «Səncək» (qalxan) - kiçik qala anlamındadır. Mətndə Sultan Salur Qazanın 32 kiçik qaladan çıxan oxçusundan söz salınır. Nəhayət, «Quzan hakimi Qormuş oğlundan Qorqut çıxmış» deyiminə əsasən M.Seyidov bildirir ki, burada Qorqudun babasından söz gedir». Alim «Qormuş» sözünü də iki hissəyə ayırır: Qor – od, «muş» isə bərk, qüvvətli deməkdir. M.Seyidovun gəldiyi son fikir bundan ibarətdir ki, «Oğuz

danın sökülməsini (?) xəbər verir, işıqla bağlı hakim tanrıdır; Qormuşun oğlu, yaxud nəvəsi Qorqud isə odla bağlı mifik obrazdır» (14, 172). Qorqudun anası isə «alagözlü div qızı olan qıpqırmızı çiçəkdir». Beləliklə, zaman və məkanın təsviri məsələsinə toxunanda aydınlaşır ki, eposda konkret vaxt və yer aydın, anlaşıqlı olmaqla bərabər, həm də (çox hallarda) mücərrəd və qaranlıqdır. Şübhəsiz, dastanın bünövrəsi müəyyən bölgədə və bir tayfa (xalq) çərçivəsində qoyulub sonra başqa türk xalqları yaşayan geniş ərazilərdə yayılaraq, demək olar ki, bəşər oğlunun ümummədəni dəyərlər səviyyəsinə yüksəlmişdir. Özül lap başlanğıcda olduğundan eposun əsas obraz və motivləri həmin kökdən pöhrələnən bütün millətlərin epik ənənəsində dərin izlər buraxmışdır. Lakin abidəni həmin millətlərdən hansınınsa öz arasında tam formalaşdırıb guya bilinməz səbəbə əsasən yazıya alındığı ərəfədə Azərbaycana gətirməsi (Fərx Sümər) haqqındakı fikirlər əsassızdır. «Dədə Qorqud» kökdən mayalansa da, V.V.Bartoldun (15, 120) müşahidə etdiyi kimi, bütün hallarda yerli materiallarla, daha doğrusu, Qafqaz bölgəsinin qədim tarixi, etnoqrafiyası, coğrafi şəraiti və başqa amilləri ilə yoğrulmuşdur. O, nə Orta Asiya, nə də Altayda doğulub. Köçərilər vasitəsilə Azərbaycana, yaxud Antaliyaya gətirilərək yazıya köçürüldüyünü irəli sürmək isə (5, 321; 17, 132) ən azı Qafqaz türklərinin kökünü dədə-baba yurdundan ayırmaq deməkdir.

Boylarda zaman və məkan anlayışlarına münasibət bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Dədə Qorqud qəhrəmanlarının doğma yurduudur. Onlar nə köçəri-gəlmədirlər, nə də ötüb-gedəndirlər. Dədə-baba kurqanları da, öz qəbirləri də buralarda yerləşir. Qonşularına – Qara dəniz ətrafı gürcülərə, Xəzərüstü qıpçaqlara və Trabzon içi yunanlara münasibətdən hiss olunur ki, Qafqaz oğuzları turukların, sakların, madaqların, massagetlərin, albanların varisləridirlər. Şımalı qıpçaqlarla (Beyrək qıpçaq qalasında 16 il əsr qalsa da), eyni kökdən olduqları üçün Orta asiyalı türkmənlərlə (Qanturalı «cici-bici»¹ türkmən qızlarını bəyənməsə də) daha çox qaynayıb qarışmış, osmanlılarla siyasi dövlət idarəçiliyi və din arasında ikitirəlik yaranmasından müəyyən çağlarda uzaqlaşma meylləri olsa da, mənəvi dəyərlər, adət-ənənələr, ozan və aşiq sənətlərinə bağlılıq bu sapınmalardan hər iki qardaş xalqı xilas etmişdir. Bu məsələdə tarix meydanında keçmiş nüfuzunu itirmiş farslar, ərəblər və xristian dünyası od rolunu oynasa da, qopuza sığınan oğuz nəslini kökündən, soyundan ayıra bilməmiş, qardaşın biri «həpimiz», digəri «hamımız», biri «sultanım», «paşam», digəri «xanım», «bəyim» desə də, türklüyünə qayıtmışdır. Çünki bayatlı Dədə Qorqudun dediyi kimi, «gəlimli-gedimli dünyada qarı düşməndən dost olmaz». Və dar günlərdə yenə ulu ozanın sözlərini yada salıb bir-birlərinə bağlılıqlarını nümayiş etdirirlər:

Ağzın üçün ölüm qardaş!
Dilin üçün ölüm, qardaş!

1 V.V.Bartoldun dediyi kimi, dastandakı oğuzlar türkmənlər olsaydılar, «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»nda bu sözlər əsas qəhrəmanın dilindən çıxardımı? «Pəs varasın, bir cici-bici türkmən qızını alasan, nagahandan tayanım, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?..»/«Bəs gedəsən, bir cici-mici türkmən qızını alasan, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?..» Məndəki «cici-bici» indiki dildə «incə-mincə» şəklində işlənən söz mənasında başa düşülməlidir.

Ərmi, igidmi oldun, qardaş!
Qəribliyə qardaşın üçün
sənmi gəldin, qardaş? (7, 221)

Arxaik qəhrəmanlıq və tarixi qəhrəmanlıq dastanlarındakı zamanın əsas çıxış fərqləri, demək olar ki, tədqiqatçılar tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir:

Əski epik ənənədə zamanın ilkin mühüm əlaməti ondan ibarətdir ki, təsvir «başlanğıc»la – «dünyanın uşaqlıq» çağlarıyla və hər hansı bir etnosun əsasını qoyan ilk nümayəndə ilə əlaqəli şəkildə –s onrakı inkişaf mərhələlərində təbəqələşərkən yaranan bütün müxtəlifliklər nəzərə alınmaqla verilir (22, 264; 37-38; 25, 32-57; 265, 32; 28, 43-45; 23, 59-61; 27, 92-93; 20, 117-118; 21, 127; 16, 9-41). Bu dövrü ümumiləşmiş halda «mifik zaman» kimi işlətmək daha düzgündür. «Oğuz kağan» dastanında zamanın çıxışı məhz bu şəkildədir. «Dədə Qorqud»da isə bəzi boylarda mifiklik (Dəli Domrul, Təpəgöz) üst qatda, qalanlarında isə empirik zamanın tarixi hadisələri ilə yığurulmuş haldadır. Aşağıdakı mətn parçasına diqqət yetirək:

Uyğur oğuznaməsinin transkripsiyası	Azərbaycan türkcəsinə çevrilmiş qarşılığı
«Bolsunğıl deb dedilər. Anun anağusu oşbu turur. Takı mundan son sevinc tapdılar. Kenə günlərdən bir Ay kağanın közü yarıb bodadı, erkək oğul toğurdi».	«Qoy olsun dedilər. Onun görünüşü, bax budur... Bundan sonra sevinc tapdılar. Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladi, erkək oğul doğdu» (13, 10).

Zamanın ikinci xarakterik epik şəraiti onunla şərtlənir ki, birincinin əksinə olaraq hadisələr «fantastik yozumda deyil, həqiqətən baş vermiş kimi qəbul edilir» (24, 229). «Koroğlu» eposunda olduğu kimi, dinləyənlər onlara müəyyən tarixi dövrün ciddi qaynaqları tək yanaşırlar. Bu, eposlarda «empirik zaman»ın əksi hesab edilir. Lakin burada da mifik obrazlar empirik zamana köçürülmüş olurlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da rastlaşdığımız ilk təsvirə diqqət yetirək: «Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı. Oğuzın, ol kişi təmam bilicisiydi, - nə diyərsə, olurdu. Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlünə ilham edərdi...» (7, 31).

İlk baxışda mətnədə tarixi zamanın bütün əlamətləri özünə yer tapmışdır. Belə ki:

a) tarixə bəlli dövrə – Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı zamana,

b) məlum tayfaya – Bayat boyuna, Oğuz elinə işarə vardır. Lakin həmin fikirlərin özündə arxaik dünyagörüşün izləri də qorunub saxlanmışdır – Qorqud Ata gələcəkdən xəbərlər verirdi, Allah onun könlünə ilham gətirirdi.

«Dədə Qorqud» oğuznamələrinin spesifikliyini şərtləndirən amillər əsas hadisələrə – boylara keçməzdən əvvəl özünü göstərir. Ancaq bu təkcə arxaikliklə tarixiliyin eyniləşdirilməsi ilə bağlı deyildi. Əslində mifik zamanı empirik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün tarixinin uzaqlığını, ilkinliyini təsdiqləyirdi. Dədə Qorqud eposda zamanın özünü – hadisələrin yekununu, nəticəsini müəyyənləşdirən şəxs kimi təqdim olunur və ilk cümlədə onu konkret dövrlə bağlamaq olduqca şərti xarakter daşıyır. Çünki belə edilməsəydi, onun zamanı qabaqlayan kəlamlarına inam azalardı:

«Qorqud Ata ayıtdı: «Axır zamanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya. Axır zəman olub qiyamət qopınca bu didigi Osman nəslidir. İşdə sürülib gidə-yürir...» (7, 31)

Yazıya alındığı dövrdə oğuznamələrin müqəddiməsində katiblər tərəfindən Osmanlı sarayının xeyrinə xeyli dəyişiklik edildiyi göz qabağındadır. Birincisi, «Kitab»ın adında və boylarda «Dədə» kimi təsdiqlənən Qorqud burada «ata» şəklindədir. İkincisi, səlcuqların tarix səhnəsindən çıxarıldığı ərəfədə türkün başqa qolunun dirçəlməsi ideyası bünövrəsi keçmişdə qoyulan gerçəklik kimi formalaşdırılır.

Diqqət yetirin: başlanğıcda dörd dəfə dalbadal «ata» kimi verilən Qorqudun müdrikliyini, ululuğunu təsdiqləyən kəlamlara keçəndə «dədə»ləşir, əslində öz adına qaytarılır. Çünki artıq katiblər məqsədlərini həyata keçirib türkün səlcuqlarla bitib-tükənmədiyini diqqət mərkəzinə çatdırmışdılar. Bu, çox incə məsələdir. Ancaq faktdır: müqəddimədə informasiya xarakterli dörd abzasdan üçündə ata (Orta Asiya türklərinin tələffüzünə uyğun) kimi çıxış edən Qorqud dördüncü və əsas hissədə (ona görə əsas hissədir ki, əvvəlki abzalarda onun haqqında qısa məlumat verildiyi halda burada yaratdıqlarına müraciət edilir) fikirlər təqdim olunur:

«Dədə Qorqut soylamış:

Allah-allah diməyincə işlər onmaz.

Qadir tanrı verməyincə ər bayımaz...» (7, 32)

Bu hal təsadüfi xarakter daşıyırdı, müqəddimə mətnində Qorqudun sonrakı təqdimlərində bir yerdə də olsa, təzədən «ata»ya qayıdış nəzərə çarpırdı. Halbuki bir daha Orta Asiyalı tələffüzü yada düşmür. Özü də prof. S.Əlizadənin müşahidəsinə görə, Drezden nüsxəsində bu sözlər hər dəfə qalın hərflərlə yazılıb nəzərə çarpdırılmışdır:

«Dədə Qorqut bir dəxi soylamış:

Sarb yürürkən Qazlıq ata namərd yigit yenə binnməz;

Binincə binməyə, yeg!

Çalub-kəsər uz qılınıcı müxənnətlər çalınca,

Çalsa, yeg!...» (7, 32)

Yaxud:

«Dədə Qorqut soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış:

Getdikdə yerin otların keyik bilür.

Kənəz yerlər çəmənlərin qulan bilür...» (7, 32)

Və yaxud:

«Dədə Qorqut soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış:

Ağız açub ögər olsam, üstimizdə tanrı görkli!

Tanrı dostı, din sərverisi Məhəmməd görkli!

Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan

Əbubəkr siddiq görkli!...» (7, 32)

Sonuncu nümunədə İslam dininin təsiri duyulur. Başqa sözlə, Dədə Qorqudun dilindən söylənən aforizmlər əslində katiblər tərəfindən onun xalq

arasında gəzib-dolaşan əsl müdrik kəlamlarına uyğunlaşdırılaraq yazılmış, mətnə əlavə edilmişdir. Heç şübhəsiz, burada məqsəd İslam mühitində eposun yazılı mətninin geniş yayılmasına şərait yaratmaqdır.

Müqəddimənin sonunda qadınlarla bağlı ozanın qənaətləri müstəqil əsər, yaxud mətn təsiri bağışlayır. Çünki orada söylənən fikirlərin nə Dədə Qorquda aid aforizmlərlə, nə oğuz-səlcuk, nə oğuz-osmanlı adətləri ilə, nə də boylarla səsləşməsi var. Orada zaman və məkan baxımından da olduqca fərqli detallar nəzərə çarpır.

Boylarla səsləşməyən motivlərin yer almasını nəzərə alan araşdırıcılar müqəddiməni epos mətninə katiblərin əlavəsi sayır və bunu «Kitab»ı yazılı ədəbiyyat ənənəsinə yaxınlaşdırmaq meylə kimi qiymətləndirirlər. Əksinə fikir irəli sürənlər isə bir-birinin ardınca sadalanan atalar sözü və məsəlləri aşiq sənətinin məhəbbət dastanlarındakı ustadnamələrlə, boyların sonunda Dədə Qorqudun gəlib boy boylayandan sonra oxuduğu nəzm parçalarını isə duvaqqapmalarla eyniləşdirirlər. Ona əsaslanırlar ki, ustadnamələrdə olduğu kimi müqəddimədə də öyüd-nəsihətlər verilir, eləcə də Dədə Qorqud fikirlərini bir nəfəsə deyil, mərhələlərlə təqdim edir. Lakin ustadnamələr bir qayda olaraq dastanın əvvəlində, duvaqqapma isə sonunda gəlir. Dədə Qorqudun öyüd-nəsihətlərinin isə bünövrəsi ancaq müqəddimədə qoyulur və hər boyun sonunda davam etdirilir. Bunlar tamamilə başqa-başqa poetik qəliblərdir. İkincisi, ustadnamə üç saydan çox söylənmir. Dədə Qorqud kəlamları isə müqəddimədə (qadınlar barədəki nəsr parçası da əlavə ediləndə) beş mərhələdə təqdim olunur. Bu qənaətlər bir də ona görə havadan asılı vəziyyətdə qalır ki, «Dədə Qorqud»un boylarında nəzm parçalarının əksəriyyəti mərhələlidir. Məsələn, «Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda qara, qıyma gözlü qız sözünü şeirlə iki (7, 62), «Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy»da Qazan bəy iki (7, 72), Burla Xatun beş (7, 72-74), digər boylarda ayrı-ayrı qəhrəmanlar 4-5 mərhələdə (7, 111, 114, 117-119) söyləyir. Bu, onu göstərir ki, şeiri hissələrə bölərək verməklə eşq dastanlarının başlanğıcında təsadüf olunan ustadnamələr arasında heç bir əlaqə yoxdur və ozanların yaradıcılıq prosesində bütün epos boyu faydalandığı əski üslubi füsurlardan biridir. Eləcə də nəsihətçilik atalar sözü və məsəllərin hamısının canına hopmuşdur. Məzmun yaxınlığı təsir kimi dəyərləndirilməyə əsas ola bilmir.

Bizcə, müqəddimədə Dədə Qorqudun nəsihətçiliyinin mayasında qələmə alındığı dövrün yazılı ədəbiyyat ənənəsi durur. XI-XVI əsrlərdə Şərqdə əlyazma kitablarının hamı tərəfindən qəbul edilmiş xüsusi quruluşu və bir neçə məcburi qəlibi vardı: Divanlarda şeirlərə, məsnəvilərdə isə əsas hadisələrə keçməmişdən qabaq müəyyən mənada bir-birini təkrarlayan rəsmi hissələr verilirdi. Nət, tövhid, minacat, sitayiş kimi başlıqlarda şairlər ilk olaraq Allaha tapınır, sonra peyğəmbər və onun ətrafını mədh edir, zaman, təbiət, cəmiyyət, insanlar haqqında fikirlərini söyləyirdilər. Oğuz eposunu kitablaşdıran katiblər məhz bu ənənəni folklor materiallarından yoğurmaqla müqəddiməyə hopdurmağa çalışmışlar. Nizami Gəncəvinin «Xəmsə»sindəki rəsmi hissələr və Şərq yazılı epik ənənəsinin həmin çağlarda yazılan bəzi nümunələri ilə «Dədə Qorqud» oğuznaməsinin müqəddiməsi arasında bir-biri ilə səsləşən məqamlara diqqət yetirək:

1. Tanrıya tapınma:

«Dədə Qorqud»da	Nizamidə
Müqəddimədə: «Allah-allah» diməyincə işlər olmaz, Qadir tanrı verməyincə ər baymaz. Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz. Əcəl vədə irməyincə, kimsə öməz. Ölən adam dirilməz, çıxan can gerü gəlməz. Bir yigidin qara tağ yumrısınca malı olsa, yığar-dərər, tələb eylər, nəsibindən artuğun yeyə bilməz (7, 31). «Qazlıq Qoca oğlu Yeynək boyı»nda: Yucalardan yucasan, Kimsə bilməz necəsən, əziz tənri!? Anadan toğmadın sən, atadan olmadın, Kimsə rizqin yemədin, Kimsəyə güc etmədin. Qamu yerdə əhədsən, Allahü səmədsən! Adəmə sən tac urdun, şeytana lənət qıldın. Bir suçdan ötürü dərğahdan sürdün. Nəmrud gögə ox atdı, Qarnı yarıq balığı qarşu tutdun. Ululuğuna həddin, sənin boyun – qəddin yoq! Ya cismə cəddin yoq! Urduğun ülatmıyan ulu tənri! Basduğun bəlürtmiyə bəllü tənri! Götürdügün gögə yetürən görklü tənri! Qaqduğun qəhr edən qəhhar tənri! Birliğinə sığındım, çələbim, qadir-tənri! Mədəd səndən! (7, 111)	«Sirlər xəzinəsi»ndə: Fikrin başlanğıcı və sözün sonu – Tanrının adı ilədir... (9, 16) «Xosrov və Şirin»də: Onun adı ilə ki, varlıq ondan ad tapdı, Fələk hərəkəti, Yer sükunəti ondan tapdı (10, 25). «Leyli və Məcnun»da: Ey adı ən yaxşı başlanğıc olan! Sənin adın olmadan kitabı necə başlayım? Ey bütün varlıqların düynün açan! [Sənin] adın bütün bağlanmış [qapıla- rın] açarıdır. Ey əvvəldən bir xətt belə, [Sənin] adına əsaslanmadan qeydə alın- mamış, Ey varlığın əsasını yaradan!.. Sahib sənsən, başqaları qullardır (11, 17). «Yeddi gözəl»də: Bütün (ruzumu) qapıma göndərdin, Mən istəmədim, Sən özün verdin (12, 17). «İsgəndərnamə»də: Sən «Yağ» deməyincə, göy yağdı-rmaz, Sən «gətir» deməyincə, torpaq məhsul gətirməz (13, 22).

2. Məhəmməd peyğəmbər və ətrafı haqqında:

«Dədə Qorqud»da	Nizamidə
Müqəddimədə: Ağız açıb ögər olsam, üstimizdə tənri görkli! Tənri dostı, din sərvəri Məhəmməd görkli! Məhəmmədin sağ yanında namaz qılan Əbubəkr siddiq görkli! Axır sepərə başıdır, əmma görkli. Hecəsinləyin düz oqınsa, yasin görkli. Əlinin oğulları – peyğənbər nəvələri – Kərbala yazısında yəzidilər əlində şahid oldı – Həsənlə Hüseyin iki qardaş bilə, - görkli. Yazılıb-düzilib gögdən endi tənri elmi	«Leyli və Məcnun»da : Ey varlıq mülkünün şahsüvarı,.. Ey göndərilmiş peyğənbərlərin sonuncusu! ...Siddiq [Əbubəkr] siddiq [doğruluğa] rəhbər idi. Faruq [Ömər] fərqdən [ayrı-seçkidən] uzaqdı. Allahdan qorxan o allahpərəst qoca [Osman] Allahın şirilə (Əli ilə) həmdəst idi (11, 31). «Sirlər xəzinəsi»ndə: Ey Mədinə örtüklü, Məkkə niqablı Günəş, Nə qədər kölgə altında oturacaqsan?

Quran görkli. Ol Qur'anı yazdı-düzdi, üləmlər ögrənincə köydi-biçdi alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu, görkli. Alçaq yerdə yapulubdır tanrı evi Məkkə görkli. Ol Məkkəyə sağ varsa, əsən gəlsə, sidqi bütün hacı görgülü (7, 32).	...Bir tərəfdən dinin altından yargan açırlar, digər tərəfdən pusqu qururlar, ya bir Əlini vuruş meydanına yolla, ya bir Öməri şeytanın qabağıqı yolla(9, 37).
---	--

3. Ailə, ər və arvad haqqında

Qadınları xarakterinə görə tiplərə ayırmaq təcürbəsinə ilk olaraq farsdilli nəsr nümunələrindən biri sayılan «Qabusnamə»də (1082//83) təsadüf olunur. Orada da qadınların dörd tipinə işarə var:

1. Həyatın bəzəyi olanlar. Kişilərə məsləhət görülür ki, «Arvad alanda malına görə alma, çox gözəlini də axtarma, gözəlliyə görə məşuqəni seçərlər. Arvad ismətli, namuslu, dindar, evdar, ərini sevən, həyalı, təmizkar, başıaşağı, üzüyola, əlidüz, malyığan olmalıdır, beləsi gözəl olar. Deyiblər: «Gözəl arvad həyatın bəzəyi olandır» (14, 113).

2. Gözəlliyinə görə hökmlülər.

3. Mal-mülkünə güvənənlər.

4. Mehriban olmayan, ev dolandırmayanlar.

«Dədə Qorqud»da	Yazılı epik ənənədə
Müqəddimə: «Ozan, Evin da- yağı odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa, o gələn adamı yedirir-içirir, əzizləyib- oxşayır, yola salır. O cür arvad Ayi- şə, Fatimə cinsidir, xanım. Onun uşaqları sağ olsun. Ocağına bu cür arvad gəlsin... Gəldin, o ki soy soldurandır, oğ- runca yerindən qalxar, əl-üzünü yu- madan doqquz boğlamaqla bir bar- daq qatığı gəvələyər, tıxıb-basıb do- yunca yeyər, əlini böyrünə vurur, deyər: «Bu evi görüm, xaraba qal- sın! Ər gedəndən bəri qarnım da doymadı, üzüm də gülmədi. Aya- ğım başmaq, üzüm yaşmaq görmə- di». Deyir: «Ah, nə olaydı, birinə də gedəydim. Umduğumdan da yaxşı-uyğun olaydı». Onun kimisi- nin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bu cür arvad gəlməsin. Gəldin, o ki toy doldurandır, tərənəncə, yerindən qalxdı, əl-üzü-	N.Tusinin «Əxlaqi-nəsi» əsərində (1232-73- cü illər arasında yazılıb, üç dəfə yenidən işlən- mişdir) qadınlarla bağlı iki bölgü verilir. Birincisi, onlar təxminən «Dədə Qorqud»da olduğu şəkildə dörd qismə bölünür: Evin dayağı olan qadınlar: «Yaxşı arvad malda, böyüklükdə, ev dolandırmaqda kişinin şəriki olar. Ər bir yerə getdikdə onun yerini tutar. Arvadın ən yax- şısı odur ki, ağıl, dəyanət, iffət, həya, ismət, rıqqət və nəzakətdə, üzüyolalıqda, ərinin sözünə baxmaqda, fədakarlıqda, dostluqda misli olmaya, qohum əqrabaları arasında vüqarlı, hörmətli, hümmətli hesab edilə, doğumlu ola, tərbiyə verməkdə, səliqə yarat- maqda, pul xərcləməkdə, təsərrüfatı idarə etməkdə mahirlik göstərə, qayğıkeşliyi, mehribanlıqı, şux təbiəti, xoş xasiyyəti ərinin könlünü açmağa, dərini dağıtmağa səbəb ola». Sonra filosoflara istinad edərək yazır ki, yaxşı qadın ana, dost və kənizdir. «Ləyaqətli qadını anaya ona görə oxşatmışlar ki, ərini yanında olmasını istər, səfərə gedəndə darıxar, onun arzu və istəklərini yerinə yetirməkdə əzab və əziyyətə dözər, ana da övladı üçün belə edər. Dosta ona görə oxşatmışlar ki, əri nə versə, razı qalar, vermədiyini üzürlü sayar, malını ondan

nü yumadan qapılara qulaq qoydu. Öynəyədək gözdi. Öynədən sonra evinə gəldi. Gördu ki, oğru göpəklə yekə dana evini qatıb-qarışdırmışdır; evi toyuq komasına, inək damına dönmüşdür. Qonşularını çağırır ki: «Yetər! Zəlihə! Zibeydə! Üridəcan, qız-can! Paşa! Ayna Məlik! Qutlu Məlik! Ölməyə-itməyə getməmişdim. Yatacaq yerim yenə bu xaraba olasıydı. Nə olardı, mənim evimə azacıq baxaydınız? «Qonşu haqqı – tanrı haqqıdır» – deyib-söylər. Bunun kimnin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bunun kimi arvad gəlməsin. Gəldin, o ki necə dersən, bayağdır. Əri evdə olanda çöldən-bayırdan evinə abırlı qonaq gəlsə, əri desə ki, dur çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Arvad deyər: «Neyləyim, bu yıxılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə də dəyirməndən gəlmədi... Nə gəlsə, mənim sağrıma gəlsin», - deyə əlini yanına vurur, üzünü o tərəfə, sağrısını ərinə döndərər. Min söylərsən, birisinin eşitməz – ərin sözünü qulağına almaz. O, Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindəndir. Xanım, ondan da sizi Allah saxlasın! Ocağınıza belə arvad gəlməsin!» (7, 131)	əsirgəməz, heç yerdə onun əleyhinə çıxmaz. Kənizə ona görə oxşatmışlar ki, qayğı göstərməkdə, qulluq etməkdə əlindən gələni əsirgəməz; ərinin danlağına dözər, eyiblərini örtər, tərifləyər, çörəyini itirməz, ərinin xoşuna gəlməyən işləri görməz» Soy solduranlar: «Ləyaqətsiz arvadı ona görə zalıma oxşatmışlar ki, işləməyi sevməz, söyüşkən olar, qara yaxar, tez-tez özündən çıxar, ərinin nəyi bəyənib, nəyi xoşlamadığını bilməz, qulluqçu və xidmətçilərə rahatlıq verməz» Toy dolduranlar: «Düşməne ona görə oxşatmışlar ki, ərini təhqir edər, alçaldar, dava-dalaş salar, açıqdan-açığa abırını alar, şikayət edib əleyhinə iş qaldırar, eyiblərini aləmə yayar». Bayağlar: «Oğrulara ona görə oxşatmışlar ki, ərinin malına xəyanət edər, ehtiyac olmadan pul istər, var-dövlətini dağıdar, ona lazım olan şeyləri kənara paylar, zahirdə dostcasına göz yaşı axıdar, batində öz mənafeyini ərindən yüksək tutar». «Dədə Qorqud»da üç mənfi keyfiyyətli qadınların cinsi Nuh peyğəmbərin eşşəyi ilə bağlandığı kimi «Əxlaqi nəsiri»də də ləyaqətliyərin soyu şər, bəd toxumlu sayılır və hər ikisində onlardan yaxa qurtarılması məsləhət görülür: «Bədcins arvada rast gələnin bircə çarəsi vardır: boşayıb canını qurtarasan. Pis arvadla bir yerdə yaşamaq canavarla və ya əfi ilanla bir yerdə olmaqdan təhlükəlidir» (6, 152-155). «Dədə Qorqud»dan fərqli olaraq burada «bədcins arvaddan dörd hiylə işlətməklə yaxa qurtarmağın mümkünlüyündən bəhs açır. İkincisi, Nəsirəddin Tusi bunlarla yanaşı ərəb filosoflarına istinadən beş cür qadın tipinin olduğunu göstərir...
--	---

İşin elmi nəticəsi: Məqalədə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanları orta əsrlərdə yazıya alınanda katiblərin Azərbaycan xalqının zəngin klassik yazılı ədəbiyyat ənənəsindən istifadə etdikləri əsaslandırılmış, göstərilən epik əsərlərin mətn strukturundakı oxşarlıqların spesifik xüsusiyyətləri öz əksini tapmışdır.

İşin elmi yeniliyi: Məqalənin əsas elmi yeniliyi onun mövzusunun orijinallığı ilə müəyyənləşir. Belə ki, Azərbaycan xalqının qədim eposunun klassik yazılı ədəbiyyat ənənələri ilə qanunauyğun bağlılığı ilk dəfə müxtəlif aspektlərdən dünya folklorşünaslıq fikri kontekstində sistemli şəkildə tədqiqata cəlb edilir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalə milli-mental düşüncəmizdə böyük rola malik olan məsələlərin – folklor epik ənənəsinin klassik yazılı ədəbiyyatla bağlılığını müəyyənləşdirməkdə böyük elmi əhəmiyyətə malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bəhlul Abdulla. «Kitabi-Dədə Qorqud» və islam dini. Bakı, 1997.

2. Bəhlul Abdulla. Kitabı-Dədə Qorqud poetikası. Bakı: Elm, 1999..
3. Diez H.F. Denwürdigkeiten von in küsten und Wissensehaften Bd. I-II, 1815, s. 182-183/. (Atalar sözlərinin mətni ərəb əlifbası ilə yazılmışdır).
4. Əlizadə S., Zeynalov F. Tükənməz xəzinə. – Bax: «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına yazılan ön söz. – Bakı, 1988.
5. Fərrux Sümər. Oğuzlar. Bakı, 1992.
6. Xacə Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-nəsir. Farscadan tərcümə, müqəddimə və şərh Rəhim Sultanovundur – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1980.
7. Kitabı-Dədə Qorqud/ Bakı, 1988.
8. Qabusnamə. Farscadan tərcümə, qeyd və şərh Rəhim Sultanovundur. – Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1989.
9. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə, izahlar, şərh və lüğət prof. Rüstəm Əliyevindir. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1981.
10. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, izahlar, şərh və lüğət prof. Həmid Məmmədşadənindir. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1981.
11. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar, şərh və lüğət prof. Mübariz Əlizadəndir. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1981.
12. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar, şərh və lüğət prof. Rüstəm Əliyevindir. – Bakı, «Elm» nəşriyyatı, 1983.
13. Oğuznamələr (ön söz müəllifləri K.Nərimanoğlu və F.Uğurludur). Bakı, 1993.
14. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, 1983.
15. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута». Москва, 1962.
16. Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Москва, 1989.
17. Каскабасов С.А. О Коркуте. – В кн. «Азербайджанско-казахские литературные связи», Баку, 1990.
18. Книга моего деда Коркута. Москва-Ленинград, 1962.
19. Короглы Х. О книге и ее создателях. – Вступ. слово в кн. «Книга отца нашего Коркута». Баку, 1989.
20. Короглы Х.Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса // Фольклор: Проблема историзма, Москва, 1988.
21. Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпического творчество // Фольклор: Проблемы историзма. Москва, 1988.
22. Окладников П.А. Якутия до присоединения к Русскому государству. История Якутской АССР. Москва - Ленинград, 1955, Т.1.
23. Неклюдов С.Ю. О стилистической организации монгольской «Гэсэриады» // Памятники книжного эпоса. М., 1978.
24. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. Москва, 1979.
25. Пропп В.Я. Русский героический эпос, 2-е изд., испр. Москва, 1958.
26. Пухов. Сказка ли олонхо//Специфика фольклорных жанров. Москва, 1962.
27. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.
28. Унгивичкая М.А, Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972.
29. Уланов А.И. К характеристике героического эпоса бурят. Улан-Удэ, 1957.

Yeqanə İSMAYILOVA
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Bakı Dövlət Universiteti
e-mail: yegane-n@mail.ru



**BULUD SƏHƏNDİN «SAZIMIN SÖZÜ» POEMALAR SİLSİLƏSİ
VƏ «KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»**

Yegana Ismaylova

**SERIES OF POEMS BY BULUD SAHAND
“MY SAZ’S WORD” AND “KITABI-DEDE GORGUD”**

Summary

In modern Azerbaijanian literature among the works dealt with the motives of “Dede Gorgud” the poems by the South Azerbaijanian poet Bulud Sahand (1926-1979) take a special place. B.Sahand was born in Maraga in 1926. His youth fell on the period of the Tebriz Revolution. Sahand who was a member of the Youth organization of the Azerbaijanian Democratic Party was arrested and in 1947 was released. His creation including the poetical work “Memory” written in those years is connected with the theme of national freedom.

In 1965 Sahand illegally published the first volume of the monumental work written on the basis of the dastans “Dede Gorgud”. His series of poems “My saz’s word” in two volumes is considered the second monumental literary phenomenon on the themes of “Dede Gorgud” after the work “Regards to Heydarbaba” by the poet M.Shahriyar in South Azerbaijan. In the series of poems “My saz’s word” Sahand creates verses from six legends of the dastan. The book “My saz’s word” consists of two volumes: “My saz’s word” and “My fathers’s word”. The first volume “My saz’s word” published in 1965 unites three legends under the titles “Duha Goja oglu Domrul”, “Dirse Khan oglu Bugaj”, “Ganli Goja oglu Gantural”. In the second volume “My father’s word”, published in 1976, on the basis of artistic-aesthetic norms of modern verse are be rhymed three more legends: “Garajig Choban”, “Bekil oglu Imran”, “Tepegoz”. Thus Sahand’s creation on the theme “Dede Gorgud” is represented in two volumes: “My saz’s word” and “My father’s word” under the common title “My saz’s word” and unites six poems.

Key words: Modern Azerbaijani Literature, South Azerbaijan, Bulud Sahand

Егана Исмаилова

**ЦИКЛ ПОЭМ БУЛУДА САХАНДА «СЛОВО МОЕГО САЗА»
И «КІТАБІ ДЕДЕ КОРКУД»**

Резюме

В современной азербайджанской литературе среди произведений, написанных по мотивам «Дед Коркуд», поэмы поэта из Южного Азербайджана Булуда Саханда (1926-1979) занимают особое место. Б.Саханд родился в 1926 году в Мараге. Его юность пришлась на годы Табризской революции. Саханд, являвшийся членом молодежной организации Азербайджанской Демократической Партии, был арестован и в 1947г. Освобожден. Все его творчество, включая написанное в те годы стихотворное произведение «Воспоминание», в той или иной форме связано с темой национальной свободы. В 1965г. Саханд нелегально опубликовал первый том монументального произведения, написанного на основе дастанов «Деде Коркуд». Его цикл поэм «Слово моего саза» в двух томах на тему «Деде Коркуд» считается в Южном Азербайджане вторым монументальным литературным явлением после произведения поэта М.Шахрияра «Привет Гейдарбабе». В цикле поэм «Слово моего саза» Саханд слагает в

стихи шесть боев дастана. Книга «Слово моего саза» состоит из двух томов: «Слово моего саза» и «Книга моего отца». Первый том «Слово моего саза», напечатанный в 1965 г., объединяет три боя: «Духа Годжа оглы Домрул», «Дирсе хан оглы Бугадж», «Ганлы Годжа оглы Гантурал». Во втором томе «Книга моего отца», напечатанном в 1976 г., на основе художественно-эстетических норм современного стиха воспеты еще три боя: «Гараджыг Чобан», «Бекил оглы Имран», «Тепегез». Таким образом, творчество Саханда на тему «Деде Коркуд» представлено в двух томах: «Слово моего саза» и «Слово моего отца» под общим названием «Слово моего саза» и объединяет шесть поэм.

Ключевые слова: современная азербайджанская литература, Южный Азербайджан, Булуд Саханд

Açar sözlər: müasir Azərbaycan ədəbiyyatı, Cənubi Azərbaycan, Bulud Səhənd

Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında «Dədə Qorqud» motivləri əsasında yazılmış poemalar içərisində Cənubi Azərbaycan şairi Bulud Səhəndin (1926-1979) yaradıcılığının xüsusi yeri vardır (bax: 1; 2; 3; 4). O, 1926-cı ildə Marağada anadan olmuşdur. Gənclik illəri Təbriz inqilabı dövrünə təsadüf edir. Azərbaycan Demokrat Partiyasının gənclər təşkilatının üzvü olan Bulud Səhənd həbs edilmiş və 1947-ci ildə həbsdən buraxılmışdır. Həmin illərdə yazdığı «Xatirə» adlı mənzum əsəri də daxil olmaqla bütün yaradıcılığı, demək olar ki, milli azadlıq mövzusu ilə bu və ya digər şəkildə bağlıdır. Bulud Səhəndin 1984-cü ildə Bakıda çap olunmuş «Sazımın sözü» kitabının tərtibçisi və ön sözün müəllifi R.Qənbər qızı göstərir ki, Bulud Səhənd 1965-ci ildə «Dədə Qorqud» dastanları əsasında yazdığı iri həcmli əsərinin birinci cildini qeyri-leqal şəkildə çap etdirir (5, s.9). Qeyd edək ki, Səhəndin «Dədə Qorqud» mövzusunda yazdığı ikicildlik «Sazımın sözü» poemalar silsiləsi ustad M.Şəhriyarın «Heydərbabaya salam» əsərindən sonra Cənubi Azərbaycanda ikinci möhtəşəm ədəbi hadisə sayılır. Səhənd «Sazımın sözü»ndə dastanın altı boyunu nəzmə çəkmişdir. «Sazımın sözü» kitabı iki cilddən ibarətdir: «Sazımın sözü» və «Dədəmin kitabı». «Sazımın sözü» adlanan birinci cild 1965-ci ildə çap olunmuş və özündə «Duxa Qoca oğlu Domrul», «Dirsə xan oğlu Buğac», «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı» adları altında üç boyu birləşdirir. 1976-cı ildə çap olunmuş «Dədəmin kitabı» adlanan ikinci cildə isə «Qaracığ Çoban», «Bəkil oğlu İmran», «Təpəgöz» adları altında daha üç boy müasir şeirin bədii-estetik normaları əsasında tərənnüm edilmişdir. Beləliklə, Bulud Səhəndin iki cilddən («Sazımın sözü» və «Dədəmin kitabı») ibarət «Dədə Qorqud» yaradıcılığı bütövlükdə «Sazımın sözü» adlanır və özündə altı poemanı birləşdirir.

Şair bu əsərlərlə xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinə bağlılığını ortaya qoymuş və bunu «Duxa Qoca oğlu Domrul» poemasında belə ifadə etmişdir:

Hələ də, hələ də bizim yerlərdə
Sadə insanların andı «çıraq»dır,
Xalqın arasında, kənddə, şəhərdə
Müqəddəs yerlərin adı «ocaq»dır (4, s.71).

Ömrünü xalqının milli azadlıq mübarizəsinə həsr etmiş Bulud Səhəndin, ümumiyyətlə, bu əsərləri yazmaqda ən ali məqsədi xalqının damarlarında qanla axan milli yaddaşı, qəhrəmanlıq ruhunu oyatmaq olmuşdur:

Dişi aslan, qoç igidlər
Qulluğuna söyləyim mən,
Bu ellərin, obaların,
Ataların, babaların
Gəldiyindən, keçdiyindən,
Həq bədəsin içdiyindən (4, s.71).

Bu kiçik parçanın özünü belə təhlil edib Səhəndin nəhəng «Dədə Qorqud» yaradıcılığının xarakterik keyfiyyətlərini üzə çıxarmaq olar:

1.«Dişi aslan, qoç igidlər // Qulluğuna söyləyim mən» misraları Azərbaycan dastan dili, aşiq ifadəliliyi üçün xarakterik olan «qulluğunuza ərz edir, siz də dinləyib feyziyə olun» nitq deyiminin üstündə qurulmaqla Bulud Səhəndin poemalarının milli dastançılığın poetik-üslubi qatları ilə bağlı olduğunu göstərir.

2.«Dişi aslan, qoç igidlər // Qulluğuna söyləyim mən // Bu ellərin, obaların, // Ataların, babaların // Gəldiyindən, keçdiyindən» misralarında qədim dastan təhkiyəsinin Dədə Qorqud» eposu üçün xarakterik olan «Gəlimli, gədimli dünya» poetik formulu mətnaltı planı təşkil edib, sənətkarın poetik üslubunu qidalandırmaqla yanaşı, Səhəndin poetik düşüncəsinin milli bədii-estetik düşüncənin dərin qatları ilə bağlı olduğunu nümayiş etdirir.

3.«...Qulluğuna söyləyim mən... // ...Ataların, babaların... // ...Həq bədəsin içdiyindən» misraları birbaşa məhəbbət dastanlarındakı haqq aşiqliyi - butavermə ilə bağlıdır. Bu da Səhənd yaradıcılığının, milli-mənəvi dəyərlərin müqəddəslik qatları ilə bağlı olduğunu bildirir.

Bulud Səhənd «Duxa Qoca oğlu Domrul» poemasında boyun məlum süjetini müasir şeir üslubunda nəzmə çəkməklə poemanın ideya-məzmun əsasına vəfa, etibar, sədaqət, hünər kimi milli-estetik dəyərləri çıxarmışdır:

Demək, bir qadının eşqi, vəfası,
Tanrı qəzəbinə qələbə çaldı.
Domrulun gül açdı günü, dünyası,
Yüz qırx il yaşadı, yüz qırx il qaldı.

Qoşdu Qorqud Dədə adına dastan,
Adını-sanını dillərə saldı.
Əbədi yaşasın vəfalı insan,
Şöhrəti yayılsın bütün ellərə (4, s.94).

Şair «Dirə xan oğlu Buğac» poemasında dastandan məlum olan süjeti xeyrin şər üzərində qələbəsi kimi tərənnüm etməklə yanaşı, əsərdə əsas xətt kimi «Ana haqqı - Tanrı haqqı» ideyasını qabartmışdır:

Sən də analığa həsr et dastanın,
Sən həq yolçususan, həqq aşığısan,
İstəkdən yoğrulub iliyin, qanın,
Dostluq məclisinin yaraşığısan (4, s.99).

Əzəl gündən qəhrəmanlıq
Mərdanəlik, qoçaqlıq
Vətənimin, ellərimin
Ad-sanılən yanaşdır (4, s.

Vətənimin şamaması
Doğranıb dilim-dilim.
Tikilib dodağım,
Qadaxlanıb dilim.
Hər parça, hər tikəm
Bir qurd ağzında,
Babamın kəskin qılıncı
Paslanıb, çürüyüb qında (4, s.175).

Aşıq, çal sazıvı, aç dastanıvı,
Çaldığın nəğmələr həyat marşıdır!.
İnsanın həyatı həyat marşıdır,
Vuruşa, zülmətə, zülmə qarşıdır (4, s.127).

Bir daha mən
Tanımışam, tanımışam
Əsrimizin
«Birgözlüsün»
«Təpəgözü»!

Haralarda,
Harda, harda,
.....
Hər torpaqda, hər diyarda
Tanımışam o qəddarı,
O quduzu, o kaftarı (4, s.252).

Məhz bu milli həqiqətlər şairə dünyanın mənasını, keçmişlərin əfsanələrinin hikmətini, o cümlədən milli folklorumuzda yaşayan ulu həqiqətlərin əsl dəyərini başa salmışdır:

Mən o gündən inandım ki,
Sinələrdən sinələrə,
Atalardan, babalardan
Bizə çatan əfsanələr
Çox da belə yersiz deyil.
Bu sözlərdə dəryalar var,
Dəryalarca mənalar var (4, s.251).

Əslində, şairin bu misralarında onun «Kitabi-Dədə Qorqud» eposuna həm bir sənətkar, həm də bir vətəndaş kimi maraq və münasibətinin bütün mənası ifadə olunmuşdur. «Kitabi-Dədə Qorqud»u nəzmə çəkmək bir şair işidirsə, onun altında yatan milli həqiqətləri üzə çıxarmaq isə artıq Səhəndin vətəndaş əqidəsindən irəli gəlmişdir. Bu baxımdan, sənətkarın poemaları bədii məzmun və forma, milli həqiqətlərin bədii cəhətdən ifadəsi və s. baxımından çox zəngindir və ayrıca tədqiqat tələb edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Səhənd. Sazımın sözü. Bakı: Yazıçı, 1984, 254 s.
2. Səhənd. Duxa Qoca oğlu Dəli Dömrül (poema) // Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, I c. Bakı: Elm, 1994, s. 190-210
3. Səhənd. Sazımın sözü // Qorqud ədəbiyyatı (Bədii əsərlər). Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 33-108
4. Səhənd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 280 s.
5. Qənbərqızı R. Ön söz / Səhənd. Sazımın sözü. Bakı: Yazıçı, 1984, 5-14

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqatlar**Сейфаддин РЗАСОВ***Доктор филологических наук, профессор**E-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru***МИФОГЕНЕЗ И ЭТНОГЕНЕЗ:
ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА НАХСКИХ И
ОГУЗСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ***Seyfəddin Rzasoy***MİFOGENEZ VƏ ETNOGENEZ:
NAX VƏ OĞUZ MİFOLOJİ MƏTNLƏRİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ TƏCRÜBƏSİ****Xülasə**

Məqalədə nəhənglər haqqında nax və oğuz mifləri “mifogenez etnogenezin semiotik proyeksiyası” müqayisəli kontekstində təhlilə cəlb olunur. Müəyyənəşdirilir ki, mifogenez və etnogenez etnosun təşəkkülü və formalaşması proseslərində qarşılıqlı şəkildə bir-birini tamamlayan vahid sistemi təşkil edir. Nəhəng obrazları etnogenezin başlanğıcını simvollaşdırır. Onlar eyni zamanda mifoloji dünya modelinin tərkib elementləri kimi çıxış edir. Nəhənglərin məcmusu etnosun fiziki kütləsinin semiotik modelini təqdim edir. Qəhrəmanın tək göz nəhənglə vuruşması etnogenez proseslərində etnosun özünü təşkil etmə mexanizmi rolunun oynayır.

Açar sözlər: etnogenez, mifogenez, naxlar, oğuzlar, Zarvaş, Qarvaş, Təpəgöz

*Seyfəddin Rzasoy***MYTHOGENESIS AND ETHNOGENESIS: COMPARATIVE ANALYSIS OF
NAKH AND OGHUZ MYTHOLOGICAL TEXTS****Summary**

Nach and Oghuz myths are analyzed in the context of ethnogenesis. It is evident that mythogenesis and etogenesis constitute a complementary single system in the process of formation of ethnos. Giant images symbolize the beginning of ethnogenesis. They are also part of the mythological world model. The giants together represent the semiotic model of the physical mass of the ethnos. The hero struggle with single-eyed giant acts as a self-regulating mechanism of ethnogenesis.

Key words: ethnogenesis, mythogenesis, nachs, oghuzs, zarvash, qarvash, single-eyed giant

ВВЕДЕНИЕ. Мифология каждого этноса неразрывно связана с его этногенезом. Мифогенез – как становление и формирование мифологического мышления этноса отражает структуру этногенетических процессов, то есть, становление, и формирование этноса проецируются в мифологической модели мира. Таким образом, мифология становится «историей» этногенеза каждого народа. Следовательно, невозможно обойти стороной мифологию, когда речь идет об этногенезе. Справедливо отмечает Мирча Элиаде, “миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъем-

лющая реальность, космос или только его фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это всегда рассказ о некоем «творении»...» [16, с. 33-34].

«Творение» составляет суть этногенеза: этногенез народа состоит из процессов творений. Мифология с ее моделью мира, образами и сюжетами отражает этногенетические процессы. Это, в свою очередь, превращает мифологию в поле обильных материалов, с ее многочисленными сказаниями для изучения этногенеза народа. Однако здесь есть один принципиальный фактор, который должен быть учтён каждым исследователем этногенеза: любой мифологический образ, персонаж, сюжет, мотив, то есть, каждый элемент мифологической модели мира выступает своеобразным знаком реальности и эти знаки в своей совокупности представляют мифологию как замкнутую семиотическую систему.

О «своеобразности» мифологического мышления, думаю, будет достаточно сослаться на мысль Е.М.Мелетинского о «метафоризме» мифологического мышления. Мифологическое мышление представляет общественные категории и отношения посредством «образов» природы, и одновременно зашифровывает природные отношения в общественных образах [10, с. 232].

В этой мысли одновременно выражена методика «чтения» мифологического текста. Каждый элемент текста, без исключения, является знаком: в нем всегда нужно видеть знак, и искать ту «единицу» реальности, которая им и обозначена. Другими словами, образы природы, такие как Солнце, Луна, звезды, деревья, животные и т.д., представляют человеческое общество и социальные отношения, а в человеческих образах отражаются природные отношения.

Эта закономерность в одинаковом порядке касается нахской и огузской мифологии. В огузско-тюркской мифологии огузский народ произошёл от первопредка Огуз кагана. В уйгурской версии эпоса «Огузنامه», создание этноса проецируется в создание космоса. Огуз родился из глаза своей матери Луны (Ай кагана). Он впервые женился на девушке, Луче света, которая спустилась с неба. Родились три мальчика: Солнце, Луна и Звезда (Гюн хан, Ай хан и Улдуз хан). Огуз каган второй раз женился на девушке, символизирующей Землю и Воду. И снова родились три мальчика: Небо, Гора и Море (Гёк хан, Даг хан и Дениз хан) [11, с. 10-15]. От этих сыновей произошли 24 внука, каждый из которых возглавил один род. Таким образом, был создан огузский народ, состоящий из 24-х племен.

Как видно, в целом создание этноса одновременно отражает создание природы. В нахских мифологических текстах сверхъестественные образы – великаны-чудовища или одноглазые, имеющие человеческий облик и образ жизни, отражают хаос и космос, и непримиримую борьбу между ними.

Из вышесказанного можем сделать два вывода:

1. Изучение этногенеза народа на основе мифологической информации требует особый подход к её составляющим элементам. Все единицы

информации являются метамифическими знаками. «Чтение» этих знаков основывается, во-первых, на выявлении семантики каждого знака в отдельности, во-вторых, на определении функциональной семантики синтагматических рядов знаков.

2. Мифогенез открытым текстом даёт информацию об эпонимах, отдельных наименованиях родов, племен и т.д. У него есть глубинный слой. Он покрыт внешними знаками и содержит в себе эмбрионную информацию. Выявление этой информации дает возможность исследователям изучить этногенез с глубинных её слоев и выявить точку «начала» истории, где все формы имеют аморфные качества.

Я хотел бы затронуть некоторые фрагменты этой сложной проблемы в сравнительном контексте. Моя цель, конечно же, не выявление схожести образов и сюжетов между нахской и огузской мифологиями. Это и так известно всем, что мифология разных народов демонстрируют универсальную основу, за исключением внешних оболочек образов и сюжетов. Меня, прежде всего, интересуют, какие стороны этногенеза содержатся в нижних слоях мифологических текстов.

§ 1. МИФОГЕНЕЗ И ЭТНОГЕНЕЗ КАК ЕДИНАЯ, ВЗАИМОПОЛНЯЮЩАЯ СИСТЕМА В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСА. Процесс формирования чеченских и ингушских народов шел по следующей схеме: нахы – вайнахы – чеченцы и ингуши. Нахы – это общее начало, вайнахы – отдельная ветвь, и кроме этой ветви в общую семью входят тушины, кисты, бацбийцы [6, с. 61]. Чеченцы и ингуши представляют единый национальный массив, под знаком «вайнах», то есть «наш народ» [5, с. 36]. В результате этногенетических процессов нахский начальный субстрат превращался в отдельные ветви, и они в свою очередь в отдельные народы. Это – простая схема увеличения этноса и она также присуща огузским народам в общетюркской семье. Из огузской ветви произошли азербайджанские турки, турки Турции, туркмены и гагаузы.

Как правило, этногенез каждого народа отражается в его эпосе. Основу и начало эпоса составляет мифология. Все историко-культурные опыты этноса, начиная с примитивных мифологических представлений, аккумулируются в его эпической памяти, и она составляет основу и суть эпоса. Эпос – это память, в прямом смысле слова, и все другие функции эпоса следуют за ней. Ядро памяти составляет его же мифическое начало. А это начало – первопредок народа, который одновременно является первым человеком и героем. Во время эпохальных увеличений этноса, мифологический субстрат остается неизменным и всегда является тем ядром, вокруг которого организуется этнос. То есть, мифическое начало является механизмом или моделью синергетической самоорганизации этноса. Это можно увидеть в примере истории увеличения роста огузского этноса.

Как известно, начиная с XI века и на протяжении средних веков, огузы создали многие государства на территории Азии. Что интересно и примечательно, а то, что именно мифический субстрат объединял их в единой этнической системе в процессе разветвления огузов на их походах по Евразии. Турецкий историк Фарук Сумер, затронул очень важную тему тюркского средневекового национального сознания. Он отметил, что все Огузы осознали, что они произошли от 24-х внуков Огуз хана. Для огузов, весь тюркский мир появился в результате больших военных походов Огуз хана, который по их верованию, был послан Богом как повелитель и пророк для правой религии [12, с. 346-347].

Как видно, миф об Огуз кагане во все времена управлял огузским национальным мышлением, и этногенетические процессы шли по этой мифической схеме. Схема мифогенеза спроецировала схему этногенеза. Постоянные реальные исторические изменения внутри и вокруг этноса регулярно вписывались в схему мифогенеза. Допустим, эпическая информация о структуре огузского этноса о том, что огузский народ состоит из 24-х племен, не соответствовал историческим реалиям. Это – достопамятная мифологическая информация, восходящая к гуннам, жившим до нашей эры. Она всегда играла роль объединяющего механизма в самоорганизации огузов, как единого этноса. Все внутренние и окружные этнические структурные единицы огромного огузского пространства могли стать частями огузского народа только после вписывания в эту схему. Попадание в эту единичную схему из 24-х элементов обеспечило продолжение существования внутри этноса, как органический элемент, а оставаться вне схемы, предвещало одни беды.

Это в одинаковой градации характерно для нахских народов. Этногенез и эпос неразрывно и взаимодополняли друг друга. Как пишет В.И.Абаев, этногенез многих народов Кавказа и их культурно-исторические связи являлись той основой, которая во многом предопределила общие черты героического эпоса, а в особенности нартского [1, с. 43].

Таким образом, миф и этнос составляли единую систему, основываясь на одинаковой структуре. Миф выступал в роли механизма в постоянной (регулярной, ритмичной) самоорганизации этноса, а результаты структурных изменений этногенеза вписывались в знаковую систему мифологии.

§ 2. ВЕЛИКАНЫ – МИФИЧЕСКОЕ НАЧАЛО ЭТНОГЕНЕЗА.

Этногенез каждого народа берет свое начало от мифа: то есть, история этноса начинается с мифологии. Следовательно, мифические образы сохраняют в себе информацию о «первичных» процессах творения этноса. Эта мифологическая информация составляет основу героического эпоса. Как пишет У.Б.Далгат, в качестве наиболее древнего исходного начала героического эпоса вайхнахов мы признаём сказания о великанах-богатырях, образы которых расцениваются как архаическая типовая категория (5, с. 17-18).

По существующим исследованиям, великаны-богатыри входят в «тройку» великанов, в которую входят еще два типа: мифические великаны-чудовища и одноглазые великаны-людоеды.

К так называемым великанам-богатырям относятся:

1) исполины, выступающие в роли древних насельников Кавказа и предшественников нарттов;

2) великаны-силачи, по-своему олицетворяющие трудовую мощь человека, такие как могучие рыболовы, пахари, косари, способные совершать колоссальную работу:

3) богатыри-родоначальники, легендарные основоположники отдельных фамилий и родов (5, с. 70).

Таким образом, история начала нахского этноса начинается с великанов. Их можно рассмотреть в контексте семиотических отношений мифогенеза и этногенеза по следующим направлениям:

1-е. Великаны как структурные единицы нахской космологической модели мира;

2-е. Великаны как статическая физическая масса нахского этноса.

3-е. Борьба богатыря с одноглазым великаном, как семиотическая модель функциональной структуры нахского мифологического мышления.

Конечно, можно расширить эти направления, но учитывая параметры исследования, думаю, что эти направления достаточны, чтобы коротко изложить свои мысли о них.

§ 3. ВЕЛИКАНЫ КАК СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА. В исследованиях отмечено, что великаны первой и второй группы – мифические чудовища и одноглазые людоеды и в сказках, и в сказаниях они всегда оцениваются как персонажи сугубо отрицательные. Великаны-богатыри же, в большинстве случаев, воспринимаются как положительные образы (5, с. 70-71).

Это аксиологическое противостояние добра и зла отражает в себе космологическую структуру нахского мифического общества. Любая мифологическая модель мира состоит из двух частей: космоса и хаоса. Первобытный хаос составляет основу мира и космоса. Как пишет, В.Н.Топоров, космос противостоит хаосу, как по времени, так и по составу элементов, из которых он складывается [14, с. 9].

Таким образом, великаны разных типов отражают первичную структуру примитивного общества нахов. Это общество состоит не только из человеческих предков, которых представляют великаны-богатыри, но и их противников – из мифических чудовищ и одноглазых людоедов. В нарт-орстхойском эпосе полюс космоса уже превращен в герои-нарты, а полюс хаоса в их врагов. Как видно, мифический субстрат никогда не терял свою функциональную активность в этногенезе нахов. Существование среди народа многочисленных мифологических текстов о

великанах еще раз демонстрирует наличие мифических «начал» в общественном сознании нахских народов.

§ 4. СОВОКУПНОСТЬ ВЕЛИКАНОВ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ФИЗИЧЕСКОЙ МАССЫ ЭТНОСА. У.Б.Долгат отметила физические параметры великанов как их основные признаки. Это – колоссальная величина, невероятная сила, способность съедать огромное количество пищи, добываемое примитивными способами, начиная от каннибализма и заканчивая охотой, рыболовством и скотоводством [5, с. 18].

Следует отметить, что великаны в азербайджанских мифологических текстах выглядят также. Великаны, называемые в одном тексте узыхами¹, были очень высокими, как дерево чинар (платан). В тексте говорится, что даже сейчас, когда люди видят высокого человека, называют его узыхом. Это пример среди народа. Узухи были нашими предками. Они жили долго: по сто, двести, триста лет. Однажды один великан поймал в лесу маленькое существо. Он принёс его домой. Все великаны-узыхи собрались посмотреть на него. Один старик сказал, что это – человек. «Они умнее и сообразительнее нас, вот поэтому, придет время, они размножатся и заменят нас». Узыхи не верили словам старика и хотели испытать способности человека. В результате человек смог доказать им своё превосходство. Говорят, что прошло много времени, и люди распространились на весь мир, а от узыхов остались лишь только могилы в размере 3-4 метров [2, с. 44-45].

В другом тексте великаны называются уджубылихами (еще не этимологизированное слово). Говорят, что вся территория нынешнего Нахчивана была большим морем. Посреди моря был один остров. Там жили огромные люди и называли их уджубылихами. Они ничего не умели делать и ели сырую пищу. Один старый человек-земледелец научил одного великана пахать и кушать как люди. Старик впервые дал великану испеченный хлеб, и тот попробовал его на вкус. После такой пищи они начали уменьшаться и, в конце концов, превратились в обыкновенных людей [3, с. 18-19].

Что здесь привлекает наше внимание с точки зрения нашей проблемы исследования?

Во-первых, великаны в вайнахских и азербайджанских текстах предшествуют людям.

Во-вторых, они отличаются физическими способностями.

В-третьих, они отстают от людей по умственным качествам: люди хитрее великанов.

В-четвертых, великаны очень пассивные существа.

В исследованиях выявлена «своеобразность характеристики этих образов с точки зрения их, так называемого энергического проявления», «деятельность великанов-богатырей отличается достаточной пассив-

¹Имя «Узух» фонетическое изменение имени мифического предка азербайджанцев Огуза.

ностью» [5, с. 18]. Другими словами, они выглядят статическими существами, в то время как герои эпоса отличаются своим динамизмом.

Возникает вопрос: Что означает явно выраженная пассивность и глупость великанов в семиотическом плане?

Думаю, здесь наблюдается первичное состояние вещей. Совокупность великанов со всей своей структурой представляет еще нерасчлененную массу этноса. Это «претипичное», то есть, дотипичное состояние этноса. Здесь еще нет типов, они позже появятся: есть только архетипы. Отрицательные и положительные великаны вместе представляют физическую массу этноса, а также его аморфную потенцию. В плане диахронии она выражает увеличение роста этноса, которое осуществлено процессом перехода от аморфного состояния в форменные состояния, а в синхронном плане она выражает описание самоорганизации этноса на уровне архетипов.

§ 5. БОРЬБА БОГАТЫРЯ С ОДНОГЛАЗЫМ ВЕЛИКАНОМ КАК МЕХАНИЗМ САМООРГАНИЗАЦИИ ЭТНОСА В ПРОЦЕССАХ ЭТНОГЕНЕЗА. Об этих существующих в фольклоре многих народов одноглазых великанах написано много. Мы обойдем стороной эту информацию, нет смысла повторять сказанное. Хочу обратить внимание на универсальных признаках одноглазых, присущих вайнахским и огузским циклопам. Все они имеют огромное тело, один глаз, живут в основном в пещерах, занимаются пастушеством, имеют большие стада и умирают одним образом — ослеплением единственного глаза. Теперь рассмотрим их признаки:

Величина одноглазых отражает их материю, то есть из чего они «сделаны». Одноглазые великаны-чудовища напрямую символизируют хаос. Хаос — основа мира, первичное аморфное состояние вещей, мир необузданных природных стихий, черная энтропия, противная сторона космоса, мир смерти и т.д.

Место жилище одноглазых также символизирует мир хаоса. В мифопоэтической традиции, пещера, как нечто внутреннее и скрытое, противостоит внешнему миру, как невидимое видимому или как темное светлomu [15, с. 311]. Пещера — одновременно дверь или врата в хаос, в мир смерти. Все вышесказанное характерно вайнахским и огузским традициям жизни одноглазых. Попадание человека в пещеру явно означает для него смерть.

Но пещера «включается в комплекс «жизнь — смерть — плодородие», как одновременно место зачатия, рождения и погребения, источник и конец» [15, с. 311]. Мы должны это запомнить, потому что, пещера не только переход в другую сторону мира, она также является двухсторонним переходом. В пещере жизнь превращается в смерть, а смерть, наоборот, в жизнь. Мы сможем выявить первичную схему этногенеза в мифах, если подойдем именно с этой позиции к «подробностям» жизни одноглазых. Для анализа возьмем один вайнахский (ингушский) текст и рассмотрим (сравним) его с огузским циклопом Тепегёзом. Циклоп в тексте называется Зарвашом, с чем не согласна У.Б.Долгат. Она пишет в

примечании к тексту, что это не соответствует ингушской номиналогии. Нужно было писать не «зарваш», а «гарбаш» [5, с. 414].

Что здесь привлекает наше внимание?

Оба наименования составляют созвучность с азербайджанским языком:

Гарбаш – это «гара баш», то есть, «черная и большая голова» на азербайджанском языке;

Зарваш – это «сары баш», то есть, «желтая голова» на азербайджанском языке.

Конечно, есть многие созвучия в разных языках, несовпадающие по семантике. Но здесь иная картина: вариация слов, обозначающая черная и желтая, как нам кажется, выражает какой-то ритм смены между этими цветами.

А что означают эти цвета в мифологии? Или поставим вопрос по-другому: Почему не другие, а именно два этих цвета мы встречаем в вариантах имени одного и того же великана?

На эти вопросы в состоянии ответить только мифология. В мифологиях многих народов, в том числе и нахских и огузских:

Черный означает ночь, темноту, смерть, потусторонний мир, то есть, мир хаоса.

Желтый – солнце, день, жизнь, наш мир, то есть, мир космоса.

Думаю, в ритмичной смене имен *Гарбаш* и *Зарваш* отражена астральная схема смены дня и ночи друг другом. В мифологии космос и хаос постоянно сменяют друг друга, и это составляет космогоническую цепочку творений. То есть, происходит постоянный процесс превращения хаоса в космос. В синергетическом плане это «динамическое становление системы определенных отношений из хаоса снова в хаос» [8, с. 65].

Таким образом, как в мифологии семантемы черный и желтый цвета неразрывно связаны друг с другом, так и в тексте их образные парадигмы составляют единую космологическую цепь, внутри которого происходит постоянная (ритмичная) смена космоса и хаоса. Предполагаю, что имена *Гарбаш* и *Зарваш* не варианты одного имени, а именно отдельные имена, отражающие разные этапы единого космогонического процесса: *Гарбаш* – это, семиотический знак состояния хаоса, а *Зарваш* – знак состояния космоса, созданного из хаоса. Если перевести это на эпическую плоскость: *Гарбаш* – это, циклоп, а *Зарваш* – убивающий его герой.

Конечно, *здесь возникает еще один логический вопрос*: если мы предполагаем, что *Зарваш*, герой, убивший великана, то почему великан в вышеупомянутом тексте называется именно *Зарвашом*?

Здесь, в первую очередь, надо учитывать то, что текст, собранный в начале XX века, представляет собой не сам миф, а его трансформацию в фольклорный жанр. Миф – это единица мифологического мышления и мы нигде не сможем найти его в чистой первобытной форме. Всегда и везде

будем иметь дело только с трансформациями, мифологическая структура и космологический континуум которых уже давно разрушены и пере-строены. Другие логические ответы и прямые доказательства ритмичной смены имени одного великана мы сможем найти в огузских текстах.

Дело в том, что повторения в текстах предупреждают исследователей о наличии функциональной структуры мифа. Как пишет К.Леви-Стросс, «повторение несет специальную функцию, а именно выявляет структуры мифа» [9, с. 206]. Примечательно то, что это повторение наблюдается и в восьмом тексте о циклопе в огузском эпосе «Книга моего деда Коркута». Здесь, также в именах сменяются желтые и черные цвета.

В огузском эпосе одноглазый великан называется Тепегёзом, что буквально означает темеглазый: он имеет один глаз на лбу. Тепегёз по своей семантике напрямую означает черный мир, то есть, хаос. Он как вайнахский Гарваш/Зарваш живет в пещере, съедает людей, имеет стадо баранов. Но он еще и намерен истребить весь огузский народ. Примечательно то, что он, как и Гарбаш связан с персонажем, представляющим желтый цвет: отец Тепегёза в эпосе так и называется – Желтый Пастух. Имя отца Конур-Коджа-Сары чобан означает в переводе В.В.Бартольда «Смуглый Старик, Желтый Пастух» [4, с. 83]. Таким образом, отец-пастух представляет желтый цвет, а сын-постух черный.

Я говорил, что в вариации имен Гарваш и Зарваш отражена смена дня и ночи. Это можно увидеть и в огузском эпосе. В мифологии, между ночью и днем идёт постоянная борьба. Тепегёза убивает его молочный брат Басат. В тексте, он своим языком говорит, что представляет Солнце. Перед смертью Тепегёз хочет знать, откуда родом победивший его герой. Басат отвечает: «Место, где я остаюсь, откуда поднимаюсь, Гюн-Ортач» [4, с. 83]. Как пишет, В.В.Бартольд, «Гюн-Ортач», означает «там, где солнце в зените» [4, с. 83]. То есть, Басат представляет собой Солнце в зените, А Тепегёз, соответственно Лунную ночь.

Что касается *ослепления Тепегёза*, это тоже находит свой логичный ответ в солярной мифологии. Как пишет В.В.Иванов, связь Солнца с глазом или зрением известна во многих солярных мифах [7, с. 461]. В свое время писал Э.Б.Тайлор, что эпизод смерти Солнца или Дня во время заката может драматизироваться в рассказе о личном солнечном герое, погружающемся в тело ночи [13, с. 160].

По этой схеме, единственный глаз Гарбаша и Тепегёза это Солнце, поглощенный Ночью во время заката и превращенный в Луну. В текстах солярный код перемешался с антропологическим кодом. Мы имеем дело не с самим мифом, а с его позднейшими эпическими трансформациями. В первобытном мифе борьба напрямую шла между Солнцем и Луной, то есть между Днем и Ночью. Следовательно, в этих текстах борьба между космосом и хаосом драматизируется в лицах великанов и людей.

Здесь можно восстановить два уровня борьбы, переместившихся в один сюжет. В одном, герой высвобождает Солнце, выковыывая глаз великана. Во втором, сам освобождается из тела великана. Спасение Зарваша в шкуре козла, а Басата в шкуре барана означает их поглощение великаном.

В заключении хочу отметить, что история этногенеза народа в прямом смысле этого слова начинается с мифогенеза. Мифическое начало составляет доисторическую основу каждого этноса. Мифогенез является семиотической проекцией этноса. В глубинных слоях мифогенеза скрытаны архетипы психологии этноса. Только с помощью этих архетипов можно восстановить полную картину этногенеза.

Список использованной литературы

1. *Абаев В.И.* Историческое в нартском эпосе / «Нартский эпос» (сб.). Джауджикау: 1949, с. 42-48
2. *Азербайджанские мифологические тексты.* Составитель: Аджалов А. Баку: Элм, 1988, 196 с. (на азербайджанском языке)
3. *Антология нахичеванского фольклора.* В 3-х томах. Том I. Составители: Джафарли М., Бабаев Р. Нахичевань: Аджамы, 2009, 541 с. (на азербайджанском языке)
4. *Бартольд В.В.* Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. ак. В.В.Бартольда. Баку: ЙНЕ «XXI», 1999, 320 с.
5. *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей (исследование и тексты). Москва: Наука, 1972, 467 с.
6. *Дешериев Ю.Д.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный: 1963
7. *Иванов В.В.* Солярные мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 461-462
8. *Курбанов Ф.* Синергетика: на пороге хаоса. Баку: Издательство «Бакинский Университет», 2004, 315 с. (на азербайджанском языке)
9. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, 536 с.
10. *Мелетинский Э.М.* Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.
11. *Огузнаме (тексты).* Составители: Нариманоглу К.В., Угурлу Ф. Баку: 1993, 94 с. (на азербайджанском языке)
12. *Сюмер Ф.* Огузы. Баку: Языджи, 1992, 429 с. (на азербайджанском языке)
13. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, 574 с.
14. *Топоров В.Н.* Космос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 9-10
15. *Топоров В.Н.* Пещера / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 311-312
16. *Элиаде М.* Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001. 240 с.

Füzuli BAYAT*Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor**e-mail: fuzulibayat58@gmail.com*

**PROFANDAN QUTSALA, TARİXDƏN MİFƏ
BƏNİ-İSRAİL PEYĞƏMBƏRLƏRİ**

Fuzuli Bayat

**FROM PROFANE TO SACRAL, FROM THE HISTORY
TO THE MYTHS THE PROPHETS OF ISRAEL**

Summary

Although the Jewish religious belief was formed in the temple of Solomon and became a cononic religion, it remained a tribal religion. However, over time, this tribe has become a single God religious, one of the heavenly religions. Islam has played an important role in this transformation. The prophets in the Jewish prophetic books and the knowledge of prophecy differ from the knowledge of the Koranic verses. Hz. David with his son Solomon, who are going to give information about this story on the basis of public traditions are simply the kings of Israel according to the Jewish tradition. In the Koran, both David and Solomon are both king and prophets. The stories about David and Solomon are presented in the Old Testament and in the Koran in a slightly different, slightly different manner. In religious narrations, the main source of the stories about David and Solomon is the Koran, though many subjects have been taken from Siyari-Nabi and Gisasul-al-Anbiya. The authors of the Gisasul al-Anbiya with Siyari-Nabi have read the Torah and Christian religious books and many stories are not from the Koran because they are religious scholars. Specifically, the narrations of David and Solomon are historically characteristic and these stories are loaded with the sign of the Koran. Religious stories (kissa) in folk traditions are indicative of the fact that the Koran is a reference.

In the article the formation of two historic personalities as prophets and the transformation of their religious stories (kissa) into folklore materials are investigated.

Key words: Old Testament, religious story (kissa), religious legend, profane, sacral

Физули Баят

**ИЗ ПРОФАНА ДО САКРАЛА, ИЗ ИСТОРИИ ДО МИФА,
СЫНЫ ПРОРОКОВ ИЗРАИЛЯ**

Резюме

Поверье о почитании Сулеймана в Иудейской религии, несмотря на его формирование, которая привела к канонической религии, так и осталась как родовая религия. Но со временем эта родовая религия превратилась в единобожие, в одну из небесных религий. В этом превращении сыграла большую роль Исламская религия. Знание о пророках и пророчестве в сакральной книге иезуитов отличается от понятий связанных со знаниями в Коране. Опираясь на эти письмена мы узнаем, что по народному преданию и сын Присвятого Давуда Сулейман и сам Присвятой Давуд по традициям иезуитов были королями Израиля. А в Коране и Давуд и Сулейман были и королями и пророками. Рассказы (гиссы) о Давуде и Сулеймане как в Ветхом Завете, так представленные в Коране сведения отличаются и немного изменены. В религиозных преданиях основным источником гиссы о Давуде и Сулеймане хоть и являются Коран, но многие темы были взяты из рассказы о пророках. Авторы рассказы о пророках черпали свои знания из христианских религий и Библии, так как они являлись учеными религиоведами, многие истории не были из Корана. Гиссы связанные с Давудом и Сулейманом, в Ветхом Завете в основном имеют исторический характер, тогда, как в Коране эти гиссы носят

назидательную функцию. Гиссы в народных преданиях превратились в фольклор, так как они несли реферансы Корана, поэтому стали показателем назидания и нравоучения.

В статье исследуется сакральность и формирование двух личностей в пророков и превращение гиссов о них в фольклорные материалы.

Ключевые слова: Ветхий Завет, гиссе, религиозное предание, профан, сакральный

Açar sözlər: Əhdi-Ətiq, qissə, dini rəvayət, profan, sakral

a) Yəhudilik və yəhudi peyğəmbərləri. İsrailin rəsmi dini Yəhudilik və ya Musəvilik üç İbrahimi, yaxud da üç səmavi təktanlı dinlərdən biridir. Bu din bir qəbilə inancının rəsmi dinə dönüşməsi, bir qəbilə Tanrısının səmavi bir dinin Tanrısı olmasına qədər böyük bir dəyişiklik keçirmişdir. Ancaq yenə də tək bir xalqın – yəhudilərin dini olaraq qalmışdır. Yəhudilik bunu Tanrıların yer üzündəki evi olan məbədlərinə borcludurlar. Bütün dini qanunlar, inanc əsasları məhz yəhudi məbədində işlənib hazırlanmışdır. Məbəd sadəcə dini mərkəz deyildi, həmçinin milli birlik simvolu, Tanrının əhd xalqı və vəd olunmuş torpaqlar ideyasının çıxış nöqtəsi idi. Tövrata görə bu ideya kral Süleyman tərəfindən yəhudilərin Misirdən çıxmasının 480-ci ildönümündə başlayıb e.ə.957-ci ildə inşa edilən Birinci Tapınaq və ya Süleyman məbədi dönməndə işlənib hazırlanmışdır. Birinci məbəd əski Musəviliyin mərkəzi idi. Əhd sandığı da burada qorunurdu. İlk məbəd e.ə.586-ci ildə Babil xalqı tərəfindən yıxıldı və İkinci məbəd yəhudi ictimai hərəkətinin öndəri olan farisilər/ferisilər zamanı e.ə.515-ci ildə açıldı və o da bizim eramızın 70-ci illərində romalılar tərəfindən yıxıldı. Etnik Musəvi dini yəhudiləri sadəcə Tək Allahlılığa çağırmamış, onları başqa xalqlardan ayırmış, Tanrının yer üzərindəki səltənətini qurmaq missiyası ilə yükləmiş və bu missiyanı yerinə yetirəcək Allahın seçilmiş xalqı dərəcəsinə qaldırmışdır. Seçilmişlik ideyası İkinci məbəd dönməndə ortaya çıxdı. Dini inancın farisilərin düşüncə məktəbində yarandı. İkinci məbədin yıxılması ilə farisilərin dini inancını rəbbani yəhudiliyin əsaslarına çevrildi. İbrahimi dinlərin ortaya çıxdığı Fələstin və Ön Asiya xalqları ilk olaraq Bəni-İsrail peyğəmbərlərinin yəhudi dinini yaymaq üçün göstərdikləri səylərlə məhz Kitab-i Müqəddəs qissələri, daha sonra da Quran qissələri vasitəsi ilə tanış oldular.

Bu yazıda sadəcə Bəni-İsrail peyğəmbərlərindən ata-oğul Hz.Davudla Süleyman qissələrinin zamanla Siyəri-Nəbilərə və Qisas-ı Ənbiyalara mövzu olması, daha dəqiq ifadə ilə yazıdan sözə, dini-tarixi bilgilərdən söyləyici auditoriyasına, icra ortamından özəl məclislərə transformasiyası öyrəniləcəkdir. Araşdırılan Bəni-İsrail peyğəmbərləri Quran referanslıdır, çünki Kitab-i Müqəddəs¹ peyğəmbərlərə baxışı və peyğəmbər siyahısı ilə Quran-i Kərimin

¹Kitab-ı Müqəddəs Əhdi-ətiqlə (əski əhd) Əhdi-cədidin (yeni əhd) kitablarının cəmi olub Xristianlığın əsasını təşkil edir. O, Xristianların qutsal kitabıdır. Kitab-ı Müqəddəsin birinci hissəsi olan Əhdi-ətiq 39 bölmədən və ya kitabdan ibarətdir. Əhdi-ətiqin içində Tövrət və Zəbur da var. Kitab-ı Müqəddəsin ikinci hissəsi Əhdi-cədidir ki, İsanın sağlığında və ya ölümündən sonra həvarilər, Xristian din adamları və alimləri tərəfindən yazılmışdır. O, 27

peyğəmbər anlayışı və peyğəmbər siyahısı üst-üstə düşür. Belə ki, Əhdi-ətiq ənənəsində Hz.Davudla oğlu Hz.Süleyman peyğəmbər deyil, İsrail kralı hesab edildikləri halda, Quranda bu iki şəxs həm kral, həm də peyğəmbər kimi tanınırlar. Hətta dörd qutsal kitabdan biri olan Zəburun Davuda endiyi bilgisi də Quran referanslıdır. Qısaca demək lazımdır ki, Yəhudi dini ənənəsində Qurandan fərqli olaraq peyğəmbərlərin məsum olmaması, Allahın (cc) onları günahlardan qorumaması əsasdır. Bəni-İsrailin peyğəmbər anlayışında vəhy və təbliğ əsasdır. Ona görə də peyğəmbərin əsas funksiyası ilahi kəlamı insanlara dəyişdirmədən, olduğu kimi, əksiksiz təbliğ etməkdir və yəhudilikdə peyğəmbərlik sadəcə Tanrıdan mesajlar almaqla bitməyib, həm də bu mesajları ümmətə təbliğ etməkdir. Bu isə Yaradan tərəfindən müəyyən bir vəzifə ilə yüklənmək deməkdir. Çünki vəhy almaq hələ nübüvvətin özü deyildir. Belə ki, yəhudi anlayışına görə, peyğəmbər sayılmasalar da qəlb gözlərinin açıq olmasına görə Tanrıdan mesaj alanlar olmuşdur. Ancaq aldığı mesajı insanlara təbliğ etmək vəzifəsi olmadığı üçün onlar peyğəmbər hesab edilməzlər (Hasanov 2014: 681).

Peyğəmbər də digər insanlar kimi zina, oğurluq, yalan, əsəbilik və başqa günahlar işləyə bilirlər (Yeremya 23/14, 21; Hezekiel 22/25). Qısacası, ismət sifəti (həm də günah işləmək) istisna olmaqla İslami anlayışdakı peyğəmbərlik özəlliyindən sidq, əmanət, fətanət və təbliğ sifətlərinin yəhudi anlayışda da qəbul gördüyünü demək mümkündür (Hasanov 2014: 681). Həm də peyğəmbərin siyasi lider olması da şərt deyildir. Doğrudur Hz.Musadan Samuelə qədər olan peyğəmbərlər siyasi lider olsalar da, sonrakılar sadəcə peyğəmbərdirlər (Kaufmann 1977: 450). Ancaq burada Kitab-i Müqəddəsə yəhudi dini ənənəsi arasında bəzi fərqlər də vardır. Məsələn, Kitab-i Müqəddəs Hz.Musadan öncəki peyğəmbərlər haqqında geniş məlumat versə də yəhudi anlayışına görə vəhy almaq peyğəmbər olmaq üçün kifayət etmədiyindən Kitab-i Müqəddəsdə ilk peyğəmbər olan Adəm Tanrı ilə danışmasına, vəhylər almasına (Təqvin 2/16-17, 3/9), oğlu Kain/Qabil ilə Tanrı arasındakı danışığa (Təqvin 4/6, 9 və davamı), Nuhun Tanrı nəzdində böyük bir lütfə sahib olmasına, Tufandan qurtulmasına və sonra da əmrlər almasına (Təqvin 6/8; 9/4 və davamı) baxmayaraq peyğəmbər hesab edilməzlər.

Qurana görə dörd müqəddəs kitabdan biri olan Zəbur Hz. Davuda verilmişdir. Kitab-i Müqəddəs isə Zəburu Kral Davudun yazdığı ən gözəl dini ilahilər kimi qəbul edir və özəlliklə, Xristian dini ayinlərində xorla bu ilahiləri oxuyurlar. Burada peyğəmbərlik üçün ən bəlirgin olan özəllik olan vəhy, yəni Tanrı ilə əlaqə qura bilmək hər bir insan üçün mümkündür düşüncəsidir. Çünki Tanrıdan gələn informasiya könül gözü açıq olan və özündə bəzi üstün qabiliyyətlər tərbiyə və təcrübə etmiş kər kəs üçün mümkündür, ancaq belə bir qabiliyyət peyğəmbər olmaq üçün kafi deyildir. Peyğəmbər ola bilmək üçün gələn ilahi informasiyanı insanlara təbliğ edə bilməkdir. O baxımdan yəhudilikdə və Əhdi-ətiq ənənəsində bəzi insanlar, hətta Tanrı ilə rabitədə olsalar da, Tanrıdan gələn və özlərinin də

bölmədən və ya kitabdan ibarətdir. Xristian din alimlərinə dörd kanonik İncil (Matta, Markos, Luka və Yuhanna) Əhdi-cədidin ilk dörd bölümünü təşkil edir.

öyrəndiyi ilahi mesajı başqalarına təbliğlə vəzifələndirilmədikləri üçün peyğəmbər sayılmazlar. Yuxarıda buna nümunə olaraq Adəm, Nuh kimi böyük peyğəmbərləri göstərdik (Bax: Tanyu 1976; Zimmerli 1965; Harman 1995: 127-161; Sinanoğlu 1995; Blenkinsopp 1996; Kreisel 2001; Hasanov 2014: 676-695).

Bəni-İsrail peyğəmbərləri haqqında Kitab-ı Müqəddəs və Quran qissələrində bir çox fərqlər vardır ki, bunların başında birincisi, məqsədin nə olduğu gəlir. Kitabı Müqəddəs tarixi, coğrafi məlumat verməyi, Quran ibrət verməyi, hadisələrdən dərs çıxarmağı əsas almışdır, ikincisi, hər nə qədər Quran qissələrinin bir çoxu ilə Kitabı Müqəddəsdəki qissələr arasında məzmunca, formaca oxşarlıq varsa da, əsas vurğu, anlatım biçimi, strukturu və məzmun baxımından çox dərin fərqlərin olmasıdır (Gündüz 1998: 75; Şengül 1998: 169-184; Kılıç 1994: 87-98). O baxımdan Kitabı Müqəddəsdəki oxşar qissələr Quran qissələrinin şəkillənməsində əsaslı rol oynamışdır fikri də doğru deyildir. Əsas qaynaq ilahi mənşəli Ön Asiya mətnləri və bu mətnlərin mifləşmiş variantlarıdır.

Burada Bəni-İsrail peyğəmbərləri haqqında olan qissələri anlamaq baxımından bir məsələyə də önəm vermək lazımdır. İlk öncə peyğəmbər qissələrinin çoxu Tövratda verilmişdir¹. Tövrat qissələri ilə Quran qissələri arasında əsas fərqlərdən biri və birincisi Tövratda Allaha (cc) insani sifətlərin, peyğəmbərlərə də İslami nübüvvət anlayışına tərs düşən əxlaqi zəifliklərin və əməllərin, günahların istinad edilməsidir (Şengül 1994: 180-185). Məsələn, Tövratda Cənab Allah, Tufan hadisəsindən sonra (həşâ) peşmanlıq duymuş və bir daha böylə bir şey etməyəcəyinə söz vermişdir (Təqvin 9/11-17). İsrailoğullarının kralları haqqında Tövratda verilən Talut qissəsində Tanrı Talutu kral etdiyinə peşman olmuşdur (I. Samuel 15/10-11). Quran-i Kərimdə mütləq güc, mütləq bilgi, mütləq qəzəb sahibi olan Allah (cc) ayələrin hamısında bütün nöqsan sifətlərdən, şirkdən, əhl-i dəlalətin hər cür təsvirlərindən tənzihi edildimişdir (Bax: Ənbiya 21/22,26; Səffat 37/159-180; Bəqərə 2/116; Nisa 4/171; İsra 17/43; Rum 30/40) Allah hər şeyi mükəmməl yaratdığı üçün (Bəqərə 2/32; Ali İmran 3/6, 62; Ənam 6/18, 73; Ənfal 8/63; Fetih 48/4, 7) etdiyi hər hansı bir şeyə görə də peşmanlıq duymaz (Şengül 1994: 181). Bundan başqa yuxarıda da deyildiyi kimi Tövrata görə peyğəmbərlər adi insanlar kimi günah işləyir, çirkin əməllər törədirlər. Məsələn, Tövrat qissələrində Hz. Lutun, qövmü həlak olduqdan sonra mağaraya çəkilməsi, orada iki qızı ilə zina etməsi və qızların hamilə qalmaları (Təqvin 19/30-38); Nuhun isə sərxoş olub yatarkən oğlu Hamın onun ayıb yerlərini görməsi və qardaşlarına bunu xəbər verməsi və atalarının açıq qalan ayıb yerini örtmələri (Təqvin 9/20-24), Musanın onu dişləyən bir qarışqaya görə bütün qarışqaları əzib tökməsi və s. kimi bir çox hadisələrin qissədə verilməsi Quranın peyğəmbər qissələri ilə heç bir şəkildə tutuşmur.

¹ Müsəlman ənənəsində həm Tövrati, həm də İncillərin pozulduğu haqqında iddialar vardır. Təbii ki, yəhudilər və xristianlar bunu qəti şəkildə inkar edirlər. Ancaq bəzi məlumatlara görə bugünkü Tövratin e.ə. 950-450 illəri arasında yazıldığı, özəlliklə də Babil sürgünü sonrasında yəhudilər arasında unudulmuş olan qutsal kitabın, şifahi izahı ilə birlikdə yenidən yazıldığı diqqətə alınacaq olursa, Tövrat mətnlərindəki formaca və mənaca dəyişdirilməsi bildirilir.

Quran isə peyğəmbərlərin hamısını ən gözəl sifət və özəlliklərlə (Bəqərə 2/130; Ali İmran 3/39, 46; Ənam 6/85, 87-90) tanımaqdadır (Şengül 1994: 183). Çünki peyğəmbər qissələri əxlaqi və tərbiyəvi olduğuna görə inşai (yenidən qurma), insanlıq tarixinin qısa icmalını verdiyinə görə də ixbari (xəbər verici) mahiyyət daşıyır. Bu iki cəhət heç bir zaman hökmünü itirmədiyindən Quranda ümumən təfərrüata varılmamışdır.

Bəni-İsrail peyğəmbərlərinə gəldikdə isə onların əhvalatları Quran etmədən öncə Cahiliyyə ərəblərinə məlum idi. Ancaq Bəni-İsrail peyğəmbərləri və hökmdarları haqqında olan qissələr Cahiliyyə ərəblərini hidayətə çatdırmaq məqsədindən uzaq idi. Bunlar Cahiliyyə ərəbləri üçün nağıldan, əfsanədən, əsatirdən başqa bir şey deyildi. Kitab-i Müqəddəs də qissələri var-dövlət toplamaq, hökm etmək, eşq macəraları üzərində qurmuşdu. Bəni-İsrail peyğəmbərlərinin qissələri tarixi bioqrafik mahiyyət kəsb edirdi və onlara dini-mifoloji, əxlaqi-irfani anlamı məhz Quran-i Kərim verdi.

Ləhni-Davudi ilə könlüvü qıl xürrəm sən
 Ərş bəminə gözüm nəğməni tut sülləm sən
 Olma qal əhli, qıl əmdəm özüvi əbkəm sən
 Kəsb elə elmü ədəb feyzin əgər adəmsən
 Fəhm qıl gör ki, nədir musiqiyi musiqar.

(Seyid Əzim Şirvani)

b) Günah işləyən kralla dağların, quşların boyun əydiyi qutsal peyğəmbər. Bütün qissələr, Bəni-İsrail peyğəmbərləri haqqındakı qissələr də daxil olmaqla nəql olunan əhvalatlarla İslam peyğəmbəri Hz.Məhəmmədə və tərəfdarlarına və ən əsası da daha sonrakı nəsillərə ibrət və səbr müjdələməklə bərabər küfrdə olanlara da xəbərdarlıq etməkdədir. Qissələr düşünmək, nəticə çıxartmaq və ibrət almaq üçündür. “Həqiqətən rəsulların qissələrində ağıl sahibləri üçün çox böyük ibrət vardır” (Yusuf 12/111). Bu həqiqəti Cənab Allah təkrarlamaqla ibrəti unutmamağı əmr edir: “(Ya Rəsullullah) peyğəmbərlərin qissələrində sənin qəlbini sağlamlaşdıracaq nə varsa, sənə nağıl edirik. Bundan sənə haqq, möminlərə isə öyüd və ibrət gəlmişdir” (Hud 11/120).

İbranicə adı David (yəni ən çox sevilən adam, göz bəbəyi (Harman 1994:)) olan, ancaq Quranda Davud şəklində keçən Bəni-İsrailin kral peyğəmbərinin adı 16 dəfə müxtəlif surələrdə keçməkdədir (Bax. Bəqərə 2/251; Nisa 4/163; Maidə 5/78; Ənam 6/84; İsra 17/55; Ənbiya 21/78, 79; Nəml 27/15, 16; Səbə 34/10, 13; Sad 38/17, 22, 24, 26). Təbii ki, Davud ərəbcə bir söz deyildir, ibranicənin qismən ərəbcəyə uyğunlaşmış variantıdır.

Davudun qissəsi Quranın Bəqərə və Nəml surələrində həm də oğlu Süleymanla bir yerdə verilmişdir. Quran, Hz.Davudla bağlı ayələrdə ona hökmdarlıqla bərabər elm və hikmətin də verildiyini bildirir (Bəqərə 2/251). Bundan başqa Allah (cc) ona gözəl nitq qabiliyyəti, möhtəşəm səs vermişdir (Sad 38/20). Ancaq Quran Kitab-i Müqəddəsdən fərqli olaraq onun soyundan, boy-buxunundan, fiziki özəlliklərindən, xanımlarından və qardaşlarından bəhs etməz. Uşaqlarından da yalnız Süleyman haqqında məlumat vermişdir (Çinar

2014: 8). Quran qissələrinin əsas funksiyası gələcək nəsillərə ibrətlik əhvalat anlatmaqdır. Şifahi ənənədə də Quranda olmayan bilgilərlə bərabər bir ibrət vardır. Məsələn, bir rəvayətdə deyilir ki: “Davud peyğəmbərin birində deyilənə görə, on iki oğlu oluf, o birində deyilənə görə, iyirmi dörd oğlu oluf. Bir günü namaz qılır, imam durur qabaxda. Sağ çiyninə salavat verir, oğlannarını görür, sola salavat verir, oğlannarını görür. Obşim, qürrələnir bu. Peyğəmbərin heç vaxt Allah yadından çıxmamalıdı. Səjdədən qalxanda görür oğlannarı qalxmadı. Namaz qılır qurtarır, oğlannarı bir-bir yuyuf dəfn eləmək məqamı gəlir. Axırını yuyanda gözünnən yaş gəlir bunun. Yaş yerə düşməsin deyər Allah-Taala əmr eliyir Həzrət Cəbrayıl ki, yaşı qoyma yerə düşməyə. Orda Həzrət Cəbrayıl naqruskaya düşür, güjə düşür. Yeddinci göydən yaşı qoymur yerə düşməyə. Əlini verir altına. Diir: “Ya Rəbbi, yaş yerə düşsəydi nolajaydı?” Diir: “Qiyamətə qədər yer üzü quru qalajaydı”. Nəysə, diir ki, get Davuda dinən ona bir oğul verəjəm. O, yer üzünün Süleymanı olajax, yaranmışın dilini biləjəh” (Azərbaycan folkloru antologiyası XVI Kitab 2006: 56). Bu rəvayətin başqa bir variantı da Şeytanla Allahın mübahisəsi üzərində qurulmuşdur: “Allah-tala Davud peyğəmbərə o qədər var-variyət, mərhəmət vermişdi ki. Şeytan Allah-talaya şikayətlənir ki, Davud peyğəmbərə bir belə vermişən deyər səə şükür eliyir. Allah da deyir ki, mən neynəsəm Davud peyğəmbər mənənən şükürün kəsmiyəjəh. Deyir: – Onda onun oğlannarın, varın-döylətin əlinnən al, görəh gənə səə şükür eliyirmi? Allahın hökmüynən bunun yeddi oğlu varmış, oğlannarı bir-bir öldühcə, Davud peyğəmbər deyir: – Şükür, Allah, sən vermişən, sən almısan. Var-döyləti də gedir, bütün nəyi varsa, hamısı gedir, canı da xəsdə düşür. Gənə də deyir: – Şükür, Allah, sən vermişən, sən alırsan. Məsləhat sənindi. Allah-Taala deyir: – Gör, buna bu qədər zəlalət verdim, gənə şükürün mənənən kəsmədi. Gətirir axır-axırda Süleyman peyğəmbərtək evladı ona qismət eliyir. Deyir, sənənən aldılarımı Süleyman peyğəmbərin vasitəsiynən səə verəjəm” (Folklor da bir tarixdir. II Kitab 2012: 36).

Bu dini rəvayətin başqa bir variantında isə deyilir: “Davud peyğəmbərin on iki oğlu varmış. Bir gün gəlir çox oğlu olan arvadının yanına, deyir: – Ay arvad, Allah-Taalanın bizdə bir amanatı var, onu verək, vermiyəh? Deyif: – Əşi, nə danışırısan, Allahın amanatını verməməhmi olar? Davud peyğəmbər oğlannarına deyir ki, durun gedəh filan düzdə namaz qılax. Gedillər. Az gedillər, çox gedillər, var gedillər, yox gedillər. Kişi qabaxda, oğlannarı dalda namaz qılıllar. Bir rükət, iki rükət namaz qılıf başdarını yerə qoyullar, ikisində elə, üçüncü belə... Başdarı qalır yerdə. Kişidən başqa hamısı ölür. Kişi qayıtdı getdi evə. Dedi: – Arvad, Allahın amanatını verdim, gəldim. Arvad dedi: – Əşi, bəlkə ağladın? Dedi: – Yox, mən ağlamadım, ciyar ağladı. Gözünnən yaş giləsi düşdü öz-özünə. Allah onların yerinə Süleyman peyğəmbəri verdi Davud peyğəmbərə. O da onların ömrünü yaşadı” (Folklor da bir tarixdir. I Kitab 2012: 51-52).

Hər üç dini rəvayətdə Davudun səbri və şükründə sabit olduğu yoxlanmaqla bərabər Allahın (cc) Süleyman peyğəmbərə bütün ölən qardaşlarının özəlliyni verdiyi bildirilir. Dini rəvayətlərin mesajı Quranın düşüncəsi ilə eynidir.

Buna baxmayaraq dini rəvayətlərdə Davud haqqında verilən bilgiler daha çox Əhdi-ətiq qaynaqlıdır, ancaq ciddi müsəlman redaktəsindən keçirilmişdir. “1924-1925-ci illərdə Abşeron yarımadasının Mərdəkan və Şağan kəndlərində nağıl toplayarkən 62 yaşlı Məmməd Rəsul Şeydabəy oğluna təsadüf etdim. Bu nağılçı yarısavadlı olsa da, Quranın bəzi surələrini əzbər bildiyinə görə ona molla Rəsul deyərtilər... məclisdə Yusif və Züleyxadan, İskəndər Zülqərneyndən, Xıdır İlyasdan bəhs edərdi... Məmməd Rəsul xüsusi bir ləzzətlə Davud peyğəmbərin səsinə quşların qanad saxladığını və onun Qurandan bir surə oxuyarkən bütün quşların səslərini kəsib onu dinlədiyini həvəslə hekayə edərdi. Maraqlı burasıdır ki, yalnız bunları deyil, hətta İslamdan çox-çox əvvəlki dövrlərdə yaşamış əfsanə qəhrəmanlarını da müsəlmanlaşdırırdı” (Zeynallı 2005: 15).

Təbii ki, Davud haqqındakı dini rəvayət və nağıllar yazılı qaynaqlardan şifahi icra ortamına gətirilərkən bir çox dəyişikliyə məruz qalmışdır ki, bunu yazının təkrar sözlə çevrilməsi prosesi kimi dəyərləndirmək olar: “Davud peyğəmbərin yetmiş iki metrə boyu oluf. Çöldə-bayırda yaşayırmış heyylə. Bir gün Allah-Taala Həzrət Cəbrayıl diir ki, get u Davuda dinən ayıfıdı, özünə bir dəyədən-zaddan qayırsın. Diir: “Ya Davud, özə ayandı da, Allah-Taala həzrətdəri məni yanaa göndərdiy”. Diyir: “Məə neçə il ömür verif?” Diir: “Üç yüz il”. Diir: “Üç yüz il nədi ki, onnan ötrü bir də zəhmət çəkim özümə bir daldanacax qayıram”. Qayıdıf diir: “Ya Rəbbi, özə ayandı Davudun sözdəri”. Diir: “Get una dinən ki, dörd yüz il də üsdünə qoydum. Yeddi yüz il oldu onun ömrü, amma ayıfıdı, özünə bir yer qayırsın”. Gəlif diir: “Ya Davud, Allah-Taala həzrətdəri buyurdu ki, onun ömrünü yeddi yüz il elədim. Özünə bir yer qayırsın”. Diir: “Baş üstə”. Bir dəyə qayırrı, diir, qayış balağınnan yuxarısı dəyəən içində, ordan aşağısı qalíf çöldə. Belə bir peyğəmbər oluf Davud” (Azərbaycan folkloru antologiyası XVI Kitab 2006: 56-57).

“Musadan sonra tanınmış İsrailoğullarının başlarına gələnləri görmədinmi? Onlar öz peyğəmbərlərinə: “Bizə bir hökmdar göndər ki, (onun köməyi ilə) Allah yolunda savaşa” dedilər. O da “sizə savaş əmri olduqda bəlkə vuruşmadınız?” dedi. Onlar cavabında “Yurdlarımızdan çıxarıldığımızı, uşaqlarımızdan ayrıldığımızı görə nədən Allah yolunda savaşmayaq ki?” dedilər. Ancaq onlara savaşmaq vacib olduğu vaxt, içərilərindən az bir qismi müstəsna olmaqla hamısı dönüb qaçdılar. Allah zalımları bilir” (Bəqərə 2/246).

Davudun Filistinlilərin nəhəng savaşçısı olan Calutla döyüşü qissəsi həm Tanahda, həm Əhdi-ətiqdə, həm də Quranda verilmişdir və aralarında bəzi önəmli fərqlər vardır. Bu fərq ikinci modelləşdirici sistem olan dillə və dilin təməlinə duran mədəniyyətlə bağlıdır. Quranda Davudun qissəsi aşağıdakı kimidir: “Talut qoşunla birlikdə döyüşə yola düşdükdə əsgərlərinə dedi: “Allah sizi bir çayla imtahan edəcək. Kim ondan içsə, məndən deyildir. Bir ovuc götürən istisna olmaqla, kim ondan dadmasa, o, məndəndir”. Onların az bir qismi istisna olmaqla hamısı ondan su içdilər. Talut onunla olan möminlərlə birlikdə çayı keçdikdən sonra bəziləri dedilər: “Bu gün bizim Caluta və onun qoşununa gücümüz çatmayacaq”. Allahla qarşılaşacaqlarını yəqin bilənlər isə dedilər: “Neçə-neçə az

saylı dəstələr Allahın izni ilə çox saylı dəstələrə qalib gəlmişdir!” Allah səbir edənlərlədir”. “Onlar Calutun və onun qoşununun qarşısına çıxdıqda dedilər: “Ey Rəbbimiz! Bizə səbir ver, qədəmlərimizi möhkəmlət və kafir qövmə qələbə çalmaqda bizə kömək et!” “Möminlər Allahın izni ilə onları darmadağın etdilər. Davud Calutu öldürdü. Allah ona hökmlərlik və hikmət verdi, ona istədiyini öyrətdi. Əgər Allah insanların bəzilərini digərləri ilə dəf etməsəydi, yer üzü fəsada uğrayardı. Lakin Allah ələmlərə qarşı lütfkardır” (Bəqərə 2/249-251).

Quranda Davudun Caluta necə qalib gəldiyi təfərrüatı ilə anlatılmır. Bəqərə surəsindəki qissənin xülasəsi belədir ki: İsrailoğulları Caluta qarşı vuruşmaq istəyərək peyğəmbərlərindən bir kral istəmiş Allah da onlara Talutu kral olaraq göndərmişdir. Bu dəfə də döyüşməmək üçün bəhanə axtararaq Allahın onlar üçün seçdiyi kralı – Talutu bəyənmemiş və savaşımaqdan imtina etmişdilər. Talutla bərabər bir ovuc insan isə savaşımaq üçün yola çıxmışdı.

“Və Talut ordusu ilə hərəkət etdiyi zaman dedi ki: “Baxın, Allah bizi bir çayla sınayacaq; kim ondan içərsə, məndən deyil, kim də ondan dadmazsa məndəndir; ancaq bir ovuc içən bundan müstəsna...” (Bəqərə 2/249). Ayələrdən anlayırıq ki, döyüşə çıxanlardan bir qrupu o sudan içərək çayı keçə bilməmiş, bir az içən və ya heç içməyənlər isə keçmişdir. Keçənlərdən də bəziləri bəhanə gətirərək yorulduqlarını və bunun üçün də Calutla savaşa bilməyəcəklərini söyləyərək döyüşməkdən imtina etmişdilər. Nəhayət “Allaha qovuşacaqlarına inanmayanlar da dedilər ki: “Sayca az olan nə qədər topluluq Allahın izni ilə sayca çox olan topluluğa qalib gəlmişdir. Çünki Allah israr edənlərlə bərabərdir. Onlar Calut və ordusu ilə qarşı-qarşıya gəldikləri zaman “Ey Rəbbimiz! Bizə səbr və dizimizə qüvvət ver, və kafir qövmə qarşı bizə yardım et” deyərək dua etdilər. Nəhayət, Allahın izni ilə onları məğlub etdilər və Davud Calutu öldürdü, bundan sonra Allah da Davuda həm hökmdarlıq, həm də ədalətli hökm verə bilmək qabiliyyəti bəxş etdi və dilədiklərini öyrətdi...” (Bəqərə 2/249-251).

Tanah və ya Əhdi-ətiqə görə Golyat (Calut) Fələstinin Qat şəhərindəndir. Fələstinlilər İsrail kralı Saul (Talut) ilə müharibə edirdilər. Golyat da hər gün İsrail əsgərlərini təkbətək döyüşə çağırırdı. Yalnız Davud onun qarşısına çıxdı və onu sapanı ilə öldürdü, qılıncı da başını kəsdi. Sonra onun qollarını kəsib məbədə apardılar (I.Samuel 17/50-51). Çobanlıqla məşğul olan və soylu bir ailədən gəlməyən Davud 20 yaşlarında İsrail kralı Saulun (Talut) yanında qalır. Buna baxmayaraq onun zamanında yaşayan Samuel peyğəmbər Davudu daha öncədən kral və peyğəmbər kimi məşh etmişdir. Tövrat mətnlərində adı Smahel kimi yazılan bu peyğəmbər İsrailoğullarına göndərilən elçilərdən biri olub Harun aleyhissəlamın nəslindən gəlir. O, yeni şəriət gətirməmiş, Musanın dinini təbliğ etmişdir. Quranda haqqında heç bir bilgi verilməmişdir. Buna baxmayaraq müsəlmanlar arasında Şemuil kimi tanınmaqdadır.

Quranda Allahın Hz. Davuda verdiyi elm ətraflı açıqlanır. Allah ona Zəburun hissələrini yanıqlı bir səslə oxumağı da öyrətməmişdir. Onu əhatə edən kainatın Hz.Davudun səsinə səs verməsi (əks-səda) və ona yoldaşlıq etməsi, Rəbbinə bütün varlığı ilə yönəlməsi, dəmirin ona tabe olması ona verilmiş nemətlərdən-

dir. “(Ya peyğəmbər) Onların dediklərinə səbr et və qüvvətli bəndəmiz Davudu xatırla! Çünki o, hər zaman Allaha sığınan bir kimsə idi” (Sad 38/17).

Hz. Davud yalnız bir kral və peyğəmbər deyil, həm də zikrinə canlı və cansız varlıqların qoşulduğu bir quldur. Onun zikrinə dağlar da, quşlar da qoşulurdu. Müfəssirlərdən bəzilərinin qənaətinə görə Davuddan öncə dağlarda əks-səda yox idi. Və bu əks-səda dağların da Davudun zikrinə qoşulduğuna işarə edir. “And olsun ki, Davuda bir lütf verdik. “Ey dağlar və quşlar onunla bərabər təsbih edin” dedik. Ona dəmiri yumşaltdıq. Salih əməl işləyin. Çünki mən sizin etdiyiniz hər işi görürəm” (Səbə 34/10-11).

Bununla bağlı şifahi ənənədə bir rəvayət söylənir: “Bir xırda şeyi də sən Allahdan gizdiyə bilməzsən. Davud peyğəmbərə Allah-Taala deyir ki, ya Davud, niyə insannardan kanara çəkildin? Deyir ki, kərim Allah, kanara çəkildim ki, məm dualarımı eşidəsən. Səə dua eliyirəm, onu eşidəsən deyə, təhləndim, qırağa çıxdım. Deyir ki, yen dəriyə. – Peyğəmbərə deyir ha. – Dərədə bir qara daş var. O qara daşı qır, onun içində qurt var, ona bax, sora mənnən danış. Peyğəmbər yenir dəriyə. Görür ki, qara daş ordadı. Qara daşı götürür, bir üzünü qırır. Qıranda içinnən qurt çıxır. Deyir: – Ya peyğəmbər, əyər dərədəki qara daşın içindəki qurdu mən görürəmsə, səni bir milyon əhalinin arasında olsan da, genə görəjəm. Bunu gizdəməh mümkün döyül, genə görükür” (Folklor da bir tarixdir. III Kitab 2012: 36).

Davudla bağlı Quranda verilən qissələrlə yanaşı siyər kitablarında olduqca çox hədis var. Bu hədislərdən onun çox ibadət etdiyini, bir gün oruc tutub, digər gün tutmadığını, öz əlinin zəhməti ilə dolandığını öyrənirik. Hətta hökmdar olmasına baxmayaraq özünün qazancını yediyi söylənir. Bütün bunlardan Quranın təsiri altında yaranan dini inanclarda Davudun qutsandığını, günahkar bir hökmdardan qutsanmış bir peyğəmbərə döndüyünü görürük. Quran qaynaqlı dini nağıl və rəvayətlərdə də bu qutsanmışlığın təsiri hiss edilməkdədir.

Davudun Calutla təkbətək döyüşünü nəql edən qissədən başqa Tanahda və Quranda onun bir-birindən şikayətçi olan iki qardaşın problemini həll etməsi qissəsi də verilmişdir. Hər iki kitabdan göründüyü kimi şikayətçilərin məsələsi paylaşa bilmədikləri qoyunlardır. Buna baxmayaraq Tövrat qissəsində Qurandan fərqli şeylər vardır. Hər şeydən öncə Quran qissəsində Hz.Davud doğrudan da onun qarşısına çıxan şikayətçiləri dinləyərək hökm verir. Tövratda isə şikayətçilərin özləri deyil, onların yerinə şikayəti yəhudilərin tanrısı Yehovanın göndərdiyi peyğəmbər Natan nəql edir. Öncə Tövratdakı qissəyə baxaq. Davud şikayətçilərlə qarşılaşmır, sualı Tanrı adından soruşan Natan adlı peyğəmbərdir: “Rəbb Natanı Davudun yanına göndərdi. Natan onun yanına gəldikdə “Bir şəhərdə biri varlı, o biri kasıb olan iki adam vardı” dedi. “varlının çoxlu qoyunu, inəyi vardı. Kasıbın isə alıb baxdığı bir quzusundan başqa heç bir heyvanı yoxdu. Quzu adamın uşaqları ilə birlikdə böyüdü. Quzu onun yeməyindən yeyir, tasından su içir, qucağında yatırdı. Quzu onun qızı kimi idi. Bir gün varlı adamgilə birisi gəldi. Varlı gələn qonağa yemək hazırlatmaq üçün öz qoyunlarına, inəklərinə qıya bilmədi. Kasıbın quzusunu kəsib qonağa yemək bişirtirdi. Bu varlı adama

çox hirsələnən Davud Natana: Yaşayan Rəbbin adı ilə deyirəm ki, bunu edən ölməyi haqq etmişdir” dedi. “Bu haqsız işinə görə quzunun haqqının dörd qatını verməlidir. Bunu eşidən Natan Davuda: O adam sənsən” dedi. “İsrailin Tanrısı Rəbb deyir ki, Mən səni İsrailə kral təyin etdim və Saulun əlindən qurtardım. Sənə ağanın evini verdim, arvadlarını da sənə qucağına atdım. Bu az olsaydı, sənə daha nələr verərdim. Belə olan surətdə Rəbbin gözündə pis olan bir şey etdin, onun sözünə əhəmiyyət vermədin. Hititli Uriyanı qılınc ilə öldürdün, ammonluların qılınıc ilə canını aldın, arvadını da özünə götürdün. Bundan belə qılınıc sənə soyundan sonsuza qədər əksik olmayacaq, çünki mənə ciddiyyət almadın və Hititli Uriyanın xanımını özünə arvad etdin” (II.Samuel 12/1-10).

Quranda isə eyni adlı qissə belədir:

“Davudun yanında şikayətçilərin xəbəri sənə gəlib çatdı mı? O zaman onlar divarı aşib məbədə girdilər. Onlar Davudun yanına daxil olduqda Davud onlardan qorxdı. Onlar dedilər: "Qorxma! Biz iki iddiaçıyıq. Birimiz digərinin haqqını tapdalaşmışdır. Aramızda ədalətlə hökm ver, haqsızlıq etmə və bizə düz yolu göstər! Bu mənim qardaşımdır. Onun doxsan doqquz qoyunu, mənim isə birçə qoyunum var. Bununla belə: "Onu mənə ver!" – dedi və mübahisədə mənə üstün gəldi". Davud dedi: "O sənə qoyununu öz qoyunlarına qatmaq istəməklə, sənə qarşı haqsızlıq etmişdir. Həqiqətən, şəriklərin çoxu bir-birinin haqqını tapdalayar. Yalnız iman gətirib yaxşı işlər görənlərdən başqa. Onlar isə çox azdırlar!" Bunları dedikdən sonra Davud Bizim onu sınağa çəkdiyimizi yəqinləşdirərək, Rəbbindən özünün bağışlanmasını dilədi və səcdəyə qapanıb tövbə etdi” (Sad 38/21-25).

Bu qissə xalq rəvayətində tamamilə fərqli şəkildə söylənir. Çünki mədəniyyət strukturu özünün modelləşdirici sistemə uyğun şəkildə var olanı dəyişdirərək özünün təşkil olunma mexanizmasına tətbiq edir. Bunlar hər halda metadilin ikinci sistemdə modelləşməsindən başqa bir şey deyildir (Bax. Лотман 1967: 463; Лосев 1982: 232).

“İki qonşu olur Davud peyğəmbərin dövründə. Birinin yüzə qədər qoyunu olup, birinin də bir hektar bağı. Bağ üzüm bağmış. Yarpaqların arasından gecənin bir yarısı tavlardan aşır qoyunlar gedir, o üzüm bağının üzümünü yeyir. Davud peyğəmbərə gəlirlər şikayətə. Süleyman da uşağımış. Davud peyğəmbər buları barışdırmaq istiyir. Deyir ki, qoyunlarının hamısını aparıb verməlisən üzüm sahibinə. Məni Süleyman eşidir. Deyir ki, ata, qoyunlar üzümün yarpağını yeyibdi, kötüyü qalır da. Qoyun sahibi aparsın qoyunu versin üzüm sahibinə, sağsın südünü götərsün, bir də balalarını götərsün. Ana qoyunları qaytarsın versin qoyun sahibinə” (Şərrur folklor örnəkləri. I Kitab 2016: 72).

Kitabı Müqəddəslə Quran qissələri və xalq rəvayətindəki Davud və şikayətçilər əhvalatı birində kral Davud mərkəzli, digərində ədalət, elm və doğruluq mərkəzlidir. Tövrət yəhudilərin Tanrısı Yehova ifadəsi ilə bütün insanların ilahından deyil, bir xalqın qəbilə tanrısından söz açmış olur. Quzu məsələsi Davudun işlədiyi çirkin günahı üzə çıxartmaq üçündür. Quranda ibrətlə bərabər Davudun günahına sadəcə işarə var. Quranda Davudun hansı günah işlədiyi açıqlanmaz. Bu günahları biz yalnız Kitabı Müqəddəsdən öyrənirik. Davudun Tövrətə, İncilə və

Qurana görə günahları: Bat Şeva ilə zina etməsi, sonra hiylə ilə Hititli Uriyanı öldürməsi və arvadı Bat Şevayı/Batşebanı alması, 200 adamın başını kəsməsi, 12 peyğəmbər övladını asması və s.dir. Quranda günahın nə olduğunun bildirilməməsinin səbəbləri belə izah edilir. “Quran Davudun işlədiyi günahı söyləmir ki, Allaha sitayiş edən, tövbəsi qəbul edilmiş olan bir peyğəmbər haqqında şübhələr yaransın. Həm də qulların günahlarını yaymamaq, örtmək də bir İslam prinsipidir. Bu hikmətə görə də Davudun günahından tövbə ettiyi deyilir, ancaq günahın nə olduğundan söz açılmaz. Beləliklə, başqasının günahını, keçmişini, xətalərini yaymağın doğru olmadığı, onu örtməyin vacib olduğu, tövbə edənlərin əhv ediləcəyi öyüdü verilir və insanoğlu tövbəyə yönləndirilir” (Ateş 1990: 465).

Süleyman kuş dilin bilir dedilər

Süleyman var Süleymandan içeri

(Yunus Əmrə)

c) Quş dili bilən Süleyman. İslam ənənəsində nəbi, Xristian ənənəsində qanun yaradan böyük kral kimi tanınan Hz.Süleymanın ibrancə adı Şlomo və ya Şelomo (barış gətirən) olub yenə də Qurana görə yəhudi kralı və peyğəmbəri olan Davudun oğludur. Davud İsrail krallığının Talutdan sonra 2-ci, Süleyman isə 3-cü kralıdır. Hz.Süleymanın e.ə. 965-926-cı illərdə (və ya 970-928) təqribən 40 il indiki Fələstində, Ürdündə və Doğu Suriyada hökmdarlıq etdiyi bildirilir. Allahın kitabı Qurana görə quş dilini bilən (mantikül-tayr), küləklərə, heyvanlara, cinlərə, divlərə hökm edən Süleymanın qissəsi, əsasən, Nəml (93 ayədən ibarət 27-ci surə) və Səbə (54 ayədən ibarət 34-cü surə) surələrində nəql edilir. Buna baxmayaraq Süleymanın adı Quranda 16 fərqli ayədə zikr edilməkdədir (Bəqərə 2/102; Nisa 4/163; Ənam 6/84; Ənbiya 21/78, 79, 81; Nəml 27/15, 16, 17, 18, 20, 36, 44; Səbə 34/12; Sad 38/30, 34). Quran da Əhdi-Ətiq kimi onu hökmdar adlandırır, ancaq Quranın məntiqinə görə hökmdarlıqdan daha önəmli olan Hz. Süleymanın elmi, hökm vermə qabiliyyəti və peyğəmbərliyi: “Süleyman Davudun varisi oldu: "Ey insanlar! Bizə quş dili öyrədildi və bizə hər şeydən bol-bol verildi. Bu həqiqətən açıq-aşkar bir lütfdür" dedi” (Nəml 27/16). Quran onun hökm vermə qabiliyyətinə aid üstüörtülü bir şəkildə toxunursa da (Ənbiya 21/78-79) Kitabı Müqəddəsdə hökm vermə qabiliyyəti gözəl bir qissə ilə nəql edilir. Bu da Kitabı Müqəddəsin qissələri gözəl hekayə, macərə, tarixi fakt kimi verməsi ilə bağlıdır. “İki fahişə qadın kralın yanına gəlib onun önündə durdular. Və qadınlardan biri dedi: “Əfəndim, mən və bu qadın bir evdə yaşayırdıq və evdə bir yerdə olanda bir uşaq doğdum. Və mən doğduqdan sonra üçüncü gün bu qadın da doğdu və evdə yanımızda başqası yox idi, ancaq ikimiz evdəydik. Və bu qadının uşağı gecə ölmüş, çünki qadın bilmədən onun üstünə yatmış. Və gecə yarısı cəriyə yuxuda olanda qalxıb oğlumu yanımdan almış və onu öz qoynuna qoymuş və ölmüş uşağı da mənim qucağıma qoymuş. Mən uşağı əmzirmək üçün səhər qalxanda uşağın öldüyünü gördüm. Ancaq ona diqqətlə baxınca onun mənim oğlum olmadığını bildim.” O biri qadın dedi: “Xeyr, sağ olan mənim oğlumdur və ölən sənin oğlundur.” Birinci qadın dedi: “Xeyr, ölən sənin oğlun və sağ olansa mənim oğlumdur.” Onlar kralın önündə belə deyirlərdi. Və kral dedi: “Biri, bu sağ olan

mənim oğlum və ölən sənin oğlun deyir və o biri də xeyr, ölən sənin oğlun və sağ olan mənim oğlum deyir.” Və kral dedi: “Mənə bir qılinc gətirin.” Və kralın önünə bir qılinc qoydular. Və kral dedi: “Sağ olan uşağı ikiye bölün və yarısını birinə və yarısını da o birinə verin.” Və uşağı sağ olan qadın krala dedi ki, çünki oğlu üçün ürəyi yanır, “Əfəndim, sağ olan uşağı ona verin, ancaq onu öldürməyin.” O biri qadın dedi: “Nə mənim, nə də sənin olsun, ikiye bölün.” O zaman kral cavab verib dedi: “Sağ olan uşağı buna verin və onu öldürməyin, anası budur.” Və kralın verdiyi hökmü bütün İsrail eşitdi və kraldan qorxdular; çünki gördülər ki, hökm etmək üçün onda Allah hikməti var” (I.Krallar 3/16-28).

Folklorlaşan qissələrin epik folklor janrları daxilində təhkiyə edilməsi bu anlaşılanların formalaşmasında əsas qaynağın Quran və Siyər-nəbilər, Qisse-i ənbıyalar olduğunu göstərdi. Ancaq Süleyman haqqında bəzi məlumatların Kitabı Müqəddəsdən və digər xristian qaynaqlardan gəldiyi şübhə doğurmur. Hər halda rəvayətləri danışan sadə xalqın Kitabı Müqəddəsi oxuduğunu söyləmək mümkün deyildir. Bu təsirlənmənin, bəzən də Kitabı Müqəddəs qaynaqlı motivlərin folklorlarda görünməsinin səbəbi böyük ehtimalla bir zamanlar məşhur olan Siyər-nəbilər, Ənbiya qissələridir ki, onları tərtib edənlər peyğəmbərlər tarixini yaxşı bilən və hətta Kitabı Müqəddəsdən xəbəri olan oxumuş insanlardır. Xalq rəvayətlərində Süleymanın 700 və bəzən də daha çox arvadının olduğu nəql edilir. Məhz buna görədir ki, Təvratda sadəcə kral olan Süleyman haqqında daha fərqli məlumatlar verilmişdir. Təvratda kral Süleyman atası Davud kimi qadın düşkünüdür. Bu da onun gözdən düşməsinə, yaşlı zamanında başqa ilahlara sitayiş etməsinə səbəb olur: “Süleymanın kral qızlarından yeddi yüz arvadı və üç yüz cariyəsi vardı. Arvadları onu yolundan azdırdılar”. “Süleyman yaşlandıqca arvadları onu başqa tanrıların arxasınca getməklə yoldan çıxartdılar. Süleyman bütün qəlbini Tanrısı Rəbbə həsr etmiş atası Davud kimi yaşamadı”. “Saydalıların tanrıçası Aştotə və ammonluların iyrənc ilahı Molekə sitayiş etdi” (I.Krallar 11/1-5).

Quran Bəni-İsrail peyğəmbərini hətta öz milləti olan yəhudilərin dediklərindən də qorumaq üçün belə deyir: “(Yəhudilər) Süleymanın səltənətinə dair şeytanların dediklərinə uydular. Süleyman (bu kitaba uymadığı üçün) kafir olmadı, ancaq şeytanlar sehri və Babilə Harut və Marut adlı iki mələyə göndərilənləri insanlara öyrədərək kafir oldular” (Bəqərə 2/102). Bu fərq heç də yəhudilərin Süleymanı sevməmələri mənasına gəlməz, əksinə Süleymanın məbədi yəhudilər üçün ən müqəddəs dini və milli mərkəzdir və Süleyman da onların qürur mənbəyidir. Ancaq hər nədənsə Əhdi-ətiq Süleymanı savabları və xətaları ilə qəbul edir. Hətta Tanaha¹ görə Kudüs və ya ibrancə Yerusə-

¹ Yəhudiliyin qutsal mətnləri, yazılı və şifahi deyə iki qismə ayrılır. 1) Yazılı qutsal mətnlər, Əhdi-ətiq (əski əhd) adı ilə bilinən və yəhudilərin Tanah adlandırdıqlarıdır. Tanah Təvrat (Tora), Peyğəmbərlər (Neviim) və Kitablər (Ketuvim) bölümlərindən ibarətdir. Tanah bu üç bölümün ibrancə adlarının baş hərflərindən yaranan bir qısaltmadır. Bu bölümlər 24 kitabdan ibarətdir. Xristianların əlindəki Tanah isə 39 kitabdan ibarətdir. Bu fərqlilik Tanahdakı kitabların təsnifinə görədir. Tanahı əski əhd (Old Testament) adı ilə qutsal kitabları arasına alan Xristianlıq öz teolojisinə görə bu kitabı yenidən düzənləmişdir. Yəhudilərin əlindəki Tanah Tarihler (Divrey Hayamim) adı verilən kitabla, Xristianların əlindəki Tanah isə peyğəmbər Malakinin kitabı ilə

layim/Yeruşalim qutsal şəhərdir və bu şəhərdəki Süleyman məbədi həm dini, həm siyasi mərkəz durumundadır (Hasanoğlu 2015: 126). Yəhudi ənənəsinə görə Yeruşalim dünyadan daha öncə yaradılmış səmavi şəhərdir və yer üzərinə də göydən endirilmişdir (Yığitoğlu 2011: 149-150).

Bu məqalədə Kitab-i Müqəddəs, Quran və xalq rəvayət və nağıllarında Süleyman əhvalatı mətnlərarası (şifahi-yazılı-şifahi) metodla araşdırıldığından folklorlaşan qissələr birbaşa Quran-i Kərimdəki qissələr deyil, Ənbiya qissələri və Siyəri-nəbilərdir. Quranda Hz.Süleyman qissələrindən ən məşhur olanı və bir neçə aspektdən fərqli mistik izahlar çıxarıla biləcək olanı Səbə qissəsidir. Səbə hökmdarı ilə Süleyman arasında baş verən əhvalatlar Quran referans alınmaqla başqa dini qaynaqlarda az və çox dərəcədə fərqli anlatılara səbəb olmuşdur. Quranda bu qissə qısa şəkildə belədir:

“Süleyman quşları gözdən keçirərəkən "Həyə görə Hüdhdü görmürəm? Yoxsa bir yerə yoxmu oldu? Mənə bir dəlil gətirməlidir, yoxsa ona ya ağır cəza verərəm, ya da onu kəsərəm" dedi. Çox keçmədən Hüdhdü gəlip Süleymana: “Sənin bilmədiyin bir şeyi öyrəndim. Sənə Səbadan doğru bir xəbər gətirmişəm. Mən onlara padşahlıq edən bir qadın gördüm. Ona hər şey verilmişdir. Onun çox böyük bir taxtı vardır.” “Mən onun və tayfasının Allahı qoyub günəşə sitayiş etdiklərini gördüm. Göylərdə və yerdə pünhan olanı aşkara çıxardan, onların gizlində və aşkarda etdikləri hər şeyi bilən Allaha səcdə etməsinlər deyər Şeytan əməllərini onlara gözəl göstərmiş, onları yoldan sapdırmışdır. Buna görə də haqqın yolunu tapa bilmirlər.” O böyük ərşin Rəbbi olan Allahdan başqa heç bir Tanrı yoxdur!” Süleyman dedi: “Baxaq görək doğru deyirsən, yoxsa yalançısan! “Mənim bu məktubumu aparıb onlara at, sonra yaxın bir yerə çəkilib dur, bax gör nə cavab verəcəkdir!” “Səbə hökmdarı Süleymanın məktubunu alıb oxuyandan sonra dedi: “Ey əyanlar! Mənə çox hörmətli bir məktub göndərildi.” “O məktub **Bismillahirrahmanirrahim deyər başlayan və mənə qarşı baş qaldırmayın və təslim olaraq gəlin deyən Süleymandan göndərilmişdir dedi.** “Ey əyanlar! Bu iş barəsində mənə rəyinizi bildirin. Mən sizinlə məsləhətləşməmiş heç bir iş görən (höküm verən) deyiləm!” **dedi.** “Onlar dedilər: “Biz böyük bir qüvvət və qüdrət sahibiyik. Hökm sənindir. Nə əmr edəcəyinə bax!” **Məlikə** dedi: “Hökmdarlar bir ölkəyə girdikləri zaman onu xarabazara çevirər, xalqının böyükələrini də zəlil

bitir. Yəhudi qutsal kitabı Tanah, üç qrupa toplanan 24 kitabdan ibarətdir. Tora qrupu Təqvin, Çıxış, Levililər, Sayılar, Təsniiyə adlı beş kitabdan ibarətdir. Neviim qrupunda 8 kitab var. Həcim baxımından uzun olan ilk yeddi kitab (Yehoşua/Yuşa, Hakimlər, Samuel, Krallar, Yeşa‘yahu/İşaya, Yeremya, Hezekiel) müstəqil kitab kimi sayıldığı halda 12 peyğəmbərin (Hoşea, Yoel, Amos, Ovadiya, Yunus, Mika, Nahum, Habakkuk, Tzefanya, Hagay, Zekeriya, Malaki) kitabları qısa olduqları üçün bir yerə gətirilərək bir tək kitab sayılmışdır. Ketuvim qrupunda isə 11 kitab var: Tarixlər, Təhillim/Məzmurlar, Eyüp, Mişle/Süleymanın Məsəlləri, Rut, Neşidələr Neşidəsi, Kohelet/Vaiz, Eha/Ağıtlar, Ester, Daniel, Ezra-Nehemya.

2)Şifahi mətnlər (Şifahi Tora), Mişna və Gemaradan ibarətdir. Mişna Tövratın, Gemara Mişnanın şərhidir. Gemara, Mişna mətnini də içinə aldığı üçün ümumi şəkildə Talmud adı ilə bilinir. Mişna və Gemaradan ibarət Talmuda “Şifahi Tora” deyilir. Bunlara şifahi deyilməsinin səbəbi ilk vaxtlar yazıya keçirilməyib şifahi şəkildə nağıl edilməsidir.

edərlər. Onlar məhz belə hərəkət edərlər.” “Mən onlara bir hədiyyə göndərə-cəyəm; görüm elçilər nə ilə qayıdacaqlar!” **dedi.** Elçibaşı məlikənin hədiyyələri ilə Süleymanın yanına gəldikdə o dedi: “Siz mənə mal-dövlətləmi yardım edirsiniz? Allahın mənə verdiyi sizə verdiyindən daha yaxşıdır. Amma siz öz hədiyyələrinizlə sevinirsiniz.” “Durma, onların yanına qayıt! And olsun ki, gücləri çatmayacaq bir ordu ilə üstlərinə gedib onları öz yurdundan zəlil və xar vəziyyətdə çıxardırıq!” dedi. Süleyman: “Ey əyanlar! Onlar müsəlman olaraq yanıma gəlməmiş hansınız onun taxtını mənə gətirə bilər?” dedi. “Cinlərdən olan bir ifrit dedi: “Sən yerindən qalxmamış mən onu sənə gətirərəm. Mən bu işi görməyə çox qüvvətliyəm, etibarlıyam!” dedi. “Kitabdan bir qədər xəbəri olan birisi dedi: “Mən onu sənə bir göz qırpımında gətirərəm!” Süleyman taxtı yanında hazır durmuş görüncə dedi: “Bu, Rəbbimin lütfündəndir. Məni imtahana çəkdiyi üçündür ki, görək şükr edəcəyəm, yoxsa nankor olacağam! Kim şükr etsə, yalnız özü üçün şükr edər; kim nankor olsa, (bilsin ki) həqiqətən, Rəbbim möhtac deyildir, kərəm sahibidir!” Şükr edən ancaq özü üçün şükr etmiş olur; ancaq nankorluq edən bilsin ki, Rəbbim müstağnidir, kərəm sahibidir” dedi. Süleyman: “Onun taxtını tanınmaz hala salın, görək onu tanıyacaq, ya yox?!” dedi. Məlikə gəldikdə ona: “Taxtın bu cürdürmü?” deyildi. O da: “Sanki odur!” deyər cavab verdi. “Bizə ondan daha öncə elm verilmiş və biz müsəlman olmuşduq!” Allahdan başqasına tapınması o qadına Allaha ibadət etməyə mane olmuşdu! Çünki o, kafir bir tayfadan idi.” “Ona belə deyildi: “Saraya daxil ol!” Sarayı gördükdə onu dərin bir gölməçə hesab etdi və ətəyini qaldırdı. Süleyman: “Bu büllurdan tikilmiş bir saraydır!” dedi. Məlikə dedi: “Ey Rəbbim! Mən özümə zülm etmişdim. Mən artıq Süleymanla birlikdə ələmlərin Rəbbi olan Allaha təslim oldum!” (Nəml 27/22-44).

Folklorda bu qissə daha çox “Süleyman və Bilqeyis” adlı əfsanəyə dönüşmüşdür:

“Süleyman peyğənbər cannıların, quşların peyğəmbəriymiş. Elə bil ki, onlar öfdesindəymiş. Cinnilərdə Bilqeyis addı bir arvat varmış. Hə, indi bı isdiyir Bilqeyisi ala özünə. Quşdar, cinnilər deyir ki, onun canı mal kimi tüklüdü. Onnan sonra, ağılsızdı, nə alırsan bı arvadı. Hə, indi bı gedir hənki quşlara kağız verir ki, mını apar qoy Bilqeyisin taxtın altına, quşdar getmir. Vındıtvut – bı şanapıq deyir ki, mən gedərəm. Kağızı alır dimdiyinə, aparır. Qapını qulluxçular açanda arvat yatmışıymış. Qapını açır, gedir kağızı qoyur qadının yasdığıının altına, qayıdır gəlir. Gəlir deyir ki, ya peyğənbər, apardım verdim.

Bir də o cinnilərə deyir ki, gedin onun taxtının qılçalarını dəyişdirin. Onu elə həylə taxdının üsdündə götürün gəlin. İndi mının ağlını yoxluyur ki, görüm nətərdi. Gətirir əvinin də birinin içini şüşə eliyir, altınan da su boşduyur. Deyir ki, indi mının ağlın yoxluyajam. Cinnilər mının qılçalarını dəyişdirir, elə həylə taxdını götürür gəlir. Bı heç uyanmır. Gətirir əvə qoyur. Arvat durur əənə-bəənə baxır, deyir ki, bı ev mənim deyil. Bı taxt mənimdi, amba qılçaları mənim deyil. İndi kişi – Süleyman peyğənbər deyir ki, billar maa həylə kələk gəlirmişdər. İndi mının qılçasına-zadına da baxmağ isdiyir. Bı şüşəli yerdən gedəndə tumanını qaldırır, çərmiyir. Elə bilir sudu. Onnan sohra həylə görür kü, ağılı da özündədi,

hər şeyi yaxşıdı. Mını elə yalannan deyirmişdər. Hə, şanapipiyin həylə zadın eşitmişəm” (Folklor da bir tarixdir. III Kitab 2012: 39-40).

Yazılı qutsal mətnin xalq təhkiyəsində bir çox dəyişikliyə məruz qalması Süleyman haqqında qissələrdən hər hansı birinin əfsanəyə, dini rəvayətə və nağıla dönüşməsi və fərqlərin ortaya çıxması qissələrin folklorlaşması prosesində funksional dəyişmələrə məruz qalması ilə bağlıdır.

Quranda verilən və xalq arasında da məşhur olan qissələrdən biri də Süleymanla qarışqa arasında keçən hadisədir. Quranda bu qissə çox qısadır: “Bir gün Süleymanın cinlərdən, insanlardan və quşlardan ibarət olan ordusu toplandı. Hamısı bir yerdə gedirdilər ki, nəhayət gəlib qarışqaların olduğu bir vadiyə çatdılar. Qarışqaların padşahı dedi: “Ey qarışqalar! yuvalarınıza girin, Süleymanın ordusu özləri də bilmədən sizi ayaqları altında basıb əzməsinlər.” Süleyman onun sözünü eşidib güldü və: “Rəbbim! Mənə və ata-anama verdiyin nemətə şükr edəcək bir iş görməkdə mənə qüdrət ver. Rəhmətinlə məni əməli saleh qullarından et” dedi” (Nəml 27/17-19).

Azərbaycan folklorunda “Süleyman peyğəmbərnən qarışqa” adlı dini rəvayətdə isə deyilir: “Süleyman peyğəmbərə Allah-Taala nə qədər var verdisə, ona minnət qoymadı. Amma elm verəndə dedi:

– Sənə minnət qoyuram. Yanı elmini Allah yolunda istifadə elə.

Süleyman peyğəmbər bütün quşların dilini bilirdi, bütün cannıların dilini bilirdi. Həzrəti Süleymannan bir dəfə soruşullar ki, ya Süleyman, sən bu qədər tədbiri, ağılı hardan örgəndin?

Deyir:

– Birinci, Allahım verdi, ikinci, qarışqadan örgəndim.

Deyir:

– Qarışqadan nətər örgəndin?

Deyir:

– Bir dəfə qoşunnan filan məmləkətdən filan məmləkətə gedirdih. Vadidən keçəndə gördüm qarışqaların başçısı ətrafındakılara deyir ki, ayə, Süleyman peyğəmbərin qoşunu gəlir, birdən bilməz sizi ayaxlıyar, yuvalarınıza girin. Elə hadisələr var ki, ordan çıxıf “mən iyidəm” deyif sinəni qabağa verməhnən bir iyiddih olmur. Orda da tədbir lazımdı. Yəni burda Süleyman peyğəmbər deyir ki, mən ağı o qarışqanın dediyinnən örgəndim ki, öz ətrafına başa saldı ki, bilə-bilməz, qoşun sizi ayaxlıyar, öz yerinizə çəkilin (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. II Kitab 2012: 39).

Süleyman həm Batıda, həm də Doğuda məşhur olan İsrailoğlu peyğəmbərlərindəndir. Hətta Uzun Firdevsi “Süleymanname-i Kəbir” adlı bir əsər də yazmışdır. Burada Süleyman qissələrindən başqa çoxlu rəvayətlər də vardır. Hətta başqa müəlliflər alleqorik məsnəvi və mənsur rəvayətlər də qələmə almışlardır. Bundan başqa yazılı ədəbiyyatda Süleyman qissələrinə yüzlərlə işarələr vardır (Daşdemir 2015).

Dini hekayələrdə Süleymanla qarışqa haqqında başqa bir əfsanə də vardır. “Yenə bir gün Süleyman peyğəmbər bir qarışqaya bir illik yeyəcəyinin

miqdarını soruşur. Qarışqa da “bir buğda dənəsi yeyirim” deyə cavab verir. Cavabın doğru olup olmadığını yoxlamaq üçün Süleyman peyğəmbər qarışqanı bir şüşənin içinə qoyur. Yanına da bir buğda dənəsi qoyaraq nəfəs alacaq qədər şüşənin ağzını açıq qoyur. Ondan sonra da bir il gözləyir. İl tamam olunca şüşəni açdığında bir də baxır ki, qarışqa buğdanın yarısını yeyib, yarısını da saxlamışdır. Maraqlanaraq soruşur ki, nəyə görə yeməyib. Hz.Süleyman qarışqaya buğdanın hamısını nə üçün yemədiyini soruşur. Qarışqa da, “daha öncə mənim yeyəcəyimi Uca Allah (cc) verirdi. Mən də O’na arxayın olaraq buğdanın hamısını yeyirdim. Çünki O, məni heç vaxt unutmaz və yaddan çıxartmazdı. Ancaq bu işi sən üzərinə alınca bu aciz bir insandır, deyə sənə inanmadım. Bəlkə məni unudub yeyəcəyimi yaddan çıxarır. Ona görə də bir illik yeyəcəyimin yarısını yedim, yarısını da o bir ilə saxladım” deyə cavab verdi. Bu dini hekayə dini rəvayətlərdə aşağıdakı formaya bürünmüşdür. “Bir atdı qarışqa gedir, bir dənə buğda aparır ağzında.

Deyir:

– Ey qarışqa, bu bir buğdanın çəkisi sən özünən ağırdı, sən bunu neynirsən?

Deyir:

– Bu bir buğdanın onda bir hissəsi mənim bir ilimin azuqəsidir. Mən bunu aparıram.

Deyir:

– Belədisə, sən bir buğdanı neynirsən? Deyir:

– Elə vaxt ola bilər ki, mən bu bir buğdanı tapıb apara bilmərəm. İndi bu buğdanı aparıram ki, gələcək yeddi ilim üçün ehtiyatım olsun. Bir buğda mənim yeddi ilimin azuqəsidir. Süleyman peyğəmbər bunu götürüb qoyur bir qutuya, para da buğda qoyur. Deyir:

– İndi görüm bu buğda bir ilə bəs edərmi?

Bir ildə qarışqa para buğdanın parasını da yemir. Deyir ki, həqiqi də Allah-Taalanın möcüzəsinə bax ki, bunun ortasının incəliyi sap qədərdir, bu, bir ildə bir buğdanın dördtə bir hissəsini yeyirdi” (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. II Kitab 2012: 39-40).

Süleymanın ölümü qissəsi həm Tövratda, həm də Quranda fərqli məqsədlərlə təhkiyə edilir. Bu fərqlilik məzmununda da özünü göstərir. Süleymanın ölümündən sonra oğlu Rehavam ölkəni idarə edə bilmir. Onun krallığına həm İsrailoğulları, həm də digər xalqlar qarşı çıxırlar. Nəhayət, krallıq Yahuda və İsrail adı altında ikiye ayrılır. Ağsaqqalların nəsihətini qəbul etməyən kral Rehavam, əksinə gənclərin məsləhəti ilə xalqla daha sərt rəftar edir. “Atamın sizə taxdığı boyunduruğu daha da ağırlaşdıracağam. Atam sizi qırmancla yola gətirdisə, mən sizi əqrəblərlə yola gətirəcəyəm”. Bunu gören İsraililər evlərinə qayıtdılar və “Rehavam da yalnız Yahuda şəhərlərindəki İsraililərin kralı oldu” İsraililər anqaryaçı başını öldürdükdən sonra Rehavam savaş arabasına minərək Yerusəlimə qaçdı (II.Krallar 10:13-19). Kitabı Müqəddəs İsrailoğulları kralının fiziki ölümünü və Davud soyunun hakimiyyəti itirdiyini tarixi məxəz

kimi verməkdədir. Və buradan Süleymanın xalqı boyunduruq altında saxladığı, qırmancla yola gətirdiyini də öyrənmiş oluruq.

Süleymanın ölümü haqqında Quranda deyilir: “Süleymanın ölümünə hökm verdiyimiz zaman, onun ölümünü onlara (cinlərə) ancaq Süleymanın əsasını yeyən bir ağac qurdu xəbər verdi. (Süleymanın əlini dayadığı əsa sınıandan sonra) o (ölmüş vəziyyətdə) yerə düşdükdə cinlərə onun ölümü bəlli oldu. Əgər cinlər qeybi bilsəydilər, alçaldıcı əzab içində qalmazdılar” (Səba 34/14). Quranda məqsəd Allahdan (cc) başqa heç kimin qeybi bilmədiyini Süleyman misalı ilə göstərməkdir.

Toplanan dini rəvayətlərin, hətta dini nağılların çoxu Süleymanın ölümü haqqındadır. Bu mövzu Süleyman qissələrindən xalq içində ən çox variantı olanıdır. Süleymanın əsasına söykənərək ölməsi Tövrat mənşəli qissədir ki, folklorda özünəməxsus şəkildə işlənmişdir. Süleymanın ölümü ilə bağlı qissənin dini rəvayət, mif, nağıl variantlarında var olması ölümün sirliyi, bu sirliliklə verilmək istənen mesaja görədir.

“O Süleyman peyğəmbərin, deyir, barmağında üzüyü varmış. O Süleyman peyğəmbərin canını ala bilmirmişdər. Bir günnəri bulağın başında gözəl bir mələyə qız bına sataşır. Qız bına deyir ki, o üzüyü çıxardır mana verərsən? Deyir: – Hə, niyə vermirəm. Gətirir üzüyü çıxardanda Əzrayıl boynunu kəsir. Süleyman da bına – Əzrayıla deyir ki, canımı alırsan, gəl gedər ödəy, o ağacın altında alğın. Süleyman peyğəmbər deyir bını. Deyir: – O nədən ötürdi? Deyirdi ki, onnan ötürdi ki, bırdan ora getməh də, işıxlı dünyaya baxmaq da şahaddıxdı. Onun üçün onnan qalır ki, Süleymana qalmıyan dünya kimə qalajax” (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I Kitab 2012: 66).

Süleyman qissəsinin xalq ədəbiyyatında dini rəvayət, əfsanə və nağıl variantları vardır. Məsələn, onun arvadının sözü ilə quş tükündən saray tikdirməsi Tövrat mənşəlidir və xalq ədəbiyyatında “Quş sümüyündən ev” adlı nağıla çevrilmişdir. Nağılda Süleyman peyğəmbərlə bayquş arasında olan dialoq üç sual, üç cavab formasındadır: “Süleyman peyğəmbər bayquşa deyir ki, sənən üç söz soruşajam, əyər dedin, canını qurtardın, demədin elə səni də öldürəjəm.

Deyir:

– Hə... Nolar.

Deyir:

– De görüm, dünyada gedəjəh çoxdu, gələjəh?

Deyir ki, gedəjəh. Deyir:

– Niyə?

Deyir ki, gedəjəh gedirdi, gələjəh gedəjəh. Deyir:

– De görüm, dünyada abadan çoxdu, xaraba?

Bayquş cavab verir ki, xaraba. Deyir:

– Niyə?

Deyir:

– Xaraba xarabadı, abadannar da xaraba olajax.

Deyir:

– De görüm, dünyada arvad çoxdu, kişi?

Deyir ki, arvad. Deyir:

– Niyə?

Deyir:

– Sənin kimi arvad sözünə baxan kişilər də arvaddı elə” (Qarabağ: folklor da bir tarixdir. I Kitab 2012: 211)

Süleymanın üzük əhvalatı rəvayətinin onlarla variantı var. Hamısının məzmunu belədir ki, dünya çox Süleymanları yola salıb, Süleymana qalmayan dünya sənəmi qalaçaq və s. Burada metaforik olaraq dünyanın qoca qarı, üzüyün insan ömrü olduğu göstərilir. “Süleyman böyüh şah olub. Süleyman böyüh hörmətdi peyqümbər olubdu. O, avı bərk sevən adam olub. Süleyman atı minir, gedir meşiyə, av eləməyə. Böyük şahdı. Baxır ki, bir qadın çeşmədə çimir. Çıxır üstə. Üstə çıxanda bı deyir ki, ya Süleyman, mən naməhrəməm saa. Məni bu dəridə sən görüpsən. Mən əhd eləmişdim, saa ərə gəlməliyəm. Əmə hələ ki naməhrəməm. Üzüü tut oyana, paltarımı geyinim. Sora gəti üzüyü sal barmağıma, olum sənin həyat yoldaşın. Süleyman üzünü çəvirdi. Bı geyinəndən sora öz barmağından çağırtdı üzüyü, saldı qızın barmağına. Qız çəhdi atdı çeşmiyə. Dedi ki, ya Süleyman, üzüyü tap. Bı üzüyü axtaranda əlinə bir xışma üzüh gəldi. Hamısının üstündə Süleyman. Dedi ki, özünküü seş götü. Süleyman baxdı ki, hamısı eyni formada. Hammısının da üstündə Süleyman. Üzüyünü tapamırdı. Dedi ki, bax gör o gələn kimdir? Süleyman belə dönəndə qız pərvazlandı, uşdu getdi. Göydən dedi ki, ya Süleyman, mən dünyayam. Sənin kimi o qədər Süleymanlar gəlip ki dünyüya, məni ala bilməyib. Sən də axırncı Süleymansan. Sən də ala bilməzsən” (Şərr folklor örnəkləri. I Kitab 2016: 73-74).

Bununla bərabər qissələrdə olmayan ancaq dini rəvayət kimi çox yayılan “Süleymanla ahular”, “Süleyman və Rüstəm Zal”, “Küləkdən qorxan peyğəmbər”, “Qoyun qarnınız tox, gözünüz ac olsun”, “Süleyman və kirpi”, “Süleyman müsəlləyə çıxır”, “Süleyman peyğəmbərin təəssüfü” və onlarca variantı olan Dünya çox Süleymanları yola salıb, Süleymanın üzüyü, Süleymanın ölümü kimi Qurandan və təfsirlərdən gələn deyimlərin rəvayətləşməsi, nağıllaşması Bəni-İsrail kralı və peyğəmbəri Süleymanın folklor ömründən xəbər verir. Bunlardan birini örnək kimi verməklə Süleyman haqqındakı çoxsaylı dini rəvayətlər mövzusunı bağlayaq. “Süleyman peyğəmbərə cənnətdən alma gətirillər. Deyillər ki, o almanı yesə, əbədi yaşıyassan. Süleyman peyğəmbər də çox götür-qoy edir. Bunu hammıdan soruşur. Hammı deyir ki, ye, əbədi yaşa. Deyir ki, yox, mən bunu bütün heyvannardan soruşmalıyam. İnsanlar deyir ki, ye, yaşa əbədi. Heyvannar da, hamısı deyir ki, əlbətdə, məsləhətdi ki, almanı yeyəsiniz, yaşıyasız əbədi. Ancax Süleyman peyğəmbərin çağırışına kirpi gəlmir. Kirpi məsələdən hali olur. Deyir ki, bilirəm əşi, məni bı işdən ötrü çağırır. Mənim də beynimə batmır da, getmirəm. Deməh, gəlmədiyinə, Süleyman peyğəmbər atı göndərir kirpinin dalınca. Kirpi deyir, mən bilirəm səni niyə göndərip. Getmirəm. Hə, at gəlir. Süleyman peyğəmbərə deyir ki, gəlmədi kirpi. Peyğəmbərin acığına gəlir. Peyğəmbər qəzəblənir, bu dəfə iti göndərir. Deyir ki, get onu gəti. İtin yanına kirpi düşüb gə-

lir. Gəlip deyir ki, eşidirəm. Deyir ki, sən əvvəlcə mənim sualıma cavap ver görüm, mən o məğrur heyvanı hörmət əlaməti olaraq göndərmişdim sənə dalınca. Sən atın sözüynən gəlmədin. Sora mən sənə qəzəpləndim, o əzəzil heyvanı, iti göndərdim ki, səni it gətirə. Sən də itin sözüynən gəldin. Bu sualıma cavap ver, aydınlaşdır sora. Kirpi deyir ki, atı mən də tanıyıram, bilirəm ki, at yaxşı heyvandı. Mən getmədiyim üçün mənnən düşməncilə aparmaz. Məni siz niyə çağırırsız bilirəm. Mənim beynimə batmadı o. Ona görə gəlmədim. Hə, ancaq itin sözüynən gəldim. İtin sözünnən ona görə çıxmadım ki, it elə heyvandı ki, mənnən düşməncilə aparacaydı ömrü boyu. Ona görə itin yanına düşdüm gəldim. O ki qaldı almanı yeməyizə, əgər, bütün nəsil-nəcabətizin gözüün qabağında ölməsini görməli istiyirsinizsə, dözə bilərsizsə, almanı yeyin. Nəvə-nəticələrin, uşaqların gözüün qabağında ölümünə dözə bilərsiz? Deyir ki, yox, dözəmmiyəciyəm. Ona görə deyir ki, məsləhat deyil almanı yeməyin. İlahinin sənə verdiyi ömrü yaşa, bəsindi” (Şərrur folklor örnəkləri. I Kitab 2016: 72-73).

Təhkiyə dilinin fərqliliyi Kitabı Müqəddəsə, Quranı Kərimdə və xalq yaradıcılığında həm eyni qissənin variantlaşmasında, həm də yenilərinin yaranmasında özünü göstərir. Fərq eyni şəxsiyyət olan Süleymana üç yaradıcılıq ənənəsinin yüklədiyi anlama bağlıdır.

d) Sonuc. Bəni-İsrail peyğəmbərlərindən iki ata-oğul kral-peyğəmbər haqqındakı qissələr həm Kitabı Müqəddəs, həm də Quran qaynaq götürülərək araşdırıldı. Xalq ədəbiyyatında bu qissələr dini rəvayətlərə, əfsanələrə, nağıllara dönüşərək söylənir və xalqın Davud, Süleyman qavramı ilə İbrahimi dinlərin Davud və Süleyman qavramlarının fərqli olduğu görülür. Əsas fərqlərdən biri İsrailoğullarının dini inancına və Kitabı Müqəddəsin məlumatlarına görə günah işləyən bir kralın Quranda günahı varsa da, tövbə edərək təmizlənmiş qutsallıq dairəsinə alınmış kral peyğəmbər olmasına görədir. Bu isə yəhudi qaynaqlarındakı qissələrin mənasının açıq şəkildə və bilərəkdən dəyişdirilməsidir. Bir digər fərq hər iki dini ənənədə qissəsi olmayan bir çox əhvalatın nağıl və rəvayətlərdə bu iki kral-peyğəmbər adına bağlanmasıdır. Çünki Quran kimi dini rəvayətlərin də ibrət, nəsihət vermək üçün söyləndiyi məlumdur. Bir çox xırda elementlərə diqqət etmədən “qissələrdəki ana mesajları gözdən qaçırmayaq. Qissələrdəki qapalı məsələləri ancaq Quranın bildirdiyi, qeyb bilgisinin sərhədləri içində ələ almalı, bu məsələlərin “qissəçilik” və ya İsrailiyyatdan qaynaqlanan xəbərlərlə şərh etməməliyik. Özəlliklə qissələri tarixi detallara həbs edərək vaxt itirməyək. Çünki bilirik ki, bu cür bir cəhd bizə haqdan heç bir şey qazandırmayacağı kimi, gördüyümüz iş də qeybi daşlamaqdan başqa bir şey olmayacaqdır (Duman 1993). Bu qənaət dini baxımdan doğru olsa da, qissələrin folklorlaşması və ya xalq rəvayətləri şəklində variantlaşması baxımından heç bir önəm daşıyamamaqdadır. Xalq rəvayətlərində, nağıllarında qissələrə girən əlavə mövzular İsrailiyyat baxımından həm siyərlərə, həm qisas-ı ənbiyalara və oradan da sözlü kultüərə daşınmışdır. Çünki peyğəmbər qissələrinin xalq arasında mövcud olan rəvayətləri, nağılları yazıdan sözə çevrilən folklor materiallarının ikinci modelləşdirici sistem kimi funksiyası ilə önəmlidir.

ƏDƏBİYYAT

Quran Surələri: 2. Bəqərə, 3. Ali İmran, 4. Nisa, 5. Maidə, 6. Ənam, 8. Ənfal, 11. Hud, 12. Yusuf, 17. İsra, 21. Ənbiya, 27. Nəml, 30. Rum, 34. Səbə, 37. Səffat, 38. Sad, 48. Fəth

Kitabı Müqəddəs: Hezekiel, I.Krallar, II.Krallar, I.Samuel, II.Samuel, Təqvin, Yereya

Ateş Süleyman (1990). Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri. C.VII. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları

Azərbaycan folkloru antologiyası XVI Kitab. Ağdaş folkloru. Toplayan: İ.Rüstəməzadə. Bakı: Səda, 2006

Blenkinsopp Joseph (1996). A history of prophecy in Israel. Louisville: Westminster John Knox

Çinar Safi (2014). Kur'anı Kerim ve Kitabı Mukaddes'te Hz.Davut anlatımı - Farklılıklar ve özgün noktalar açısından bir karşılaştırma. Yüksek lisans tezi. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı. Çorum

Daşdemir Özkan (2015). Davutoğlu Süleyman Hikâyesi - Metinlerarası bir okuma -, Erzurum: Fenomen yayınları

Duman Cengiz. "Tebliğ Sürecinde Kur'an Kıssaları", Haksöz Dergisi, Sayı: 30, Eylül 1993

Gündüz Şinasi (1998). "Kur'an kıssalarının kaynağı Eski Ahit mi?", IV. Kur'an Sempozyumu. Ankara: Fecr Yayınları

Harman "Dâvûd", Dislam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, C.9

Harman Ömer Faruk (1995). "Yahudilikte peygamberlik ve peygamberler", İslam Tetkikleri Dergisi, IX, 127-161

Hasanoğlu Eldar (2015). "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci" Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 24, 2015/2

Hasanov Eldar (2014). "Yahudilikte peygamberlik ve peygamberler", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi. Cilt: 3, Sayı: 4, s.676-695

Kaufmann Yehezkel (1977). History of the religion of Israel IV: from the Babylonian captivity to the end of prophecy. New York: Ktav

Kılıç Sadık (1994). "Tarih felsefesi açısından kıssalar", I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, s.87-98

Kreisel Howard (2001). Prophecy: the history of an idea in medieval Jewish philosophy. Dordrecht: Kluwer

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I Kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Toplayanlar: İ.Rüstəməzadə, Z.Fərhadov. Bakı: Elm və təhsil, 2012

Лотман Юрий Михайлович (1967). "О метаязыке типологических описаний культуры" Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту: Издательство Тартуского университета

Лосев Алексей Фёдорович (1982). Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. Моск. Университета

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. II Kitab (Bərdə və Ağcabədi rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Toplayanlar: Ə.Əsgərov, İ.Rüstəməzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov. Bakı: Elm də təhsil, 2012

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. III Kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Tərtib edən: İ. Rüstəməzadə. Bakı: Elm və Təhsil, 2012

Sinanoğlu Mustafa (1995). Kitab-i Mukaddes ve Kuranı Kerimde nübüvvət, MÜİF, yayınlanmamış doktora tezi

Şengül İdris (1994). Kur'ân kıssaları üzerine. İzmir: Işık Yayınları

Şengül İdris (1998). “Kur'ân kıssalarının tarihî değeri”, IV. Kur'ân Sempozyumu. Ankara: Fecr Yayınları, s.169-184

Şərur folklor örnəkləri. I Kitab. Toplayanlar: M.Kazimoğlu (İmanov), F.Qasimova, G.Canməmmədova, F.Kərimova. Bakı: Elm və təhsil, 2016

Tanyu Hikmet (1976). Tarih boyunca yahudiler ve türkler, İstanbul: Yağmur yayınları

Yığıtoğlu Mustafa (2011). Yahudilikte Tanrının yeri: (Semavi mabed), İstanbul: Bayem

Zeynallı Hənəfi (2005). “Azərbaycan nağılları haqqında”, Azərbaycan nağılları. Tərtib edəni: H.Zeynallı. I c. Bakı: Şərq-Qərb

Zimmerli Walther (1965). The law and the prophets: a study of the meaning of the Old Testament. Oxford: Basil Blackwell

Əfzaləddin ƏSGƏR

Filologiya elmləri doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

“Türk xalqları folkloru” şöbəsinin müdiri

e-mail: efzeleddinesger@gmail.com



“OZAN-AŞIQ KEÇİDİ” PROBLEMİ HAQQINDA

Afzaladdin Asgar

ABOUT THE PROBLEM OF “TRANSITION FROM OZAN TO ASHYG”

Summary

The idea implying the emergence of ashyg creative activity from the Tasawwuf sects is wrong. This idea, which was misinterpreted by us in 1992, has become a dominant idea in due course in folklore studies and has been settled in many studies in this or that way.

It is to be noted that during the conversation with our colleagues, we have acknowledged once and for all the wrong idea we have noted in this article. Nevertheless, this idea is rewritten in various works. Taking into account this situation we consider necessary to deal with this problem once again.

The art of ashyg is a new event in the history of performance art of both Azerbaijani and Turkish people from the point of view of unity of sound, melody, musical instrument (saz), the performing style and repertoire. In addition, he is the heir of ozans, narrators of Oguzname. While advancing the aforementioned idea shedding light on the relation of ashyg art to the Sufi sects we have forgotten the matter of inheritance principle. We missed the idea that no ashyg (even though he was a dervish of a sect) could not learn the art of narration of saga from the sufi sect. Narration (performance) and the creative techniques are studied only through a principle from master to learner and it is impossible to learn in any other way. As it proved by the similarities between the Oguzname's plots, as well as the formulas of Oghuzname narration, the typological similarities between the art of ashyg and the formulas of saga narrators of Turkish people, the ashyg art has been shaped on the basis of the traditions of Turkish saga narration.

Key words: Ashyg Abbas, Gurban, saga, sufi

Афсаладдин Аскер

О ПРОБЛЕМЕ «ПЕРЕХОДА ОЗАН – АШУГ»

Резюме

Представление о суфийских истоках ашугского творчества в Азербайджанской фольклористике в корне неправильна. Эта мысль, которая была неверно предложена нами в 1992 году, стала доминирующей мыслью в фольклористике и была продолжена так или иначе во многих исследованиях.

Отметим, что во время беседы с нашими коллегами мы не раз признавали неправильность мысли, которая содержится в прошлой статье. Тем не менее, эту мысль всё ещё можно повстречать в различных работах. Принимая во внимание эту ситуацию, в данной статье, мы считаем нашим долгом вернуться к этому вопросу.

Ашугское творчество – это новое событие в истории как Азербайджанского так и других тюркских народов, в смысле звука, мелодии, музыкального инструмента (саз), формы исполнения и репертуара. Вместе с тем, ашугское творчество является наследием озанов – сказителей Огузنامه. Мы, выдвигая мысль о формировании ашугского искусства в суфийских школах, не учли принцип наследственности эпического искусства.

Мы не приняли во внимание то, что ни один ашуг (даже если он был бы дервишем тариката) не мог выучить искусство эпического исполнительства и искусство создания

дастана в суфийских очагах. Сказительство (исполнительство) и техника создания изучаются только по принципу от мастера к ученику и их невозможно изучить никаким другим способом. Типологические сходства между сюжетами и формулами повествования Огуз-наме и сюжетами и формулами повествования ашугских дастанов, а так же между ашугским искусством и общетюркским эпическим сказительством показывают, что ашугское искусство формировалось на основе традиций тюркского эпического сказительства.

Ключевые слова: Ашуг Аббас, Курбани, дастан, суфий

Açar sözlər: Aşıq Abbas, Qurbani, dastan, sufi

Məsələnin qoyuluşu: Aşıq sənətinin sufi ocaqlarından yaranması fikri kökündən yanlışdır. Dastan söyləyiciliyi sənəti yalnız özündən əvvəlki ənənə üzərində formalaşa bilərdi. Ona görə də aşıq sənəti birbaşa Oğuznamə söyləyiciləri olan ozan sənəti üzərində formalaşmışdır.

İşin məqsədi: Aşıq sənətinin təsəvvüf təriqətlərinin deyil, ozan sənətinin əsasında yaranması fikrini əsaslandırmaq.

1. Məlum olduğu kimi, dastan yaradıcılığı və ifaçılığı tariximizdə biridigərini əvəz edən iki sənətkar tipi mövcud olmuşdur: ozan və aşıq. Dastan ifaçılığı sənətinin repertuarı, musiqi aləti və musiqisi, eləcə də ifa tərzilə biribirindən fərqlənən bu iki söyləyici tipi haqqında bu günə qədər bir çox maraqlı araşdırmalar aparılsa da, bəzi məsələlər mübahisəli olaraq qalmaqdadır. Həm “Dədə Qorqud” oğuznamələrindən, həm də bir çox tarixi qaynaqlardan bəlli olduğu kimi, ozanlar Oğuznamə yaradan və onları ifa edən sənətkarlar olmuşdur. Ancaq bu gün nə ozan, nə də oğuznamələr mövcuddur. Onların əvəzində “Koroglu” adlanan qəhrəmanlıq dastanını və çoxsaylı məhəbbət dastanlarını ifa edən aşıqlar hələ də epik ifaçılıq sənətini yaşatmaqdadırlar. Bu mənzərə istə-istəməz aşıq sənətinin ozan sənətini əvəz etməsi fikrini ortaya çıxarmış və bu fikir 1992-ci ilə qədər əsas fikir kimi öz mövqeyini saxlamışdır. Ancaq bizim 1992-ci ilin 26-28 may tarixində keçirilən “Gənc ədəbiyyatşünasların respublika konfransı”nda etdiyimiz “Türk etnik mədəniyyətində aşıqlar və aşıq yaradıcılığı” adlı məruzədə aşıq sənətinin təsəvvüf təriqətindən çıxması haqqında fikir irəli sürülmüşdü (Əsgərov Əfzələddin 1992: 21-22). Sonralar bu fikir müxtəlif araşdırıcılar tərəfindən fikrin müəllifinin adı çəkilmədən bu və ya başqa şəkildə “inkişaf” etdirilmişdir. Nəticədə sonuncu fikir Azərbaycan folklorşünaslığında birinci fikri, demək olar ki, sıxışdırıb sıradan çıxartmışdır.

Qeyd edək ki, biz həmkarlarımızla şifahi söhbətlər zamanı irəli sürdüyümüz fikrin yanlış olduğunu etiraf etmişik. Buna baxmayaraq, 25 il öncə söylənən bu fikir müxtəlif səviyyədə hələ də hallanmaqdadır. Bu vəziyyəti nəzərə alıb vaxtilə buraxdığımız yanlış düzəltmək qərarına gəldik. Ona görə də bu məqalə özünü-nütəncid üzərində qurulur. Düşünürük ki, bu fikri müxtəlif səviyyələrdə hallandıran həmkarlarımız burada deyilən fikirlərdən müəyyən nəticə çıxaracaqlar.

Bir epik söyləyici tipi olaraq aşıqlar türk epik söyləyiciliyi sənəti tarixində yeni hadisədir. Belə ki, onlar həm ifaçılıq tərzilə (ifa zamanı aşığın vəziyyəti, ifanın gerçəkləşməsi xüsusiyyətləri, havalar, boğazlar və s.), həm də

repertuar baxımından həm əcdadlarından, həm də müasirlərindən fərqlənir. Bu fərqlilik aşağıdakılardan ibarətdir:

1.1. Məlum olduğu kimi, aşıqlar dastanları saz adlanan musiqi aləti ilə ifa edirlər. Bu alət özünün quruluşuna görə başqa türk xalqlarında eyni funksiyanı yerinə yetirən musiqi alətlərindən seçilir. Bununla yanaşı, saz üçtelli ozan qopuzundan da fərqlənir. Beləliklə, aşırı türk dastan ifaçılığı tarixində yeni musiqi aləti yaradan sənətkar tipi kimi xarakterizə oluna bilər. Ancaq bu yeni musiqi aləti özü ilə bərabər dastan ifaçılığı tarixinə başqa yeniliklər də gətirir.

1.2. Yeni tipli musiqi aləti ənənəvi dastan ifaçılığında olduğu kimi qoltuqda yox, sinədə çalınır.

1.3. Sazın sinədə çalınması ifaçının öz ifasını ənənəyə uyğun olaraq oturaq vəziyyətdə yox, ayaqüstə icra etməyə imkan verir və bu şəkildə dastan ifaçılığı tarixində inqilab baş verir.

1.4. İfanın ayaq üstündə icrası aşığın məclisin bir küncündən məclisin ortasına keçməsinə səbəb olur və statik ifa “dövrənlə” müşahidə olunan dinamik ifa ilə əvəz olunur. Bu hadisə Şirvan aşırı məktəbində ən yüksək zirvəyə çatır.

1.5. Türk epik musiqisi tarixində çoxsaylı havaların yaranması da aşıqların yaratdığı yeni musiqi alətinin verdiyi imkanlarla bağlıdır.

Qeyd edək ki, yuxarıda sadalanan xüsusiyyətlərinə görə Azərbaycan aşıqları nəinki ümumtürk dastan ifaçılarından, hətta Anadolu aşıqlarından da fərqlənir.

2. Aşırıqlar təkcə ifaçılıq baxımından yox, həm də türk epik yaradıcılığı tarixinə yeniliklər gətirdi:

2.1. Türk epik şeirinin əsas forması olan sintaktik paralelizmin hecalı şeir şəkilləri ilə əvəz olunması məhz aşırıqlarla başlayır və buradan da Orta Asiyaya yayılır.

2.2. Türk dastan ifaçılığının repertuarı, əsas etibarilə, qəhrəmanlıq dastanlarından ibarət olmuşdur. Şerti olaraq “məhəbbət dastanları” adlanan dastanların yaranması aşırıqların adı ilə bağlıdır.

Beləliklə, aşırıqlar türk epik ifaçılıq sənətinə gətirdiyi yuxarıda sadalanan xüsusiyyətləri ilə yenidir. Aşırıqların ənənəvi epik ifaçılıq sənətindən yox, təsəvvüf təriqətlərindən yaranması haqqında fikrin ortaya çıxmasında aşırıqların türk epik ifaçılıq sənətinə, eləcə də epik yaradıcılığına gətirdiyi yeniliklərin rolu az olmayıb.

3. Aşırıq sənətinin təsəvvüf təriqətindən çıxması haqqında fikir birinci növbədə bu sənətin adını ifadə edən *aşırıq* sözü ilə bağlıdır. Məlum olduğu kimi, bu söz orta əsrlərdə *təsəvvüf şairini və öz həyatını tanrıya həsr edən təsəvvüf əhlini, dərvişləri* ifadə etmişdir. Bu sözü türkləşdirmə cəhdləri də olmuşdur. M. Təhmasib onu *aşulə* və ya *işırıq* sözü ilə bağlamağa cəhd edir (Təhmasib Məmmədhüseyn 1972: 41). V. A. Qordlevski sözün ərəb dilində olan *aşırıq* sözü ilə türkcədəki *işırıq* sözünün çarpazlaşması nəticəsində yaranması fikrini irəli sürür (Гордлевский Владимир Александрович 1962: 206). Biz də sözügedən yazımızda *aşırıq* sözünün türk dillərində “müqəddəs”, “tanrıya məxsus”, “qurban” anlamında işlənən ızıq/ıdıq/işırıq sözü ilə bağlamışdıq (Əsgərov Əfzələddin 1992: 21). Qeyd edək ki, başqa araşdırıcılardan fərqli olaraq bizim aşırıqları konkret təriqətlə bağlamağımız

da ad oxşarlığından qaynaqlanırdı. Söhbət qaynaqlarda Sarı baba ocağına bağlı şiə inancılı *aşiq* adlanan dərvişlərdən gedir. Nəzərə alsaq ki, bu söz qohum xalqların heç birində sənət adına çevrilməyib, onda bu fikrin özünə yer tapmadığını görürük. Zaman “aşiq” öncə dərvişlərin və sufi şairlərinin adı idi, sonra saz şairləri bu adı götürdülər” deyən F.Köprülünün (Köprülü Fuad 1959: 186) bu məsələdə haqlı olduğunu göstərdi. Göründüyü kimi, müəllif ad eyniliyinə baxmayaraq, bu iki hadisəni diferensiallaşdırır. O, başqa məqalələrində də məsələyə elə bu şəkildə yanaşır.

4. *Aşiq* sözü barəsində danışdığımız epik sənətkarın yeganə adı deyil. *Aşiq* sözü ilə bərabər, *yanşaq* sözü də epik sənətkarı ifadə etmişdir. *Yanşamaq* filindən olan bu söz *yamsımaq*, *yamsılamaq* filinin dialekt variantıdır və “təqlid etmək”, “təkrar etmək” anlamında işlənir. Türk dillərində *yumak*, *jomak*, *imak*, *numax*, *nımax* şəklində işlənir və başqa anlamları ilə yanaşı “nağıl, dastan, rəvayət, tapmaca” anlamı daşıyır (Ахметьянов Рифкат Газизянович 1981: 105). Nəzərə alsaq ki, ənənəvi düşüncədə epik mətnin ifası ruhlar aləmində mövcud olan hazır mətnin yenidən canlandırılması və ya olmuş hadisənin təkrar olunması kimi qavranılır, (Неклюдов Сергей Юрьевич, Новик Елена Сергеевна) onda “təqlid və ya təkrar etmək” anlamı daşıyan sözün epik mətni ifadə etməsini başa düşmək mümkündür.

Göründüyü kimi, epik söyləyicinin adı kimi *aşiq* sözü *yanşaq* sözünə münasibətdə kifayət qədər gəncdir. Bununla yanaşı, *yanşaq* sözü ilə *aşiq* sözü bir müddət yanaşı işlənmiş və epik yaradıcılıq sənətinin fərqli tiplərini ifadə etmişdir. Birinci söz arxaik anlamına uyğun olaraq sadə söyləyiciyə, yəni hazır mətni söyləyən (təkrar edən, yamsılayan) sənətkara deyilmişdir. Dastan mətnlərində tez-tez qarşılaşdığımız “yanşaq yanşıya bilərsənmi” və ya “yanşaq, bir şey yanşı görək” kimi bir az aşağılayıcı ifadələr deyilən hadisədən irəli gəlir. *Aşiq* sözü isə şeir və dastan yaradıcılığı olan sənətkara deyilmişdir. Burada söhbət ənənənin məsələyə münasibətindən gedir. Əslində ifaçı aşıqlar da yaradıcı olmuşdur. Əks təqdirdə dastanların və aşiq şeirinin bu qədər variantı olmazdı. Qeyd edək ki, epik ifaçılıq sənətinin bu şəkildə diferensiallaşdırılması başqa türk xalqlarının epik ifaçılıq sənətinə də xasdır. Məsələn, qazaxlar yaradıcı epik sənətkarları *jırau*, ifaçı sənətkarları isə *jırşı* adlandırır (Исмаилов Есмәғамбет 1957: 48-50). Göründüyü kimi, “yaradıcı və ifaçı” məsələsində də Azərbaycan aşığı ümumtürk epik ənənəsinin bir parçası kimi özünü göstərir.

5. Ən qədim zamanlardan bəri insanlar özlərinin bədii ehtiyacını yalnız şifahi yaradıcılıq məhsulları ilə ödəmişlər. Yazının meydana çıxması və öz əhatə dairəsini genişləndirməsi ilə şifahi yaradıcılıq məhsulları ilə yazılı ədəbiyyat məhsulları yanaşı yaşamışdır. Bununla bərabər, yazılı ədəbiyyat daşıyıcıları şifahi bədii yaradıcılıq məhsullarına aşağı nəzərlə baxmışlar. Oğuznamə söyləyicilərinin adının, yəni *ozan* sözünün “çox danışan”, “gəvəzə” anlamında işlənməsi yazılı ədəbiyyat auditoriyasının şifahi yaradıcılıq məhsullarına münasibətinin nəticəsidir. Oxşar münasibət yeni dastanların ifaçılarının adına, yəni *yanşaq* sözünə oxşar anlamlar verilməsində də müşahidə olunur. Şeir və dastan yaradıcılarının, ardınca ifaçılarının “aşiq” adına sığınması bu hadisə ilə

bağlıdır. *Yanşaq* sözü dövriyyədən çıxandan sonra epik ifadəliliyin dərəcələri *aşıq* adı üzərində getmişdir: *aşıq*, *ustad aşiq*, *haqq aşığı*.

6. *Aşıq* sənətini təsəvvüflə bağlamaq istərkən araşdırıcılar *aşıq* şeirində və dastanlarda işlənən “*haqq aşığı*” ifadəsindən yapışırlar. Eyni adın “*haqq aşığı*” şəklində təsəvvüf əhlini də ifadə etməsi istər-istəməz *haqq aşığını* *haqq aşıqlarına* bağlayır.

Qeyd edək ki, dastanlardakı *haqq aşığı*, təsəvvüf əhlini ifadə edən *haqq aşıqına* yalnız zahirən bənzəyir. Demək lazımdır ki, burada *haqq aşığı* ifadəsi, həqiqətən də, təsəvvüfdən mənimsənilmişdir. Ancaq mahiyyət etibarilə təsəvvüfdəki anlamından ciddi şəkildə fərqlənir. *Aşıq* şeirlərindəki *haqq aşığı* ifadəsi sənətin hazır şəkildə ruhlar aləmindən verilməsi ilə bağlı inancı ifadə edir: ruhlar aləmindən biri insanlar arasından birini seçərək ona ruhlar aləminə məxsus biliyi (burada dastan mətnini) hazır şəkildə verir. Bu hadisədən sonra uyğun sahəyə aid heç bir biliyi olmayan şəxs epik söyləyici olur. Qeyd edək ki, sənətin hazır şəkildə ruhlar aləmindən verilməsinə inam baxışlar, jiraular və manasçılar üçün də səciyyəvidir (Путилов Борис Николаевич 1997: 45-52) və bu məsələdə epik söyləyicilər şamanlar və dəmirçilərlə ortaqdır.

Göründüyü kimi, burada *aşıq* sənəti təsəvvüfə yox, türk dastan söyləyiciliyi sənəti ilə bağlı ənənəvi inanca söykənir. Ancaq başqa türk xalqlarından fərqli olaraq *aşıqlar* *haqq aşığını*, yəni vergili və ya buta almış *aşığı* dastan qəhrəmanına çevirir. Bu şəkildə türk epik yaradıcılığı tarixində “məhəbbət dastanları” deyilən dastan tipi ortaya çıxır. Buradaca qeyd edək ki, bu ad mövcud epik materialın yalnız bir qismini əhatə edir və dövriyyədə mövzusu məhəbbət olmayan çoxlu *aşıq* dastanları mövcuddur.

7. Biz vaxtilə *aşıqların* təsəvvüf təriqətindən qopduğunu söylərkən *aşıq* sənətinin şifahi epik yaradıcılıqla bağlı tərəfini yaddan çıxartmışıq. *Aşıqların* yaratdıqları dastanlara diqqət yetirərkən görürük ki, yuxarıda deyilən yeniliklərə baxmayaraq onlardan bir çoxunun süjeti Dədə Qorqud oğuznamələrindən alınmışdır. Bamsı Beyrək boyu ilə “*Aşıq Qərib*”, eləcə də “*Əsli və Kərəm*” dastanlarının, tipik bahadırlıq nağılı süjeti olan Qanturalı boyu ilə “*Koroğlu*” dastanının bir çox qolları (məs. “*Koroğlunun İstanbul səfəri*”, “*Dəmirçioğlunun Ərzurum səfəri*” və s.), “*Qazılıq qoca oğlu Yegnək boyu*” ilə “*Koroğlunun Qars səfəri*”, Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy” ilə “*Koroğlunun Bağdad səfəri*” süjet baxımından oxşardır. Deməliyə ki, belə oxşarlıqların sayını kifayət qədər artırmaq olar. Bununla yanaşı, *aşıq* dastanlarında qarşımıza çıxan bir çox epik ifadə üsulları, o cümlədən formullar Dədə Qorqud oğuznamələrində qarşılaşdığımız epik ifadə üsulları və formulların “varisləridir”. *Aşıq* dastanları Oğuznamənin “söyləmək və oxumaq” şəklində olan poetik formasını mənimsəyib. Bundan savayı, *aşıq* dastanları Oğuznamədə olmayan, ancaq ümumtürk folkloruna və epik yaradıcılığına xas olan motivlər və personajlarla zəngindir. Buradan görünür ki, bu yeni dastanları yaratmaq üçün Oğuznamə yaradıcılığını və üstəlik ümumi folklor fondunu yaxşı bilmək lazım idi. Ancaq hələ onlar da kifayət etmir. Deyilənlərlə yanaşı, epik yaradıcılıq və

ifaçılıq texnikasının sirləri öyrənilməli idi və onlar min illər ərzində ənənədən ənənəyə, ifadan ifaya, ifaçıdan ifaçıya, ustaddan şagirdə prinsipi ilə mənimsənilir. Məlum məsələdir ki, təsəvvüf təriqətlərinin qarşısına qoyduğu məqsəd və vəzifələr tamamilə başqa idi. Bu baxımdan hər hansı bir təriqətin üzvü olan aşiq belə dastan yaradıcılığı və ifaçılığı sənətini mənsub olduğu təriqətdən öyrənə bilməzdi və öyrənməsi də mümkün deyildi.

8. Sözügedən fikrin əsas səbəblərindən biri də məlum və məşhur aşiqlərin fərdi şeir yaradıcılıqlarının olmasıdır. Bu şeirlərdə təsəvvüf rəmzlərinin zənginliyinə əsaslanan araşdırıcı onların təsəvvüflə bağlılığı qənaətinə gəlir.

Qeyd edək ki, tanıdığımız məşhur aşiqlər (Qurbani, Abbas, Xəstə Qasım, Əmrah, Dədə Yediyar və s.) hər hansı bir təriqətə bağlı dərviş ola bilərdilər. Ancaq bizim onlar haqqında biliklərimiz dərvişlər haqqında mənəqib və vilayətnamələrə deyil, dastanlara və ya rəvayətlərə – yəni şifahi epik yaradıcılıq məhsullarına əsaslanır. Ona görə də onların hər hansı bir pirə qulluq etmiş və bu təriqətin fəlsəfəsindən ilham alaraq şeirlər yaratmış təsəvvüf şairi, müasir anlamı ilə aşiq kimliyi belə yoxdur. Onların həm şəxsiyyətləri, həm də yaradıcılıqları günümüzə dastan və ya rəvayət şəklində gəlib çatmışdır. Deməli, onlar yalnız epik kimliyə malikdir. Bununla yanaşı, nəinki XVI-XVII əsrin aşiqləri, hətta gerçək aşiq kimliyi şübhə doğurmayan, Aşiq Alı, Aşiq Hüseyn Şəmkirli, Aşiq Ələsgər, Aşiq Senlik, Molla Cuma və s. kimi son dövr aşiqlərinin şəxsiyyəti və yaradıcılığı kifayət qədər epikləşmiş, nəticədə son orta əsrlərdə başlayıb bu günə qədər davam edən azman bir epik irs ərsəyə gəlmişdir. Bu irs hər hansı bir dərviş təfəkkürünün deyil, epik sənətkarların, sözün müasir anlamı ilə aşiqlərin yaradıcılığının məhsuludur.

9. Aşiq şeiri təkcə adı ilə bağlı dastanlardan tanıdığımız və “təsəvvüf şairi” kimi yozduğumuz şəxslərin şeirlərindən ibarət deyil. Aşiq şeiri “Koroglu”, “Şah İsmayıl”, “Alı xan”, “Tahir və Zöhrə”, “Səlim şah”, “İbrahim” və s. kimi kimə məxsus olması bilinməyən dastanların şeirləridir. Bu şeirlərin (onlarda təsəvvüf rəmzlərinin bol olmasına rəğmən) əsl təsəvvüf şeiri olmadığına inanmaq üçün onlarla Yunus İmrənin, Abdal Musanın, Qayğısuz Abdalın, Pir Sultan Abdalın və s. şeirlərini öləri şəkildə müqayisə etmək kifayətdir ki, aşiq şeiri və musiqisi ilə təsəvvüf şeiri və musiqisinin fərqli təfəkkür hadisəsi olduğuna inanasan. Bununla yanaşı, təsəvvüf şeiri və musiqisinin tarixi baxımdan daha qədim və daha kütləvi olduğunu nəzərə alsaq təsəvvüf şeiri və musiqisinin aşiq şeiri və musiqisinin formalaşmasında müəyyən rol oynamasını düşünmək olar. Bununla yanaşı, epik fondun mənimsənilməsi və ya epik yaradıcılıq (dastan yaratma) və ifaçılıq texnikası (epik təhkiyəni, ifadə üsulları, musiqi alətinin epik təhkiyənin ifadəsində rolu, bir çox boğazlar və güllər, ehtimal ki, havaların bir qismi və s.) Oğuznamə yaradıcılığından və ozan ifaçılığından gəlir. Beləliklə, yeni söyləyici tipinin – aşığın yaranmasında ənənə həlledici rol oynayır. Əks təqdirdə onun ərsəyə gəlməsi mümkün olmazdı.

Müəyyən təriqətə məxsus dərvişin sonradan epik ifaçılıq sənəti ilə məşğul olması halı da istisna olunmur. Ancaq bu təsəvvüf dərvişi dəstursuz bağa

girə bilməzdi. Bunun üçün o, ustaddan dərs almalı, ənənədə deyildiyi kimi, ustad şilləsi yeməli idi. Əks təqdirdə epik ifaçılar ordusunun töhmətindən yaxa qurtarmaq mümkün olmazdı.

10. Ən nəhayət, məsələ köhnə söyləyici tipinin meydana çıxıb, yeni söyləyici tipinin meydana girməsi şəklində yox, köhnə söyləyici tipinin yeniyə transformasiyası şəklində qoyulmalıdır. Bizim Oğuznamə yaradıcılığı haqqında apardığımız geniş araşdırmadan doğan nəticələrə söykənib prosesin hansı şəkildə getdiyini izah etmək mümkündür (Əsgərov Əfzələddin 2013).

Araşdırmadan bəlli oldu ki, Oğuznamə *türkman* etnik mühitində (türk-man etnonimi bizim araşdırmamızda VIII əsrdə tarix meydanına çıxıb, XVI əsrdə dağılan xalqı ifadə edir. Söhbət Türkmənistan türkmənlərinin, Türkiyə və Azərbaycan türklərinin əcdadları olan xalqdan gedir) etnik, eləcə də soykimliyi şüurunun ifadəsi olaraq oğuz əcdadlar haqqında dastanlar kimi yaranıb və bu xalqın mövcud olduğu tarix boyu onunla birgə yaşayıb. Araşdırma göstərdi ki, türkmanların oturaq həyata keçib kəndlərdə və şəhərlərdə məskunlaşması hesabına onların sıraları tarix boyunca seyrəlmişdir. Qədim və orta əsr türklərində etnik kimlik şüuru elat həyat tərzilə sıx şəkildə bağlı olmuşdur. Ona görə də elat dünyasından ayrılanlar artıq özlərini türkman saymırdılar. Bununla yanaşı, oturaq həyata keçənlər kənd və şəhər mənsubiyyəti ilə tanınırdılar və ona görə də bu təbəqə içərisində türkmanlardan fərqli olaraq oğuz əcdadlar haqqında təsəvvürlərin yaşaması üçün lazım olan şərtlər sıradan çıxdı və bununla birgə Oğuznamə öz anlamını itirdi. XV əsrə qədər Anadolunun əksər hissəsi oturaq həyata keçdiyi üçün Oğuznamənin meydanı bu bölgələrdə kifayət qədər daralmışdı. Şərqi Anadolu və Azərbaycanda isə elat kütlələri, yəni türkmanlar öz varlıqlarını davam etdirməkdə idilər. Ancaq XVI əsrin başında baş verən bir etno-siyasi hadisə Oğuznamənin sonuncu sığınacaq yerini də əlindən aldı. Söhbət qızılbaş türkmanların siyasi hakimiyyətə gəlişindən gedir. Qızılbaşların hakimiyyətə gəlişi ilə sözügedən geosiyasi məkanda Oğuz soyu İmam soyu ilə əvəz olunur və yeni dövlətin ideologiyasına çevrilir. Bu hadisədən sonra tədricən Oğuznaməyə maraq sönür və getdikcə Oğuznamənin auditoriyası daralır. Oturaqlaşmanın tarixini nəzərə alsaq, XXI əsrdən ən azı yüz il öncə ozanlar qazanc qaynağı olan dastan auditoriyasını qorumaq üçün oturaq həyata keçərək *türk* adı ilə tanınan xalqın, eləcə də Qızılbaş və Osmanlı auditoriyasının zövqünə uyğun dastanlar yaradır. Yeni tipli dastanların aktiv ifası Oğuznamələrin unudulması ilə yanaşı gedir. Bu şəkildə Oğuznamə yeni tipli aşiq dastanları ilə əvəz olunur. *Ozan* sözünün mənfi çalar alması da bu dövrün Oğuznamə ifaçılarına münasibətini ifadə edir (Əsgərov Əfzələddin 2013). Elə bu səbəbdən də dastan yaradıcıları və ifaçıları kitaba (Qurani-Kərimə) iman gətirərək yazı mədəniyyətinin içərisinə qatılan türk-müsəlman əhalinin zövqünə uyğun olaraq həm forma, həm də məzmun baxımından yeni tipli şeirlər və onların ifası üçün havalar yaratdılar. Bu zaman folklor düşüncəsi çərçivəsində təsəvvüf şeirindən, divan ədəbiyyatından, eləcə də muğam musiqisindən yararlandılar. Ardınca ənənəvi qəhrəmanlıq dastanları, eləcə də bəzi nağıl süjetlərinin əsasında yeni dastanlar yaratdılar. Bu dastanların

əsas qəhrəmanlarının ən azı bir qismi nə vaxtsa şeirlər yaratmış gerçək şəxsiyyətlər idi. Ancaq yeni dastançılıq düşüncəsi onlara haqq aşığı (sevgilinin eşqi ilə şeir söyləmək, saz çalmaq və oxumaq qabiliyyəti olan) statusu verir və bu konsepsiyaya uyğun olaraq ənənəvi süjetləri yeniləşdirir.

Bu şəkildə onlar yaratdıqları əsərlərə “rəsmi görkəm” verdilər. Bununla bərabər, “təsəvvüf şairi” və ya “təsəvvüf əhli” anlamında işlənən *aşiq-aşiq* adı altında gizlənib özlərini yazı-pozu əhlinin (yazı mədəniyyəti auditoriyasının) töhmətindən qoruya bildilər.

İşin elmi nəticəsi: Məqalədə deyilir ki, Azərbaycan folklorşünaslığında aşiq sənətinin sufi ocaqlarından yaranması haqqında fikir doğru deyil. Ən qədim dövrlərdən bəri yaranmış epik söyləyicilik sənətinin ənənəsi mövcuddur. Tarixin müəyyən dövründə müəyyən etnosun içərisində yaranan yeni söyləyici tipi özündən əvvəlki ənənə üzərində formalaşır. Müasir türk xalqlarında epik söyləyicilik sənətinin tipoloji oxşarlıqları onlardan hər birinin arxaik ənənə üzərində formalaşmasını göstərir. Bu baxımdan aşiq sənəti epik söyləyicilik sənəti ilə heç bir əlaqəsi olmayan sufi ocaqlarından yox, Oğuzlar haqqında dastanların söyləyicisi olan ozan sənəti əsasında yaranmışdır.

İşin elmi yeniliyi: Aşiq sənətinin ozan sənəti əsasında yaranması ilə bağlı yeni arqumentlər gətirilir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Aşiq yaradıcılığının yaranması və formalaşması tarixi, habelə mahiyyəti ilə bağlı araşdırmalarda yardımçı ola bilər.

ƏDƏBİYYAT

- 1.Ахметьянов Рифкат Газизянович (1981). *Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья* – Москва, Наука.
- 2.Əsgərov Əfzələddin (2013). *Oğuznamə yaradıcılığı* – Bakı, “Elm və təhsil”, 340 səh.
- 3.Əsgərov Əfzələddin (1992). *Türk etnik mədəniyyətində aşıqlar və aşiq yaradıcılığı / Gənc ədəbiyyatşünasların Respublika konfransı (26-28 may)* – Bakı, səh. 21-22.
- 4.Исмаилов Есмагамбет (1957). Акыны. Монография о творчестве Джамбула и других народных акынов – Алма-ата: Казахское Государственное Издательство Художественной Литературы, 339 с.
5. Köprülü Fuad (1959). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 122 s.
6. Гордлевский Владимир Александрович (1962). Избранное сочинение, Т. I – Москва, из. ВЛ, с.48-50.
7. Неклюдов Сергей Юрьевич. Звучащее слово в фольклоре. www.ruthenia.ru
8. Новик Елена Сергеевна. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири. www.ruthenia.ru
- 9.Путилов Борис Николаевич (1997). Эпическое сказительство: типология и этническая специфика – Москва: «Восточная литература» РАН, 297 с.
- 10.Təhmasib Məmmədhüseyn (1972). *Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər)* – Bakı, Elm.

Qalib SAYILOV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: qalibsayilov@mail.ru



MİLLİ FOLKLORDA İSLAM DİNİNİN POETİK TƏSVİRLƏRİ

Galib Sayilov

THE POETICAL DESCRIPTIONS OF THE ISLAMIC RELIGION IN NATIONAL FOLKLOR

Summary

The religion is a very complex phenomenon as the public consciousness. One of the branches of the expression of the myth-religion relationships is magic-religion relations. The magic is closely related to the mythology on the one hand and on the other hand it is related with the religion. Magician is the practice of gambling based on the mythical religious imagination system. The ideological basis of this practice, the basis of belief forms the formation of primitive religious imaginations. The religious views have the polytheist and monotheistic structure. The most controversial issue in the history of Turkish religion is the concept of "religion godliness". "Godism" (in other words, "tengrianstvo") is the name given by the investigators to the belief system standing in the centre of the image God (Tengri). The ancient Turks knew God in the name of Allah. In the Godism the transition from the polytheist beliefs to the monotheism is observed. Its signs have kept itself in the epos "Kitabi-Dede Gorgud". The transformation to the Islam has protected itself in Azerbaijan folklore in many levels and elements belonging to it: Idea: God is Allah. Cosmography: Fly - Paradise, Damu - Hell. Paremiology - speech folklore. Ceremony behavioral formulas. Ashug activity.

Key words: folklore, Azerbaijan folklore, religion, Islam religion, mythology-religion, polytheism, monotheism, Godism

Галиб Сайылов

ПОЭТИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ ИСЛАМА В НАЦИОНАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Религия как форма общественного мышления является сложным феноменом. Областью отражения отношений миф-религия является магия-религия. Магия тесно связана с одной стороны с мифологией, а с другой с религией. Магия практика колдовства, основанная на систему мифологическо-религиозных представлений. Идеологическую базу и основу верований составляет мифология и примитивные религиозные представления. Религиозные представления обладают монотеистической и политеистической структурой. Самым спорным вопросом тюркской религиозной истории является концепт «религия тенгрианство». «Тенгрианство» это название данное исследователями системе верований, в центре которой стоит образ Тенгри. Древним тюркам Аллахом служил Тенгри. В Тенгрианстве наблюдается переход от политеистических верований к монотеизму. Следы этого больше всего сохранились в «Книге моего Деда Коркута». В Азербайджанском фольклоре переход к Исламу были сохранены на многих уровнях и их элементах: Идея- Тенгри-Аллах, Космография: Учмаг-Рай, Даму-Ад. Паремииология: фольклор речи. Поведенческие формулы обряда. Ашугское творчество.

Ключевые слова: фольклор, Азербайджанский фольклор, религия, Ислам, миф-религия, магия-религия, политеизм, монотеизм, тенгрианство

Açar sözlər: folklor, Azərbaycan folkloru, din, İslam, mif-din, magiya-din, politeizm, monoteizm, tanrıçılıq

Din ictimai şüur forması kimi son dərəcə mürəkkəb fenomendir. Haqqında saysız-hesabsız fikirlər deyilmiş, təriflər verilmiş, münasibətlər ifadə olunmuş “din” konseptini bizim burada fenomen, yəni hələ öyrənilməmiş, dərk olunmamış məsələ adlandırmağımız elə ona mövcud münasibətlərdən irəli gəlir.

Azərbaycanda din mövzusu sovet dönəmində, sözün hərfi mənasında, çox qorxulu və yasaq mövzu idi. Burada heç bir fərdi təşəbbüsə, şəxsi “yaradıcılığa” yol vermək olmazdı. Bütün yazılar elm sahəsindən, mövzusunun və janrından asılı olmayaraq, Moskvadan gələn ideoloji ustanovkalar əsasında yazılırdı. Anti-din mahiyyət daşıyan və əsas etibarilə təbliğati xarakter daşıyan bu saysız-hesabsız “əsərlərin” fəlsəfi mahiyyətini dinin uydurma olması haqqındakı tezis təşkil edirdi. Azərbaycandilli ədəbiyyatlarda dinə bu materialist baxış müasir maskirovkalar altında bu gün də davam edir. Folklordin, mifologiyadin münasibətlərinə baxış da bu çərçivədə davam etməkdə olub, sovet epoxasında deyilənlərin təkrarından ibarətdir. Lakin keçən dövrlərdən fərqli olaraq, müasir folklorşünaslıq tədqiqatlarında bir ideoloji azadlıq var: tədqiqatçı dinə əsaslanan görüşlərini sərbəst şəkildə ifadə edə bilər. Bu, xüsusilə təsəvvüf folkloru, o cümlədən folklordakı dini mənşəli obraz və motivlərlə bağlı yazılarda açıq görünür. İndi əksinə, tədqiqatçılar antidini baxışlarını gizlətməyə, pərdələməyə çalışırlar. Buna müasir Azərbaycan ictimai fikrində gedən proseslər də öz təsirini göstərir.

Görkəmli rus-sovet etnoloqu S.A.Tokarev yazır ki, “Din və mifologiyanın münasibətləri məsələsi müxtəlif istiqamətlərə məxsus olan alimlər tərəfindən fərqli həll olunmuşdur. Əsasən hind-Avropa və qismən də başqa xalqların mifoloji materialını ilk dəfə olaraq sistemli şəkildə tədqiq etməyə başlayan köhnə mifoloji (astral-mifoloji, naturalist) məktəb bu məsələni birbaşa formada qoymurdu. Ona görə ki, din (xristianlıq, islam, iudaizm və s.) o dövrdə ancaq mürəkkəb dini təlim hesab olunurdu. Mifologiya isə qədim poeziya kimi qəbul olunurdu. Həm də mifoloji məktəbin nümayəndələri mifologiyayı bu mənada xalq dini inanclarından ayırmırdılar” (5, . 376).

Burada diqqəti cəlb edən ən mühüm məqam mifologiyadan, başqa sözlə, mifologiya elmindən dinə olan baxışdır. Və göründüyü kimi, mifoloji məktəbin nümayəndələri dinlə mifologiya arasında elə ciddi sərhəd qoymur, bunları vahid poetik sistem daxilində götürürdülər.

S.A.Tokarevin dinə başqa bir əsərində verdiyi tərif də bu materialist ruhu özündə əks etdirir. O yazır: “Din sosial hadisədir. Dini təsəvvürlər heç vaxt fərdi yaşantı və hərəkətlərlə məhdudlaşmır: o, həmişə ictimai nizamın bu və ya digər faktı ilə ifadə olunur. Din insanın təsəvvür edilən fəvqəltəbii dünyaya olan münasibətidir. İnsan bu münasibət çərçivəsində heç vaxt təcrid olunmuş fərd kimi fəvqəltəbii dünyaya qarşı durmur. Din ideoloji forma kimi, yalnız insan şüurunda baş verən idraki proseslərə aid deyildir. O, insan fəaliyyətinin çox, ya az şəkildə, geniş qatlarını əhatə edərək, ictimai münasibətlərin səciyyəvi şəkillərini inikas edir və doğurur” (5, .39).

S.A.Tokarevin verdiyi bu tərif, ümumən, rəsmi sovet ideologiyasının hakim tezlərini özündə ifadə edir. Heç şübhəsiz ki, dini solumdan kənarda təsəvvür et-

mək olmaz: din, bu mənada, doğrudan da, sosial hadisədir. Lakin müəllifin yanaşmasında din yalnız sosial hadisə kimi tərif olunur. Bunun səbəbi çox aydın və üzəddir. Sosium/cəmiyyət – insan toplumu deməkdir. Marksist-leninçi fəlsəfə dini ilahi mənşəli hadisə yox, insan təxəyyülünün məhsulu hesab edir və bütün təfsirlər, nəzəriyyələr, baxışlar, konsepsiyalar, istisnasız olaraq, bu müddəanın üzərində qurulur.

Mif-din münasibətlərinin ifadə sahələrindən biri magiya-din münasibətləridir. Magiya bir tərəfdən mifologiya, o biri tərəfdən din ilə sıx bağlıdır. Dünyaca məşhur etnoqraf Ceyms Corc Frezer magiya haqqında yazır: “Magik düşüncə iki prinsipə əsaslanır. Onlardan birincisində deyilir: oxşarlıq oxşarlığı yaradır, yaxud nəticə öz səbəbinə oxşayır. İkinci prinsipə görə, bir dəfə bir-birinə toxunan əşyalar birbaşa ünsiyyətdən sonra uzaqdan uzağa da qarşılıqlı təsiri davam etdirirlər. Birinci prinsip bənzəmək (oxşamaq), ikincisi isə təmas, yaxud yoluxma qanunu adlana bilər” (7, 19).

Göründüyü kimi, magiya ilkin mifik-dini təsəvvürlər sisteminə əsaslanan cadugərlik praktikasındır. Bu praktikanın ideoloji bazasını, inanc əsaslarını mifologiya, ibtidai dini təsəvvürlər təşkil edir.

Edvard Taylor yazır: “Əgər qısa şəkildə desək, magiyanın tarixdəki yeri belədir: o, öz əsas prinsipinə görə məlum sivilizasiyaların ən aşağı pilləsinə aiddir. Magiya dünyanın əqli inkişafında çox az rol oynamış ibtidai cəmiyyətlərində indi də bütün gücü ilə qorunmaqdadır” (4, 92).

Göründüyü kimi, Taylor da magiyanı sivilizasiyanın – mədəni düşüncə tarixinin ilk pilləsinə aid etməklə onu mifoloji təsəvvürlər səviyyəsində təsdiqləyir. Bu cəhətdən, magiya-din münasibətləri kontekstində söylənməmiş fikirlər bizə mif-din münasibətlərini antropoloji fikrin klassik nümunələri əsasında nəzərdən keçirməyə imkan verir.

Mirça Eladeye görə, inanc və mərasimlər bizi *magik* düşüncə sahəsinə çəkib aparır. Lakin biz xalq praktikasının magiyadan asılılığını qəbul etməklə düyünvurmanın (düyünçalmanın) ümumi simvolikasını magik mentallığın müstəsna yaradıcılığı kimi nəzərdən keçirməkdə haqlıyıq mı? Biz fikirləşmirik ki, bu, belə olub. Hətta hind-avropalılarda düyünvurma mərasim və simvolları xtonik-ay elementlərinə də malik olub, bundan irəli gəlməklə magik təsirlərlə doğrulsa da, təkcə əsil dini təcrübəni deyil, həm də insan və dünya haqqında ümumi təsəvvürləri əks etdirən sənədlərə də izah vermək lazımdır” (8, 200).

Müəllifin fikirlərindən bəlli olur ki, folklor mif və ritualların (inanc və mərasimlər) nümunəsində magiya ilə bağlıdır. Magiya həm də din (dini praktika) ilə bağlıdır.

C.C.Frezer miflə magiyanın qovuşduğu məqama diqqət yönəldərək yazır: “Bir sıra magik ayinlərdə ruhların müdaxiləsi nəzərdə tutulur: dualar və qurbanvermələr vasitəsilə onların xeyirxahlığını qazanmağa cəhd olunur. Bu hallarda magiya din ilə qovuşmada çıxış edir” (7, 53).

Buradan nə aydın olur? Frezerə görə, din tanrıya inam və bu inama əsaslanan həyat tərzidir. Əlbəttə, bu tərif öz ümumi konturları daxilində bizim tərəfimizdən də qəbul olunur. Dinin mövcudluğunun ilkin şərti inamdır, bu inam özü

ilə həmin dinin yaşam təcrübəsini və dini praktikanı gətirir. Frezer dini tanrıya və onun yaratdığı fəvqəladə varlıqlara inam və ilahi iradəyə tabe olma, magiyanı isə insanın ilahi iradəyə tabe olmayıb, fəvqəlgüclərə təsiretmə praktikası kimi qəbul edir. Bu, mif-din münasibətləri kontekstində mifoloji şüur daşıyıcısı olan insanın da belə bir dindənənar “azadlığa” malik olduğunu ortaya qoyur.

Azərbaycan folklorşünasları içərisində mifologiya-din münasibətləri məsələsini S.Rzasoy araşdırmaqdadır. S.Rzasoyun bu mövzuda baxışları ilk dəfə sistemli şəkildə onun “Oğuz mifi və Oğuznamə eposu” adlanan monoqrafiyasının “Teoinformasiyanın Mifologiya və Din səviyyələri” adlanan yarımfəslində qoyulmuş (2, 35-39), daha sonrakı araşdırmalarında yeri gəldikcə inkişaf etdirilərək, “Şüurun inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur” adlanan tədqiqatında (3, 168-201) bitkin sistem halına gətirilmişdir. O, yer üzündəki bütün teoinformasiyalar tarixi baxımından iki mərhələyə ayrılır:

1. Teoinformasiyanın səmavi kitablara – ilahi vəhyələrə qədər olan tarixi;
2. Teoinformasiyanın səmavi kitablara başlanan tarixi (3, 194).

Müəllif, teoinformasiyanın səmavi kitablara (ilahi vəhyələrə) qədər olan tarixini – mifologiya, səmavi kitablara başlanan tarixini isə – din hesab edir. Beləliklə, S.Rzasoyun baxışlar sistemində mifologiya və din vahid teoinformativ sistemin tərkib hissələri kimi götürülür. S.Rzasoy bu informasiyanı “Vahid Dünya İnformasiyası” adlandırmışdır (1, 32). Yəni alimə görə, dünyanın, istisnasız olaraq, bütün maddi və mənəvi üsurlərini, təzahür, hal, forma və şəkillərini birləşdirən “vahid məlumat” var. Həmin məlumat, göründüyü kimi, ictimai şüurun mif, folklor və din formalarını da birləşdirir.

Bizim yanaşmamıza görə, dinə yanaşmada müxtəlif mövqelərin olmasına baxmayaraq, onu ən ümumi halda yaradılış ideologiyası, dünyagörüşü və sosial-mədəni davranış sistemi kimi götürmək olar. Bu cəhətdən, *din yaradılış ideologiyası kimi* bütün varlıq aləmin yaradılışından bəhs edən *ideoloji düşüncə sistemi*, *dünyagörüşü kimi* varlıq haqqında tam (bütöv) təsəvvürlər sistemi, *sosial-mədəni davranış sistemi kimi* insanlığın həyatını tarix boyunca sakral davranış sxemləri əsasında təşkil edən total davranış modelidir.

Dini təsəvvürlər politeist və monoteist struktura malikdir. Politeizm elmdə dinin ilkin mərhələsi kimi təsəvvür olunur. Bu inanclar islamaqədərki Azərbaycan folklorunda canlı şəkildə yaşamaqda idi. İslamın qəbulu ilə bu inanclar hər biri öz dərəcəsində arxa plana keçib transformasiyalara uğrasa da, folklorumuzda öz izlərini saxlamaqdadır.

Politeist inanclar, əsasən, aşağıdakı istiqamətləri əhatə edir:

1. Fetişizm – ayrı-ayrı predmetlərin canlı şəkildə təsəvvür olunmasıdır. Məsələn, nağıllarda güzgünün – gölə, darağın – meşəyə çevrilməsi və s. Bunlar əski dini-mifoloji, mistik-magik inancları özündə əks etdirir.

2. Animizm – hərfi mənada ruhlara inanc sistemidir. Azərbaycan folklorunda animistik inanc və obrazlar çox geniş yayılmışdır.

3. Totemizm – insanların heyvanlar, bitkilərlə qohumluğuna əsaslanan əski politeist düşüncə mərhələsidir. Azərbaycan folklorunda totemizm görüşləri

öz izlərini müxtəlif obrazlarda saxlamaqdadır. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da əsas qəhrəmanların şəcərəsində heyvan-əcdad mütləq iştirak edir.

4.Şamanizm – insanlarla ruhlar arasında əlaqənin praktikasını və inanc əsaslarını əhatə edən əski mifoloji düşüncə sistemidir. Azərbaycan folkloru bu obrazı öz yaddaşına “qam” şəklində yazmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Qam-ğan” (“Şaman-xan”) adı var. Ənənəvi mədəniyyət sistemində falçılar, baxıcılar, cadugərlər və s. şamanların “xələfləridir”.

Türk din tarixinin ən mübahisəli məsələsi “tanrıçılıq dini” konseptidir. “Tanrıçılıq” (başqa adı ilə: “tenqrianstvo”) tədqiqatçıların mərkəzində Tanrı (Tenqri) obrazı duran inanc sisteminə verdiyi addır. Qədim türklər Allah adına Tanrını tanıyırdılar. Tanrıçılıqda politeist inanclardan monoteizmə keçid müşahidə olunur. Bunun izləri özünü daha çox “Kitabi Dədə Qorqud”da saxlamışdır.

İslama keçid mürəkkəb məzmunu malik proseslərlə müşayiət olunan prosesdir. Bu, ictimai şüurun yeni məzmunu total transformasiyası kimi çox mürəkkəb elmi məsələdir.

Azərbaycan folklorunda islama keçid özünü bir çox səviyyə və onlara aid elementlərdə qorumuşdur. Həmin elementlərin mövcudluğu onların islama keçidin əsas struktur elementləri olduğunu göstərir. Bu “keçid strukturları”, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

İdeya: Tanrı – Allah. İslam dini monoteist konsepsiya kimi bütövlükdə Allah ideyası üzərində qurulmuşdur. Allah islamda külli kainatın yaratıcısı kimi maddəüstü (ləməkan və lazaman) ideyadır. Maddi aləm Allahdan başlanır və Allaha qaydır. Folklorda islama keçid özünü ilk növbədə “Tanrı-Allah” transformunda qorumuşdur. Azərbaycan dilində indi də Allah mənasında Tarı kişi adı işlənməkdədir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Tanrı-Təala” ifadəsi var ki, bu da birbaşa folklorda islama keçidin ideya əsaslarını nümayiş etdirir.

Kosmoqrafiya: Uçmaq – Cənnət, Damu – Cəhənnəm. İslam kosmoqrafiyasında aləm bu dünya və o dünyadan ibarət təsəvvür olunur. O dünya qeyri-maddi aləm olmaqla Cənnət və Cəhənnəmdən ibarətdir. Qədim oğuz eposunda Cənnət – “Uçmaq”, Cəhənnəm “Damu” adlanır ki, bu da folklorda islama keçidin kosmoqrafik əsaslarını nümayiş etdirir.

Paremiologiya – nitq folkloru. Azərbaycan folklorunda paremioloji vahidlər səviyyəsində islama keçidi inikas edən strukturlar vardır. Paremilər – nitq folkloru nümunələridir. Bunlar frazeoloji-ideomatik struktura malik olduğu üçün öz poetik quruluş və məzmununu əsrlər boyunca dəyişməz şəkildə qoruya bilir.

Mərasimi davranış formulları: toy, yas, xalq tamaşaları. Azərbaycan mədəniyyəti mərasimlərlə zəngindir. Mərasimlər milli yaddaşın mahafizəkar formalarıdır. Hər bir xalq yeni mədəni ideologiyaların təsirinə məruz qaldığı halda belə, qədim düşüncə tərzini özünü mərasimlərdə yaşatmaqda davam edir. Bu cəhətdən Azərbaycan toyları, yasları və s. islam dininin təsirinə məruz qalsa da, onlarda əski düşüncə tərzini özünü qorumaqdadır. Bundan dolayı mərasimi davranış formulları folklorda islama keçidin tədqiqi üçün zəngin material verir.

Qeyd edək ki, folklorda islama keçidin izləri daha çox “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda əks olunmuşdur. Bu səbəbdən də biz həmin eposu tanrıçılıqdan islama keçidin total modelləşdirici sistemi hesab edirik.

“Kitabi-Dədə Qorqud” bir epos kimi oğuz türklərinin etnokosmik düşüncəsini özündə bədii söz kodu ilə gerçəkləşdirən poetik sistemdir. Bu sistem total modelləşdirici xarakterə malikdir. Çünki bu eposda bir etnos kimi oğuz türklərinin varlığı total şəkildə modelləşmişdir. Bu mənada, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz etnosunun mikrostruktur modelidir. Oğuz makrostruktur etnos hadisəsi kimi bu eposda proyeksiya olunaraq bədii mikrostrukture çevrilmişdir.

“Dədə Qorqud” eposunun total modelləşdiricilik xassəsi onun etnosun varlığını həm də dinamikada (hərəkətdə olan halında) inikas etməsində ifadə olunur. Belə ki, epos oğuz xalqının həyatının “bir anını” əks etdirən bədii lövhə yox, etnosun hərəkət dinamikasını inikas edən sistemdir. Ona görə də “Dədə Qorqud” dastanında islama keçidin bütün səviyyələrini canlı şəkildə müşahidə və bərpa etmək olur.

“Azərbaycan folkloru və islam dini” mövzusunun ən funksional olduğu sahə aşığı yaradıcılığıdır. Bu sahə “folklor və islam” probleminin bütün mənalı elementlərini özündə əks etdirir. Belə ki, islam Azərbaycan folklorunda özünü ən parlaq şəkildə məhz “aşığı” işarəsi ilə bərqərar etmişdir. “Aşığı” birbaşa islami-təsəvvüfi konseptdir. Lakin o, Azərbaycan düşüncə məkanına “kənardan” gətirilmə konsept yox, transformasiyadır. Belə ki, aşığın sənətçilik paradigmasında əcdadı ozandır. Aşığa qədər Azərbaycan sənət tarixi ozanı tanıyır. İslama keçiddən sonra ozan aşığa transformasiya olunur. Lakin bu transformasiya birbaşa “Ozan-Aşığı” keçidindən ibarət olmayıb, “Ozan-Aşığı-Aşığı” üçlü strukturuna malikdir. Biz ozanı tanrıçılıq ideologiyasının sənət və yaradıcılıq paradigması hesab edirik. Ozan adı bizə istər etnoqrafik-tarixi qaynaqlardan, istərsə də “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrindən məlum olan oğuz sənətçi tipidir. O, həm də musiqçidir: qopuz ozanın ayrılmaz atributudur. Ozanlar – xalq nəğməkarlarıdır: əsas peşələri oğuz igidlərinin qəhrəmanlıqlarını tərənnüm etməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Dəli Domrul” boyunda Dədə Qorqudun dilindən söylənmiş “Bu boy Dəli Domrulun olsun. Məndən sonra alb ozanlar söyləsin! Alını açıq comərd ərənlər dirləsin” ifadəsi ozanların funksional tipləri baxımından epos-dastan ifaçıları (söyləyiciləri) olduğunu göstərir. Ozanlar mənsub olduqları oğuz cəmiyyətinin dini ideologiyası baxımından tanrıçılıq ideologiyasının tərənnümçüləri idilər.

Aşıqşünaslıqda hakim olan təsəvvürlərə görə, aşığı – ozanın təsəvvüfi-islami transformasiyasıdır. Ancaq ozan-aşığı keçidini ozanın aşığa birbaşa transformasiyası kimi qəbul etmək mümkün deyildir. Burada təsəvvüf deyilən faktorun həlledici rolu var. İslamın qəbulu ilə oğuz-türk mədəniyyətinə “aşılıq” konsepti daxil olur. İlk aşıqlar təkkə-ocaqlarda fəaliyyət göstərən aşıqlar idilər. Sonradan milli mədəniyyətin total şəkildə islamlaşması kontekstində ozan və aşığı eyni sənət müstəvisini bölməli olur. Bu halda yeni dövrün sənət funksionerləri olan aşığı-aşıqlar aradan qalxmaqda olan oğuzçuluq epoxasının sənət və yaradıcılıq kontekstində daşıyıcıları olan ozanları assilimilyasiya edirlər.

“Aşığı” ideoloji konsepsiyası etibarilə islami-təsəvvüfi hadisədir. O, fəlsəfi əsasları etibarlı “vəhdəti-vücut” təliminin daşıyıcısı, islami-təsəvvüfi statusu

etibarilə “haqq aşığıdır”. Bu gün sırf sənət və yaradıcılıq hadisəsi sayılan aşıqlar öz başlanğıcını “haqq aşığı” obrazından götürürlər. “Haqq aşığı” – Allaha aşiq olan deməkdir: əsasında insanın öz yaradıcısına aşıqlığı durur. Bu aşıqlıq insanın öz Yaradıcısından qopması və bütün ömrü boyu Yaradıcıya doğru can atması sxeminə əsaslanır. Aşıqlər sonrakı epoxalarda nə qədər dəyişsələr də, Allaha aşıqlıq aşiq poeziyasının bütün poetik mahiyyət və məzmununda yaşamaqda davam edir. Aşiq sənəti və yaradıcılığı sonrakı əsrlərdə modernləşməyə məruz qaldı. Lakin heç bir modernləşmələr, transformasiyalar aşiq şeirinin ideoloji-fəlsəfi əsaslarını təşkil edən “vəhdəti-vücut” təlimini dağıda bilmədi. Aşiq şeiri bütün əsrlər boyunca yaradılmışın Yaradana doğru qayıdış yolunu (ürucu, salikliyi, təriqi) sxemləşdirən Şəriət-Təriqət-Mərifət-Həqiqət modelindən ayrı düşmədi. Bu gün aşıqların vəhdəti-vücut haqqında heç bir elmi təsəvvürləri olmasa da, onlar yenə də öz poeziyalarında bu poetik-ideoloji vahidlərlə “işləyirlər”.

Azərbaycan aşıqşünaslığında əsasən son dövrlərdə yayılmış yanlış təsəvvürlərə görə, aşiq poeziyasının ideoloji əsaslarını yalnız təsəvvüfi-irfani görüşlər təşkil edir. Əslində, belə deyil. Azərbaycan el-aşiq şeirində çoxlu sayda sənətkarlar var ki, onlar öz yaradıcılığında sırf islami görüşləri tərənnüm etmişlər.

İslam ortodoksal görüşlər sistemidir. Onun əsasında Quran və şəriət durur. Xalq poeziyasının bir çox görkəmli nümayəndələri öz yaradıcılıqlarında sırf islami görüşlərə əsaslanmış, Quran və şəriət ölçülərindən qırağa çıxmamışlar.

Apardığımız müşahidələr göstərir ki, ortodoksal islam özünü xalq poeziyasının strukturunda üç əsas səviyyədə göstərir: ideya səviyyəsi; obraz səviyyəsi; motiv səviyyəsi.

Heterodoks-islami görüşlər özünü bir çox el şairləri ilə bərabər, əsasən, aşıqların yaradıcılığında göstərmişdir. Çünki aşiq poeziyası birbaşa təsəvvüfi-islami görüşlərlə bağlıdır. Təsəvvüf bir ideologiya kimi heterodoks təlimdir. O, gerçəkliyin ilahi sxemi kimi Şəriət-Təriqət-Mərifət-Həqiqət sxeminə əsaslanır. Bu sxemin əsasında ortodoks pilləni Şəriət təşkil edir. Lakin təsəvvüf ortodoks pilləni adlayaraq heterodoks pillələrə daxil olur. Bu pillələr ortodoks islam tərəfindən qəbul olunan Heterodoks islam özünü el-aşiq poeziyasının strukturunda üç əsas səviyyədə göstərir: ideya səviyyəsi; obraz səviyyəsi; motiv səviyyəsi.

ƏDƏBİYYAT

1. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 212 s.
2. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Səda, 2007, 181 s.
3. Rzasoy S. Şüurun inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XLI kitab. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, s. 168-201
4. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, 574 с.
5. Токарев С.А. Религия и мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 376-378
6. Токарев С.А. Ранние формы религии. Москва: Издательство политической литературы, 1990, 622 с.
7. Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. Москва: Издательство политической литературы, 1984, 703 с.
8. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Москва: Ладомир, 2000, 414 с.

Rövşən ƏLİZADƏ

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

İstanbul Aydın Universiteti

e-mail: rovsenalizade@yandex.ru



OĞUZ KAĞANIN REAL TARİXİ ŞƏXSİYYƏT OLDUĞUNA DAİR ƏSKİ VƏ YENİ TƏSBİTLƏR

Rovshan Alizade

**OLD AND NEW FINDINGS REGARDING OGHUZ KHAN'S
REAL HISTORICAL PERSONALITY**

Summary

There are significant discussions asserted by some researchers regarding Oghuz Khan's real historical personality. The seriousness of these discourses are interpreted by the historical documents propounded by historians. The presence of pyramid that belongs to Oghuz Khan which is stated to be identified by European archelologists paves the way for archelologists in Turkic world to be mobilized. In my opinion, generalizations and findings designated within the frame of folklore science are indispensable to be supported by scientific findings of archeologists and histroians.

Key Words: Oghuz Khan, Mete, pyramid, papyrus texts, world conqueror.

Ровшан Ализаде

**ДРЕВНИЕ И НОВЫЕ ДАННЫЕ, ПОДТВЕРЖДАЮЩИЕ РЕАЛЬНОСТЬ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ ОГУЗ КАГАНА**

Резюме

Имеются серьезные соображения, выдвинутые некоторыми исследователями о том, что Огуз Каган является реальной исторической личностью. Серьезность этих соображения подтверждаются историческими источниками, на которых они ссылаются. В статье особо отмечается научно подтвержденные данные, определения и существования пирамиды, которую относят Огуз Кагану, что дает основание для археологов в тюркском мире для их мобилизации по этому вопросу. По нашему мнению подтверждение утверждений археологов и историков обобщений и данных на уровне фольклористики является важным условием.

Ключевые слова: Огуз Каган, Мете, пирамида, папирусные тексты, мировой завоеватель

Açar sözlər: Oğuz Kağan, Mete, piramida, papirus mətnləri, dünya fatehi

Oğuz Kağanın eramızdan öncə XXIII əsrdə yaşadığı və bu əsrdə səksən minlik döyüş arabalarından ibarət bir ordu ilə Nil vadisini fəth etdiyinə dair əski qaynaqlardakı bilgilərə diqqət etdiyimizdə onları Oğuz Kağanın həqiqi tarixi şəxsiyyət olduğunu müəyyənləşdirmək üçün sanballı dəlillər kimi görə bilirik.

Eramızdan öncə III əsrdə yaşamış misirli rahib-tarixçi Manethon əlindəki mətnləri *kopto* dilindən əski yunan dilinə tərcümə etdiyi zaman Oğuz Kağanın (Xanın) adını *Aukuz xian* (19, 11) kimi çevirmiş və bu ifadəni *İoniya* olaraq qeyd etmişdir (11, 188). Bilavasitə bu faktdan istifadə edən Avropalı tarixçiləri Ellada mədəniyyətinin təşəkkülündə böyük rol oynayan *Xan birliyini İoniya birliyi* kimi ümumiləşdirərək, əsərlərinə daxil etmələri araşdırmaçılar tərəfindən təsbit olunub. İoniya birliyinin isə dörd boy-tayfadan ibarət olmaqla dörd

ayrı dildə danışdığı və o dillərdən birinin də *ari* və *sami* dillərinin təsirinə məruz qalan türk dili olduğu müəyyənləşmişdir.

J.F.Şampolyonun 1822-1832-ci illər arasında oxuduğu Misir papirus mətnlərində qeyd edilib ki, Nil vadisi orta çarlıq (xanlıq) dövründə, yəni bizim eradan öncə XXIII-XVIII-ci əsrlərdə Asiyalı çoban knyazlar tərəfindən idarə olunmuş və bu knyazların başında da xan titulu daşıyan Oğuz övladları dayanmışdır (20, 9). Qeyd edilən Asiyalı əhalinin hansı yol ilə Nil dərəsinə qədər gəlmiş olduqları məsələsi də mühümdür. Bu əhalinin Ərəbistanın şərq sahiliylə Babülməndəb boğazından Somali və Həbəşistan sahillərinə keçərək, Nil dərəsinə enmiş olduqları fikrini irəli sürən araşdırmaçılar vardır. Digər tərəfdən, bu əhalinin Ərəbistanın qərb sahilindən və nəhayət, Sina çölü yoluyla Deltaya qədər gələrək, oradan Nil vadisinə yerləşdikləri qənaəti də mövcuddur. Araşdırmaçı Y.Z.Özer qeyd edilən fikir və baxışları bütövlükdə doğru hesab edir və əlavə olaraq yazır ki, Misir əhalisi tamamilə və bəlli bir zamanda Nil dərəsinə gəlmiş əhali deyildir. Bunlar zaman-zaman, dalğa dalğa və bir-birini müxtəlif dövrlərdə izləyərək müxtəlif yollardan gələn və Nil boyuna yerləşən müxtəlif qəbilələrdir (10, 323-324). İ.Parmaksızoğlu və Y.Çağlayanın ortaq yazdıqları tarix kitabında isə *hiksos* adlı xalqdan bəhs edilmiş və *hiksos* termininin yuxarıda qeyd edildiyi kimi “çoban knyaz” deyil, çoban kral mənasına gəldiyi vurğuladıqdan sonra, *hiksos*ların mənsəyi haqqında belə bir məlumat verilmişdir: “Yeni imperiya qaynaqlarında “Sami” irqindən göstərilməkdədir. Tarixçilərə görə, Ön Asiyanın Kassit, Hitit, Hurri köçlərinə bağlı olaraq Hurrilərin bir qolunun da Misirə gəldikləri, yolda Samilərlə də qaynaşdıqları irəli sürülməkdədir. Bu mübahisələrdən hansı nəticə çıxarıla bilməsi məsələsi bir tərəfdə qalsın, deyə bilərik ki, *hiksos*lar şərqdən gəlmiş və bir əsrə yaxın müddət Misirdə hakim olmuşdular” (11, 95).

İngilis arxeoloqu Filinder Petri, yüz il öncə Misirdə tapdığı bir ehramı Oğuz Kağana aid etməklə bu ehram içərisində Oğuz Kağanın mərmər üzərindəki barelyefindən bəhs etmiş və bu barelyefdə Oğuz Kağanın ölümündən sonra reallaşan mumiyalanma prosesinə dair bir təsvirin olduğunu qeyd etmişdir (22, 46). F.Petrinin verdiyi bilgiyə görə, barelyef üzərindəki heykəl təsviri də iki yerə bölünmüş vəziyyətdədir (22, 47). Qeyd edək ki, arxeoloqun bu tapıntısına dair yazılar Avropanın bəzi elmi dərgilərində çap olunmuşdur. Ancaq siyasiləşmiş Avropa tarixçiləri uzun bir müddət ərzində Oğuz Kağanla əlaqəli olan yuxarıda bəhs edilən bilgiləri inkar etmiş, bu yeni bilgilərin dərslər kitablarında və ensiklopediyalarda yer almasına qarşı çıxmışlar. Bu qarşı çıxmanın səbəbi isə sadə idi. Belə ki, Avropalı tarixçilər hər zaman Yunanıstanı əski mədəniyyətin beşiyi kimi qələmə verdikləri üçün və yaxud Ellada mədəniyyətini etnik sivilizasiyaların başlanğıcında duran antik mədəniyyətin yuvası kimi gördüklərinə görə qeyd edilən bilgiləri elm dünyasından gizli saxlamışlar. Təbii ki, bu gizlilik hadisəsi olmasaydı, Oğuz Kağana aid olan bəhs etdiyimiz tapıntılar dünya elm masaları tərəfindən qəbul ediləcək, oğuz-türk tayfalarının eramızdan əvvəllərdə də fəthlərlə bərabər sivilizasiyalara da malik olduqları müəyyənləşəcək və yunan tezisi ortadan qalxacaqdı.

Yuxarıda bəhs etdiyimiz ehramın içərisindən tapılan Oğuz Kağanın mərmər üzərindəki mumiyalanma prosesini əks etdirən barelyefindən əlavə onun zəfərlərini əks etdirən rəsmlər və barelyeflər də olmuşdur ki, belə sənətkarlıq nümunələri Fələstin və Sina dağları arasında Oğuz Kağanın saldırdığı Saruxan, Arazxan və Avar şəhərlərində də mövcud olmuşdur. Ancaq yeni Xanlıq dövrünün fəthləri Fələstini fəth edəndə bu şəhərlər dağıdılmış, bəhsi keçən nümunələr və çox sayda tarixi abidələr gələcək nəsillərə çatmamışdır (16, 116). Əski şəhərlərdən bəhs edərkən M. Kaşqarlının Divanında adı keçən *Karnak* adlı şəhərin Oğuz şəhərlərindən biri kimi qeyd edildiyi xüsüsünü xatırlaya bilirik. Onu da qeyd etmək ki, əski Misirin baş məbədi-tapınağı da *Karnak* adlanmaqda idi. Bu məsələyə dair O.İ.Pavlovanın fikirləri də diqqət çəkməkdədir (17, 5-6). Müəyyən edilir ki, türklərin əcdadları yaratdıqları əski mədəniyyətlərini Türküstandan Şumerə, Elama, Misirə daşımış və nəticədə kilikiyalılar, yunanlılar və daha sonra latındilli xalqlar eyni mədəniyyəti mənimsəmişlər. Bəlkə, buna görədir ki, R.Rubinşteyn əski Misiri Yunanıstanın müəllimi adlandırır və qeyd edir ki, Yunanlılar yazını, gəmiçiliyi və əkinçiliyi Misiri və Kilikiyanı idarə edən Aran müdriklərindən öyrənmişlər (18, 30). Bu baxımdan, Y.Z.Özerin Misir dili və yazısı haqqındakı şərhə də önəmlidir: “Misir istiqlalını itirdikdən sonra dili və yazısı da itmiş idi. Hər şey qaranlıqda qalmışdı. Bu vəziyyət on beş əsr davam etdi. Misir dili isə əvvəla yunan və sonra ərəb lisanları tərəfindən söndürülmüşdür” (10, 331). Bu fikirlərin işığında bəhsi keçən mədəniyyətin Avropa xalqları tərəfindən hansı tarixi mərhələlərdə və şəraitlərdə mənimsənildiyinə dair müəyyən qənaətlər yaranır və yaxın tarixlərdə Şotlandiyadakı *Aran* adlı adada tapılan mağaradan göy türk əlifbasıyla yazılmış mətnlərin ortaya çıxması da bir təsadüf kimi görünür.

Xüsusilə yuxarıda qeyd edilən ehram məsələsinə dair belə bir sual ortaya çıxır: Necə olur ki, Oğuz Kağana aid edilən ehram çağımıza qədər dağıdılmayıb? Qeyd etmək ki, bunun başlıca səbəbi Oğuz Kağanın Nil çayının qərb tərəfində dəfn olunmasıdır. Belə ki, o dövrlərdə və sonrakı zaman kəsirlərindəki inanmalara görə günəşin batdığı qərb tərəfi ölümlər dünyası idi və müqəddəs sayılırdı. Bu inam və ya inanc sayəsində də Oğuz Kağana aid edilən ehramın niyə dağıdılmadığı sualı cavablanmış olur.

Oğuzların və müttəfiqlərinin Misirdə 511 il iqtidarda qaldıqlarını təsdiq etmək üçün onlardan qalan çox sayda adidləri də araşdırmaçılar nümunə kimi qeyd ediblər. Onlara görə, bu abidlərdən biri *Xan Xencər* adlı ehramdır. Bu ehram və Oğuz Kağanın nəslindən çıxmış fəthlərə aid edilən digər ehramlar da daş adlanmaqda idi (16, 120).

Oğuz Kağan Misiri fəth etdiyi zaman ordusundakı boylardan biri də *Tekle* adlı boy idi. Araşdırmaçı G.Maspero, eramızdan öncə II-ci minilliyin başlanğıcında Misirdə 1-ci Tekeli və 2-ci Tekeli adlı xanların iqtidarda olduqlarını yazmışdır (21, 52). Teklenin türkmən boylarından biri olduğunu nəzərə alıb, G.Masperonun əsərindəki məlumatı, yəni Oğuz soyundan gələn xanların vəliəhd ikən *Şat*, taxta keçdikdən sonra *Ağa* titulu daşıdıqları xüsüsünə

diqqət etməmiz vacibdir. Bir önəmli xüsüs da budur ki, Xan titullu Orta xanlıq dövrü xanları *Şat* adlı bir tanrıya tapınırdılar və piramit mətnlərində “st” kimi yazılmış ifadəni bəzi mətnşünaslar *Set*, bəziləri də *Şat* kimi oxumuşdur. Maraqlı olan və diqqət çəkən bir məsələ isə Altay şaman dualarında adı keçən xeyirxah ruhlardan birinin adının da *Şat* olmasıdır. Altay kosmoqoniyasında mövcud olan ruhların xeyli qismi Misir, Həbəş, Amhar dualarında və sehr məzmunlu mətnlərdə də eynilə keçməkdədir. Günümüzə qədər çatan məlumatlarda deyilir ki, Aranlı müdriklər Kəşmirdə, daha sonra Misirdə yaratdıqları mədəniyyəti Afrikanın şərq və qərb qütblərinə yaymışdılar. Sanskrit dilli qəhrəmanlıq dastanlarında yer alan digər bir xüsüs Hindlilərin əcdadlarının Altaylardan gələn *Mali* və *Su Mali* adlı boylar ilə müharibələr apardıkları rəvayəti və bəhsi keçən boyların çağımızda Afrikanın qərbində irqlərini dəyişdirərək yaşadıqları faktıdır (21, 53).

Altay miflərində Oğuz Kağanın Sam ölkəsinə yürüşündən bəhs edilir. Sam ölkəsi isə bugünkü Fələstin, İordaniya və Misirdən ibarət idi. Bu ölkələrdə Oğuz nəslindən çıxan bir çox xanların hökmranlıq taxtına sahib olduqları qeyd edilir. *Yakop Her* (Yaqub peyğəmbər) və onun oğlu *İosif* (Gözəl Yusif) Oğuz xanın və müttəfiqlərinin son nümayəndələri sayılmışlar. Semitoloqlar İosif/İoseph adını *ıyo* və *sep* qisimlərinə ayıraraq, bu ifadəni “birləşdirən” mənalarında göstərirlər. Belə ki, İosifin (Gözəl Yusifin) eramızdan əvvəl 1730-cu ildə bir-birlərindən ayrı düşmüş Asiya mənşəli etnosları birləşdirdiyi və Nil çayının deltalarını fəth etdiyinə dair bilgilər vardır (16, 105-109).

Oğuz xanın eramızdan öncə yaşadığı xüsüsünə dair XVIII əsrin türkoloqu J.de Guignesin qənaəti də diqqət çəkir: “Oğuz Xandan Çingiz xana qədər təqribən dörd min il keçdiyi hesab edilir. Buna istinadən Oğuz Xan miladdan iki min səkkiz yüz il əvvəl yaşamış olacaqdır” (6, 122). Belə əski mülahizələrdən əlavə, xüsusilə XX əsrdə F.Köprülü, A.İnan, O.Turan, Z.Gökalp, H.N.Orkun, O.Ş.Gökay, S.Göməç və başqa araşdırmaçıların Oğuz Kağanın hunların kağanı Mete ilə eyni şəxs olduğuna dair fikir irəli sürdükləri məlumdur. Ancaq Çin salnamələrində adı Maotun kimi göstərilən Mete xanın eramızdan öncə I minilliyin sonlarında yaşadığı yazılıb. Oğuz xan isə eramızdan öncə III minilliyin sonlarında yaşamışdır. Təsbit olunan xüsüs budur ki, bu iki xan arasında iki min illik zaman fərqi vardır. Çağımıza qədər çatmış olan hər hansı bir qaynaq Oğuz Kağanla Mete Kağanın eyni şəxslər olduğunu təsdiq etməməkdədir. Adları yuxarıda qeyd edilən araşdırmaçılar qaynaqlara istinadən deyil, hunlarla türklərin bənzər adət-ənənələrinə, müharibə taktikalarına və başqa nüanslara görə Oğuz və Meteni eyniləşdirmişlər. Araşdırmaçı Salim Koca da Oğuz-Mete paralelliyinə dair diqqət çəkici fikirlər irəli sürmüş və nəticə etibarilə Oğuz xanın Mete olmadığı qənaətini açıqlamışdır: “Böyük Hun Şan-yü’sü Metenin (Boğatır=Bahadır) həyat və fəaliyyətlərinin çox hissəsi dastandakı Oğuz Kağanın həyat və fəaliyyətləriylə tam bir bənzərlik və paralellik göstərməkdədir. Fəqət Mete fəthlərində Orta Asiyanın xaricinə çox da çıxmamış, özəlliklə qərbdəki Aral gölünü keçməmişdir. Halbuki dastandakı Oğuz Kağan, Orta Asiyanın xaricində Çin, Slav, Roma, Misir və Hindistan kimi böyük ölkələr fəth etmiş bir hökmdardır. Elə anlaşılr ki, Türklərin

Metedən çox öncə, yəni İskit (Saka) çağında yaşamış və dünya fəthini reallaşdırmış böyük bir hökmdarı vardı. Dastanın özəyi, böyük bir ehtimalla, bu hökmdar zamanında yaradılmış olmalıdır. Bu özəyin üzərinə də Metenin həyat və fəaliyyəti ilə onun hərbi təşkilatı əlavə olunmuşdur” (9, 77).

Z.V.Toğan, Oğuz rəvayətlərinə istinadən yazır ki, “Oğuz rəvayətləri bir neçə fəthə, məsələn, Şərqdə Metenin, Qərbdə Əfrasiyabın (Alp Ər Tunganın) və bəlkə də, Atillanın fəthətinə aid dastanların bir araya gətirilən şəkli kimi görünür” (14, 481). Ancaq irəli sürülən bu fikrin Oğuz Kağanla bağlı dastanlara sirayət edilən bir təbəqələşmədən qaynaqlandığına önəm verərək qeyd etmək ləzzətlidir ki, dastanların epik tarix olması və bilavasitə tarixi şəxs və olaylara görə şəkilləndiyi faktı Oğuz Kağanı da real tarixi şəxsiyyət kimi dəyərləndirməyə yetərlidir. Bu qənaətimizi Əfrasiyabın da tarixi şəxsiyyət olduğu ehtimalı üzərində duran araşdırmaçıların müəyyənləşdirmələrinə adekvat olaraq irəli sürürük. Məsələn, məşhur monqol tarixçisi Cüveyninin verdiyi bilgiyə görə, uyğur şəhərlərindəki xalqın inanmalarında uyğur hökmdarı Buqu xan Əfrasiyabın bilavasitə özüdür (3, 102). Araşdırmaçılardan T.Yazıcı isə, Əfrasiyabın Med kralı Astiyoq (Astiyaq) olduğu qənaətindədir (15, 479). Fikrimizcə, bugünə qədər Oğuz Kağanın həqiqi tarixi şəxsiyyət olması məsələsinin və bu məsələnin əksinə olan görüşün, yəni Oğuzun tarixdə yaşamayan bir xəyali dastan obrazı olması qənaətinin də hər hansı ciddi faktla nəticələnməməsinin başlıca səbəblərindən biri Oğuz adının etimologiyası haqqında qənaətbəxş fikirlərin irəli sürülməməsidir. Araşdırmaçı D.Sinor Oğuz adını *öküz* kəlməsiylə izah etməyə çalışmışdırsa da (13, 5-6), türk tarixində *öküz* adını daşıyan bir hökmdar və ya şəxsin qaynaqlarda yer almadığı da bir həqiqətdir. Qeyd edilən xüsusda isə ən inandırıcı və qəbul edilməsi mümkün olan təsbiti L.Qumilyovun fikrində görürük. L.Qumilyov qövüm-tayfa adı olan *oğuz* kəlməsinin etimologiyasını Oğuz Kağana şamil etməklə (7, 85), əslində, Oğuz Kağanın *öküz* adı daşması ehtimalını ortadan qaldırmışdır.

Aybək Dəvadarinin XIV əsrdə yazmış olduğu tarixi qaynaq mahiyyətin-dəki “Dürər ət-tican və qürürü təvarixiz-zaman” adlı əsərdə də “Oğuznamə” və Oğuz Kağan haqqında önəmli məlumatlar qeyd edilib. O yazır: “Mən istəyirəm, bu tayfanın (türklərin) haradan gəldikləri və onların sələfləri haqqında bunların özlərinin doğma dillərində yazılmış “Ulu xan Ata Bitiqçi” adlı kitablarına əsaslanaraq danışım. Bunun adının mənası “Böyük hökmdar Ata haqqında kitab” deməkdir. Bu elə bir kitabdır ki, əski türklərdən monqollar və qıpçaqlar bununla sevinir və məmnun olurdular, bu kitab onlarda çox dəyərli və müqəddəs bir kitabdır. Türklərdə çox önəmli bir kitab da var. Bu kitaba türklər çox dəyər verirlər və əldən ələ gəzdirlirlər. Adı “Oğuz-namə”dir. Bu kitabın içində Oğuzun həqiqi həyatı, ilk kağan olması, adını və namını Oğuz olaraq alması təhkiyə edilmişdir” (5, 202).

Bu fikirlərə dair təhlillər irəli sürən araşdırmaçılardan bəziləri “Oğuz-namə”nin tarixini türklərin daş kitabələrindən də əski hesab etməkdədirlər. Məsələn, Necati Dəmir əd-Dəvadarinin verdiyi bilgilər haqqında belə yazıb: “Buradakı bilgiləri diqqətə alsaq “Oğuz-namə” Orxun yazılarından öncə bilinməkdədir və yazıya keçirilmişdir” (4, 60). Bu fikirlərdən də görünməkdədir

ki, Aybək Dəvadarinin əsəri tarixi həqiqətlərin işığında yazılmış və üzərində durduğumuz məsələ ilə önəmli məqamları aydın bir şəkildə şərh etmişdir.

Tarixi qaynaqlardan sayılan “Şəcərei-tərakimə”də isə tarixi hadisələri daha doğru bir şəkildə təqdim edən müəllif (Əbülqazi Bahadır xan) Rəşidəddin və Yazıcıoğlundan fərqli olaraq, bəzən ayrı-ayrı sözlərin etimologiyasını verməsi və oğuz boylarının hər birinin ayrılıqda onqonlarını (quşlarını) göstərməsi ilə (1, 6) oğuzluğun rəşadətli tarixi aspektini də müəyyən etmişdir. Bu baxımdan, Əbülqazi Bahadır xanın “Oğuznamə”si və bilavasitə bu əsərin yazılma səbəbləri barədə təhlillər aparan S.Rzasoyun fikirləri də diqqət çəkməkdədir: “Oğuz-türkmənlərin Oğuz xan haqqındakı çoxlu oğuznamələrin heç birini “yaxşı” saymaması birbaşa invariant-paradiqma münasibətlərinə söykənir: oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr (paradiqmalar) Oğuz xanla bağlı “tarixi həqiqəti” (invariantı-müqəddəs informasiyanı) yaxşı əks etdirən mətnlər deyildir. Oğuz türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr Oğuz xanla bağlı “həqiqəti” özündə əks etdirmək baxımından səhvlərlə doludur” (2, 41).

Qeyd edək ki, Oğuz Kağanın bir dünya fəthi kimi dastan mətnlərində təsvirini tapması onun eramızdan öncəki tarixi mövcudluğunu və ya şəxsiyyətinin həqiqiliyini təsdiq edən faktdır. “Oğuz Kağan” dastanının uyğurca yazılmış variantında Oğuzun dünyanın dörd bir tərəfinə hakim-kağan olmasını istəməsi də tarixi faktın dastana sirayət etməsi ilə əlaqədardır. Və bunun izi mətndə açıqca görünür:

“Mən sizlərə oldum Kağan,
Alın ələ yay ilə qalxan,
Damğa olsun bizə buyan,
Boz qurd olsun (bizə) uran.
Dəmir cida, bol orman,
Ov yerində yüyürsün qulan.
Daha dəniz, daha da çay,
Günəş bayraq, göy də çadır” (12, 221).

Dastandan verilən bu parçada Oğuzun ideali, məqsədi aydın bir şəkildə əks olunub və bu ifadə tərzində xəyalilik deyil, tarixilik yer alıb. Bu hissədə tarixi bir şəxsiyyətin dilindən söylənilənlərin dastan dilindəki ifadəsi vardır. Bu baxımdan, Oğuzun fəth etdiyi məkanlara, hətta ehramının olduğu məkan haqqında irəli sürülən fikirlər barədə dastana diqqət edilməlidir. M.Kaplanın dastandakı məkan məsələsinə dair düşüncələri belədir: “Oğuz Kağan dastanında sürətli hərəkətin yaratdığı və qüvvətin hakim olduğu geniş bir məkan təsəvvürü vardır. Oğuzun ideali, bütün dünyanı, hətta kainatı ələ keçirməkdir; savaşların qayəsi budur. Oğuz üçün önəmli olan, sahib olmaq deyil, ələ keçirmək, daha doğrusu, “məğlub etmək” və “zəfər qazanmaq”dır. Dastanda bu yerlərdən heç biri təsvir edilməmişdir. Təsvir üçün durmaq lazımdır. Oğuz durmaz, keçər gedər. Oğuz Kağan dastanında məkan “durulan”, “oturulan” deyil, “aşılan” yerdir (8, 14-15).

M.Kaplanın irəli sürdüyü bu fikirlərə önəm verib, əslində, “Oğuz Kağan” dastanında yer alan məkanları “müəyyənləşmiş” və “qeyri-müəyyən” məkanlar kimi də təsnif etmək mümkündür. Belə ki, “müəyyənləşmiş” təsnifinə aid edilən

məkanları Oğuz kağanın ordusunun keçdiyi, çadırlarının qurulduğu və qələbələrinin qazanıldığı məkanlar kimi, “qeyri-müəyyən” kateqoriyaya daxil olan məkanları isə, sadəcə, hadisələrin cərəyan etdiyi məkanlar kimi təyin edə bilərik.

Beləliklə, yazımızda təhlil çərçivəsinə alıb üzərində durduğumuz xüsusiylərə əsasən deyirik ki, Oğuz Kağanın həqiqi tarixi şəxsiyyət olduğunu və onun Mete xandan çox öncə yaşadığını Misir piramit mətnlərinə, papirus yazılarına və epik tarix sayılan “Oğuznamə”lərə istinadən qəbul etmək mümkündür. Təbii ki, xüsusilə Oğuz Kağanın ehramının olduğu iddia edilən məkanda, yəni bugünkü Misirdə bilavasitə oğuz türklərinin əcdad məzarını tapmaq üçün arxeoloji qazıntılar aparılırsa və ciddi nəticələr ortaya qoyularsa, əsərlərdəki iddia və təsbitlərin həqiqiliyi də sübuta yetirilmiş olar.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan türkcəsində

1. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ. M. Osmanlı. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, Bakı, 2002.
2. Rzasoy S. Oğuz Mifologiyası. Nurlan, Bakı, 2009.

Türkiyə türkcəsində

3. Cüveyni A. Tarih-i Cihangüşa. (Çeviren M. Öztürk). 2. Baskı, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1999.
4. Demir N. Türklerin En Eski Destanı. Ötüken, İstanbul, 2016.
5. ed-Devadari Seyfüddin Ebubekir bin Abdillahi bin Aybek. Dürerü’üt-Tican ve Gurerü Tevarih-i’z-Zaman. Süleymaniye kütüphanesi Damat İbrahim Paşa (elyazma nüshası). nr. 523. İstanbul, 202 a-b varakları.
6. Guignes J. Hunların, Türklerin, Moğolların ve daha sair batı tatarlarının Tarih-i Umumisi, 1-cilt, Mütercimi: Hüseyin Cahit. Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018.
7. Gumilev L. N. Eski Türkler. (Çeviren D. A. Batur). 2. Baskı. Selenge Yayınları, İstanbul, 2002.
8. Kaplan M, “Oğuz Kağan-Oğuz Han Destanı”, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3, Tıp tahlilleri, İstanbul, 2005.
9. Koca S. İdeal Bir Türk Hükümdarı ve Başkomutanı Olarak Oğuz Kağan (Oğuz Kağan Destanının Türk Kültür Tarihi Bakımından Değerlendirilmesi). *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*. Büyük Selçuklu Devletinden Türkiye Selçuklu Devletine Mehmet Altay Köymen Armağanı, Konya, 2011, s: 75-119.
10. Özer Y. Z, Mısır Tarihi, TTK Basımevi, Ankara, 1987.
11. Parmaksızoğlu İ, Çağlayan Y. Genel Tarih I/Eski Çağlar ve Türk Tarihinin İlk Dönemleri. Funda Yayınları, Ankara, 1976.
12. Sakaoğlu S, Duymaz A, İslamiyet Öncesi Türk Destanları, Ötüken, İstanbul, 2002.
13. Sinor D. Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Mülâhazalar. (Çeviren A. Ateş). *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. IV, Sayı: 1-2, İstanbul, 1980. s: 1-14.

14. Togan A. Z. V. Umumi Türk Tarihine Giriş. Cild I: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar. (3. Bs.). Enderun yayınları, İstanbul, 1981.
15. Yazıcı T. Efrasiyab, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 10, Ankara, 1994. s: 478-479.

Rus dilində

16. Авдиев В. И. Военная история древнего Египта. В 1 т: 1, Изд: Советская наука, Москва: 1948.
17. Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V-XVII Династии). Изд. Наука, Москва, 1984.
18. Рубинштейн Р. Древний восток. Изд. Просвещение, Москва, 1974.
19. Шопен И. Новые заметки на древние истории Кавказа и его обитателей. СПб, С. Петербургъ, 1866.

Fransız dilində

20. Champollion Jean-François. Monuments de L'egypte et de la Nubie. Vol. I, Editions de Belles-Lettres Geneve 20, Paris, 1833.
21. Maspero Gaston. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Paris, 1921.
22. Moret Alexandre. Histoire de l'Orient, Tome II, Presses universitaires de France. Paris, 1936.

Sevinc ƏLİYEVƏ

AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı

e-mail: sevinc_eliyeva@mail.ru



“QURBANVERMƏ” KONSEPTİNİN ƏSASLARI

Sevinj Aliyeva

FUNDAMENTALS OF “SACRIFICE” CONCEPT

Summary

The ritual and folklore concepts of sacrifices closely linked with each other. Sacrifices is a live ritual, but the sacrifice motive is its character in the text of folklore. Sacrificies as a unit of ritual is formed by the “subject – sacrifice – cult” scheme. In the sacrifices about tree and stone, these objects saves mythic imaginations about first ancestor in itself. It is possible to restore the first ancestor complex in the sacrifices with saint cults too at the same time. “Oguzname”’s is rich with archaic forms of sacrifices. The traces of human sacrifices are being restored in the tales. Sacrificies plays a role as a mechanism of chaos-cosmos creation in the legends.

Key words: folklore, sacrifices, motive, ritual, mythology, sacrifice, cult

Севиндж Алиева

ОСНОВЫ КОНЦЕПТА «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ»

Резюме

Ритуальные и фольклорные концепты жертвоприношения тесно связаны друг с другом. Жертвоприношение – живой ритуал, а мотив жертвоприношения - его образ в фольклорном тексте. Жертвоприношение, как ритуальная единица организуется по схеме «субъект – жертва – культ». В жертвоприношениях, связанных с деревом и камнем сохраняются следы мифических представлений о первопредках. Также, в жертвоприношениях связанных с сакральными культами можно наблюдать следы мифических первопредков. Эпос «Огузنامه» обогащён архаическими формами жертвоприношения. В сказках видны следы человеческого жертвоприношения. Жертвоприношение в легендах выступает как механизм воссоздания космоса из хаоса.

Ключевые слова: фольклор, жертвоприношение, мотив, ритуал, мифология, жертва, культ

Açar sözlər: folklor, qurbanvermə, motiv, ritual, mifologiya, qurban, kult

Məsələnin qoyuluşu: “Qurbanvermə” dedikdə təsəvvürümüzdə ilk növbədə bu gün də bizim həyatımızda “Qurban bayramı” adı altında canlı şəkildə yaşayan, ictimai psixologiyamızda özünə möhkəm yer tutan qurbanvermə mərasimləri canlanır. Bu, təbiidir. Çünki qurbanvermə mərasimi və onunla bağlı adətlər ən qədim dövrlərdən bu günə kimi Azərbaycan xalqı arasında canlı şəkildə yaşamaqdadır. İslam dininin qəbul edilməsindən sonra qurbanvermə mərasiminin rolu Azərbaycan cəmiyyətində daha da artmış və möhkəmlənmişdir. XX əsr sovet sönəmində Qurban bayramı adı altında bilinən mərasim İslam dini ilə bağlı hadisə kimi yerli-dibli inkar olunmasına baxmayaraq, insanlar hər il Qurban bayramının əsas adətini (heyvan kəsmə ayinini) yerinə yetirərək, İslam

dininin tələb etdiyi şərtlərə cavab verən heyvanları qurban olaraq kəsmişlər. Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra Qurban bayramı dövlət tərəfindən rəsmi şəkildə qeyd olunmağa başlamışdır. Ona görə də qurbanvermə Azərbaycan ictimai şüur və psixologiyası üçün canlı mərasim hadisəsidir. Bu, xalqımızın həm adət-ənənələrə, həm də İslam dininin hökmlərinə bağlılığından irəli gəlir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd “qurbanvermə” konseptinin semantikasını müəyyən etməkdir.

“Qurbanvermə bir konsept kimi həm də elmi düşüncənin predmetidir. Qurbanvermə sovet epoxasında həm folklorşünaslar, həm də etnoqraflar tərəfindən öyrənilmişdir. Qərbdə isə bu konsept ümumən sosial antropologiyanın predmetini təşkil edir.

“Qurbanvermə” sosial antropologiyada bir konsept, yəni nəzəri anlayış kimi özünü ritual və folklor motivi olmaqla iki səviyyədə göstərir.

Qeyd edək ki, Azərbaycanda qurbanvermə motivi həm ritual/mərasim baxımından, həm də folklor baxımından lazımcına öyrənilməmişdir. Düzdür, tədqiqatçılar bu məsələdən zaman-zaman bəhs etmişlər. Ancaq sovet dönəmində “qurban” və “qurbanvermə” anlayışları canlı olaraq İslamdakı İsmayıl qurbanını yada saldığı və sovet ideoloqları bu kimi dini təzahürlərə qarşı amansız mövqe tutduğu üçün bu mövzuya o qədər də “həvəs göstərilməmişdir”. Bundan irəli gəlməklə sovet etnoqrafiyası və folklorşünaslığında İslama (o cümlədən digər səmavi dinlərə) qədərki qurbanvermə ayinlərinə maraq göstərilməmişdir. Bu da onunla nəticələnmişdir ki, qurbanvermə kimi mühüm düşüncə və mədəniyyət hadisəsi dünyada aparılan tədqiqatlarla müqayisədə, demək olar ki, öyrənilməmiş qalmışdır.

Təkcə bir faktı qeyd etmək kifayətdir ki, Qərbdə qurbanvermə nəinki etnoqrafik və folklorşünaslıq aspektlərində öyrənilmiş, eyni zamanda bir anlayış/konsept kimi fəlsəfinin də predmetinə çevrilmişdir. Məsələn, A.V.Moskovskinin “XX əsr fəlsəfi və antropoloji diskursunda qurbanvermə anlayışı” adlı fəlsəfə doktorluğu dissertasiyasında görürük ki, Qərbdə hələ XIX əsrin axırlarından “qurbanvermə” nəzəriyyəsi təşəkkül taparaq, formalaşmağa başlamışdır. XX əsrin fəlsəfi-antropoloji təhlilində qurbanverməyə “həyatın konseptləşdirilməsi”, “fərdiləşmə”, “daxili təcrübə” aspektlərindən yanaşılmış, yaradıcılığın özü qurbanvermə kimi şərh olunmuşdur. Sonrakı dövrdə qurbanvermə konsepti daha çox mədəniyyətin fəlsəfi aspektində mənalandırılmağa başlanmışdır (9).

Qurbanvermə ritual konsepti kimi canlı ritualın özünü, folklor konsepti kimi isə canlı ritualın folklor mətnindəki obrazını nəzərdə tutur. Heç şübhəsiz ki, bunların arasında bağlılıq, ortaqlıq olduğu kimi böyük fərqlər də var. Qurbanvermə ritual konsepti kimi sosial-mədəni davranış aktı, modelidir. İnsanlar düşükləri psixoloji situasiyadan asılı olaraq qurban verməyə ehtiyac duyurlar. Bunun üçün onlar qurbanvermə mərasimini icra edirlər. Yəni *qurbanvermə* müəyyən olunmuş məkan və zamanda müəyyən elementlərin düzümünü tələb edən mərasim hadisəsidir. Burada ixtiyari hərəkətlərə yol verilə bilməz.

Viktor Terner yazır ki, ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur

və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur (10, 32).

Seyfəddin Rzasoy V.Ternerin rituala verdiyi bu tərif belə şərh-izah etmişdir:

- Ritual jest, söz, obyektlərin birləşməsini nəzərdə tutan hərəkət universumları – kodları vasitəsi ilə funksionallaşır (gerçəkləşir);
- Ritualda təcəssüm olunan hərəkət ixtiyari olmayıb, konkret struktur sxemlərinə söykənir;
- Ritual toplumun ehtiyaclarına xidmət edərək struktur pozulmalarının aradan qaldırılması naminə icra edilir;
- Ritual insanların müqəddəs qüvvələrlə ünsiyyətinin təmin edilməsinin vasitəsidir (5, 82).

Həm Ternerin tərifindən, həm də ona verilmiş izahdan aydın olur ki, ritual/mərasim konkret ünsürlərdən təşkil olunur. Həmin ünsürlər arasında müəyyən olunmuş əlaqələr var. Mərasimdə nə baş verirsə, onların hamısı qabaqcadan məlumdur və mərasimin icrasının konkret, dəqiq qayda-qanunu var. Burada artıq-əskik heç nə ola bilməz. Bu, “ssenarisi” qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş, məlum olan simvolik davranış sistemidir. Çünki mərasim vasitəsilə fəvqəladə varlıqlarla əlaqə saxlanılır: onlardan nə isə istənilir, arzu edilir və s. Fəvqəlvərliliklərlə əlaqə həmin əlaqəni təşkil edən mərasim elementlərinin hamısını mənalı işarələrə, yəni simvollara çevirir.

Mərasim hökmən müəyyən ardıcılıqla icra olunur. İnsan hansısa ehtiyacından irəli gəlməklə hansısa müqəddəsin adına heyvan qurbanı deyir. Sonra uyğun bir gündə həmin qurban ziyarətgaha aparılır, qaydalara uyğun kəsilir, dualarla paylanılır. (Bu, niyyətdən asılı olaraq evdə də icra oluna bilər). Qurban verən(lər) öz niyyətləri naminə dua edirlər. Beləliklə, qurbanvermə ritual konsepti kimi bütünlükdə canlı mərasimi davranış kompleksini nəzərdə tutur.

“Qurbanvermə” anlayışı haqqında ümumiləşmiş elmi qənaətə görə, o, “bu və ya digər dərəcədə dinlərin əksəriyyətində olan kult formasıdır, şəxsin, yaxud icmanın tanrılara, yaxud başqa fəvqəlgüclərə real, yaxud simvolik dəyərə malik olan əşyalar hədiyyə verilməsi yolu ilə onlarla əlaqələrinin qurulması, yaxud möhkəmləndirilməsi məqsədinə xidmət edir (17).

Bu ümumi tərifdən göründüyü kimi, qurbanvermə aktında insanlar fəvqəlgüclərə nə isə qurban verirlər. Verilən qurban real predmet (əşya, cisim) olduğu kimi, simvolik məna daşıyan predmet də ola bilər. Ancaq simvolizm bütün hallarda qurbanvermə adətini bütövlükdə əhatə edir. Məsələn, tanrılarının adına qurban kəsilmiş heyvanın ətinə tanrılar deyil, insanlar özləri yeyirlər. Düzdür, həmin qurban ətinin tüstüsünü tanrılara yollamaq, yaxud hansısa müqəddəsin adına ocağa bir qətrə yağ atıb, tüstü çıxartmaq kimi hərəkətlər “tanrının (yaxud başqa fəvqəlvərliliyin) qurban ətindən yeməsi” mənasına gəlir. Ancaq bu məna real yox, simvolik mənadır. Digər tərəfdən, qurban ətinə mərasimdə iştirak edən insanların yeməsi, ümumiyyətlə, real qidalanma aktı yox, simvolik davranış formasıdır. Beləliklə, mərasimlərdə onu təşkil edən simvolik

elementlər və hərəkətlər vasitəsilə müəyyən məna yaradılır. Həmin məna mərasimin fəlsəfi mahiyyətini təşkil edir. Bu cəhətdən, V.N.Toporov yazır ki, ritual – yaradılışın obrazıdır (15, 16).

Bu fikir mərasim konseptinin məna və mahiyyətini anlamaqdan baxımından çox qiymətlidir. Yəni Toporova görə, mərasimlər bütün quruluşu, mahiyyəti, vəzifəsi etibarilə yaradılış hadisəsini təcəssüm etdirir. Onda buradan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, qurbanvermə mərasimi də yaradılışı əks etdirir. Mərasimdə nə varsa – onun elementləri, simvolları, ondakı hərəkət/jestlərin hamısı bilikdə yaradılışa xidmət edir.

Bu halda sual oluna bilər ki, mərasimdə təcəssüm olunan, obrazlaşan yaradılış hansı yaradılış, yaxud nəyin yaradılışıdır? Bu suala elə Toporovun özündə cavab tapırıq. O yazır: “Varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilkin başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir (11, 16).

Müəllifin bu fikri folklor düşüncəsində qurbanvermə motivinin mahiyyəti və funksiyasının anlaşılması baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu fikirdə bütün mərasimlərin, o cümlədən qurbanvermə mərasiminin mahiyyəti ifadə olunmuşdur. Bu fikir eyni zamanda qurbanvermənin folklor motivi kimi mahiyyəti və funksiyasının üzərinə də işıq salır. Qurbanvermə konsepti ritualda canlı mərasim, folklorda motiv kimi reallaşır. Qurbanvermənin bütün mənası onun ritual-mifoloji funksiyasında ifadə olunur. Toporovun sitat verdiyimiz fikri ritual konseptini bütövlükdə izah etdiyi kimi, qurbanvermə konseptini də tam şəkildə ehtiva edir. Ona görə belə hesab edirik ki, müəllifin bu fikrini qurbanvermə konsepti baxımından incəliklərinə qədər təhlil etməyə ehtiyac vardır.

Beləliklə, Toporovun fikrinin təhlilindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

- Hər bir ritual varlıq aləminin ilk mifik yaradılış aktında baş verənləri özündə təcəssüm etdirir. Bu cəhətdən qurbanvermə mərasimində də “tanrılar, yaxud digər fəvqəlgüclər üçün qurban kəsilməsi” aktı bütövlükdə ilkin mifik yaradılışı simvollaşdırır. Qurbanvermənin indi daha çox məşhur olan formalarının hansısa canlının öldürülərək qurban verilməsi şəklində icra olunduğunu nəzərə alsaq, onda bu öldürmənin “yaradılışa” xidmət etdiyini düşünməliyik. Yəni qurban verilən heyvanın real şəkildə öldürülməsi, nəyinsə, kiminsə simvolik şəkildə yaradılmasına xidmət edir. Bu məsələ bizim yadımıza mifik yaradılışın əsas sxemi olan “ölüb-dirilmə” düsturunu salır. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qurbanvermə ritualının mahiyyətini mifik “ölüb-dirilmə” düsturu təşkil edir. Yenə də belə bir qənaətə gəlmək olar ki, folklorda qurbanvermə motivinin də rolu, əsas funksiyası elə ölüb-dirilməyə xidmət edir.

• Ritualda onu icra edən insanların varlıq aləminin quruluşu haqqındakı təsəvvürləri təcəssüm olunur. Yəni mərasim quruluşu etibarilə icraçıların dünya modelini özündə əks etdirir. Bu dünya modeli müqəddəs və ilkindir. Yəni dünyanın ilkin, əzəli və ideal şəklidir. Mərasim iştirakçıları mərasim vasitəsilə həmin ilkin, əzəli modelə daxil olmaqla özlərini həmin modelin tərkib hissəsi kimi təsdiq və təsbit edirlər. Bu fikri qurbanverməyə tətbiq etdikdə aydın olur ki, insanlar tanrılara, yaxud başqa məbudlara (“məbud” – ərəb sözü olub, ibadət edilən, tapınılan, sitayiş edilən obyekt mənasındadır) qurban verməklə özlərini həmin tanrıların dünyasına daxil edir, ondan kömək, mərhəmət, yardım istəyirlər. Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, ritual, o cümlədən qurbanvermə ritualı tanrılarla əlaqə saxlamaq vasitəsidir. Tanrılar, məbudlar müqəddəs dünyanı təmsil edirlər. Həmin dünya ilkin, əzəli və idealdır. Qurbanvermə mərasimi ilə insan həmin ilkin və ideal olanla təmasda olub, özünü yeniləyir. Bu yeniləmə “ölüb-dirilmə” yolu ilə baş verir: qurban verilən ölür, iştirakçı(lar) dirilir.

• Şəxs, yaxud cəmiyyət ritual vasitəsilə öz varlığını nizamlayır. Belə ki, mərasimin quruluşu varlığın ilkin və müqəddəs quruluşunu simvolik şəkildə canlandırır. İnsanlar, əsasən, öz həyatlarında problem yarananda rituallara müraciət edirlər. Problem şəxsi də ola bilər, ümumi də. Bütün hallarda ənənəvi düşüncəyə görə, problem cəmiyyətin ilahi qüvvələr tərəfindən düzənlənmiş quruluşunda hansısa pozulmalar baş verəndə ortaya çıxır. Bu zaman mərasim keçirirlər. Mərasimdə ilkin yaradılışın quruluşu simvolik şəkildə canlandırılır və cəmiyyət üzvləri özünü həmin ilkin, müqəddəs quruluşa yenidən uyğunlaşdırırlar.

Burada bizim şərh etməli olduğumuz məqamlardan biri mərasimdə cəmiyyət üzvlərinin özlərini ilkin, müqəddəs quruluşa yenidən necə uyğunlaşdırması məsələsidir. Məsələn, qurbanvermə mərasimində bu, necə baş verir və qurbanın rolu burada nədən ibarətdir?

Bu suala cavabı biz V.N.Toporovun tədqiqatlarında tapırıq. O, ritualın quruluşunu, gedişatını belə ümumiləşdirmişdir:

Başlanğıc vəziyyət: Xaos dünyanı parçalamış, bütün əvvəlki əlaqələr pozulmuş və məhv olmuşdur.

Vəzifə: Kosmos onun tərkib hissələri əsasında bərpa edilməlidir. Bunun üçün Kosmosun bu hissələri ilə qurbanın hissələrinin eyniləşdirilmə qaydalarını bilmək lazımdır.

Üsul: Kahinin dünyanın mərkəzinə uyğun gələn qurbangahda məzmunu həmin eyniləşdirmələrdən bəhs edən mətni (duanı) qurban üzərində oxumasından ibarət ritual hərəkəti. Və bununla qurban qəbul olunur ki, bunda da Kosmosun sintezini təcəssüm etdirən hərəkəti, onların hamısının ilkin yaradılış aktında bərpasını görmək lazımdır (15, 16).

Burada ən diqqətçəkən məqamlardan biri Toporovun ritualın quruluşu və funksiyasını məhz qurbanvermə mərasimi əsasında izah etməsidir. Müəllifin verdiyi izahdan məlum olur ki, qurbanvermə mərasimi xoatik vəziyyət yarananda keçirilir. Yəni fərdin, yaxud icmanın həyatında problem yaranır və bu problem fəvqəlgüclərə qurbanvermə yolu ilə aradan qaldırılır. Mərasimdə dün-

yanın ilkin vəziyyəti, quruluşu, ideal şəkli canlandırılır. Dünyanın həmin şəkli, quruluşu həm də qurban verilən heyvanda təcəssüm (təsəvvür) olunur. Mərasim iştirakçıları həmin heyvanın ətindən özlərinə düşən payı (tikəni, parçanı və s.) yeməklə öz varlıqları ilə ideal quruluş arasında əlaqəni bərpa edirlər.

S.Rzasoy Gürcüstanın Azərbaycan türklərinin yaşadığı Sərtçala-Muğanlı kəndində Novruz bayramında kəsilən heyvanla bağlı yazır ki, kosmosla xaos arasında yaranmış ziddiyyət qurbanvermə ilə aradan qaldırılır. Qurban kəsilən heyvan adı bir heyvan yox, cəmiyyətin strukturunu özündə modelləşdirən müqəddəs heyvan – totemdir. Hər bir totem heyvan eyni zamanda qəbilənin əcdadıdır. Qəbilə üçün fəvqəladə dərəcədə əhəmiyyətli olan zamanda (yaradılış bayramında) kəsilən totemin ətindən yemək ilin sonunun çatması ilə maddi və mənəvi məhv ərafəsində olan qəbilənin totem əcdad ətrafında birləşməsi, onun ətindən yeyərək yenidən cana gəlməsi, birləşməsi, bütövləşməsi deməkdir (6, 90).

Göründüyü kimi, mərasimlər, o cümlədən qurbanvermə mərasimi ilkin mifik yaradılışla bağlıdır. İnsanlar bu mərasimlər vasitəsilə özlərini yenidən yaradırlar. İnsanların mərasimdə məhz ilkin yaradılışa üz tutmalarının səbəbi ilkin yaradılışın müqəddəsliyi.

Füzuli Bayat yazır ki, ilk yaradılış qutsal olduğu üçün sonrakıların da başlanğıcı rolundadır (1, 77).

Yəni ilk yaradılış aktı rituallar vasitəsilə daim cəmiyyəti yenidən yaradır. Yenidən yaradılış (dirilmə) ölməyi tələb edir. Qurbanvermə ritualında da qurban verilən canlı öldürülür.

Elçin İmaməliyev yazır ki, mifologiyada yaradılış ölüb-dirilmə şəklində baş verir. Dünya yaranır, ömrünü başa vurur, məhv olur, sonra yenidən yaranır. Dünya məhv olacaq, xaos yaranacaq, daha sonra həmin xaosdan yenidən kosmos təşəkkül tapacaqdır (4, 138).

Buradan görünür ki, insanların dünya haqqında mifik düşüncələri ritualda yenidən təcəssüm olunur. İnsanlar ritual vasitəsilə miflə ünsiyyətdə olurlar. Həmin mif isə insanlar üçün müqəddəs olan qayda-qanunlardan, müqəddəs varlıqların ilk zamanda etdiyi ilk hərəkətlərdən bəhs edir. O hərəkətlərin hamısı insanlar üçün davranış nümunəsi, təqlid modelidir.

Mirça Eliade yazır ki, mifin funksiyası mərasimlərin icrası, yaxud ümumiyyətlə istənilən mənadaşıyıcı hərəkətlər zamanı təqlid üçün model verməkdən ibarətdir. Bəslənmənin, yaxud nikahın, işin və uşaqların öyrədilməsinin, incəsənətin və müdriklik sənətinin qaydaları belədir. Bu konsepsiya arxaik və ənənəvi cəmiyyət insanını başa düşməkdən ötrü fəvqəladə dərəcədə əhəmiyyətli... (16, 36).

Biz də burada belə hesab edirik ki, M.Eliadenin bu fikri qurbanvermə motivinin mahiyyəti və funksiyasını “başə düşməkdən ötrü fəvqəladə dərəcədə əhəmiyyətlidir”. Ona görə də həmin fikrə dərindən nəzər salmaq lazım gəlir.

Müəllifin yanaşmasında miflə ritual arasında funksional əlaqə şərh olunmuşdur. Yəni M.Eliade mifin ritualdakı rolunu üzə çıxarır. Buradan aydın olur ki, mif cəmiyyət üçün son dərəcə vacib olan məlumatları özündə daşıyır.

Həmin məlumatlar arxaik və ənənəvi cəmiyyət insanları üçün həyatı əhəmiyyət kəsb edir. Çünki miflərdə insanların ilk əcdadlarının həyatı əks olunmuşdur. Bu həyat müqəddəsdir. Ona görə ki, ilk əcdadın ilk zamanda etdikləri ən düzgün, ən lazımlı, ən doğru hərəkətlərdir. Ənənəvi insan öz həyatını ilk əcdadın bu hərəkətlərini təkrarlamaq əsasında qurur. Həmin təkrarlama isə insanı əcdadla yaxınlaşdırır, ondan uzaqlaşmağa qoymur. İnsanın, yaxud cəmiyyətin həyatında əcdaddan uzaqlaşma baş verdikdə dərhal problem yaranır. Problemin mahiyyətində uyğunsuzluq, ilk əcdadın ideal davranış nümunəsindən yayınma, uzaqlaşma durur. Belə vəziyyət yaranan kimi insan, yaxud icma dərhal ilk əcdadın mənəvi orbitinə, onun dünyasına qayıtmalıdır. Bu qayıdış isə yalnız mərasimlər vasitəsilə mümkün ola bilər. Beləliklə, mərasimlərdə insanla müqəddəs varlıqlar arasında yaranmış problem – uyğunsuzluq, nizamsızlıq aradan qaldırılır. Demək, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, ritualın mahiyyəti insan(lar)ın müqəddəs olana uyğunlaşdırılmasından ibarətdir. İnsan/icma ritualları vasitəsilə özünü müqəddəs olana yenidən uyğunlaşdırır. Qurbanın rolu da burada üzə çıxır. Qurban kəsilən heyvan müqəddəsdir, yəni ilk əcdadı, yaxud ümumiyyətlə fəvqəl varlığı, tanrını və s. müqəddəs varlığı təmsil edir. İnsanlar qurbanı kəsib, onun ətindən yeməklə ilk əcdadla təmasda olur, onunla birləşirlər. Qurbanın ətindən yemək ilkin, ibtidai anlamda insanın öz ətinə, canını ilk əcdadın əti-canı ilə qovuşdurması demək idi. Bu zaman insan öldürülən qurbanın simasında ölür, yediyi ətin simasında yenidən dirilirdi. Bu – yenidən yaradılışdır.

Göründüyü kimi, qurbanvermə ritualı bütün quruluşu, mənası və funksiyası baxımından yeni yardıqla bağlıdır. Folklorşünaslıqda mifik yaradılışla bağlı “kosmoqoniya” terminindən istifadə olunur. “Kosmos” və “qoniya” sözlərindən əmələ gəlmiş “kosmoqoniya” termininin lüğəvi mənası dünyanın (kosmosun) hərfi yaradılmasını bildirir.

Mifologiyada miflər mövzu baxımından, əsasən, üç tipə bölünür: kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri. A.Bayburin yazır ki, kosmoqonik miflər xaosun kosmosa çevrilməsini nəql edir (7, 63). V.N.Toporov yazır ki, kosmoqonik miflər və kosmoloji təsəvvürlər mifopoetik dünyagörüşün başqa formaları arasında xüsusi yerə malikdir: ona görə ki, kainatın məkan-zaman ölçülərini, başqa sözlə, insanın mövcudluğunun baş verdiyi şəraiti təsvir edir və mif yaradıcılığının obyektinə ola bilən hər şey ona yerləşdirilir (12, 6).

Göründüyü kimi, kosmoqonik miflərdə əsas olan xaosun kosmosa çevrilməsidir. Bu çevrilmə kosmoqonik miflərin mahiyyətini təşkil edir. Digər tərəfdən, bu çevrilmə mifik düşüncə ilə yaşayan insanın dünya haqqındakı təsəvvürlərini bütövlükdə əhatə edir. Həmin dünya isə bir-birinə çevrilən xaos və kosmos hissələrindən ibarətdir.

V.N.Toporova görə, “kosmos” yunan sözüdür və “nizam”, “sahman”, “quruluş”, “dövlət quruluşu”, “hüquqi quruluş”, “lazım olan ölçü”, “dünya sahmanı”, “kainat”, “dünya”, “zinət”, “bəzək” anlamlarındadır. Bu söz mifoloji ənənədə və mifolojiləşdirilmiş erkən fəlsəfi ənənədə bütöv olan, sahmana salınmış, kainatın müəyyən qanunlarına (prinsiplərinə) uyğunlaşdırılmış dünyanı

bildirir... (13, 9). Xaos dünyası isə kosmosun əksinə olan dünyadır. Yəni xaos – materiyanın tək cə əşyaviliyini deyil, həm də stixiyaların və dünyanı aydın şəkildə bildirən əsas ölçülərin mövcudluğunu istisna edən amorf vəziyyəti), nizamsızlıqdır (14, 581).

Bunların bir-birinə nisbətində gəlinəcə, A.F.Losevə görə, “xaos kosmik vəhdətin əzəmətli və tragik obrazı kimi təsəvvür olunur. Bütün varlıq aləmi bu obrazda ərimişdir; varlıq aləmi xaosdan törəyir və xaosdaca məhv olur. Ona görə də xaos bütöv və fasiləsiz, sonsuz və hüdudsuz təşəkkülün universal prinsipidir” (8, 581). C.Bəydiliyə (Məmmədova) görə, “kosmos xaosun bir parçasıdır, kosmosdan qıraqda nə varsa, xaosdur və o, ümumən, qarışıqlıqlar aləmi və təsadüflərdən ibarət bir dünyadır” (2, 201; 3, 71).

İşin elmi yeniliyi və əsas nəticəsi: Bu nəzəri məlumatlar bizə qurbanvermə ritualının fəlsəfi mahiyyətini təsəvvür etməyə imkan verir. Bu təsəvvürləri aşağıdakı kimi təqdim etmək olar:

- Qurbanvermə mərasimi özündə ilkin yaradılışı təcəssüm etdirir;
- İlkin yaradılış xosdan kosmosun yaradılması şəklində baş verir;
- Bu yaradılışın əsasında “ölüb-dirilmə” düsturu durur;
- Qurbanvermə ritualında fərdin, yaxud icmanın həyatında yaranmış xaos, yəni nizamsızlıq, mənəvi, yaxud fiziki narahatlıq, çətinlik, çatışmazlıq, uğursuzluq, problem və s. aradan qaldırılaraq kosmosla, yəni nizamlı əvəz olunur.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən qurbanvermə ilə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə folklorun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.
2. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
3. Bəydili (Məmmədov) C. Xaos anlayışı mifologiyada / “Ortaq türk keçmişindən ortaqların gələcəyinə” II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2004, s. 71-78
4. İmaməliyev E.Q. Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri / Fil. üz. fəl. dok... dissertasiya. Bakı, 2016, 153 s.
5. Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013, 172 s.
6. Rzasoy S. Muğanlıda Novruz karnavalı. Tiflis: Tbiliselebi, 2014, 103 s.
7. Байбурын А.К. Очерк «Космогенез мифологический» / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, с. 63-64
8. Лосев А.Ф. Очерк «Хаос» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 579-581
9. Московский А.В. Понятие жертвоприношения в философском и антропологическом дискурсе XX века / Диссертация на соискание кандидата философских наук. Санкт Петербург: 2009, 178 с.
10. Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, 277 с.

11. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 8-40
12. Топоров В.Н. Очерк «Космогонические мифы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 6-9
13. Топоров В.Н. Очерк «Космос» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 9-10
14. Топоров В.Н. Очерк «Хаос» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 581-582
15. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 7-60
16. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001. 240 с.
17. <https://ru.wikipedia.org/wiki/> - Жертвоприношение

Sönməz ABBASLI

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: sonmezabbasli@gmail.com



MİF VƏ MİFİK ƏFSANƏLƏRİN TƏDQIQINƏ DAİR
(Qarabağ folklor nümunələri əsasında)

Sonmez Abbasli

ABOUT THE RESEARCH OF MYTH AND MYTHOLOGICAL LEGENDS

(On the base of Garabag folklore examples)

Summary

In Garabag region of Azerbaijan the myth creativity is characterized with specific features. The cosmogonical myths dealing with the formation of world, nature objects, also antropogonic (the text dealing with the formation of man) myths as a part of cosmogonical myths – the texts dealing with the formation of the first man are observed. There are a lot of texts dealing with the formation of man among these texts. There are also texts which say that firstly God created the devil, then the man.

The legends mean a special value in Garabag folklore sphere. Though the unreal events are reflected in the legends dealing with the mythological root, the historical reality shows itself. That's why the names of concrete persons, toponyms (the names of place) are mentioned in the legends. Although the legends deal with the myths closely the mythic images mean an artistic and aesthetic value. At the same time the legends dealing with the animals, birds are widely spread. The legends dealing with the place, area, castle, mountain, rivers, springs are also observed. There are a lot of religious texts among Garabag legends.

Key words: myth, legend, Garabag, historical, mythological text

Сонмез Аббаслы

ОБ ИССЛЕДОВАНИИ МИФА И МИФИЧЕСКИХ ЛЕГЕНД

(По материалам карабахского фольклора)

Резюме

Мифическое творчество в карабахском регионе Азербайджана характеризуется своеобразными чертами. В образцах, собранных с Карабаха часто встречаются космогонические мифы, состоящие из создания природных объектов и других процессов, а также, составляющие их часть антропогонические – тексты, о происхождении первого человека. Среди этих образцов много текстов, связанных сотворением человека. А также, среди собранных текстов, встречаются такие, в которых речь идет о том, что Бог сотворил сначала дьявола, затем человека.

В карабахской фольклорной среде легенды также представляют особую ценность. Несмотря на отражение в легендах, основывающихся на мифологические корни нереальных событий, также проявляется историческая реальность. По этой же причине в легендах часто перечисляются имена конкретных людей и названия топонимов. Несмотря на тесную связь легенд с мифами, мифологией, мифические образы в них имеют художественно-эстетическую ценность. Также встречаются топонимические легенды, посвященные различным местам, названиям территорий, крепостям, горам, рекам, родникам и др. Среди карабахских легенд существуют много образцов на религиозную тему.

Ключевые слова: миф, легенда, Карабах, история, мифологический текст

Açar sözlər: mif, əfsanə, Qarabağ, tarix, mifoloji mətn

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində mif yaradıcılığı özünəməxsus cizgilərlə səciyyələnir. Dünyanın, təbiət obyektlərinin yaranması və s. proseslərdən ibarət kosmoqonik miflər, eləcə də kosmoqonik miflərin bir hissəsini təşkil edən antropoqonik – ilk insanın mənşəyi barədə mətnlər Qarabağdan toplanmış nümunələrdə tez-tez rastlanır. Bu nümunələr arasında insanın yaranması ilə bağlı xeyli sayda mətn var. Toplanmış mətnlər içərisində Allahın əvvəl şeytanı, daha sonra insanı yaratması ilə bağlı mətnlərə də rast gəlinir.

Qarabağ folklor mühitində əfsanələr də xüsusi dəyər kəsb edir. Daha çox mifoloji kökə əsaslanan əfsanələrdə qeyri-real hadisələr əks olunsa da tarixi gerçəklik də özünü göstərir. Ona görə əfsanələrdə tez-tez konkret şəxsiyyətlərin, toponimlərin adları sadalanır. Əfsanələr miflərlə, əsatirlərlə sıx bağlı olsa da onlarda mifik obrazlar bədii-estetik dəyər kəsb edir. Müxtəlif yer, ərazi adlarına, qalalara, dağlara, çaylara, bulaqlar və s. həsr edilmiş toponomik əfsanələrə də rast gəlinir. Qarabağ əfsanələri içərisində dini mövzuda olan örnəklər də külli-miqdardadır. Tədqiqatın mənbələrini çağdaş dövrdə toplanmış folklor nümunələri təşkil edir. Bu mənbələrlə yanaşı mövzu ilə bağlı nəzəri materiallara da nəzər salınmışdır.

İşin məqsədi: Məqalədə əsas məqsəd Qarabağ materialları əsasında mif və mifik əfsanələri tədqiqata cəlb etməkdir.

Miflər yaşadığımız cəmiyyətin inkişafında, onun mənəvi təkamülündə mühüm rol oynamışdır. Mif yarandığı dövrdən əsrlər boyu bəşəriyyətin mənəvi həyatı üzərində hökmranlıq etmişdir.

Azərbaycanda miflərin öyrənilməsi ilə M.Seyidov, A.Acaloğlu, E.Əlibəyzadə, B.Abdulla, R.Bədəlov, M.Hatəmi, Ə.Saləddin, C.Bəydili (Məmmədov), R.Qafarlı, R.Əliyev, S.Rzasoy və s. tədqiqatçılar məşğul olmuş və mifologiya ilə bağlı dəyərli araşdırmalar aparmışlar.

Zaman-zaman “Mif nədir?” sualına verilən cavablar da fərqli olmuşdur. Mifoloq araşdırıcı Ramazan Qafarlı mifi “qədim insanların təsəllisi, gələcəyə ümidi, yaşatmaq, yaratmaq, amalı” hesab edir və qeyd edir ki, “məhz min cür fəlakətlə üzbəüz, təkbətək qalanda, sərt təbiətin özünə belə təsir etmək, onu dəyişdirmək qüdrətinə malik olduqlarını miflərlə dərk etmişdilər, cəsarət, güc tapıb öhdələrinə düşən missiyaları tarix boyu, mərhələ-mərhələ, səbrlə yerinə yetirməyə can atmışlar. Şüurlu həyatın başlanğıcında həyat-ölüm dilemması qarşısında qalanda belə miflərin yardımına güvənmişlər” (6, 4).

Prof. Ramil Əliyevin miflə bağlı fikirləri də maraq doğurur. “Miflər də insan kimidir. O da doğulur, yaşayır və ölür. Mif insan düşüncəsində təbiətdən doğulur. Mif ona inananların şüurunda mifdir” (5, 210).

Bütün xalqların mifologiyasında təsnifat baxımından kosmoqonik, etnoqrafik, antropoqonik və təqvim miflərinin üstünlük təşkil etdiyini qeyd edən fəl.ü.e.d., prof. Ağayar Şükürov hər bir mifoloji sistemə xas olan bütün süjetlər, inamlar, ayinlər, mərasimlər, bayramlar və s. həmin təsnifatdan demək olar ki, kənara çıxmadığını iddia edir (12, 7).

Ümumiyyətlə, tədqiqatçılar mifləri 3 bölgüyə bölürlər: 1) kosmoqonik miflər 2) Etnoqonik miflər 3) Təqvim mifləri

Azərbaycan folklor çevrəsində əhəmiyyətli yer tutan Qarabağda mif yaradıcılığı özünəməxsus cizgilərlə səciyyələnir və Qarabağın mif yaradıcılığını araşdırdırda bu sistemlərin hər birinə dair örnəklərlə qarşılaşmaq mümkündür.

Dünyanın (kosmosun), təbiət obyektlərinin yaranması və s. kimi proseslərdən ibarət kosmoqonik mətnlər Qarabağ mifləri arasında geniş yayılmışdır və tədqiqatçılar bu mətnləri mifoloji sistemin özəyi hesab edirlər.

Fil.ü.f.d. Arif Acaloğlu kosmoqonik miflərdən bəhs edərək yazır ki, kosmoqonik miflər hər bir mifoloji sistemin təməlini və özəyini təşkil edir. Bunları “kosmoloji miflər” adlandırmaq daha düzgün olardı” (2, 50).

Qeyd edək ki, bu mətnlərin əksəriyyətində əski türk mifoloji düşüncəsi əsas motiv kimi çıxış edir.

Qarabağdan qeydə alınmış “Dünyanın sonu” mifoloji mətninə nəzər salaq. “Deyillər, yernən göyün arası suynan dolajax. Ölənnər kəfəndə çıxajax suyun üzünə, qalannar da öləjək. Əməli salahlr diriləjəh, əməli pislər öləjəhlər” (10, 19).

Digər bir mifdə isə deyilir: “Bir gün Aynan Gün bir-birynən dalaşıflar. O deyif ki, mən sənnən gözələm. Bı deyif ki, yox, mən sənnən gözələm. Gün də saj kül-lüyürmüş. Axı Ay Günnən gözəldi. Özü də bəji-qardaşdılar. Bəjisinin bına xayınnığı tutuf, əlini vırıf xamıra çəkif bının üzünə, onnan da üzündə ləkə qalif” (7, 16).

Birinci nümunədən aydın olur ki, bəşər övladı dünyanın yaranması kimi nə vaxtsa onun sonunun da gəlib çatacağına inanır. Digər örnəkdə isə Ayın üzündəki ləkənin hansı səbəbdən yarandığı ehtimal olunur. Qarabağdan qeydə alınmış kosmoqonik miflərdə Ay və Günəş bəzən ər-arvad, bəzən isə bacı-qardaş kimi təsvir olunurlar. Qeyd edək ki, onlar dualistik miflərin tipik personajlarıdır ki, bu mifoloji simvollar üz-üzə qoyulur. Çox vaxt Günəş mənfi şəkildə, Ay müsbət şəkildə təqdim olunur. Ay kişi kimi, Günəş isə qadın kimi təqdim olunur.

Qarabağ kosmoqonik mifləri arasında ulduzlarla bağlı mifoloji mətnlər çoxluq təşkil etməsi “Ülkər ulduzu”, “Çoban ulduzu”, “Sağmal ulduzu”, “Yeddiilər”, “Karvanqıran ulduzu” və s. kimi mifoloji mətnlərdən aydın olur. “Ülkər ulduzu” ilə bağlı mətnlərin birində deyilir ki, “günnər uzanan vaxtı Ülkər bı tərəfdən – günçixandan doğur. Gün gödələn vaxtı bı tərəfdən (günbatandan) doğur. Ona Tərəzilər də deyillər. Ülkər də deyillər. Altı ulduzdu, ikisi birdi, ikisi birdi, ikisi də birdi. Ülkərin də mənası budu” (8, 24).

Digər kosmoqonik mətndə isə deyilir ki, “Ülkər ulduzu yeddi ulduzdu. Dekabrın on beşində batır. Dekabrın on beşi batanda dağ keçiləri qarışır o biri keçilərə. Təkə onda qarışır keçiyə. Hamısının bını göydə ancaq o ulduzu güdür. O da bircə gün görükmür, o da düşür dekabrın on beşinə. O ulduz batmasa, olar keçilərə qarışmaz” (8, 24).

Qarabağdan qeydə alınmış “Çoban ulduzu” mifoloji mətnində isə deyilir ki, günəşin arxasından çıxan ulduza çoban ulduzu deyillər. O ulduz çıxanda çoban qoyunu örüşün başından qaytarar arxaca” (8, 24).

Göründüyü kimi, bu miflərin böyük əksəriyyəti daha çox mərasimi xarakter daşıyaraq kosmosun və onun hissələrinin yaradılışı, mənşəyi haqqında məlumat verir.

Antropoqonik miflər kosmoqonik miflərin bir hissəsini təşkil edir və bu miflərdə ilkin insanın mənşəyi barədə məlumat verilir. Qarabağdan toplanmış nümunələr arasında insanın yaranması ilə bağlı xeyli sayda mətnə rast gəlinir. Bu mətnlərin birinə nəzər salaq: “Cəbrayıl, Əzrayıl, Mikayıl üç qardaş oluf. Allah-tala bılara deyif ki, gedin bir az palçıx gətirin. Gediflər, Cəbrayıl götürəndə palçıx getmiyif, Mikayıl götürəndə getmiyif, Əzrayıl götürəndə gedif. Allah-tala bu palçıxdan adam qayırif. Bu çox kobud oluf. Bını bir az yonuf. O yerə tökülən yonqardan da mal qayırıflar. Mal canın yonqaradı” (7, 15).

Bu mifoloji mətnə insan palçıxdan yaranması ehtimal edilir. Ümumiyyətlə, gildən, torpaqdan, ağacdan yaradılma motivləri geniş yayılmışdır. Digər mətnə insanın torpaqdan yaranması şərh edilir. “Bizim əjdadımız Adam atadı. Onu torpaxdan qayırıfla. Özü də ki, çox köntöy qayırmışdar. Görüflər ki, çox yoğundu, başdıyıflar bunu yonmağa. Yonduxca bunun yonqarın əənə atmıyıflar. Bir yerə topluyuf. Bu yonqardan mal düzəldiflər. Adam atanın da yetmiş iki uşağı oluf” (7, 15).

Bu kimi nümunələrdə insanın alt qatdan yuxarı qata keçməsi təsvir olunur.

Qarabağ örnəkləri içərisində Allahın əvvəl şeytanı, daha sonra insanı yaratması ilə bağlı mətnlərə də rast gəlinir. “Allahtala hər şeydən qabax şeytanı yaradıf. Şeytan Allaha neçə il qullux eliyif. Şeytannan sohra Adəm atanı yaradıf. Adəm ata, rəvayətin dediyinə görə Hindistanda yaranıf, yerdən, torpaxdan, palçıxdan. Bu yaranannan sohra arvadı-zadı olmuyuf. Allah-tala şeytana əmr eliyir ki, Adəm ataya səjdə elə, baş əy. Şeytan deyir ki, mən onnan qabax dünyaya gəlmişəm. Mən Adəm ataya səjdə eləməyəm. O pirdən ki, arxası qatda çıxıllar ha- arxaa pırə çevirmək ədəbsizdihdi, – onu deyir, heylə qayırıflar ki, şeytan Adəm ataya baş əysin. Genə baş əymiyif, elə düzqulusun çıxıf. (düzqulusuna çıxmaq – arxası pırə tərəf çıxmaq). Şeytan Allah-talaya şikayət eliyir ki, mən saa Adəm atadan qabax neçə il qullux eləmişəm, mənim hakqımı ver. Allah-taala buna deyir ki, kim sənin sözünnan gedirsə, kim sənin buyruğaa baxırsa, sənin hakqaa onu verirəm. Sohradan Allah Adəm atanın qabırğasınnan Həvva nənəni yaradıf” (7, 15).

Bu miflərdən aydın olur ki, Allah əvvəl şeytanı, daha sonra Adəmi və onun qabırğasından Həvvanı yaratmışdır və Qarabağdan qeydə alınmış örnəklər arasında bu tipli miflər kifayət qədərdir.

Qarabağ folklor xəritəsində əfsanə janrının da xüsusi çəkisi var. Bir çox folklorşünaslar bu iki janrın oxşarlığını qeyd etsələr də, fərqləndirici xüsusiyyətlərini də izah etmişdilər. Prof. İ.Əbbaslı əfsanə ilə rəvayəti fərqləndirərək yazır: “Əfsanənin əsas məğzini o hekayətlər təşkil edir ki, onun əsasında möcüzə, söyləyici, yaxud dinləyicilər tərəfindən təsdiq olunmuş, inanılmış tərzdə anlaşılan bir obraz yəqin edilsin. Bununla da rəvayətlərdən fərqli olaraq əfsanələr həmişə öz fantastik çalarına görə seçilir. Onlar həm keçmişdə – diaxronik, həm hazırda, həm də gələcəkdə – sinxronik baş verən hadisələr kimi söylənir” (1, 3).

Əsasən hekayət xarakteri daşıyan rəvayətlər isə keçmişə ehtiva edən hadisələr, əhvalatlar və real və qeyri-real şəxslər haqqında dolaşan hekayələr toplusundan ibarətdir. Müxtəlif tarixi kəsimlərdə yaranmış rəvayətlər çox da geniş süjet xəttinə malik deyil və lakonik məzmunla fərqlənirlər. Rəvayətlərin

mövzu çevrəsinə həm tarixi, həm sosioloji, həm etnik, həm də məişət mövzuları daxildir.

Ümumiyyətlə, epik janr olan əfsanələr daha çox mifoloji kökə əsaslanır. Mifoloji əhvalatlar öz ömrünü başa vurduqdan sonra əfsanələşir. Əfsanələrdə qeyri-real hadisələr əks olunsada tarixi gerçəklik də özünü göstərir. Bu baxımdan əfsanələrdə tez-tez konkret şəxsiyyətlərin, toponimlərin adları sadalanır. Azərbaycan əfsanələrinin toplanması, nəşri, tədqiqi sahəsində prof. S. Paşayevin zəhməti əvəzsizdir. O, əfsanənin rəvayət və əsatirlərlə yaxınlığını qeyd etsə də yazır: “Amma diqqətli müşahidə bunların hər birinin özünəməxsus cəhətlərini müəyyənləşdirməyə imkan verir. Rəvayət real həyat həqiqətlərinin təhkiyə formasında bədii ifadəsidir. Rəvayətdə olmuş, baş vermiş həyat hadisələri yığcam şəkildə inikas olunur” (11, 5-6).

Əfsanələr miflərlə, əsatirlərlə sıx bağlı olsa da onlardakı mifik obrazlar bədii-estetik dəyər kəsb edir. Qarabağdan qeydə alınmış “Ay ilə Gün” əfsanəsi bu baxımdan səciyyəvidir. Əfsanəyə görə “Ay ilə Gün bacı-qardaş imiş. Anası sacı külləyirmiş. Uşaqlar dalaşır. Ay bacısı Günü döyür. Anası əli küllü-küllü uşağa bir sillə vurur. O vaxtdan Ayın üzündə ləkə qalır” (3, 219).

Bu əfsanədə diqqəti cəlb edən əsas məqam ondan ibarətdir ki, buradakı hadisələr zərdüştliklə bağlıdır. Yəni, atəşpərəstliyə, oda, günəşə, alova tapınma ilə əlaqədardır. Əfsanədən də məlum olur ki, anası Günəşi qoruyur və Ayın üzünə ləkə salır.

Səma cisimləri ilə bağlı yaranmış kosmoqonik əfsanələrdə xalqın astral görüşləri üstün yer tutur. Tarixi-xronoloji baxımdan bu tip əfsanələr daha erkən dövrlərdə yaranmışlar.

Qarabağdan qeydə alınmış nümunələr içərisində heyvanlar, quşlar haqqında olan əfsanələr də geniş yayılmışdır. “Yarasa” kimi mifoloji kökə bağlı nümunələrdə quşa tapınma, quşa inam kimi motivlər yer alır. “Yarasa” əfsanəsində deyilir ki, “İsa peyqəmbərə peyqəmbərrih verilənnən sora insannar dedi ki, ya İsa bir dənə möcüzə gösdər, biz sənə inanax ki, peyqəmbərsən. Deyif, yaxşı, nə möcüzə isdiyirsiniz? Deyif, elə bir quş yaratgınan ki, məməli olsun, qulaxları siçan qulağına oxşasın. Həm balalasın, həm də balasın əmizdirsən. Deyir, Allaha üz tutur, Allahın hökmüynən, Allahın sədasıynan, köməhliyinnən Allahdan vəh gəlir. Deyir ki, ya İsa, palçıxdan həmən quşun formasın düzəlt. Həmən quşun formasını olduğu kimi düzəldir. Düzəldənnən sonra deməli, İsa həmin quşa öz nəfəsinnən üfürür. Üfürənnən sonra, deməli, həmən o yarasa quşu əmələ gəlir” (10, 38).

El arasında da yarasa quşu müqəddəs quş hesab edilir. Ona toxunmaq olmaz – deyirlər. Onun müqəddəsliyini şərtləndirən əsas amil odur ki, məhz İsa peyqəmbər onu düzəltdiyi, ona nəfəs verdiyi üçün bu quşu müqəddəs hesab edirlər.

Qarabağdan qeydə alınmış əfsanələrin bir qismində çevrilmələr aparıcı rol oynayır. “İlan qayası” əfsanəsində deyilir ki, “guya qız çimirmiş. Çoxlu qoyun varmış orda. Baxırsan ki, dağın təpəsində iki metr uzunnuxda ilan sürünə-sürünə gəlir. Elə qıza ağız atanda qız deyir ki, Allah, bizi daş elə. İri-iri daşdardı, qoyun yekəlikdə daşdardı. Qoyunnar da, qız da, ilan da oluf daş” (8, 96).

Digər bir əfsanədə “Qurd qadın” örnəyində də çevrilmə motivi aşkarlanır. Əfsanədə deyilir ki, “Qubatdı rayonunun hansısa bir kəndində bir qadının uşağı oluf. Uşağı olannan sora zahı-zahı hansı günsə suya girif. Sudan çıxanda başına canavar dərisi atıflar, oluf canavar. Canavarlara qoşuluf çıxıf gedif” (9, 10).

Birinci örnəkdə daşa çevrilmə, ikinci nümunədə isə canavara dönmə kimi motivlərdə əfsanələrə məxsus səciyyəvi əlamətlər qorunmuşdur.

Qarabağdan toplanmış örnəklər arasında müxtəlif yer, ərazi adlarına, qalalara, dağlara, çaylara, bulaqlara və s. həsr edilmiş toponomik əfsanələrə də rast gəlinir. “İlan qayası”, “Əli bulağı”, “Kar kümbəz”, “Oğlan-qız dərəsi” və s. kimi əfsanələrdə adları çəkilən toponimlərin yaranmasının izahlı şərhı açıqlanmışdır. Xalqın yaddaşında qorunan bu etimoloji izahlar bir çox gerçəkliklərin üzə çıxarılmasında mühüm rol oynaya bilər.

Kəlbəcər rayonunda yerləşən “Əjdaha qayası” adlı bir əfsanədə deyilir ki, “əfsanəyə görə, Əjdaha qayasının dalı böyük mağaradır. Qədim zamanlarda bir pəhləvan bu mağaraya gedib bir əjdaha öldürmüşdür. Guya qayadan damla-damla axan da su deyil, əjdahanın yağıdır. Qayanın ətrafında bir gül tapılır ki, adına padizəhər deyirlər. Qədim insanlardan kim əjdahanın yağından zəhərlənirmişsə, padizəhərdən yeyib yaxşı olurmuş. Padizəhəri də pəhləvan tökmüşdür ki, hər kəs əjdahanın yağından zəhərlənərsə, yeyib yaxşı olsun” (4, 51).

Göründüyü kimi bu əfsanədə əslində ardıcıl süjet xətti yoxdur, lakin müxtəlif epizodik motivlər vasitəsilə fantastik fikir əks olunmuşdur. Eyni zamanda verilmiş toponim ilə bağlı xalq yaddaşında dolaşan etimoloji baxış təqdim olunmuşdur.

Qarabağ əfsanələri içərisində dini mövzuda olan örnəklər də külli-miqdardadır. Əsasən dini şəxslərin, peyğəmbərlərin adları bu əfsanələrdən aparıcı xətt kimi keçir.

Qarabağ folklor mətnlərində bəzən əfsanə səciyyəsi daşıyan rəvayət örnəkləri ilə də qarşılaşmaq mümkündür.

Diqqəti cəlb edən belə örnəklərdən biri Sarı Aşıqla bağlı olan əhvalatdır. Bu rəvayətdə Sarı Aşığın möcüzəli doğuluşu motivi diqqət çəkir. Rəvayətdə deyilir ki, “Elat gəlib Laçından keçib İstisuya gedirdi, yayda orda qalıb, qışda Bərdə, Ağcabədiyə gəlirdi. Bir dul arvad hər gələndə onları evinə qonaq çağırır, çobanlara çörək verir, süfrə açır, yemək bişirir. Daha sonra rəvayətdən məlum olur ki, çobanlardan biri bu arvada deyir ki, biz gedirik, elə olsun ki, gələndə sən qapıda bir beşik asasan. O qapıda bir beşik olsa, sənin evinə dönüb sənin çörəyini yeyəcəyik. Əgər o qapıda beşik olmasa, biz sənin qapına dönməyəcəyik. Daha sonra rəvayətdən məlum olur ki, ay dolanıb, il ötəndən sonra arvad çox fikirləşib qoy mənim qonağım məndən küskün getməsin deyib qapıdan bir beşik asır. Beşiyin içinə də bir sarı daş qoyur, tez bunun üstünü örtür. Arvad fikirləşir ki, yəqin çobanlar beşiyin içinə baxmazlar, uşağı gətir, – deməzlər. Çobanlar qapıda bir beşik görüb Allaha şükür edib, bunun uşağı olubdu deyib içəri keçir, yeyib-içirlər. Ay xanım, get uşağı gətir, bir uşağı görək – deyəndə arvad titrəyə-titrəyə Allaha yalvarır ki, Ay Allah, bir möcüzə göstər, mənim üzüm

bu qonağın yanında yerə düşməsin. Bunu deyib arvad gəlib örtüyü qaldırır ki, daşı götürüb bunlara göstərsin. Baxır görür ki, burda bir dənə sarı oğlan uşağı var. Arvad əsə-əsə uşağı qucağına götürür, gətirir. Çobanlar uşağın adı ilə maraqlananda qadın hələ ad fikirləşmədiyini, sizi gözləmişəm ki, məsləhətləşim qoyax deyir. Bu zaman çobanlardan biri deyir ki, elə bunun adını da Sarı qoyaq. Dul qadın razılaşır. Və oğlanın adı Sarı olur”. Rəvayətin sonunda deyilir ki, o böyüyür, aşiq olur, aşiq ləqəbi də üstünə gəlir və Sarı Aşiq kimi tanınır (8, 113-114).

Bu örnək rəvayətdən çox əfsanə səciyyəsi daşıyır. Çünki burada fantastik doğuluş, daşın oğlana çevrilməsi motivi əks olunur. Möcüzəli doğuluş, çevrilmələr – dönmələr əfsanə janrı üçün xarakterikdir. Bu mətndə diqqətçəkən məqam Azərbaycan qadınıdır, bu qadının əliaçıqlığı, qonaqpərvərliyidir. Bu dul qadın çobanların onun evində çörək kəsməsi üçün yalana əl atmaqdan da çəkinmir. Onları yedirib-ıçırtmək üçün qapısında beşik asıb içinə sarı bir daş qoyur. Bu mətndə bu qadının timsalında bütövlükdə xalqın qonaqpərvərliyi önə çıxır.

İşin nəticəsi: Qarabağ bölgəsindən qeydə alınmış mətnlərdən də göründüyü kimi Qarabağ folklor xəritəsində miflər, mifik əfsanələr geniş yayılmış və özünəməxsus cizgilərlə səciyyələnir.

İşin elmi yeniliyi: İşin elmi yeniliyi tədqiqatın aktualılığı ilə xarakterizə edilir. Məqalə Qarabağ mif və əfsanələrinin bir çox məqamlarının üzə çıxarılmasına imkan yaradır.

İşin təbiiqi əhəmiyyəti: Tədqiqat işindən ali məktəblərin filologiya fakültələrində istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İ. Əfsanə və rəvayətlərin janr özünəməxsusluğu. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI, Bakı, Səda, 2002
2. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Mifologiya. I kitab, Bakı, Elm, 2004, 760 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. Qarabağ folkloru, V cild, Bakı, Səda, 2009
4. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə, Xalq ədəbiyyatı, I cild, Bakı, 1982
5. Əliyev R. Mif və folklor. Genezisi və poetikası. Bakı, Elm, 2005, 224 səh.
6. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, N.Tusi adına ADPU-nun nəşri, 448 səh.
7. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Bakı, Elm və təhsil, 2012, 464 səh.
8. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Bakı, Elm və təhsil, 2012, 468 səh.
9. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. IV kitab (Laçın, Qubadlı və Zəngilan rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Bakı, Elm və təhsil, 2013, 460 səh.
10. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər, Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2013, 468 s.
11. Paşayev S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi. Bakı, Az SSR “Bilik” Cəmiyyəti, 1985, 72 səh.
12. Şükürov A. Mifologiya. 1-ci kitab, Bakı, Elm, 1995, 188 səh.

Elza İSMAYILOVA

Xəzər Universiteti

e-mail: elzaxanim@yahoo.com



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

Elza Ismailova

**THE MOTIVE OF SWORD IN ‘KOROGHLU’ EPIC
(Based on Azerbaijani and Turkish versions)**

Summary

The article deals with the sword motif in the Azerbaijani and Turkish texts of the epic “Koroghlu”, which has a special place in folklore of many Turkic peoples. There it is talked about Koroghlu’s sword – ‘Misri’, it is brought to attention that the history and the fate of this sword caused controversy, and it is emphasized on the etymology of the word ‘misri’.

It is shown in the Azerbaijani and Turkish texts of the ‘Koroghlu’ epic that it is used the same weapons, the same combat instruments, the similar of the weapon motifs in these two texts. Those reasons are proof that Turkic and Azerbaijani peoples are culturally and identically same nations.

Keywords: sword, weapon, Azerbaijan, Turkey, motive, Koroghlu, epos

Елза Исмаилова

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

Резюме

В статье рассматривается мотив меча в азербайджанских и турецких текстах эпоса «Кероглу», который занимает особое место в фольклоре многих тюркских народов. Там говорится о мече Кероглу – «Мисри», внимание привлечено к тому, что история и судьба этого меча вызвали противоречия, и это подчеркивается этимологией слова «мисри».

В азербайджанских и турецких текстах эпоса «Кероглу» показано, что в этих двух текстах используется одно и то же оружие, боевые инструменты, аналогичные мотивы оружия. Эти причины являются доказательством того, что тюркский и азербайджанский народы культурно и идентично одними народами.

Ключевые слова: меч, оружие, Азербайджан, Турция, мотив, Кероглу, эпос

Açar sözlər: qılinc, silah, Azərbaycan, Türkiyə, motiv, Koroğlu, epos

Məsələnin qoyuluşu: “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə mətnlərindəki qılinc motivi tədqiqatə cəlb edilmişdir.

İşin məqsədi: “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə mətnlərindəki qılinc motivini əsaslı şəkildə araşdırmaq və bu məsələ ilə bağlı bir sıra mülahizələrə aydınlıq gətirməkdir.

Türk millətinin həyatı, tarixi və qəhrəmanlıq abidəsi olan dastanlarımızdan da görünür ki, türk hərbi sənətinin çox qədim və zəngin bir tarixi vardır. Türk at belində doğulmuş, at belində yurdunu qoruyaraq öz tarixini yazmış, at belində də ölmüşdür. Anadan əsgər doğulan türklər tarixə səhnə olan savaşlarda öz qəhrəmanlığı və cəsarəti ilə ad almış, Vətən, Yurd, Millət və Namus yolunda, hər qarış torpağı uğrunda qan tökmüş, yurdunu qoruyaraq gələcək nəsillərə ötürmüşdür.

Tarix boyunca bir döyüş aləti olan qılıncın türk sənətindəki yeri və əhəmiyyəti başqa sənət əsərlərindən fərqlənmişdir. Qəhrəmanlıq mücəssəməsi qılıncı ilə bağlı Azərbaycan və türk dillərində bir çox atalar sözləri yaranmışdır. Qılınc haqqında hər iki dildə bənzər olan atalar sözlərindən bir neçəsini nümunə kimi diqqətinizə çatdırırıq:

Türk atalar sözlərində: At binenin (və ya iş bilenin), kılıç kuşananın. Kılıç kınını kesmez. İki kılıç bir kına sığmaz. Kılıçla oyun olmaz. Kavgada kılıç ödünç verilməz. Aman dileyene (və ya diyene) kılıç kalkmaz.

Azərbaycan atalar sözlərində: At minənindi, qılıç bağlayanın. Qılınc qınını kəsməz. İki qılınc bir qına girməz. Qılıncı ilə oyun olmaz. Davada qılıncı borc verməzlər. Amana gələn boyunu qılınc kəsməz. / Aman deyənün boynunu vurmazlar.

Hər bir toplum özünü qorumaq, azad və müstəqil qalmaq üçün güclü olmalıdır. Güclülüynün əsas göstəricilərindən biri də silahdır. Türklərin böyük zəfərlər qazanmasında atəşli silahların icadından əvvəl qılınc savaşıqların ən yaxın dostu olmuş, at və qılınc şərəf, namus simvolu sayılmışdır. Dastanlarda igid atı və qılıncı ilə igiddir. Atı dəyərlidirsə, qılınc da o qədər dəyərlidir.

Tarixən türklər qılıncı müqəddəs saymış və qılıncı and içmişlər. Şamanlarda qılıncın digər döyüş vasitələrindən daha çox əhəmiyyətli bir yeri olmuşdur. Qılıncı müqəddəs sayan şamanlar and içmə mərasimlərində qılıncı and içmişlər. Skiflərdə qılınc Tanrının rəmzi sayılmış, bir-birilərini qardaş elan edən şəxslər böyük bir qaba qan axıtmış, silahlarını (qılınc, xəncər, ox) ora ataraq bu qabdan sıra ilə qan içərək and içmişlər.

XI əsrin böyük türk alimi Mahmud Kaşğari “Divanü lüğət-it-türk” əsərində tarixən türklərin qılıncı and içdikləri barədə belə yazır: “... Qırğız, yabaku, qıpçaq və digər boyların xalqı and içdikləri və ya mərc gəldikləri zaman dəmirə ehtiramlarını bildirmək üçün qılıncı çıxarıb yanı üstə önlərinə qoyur və bu, *kök kirsün, kızıl çıksun*” deyirlər. Bu, “sözündə durmasan, qılınc sənə qanına boyansın, dəmir səndən intiqamını alsın” deməkdir. Çünki onlar dəmiri müqəddəs sayırlar” [9, s. 367]. Deyə bilərik ki, bu and türklərin silah üzərinə and içmə ənənəsinin ilk nümunəsi və türk tarixinin ən önəmli andlarından biri hesab olunur.

Türk xalqlarının ortaq abidələrindən olan “Dədə Qorqud” dastanında igidlər yeri gələndə qılıncı and içirlər: “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda Bamsı Beyrək əsirlikdə bakirə bəy qızı qarşısında and içir: “Qız Beyrəyə aşiq olmuşdu, ona görə də dedi: “Əgər səni hasardan örkənlə aşağı sallasam, sağ-salamat ata-ananın yanına getsən, mənə burda gəlib halallıqla alarsanmı? Beyrək and içdi: “Oğuz yurduna salamat çatsam, gəlib səni halallıqla almasam, qılıncımla doğranım! Oxuma sancılım! Yer kimi çatlayım, torpaq kimi sovruluram” [11, s. 212]. Bu da qılıncın igid üçün önəmli olduğunu göstərir.

Türklər tarix səhnəsinə çıxdıqları zamandan etibarən döyüş alətlərindən istifadə bacarıqları ilə digər xalqlardan seçilmişlər. Əsrlər boyu dünyaya hökm edən türklər döyüşlərdə çeşidli silah və döyüş vasitələrindən istifadə etmişlər. Əski türklərdə bir çox şəxslərə “Qılınc” ləqəbi verilmişdir. Belə ki, onların qılınc kimi kəsib atan, kəskin qərarlı biri olması arzu edilmişdir. Böyük Hun

İmperiyasının hökmdarı, dünyanın ən qorxulu savaşı Atilla (395 - 453) Avropada Tanrının qılıncı / qırmançı kimi tanınmış, bu qılıncı dünyada ilk dəfə Roma Papasını qarşısında diz çökdürmüşdür.

İtalyan əsilli *Kılıç Ali Paşa* / Uluç Ali Paşa (müsəlman olmadan öncəki adı: Giovanni Dionigi Galeni) 1536-cı ildə şanlı türk dənizçisi Barbaros Hayrettin Paşanın ləvəndləri (Osmanlı Donanmasında xidmət edən əsgər sinfi, savaşı) tərəfindən əsir edilən Giovanni müsəlman olduqdan sonra Uluç Ali Paşa adı ilə Osmanlı Dövlətinin Əlcəzair bəylərbəyinə qədər yüksəlmişdir. II Səlim və III Murad dövrlərində Osmanlı Dəniz Donanmasını dünyanın ən böyük dəniz gücü kimi qorumuş, Osmanlı İmperatorluğunun dəniz sahəsindəki böyük qələbələrinə adını yazdırmışdır. İnebahtı Dəniz Savaşı (1571) zamanı yalnız Uluç Ali Paşanın komandasındaki Osmanlı Donanmasının sağ cinahı uğur qazandığı, bu savaşın qədrini dəyişdirdiyi və bir çox dəniz savaşlarında fərqli performanslar göstərdiyi üçün II Səlim tərəfindən *kaptan-ı derya* (Osmanlı İmperatorluğunda donanma komandirinə verilən addır, admiral) rütbəsi verilmiş, Uluç ləqəbi *Kılıç* olaraq dəyişdirilmişdir. Bundan sonra bu Osmanlı admiralı *Kılıç Ali Paşa* kimi tarixdə iz buraxmışdır.

Yeri gəlmişkən, tarixə adını yazdırmış Teymurlar nəslinin Misirdəki şəcərəsi qorxmaz sərkərdə, ordu başçısı *Misri qılinc* ləqəbli Məhəmməd əl-Kəşif Teymurla başlayır. Bu sərkərdə İraqda doğulsa da, Osmanlı ordusu ilə uzunmüddətli səfərlərdə olmuş, Afrika və Şərq ölkələrində tarixi savaşlarda iştirak etmişdir.

Qeyd edək ki, yüzillərin o tayından, tarix öncəsi çağlardan süzülərək gələn dastanlar millətlərin ən böyük mədəni irslərindən sayılır. Türk millətinin ortaq mədəniyyət irsini, tarixini və folklorunu əks etdirən “Koroğlu” dastanı geniş bir coğrafiyaya yayıldığı üçün söyləndiyi hər bölgənin tarixi, mədəni və coğrafi xüsusiyyətlərini bünyəsində daşıyaraq variantlaşmışdır. “Koroğlu” dastanının tədqiq etdiyimiz mətnlərində Koroğlu və dəliləri savaş meydanında dövrün silahlarından mizraq, şeşpər, qalxan, ox, yay, gürz, əmud, cida, nizə və s. ilə yanaşı, qılıncdan da məharətlə istifadə etmişlər.

Maraqlıdır, “Koroğlu” dastanının variantlarında qılinc bəzən saz rolunu da oynayır, saz kimi döşə basılır: İsabalı sağa-sola baxdı, gördü ki, meydanda bir adam qalmadı, hamısı qaçıb gizləndi. Qılıncı döşünə basıb səsləndi; İsabalı qılınc döşündə söz deyən zaman Telli xanım buna xəlvətcə əl elədi; Əyri qılıncdan öpüb sinəsinə basdı, aldı görək nə dedi [15, s. 97, 98].

“Koroğlu” dastanında saz qılıncın əvəzedicisi kimi də təqdim olunur: Hirs vurdu Bəlli Əhmədin başına. Elə bircə onu bildi ki, sazı qalxdı göyə. Nə ki gücü var, elə çaldı ustanın təpəsinə ki, saz da parça-parça oldu, ustanın başı da; Koroğlu özünü Mahmud paşanın əlaqapısına yetirdi. Qapıda duran tamaşaçılardan keçəsi deyil idi; Koroğlu sazın qolu ilə bir neçəsini o yan bu yana basıb, yarıxıb mərkənin ortasına keçdi [13, s. 190; 15, s. 59].

“Koroğlu”da atlarla birlikdə xariquladə qılinc da qəhrəmanları qeyri-adi qüvvət sahibi edir. Dastanda Koroğlu nəəsi və qılıncı ilə ün salmış bir igiddir. Koroğlu qılıncı haqqında fərqli rəvayətlər mövcuddur: Dastanın Yalvaç rəvayətində göstərilir ki, bir gün kor – Koroğlu (bu rəvayətdə Koroğlu kor bir

adam kimi təqdim edilir) kəndin sığırlarını otararkən sürüdən biri ayrılır. Kor yerdən bir daş götürüb inəyə atır, daş dəyən kimi inək ölür. Kor həmin daşı gətirib dəmirçiyə göstərir. Dəmirçi bu daşın ildırım parçası olduğunu söyləyir. Kor həmin daşdan dəmirçiyə bir qılınc düzəltdirir.

İstanbul rəvayətlərindən birində göstərildiyinə görə, uşaq dalaşan dayları aralaya bilmir. Əlinə bir daş alıb atır. Daş doru atı öldürür. Atası həmin daşı gətirib ondan bir biz düzəltdirir. Bir gün bir dərviş uşağa yuxusunda tapşır ki, o daşdan dəmirçiyə bir qılınc və bir qalxan düzəltdirsin. Uşaq dərvişin dediyinə əməl edir. Atası bizlə qılıncı yoxlayanda görür ki, bu qılınc gətirdiyi daşdan düzəldilmişdir.

Bu epizod M.Təhmasib nəşrində daha geniş təsvir olunur. Təhmasib nəşrinin “Alı kişi” qolunda qeyd edilir ki, Rövşən çöldə oynadığı vaxt yerdən tapdığı daşı örüşdə otlayan bir buzova atır. Daşın yeli buzovu öldürür. Rövşən evə qayıdır, əhvalatı atasına danışır. O, atasının tapşırığı ilə buzovun cəriməsini verir və həmin daşı tapıb evə gətirir. Alı kişi görür ki, bu, ildırım parçasıdır, Rövşəndən gizli ildırım daşının bir parçasından biz, qalanından isə misri qılınc düzəltdirir. Alı kişi ustanın hazırladığı qılıncın Misri olmadığını sübut etmək üçün bizlə qılıncda dəlik açır, biz qılıncı dəlib o biri tərəfinə keçir. Bununla da usta, Alı kişini aldada bilmir, ona öz qılıncını – ildırım daşından olan qılıncı verir.

Alı kişi bu qılıncı intiqam vaxtı çatanda Rövşənə – Koroğluya verib deyir: “Rövşən, al bu qılıncı, belinə bağla. Bu qılınc sən gördüyün qılıncılara bənzəməz. Bu qılınca ildırım qılınc deyərlər. Bu elə bir qılıncdır ki, qabağında heç bir şey dayanmaz. Hər nəyə vursan, kəsər, tökər. Bu qılınc ilə sən bəylərə, xanlara, paşalara qan udduracaqsan... Bu qılınc ilə sən qalalar sındıracaqsan, sədlər dağıdacaqsan. Ancaq bunun ildırım qılınc olduğunu heç kəsə bildirmə! Bundan sonra bunun adına misri qılınc deyərsən. Nə qədər ki sən Qıratın belindəsən, bu qılınc da sənin belindədir, heç bir düşmən sənə bata bilməyəcək” [13, s. 29].

Dastanın “Qaf - Penn” variantında göstərilir ki, qılınc düzəldən usta misri qılıncı Mirzə Sərrafa verdikdən sonra peşman olur. Usta bir neçə adam götürüb, onun yolunu kəsir, hücum edib qılıncı Mirzə Sərrafın əlindən almaq istəyir. Mirzə Sərraf kor olduğuna baxmayaraq, misri qılınc sayəsində özünü xilas edir [13, s. 345].

“Koroğlu - Əsəd” variantında isə misri qılıncın düzəldilməsi bu şəkildə verilir: Atlar sınaqdan çıxarıldıqdan sonra Rövşən atasının tapşırığı ilə anasını və Düratı aparıb öz kəndləri Muradbəyliyə qoyub geri qayıdır. Alı kişi onu bir ləzgi ustanın yanına qılınc düzəltməyə göndərir. Usta qılıncı düzəldib Rövşənə verir. Bundan sonra Rövşən atasının qisasını almağa gedir [13, s. 345-346].

“Koroğlu”nun erməni rəvayətində də qılınc epizodu vardır. Bu epizod Azərbaycan və Yalvaç variantlarından götürülmüşdür. Azərbaycan və Yalvaç epizodlarından fərqli olaraq, burada ildırım daşını tapan Koroğlu olsa da, onun nə olduğunu anlayan, dəmirçilərə düzəltdirən və qınının içində də kəsmək xüsusiyyətinə malik bir qılınc əldə edən bir kor qocadır. Koroğlu ancaq böyüyüncə bu qılınca sahib olur. Kor qoca, Alı kişi kimi, qılıncın yerinə başqasını verməsinlər deyə əvvəlcədən bir biz düzəltdirir ki, bu bizlə qılıncı yoxlasın. Eyni zamanda, dəmirçilərin yolda qılıncı onun əlindən almaması üçün kor qılınca bir

dəfə girdikdən sonra bir daha çıxmıyacaq qədər dar bir qın düzəltdirir, qınının içindən də kəsə bildiyi üçün qılıncı onun əlindən ala bilmirlər [4, s. 63-64].

“Koroğlunun qocalığı” qolunda Koroğlu dəliləri başından dağıtdıqdan sonra paslı Misri qılıncı belinə bağlayıb Nigarı da yanına alıb piyada harasa gedir. Bu zaman öküzotaranın çiyində yarıtaxta, yarıdəmir olan əşyanın tufəng olduğunu öyrənir, misri qılıncı belindən açıb yerə tullayır, namərd əyyamının gəldiyini və Koroğluluğunu yerə qoyduğunu bildirir: ... Koroğlu misri qılıncını belindən açıb atdı yerə. Dedi: – İndi namərd dünyası, bic əyyamıdı. Bundan sonra igidlik bir qara pula dəyməz. Mən bu gündən Koroğluluğu yerə qoyuram [13, s. 320]; Tufəng icad oldu, mərdlik pozuldu, / Əyri qılınc qında paslanmalıdır [15, s. 164; 12, s. 199].

Türk variantında da Koroğlu dəlikli dəmir (tufəng) icad olunub, əski igidlik ənənələri pozulunca, igidlərinə dağılmalarını tövsiyə edir, tufəngin icadı ilə vaxtının bitdiyini bildirir, “sirr olur”, Qırxlara qarışır: Tufenk icat oldu mertlik bozuldu / Eğri kılınc kında paslanmalıdır [7, s. 340, 4, s. 153]; Koroğlu der vadem yetti / Tufenk çıktı mertlik gitti [4, s. 171].

August von Haxthausen [26, s. 149-153] və Frederic Dubois de Montpe-reux-nun “Koroğlu” rəvayətlərində Koroğlu tufəngi gördükdən sonra öz dövrünün bitdiyini deyir və həmin vaxtdan qeyb olur [17, s. 455-457].

Göründüyü kimi, Koroğlu variantların çoxunda atəşli silah, tufəng və topu görəndən sonra Misri qılıncı belindən açıb yerə atır, özünün igidlik dövrünün sona çatdığını və gücsüzlüyünü etiraf edir.

“Koroğlu” dastanının tədqiqata cəlb etdiyimiz variantlarında qılınc sözündə qılıc, qılınc / kılıç / kılınç paralelliyi müşahidə olunur: Misri *qılıc* qarğı cidalı, / Mən Koroğluyam, Koroğlu. [14, s. 72]; Qıratın üstə sam yeli tək əsdim, / *Misri qılıc* qəbzəsindən basdım. [15, s. 71]; Belimdə yoxdu *qılincim*, / Muxənnətə çatmır gücüm [12, s. 95]; Elimi saldırma *kirmen gılıca* / Aman ustam gayır benim sazımı; *Kılıç* gamzesinden kanı / Şərbet kimi içən gelsin; Elinde *kılıcı*, başı ak tuğlu [7, s. 103, 127, 227]; *Kılınç* kalkan hoş yakışır ellere [4, s. 192]; *Eğri kılıç* ile ordu bozarım [8, s. 48].

Bu döyüş aləti qədim türk mənbələrində də *qılıc* / *kılıç* şəklində işlənmişdir: *Orxon abidələrində*: *kılıç* küç karaka yarlıg boltı. = qılınc güc qaraya fərman oldu [21, s. 187, 188]; Altun başlıg yılan mən. Altun koruğsakımın *kılıçın* kəsipən özüm yol intin başımın yol ebintin, – tir. Ança bilinlər: yablak ol! – Qızıl başlı ilanam. Qızıl qursağımı qılıncla kəsib özümü tulladın, başımı evə göndərdin, – deyir. Onu bilin: pisdir o! [21, s. 191, 196]; “*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanında: Qara polad uz qılıcı çalmayınca qırım dönməz. Çalub-kəsər uz qılıcı muxənnətlər çalınca, çalmasa, yeg [11, s. 20]; *M. Kaşğarinin “Divanü lüğat-it türk” əsərində*: *kılıç* suç kıldı = qılınc sapdı, sapındı, kəsmədi [9, s. 337-14]; *koş kılıç* kınka sığmas = qoşa qılınc qına sığmaz. *kılıç* kınka küçin sığdı. = qılınc qına güclə sığdı. [9, s. 365 -2, 365-15]; *kılıç* tutuklu = qılınc paslandı [10, s. 143-5].

Burada bir məsələyə toxunmağı vacib bilir ki, “Koroğlu” dastanının variantlarında qılınc sözü əvəzinə, farsca *tiğ* və *şəmşir* sözləri də işlədilir: Şəmşir dava günü əldə dal ola, / Dəstgirim Məhəmməd, Əli gərəkdi [14, s. 90]; Koroğlu

eyləməz pərva, / Çəkər tiğın, salar dəva [16, s. 411]; Çalım bir tiğ mərdana, / Təməmə şəhri-Van yansın [16, s. 549]; Tiğ mi çektin kaşlarının yayına [4, s. 177].

Dastanın H.Əlizadə nəşrində birağızlı, əyri qılinc (yatağan) anlamını verən *gorda* / *gordam* sözünə də rast gəlirik: Koroğluyam, bir qoçağam, / Çənnibəldə ağır yurdam, / Qan çıxardar indi *gordam*, / Tök malımı, get, bəzircan [12, s. 131].

Variantlarda qılinc çeşitli epitetlərlə təqdim olunur: *əyri qılinc*, *zağlı qılinc*, *yalın qılinc*, *ilan qılinc*, *kirmen qılinc*, *pashlı qılinc*, *sivri qılinc*, *dal qılinc* və başqaları: Bu meydana *yalın gılıç* inmeli [7, s. 162]; Elinde *dal kılınç* meydan alsana [4, s. 183]; Bak savaş nasıl olurmuş gör, deyip, aç gurtların sürüye girdiği kimi düşman askerine *dal gılıç* saldırdı [7, s. 167]; Üryan *qılıç* əldə düşman qoyluyam [15, s. 107]; Elde *zağlı qılinc* gümüş savatlı...; *Zağlı kılıç* çala çala gerdana / Düşman aman deyip uslanmalıdır [7, s. 109, 235]; *Zağlı kılıç* sol böğründen / Çalam seni Araboğlu [4, s. 145]; *İlan qılıç* əldə üryan, / Qara bağır didər oldu; *İlan qılıca* hər ikisi əl elədi [15, s. 117, 123]; *Kirmen gılıç* üryan olsun [7, s. 187]; *Eğri kılıç* salınmalı yanına [7, s. 276]; Koroğlu meydanda hərif görməyəndə gənə *əyri qılıcı* döşünə basdı [15, s. 93]; *Əyri qılinc* hamayıldı belinə [12, s. 196]; *Eğri kılınç* kana battı [4, s. 188]; *Əyri qılinc* qıafında mar olsun [13, s. 334]; Tüfəng icad oldu, mərdlik pozuldu, / *Əyri qılinc* qında paslanmalıdır [12, s. 199 ; 4, s. 153; 9, s. 583]; *Əgri qılıç* belindədi [16, s. 116]; *Sıyra kılıç* düşman üstünə dönün [8, s. 308]; *Siyirə* qılinc, üzə çəkə qalxanı, / Səksən oxu sədəqinnən boşana; *Siyir qılıç* bıçaq olur müxənnət / Bir tasalaq qənim gəlsə yaninə [14, s. 177, 190]; Qurdoğlu başını qaldıranda gördü ki, üzü niqablı bir adam əlində *siyirmə* qılıç üstünü kəsdi [15, s.121]; Koroğlu günnərin bir günü *pashlı misir qılinc*i belinə bağlayıb, Nigarı da yanına alıb piyada yolnan haryasa gedirdi [12, s. 220].

“Koroğlu” dastanının Salman Mümtaz nəşrində, “Dədə Qorqud”da olduğu kimi, qara polad qılınca da rast gəlirik: “*Dədə Qorqud*” dastanında: Apalaca qalqanını vergil mana, / *Qara polat* uz qılıcın vergil mana [11, s. 43]; “*Koroğlu*” dastanında: At yorulub yerdə yayan qalanda / *Qara polat* şol qılincin günüdür [18, s. 241].

“Koroğlu” dastanında qəhrəmanın qılincinin, yəni misri qılincin tarixi və taleyi mübahisələr doğurmuşdur. Araşdırıcılar “misri” sözünün qaynağını bir neçə istiqamətdə izah edirlər. Birinci mülahizənin tərəfdarları bu qılinc qeyri-adi qüvvələrlə bağlayaraq odla əlaqələndirmiş, onun göydən düşmüş ildırım parçasından düzəldildiyini bildirmişlər. Digər qrup mütəxəssislər isə, misri qılinc real mənada götürmüş və Misir ustaları tərəfindən hazırlanmış silah kimi qəbul etmişlər. M.Təhmasib birinci mülahizəni dəstəkləyir, bu məsələyə eposun özündən çıxış edərək yanaşmağı daha düzgün yol hesab edir, Misri qılincin coğrafi məfhum olan Misirdən daha çox, antropomorfik Mitr - Misr - Mehrlə əlaqədar olduğunu bildirir: “Bir daha qeyd edək ki, bir sıra xalq, tayfa, qəbilə, ölkə, şəhər, hətta kənd və s. adları ilə bağlı ev şeyləri, bəzək, zینət əşyaları, paltar, silah, hətta musiqi havaları olduğu məlumdur. Bunların hər birinin belə adlandırılmasının özünə görə tarixi səbəbləri var. Misirlə bağlı adlara da, şübhəsiz ki, belə tarixi əlaqələr baxımından yanaşmaq lazımdır. Lakin Mis-

ri qılinc sözünü biz eposda bu barədə verilmiş məlumatdan çıxış edərək mənalandırmaq tərəfdarıyıq ki, bu da coğrafi məfhum olan Misirdən daha çox antropomorfik Mitr - Misr - Mehrlə əlaqədardır” [24, 145].

Behruz Həqqi “Koroğlu – tarixi-mifoloji gerçəklik” adlı kitabında Koroğlunun qılincı ilə bağlı yazır: “Koroğlu” dastanındakı qılincin ildırım daşından düzəldilməsi və ya onun ışıltısından buzovun ölməsi əsatiri baxımdan çox önəmlidir. Koroğlunun ölümsüzləşdirilməsində də qılincin rolu çox böyükdür... Bizcə, Koroğlunun qılincı nə Misir ölkəsindən gətirilmiş, nə Misir poladından düzəldilmiş, nə də ki onu qayıran Azərbaycanda yaşayan hansısa bir usta tərəfindən düzəldilmişdir. Əksinə, *misri* termini qədim zamanlardan bəri Azərbaycanda gözəl, yenilməz mənalarında işlənmişdir. Dastanın bəzi rəvayətlərində, o cümlədən Aşıq Əsədin rəvayətində *misri* sözü yalnız bir növ qılincin qayırılma tərzı və şivəsi ilə əlaqədardır [6, 158, 160-161].

Azad Nəbiyev qeyd edir ki, özbəklərin Koroğlusunun “kəskin”, “polad”, “almaz” və “İsfahan” epitetli qılincı varmış. O, bildirir ki, orta əsrlərin əvvəlində Misirdə təzə polad icad olunmuş və ondan sərkərdələr üçün qılinc hazırlanmışdır. Koroğlunun Misri qılincı da bu qəbildəndir. Xalq ona sonralar mifoloji və kosmoloji xüsusiyyətlər vermişdir [19, 253-258].

Yeri gəlmişkən bildirək ki, A.Nəbiyev “Misri qılincin oğurlanması” qolunu yazıya almış və 1970-ci ildə “Elm və həyat” jurnalının 6-cı nömrəsində çap etdirmişdir. Müəllif bu qolu 1977-ci ildə çap etdirdiyi “Azərbaycan dastanları” kitabına da daxil etmişdir [2, 87-104].

Mirəli Seyidov “Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında” adlı məqaləsində misri qılincı ildırım mənşəli hesab edir [23, 184-207].

Vaqif Vəliyev “Azərbaycan folkloru” adlı kitabında Koroğlu ilə “Əntərənın həyatı və igidliyi” adlı ərəb eposunun qəhrəmanı Əntərənın qılincının göydən düşən daşdan (ildırımdan) düzəldildiyindən, həmin qılincin ilk dəfə Misir ustası tərəfindən hazırlandığından, Əntərənın bəzi nişanlarının “Koroğlu” dastanında da görüldüyündən bəhs edir, xüsusilə onun ildırımdan düzələn qılincı ilə Koroğlunun Misri qılincı arasında yaxınlığın daha çox olduğunu göstərir, son dövrlər Azərbaycan folklorşünaslığında bəzi məsələlərin süni surətdə əsatirlə bağlamaq meylinin bir qədər gücləndiyini bildirir, Misri qılincin Misir ustaları tərəfindən yaradılması mülahizəsini daha doğru hesab edir: “ [25, 329-331].

Elbrus Əzizov “Söz xəzinəsi” adlı əsərində Qıratı Bozat sayır, Koroğlu, Çənlibel, Misri qılincdən bəhs edir və onları səma cisimləri ilə bağlayır [5, 70-86].

İslam Sadıq “Koroğlu kim olub” adlı kitabında Misri qılinc və Qıratın yalnız Koroğluya məxsus olduğunu bildirir və İ.Nəsiminin “Zülfünü ənbər-fəşan etmək dilərsən, etməgil” misrası ilə başlayan qəzəlində “Misri qılinc” ifadəsinin işlənməsi və Koroğlunun tufəngi qocalığında görməsi faktları ilə Koroğlunun yaşam tarixini XVI - XVII yüzillərdən önə çəkir [21, 29].

Misri adının qaynağını mifologiya ilə bağlayan araşdırıcıların əksinə olaraq, bu qılincin real bir qılinc olduğu fikrini qəbul edirik. Çünki “Koroğlu” dastanından başqa, “Şah İsmayıl” dastanında, İ.Nəsiminin qəzəlində də *misri*

qılinc ifadəsinə rast gəlinir. Fikrimizin təsdiqi üçün nümunələrə diqqət yetirək: “*Şah İsmayıl*” dastanında: Axşam araya gəldi, yatası vaxt Şah İsmayıl ilə Rəmdar Pərinin yeri bir salındı. Şah İsmayıl *misri qılinc* sıyırıb, qız ilə öz arasına qoydu, yatdı [3, 142]; *İ.Nəsimidə*: Qəmzədən *misri qılinc* vermişsən əsrük türkə kim, / Qan bəhasız necə qan etmək dilərsən, etməgil [20, 123].

Diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də H.Əlizadə nəşrində *misri qılinc* ifadəsinin *misir qılinc* şəklində işlədilməsidir: Misir qılinc qınnan çıxsa, / Leş sərilər, baş inildir; Çəkəndə misir qılinc / Dərə, təpə düz olaydı; Koroğlu Qırata minənnən sonra əynindəki kürkü çıxardıb atdı, misir qılincin dəstəsinə basdı; Koroğlu halı belə görüb aşığ paltarını atdı, misir qılinc çəkdi, özünü Xəlil paşaya yetirdi [12, 27, 77, 141].

Örnekəldən də göründüyü kimi, misri dedikdə, Misir dövləti, Misirə məxsus, Misirə mənsub bir ifadə nəzərdə tutulur. “Koroğlu”da da qılincin ildırım parçasından deyil, Misir ustaları tərəfindən düzəldilməsi mülahizəsi daha inandırıcıdır. Elə buna görə də “misri” sözünü süni yozmağa heç bir ehtiyac yoxdur.

Qeyd edək ki, M.Təhmasib “Azərbaycan xalq dastanları” kitabında bu qılincin yalnız Koroğluya aid olduğunu qeyd edir: “Bir sıra dastanlarımızda qəhrəmanların qılinc Misri qılinc adlanır. Lakin, ümumiyyətlə, bu qılinc Koroğluya məxsusdur. Koroğlunu Misri qılincsiz təsəvvür etmək mümkün deyildir. Qıratsız, bir də Misri qılincsiz Koroğlu kor kişinin oğludur” [24, 142]. Koroğlu döyüşlərdə misri qılincdən məharətlə istifadə edir, bu, onun etibarlı silahıdır. Eyni zamanda, onun qəhrəman dəlilləri də misri qılincdən, qalxandan xüsusi döyüş ustalığı ilə istifadə edirlər: Dəlilər misri qılinc işə saldılar; Misri qılinc alın ələ, / Siz o yandan, mən bu yandan; Misri qılinc dəstindədi, / Ərəbatın üstündədi, / Şirin canın qəsdindədi, / Bu gələn Eyvaz, bu gələn [13, 125, 325]; Koroğlu silahdaşı Məhbuba deyir: Misri qılinc götürgilən dəstüvə [15, s. 582]; Dəmirçioğlu sağalmışdı deyir onun da kefi saz idi. Baxıb, baxıb birdən ... Qoşun hərəkətə gələndə Dəmirçioğlu bir dəli nəre çəkib, əl atdı misri qılınca; Dəli Həsən gəldi dilə, / Misri qılinc aldı ələ; Bəlli Əhməd bir də baxdı ki, qoşun ətrafı bürüdü. Gördü day ayrı əlac yoxdu. Sazı çiyindən çıxarıb bir tərəfə atdı. Misri qılinc çəkib özünü vurdu qoşuna; Alın ələ misri qılinc, / Balıcaya səfərim var [13, 190, 208, 242].

Misri qılincin mifoloji, qeyri-adi qılinc deyil, real bir qılinc olduğunun təsdiqi üçün bir fakta da söykənirik. M.Təhmasib nəşrinin “Koroğlunun Ərzurum səfəri” qolunda (eyni qolda) həm Koroğlu, həm də Dəmirçioğlu misri qılincdən istifadə edirlər. Qolda göstərilir ki, Dəmirçioğlu Cəfər paşanın bacısı Telli xanımı Çənlibelə gətirmək üçün Ərzuruma gedir. Cəfər paşanın hüsurunda saz çalib-oxuyur. İfa etdiyi şeirin üçüncü bəndində belinə *misri qılinc* bağladığını bildirir: Dəmirçioğlu, yalan gəlməz dilimə, / Muxənnət yapışar çətin əlimə, / *Misri qılinc* bağlamışam belimə, / Tərənlərin tavarına gəlmişəm [13, 86]. Vədədən çox keçir, Dəmirçioğlundan xəbər gəlir. Koroğlunun ürəyinə damır ki, Dəmirçioğlunun başında bir iş var. Koroğlu bir gecə yuxusunda görür ki, bir dişi laxlayıb, ağzı qan ilə dolub. Səksənib yuxudan ayılır, bir dəli nəre ilə bütün dəlilər yuxudan oyadır: “Dəlilər işi belə görəndə yaraqlanıb atlandılar. Koroğlu özü də *misri qılinc* belinə

bağladı, qalxan asdı, nizə götürdü, sıçrayıb tərən kimi Qıratın belinə qondu. Çənlibeldən ildırım kimi endilər. Üz tutub Ərzuruma getdilər” [13, 90, 91].

Göründüyü kimi, bu qolda Koroğluya aid misri qılınc həm Dəmirçioğlunun əlində, həm də onları qurtarmaq üçün gələn Koroğludadır.

Dastanda Koroğlunun qılıncı olan *Misri qılınc* cəm formada – *Misri qılınc-lar* şəklində də işlənir: Qoyun bədöylər kişnəsin, / *Misir qılınc-lar* işləsin [12, 107]; *Misri qılınc-lar* tovladıq, / Dərin dəryalar boyladıq; Elə əllərindəki ipləri hazırlayıb onların üstünə atılmaq istəyəndə dəlilər yerdən qalxdılar. *Misri qılınc-lar* çəkildi; Qoşun yeridi dəlilərin üstünə. *Misri qılınc-lar* çəkildi [13, 198, 214, 227].

Başqa bir fakta da diqqət yetirək: “Koroğlunun Dərbənd səfəri” qolunda Koroğlunun oğlu Kürdoğlu atasının arxasınca Çənlibelə yola düşür. O, üç gün, üç gecə at sürür, gəlib Kürdüstanə çatır. Kürdüstanlı Əhməd xanın qızı Mehri xanımı bulaqdan su doldurarkən görür və ona aşiq olur. Mehri xanımı istəmək üçün Əhməd xanın yanına gəlir, özünü ona belə tanıdır: Kürdoğludu, gəldi dilə, / *Misri qılınc* aldı ələ. / Yolu düşüb Çənlibelə, / Öz atasın dilər oldu [13, 298].

Bu bəndə görə, Kürdoğlu hələ Çənlibelə çatmamış, atası Koroğlunu tanımamış onun da əlində misri qılınc var. Yuxarıdakı nümunələrə istinadən onu da bildirək ki, misri qılınc ildırım parçasından düzəldilsə idi, mifoloji bir qılınc olsa idi, cəm şəklində işlənməzdi. Bu qılınc yalnız Koroğluya məxsus olardı. Ancaq yeri gələndə dəlilər də misri qılınc işlədirlər, Koroğlu ilə onun qəhrəman dəlilərinin hərbi məharətləri bir-birini tamamlayır. *Misri qılınc* ifadəsindəki *misri* sözünün mənasını fəvqəladə qüvvələrlə (göy, günəş, işıq, ildırım və odla) bağlamağa heç bir əsas yoxdur.

Bu da onu deməyə əsas verir ki, *misir* sözü Koroğlunun qılıncının adını bildirmir, misri qılınc göydən düşmüş ildırım parçasından düzəldilməmiş, mifologiya ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu qılınc Misir poladından və ya Misir ustaları tərəfindən düzəldilmiş real bir silahdır. Misri qılıncı mifoloji bir qılınc kimi qəbul edən araşdırıcıların mülahizələri ilə razılaşmırıq. Qılınc ilə bağlı inandırıcı, məntiqi mülahizələrimizi “Koroğlu” dastanından yuxarıda verdiyimiz faktlar da isbatlayır.

Diqqətinizə çatdıraq ki, “Koroğlu” dastanının Türkiyə mətnlərində *Misri* qılınc əvəzinə, *Kirman* / *Kirmani* və *Şam* qılınc-ları ifadəsinə rast gəlirik. Koroğludan başqa, igidləri də Kirmani / Kirman qılınc işlədirlər:

Antep rəvayətində: Elimi saldırma kirmen gılıca / Aman ustam gayır benim sazımı; Sol börgə kirmen gılıç asana / Dügün gurup vermek ister bu gönül [7, 103, 122].

Maraş rəvayətində: Kirman kılıncını bağlan belinə / Kadir mevlam rahmeyləsin haline; Teke şekli *Şam kılınc*ın günüdür [4, 150, 172].

Ferruh Arsunar nəşrində: – Kirman kılınc-lar kana boyansın; Kılıncı kirman döndərenlər gelsin; Boluya Kirmani kılınc döşərim; Kirman kılınc gürz atarım; ... Hoylu iki elinə aldığı Kirmani kılınc-la, demir gibi kuvvetli bilek-ləriylə hırsını yenemiyerek bir kudurmuş arslan gibi tek başına Çin askərinin içine bir yıldırım gibi daldı [1, 117; 208; 216, 263].

Qeyd edək ki, İslam dünyasında Misir, Şam (Dəməşq), İranın Kirman, Xorasan şəhərləri və s. yerlər keyfiyyətli poladdan hazırlanmış qılıncıları və qılınc ustaları ilə məşhur olmuşdur. Osmanlı Xəzinə Dəftərləri və digər yazılı qaynaqlardan əldə etdiyimiz məlumatlara görə qılınc istehsalında istifadə olunan dəmirilər müxtəlif yerlərdən gətirilmişdir. Arxiv sənədlərində qılınc istehsalında istifadə edilən dəmirilər bu adlarla tanınmışdır: “Kara batan Timurlu kılıç, Kara kılıç, Karahasan Timurlu kılıç, Eski İstanbul demirli kılıç, Diyarbakır demirli kılıç, Eski Şam demirli kılıç, Eski Mısır demirli kılıç, Mısır demirli kılıç, Horasan demirli kılıç, Kirmani demirli kılıç, Acem demirli kılıç, Seyhani demirli kılıç, Şam demirli kılıç, Hindi demirli kılıç, Çintıyan demirli kılıç vs.”

(<https://turkpover.wordpress.com/2014/12/04/osmanli-kilicleri-i-teknoloji-malzeme-detay/giris/> tarixi: 12.10.2018).

Bildiyimiz kimi, İslam tarixində tanınmış qılıncılardan olan Zülfüqar Hz. Əlinin qılıncının adıdır. “Koroğlu” dastanının Təhmasib nəşrində Koroğlunun qılıncı müqəddəsləşdirilir, Hz. Əlinin Zülfüqarına (ikifəqərəli, ikibaşlı) bənzədir: Bir igidin zatı olsa, / Qolunun qüvvəti olsa, / Meydan görmüş atı olsa, / Zülfüqarı kəskin olu [13, 282].

Dastanın tədqiq etdiyimiz variantlarında qılınc istehsalına işarə də diqqəti cəlb edir: Canım usta, mənə bir qılınc qayır, / Nə uzun, nə gödək, bir qərar ola, / Dəstəyi şirməyi, özü qoşanov, / Vuranda ürəkdən xəbərdar ola [13, 293]; Canım, gözüüm usta, bir qılınc qayır, / Nə gödək, nə uzun, möht (orta) hal ola, / Dəstədən enli, ortadan nazik, / Vuranda ürəkdən xəbərdar ola [15, 113].

Eyni zamanda, variantlarda qılıncın Xorasan poladından düzəldilməsi də istənilir: Xorasan poladın yaxşısından seç, / Yaxşısı olmasa, yamanından seç [13, 293]; Canım, gözüüm usta, keçənlərədən keç, / Xorasan poladın yaxşısından seç [15, 113].

“Koroğlu” dastanının tədqiq etdiyimiz variantlarında Koroğlunun qılıncının “on dörd batmanlıq bir qılınc” olduğundan da bəhs olunur: Koroğlu aşka dalıcı / Beylərə gələn alıcı / On dörd batmandır gılcı / Düşmanlarla baş edelim [7, 150]; Koroğlu iyi bilici / Düşmandan hayf alıcı / On dörd batmandır kılınıc / Demirc’oğlun baş edelim [4, 201].

Evliya Çelebi “Səyahətnamə” əsərində İstanbuldakı mədən yataqlarından söz açarkən yazır: Benim gençlik zamanlarımda II. (Genç) Osman (1618-1622) devrinde Kurşunlu mahzen ile Topkapı arasında Dimişkihane (Kılıçhane) iş yeri vardı. Fatih’in yapısı idi. Sultan Mehmet, sözünü etdiyimiz madenden demir çıkartıp bu Dimişkihane’de usta kılıççılara çeşitli kılıçlar yaptırırdı... (<http://ismek.ist/blog/icerik.aspx?p=882> / giriş tarixi: 5.10.2018).

“Səyahətnamə”yə istinadən vurğulaya bilərik ki, vaxtilə qılınc istehsal edilən yerə qılıncxana və ya Dəməşqin bu sahədəki şöhrətinə görə Dəməşqxana deyilirdi. Bu da onu göstərir ki, ən yaxşı qılıncılar Dəməşqdə (Şamda) düzəldilmiş və bunlar çox məşhur olmuşdur.

Burada bir detallı da qeyd etmək lazım gəlir ki, Topqapı Sarayı Muzeyində nümayiş olunan qılıncılar dövrün mahir ustaları tərəfindən düzəldilmişdir. Bu qılıncılar yüksəkkeyfiyyətli silah olmaqla bərabər, sənətkarlıq nümunələri də

sayılır. Muzeydə olan qılıncların qınları üzərində usta damğasına, usta adına rast gəlinir. Bu ustalar içərisində Misir ustaları da yer alır. Bir nümunə gətirək: Murad ibn-i Süleymana aid Məmlük qılincinin lüləsinin qəbzə tərəfinin bir üzündə ərəbcə Hz. Peyğəmbərin “Qılınclar cənnətin açarıdır” hədisi, o biri üzündə tövhid kəlməsi (Tövhid kəlməsi, yəni la ilahə illəllah) və “Əməli Əhməd əl-Misri! (Əhməd əl-Misri işi) usta damğası vardır (Topkapı Sarayı Muzesi inventar no: 1/215). Göründüyü kimi, bu qılinc Misir ustası Əhməd düzəltmişdir.

Bu qaynaqlara söykənərək deyə bilərik ki, Misri, Kirmani və Şam qılıncları da Misir / Kirman / Şam poladından və ya Misir / Kirman / Şam ustaları tərəfindən düzəldildiyi üçün belə adlandırılmışdır.

Dastanlarımızdakı, xüsusilə “Dədə Qorqud”dakı bəzi çalarlar “Koroğlu” dastanında da təkrarlanır. “Dədə Qorqud”un bir sıra boylarında (“Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”) kişi bu və ya digər səbəbdən qadınla bir yastığa baş qoymayacağını bildirmək üçün qılınca and içir və bunun təsdiqi kimi qılinc qadınla öz arasına qoyur.

Çox qədim bu adətin izləri “Koroğlu” dastanının Ferruh Arsunar nəşrində də müşahidə olunur: Araya kılınç koyupta yattığım / Şirin Dönem acab yerindemi ola; Koroğlu henüz evlenmemişti. Döne ile yattığı zaman aralarına Kirmani kılincı koyup öyle yatardı [1, 186, 201].

Bildirək ki, tarix boyunca Hindistan, Yunanıstan, Pakistan, Çin, Koreya, Şotlandiya və Yaponiyada qılinc rəqləri ifa olunmuşdur. Azərbaycanda və Türkiyədə kişilərin ifa etdikləri məşhur “Qılinc rəqsi” də diqqəti cəlb edir. Azərbaycanda *Misri (Koroğlunun qılincı)*, *Koroğlu çıxatayı*, *Koroğlunun döşəməsi*, *Koroğlunun çağırışı* adlı hərbi-qəhrəmanlıq rəqləri də ifa olunur.

Anadoluda *Koroğlu rəqsi* adı altında qılinc rəqsi nümayiş etdirilir. Hazırda Bursa ətrafında “Qılinc - qalxan” oyunu icra olunur. Heç şübhə yoxdur ki, bu türk xalq oyunu əsrlər boyunca qılınca olan savaşların günümüzdə oyun şəklində davamıdır. Bu oyun musiqisiz olub, qılinc və qalxan cingiltisi altında Osmanlı paltarı geyinmiş kişilər tərəfindən qarşılıqlı iki sıra halında oynanır.

İşin elmi nəticəsi: “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə variantlarında qəhrəmanlığın simvolu olan qılinc bir motiv funksiyası daşıyır. Bu iki mətndəki qılinc motivinin bənzərliyi geniş bir coğrafiyada yaşayan türk və Azərbaycan xalqlarının eyni mədəniyyəti və tarixi paylaştığını, dərin tarixi köklərə malik olduğunu, eyni kökdən bəsləndiyini və ortaq milli-mədəni dəyərləri bölüşdüyün göstərir.

İndiyə qədər “Koroğlu” bütün müstəvilərdə geniş şəkildə araşdırılsa da, dastanın Azərbaycan və Türkiyə mətnlərində yer alan qılinc motivi sistemli şəkildə araşdırılmamışdır. Məqalədə “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə mətnləri əsasında Koroğlunun qılinc təhlil süzgəcindən keçirilir, “misri” sözünün etimologiyasına dair mülahizələr üzərində durulur, bu mülahizələrə müxtəlif bucaqlardan yanaşılır, misri qılincin qaynağını təsdiqləmək üçün tutarlı və inandırıcı dəlillər gətirilir, bu motivlə bağlı irəli sürülən fikirlər konkret nümunələr əsasında araşdırılır.

İşin elmi yeniliyi: “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə mətnləri əsasında yazılan bu məqalə dastandakı qılinc motivinin rolunu bir daha üzə çıxarır. “Koroğlu” dastanının Azərbaycan və Türkiyə mətnlərində yer alan qılinc motivi ilk dəfə bu məqalədə geniş şəkildə araşdırılır.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalə istər Azərbaycanda, istərsə də Türkiyədə dastanın bu iki mətnini tipoloji cəhətdən araşdıran tədqiqatçılar üçün bir qaynaq ola bilər. Eyni zamanda, məqalədən XVI-XVII əsrlərdə Türkiyə və Azərbaycanda mövcud olmuş hərbi-siyasi durumu araşdıracaq tədqiqatçılar da istifadə edə bilərlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Arsunar F. Koroğlu. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1963.
2. Azərbaycan dastanları. Bakı: Gənclik, 1977, 172 s.
3. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, III c., Bakı: Lider nəşriyyat, 2005, 328 s.
4. Boratav P. N. Koroğlu Destanı. İstanbul: Adam Yayınları, 1984, 261 s.
5. Əzizov E. Söz xəzinəsi (Söz haqqında araşdırmalar). Bakı: Maarif, 1995, 128 s.
6. Həqqi B. “Koroğlu” – tarixi-mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan, 2003, 316 s.
7. Beyaz H. Koroğlu (Antep Rivayeti). İstanbul: Karacan Yayınları, 1981, 360 s.
8. Kaplan M., Akalın M., Bali M. Koroğlu Destanı, Ankara, 1973.
9. Kaşğari M. Divanü lüğat-it-türk: 4 cildə, I c., Bakı: Ozan, 2006, 512 s.
10. Kaşğari M. Divanü lüğat-it-türk: 4 cildə, II c., Bakı: Ozan, 2006, 400 s.
11. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsl və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, 376 s.
12. Koroğlu / Hümət Əlizadə nəşri. Bakı: Azərənşr, 1941, 226 s.
13. Koroğlu / Tərtib edən: M.Təhmasib. Bakı: Az. SSR EA Nəşriyyatı, 1956, 423 s.
14. Koroğlu / Paris nüsxəsi. Bakı: Ozan, 1997, 206 s.
15. Koroğlu / Vəli Xuluflu nəşri. Bakı: Elm, 1999, 200 s.
16. Koroğlu / Tiflis nüsxəsi. Bakı: Səda, 2005, 752 s.
17. Montpéroux F.D. Voyage autour du Caucase, chez les Tchérkesses et les Abkhazes, en Colchide, en Georgie, en Arménie et en Crémée: 6 volumes, tome III, Paris, 1839.
18. Mümtaz S. El şairləri; 2 cildə, II c., Bakı, 1935.
19. Набиев А. Взаимосвязи азербайджанского и узбекского фольклора. Баку: Язычи, 1986, 287 с.
20. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri; 2 cildə, I c., Bakı: Lider nəşriyyatı, 2004, 336 s.
21. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 400 s.
22. Sadıq İ. Koroğlu kim olub. Bakı: Azərənşr, 1998, 206 s.
23. Seyidov M. Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında // Azərbaycan, 1978, № 4, s.184-207.
24. Təhmasib M. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.
25. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.
26. Гакстгаузен А. Татарское предание о слепом Обеиде и его сыне Кероглы // «Закавказский край». Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. 1 част; СПб., 1857.

Nailə ƏSKƏR

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutunun əyani doktorantı
e-mail: qaracantali@live.com*



“KOROĞLU” TƏDQİQATLARI XIX ƏSRDƏ

Naile Asker

“KOROĞLU” RESEARCH IN THE XIX CENTURY

Summary

The most extensive works of epic folklore are epic folkloric epics that are transmitted through the ashugs, which have a great historical background and heroism. From this point of view, we can say that the epic "Koroghlu" is one of the epics that has been widely spread among Turkish people and included in their epic creation.

This article provides information on the history of the study, collection and dissemination of the Koroghlu epic in the XIX century in the Caucasus and South Azerbaijan. The research also includes information on the people who transmit the epics and its collectors, researchers, their first editions and popularization.

Key words: “Koroghlu” epic, variant, research, publication, collection, folklore

Наиля Аскер

“КЕРОГЛУ” ИССЛЕДОВАНИЯ В XIX ВЕКЕ

Резюме

Эпопея эпического фольклора, переданная ашугами в традицию рассказывания, эпоху великих исторических событий и героизма, является наиболее великолепным произведением фольклора. С этой точки зрения эпопея “Кероглу” является одной из эпопей, которая получила широкое распространение среди тюркских народов.

В данной статье рассматривается история изучения, сбора и распространения эпопеи Кероглу в XIX веке на Кавказе и в Южном Азербайджане. Рассказчики камней, коллекционеры, исследователи, первые издания, знаменитости и многое другое информация предоставляется.

Ключевые слова: эпос “Кероглу”, вариант, исследования, публикация, фольклор

Açar sözlər: “Koroğlu” eposu, variant, tədqiqat, nəşr, folklor

Məsələnin qoyuluşu. Bu məqalədə “Koroğlu” dastanının XIX əsrdə Qafqazda və Cənubi Azərbaycanda tədqiqi, toplanması və yayılması tarixindən bəhs edilir. Dastanın söyləyiciləri, toplayıcıları, tədqiqatçıları, ilk nəşrləri, məşhurlaşması və s. haqqında məlumat verilir.

İşin məqsədi. Söyləyicilik ənənəsinə bağlı olaraq aşıqlar tərəfindən nəql olunan, böyük tarixi hadisə və qəhrəmanlıqları bugünümüzdə daşıyan dastanlar epik folklorun ən irihəcmli əsərləridir. Bu baxımdan “Koroğlu” dastanı da türk xalqları arasında geniş yayılmış, onların epik yaradıcılığına daxil olmuş dastanlardan biridir. Dastanın toplanması və araşdırılmasına başlanması XIX əsrin ilk yarısına təsadüf edir. Bu əsrdə dastan Avropaya ayaq açmış və ingilis dili ilə yanaşı, müxtəlif Avropa dillərində çap olunmuşdur. XIX əsrdə Cənubi

Azərbaycandan və Zaqafqaziyadan yazıya alınmış qollar, eyni zamanda aşiq repertuarında yaşayan və XX əsrin ikinci yarısına qədər toplanılması davam edən variantlar “Koroğlu” dastanının əsas mətnlərini təşkil edir.

Türk xalqlarının və onlarla qonşu xalqların yaddaşında özünə dərin iz qoymuş folklor mətnlərinin başında “Koroğlu” dastanı gəlir. Dastan çox geniş əraziyə yayılmışdır, buna görə də iki böyük versiyaya ayrılmış və beş yüzdən çox variantı mövcuddur. Bu gün “Koroğlu” dastanı Xəzər dənizi əsas götürülməklə Qərb və Şərq versiyalarına ayrılmış, versiyalar daxilində də fərqli və ortaq cəhətlərinə görə variantlaşmışdır. “Müasir mərhələdə “Koroğlu” eposu iki başlıca versiya – “Qafqaz-Anadolu” və “Türküstan” versiyaları ətrafında mərkəzləşmişdir. Onlar müxtəlif dövrlərdə ayrı-ayrı tədqiqatçılar tərəfindən “Zaqafqaziya” və “Orta Asiya”, yaxud “Qərb” - “Şərq” versiyaları adları altında da təqdim edilmişdir” (11, 473).

“Koroğlu” dastanının Azərbaycan variantlarını Zaqafqaziya və yaxud Qərb versiyasına əsasən iki əsas əlyazma və bunlara bağlı bölgəsel fərqlilik göstərən qollar olaraq tədqiqata cəlb etmək mümkündür. Azərbaycan xalqının ölməz söz abidəsi olan “Koroğlu” dastanının milli versiyası öz daxilində bir necə varianta bölünür. “Koroğlu” dastanının bəzi qol və məclislərinə XVII-XVIII əsrə aid edilən cümlələrdə, əlyazmalarda rast gəlinir.

Təbrizli tacir Elyas Muşeqin 1721-ci ildə Azərbaycan dilində, lakin erməni əlifbasında tərtib etdiyi cümdə topladığı şeirlər “Koroğlu” dastanına aid olan qoşma və gəraylılardan ibarətdir. 13 şeirdən ibarət olan və “Nəğmələr kitabı” adlanan cümg Təbriz aşıqlarından toplanmışdır. Bu cümg “Koroğlu”ya məxsus ilk böyük həcmli yazılı mənbədir (5).

Həmçinin Əhərli şair Əndəlib Qaracadağının 1804-cü ilə aid “Şeirlər məcmuəsi” adlı əlyazmasında “Koroğlu” dastanından şeirlərin də yer aldığını bilirik (10). Hal-hazırda “Şeirlər məcmuəsi” əlyazmasının orijinalı Rusiyda, Sankt-Peterburq şəhərinin Asiya Muzeyinin arxivində saxlanılır. Bu əlyazmanın Koroğluya məxsus hissəsindəki şeirlər dastanın 1956-cı il nəşrinə əlavə olaraq verilmişdir (7, 416-448).

Bu gün dastanın bir çox qollarının toplandığı iki böyük mətn Parisin Milli Kitabxanasında və G.Kekelidze adına Tibilisi Əlyazmalar İnstitutunda qorunan variantlardır. Bu iki variant Qərb versiyası daxilində “Koroğlu”nun ən qədim əlyazmaları (variantları) hesab olunur.

“Koroğlu” dastanının Paris nüsxəsinin söyləyicisi Aşiq Sadıq adı ilə şöhrət qazanmış Nigaristanlı Sadıq bəy olmuşdur. Dastanı 1834-cü ildə Aşiq Sadıqın dilindən Mirzə Əbdülvahab qələmə almış, Mirzə İsgəndərin nökrə və qulluqçuları – Mirzə Mehdi Gilani, Həzrətqulu bəy və Yaqub bəy isə bu işə şahidlik etmişlər. Qələmə alınma tarixi: çərşənbə günü, rəbiüləvvəl ayının 15-i, hicri-qəməri 1250-ci il. Əlyazmanın müəllifindən soraq verən son qeyd isə belədir: “Bu nüsxəni əvvəldən axıra qədər Mahmud xan Dünbülü Dircuy toplamışdır. Mətn düzgündür, lakin türki rəsmül-xəttində bir neçə səhv gedibdir. Ulu Mirzə İsgəndər bunu qeyd etsə də, onları düzəltməyə fürsət olmadı” (24).

“Koroğlu” dastanının Paris nüsxəsini tədqiq etmiş E.Abbasov yazır: “Koroğlu” eposunun Paris əlyazma nüsxəsi elmi ədəbiyyatda bir çox adlar altında məlumdur. Görkəmli koroğluşünaslardan P.N.Boratav ondan “Paris rəvayəti”, B.Qarriyev “Cənubi Azərbaycan versiyası”, M.H.Təhmasib, F.Fərhadov, A.Nəbiyev “Xodzko variantı” və “Xodzko nəşri”, X.Koroğlu “Xodzko nəşri” və ya “Xodzko versiyası” kimi bəhs etmişlər. “Paris nüsxəsi” ifadəsi eposun bu variantının 1997-ci ildə Bakı çapını hazırlamış İ.Abbaslı tərəfindən Azərbaycan elmi ədəbiyyatına gətirilmişdir. Bu ifadə digər sadalananlardan daha dəqiq və elmi olduğu üçün son dövr Azərbaycan folklorşünaslığında daha aktiv işlədilir. Paris nüsxəsi 13 məclisə bölünüb, məclislər bir-birindən xətt çəkilməklə ayrılıb, xüsusi adlar daşımasalar da, əksər hallarda əvvəldə neçənci məclis olduğu göstərilir. Mətnin yurd (nəsr) hissəsi farsca, şeirləri Azərbaycan türkcəsindədir” (2, 6-7).

Paris nüsxəsi 1834-cü ildə Təbrizdə Nigaristanlı Aşıq Sadıqdan yazıya alınmış, sonra A.Xodzko tərəfindən İngiltərəyə aparılaraq 1842-ci ildə Londonda ingilis dilində çapdan çıxmışdır (21). Bundan sonra həmin variant Fransada (üç nəşr – 1843, 1846, 1852), Almaniyada (1843), Rusiyada (1856), Amerika Birləşmiş Ştatlarında (1971) çap olunub. Bunlardan başqa, “Koroğlu” dastanı A.Xodzko nəşrindən rus dilinə tərcümə edilərək 1856-cı ildə Tiflisdə nəşr olunub (18; 19). Həmin variantın müəyyən qolları polyak (1849) və gürcü dillərində də (1887, 1908) işıq üzə görüb.

Bu əsər Bakıda 1997-ci ildə kirill, 2005-ci ildə latın qrafikalı əlifba ilə nəşr olunmuşdur (8).

Tiflisdə mühafizə olunan “Koroğlu” nüsxəsi Təbrizdə Azərbaycan türkcəsində yazıya alınmışdır. Əlyazmada qolların (məclis) adı farsca verilmişdir. XIX əsrin ortalarına aid edilən 28 məclisli bu “Koroğlu” nüsxəsi Gürcüstanda Q.Kekelidze adına Əlyazmalar İnstitutunun fondunda aşkar edilmişdir. Həmin nüsxə L.Q.Çlaidze, X.Koroğlu, D.Əliyeva, H.İsmayılov, E.Tofiqqızı, F.Bayat və s. kimi alimlər tərəfindən tədqiq olunmuşdur (4, 6). “Əlyazmanın surətindən aydın olur ki, əlyazma səhifələnməmiş 384 vərəqdən, 768 səhifədən – iyirmi səkkiz məclis və mündəricatdan ibarətdir. Əlyazma ərəb əlifbasının nəsx-nəstəliq xəttində yazılmışdır. Ancaq onun kim tərəfindən və nə vaxt yazılması haqqında heç bir qeydə rast gəlinmir” (6, 4). Bununla belə, əlyazmanın XIX əsrdə daha qədim başqa bir əlyazmadan (XVII əsr) köçürülmüş olması fikri tədqiqatçılar tərəfindən qəbul edilmişdir (6; 1; 3). Alimlərin ortaq fikrinə görə, dil və üslub baxımından əlyazma eposun Azərbaycan versiyasına aiddir (3; 20). Bu əlyazma “Koroğlu” dastanının ən orijinal variantı hesab olunur. Paris nüsxəsindən fərqli olaraq, əlyazmada qollar mətnə görə adlandırılmışdır. Bu haqda yazılmış məqalələrdə adətən 28 məclisin adları ixtisarla göstərilir. 2005-ci il nəşrində qolların adı fars dilindən tərcümə edilərək tam göstərilmişdir:

I məclis. Dəmirçioğlunun Telli xanımın ardınca Ərzuruma getməsi və Cəfər paşaya əsir düşməsi. Koroğlunun onun dalınca gedib azad etməsi;

II məclis. Koroğlunun Sultan Mahmudun qızı Nigar xanımı gətirmək üçün İstanbula getməsi və Xondkarın oğlu Bürcü Sultanla dava etməsi və Koroğlunun ona qalib gəlməsi;

III məclis. Koroğlunun Eyvazı gətirmək üçün Urfa şəhərinə getməsi və dayısı Reyhan Ərəblə davası;

IV məclis. Eyvəzin öz bəzi yaşıdları ilə Qazlı gölə ördək və qaz üçün getməsi və onun Həsən Paşaya əsir düşməsi. Koroğlunun Həsən Paşa ilə davası və Eyvəzlə onun yaşıdlarını azad etməsi;

V məclis. Koroğlunun Van şəhərinə getməsi. Osman Paşa və Teymur ağa ilə davası. Koroğlunun Teymur ağanı öldürməsi və onun nişanlısı Əsmər xanımı Çamlıbelə gətirməsi;

VI məclis. Eyvəzin Əhməd Paşanın qızı Şərəf xanımın ardınca Hələb şəhərinə getməsi. Koroğlunun Eyvəzin dalınca gedib Əhməd Paşa ilə davası və onu məğlub etməsi;

VII məclis. Koroğlunun Mahmud xanın qızı Ceyran xanımı gətirmək üçün Dağıstana getməsi. Mahmud xanla dava etməsi və onu məğlub etməsi;

VIII məclis. Bəlli Əhmədin Davud Paşanın qızı Qumru xanımı gətirmək üçün Ərzuruma getməsi və tutulması. Koroğlunun onun dalınca gedib Davud Paşa ilə dava etməsi və Bəlli Əhmədi xilas etməsi;

IX məclis. Cəlali Koroğlunun Həsən Paşanın sərdarı Bolu bəglə davası və Toxatdan Həsən Paşanın qızı Səadət - Bəgim xanımı gətirməsi;

X məclis. Koroğlunun Kürdüstana getməsi və Kürdüstan valisi Əhməd Paşa ilə dava edib onun qızı Leyli xanımı gətirməsi;

XI məclis. Səlim Paşanın nökrəri Həməzənin Koroğlunun atını oğurlaması və Koroğlunun onun dalınca gedib atı ilə birlikdə Səlim Paşanın qızı Dönə xanımı gətirməsi;

XII məclis. Səlim Paşanın qardaşı Davud Paşanın öz qardaşının qanını Koroğludan almaq üçün Qarsdan gəlməsi, Eyvəzi ovlaqdan aparması. Koroğlunun xəbər tutaraq ardınca getməsi və Davud Paşa ilə döyüşü;

XIII məclis. Cəlali Koroğlunun Xumar xanımı gətirmək üçün Misirə getməsi. Hüseyn Paşa ilə dava etməsi və onu məğlub edərək Xumar xanımı Çamlıbelə gətirməsi;

XIV məclis. Koroğlunun Dağıstan yürüşü. Dağıstan valisi Ağa xanla vuruşması və onun qızı Şahsənəm xanımı Çamlıbelə gətirməsi;

XV məclis. Cəlali Koroğlunun Həmis şəhəriə səfəri və oradan İsa balını gətirməsi və Koroğlunun İsa balının qardaşı Həsən Paşa ilə dava edib, onu məğlub etməsi;

XVI məclis. Bürcü bəgün Çamlıbelə gəlməsi, Bəlli Əhmədi əsir edib Ərzincana aparması. Koroğlunun xəbər dutub Bercü bəgin dalınca getməsi və onunla müharibə edib, Bəlli Əhmədi xilas etməsi;

XVII məclis. Koroğlunun Həsən Cəlalini gətirmək üçün getməsi. Sərdar Bolu bəyin izdivacı. Koroğlunun Bəhbəhanın valisi Abdal Paşa ilə müharibə

edib onu məğlub etməsi və onun qızı Mərcan xanımı Həsən Cəlali üçün gətirməsi;

XVIII məclis. Qədir ağanın Eyvəz balını dutub həbs etməsi. Cəlali Koroğlunun bundan xəbərdar olub Qadir ağanın üstünə ordu çəkməsi və onun Koroğlu tərəfindən öldürülməsi;

XIX məclis. Cəlali Koroğlunun təvəllüdü, əsl və nəşəbi haqqında. Qıratın doğulması, Koroğlunun üsyanı və İsfahandan, Şah Abbasdan qaçması;

XX məclis. Koroğlunun yuxu görməsi, onun üsyanı. Şah Abbasla müharibəsi və oradan qaçması. Koroğlunun Ruma gəlib, Van şəhərinə qədəm basması;

XXI məclis. Cəlali Koroğlunun Təxti-Süleymana gedib Ayaz bəg Çardəvli ilə müharibə etməsi və onu məğlub edib qızı Xurşid xanımı Çamlibelə gətirməsi;

XXII məclis. Eyvəzin sərxoşluq aləmində Koroğludan küsüb Van şəhərinə Nəzər Cəlilinin yanına getməsi. Koroğlunun onun ardınca gedib Nəzər Cəlali ilə dava edib onu tələf etməsi;

XXIII məclis. Cəlali Koroğlunun adamlarından Sərxoşun Diyarbəkirə, Məlik Paşanın qızı Məhvəş xanımın ardınca getməsi və onun əsir düşməsi. Koroğlunun əhvalatdan xəbər dutub Sərxoşun ardınca getməsi və Məlik Paşa ilə müharibə edib onu qətlə yetirməsi;

XXIV məclis. Cəlali Koroğlunun silahdaşlarından Məhbubun Miri Paşanın qızı Sürahi xanıma aşiq olması və onun dalınca Əyin şəhərinə getməsi, orada əsir düşməsi. Koroğlunun Miri Paşa üstünə ordu yürütməsi, onu öldürüb Sürahi xanımı gətirməsi;

XXV məclis. Cəlali Koroğlunun Malatya şəhərinə getməsi və Fərhənglə müharibə etməsi və onu öldürməsi. Cəlali Koroğlunun Fərhəngin oğlu Kənanı Çamlibelə gətirib saqi etməsi;

XXVI məclis. Eyvəz balının Süleymaniyyə şəhərinə, Süleyman Paşanın qızı Gülsabah xanımın dalınca getməsi. Koroğlunun onun arxasınca getməsi, Süleyman Paşa ilə davası və onun Koroğlu tərəfindən öldürülməsi;

XXVII məclis. Rum Xondkarının Məcid ağanın başçılığı altında Cəlali Koroğlunun üstünə iyirmi min nəfərlik ordu göndərməsi. Koroğlunun onunla müharibəsi. Məcid ağanın Koroğlu tərəfindən öldürülməsi;

XXVIII məclis. Koroğlunun İsfahana Şah Abbasın yanına getməsi. İsfahana çatmamış yolda ölümü və İsfahan yaxınlığındakı Murçəxurd kəndində basdırılması. (9).

Yerevanda Matenadaran arxivində saxlanılan Azərbaycan türkcəsində yazılmış XIX əsrə aid başqa bir əlyazma “Koroğlu nağılı” adlanır. Bu əlyazma “Koroğlu” dastanının 3 qolundan: “Alı kişi-Rövşən”, “Bolu bəy” və “Giziroğlu Mustafa bəy” qollarından ibarətdir. Bu üç qolda verilmiş şeirlərin ümumi həcmi 55 bənddən ibarətdir (12).

XIX əsrin 30-cu illərindən başlayaraq Qafqazın türk mədəni mərkəzi sayılan Tiflisdə “Koroğlu” dastanı və Koroğlunun keçmişi və sənətkar kimliyi,

döyüşləri, qəhrəmanlıqları ədəbiyyat mövzusu olmuş, dövrün mətbu orqanlarında bu haqda yazılar yazılmağa başlanmışdır. “Koroğlu” dastanından kiçik bir hissə ilk dəfə 1830-cu ildə “Тифлисские ведомости” dərgisində çap olunmuşdur (15). Bu mətnin maraqlı faktlarından biri odur ki, Koroğlu burada İrəvan sərdarı kimi təqdim edilir.

Yenə Tiflisdə rus dilində çıxan “Кавказ” qəzetinin 1847-ci il nömrəsində “Koroğlu” dastanı haqqında kiçik yazı verilmişdir (16). Uzun bir fasilədən sonra 1859-cu ildə “Заря Востока” qəzetində “Koroğlu” dastanına aid olan iki kiçik qol çap olunub. Bu qollar “Kor kişinin oğlu” və “Eyvazın nağılı” adlanır (17). Daha çox nağıl motivlərinin olduğu bu qollarda Koroğlunun atasının kor edilməsi, bundan sonra onun qaçaqlıq etməsi, Çənlibeldəki həyatı, Eyvazın Çənlibelə gətirilməsi təsvir edilib. Bu yazıda əsas diqqət çəkən motiv isə Koroğlunun knyaz qızı Rassudanla məhəbbət macərası motividir.

Tiflis ədəbi mühitindən gələn başqa bir yazı da Zaqafqaziya Müəllimlər Seminariyasının tələbəsi Mirzə Vəlizadə tərəfindən yazılmışdır. O, yazısında Tiflis qəzasının Xocalar kəndindən topladığı mətni və dastan qəhrəmanı olan Aşıq Koroğlunun şeirlərindən nümunələr vermişdir. Şeirlər həm orijinal halında, yəni Azərbaycan türkcəsində, həm də rusca tərcümədə verilmişdir. 1890-cı ildə SMOMPK məcmuəsinin 9-cu sayında çap olunan “Koroğlu” adlı yazısında müəllif məşhur dastan qəhrəmanı haqqında danışmış, süjet xəttini göstərmiş və burada verilmiş şeirlər və onlara oxunan saz havaları haqqında yazmışdır: “Qafqaz türkləri birbaşa yaradıcısı saydıqları Koroğlunun nəğmələrini zövqlə oxuyurlar. Aşıqlar sazın köməyi ilə Koroğlunun o nəğmələri hansı vəziyyətdə oxuduğunu geniş təsvir edirlər. Ancaq bütün bunlara rəğmən, Koroğluya aid edilən bir çox türkünün yaranması qaranlıq və müəmmalı qalmaqdadır. Şübhəsiz ki, qaynaqlarına görə bu türklər xalqın malıdır, çünki hər şeydən əvvəl, onlarda xalqın rəngarəng düşüncə tərzini açıq şəkildə öz ifadəsini tapmışdır” (13, 122).

XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycana gəlmiş alman səyyahı etnoqraf Baron A. fon Haksthauzen burada “Koroğlu” dastanından bəzi hissələri yazıya almışdır. Toplayıcının “Kor Ubeyd və onun oğlu Koroğlu haqqında tatar rəvayəti” adlandırdığı mətnin yurd hissəsi almanca, şeir hissəsi Azərbaycan türkcəsindədir. Onun qeydlərində mətnin Pyotr Nov adlı yerli alman söyləyicidən yazıya aldığı bilinir. Baron A. fon Haksthauzenin bu mətni 1857-ci ildə Sankt-Peterburqda çıxmış “Zaqafqaziya əyaləti” adlı kitabda çap edilmişdir (14, 149-153).

Bu nəşr “Koroğlu” dastanının icmal şəklinədir. İlk atanın (Ubeyd) kor edilməsindən, oğlunun dağlara çəkilərək intiqam almasından, Qıratın Həməzə tərəfindən qaçırılmasından, dastandakı qəhrəmanların bir çoxundan bəhs edilir. Sonda Koroğlunun qocalığından, tufəngin icadından danışılan mətnə toplayıcı belə yazır: “Koroğlu Bəyazidlə İrəvan arasındakı Koroğlu dağında bir tacirlə qarşılaşır, onun çiyində qəribə alət görüb nə olduğunu soruşur. Tacir bunun tufəng olduğunu deyir və necə istifadə edildiyini Koroğluya göstərir. Tufənglə bir köpəyə atəş açıb onu öldürür. Bunu gören Koroğlu öz dövrünün bitdiyini deyib, elə o vaxtdan qeybə çəkilir” (14, 151).

“Koroğlu” dastanının bir başqa variantını səyyah F.Dubois de Montperun Azərbaycanda olaraq toplamış və “Səyahətnamə” adlı əsərində çap etdirmişdir (23, 455-457). Geniş süjetə malik olmayan bu mətn də sanki dastanın qısa xülasəsidir. Koroğlunun atası İran sarayında işləmiş və şahın qəzəbinə tuş gələrək kor edilmişdir. Bu mətnə diqqəti çəkən motiv isə Koroğlu ilə yanaşı, qəhrəmana həm də Qaraoğlu deyilməsidir. Baron A. fon Haksthauzenin mətnində olduğu kimi, burada da Koroğlu tüfəngin icadından xəbər tutmuş və qeyb olmuşdur.

XIX əsrdə toplanaraq yazıya alınan Avropada, Rusiyada çap etdirilən əlyazmalardan biri də İ.Şopen nəşridir (21). 1840-cı ildə Moskvada çap olunmuş bu nəşrdə də Koroğlunun atasının kor edilməsi, kor edilməyə səbəb olan atlar, intiqam almaq və s. motivlər yerində verilmişdir. Lakin bu əlyazmada toplayıcı və nəşir İ.Şopenin əsərin müqəddəməsinə yazdığı ön sözdə etiraf etdiyi kimi, süjet xəttinin sonuna doğru əlyazmanı özü uydurmuş və tamamlamışdır. Burada Koroğlunun bir gürcü qızına aşiq olmasından, onun eşqi ilə dinini dəyişərək xristian olmasından və buna mane olmağa çalışan bütün dəlilləri öldürərək Çənlibeldə gürcü qızı ilə bərabər yaşamasından bəhs edilir. Həddindən artıq təhrif olunmasına baxmayaraq, ölkədən xaricə ayaq açmış ilk nəşr olduğu üçün dastanın bu variantı mühüm əhəmiyyət daşıyır. Xristianlıq elementlərinin süni olaraq dastana əlavə edilməsi və bunun təbliğ edilməsi çar Rusiyasının Qafqaz siyasətinin maraqlarına cavab verirdi.

İşin elmi nəticəsi. XIX əsr, xüsusən Rusiya-İran müharibəsindən sonra bağlanan sülh müqavilələrindən sonra cənubi Azərbaycana gələn çar məmurları və səyyahların da “Koroğlu” dastanının toplanmasında, nəşrində və şöhrətlənməsində xüsusi rolu olmuşdur. Bu əsr dastanın kəşf olunduğu, ona marağın artdığı, şöhrətinin zirvəsində olduğu dövrdür.

İşin elmi yeniliyi. XIX əsrdə başlayan və XX əsrin ortalarına qədər davam edən dövr “Koroğlu” dastanının toplanılması, nəşri baxımından çox məhsuldar bir dövr olmuşdur. Bir-birindən kifayət qədər fərqlənən Xodzko, Şopen, Haksthauzen və s. variantları arasındakı ortaq və fərqli epizod və motivlərin olması, dastanın ilk yazılı qaynaqları, toplayıcıları haqqında verilmiş məlumatlar işin elmi yeniliyi hesab edilir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bildiyimiz kimi, “Koroğlu” dastanı türk xalqları arasında yayılma arealı baxımından ilk yerdə dayanan dastanlarımızdan biridir. Onun ilk yazılı qaynaqları, adının keçdiyi və ya mətn, şeir nümunələrinin verildiyi əlyazmalar, arxiv və kitabxanalarda saxlanılan nadir nüsxələr onun şöhrətindən xəbər verir. Dastanın milli versiyaları və onların ətrafında yaranan variantlar XIX əsrdən etibarən toplanmağa, araşdırılmağa başlanmışdır və bu proses bu gün də davam edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İ. “Koroğlu”: Nə var, nə yox. Bakı, Elm və təhsil, 2013.
2. Abbasov E.H. “Koroğlu”: poetik sistemi və strukturu. Bakı: Nurlan, 2008.

3. Əliyeva D. “Koroğlu”nun yeni əlyazma nüsxəsi: Axtarışlar, tapıntılar // Azərbaycan jurnalı. -1990.- №3.- S.133-134.
4. İbrahimova A. Azərbaycan koroğluşunaslığı: tarixi və inkişaf mərhələləri, Bakı, Nurlan, 2014.
5. İlyas M. “Nəğmələr kitabı”. Nizami adına Əlyazmalar İnstitutu arxivi. Təbriz, 1721.
6. İsmayilov H., Tofiq qızı E. Ön söz // Koroğlu. Bakı, Səda, 2005.
7. Koroğlu / Çapa hazırlayanı və ön sözün müəllifi M.H.Təhmasib. Bakı, Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1956.
8. Koroğlu. Paris nüsxəsi/Tərtib edəni: İ.Abbaslı. Bakı, 1997.
9. Koroğlu. Tiflis nüsxəsi/Tərtib edəni: E.Tofiqqızı. Bakı, 2005.
10. Qaracadaği E. “Şeyrlər məcmuəsi”. Nizami adına Əlyazmalar İnstitutu arxivi. Təbriz, 1804.
11. Nəbiyev A. Orta əsrlərin sonlarında aşiq repertuarları // Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə. Bakı, Elm, 2006.
12. Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. Баку: Сада, 2001, 216 с.
13. Велизаде М. Предание о разбойнике Короглы. СМОМПК IX. II., Тбилиси 1890. С.121-126.
14. Гакстгаузен А. Татарское предание о слепом Обеиде и его сыне Кероглы // “Закавказский край”. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. 1 част, СПб., 1857. – С. 149-153.
15. Древня Огруджа, Замок разбойника Урушана Кер-оглы, его история. Рассказ об Ериванском сардаре // Газ. “Тифлисские ведомости”, 1830, №68.
16. Кер-оглы // Газ. “Кавказ”. Тифлис, 1847, 31 май. №22.
17. Кер-оглы // Газ. “Заря Востока”, Тифлис, 1859, №1.
18. Кер-оглу – восточный поэт-наездник. Полное собрание его импровизаций с присовокуплением его биографии / Перевод с английского С.С.Пенн. Тифлис, 1856, 186 с.
19. Пенн С.С. Кер-оглу – восточный поэт-наездник. Полное собрание его импровизаций с присовокуплением его биографии // Газ. “Кавказ”, 1856, №21, №24, №26, №27, №30, №34, №36-42.
20. Члаидзе Л.Г. Об одной неизвестной рукописи эпоса Кероглы. Тбилиси. Труды Тбилисского Государственного Университета. 1967, С. 191.
21. Шопен И. “Кер-оглы”, Татарская легенда // “Маяк современного просвещения и образованности”. Труды ученых и литературоведов русских и иностранных. Резд. Б.Полянова СПб., 2 часть, глава 3, 1840, С. 12-25.
22. Chodzko, A. Popular Poetry of Persion Adventures and Improvisations of Kuroglu, the Benedit Ministrel of Northern Persia. London, 1842.
23. Montpereux F.D. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colechide, en Georgie, en Armenie et en Cremee; 6 volumes, tome III, Paris, 1839, pp.455-457.
24. https://az.wikipedia.org/wiki/Koro%C4%9Flu_dastan%C4%B1

Xalidə MƏMMƏDOVA

AMEA Folklor İnstitutu

“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi

e-mail: xalide_1978@mail.ru



GÜNAHSIZ MAYALANMA MİFİ – MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİNİN ƏSAS MİFOLOJİ QAYNAQLARINDAN BİRİ

Khalide Mammadova

THE MYTH OF THE IMMACULATE CONCEPTION – ONE OF THE MAIN MYTH'S SOURCE OF MIRACULOUS BIRTH MOTIF

Summary

The miraculous birth motif transformed to epic folklore was based on ancient beliefs, archaic imaginations. For clarifying it, the myth of the immaculate conception is also considered when archaic imagination in miraculous birth mentioned. When we say, further rational ideas, which are understood the miraculous motive by presence of both of parents. Many texts in national folklore have reflected the theory of parthenogenesis, as with all world folklore. This theory incorporates the beliefs that a woman can give birth to a baby without the presence of male sex (virgin fertilization). In primary societies, belief in fermentation was widely spread without the participation of male sex. This conclusion is that the role of man in the fermentation has never been understood. Only Woman was considered as creator of generation. This impression is closely related to the matriarch. The understanding of the role of the fatherhood came later. This motif is linked to primitive imaginations of parthenogenesis (ie, virulent fertilization) existed in the more archaic forms of Agnesian period. The hero was born by eating magical apple of his mother or reason of drinking water from magical source, even swallowing the beads, tasting part of the corpse, eating animal and poultry eggs may also cause pregnancy. This also reminds the ideas about totemism. In ancient Latin, this type of birth is called "sine concubity".

Key words: Azerbaijani folklore, miraculous birth motif, the myth of the immaculate conception, parthenogenesis

Халида Мамедова

МИФ О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ – ОДИН ИЗ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ МОТИВА ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ

Резюме

Мотив чудесного рождения, трансформировавшийся в эпический фольклор, опирался на очень древние верования и архаические представления. С целью разъяснения отметим, что, говоря об архаических представлениях в чудесном рождении, мы имели в виду также миф о непорочном зачатии, а упоминая позднейшие рациональные представления, подразумевали мотив чудесного рождения, осуществлявшийся с участием обоих родителей. Многие тексты, отмеченные в национальном фольклоре, также как и в мировом фольклоре отражали теорию о партеногенезисе. Эта теория включает в себя веру в рождение женщиной ребенка без участия представителя мужского пола (девственное зачатие). Обилие материала не оставляет никакого сомнения в том, что в возможность зачатия без участия мужчин некогда широко верили. Ряд соображений и материалов приводит к заключению, что человек не всегда понимал роль мужчины при зачатии. Такое представление тесно связано с матриархатом. Создательницей рода считалась только женщина. Осознание роли отцовства появляется позднее. В своих наиболее архаических формах мотив чудесного зачатия связан с первобытными представлениями о партеногенезисе (девственном зачатии), восходящими к эпохе материнского рода. Согласно этому

Ключевые слова: фольклор Азербайджана, мотив чудесного рождения, миф о непорочном зачатии, партеногенезис.

Açar sözlər: Azərbaycan folkloru, möcüzəli doğuluş motivi, günahsız mayalanma mifi,

Məsələnin qoyuluşu: Tarixi baxımdan ən qədim motivlərdən biri sayılan

İşin məqsədi: Günahsız mayalanma mifinin yaranma tarixi haqqında

Dünya folklorunda olduğu kimi, Azərbaycan folklorunda da möcüzəli

özəlliklərində ortaya çıxar və sahib olduqları liderlik özəllikləri ilə “ideal tip” və ya “örnek tip” olaraq təsvir edilirlər (Ekici, Metin 2013: 16). Adəm və Həvvanın mövcud olduğu cəmiyyət bir müddət sadəcə iki nəfərdən ibarət idi. Qədim insanların artımla, doğumla bağlı qeyri-adi yozumları onların mifoloji düşüncə tərzini müəyyən edirdi. Onlar üçün gizli qalan mətləblər içərisində insanın doğuluşu birincilərdən idi. İlk insanların doğula bilmədiyini yəqin etdikdən sonra ana bətnində inkişaf edib 9 ayın tamamında dünyaya gələn insan övladının doğuluşunda möcüzə axtarmağa başladılar.

Epik folklorla transformasiya olunan möcüzəli doğuluş motivi çox qədim inanclara, arxaik təsəvvürlərə söykənirdi. Aydınlıq üçün deyək ki, möcüzəli doğuluşda arxaik təsəvvürlər dedikdə həm də günahsız mayalanma mifi nəzərdə tutulur. Daha sonrakı rəşional təsəvvürlər dedikdə isə hər iki valideynin iştirakı ilə həyata keçən möcüzəli doğuluş motivi nəzərdə tutulur. Milli folklorlarda qeyd olunan bir çox mətnlər bütün dünya folklorunda olduğu kimi, partenogenez nəzəriyyəsini əks etdirmişdir. Bu nəzəriyyə özündə qadının kişi cinsinin iştirakı olmadan uşaq dünyaya gətirməsi ilə bağlı inancları (bakirə döllənmə hadisəsini) ehtiva edir. Qeyd edək ki, sonrakı inkişaf dövründə yaradıcı tanrı motivi şəklini dəyişməyə başlayıb. İnanclara görə, möcüzəli doğuluş ya dərvişlərin verdiyi şəhirlə almanın köməyilə, ya alqış, xeyir-dua, nəzir-niyazın kərəmətilə insan cüt-lüyündən, ya da yeyilmiş, udulmuş vasitələrin magik təsirindən və təbii qüvvə-lərin ani təsirindən – günəş işığından, ildırımın şiddətindən kişi cinsinin iştirakı olmadan baş verə bilib. Sonuncu iki səbəb möcüzəli doğuluşla bağlı olub, ondan əvvəl gələn mərhələni özündə ehtiva edən günahsız mayalanma (rusca: neporoç-noe zaçatii) mərhələsidir. Rus folklorşünası V.Propp “Çudesnaya rojdeniya” məqaləsində məsələyə münasibəti belə bildirmişdir: İbtidai cəmiyyətlərdə kişi cinsinin iştirakı olmadan mayalanmaya inam geniş yayılmışdı. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, kişinin mayalanmada olan rolu heç də həmişə başa düşülməyib. Nəslin yaradıcısı kimi yalnız qadın hesab olunub. Bu cür təəssürat isə matriarxat ilə sıx bağlıdır. Atalıq rolunun dərk edilməsi daha sonra yaranıb (Propp, Vladimir 1976 : 207). Doğuluşun dərk edilməsi ilə bağlı iki alimin bir-birinə zidd deyilmiş fikirləri də çox maraqlıdır. Belə ki, D.K.Zelenin yazır: kişinin mayalanma aktında iştirak etməsi haqqında tam xəbərsiz olduqları fikrini etnoqraflar mənasızca hətta bir çox ibtidai tayfalara aid edirlər (Zelenin, Dmitriy 1936: 365). Reyntşteyn isə əksinə, bu fikrə tənqidlə yanaşır və qeyd edir ki, cinsi ünsiyyət və mayalanma arasındakı səbəbiyyət əlaqəsi tarixi insana belə uzun müddət naməlum qalırdı. Əlbəttə ki, zaman keçdikcə – insanların dünyagörüşü səviyyəsi artdıqca doğulmanın həqiqi səbəbləri məlum olur. Bu səbəblərin məlum olma-sına baxmayaraq, mayalanmanın cinsi ünsiyyətdən xaric mümkün olmasına inam da davam edir. V.Propp düşünür ki, bəşəriyyət mədəniyyətinin ən ilkin, ibtidai pilləsində “mücüzəli” doğuluşu hamıya aid edirdilər (Propp, Vladimir 1976 : 207). Rus folklorşünası V.M.Jirmunski də möcüzəli mayalanma nəticə-sində qəhrəmanın doğuluşuna həsr olunmuş geniş məqalə ilə çıxış etmişdir. Məqalədə irəli sürülən fikir ondan ibarətdir ki, möcüzəli mayalanma (döllənmə)

və möcüzəli doğulma motivi mif, nağıl və dastanlarda geniş yayılıb. O nəzərə çatdırıb ki, bu motiv özünün daha arxaik formalarında anaxaqanlıq dövründə mövcud olan partenogenez (yəni bakirə döllənmə) haqqında ibtidai təsəvvürlərlə bağlıdır. Qəhrəman, onun anasının sehirli alma yemə və ya sehirli mənbəyə malik su içmə səbəbindən doğulur, hətta, gül qoxusu, günəş şüası, yağış, külək hamiləliyə səbəb ola bilər (Jirmunskiy, Viktor 1974: 224). Qədim latın dilində bu doğuluş növü “sine concubity” adlandırılır (Bekki, Selaheddin 2011: 112). Mənası atasız doğum olan bu birləşməni möcüzəli doğuluş motivinin mənsəti hesab etmək olar. P.Lafarq qeyd edib ki, üç yunan tanrıçası – Yunona, Minerva, Diana ərsiz olmaqlarına baxmayaraq, bir neçə dəfə ana olublar. Çox qədimlərdə Yunanıstanda bakirəlik anlamı bugünkü mənə yükünə sahib olmayıb, sadəcə olaraq, ərdə olmayan qadının oğluna “parthenias” (rusca, sınıq devir – yəni bakirə oğlu) deyiblər. Lakin zaman keçdikcə bakirə ana miflərdə obrazlaşdırılıb və kişinin iştirakı olmadan analıq (rusca: mat bez sodeystva) kimi düşünlməyə başlanıb (Lafarq, Pol 1937: 136-138). Qədim əfsanələrdən birində deyilir ki, əri tərəfindən xariqülədə bir məxluq naminə atılan və dəniz dalğalarının ixtiyarına buraxılan qadın tənha adaya düşür. Aclıqdan ölmək üzrə olan bu qadın onun sırğalarını bəzəyən toxumları yeyir. O, toxumlardan hamilə qalır və yumurtlayır (Veselovskiy, Aleksandr 1940: 533). Milli folklorun bəzi möcüzəli qəhrəmanları da sözügedən günahsız mayalanma nəticəsində yaranmışlar. “Göy mıncıx” (AFK 2007: 225), Kəsik baş” (AFK 2008 165), “Quru kəllə”, (AFK 2008: 179), “Ceyran”(www.nagillar.az), “Kəl Həsənin nağılı” (AFK 2008: 81), Reyhanın nağılı“ (www.nagillar.az) və “Qaraqaşın nağılı”nda (AFK 2006: 225) qəhrəman məhz kişi cinsinin iştirakı olmadan ana bətnində döllənir. A.Veselovski yazır ki, hətta qadın cinsinin iştirakı olmadan da doğuluş səhnələrinin təsvir olunduğu dünya xalq nağılları mövcuddur. Müəllifin onlardan biri – portuqal xalq nağılı haqqında verdiyi məlumatda qeyri-ənənəvi epizodlarla qarşılaşırıq: Bir dəfə müqəddəs Antoni uşaqsız bir qadına 3 alma verir. Təsədüfən almaları qadın yox, onun əri yeyir, o, hamilə qalır və onun qarnını kəsib qız uşağını çıxarırlar (Veselovskiy, Aleksandr 1940: 533). Burda Afinanı öz başından doğmuş Zefs haqqında miflər yada düşür (Synodinou, Katerina 1986: 156).

Sadaladığımız Azərbaycan nağıllarının qəhrəmanlarının doğulması üçün isə sanki atanın iştirakı lazım deyil. Adı çəkilən ilk üç nağılda möcüzəli şəkildə doğuluşda əsas diqqət bakirə qadınlara yönəlmişdir. Bu nağıllarda qadının bədəninə mayalanmanın hansı yolla baş verdiyini izləmək çox maraqlıdır. Bakirə olmalarına baxmayaraq, muncuq dənəsini udaraq, ölmüş insanın quru kəllə sümüyünün döyülmüş tozunu dadaraq hamilə qalan qadınlar 9 ayın tamamında uşaq dünyaya gətirirlər. Nağıla sığmış bu doğuluş formasının hansı səbəblər üzündən təzahür etməsi də maraq doğurur. Qeyd edildiyi kimi, anaxaqanlıq dövründə inkişaf etmiş partenogenez inancları qeyri-adi yolla döllənməni və dünyaya gəlməni ehtiva etmişdir. Dünya folklorunda günahsız mayalanma mifi adlandırılaraq rəngarəng formaları ilə mif, əfsanə və nağıl adlandırılmış folklor mətnlərində təyin olunmuşlar. A.Veselovski qeyri-adi yolla döllənməyə misal

olaraq yeyilən toxum, alma; udulan qan, kəllənin külü, saç, ətir, tüpürcək; küləyin təsiri, günəş şüası, müqəddəs hesab edilən suyun içilməsi kimi yaygın olan motivləri nəinki xatırladır, hətta onların hərəsinə aid bir nağılın təsvirini verir. Qeyd olunur ki, qeyri-adi yolla hamilə qalma ilə yanaşı, qeyri-adi yolla dünyaya gəlmə də möcüzəli doğuluş motivini şərtləndirir. Əldən, başdan, buddan və s. doğuluş formalarının adı çəkilir (Veselovskiy, Aleksandr 1940: 533-540). Möcüzəli mayalanma mifinə aid yuxarıda qeyd etdiyimiz Azərbaycan xalq nağıllarında əsas sehir vasitələrinə diqqət yetirək. “Quru kəllə” və “Kəsik baş” nağıllarının hər ikisinin qəhrəmanı ölmüş insanın bir hissəsini yeməklə hamilə qalan bakirə qızlardır. Doğuluş mərhəmətin həyata yenidən qayıdışı şəklində özünü büruzə verir. “Kəsik baş” nağılında vəzirin qızı möcüzəli şəkildə hamilə qalır. Bu möcüzə isə ölmüş insan kəlləsinin külə döndüyündən xəbərsiz olan qızın ona toxunmasıyla başlayır (AFK 2008: 165). Ölü, qızın dünyaya gətirdiyi oğlanın simasında yenidən doğulur. Ölünnün həyata qaytarılması üçün onun cəsədindən bir tikə yeməyin lazımlılığı haqqında təsəvvür bir vaxtlar geniş yayılmışdı (Propp, Vladimir 1976: 218). “Kəsik baş” və bu nağılın digər variantı hesab olunan “Quru kəllə” nağılında bakirə qadının bətnində döllənmə - hamiləlik baş verir. Doğulan qəhrəman həyata qayıtmış ölü kimi nəzərdən keçirilə bilər. Ölünnün – burda meyidin, bir az da dəqiqləşdirsək, quru kəllənin və ya kəsik başın bir hissəsini yeməklə hamilə qalmaq motivinin digər ucu “hannibalizmlə (adamyeyənliklə) bağlı əski ayınlərə” (Mifi narodov mira 1980: 872) gedib çıxır.

V.İ.Yeremina ənənəvi mədəniyyətin xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən yazır: Yemək prosesi şüurda doğuluş, nikah və ölüm anları ilə bağlıdır (Krayuşkina, Tatyana 2009: 277). Reprodukativ gücə malik məhsulların yeyilməsi vasitəsi ilə mayalanmaya inam milli folklorumuz üçün də xarakterikdir. Burada “həqiqi ata möcüzəli qida ilə əvəzlənir” (Krayuşkina, Tatyana 2009: 277). “Ceyran” nağılının qəhrəmanı olan qadının başı insan başına, bədəni ceyran bədəninə oxşayan oğlan doğması da birmənalı qarşılanmır. Sözügedən nağılda ceyran ətinə yeməklə hamilə qalma qadını günahsız mayalanma mifinin qəhrəmanına çevirməklə yanaşı, həm də heyvanın qeyri-adi, mifik mənşəyinə diqqət çəkilməsinə səbəb olur. Ə.Əsgər bu barədə fikrini belə cəmləyir: Qadının xaotik zonadan əldə olunmuş ceyran ətinə yeməsi ilə hamilə olması mifoloji kontekstdə təbii görünür (Əsgər, Əfzələddin 2017: 74). Bu da totemizmlə bağlı təsəvvürləri yada salır. Ayrıca bir növü – heyvandan doğulma növünü aktuallaşdırır. Günahsız mayalanma mifinə yaşlı valideynlərin simasında rast gəldiyimiz “Kəl Həsənin nağılı” (AFK 2008: 81) ən bariz nümunədir. Nəql olunur ki, bir gün azara düşüb daha oduna gedə bilməyən Əhməd adlı kişinin arvadı naəlac qalıb balta götürür və meşəyə gedir. Orada bərk acdığı üçün ağacdən bir armud qopararaq nuşcanlıqla yeyir. Bərk susuzlayır və bulağın gözündən doyunca su içir. Şələsinin üstünə bir quş qonur, həmin quş qanad çalıb uçanda bir yumurta salır. Nisə həmin yumurtanı da başına çəkir. Yenə susuzlayıb bulağa enərək doyunca su içir. Elə həmin gündən sancılanaraq yorğan-döşəyə düşür və 9 ayın tamamında bir oğlan doğur. Əhməd isə uşağı görən kimi bağı çatlayıb ölür (AFK 2008: 81). Bu Azərbaycan nağılında möcüzəli doğuluş motivinin

nə az, nə çox düz 4 növü səlahiyyət qazana bilər. Aydınlaşdırmaq lazımdır, Nisənin övladı hansı səbəbdən meydana gəldi ki, doğuluş möcüzəli xarakter aldı?

1. Uşağın ana bətnində mayalanma aktı kişi cinsinin iştirakı olmadan baş verdi.

2. Hamiləlik yaşlı valideynin mayalanma qabiliyyəti sıfır vəziyyətdə təyin olunduğu məqamda gerçəkləşdi.

3. Qadının bətnində ya

a) armud ya

b) bulağın gözündən içdiyi su ya

c) quş yumurtası döllənmə yaratdı.

İndi sıralamanı ard-arda təhlil edək.

1. Əks cinsin iştirakı olmadan ana bətnində hamiləlik baş verməsinin, doğuluş aktının gerçəkləşməsinin günahsız mayalanma mifinə bağlı olduğunu bilirik.

2. Yaşlı valideynlərin, əsasən də qadınların ahıl yaşlarında övlad sahibi olması günümüzdə də, təbabətdə də qeyri-adi hal kimi qiymətləndirilir. Bu motiv nağılda gerçəkləşərsə, cəmiyyət təəccüblənər və hadisəyə möcüzə kimi baxarlar.

3. Armud burda adət etdiyimiz almanı əvəz edərək meyvə yeməklə mayalanma növündə əsas vasitə hesab olunur.

İçilmiş suyun təsiri də ana bətnində möcüzəyə səbəb olaraq dövləndirməni gerçəkləşdirir. Bir incəliyə fikir verək: möcüzəli doğuluş motivini nağıllar üzərində işləyən V.Proppun qənaətinə görə, meyvədən doğulma halı içilmiş sudan doğulma halı ilə sıx bağlıdır (Propp, Vladimir 1976 : 212). Bu istiqamətdə diqqətimizi yönəltiyimiz “Kəl Həsənin nağılı”nda (AFK 2008: 81) meyvə yeyib və ardınca da su içmək doğuluş motivinin gerçəkləşməsində element kimi birgəlik göstərir. Bu nağılda da yumurtanın və suyun döllənməyə səbəb olduğu təsadüfi görünməməlidir. Hesab edilir ki, istər heyvan, istərsə də quş olsun, digər canlılara aid elementlərin – ət parçasının, yumurtanın və s.-in yeyilməsi ilə mayalanma hadisəsinin baş verməsi anaxaqanlıq dövründə meydana çıxmışdır. Çünki məhz o zaman totem-əcdaddan möcüzəli döllənmə haqqında mifoloji təsəvvürlər yaranmışdır (Krayuşkina, Tatyana 2009: 277). Suyun bütün təbiətdə törətdiyi artım da əski dövr insanların nəzərindən qaça bilməzdi; su canlandırır, həyat verir, çiçəkləri gül açmağa, otları böyüməyə vadar edir. O, həyatı törədir. Adətən, əkinçiliklə məşğul olmuş xalqların uşaq arzusunda olan qadınları doyuncu su içməklə hamilə qalacaqlarına inanmışlar. Həmin xalqlarda suyun fəvqəladə təsirinə inam vardır. Məndən göründüyü kimi, suyun magik gücü döllənməyə səbəb oldu. “Reyhanın nağılı”nda ərsiz – dul qadının dərya atlarının yaşadığı su gölməçəsindən su içdikdən sonra hamilə olub uşaq dünyaya gətirməsi də birmənalı qarşılanmır. Ərsiz doğması böyük səs-küyə səbəb olan Gülcəhanı əxlaqsızlıqda günahlandıran qohum-qardaş hətta onu öldürmək istəyir: De görək, bu uşağın atası kimdi? Düzünü deməsən, səni öldürəcəyik. Gülcəhan deyir: Bilin, ağah olun, Reyhanı axtarmağa çıxmışdım, yolda bərk susuzladım...Bir gölməçəyə rast gəldim, ordan doyuncu su içdim. Mən bu sudan həmlə qaldım. Mən oğul arzu edirdim. Bu arzumu Allah belə yerinə yetirdi. Oğlumun canında bəzi at nişanları var. Şəhər əhalisi böyükdən-

kiçiyə bu arvadın sözünə inandılar, dedilər ki, bu, çox təmiz arvaddı, bunda bir iş olmaz. Bu əhvalatdan hamı şad olub oğlanın adını Aygır Həsən qoydular (www.nagilllar.az). Günahsız mayalanma mifinin təzahür etdiyi “Reyhanın nağılı” su köpüyündən hamilə qalaraq qırğız türklərinin mənşəyini yaratdıqları güman edilən “40 qız haqqında əfsanə”ni xatırladır. Həmin əfsanəyə görə, qırx qız əylənmək üçün gəzintiyə çıxmışlar, sarayın ortasından axan suya girərkən onun üstündəki köpüyü görmüşlər. Qızlar köpüyə ilgi duymuşlar və orda çimməyə başlamışlar. Köpüklə yuyunan qırx qız hamilə qalmış və onlardan qırğız boyu törəmişdir. Göründüyü kimi, əfsanədə həmçinin xalqın mənşəyinin yaranmasında suyun əsas element kimi tanınması təsvir olunmuşdur (Demiryürek, Meral 2017: 50). Tədqiqatçılar su və kişi məni arasında bərabərlik işarəsi qoyur, həmçinin suyun məhsuldarlığı artırmaq qabiliyyətinə işarə edirlər (Krayuşkina, Tatyana 2009: 279). Amma “Reyhanın nağılı”na qiymət verərkən bir incəliyə xüsusi diqqət yetirməmişik. Nağılda sehri suyun möcüzəsindən danışmaqla bərabər dərya aygırlarının da möcüzəyə səbəb ola biləcəyi ehtimalını nəzərdən qaçırmamalıyıq. Doğulan uşaqda at nişanələrinin olması o fikrə gətirib çıxarır ki, qadının hamiləliyi onun heyvanla cinsi əlaqəsindən deyil, heyvana məxsus bir elementin su ilə birgə qəbulundan sonra baş vermişdir. Milli folklorumuzda elə mətnlər toplanılmışdır ki, məhz orada təsvir olunanlar heyvan mənşəli canlı dünyaya gətirən qadını günahsız mayalanma mifinin qəhrəmanına çevirmişdir. Digər bir mətnə (bu mətn “İnanclar” başlığı altında nəşr olunmuş nümunələrdən biridir) qeyd olunduğuna görə, hamilə qadının ilan əti istəməsinin – ilan ətinə yerikləməsinin səbəbi doğuluşdan sonra məlum olur. İnsanlar böyük möcüzəyə şahidlik edirlər; qadın qurbağa doğur. Anlaşılar ki, cavan gəlin göldən su içəndə qurbağa sürfəsi onun bədənində keçib və böyüyüb. Qadın bu səbəbdən ilana yerikləyibdir (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir 2014: 367). Məsələnin möcüzəli görünən tərəfi həm də ondan ibarətdir ki, qeyd olunduğu kimi, qadın “surrogate mother” – daşıyıcı ana funksiyasını yerinə yetirmişdir. Əgər doğulan canlı insan olarsa, bunu möcüzə adlandırmaya bilərdik, çünki bildiyimiz kimi, təbabət bunu müvəffəqiyyətlə həyata keçirə bilmişdir. Amma milli folklorumuza istinadən gətirdiyimiz mətnə qadın digər bir canlı – qurbağanın döllənmiş yumurtasını 9 ay boyunca bətnində daşıyıb sağlam şəkildə dünyaya gətirmə epizodunu canlandırıdığı üçün möcüzəli doğuluş motivinin məzmununa uyğun gəlir.

Yuxarıda qeyd etdik ki, A.Veselovski qeyri-adi yolla döllənməyə misal olaraq tüpürcəyin də adını çəkir. Bu kontekstdə milli folklorumuzun ən maraqlı nağıllarından hesab olunan “Qaraqaşın nağılı” diqqətimizi çəkdi. Uzun illər övlad həsrəti ilə yaşayan odunçu arvadının qəfil hamiləliyi təşvişə səbəb olur. Nağıldan göründüyü kimi, hadisəni bir müsibət kimi qarşılayan odunçuya arvadı elə bir açıqlama vermiş olur ki, bu, möcüzənin səbəbini bildirir: Ay kişi, ağzımda sənə bir quran söz danışmışam, bu olsa-olsa, dərvişin ağzının tüpürcəyindən olacaq (AFK 2006: 227). Həqiqətən də nağılın əvvəlində oxuduğumuz epizodlardan məlum olur ki, dərviş öz ağzının suyundan bir qaşıq damızdırıb odunçu arvadına verir. Həmin ağzı suyunun – tüpürcəyin sehri ilə

hamilə qalan qadının 9 ayın sonunda dünyaya gətirdiyi uşaq qeyri-adiliyi ilə seçilir: Bu uşağın nə qolu vardı, nə qıçı, nə cəmdəyi, nə başı, nə də ki, gözü. Amma bir cüt çatma qaş görünürdü”. Qeyd edək ki, S.Tompsonun Motiv İndeks Kataloqunda (TMİ) “Qaraqaş” nağılının epizodları ilə səsleşən motiv vardır: T550.7 – Poor woman gives birth to child who has no body (merely head or skull) - Zavallı qadını bədən – vücudu olmayan uşaq dünyaya gətirir (Thomson, Stiss, <https://sites.ualberta.ca>). Sözügedən nağılda qaşından başqa heç bir orqanı olmayan Qaraqaş haqqında bunlar deyilir: Ey dili qafil, bu filan cadugunun tüpürcəyindən əmələ gələn oğlandı (AFK 2006: 230).

Qeyd edək ki, dünya folklorunda elə nümunələr var ki, o nümunələrdə təbiət hadisələri, məsələn, yağış, külək, ildırımın ani şiddəti, gün işığının – şüasının təsiri hamiləliyə səbəb ola bilər. Bildirildiyi kimi, bu təbiət hadisələrində valideyn kimi yalnız analar çıxış edir. Sözügedən təbiət hadisələrinin möcüzəli mayalandırma gücü ilə qadın bətnində hamiləlik baş verir. Bu prosesdə isə sözügedən təbiət hadisələrinin reproduktiv funksiyası aşkarlanmış olur. Reprodukativ funksiya dedikdə, hətta cansız varlıqların da dövləndirmək gücünə yönəlmiş qədim inanclar nəzərdə tutulur. Milli folklorumuzda təbiət hadisələrinin təsiri ilə yaranan bakirə dövlənmə motivinə nadir hallarda təsadüf edilir. Gün işığının yaratdığı möcüzəli mayalanma epizodunu folklor nümunələrindən birində aşkarladıq: Bir gün xatun gördü ki, göydən bir işıq aralandı, düz ona sarı gəldi və qoynuna girdi... sonra bədənində nəşə hiss elədi. Onda inandı ki, tanrı ona övlad qismət eliyif (AFA 1999: 171).

Qeyd etməyi vacib bilir ki, məşhur “Tapdıq” nağılının qəhrəmanı da səhvən gün işığından doğulmuş möcüzəli qəhrəman kimi xarakterizə oluna bilər. Belə hesab edirik ki, “Tapdıq” nağılında oğul arzusunda olan Süleyman tacirin “bu uşaq bizə gün işığından gəldi” (AFK 2006: 3) deməsi araşdırıcıları çaşdırmamalıdır. Təsvirlərdən görürük ki, Tapdıq Gün xanım və Tufan divin izdivacından doğulmuşdur, yəni antropomorflaşmış personajlar valideyn statusu qazanmışlar. Aydınlaşır ki, hər iki valideynin iştirakı ilə doğulan Tapdıq günahsız mayalanma mifinin qəhrəmanı deyildir. Bəzi mənbələrdə hətta ondan tanrıoğlu kimi bəhs olunmuşdur (Əsgər, Əfzələddin 2017: 84-85).

İşin elmi nəticəsi: Beləliklə, günahsız mayalanma mifinə misal göstərdiyimiz milli folklor nümunələrində bu doğuluş növləri səciyyəvidir:

1. Qadının hamilə qalması üçün onun bədənində mayalandırıcı gücə malik qidalar daxil olmalıdır. Aşağıdakı hallarda möcüzəli mayalanma halı baş verir; bu hallar əks cinsin iştirakı olmadan baş verdiyi üçün elmi ədəbiyyatlarda günahsız mayalanma mifinin əsas təsəvvürü hesab edilir:

- a) su içməklə mayalanma
- b) meyvə yeməklə mayalanma
- c) heyvan əti yeməklə mayalanma
- d) quş yumurtası yeməklə mayalanma
- e) muncuq dənəsi udmaqla mayalanma
- f) meyidin bir parçasından dadmaqla mayalanma

İ) ağız suyunun- tüpürcəyin təsiri ilə mayalanma

2. Təbiət hadisəsi möcüzəli mayalanmanı gerçəkləşdirməlidir.

Qeyd edək ki, toplanılmış folklor nümunələrinə əsasən günahsız mayalanmanın bu forması öz məzmununda yalnız gün işığının təsiri ilə döllənməni ehtiva edir.

İşin elmi yeniliyi: Məqalənin əsas elmi yeniliyi onun mövzusunun aktuallığı ilə müəyyənləşir. İlk dəfə olaraq milli folklorumuzdakı bəzi mətnlər möcüzəli doğuluş motivinin xüsusi bir növü olan “*günahsız mayalanma mifi*” başlığı altında tədqiqata cəlb olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan folklor külliyyatı (2008), X cild, Bakı. Nurlan, 400 s.
2. Azərbaycan folklor külliyyatı (2006), II cild, Bakı, Səda, 400 s.
3. Azərbaycan folklor antologiyası (1999), III kitab, Göyçə folkloru. Bakı, Səda, 858 s.
4. Azərbaycan folklor külliyyatı (2007), V cild. Bakı, Nurlan, 400 s.
5. Azərbaycan folklor külliyyatı (2008), VII cild, Bakı, Nurlan, 400 s.
6. Azərbaycan folklor külliyyatı (2008), VIII cild. Bakı, Nurlan, 400 s.
7. Əskər, Əfzələddin. Azərbaycan sehirli nağıllarında qəhrəman (2017) Bakı, Elm və təhsil, 116 s.
8. <http://www.nagilllar.az>
9. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (2014), VIII cild, Toplayıb, tərtib edən: Rüstəməzadə İ. Bakı, Zərdabi LTD MMC, 440 s.
10. Qazax örnəkləri (2012), XXI kitab, Bakı, Elm və təhsil, 376 s.
11. Bekki, Selaheddin. (2011), Bəzi folk anlatıları və dini mətnlərə görə qəhrəmanın mücizəvi (bəbəsi) doğumu, Türk kultürü və hacı bektəşi vətəni araşdırma dergisi, № 58
12. Demiryürek, Meral. Kırkkız əfsanəsinin yazılı kultürdəki iki örnəgi üzərində bir dəyərləndirmə (2017). Milli folklor, № 116
13. Ekici, Metin. The birth of hero in turkic epics (2013). Milli folklor, № 16
14. Synodinou Katerina. The realitionship between Zeus and athena in the İliad (1986), <http://olympias.lib.uoi.gr>
15. Thomson, Stiss. «Motif-index of folk-literature», <https://sites.ualberta.ca>
16. Веселовский Aleksandr. Историческая поэтика (1940). Москва. Художественная литература, 649 c.
17. Жирмунский, Виктор. Тюркский героический эпос (1974) Ленинград. Наука, 1974, 727с
18. Зеленин, Дмитрий. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма и идеологии Сибирских народов (1936). Москва-Ленинград, Издательство Наука Академии СССР. 436 c.
19. Краюшкина, Татьяна. Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока. Вестник Бурятского Государственного Университета (2009), №10
20. Лафарг, Пол. Религия и капитал (1937). Москва, Огиз, 232 c.
21. Мифы народов мира (1980). Москва. Советская энциклопедия, 1147 c.
22. Пропп, Владимир. Фольклор и действительность (1976). Москва, Наука, 324 c.

Xuraman KƏRİMOVA

AMEA Folklor İnstitutunun

“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi

e-mail: kerimova.xuraman@rambler.ru



FOLKLOR MƏTNLƏRİNİN TƏRTİB VƏ SİSTEMLƏŞDİRİLMƏSİNDƏ ŞƏRTİ İŞARƏLƏRDƏN İSTİFADƏ

Khuraman Karimova

USE OF CONVENTIONAL SIGNS IN THE COMPILATION AND SYSTEMATIZATION OF FOLKLORE TEXTS

Summary

This article is about a number of rules applied during the compilation and systematization of folklore texts. Since folklore books are a reference source for various fields of science (history, ethnography, linguistics, psychology, folklore studies, music, medicine, etc.) a speaker's style is preserved, collecting and compiling work is presented professionally with scientific principles. The absolute maintenance of dialect and slang features, writing vulgar terms in the text with certain limitations, giving the notes and comments as they arise and creating the vocabulary of the words whose meanings are not clear, etc. are the main characteristics of folklore publications. At this point, the coding, the use of various technical signs and the application of a number of specific rules related to folklore publications are auxiliary tools serving to the main goal. Eliminating shortcomings and misconceptions in the text by using conventional (scientific) signs in the preparation of academic publications and explaining unclear points can make reading considerably easier. In this research, conventional signs which are essential to be used when preparing texts for the publication are suggested and their future application moments are shown.

Key words: academic publication, compilation, systematization, folklore text, code, technical sign

Хураман Керимова

ПРИМЕНЕНИЕ УСЛОВНЫХ ЗНАКОВ ДЛЯ СОСТАВЛЕНИЯ И СИСТЕМАТИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Резюме

В статье говорится о применении нескольких правил во время составления и систематизации фольклорных текстов. Так как фольклорные книги являются справочным источником для различных областей науки (история, этнография, лингвистика, психология, фольклористика, музыка, медицина), в книгах речь сказителя, собирателя и работа составителя представляется на профессиональном уровне т.е., с научными принципами. Одним из главных особенностей фольклорных изданий является соблюдение в обязательном порядке признаков диалекта и говора, запись вульгарной лексики с некоторыми ограничениями, выдача по мере необходимости заметок и комментариев, подготовка словаря для слов неясных по значению и т.д. В этом положении кодирование, использование различных технических знаков и применение особых правил касательно фольклорных изданий являются вспомогательными средствами основной цели. В подготовке академических изданий, используя, условные (научные) знаки такие как: устранение ошибок и недостатков в тексте; объяснение неясных моментов и тем самым на много облегчить работу читателя. В этом исследовании при подготовке текстов к изданию предлагаются необходимые к использованию условные знаки и показываются моменты их применения.

Ключевые слова: академическое издание, составление, систематизация, фольклорный текст, код, технический знак

Açar sözlər: akademik nəşr, tərtib, sistemləşdirmə, folklor sistemi, kod, texniki işarə

Məsələnin qoyuluşu: İndiyədək nəşr olunmuş folklor kitablarında mətnlərin tərtib və sistemləşdirilməsi müxtəlif formalarda aparılmış, bu işdə vahid prinsip gözlənilməmişdir. Lakin həmin kitablarda bu pərakəndəliyin aradan qaldırılması, elmi şəkildə həlli üçün örnək ola biləcək xeyli məqamlar mövcuddur. Müasir folklorşünaslıqda yeni ideyalarla yanaşı, əvvəlki nəşrlərdə tətbiq edilmiş nümunəvi üsullardan istifadə etməklə də folklor mətnlərinin tərtib və sistemləşdirilməsi üçün ümumi qaydalar yaratmaq olar.

İşin məqsədi: Folklor kitablarından istifadə zamanı oxucu işini asanlaşdırmaq, onda mətn haqqında tam və əhatəli təsəvvür yaratmaq üçün bütün mümkün yardımçı vasitələrdən istifadə qaydalarını müəyyənləşdirmək bu araşdırmanın əsas məqsədidir.

Hər bir kitab oxucusu üçün hazırlanır. Oxucu xalq ədəbiyyatı nümunələrinə müxtəlif məqsədlərlə – asudə vaxtını keçirmək, bədii zövqünü təmin etmək, elmi araşdırma mənbəyi kimi istifadə etmək, xalq həyatını, məişətini, tarixini, etnoqrafiyasını, adət-ənənəsini öyrənmək və s. üçün müraciət edə bilər. Elmi prinsiplərlə hazırlanan akademik nəşrlər əsasən elm adamları, mütəxəssislər üçün nəzərdə tutulur. Folklor mətnlərinin akademik nəşrin tələbinə uyğun şəkildə hazırlanması üçün xüsusi tərtib və sistemləşdirmə üsullarından istifadə etmək lazım gəlir. Həmin folklor kitabları müxtəlif elm (tarix, etnoqrafiya, dilçilik, psixologiya, folklorşünaslıq, musiqi, tibb və s.) sahələrinin istinad mənbəyi olduğu üçün kitablarda söyləyici nitqi, toplayıcı və tərtibçi işi professional səviyyədə, elmi prinsiplərlə təqdim edilir. Bu nəşrlərin əsas xüsusiyyəti dialekt və şivə xüsusiyyətlərinin mütləq şəkildə gözlənilməsi, mətnə vulqar leksikanın müəyyən məhdudiyyətlərlə yazılması, məqamı gəldikcə qeyd və şərhlərin verilməsi, mənası aydın olmayan sözlərin lüğətinin hazırlanması və s.-dir. Həmin mətnlərin tərtib və sistemləşdirilməsində müxtəlif kod və texniki işarələrdən istifadə, folklor nəşrlərinə aid bir sıra özəl qaydaların tətbiqi mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Son illərin folklor nəşrlərində janrlar üzrə verilən nümunələrin mənbəyini göstərmək məqsədilə xüsusi kodlardan istifadə olunur. Oxucu bu kodlar vasitəsilə söyləyici, toplayıcı, tərcüməçi (azsayılı xalqların nümayəndələrinin dilindən toplanan nümunələr tərcüməsi ilə birlikdə verilir), mətnin götürüldüyü mənbə (əlyazma və cüng, əvvəlki nəşrlər) və s. haqqında dəqiq məlumat əldə edə bilər.

Araşdırdığımız toplular içərisində “Azərbaycan folkloru antologiyası” seriyasından XIII kitabda (Şəki-Zaqatala folkloru) mətnlərin kodlaşdırılmasında digər nəşrlərdən fərqli yanaşma diqqət çəkir. Burada janrlar üzrə verilən nümunələrin mənbəyini göstərmək üçün xüsusi kodlardan istifadə edilmişdir. Tərtibçi M.Abdullayeva həmin kodları izah edərək yazır: “Hər bir nümunənin sonunda mötərizə içərisində onun mənbəyini göstərən kod işarələri verilir. Mötərizə içərisində verilən kodda böyük “S” hərfi “söyləyici” sözünün ilk hərfidir, ondan sonrakı rəqəm həmin söyləyicinin ümumi söyləyicilər siyahısında neçənci olduğunu göstərir, böyük “T” hərfi “toplayıcı” sözünün ilk hərfidir, ondan sonrakı

rəqəm həmin toplayıcının ümumi toplayıcılar siyahısında neçənci olduğunu göstərir, böyük “Ə” hərfi “ədəbiyyat” sözünün ilk hərfidir, ondan sonrakı rəqəm həmin ədəbiyyatın ümumi ədəbiyyat siyahısında neçənci olduğunu göstərir, kiçik “s” hərfi “səhifə” sözünün ilk hərfidir, ondan sonrakı rəqəm həmin ədəbiyyatın səhifəsini göstərir” (3, 8-9). Bu qaydalarla kodlaşdırılmış mətnə nəzər salaq:

İki dost olur. Birisi dabax (yəni gön aşılamağnan), ho birisi isə dəlləhlihnən məşğul olur. Bi günüsü dəllək dabağın yanna gəlif görür ki, suyun içində əlləşir. Honnan soruşur:

9-u üçə vura bilməmişən?

Dabax cavaf verir: 9-u üçə vurmağına vurmuşam, 32-yə çatmamışam (S.145; T.30) (3, 161).

Mətnin sonunda verilən rəqəmlərə (S.145; T.30) əsasən söyləyici və toplayıcı haqqında məlumat almaq olur:

145. Naz Məmmədova, *Oğuz rayonunun Muxas kənd sakini, 1920-ci il təvəllüdlü* (3, 530).

30. *Mətanət Yaqub qızı Abdullayeva, AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi, filologiya elmləri namizədi* (3, 530).

Bu tərzdə kodlaşdırma hər bir söyləyici, toplayıcı və folklor mətninin götürüldüyü mənbə haqqında daha aydın və dəqiq məlumat verir. Akademik nəşrlərdə bu cür kodlaşdırma mühüm elmi əhəmiyyətə malikdir. Bir söyləyiciyə məxsus bir neçə mətni araşdırmaqla söyləyicinin fərdi nitq xüsusiyyətlərini, üslubunu, mətndə hansı nöqsanların ona məxsus olmasını və s. müəyyənləşdirmək daha asan olur. Bu üsul həm də toplayıcı tərəfindən yaranan problemləri müəyyənləşdirməyə imkan verir. Bunun üçün toplama materiallarının tam və dəqiq şəkildə pasportlaşdırılması çox vacibdir.

90-a yaxın mənbədən istifadə edilmiş “Atalar sözü” kitabının akademik nəşrində bu iş çox uğurla aparılmışdır (1). Həmin kodlar vasitəsilə asanlıqla mətnin hansı mənbədən götürüldüyünü müəyyənləşdirmək olur.

“Qarabağ: folklor da bir tarixdir” çoxcildliyinin əksər nəşrlərində mətnlər ərəb rəqəmləri ilə işarələnmişdir. Hər cildin sonunda söyləyici və toplayıcılar haqqında məlumatlar verilmiş və həmin söyləyicinin hansı başlıqlar və hansı nömrə altında olan mətnləri söylədiyi göstərilmişdir. Eyni zamanda toplayıcının da hansı nömrəli mətnləri topladığı haqqında oxucu bu rəqəmlər vasitəsilə məlumat ala bilər. Xeyli sayda toplayıcı və söyləyici materialları yer alan topluslar üzərində bu vasitə ilə həm söyləyici üslubu, həm də toplayıcının mətnə yanaşma prinsipləri haqqında daha mükəmməl araşdırmalar aparmaq mümkündür.

Nağılların süjet göstəricilərinin verilməsi də sistemləşdirmə işinin bir hissəsidir. Sovet dövrünə aid nəşrlərdə nadir hallarda, müstəqillik dövründə isə əsasən son illərə aid folklor kitablarında bunu daha sıx-sıx görmək olur. Azərbaycan nağıllarının sistemləşdirilməsinin əhəmiyyəti haqqında danışarkən İ.Rüstəmzadə bu işin mövcud materiallar arasındakı pərakəndəliyi aradan qaldırmaqla həm vaxt itkisinin qarşısını aldığını, həm də tədqiqatçıların axtardıqları süjetin kataloqdakı nömrəsini tapmaqla onun hansı mənbələrdə çap olunması, nə kimi

variantlarının olması, hansı süjetlərlə kontaminasiyaya girməsi və hansı bölgələrdən qeydə alınması haqqında məlumat əldə etmiş olduqlarını qeyd edir. Tədqiqatçı həmçinin göstərir ki, sistemləşdirmə olmadan epik janrların süjet tərkibini üzə çıxartmaq, süjet və motivlərin qarşılıqlı əlaqəsini öyrənmək, nağıl repertuarının formalaşmasında yad təsirləri aşkar etmək mümkün deyil (7, 6).

“Qarabağ: folklor da bir tarixdir” kitabının birinci cildindən “Qolunda qırx kəlin gücü olan kişi” (6, 179) nağılının süjet göstəricisinin verilməsi üsulluna nəzər salaq:

“Qolunda qırx kəlin gücü olan kişi”. 0 (Allah qəhrəmanın istəyi ilə onun qolundakı gücü alır; sonradan gücünü özünə qaytaran qəhrəman yoldaşına sevdiyi qıza qovuşmaqda köməklik edir) + AT 365 (Eyni qəbirdə dəfn olunmuş gənclər)” (6, 436).

Akademik nəşrlərin hazırlanması zamanı texniki işarələr əsas məqsədə xidmət edən yardımçı vasitələr, qısa yollardır. Bu barədə danışarkən D.S.Lixaçov qeyd edir: “Çalışmaq lazımdır ki, müxtəlif şərti işarələr həmişə və bütün nəşrlərdə eyni mənada işlədilsin. Bu, nəşrlərdən istifadəni əhəmiyyətli dərəcədə asanlaşdırar” (10, 117). İndiyədək bir sıra folklor nəşrlərində, tək-tək və pərakəndə halda da olsa, bu cür elementlərdən istifadə edilmişdir. Həmin işarələri bir yerə cəmləməklə bütün elmi nəşrlər üçün vahid qayda yaratmaq olar. Məsələn, tərtib zamanı A.Məmmədova “Bayatılar” kitabında plus (+), minus (–) işarələrindən (5), M.Yaqubqızı mətnin söylənmə və toplanma mənbələrini göstərmək üçün xüsusi kod-işarələrdən (3), L.Süleymanova şivə tələffüzünü tam incəliyi ilə göstərmək üçün yeri gəldikcə *sağır nun* (η) (9) və s. işarələrdən istifadə etmişdir.

Göstərilən bayatıda heca sayını tənzimləmək üçün sözdə çatmayan səs, heca və ya söz xüsusi formada mətnə əlavə edilmişdir:

(+Mən) *Aşıqəm, qəmər qaç,*
Gün(+əş) gəlir, qəmər qaç.
Yüz yer(+im)dən yaram var,
Üstünə qan damar qaç (5, 123).

Tərtibçi misrada çatmayan hecaları öz yozumu hesabına müəyyən etmiş, elmi və məntiqi təhlil nəticəsində bu redaktəni məqbul saymışdır. Bununla da misralarda ölçü və bölgü yerinə düşmüşdür. Bu qaydadan istifadə mətndə mövcud olan naqisliyi aradan qaldırırsa da, mətnin ilkin forması oxucunun gözləri qarşısında qalmaqdadır.

Bir sıra bölgələrdə [n] səsi [η] (*sağır nun*) kimi tələffüz edilir. Bu tələffüz əlamətinin folklor mətnində əks olunması nəşrin elmi səviyyəsinin göstəricisidir. Aşağıda verilmiş nümunədə bu tələffüz əlaməti ilə yanaşı, həmçinin səs düşümlü nəticəsində yaranan uzanma da doğru şəkildə öz əksini tapmışdır:

Derin suya niyə girirsən ki, Xıdır Nevi çaarasan (9, 321).

Variantları göstərmək üçün bərabərlik (=) işarəsindən istifadə edilməsi də məqsədamüvafiqdir. Təkcə bu işarəni yazmaqla mətnlə bağlı əlavə izahlara olan tələbi ödəmək olar. Nümunəyə diqqət edək:

Əzizim, bu da (= buda) məni,

*Xançəl al (= xançəl götü), buda məni.
 Gör nə günə qalmışam,
 Tanımır (= bəyəmir) heç bu da məni.
 = Əzizim, bu da məni,
 Saymədi bu da məni.
 Gör nə günə qalmışam,
 Bəyənmir bu da mən (9, 282).*

“S.Mümtazın şəxsi arxivindən folklor mətnləri”ndə belə bir məqam var: yas bayatısının sonuncu misrasında sözün baş hərfi verilmiş, sonra çoxlu nöqtələr qoyularaq növbəti söz yazılmışdır:

*Bostan əkili qaldı,
 Toxumu səpili qaldı.
 Qoyub hara gedirsən
 Y..... tökülü qaldı (8, 53).*

Belə yazılış forması ilk baxışda oxucunu nöqtələrin yerində vuqar söz olması anlamına gətirir. Bu formanı həm də əvvəlki mənbədən üzü köçürülərkən oxunması mümkün olmayan söz kimi də başa düşmək olar və s. Yas mərasimlərində bu gün də fəal şəkildə söylənilən bu ağıda *yetim* sözünün buraxıldığı çoxlarına məlumdur. Lakin tərtibçinin hansı məqsədlə baş hərfini verməklə sözün qalan hissəsini nöqtələrlə işarələməsi başa düşülmür.

Dilimizdə az hallarda işlənən *kişimək* feili (kişləmək – “kiş” deyərək toyuqları, quşları qovmaq (2, 715) sözündəndir – X.K.) mövcuddur. Həmin söz aşağıda verdiyimiz nümunədə vurğusuna görə iki cür tələffüz oluna bilər. Belə məqamda mətnə ifadə olunan mənanı oxucuya çatdırmaq üçün vurğulu hecanın yazıda fərqləndirilməsinə ehtiyac duyulur.

*Bülbül kişidi` gəldi,
 Dərdə tuş idi, gəldi.
 Bülbül yaz havasına
 Hələ qış idi gəldi (4, 124).*

Kişidi sözünün iki tələffüz formasından biri ümumişləkdir və bu cür tələffüz olunur: *kişi`di*. Ümumişlək olmayan digər variantı isə *kişidi`* kimi səslənir. Məhəbbət mövzusunda olan bu bayatıda aşiqin fədakarlığından söhbət gedir. *Kişimək* feilinin mənasını bilməyən oxucu mətnə *kişidi* sözünü aşiqin – bülbülün *kişi cinsindən olması* kimi başa düşəcək. Lakin *kişimək* burada bülbülün tərəddüd etmədən, fədakarcasına uçub sevgilisinin görüşünə gəlməsi fikrini ifadə edir. Çoxlarına məlum olmayan bu sözün mətnə tələb olunan mənasını oxucuya vurğulu hecanı işarələməklə çatdırmaq olar.

Ehtiyac olduğu halda hər situasiyanı əks etdirən şərti işarələrdən istifadə edilməsi oxucu üçün çaşqınlıq yaranmasının qarşısını ala bilər. Əgər bütün nəşrlərdə təklif olunan şərti işarələr eyni məqamda, həm də eyni mənada işlədilsə, onda tərtib etmədə vahidlik prinsipi də gözlənilmiş olar. Həmin işarələri təxminən belə qruplaşdırmaq olar:

- sözlərdə [k] səsinin kar qarşılığı olan səsi, elmi ədəbiyyatda olduğu kimi, üzərində işarə ilə qeyd etmək: [x`];
- sağır nun [ŋ] ilə tələffüz olunan sözlərdə həmin səsi xüsusi işarə ilə göstərmək;
- bəzi uzun saiti (ədəbi dildən fərqli məqamlarda) iki hərflə işarə etmək;
- vurğusuna görə müxtəlif cür səslənən sözlərin düzgün tələffüzünü göstərmək üçün yazıda vurğu işarəsindən istifadə etmək;
- bərabər (=) işarəsindən mətnin variantını göstərmək üçün istifadə etmək;
- mətndən artıq hərfi, hecanı və sözü minus (–) işarəsi ilə göstərmək;
- mətndə çatmayan hərf, heca və sözü plyus (+) işarəsi ilə mətnə əlavə etmək;
- mətndə işlədilmiş vulqar söz əgər iki hərfdən ibarətdirsə, bu zaman şəkilçili və şəkilçisiz variantlarda göstərilən formanı tətbiq etmək: sözün ilk hərfi + üç nöqtə və ya ilk hərf + üç nöqtə + şəkilçi; şəkilçisi olmayan təkhecalı vulqar söz iki hərfdən ibarət deyilsə və ya çoxhecalıdırsa, göstərilən şəkildə vermək: sözün ilk hərfi + üç nöqtə + sözün son hərfi; şəkilçisi olan vulqar sözü isə aşağıdakı modelə uyğun vermək: sözün ilk hərfi + üç nöqtə + şəkilçi və ya şəkilçilər;
- mətnin səs yazısında korlanmış, yaxud eşidilməyən hissəsini, yazıda qaralanmış, oxunmayan və ya buraxılmış – bərpası mümkün olmayan sözü yarımmötərizə içərisində üç nöqtə (...) qoymaqla göstərmək;
- azsaylı xalqların dilində verilən nümunələrin tələffüzünü transkripsiya işarəsi – böyük mötərizə [] içərisində, Azərbaycan dilinə tərcüməsini isə kursivlə vermək;
- söyləyici şərhini, əgər söz birləşməsi və ya bir cümlədən ibarətdirsə, söyləndiyi məqamda mötərizə içərisində vermək, daha sonra müvafiq durğu işarəsini işlətmək (ara sözlərin yazı qaydalarına əsasən);
- söyləyici şərhini – haşiyəsini, əgər bir neçə cümlədən ibarətdirsə, yeni abzasdan vermək;
- toplayıcı şərhini aid olduğu söz və ya cümlədən sonra yarımmötərizə içərisində vermək, tire işarəsi qoyaraq toplayıcı sözünü qısaldılmış şəkildə yazmaq (...– top.), yaxud toplayıcının ad və soyadının baş hərfini vermək (... – X.K.);
- tərtibçinin səhifə sonunda verdiyi qeydləri kiçik şriftlə yazmaqla əsas mətndən seçmək;
- tərtibçinin iri həcmli qeydlərini kitabın sonunda nömrələyərək vermək;
- verilən şərh və qeydlərin əsas mətndən kənar olduğunu bildirmək üçün yazıda kürsivdən istifadə etmək;
- kodlaşdırmada böyük “S” hərfi ilə söyləyicini, ondan sonrakı rəqəmlə həmin söyləyicinin ümumi söyləyicilər siyahısında neçənci olduğunu, böyük “T” hərfi ilə toplayıcını, ondan sonrakı rəqəmlə həmin toplayıcının ümumi toplayıcılar siyahısında neçənci olduğunu, böyük “Ə” hərfi ilə ədəbiyyatı, ondan sonrakı rəqəmlə həmin ədəbiyyatın ümumi ədəbiyyat siyahısında

neçənci olduğunu, kiçik “s” hərfi ilə səhifəni, ondan sonrakı rəqəmlə həmin ədəbiyyatın səhifəsini göstərmək və s.

Göründüyü kimi, göstərilən xüsusi işarə və qaydalar yalnız filoloqların deyil, həmçinin digər elm sahələrinin mütəxəssislərinin də ilk baxışdan anlama biləcəyi elementlərdir. Akademik nəşrlərdə bu şərti (elmi) işarələrdən istifadə etməklə nöqsanları aradan qaldırmaq, oxucu üçün aydın və mükəmməl mətn hazırlamaq olar və bu zaman həmin düzəlişlər mütləq zamanı mətnin ilk forması ilə birgə görünər.

Tərtib zamanı mətnə fərqli yanaşmalar nəşrin keyfiyyətinə birbaşa təsir edir. Bu fərqlilik xalq dilinin ədəbi dil xüsusiyyətləri ilə verilməsinə, mətnlərdə akustik srukturun pozulmasına, regional tələffüz əlamətlərinin itməsinə, mətnlərin nöqsanlı sistemləşdirilməsinə, şərti işarələrdən düzgün istifadə edilməməsinə və digər qüsurlara yol açır, pərakəndəlik yaradır.

Toplanmış mətnləri kodlaşdırmaq, müxtəlif mənbələrdən götürülmüş mətnlərin ünvanını düzgün formada göstərmək, nağılların süjet göstəricilərini vermək, müəyyən məqamlarda fikrin dəqiq ifadəsi üçün şərti işarələrdən elmi şəkildə istifadə etmək akademik nəşrin keyfiyyətini yüksəldir.

ƏDƏBİYYAT

1. Atalar sözləri. Tərtib edən Yaqubqızı M. Bakı: Nurlan, 2013, 476 s.
2. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə, II c. Tərtibçilər Orucov Ə., Abdullayev B., Rəhimzadə N. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 792 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII c. Şəki-Zaqatala folkloru. Tərtib edənlər Abbaslı İ., Əliyev O., Abdullayeva M. Bakı: Səda, 2005, 550 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. II c. İraq-türkman folkloru. Tərtib edən Paşayev Q. Azərbaycan Mətbuat və İnformasiya nazirliyi. Bakı: “Qızıl Şərq” icarə mətbəəsi, 1999, 468 s.
5. Bayatılar. Tərtib edən Məmmədova A. Bakı: Elm, 1977, 328 s.
6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. I c. . Tərtib edənlər Rüstənzadə İ., Fərhadov Z. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 464 s.
7. Rüstənzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 368 s.
8. Salman Mümtazın şəxsi fondundan folklor mətnləri. Transliterasiya və tərtib edənlər Xəlilov R., Xürrəmçizi A. Bakı: Nurlan, 2013, 92 s.
9. Şəki folklor örnəkləri. II kitab. Tərtib edən Süleymanova L. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 408 s.
10. Лихачов Д.С. Техника изданий текстов. М.-Л.: Наука, 1964, 102 с. // <http://www.lihachev.ru/lihachev/bibliografiya/nauka/literatura/3946/>

Qumru ŞƏHRİYAR
AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi
e-mail: nevayi-qumru@rambler.ru



“EDİGEY” DASTANINDA İSLAM MOTİVLƏRİ

Gumru Shahriyar

ISLAMIC MOTIFS AT THE EPIC “EDIGE”

Summary

Edige epos is the heroic epos belonging to turkish people. However, there are very rich islamic motifs at the epic. Edige was follow islamic tradition, sharia law in his life, and it reflected in epos written about him.

Epos's parts which was full with islamic terminology was analyze and quoted in article.

The key words: God, islam, the prophet, Edige, epic

Гумру Шехрияр

ИСЛАМСКИЕ МОТИВЫ В ЕПОСЕ “ЭДИГЕЙ”

Резюме

Дастан «Эдигей» является героическим дастаном целого ряда тюркских народов. Вместе с этим, в дастане есть много богатых мотивов ислама. Как Эдигей в своей жизни соблюдает исламские традиции и законы шариата, так и в дастане созданном об нём это отражено.

В статье проанализированы части дастана и преведены цитаты, богатые исламской терминологией.

Ключевые слова: Аллах, ислам, пророк, Эдигей, дастан

Açar sözlər: Allah, İslam, peyğəmbər, Edigey, dastan

Bir çox türk xalqlarında 30-dan çox variantı olan “Edigey” dastanı islam ənənələri ilə çox zəngin bir dastandır. Edigey bir tarixi şəxsiyyət kimi tədqiq olunduğu zaman onun da həyatında islamın əvəzsiz rolunun şahidi olur. Digər tərəfdən isə dastanın təşəkkül tapdığı dövr ilə islamın bir sıra türk xalqları arasında bərqərar olduğu dövr eyni zaman kəsiyinə təsadüf etdiyindən dastanda islam dini ilə bağlı çox maraqlı məqamlar da mövcuddur.

Özkul Çobanoğlu yazır ki, “dastan, hər şeydən əvvəl, bir ədəbi əsərdir və həyatdan götürülmüş hadisələri həqiqət pərdəsinə bürüyərək təqdim edir” (1, 22). Yəni dastan tarixi həqiqətlərin üzə çıxarılması üçün salnamə və ya tarixi əsər deyil, o, sadəcə, xalqın şifahi şəkildə ağızdan-ağıza ötürərək müəyyən bir dövrdə yaşayan qəhrəmanı haqqında yarıuydurulmuş bir hekayədir. Əslində tarixi bir hadisənin dastana çevrilməsi üçün də o hadisənin nəsil-dən-nəsilə, ağızdan-ağıza ötürülməsi çox vacibdir. Bu zaman da dastan və ya tarixi hadisə əsrlərlə əlavələrə və təhriflərə məruz qalır. Bəzən zamanla dastanın təşəkkülündə rol oynayan kiçik bir hadisə dastanın içərisində arxaikləşir və ya arxaik epizoda çevrilir.

M.F.Köprülü bir ədəbi mətnin tarixi sənəd kimi necə istifadə olunmasının yollarını göstərərək yazır ki, “tarixi sadəcə xronologiya və bioqrafiya şəklində

görmək əsassız və köhnə fikirdir. Ədəbi əsərlər bəzən öz mənbələrini inkar edir, lakin bundan istifadə edərkən sağlam ədəbi mədəniyyət, tənqidi yanaşma bacarığının olması da vacibdir” (3, 379). V.M.Jirmunski isə öz növbəsində, qəhrəmanlıq dastanları haqqında danışarkən deyir ki, “dastan xalqın qəhrəmanlığı ideallaşdırması baxımından canlı keçmişdir. Buradan da onun elmi-tarixi dəyəri və eyni zamanda ictimai, mədəni-tərbiyəvi əhəmiyyəti irəli gəlir” (11, 195). M.Təhmasib isə yazır ki, “qədim türk cəmiyyətində dastan təfəkkürü istisnasız olaraq bahadırlıq düşüncəsinin obrazlaşmasına yönəldiyindən həmin mərhələyə məxsus epik ənənənin özündə qəhrəmanlıq motivi və bu motivin ifadəsi olan çeşitli qəhrəmanlıq süjetləri durur (10, 225-226).

“Edigey” dastanında göstərilən bir çox şəxs və coğrafi adlar tarixlə səsleşir. Edigeyin şəxsiyyəti, keçdiyi həyat yolu, ümumiyyətlə, yaşadığı dövrün ictimai-siyasi hadisələri onlarla dastanın, əfsanənin, rəvayətin yaranmasına səbəb olmuşdur. Edigey yalnız xalqın əfsanələşdirdiyi, müqəddəsləşdirdiyi qəhrəman deyil, elə xalqın içərisindən çıxmış, adi, sadə insandan sərkərdəyə, hökmdara qədər yüksəlməyi bacaran bir tarixi şəxsiyyət və eyni zamanda dastan qəhrəmanıdır. R.Qafarlinin “Dədə Qorqud kitabı” üzərindəki təsbitləri bütünlükdə qəhrəmanlıq dastanları fonunda qəlibləşir, bu məqamda isə elə “Edigey” də həmin qəlibə uyur. O yazır: “Eposda tarixi zamanın bütün əlamətləri özünə yer tapmışdır. Belə ki, a) tarixə bəlli dövrə – Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı zamana, b) məlum tayfaya – Bayat boyuna, Oğuz elinə işarə vardır. Lakin həmin fikirlərin özündə arxaik dünyagörüşünün izləri də qorunub saxlanmışdır – Qorqud ata gələcəkdən xəbərlər verir, Allah onun könlünü ilhamlandırır” (4, 360-361). “Edigey” dastanını bu qəlibə uyğunlaşdırsaq, onda görürük ki, dastanın bütün variantlarında Edigey atın belində əlində qılıncı olan və mənsub olduğu tayfanın azadlığı uğrunda xanlarla, bəylərlə mübarizə aparan bir sərkərdədir (yalnız Rumınyadan toplanmış variantdan savayı) – burada tarixi zamanın əlamətlərini özündə əks etdirir. O, dastanın noqay, tatar, başqırd və s. variantlarında özünü təqdim edərkən qureysi tayfasına mənsub olduğunu deyir – burada Məhəmməd peyğəmbərə, peyğəmbərin soyundan gəldiyinə, islama işarə edir. Türk tayfalarının və onların məşhur sərkərdələrinin adları bir-bir zikr edilir – burada mənsub olduğu tayfaya, elə-obaya işarə edir. Eyni zamanda bəzi məqamlarda Cinlər padşahının qızından, Albastıdan və qu quşundan dünyaya gəldiyi vurğulanır, hətta üç nəsil ard-arda (baba-ata-oğul) möcüzəli yollarla dünyaya gəlir – burada arxaik dünyagörüşün izlərinə işarə edilir.

Dastanın noqay variantında Edigeyin dilindən onun şəcərəsi aşağıdakı kimi göstərilir:

Əssalamu Aleykum,
Ay kasıb, kimsən? – deyəndə
Mən kasıbam deyərəm.
Kasıb, sən kimsən? – deyəndə
Qureysiyəm deyərəm.
Əzizdən doğulan çox yalqız,
Bala özümdən deyirəm.

Əbubəkr Sıddıqdan,
Fayda olmaz deyirsən? (5, 177)

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, dastanda Edigey öz soyunu peyğəmbərin nəslə ilə, müqəddəs nəsil ilə bağlayır. S.Rzasoyun təbirincə desək, burada “müqəddəsliyin vurğulanması eposun düşüncə modeli aspektini qabardır” (8, 67). Bu məqamda diqqəti daha bir xüsusa yönəltmək istərdik. Dastanda deyilir: “Əbubəkr Sıddıqdan / Fayda olmaz deyirsən”. Bildiyimiz kimi, Əbubəkr əs-Sıddıq birinci xəlifədir. Əbubəkr Məhəmməd peyğəmbərdən sonra xəlifədir, lakin şialər Əbubəkrin xəlifəliyini qəbul etmirlər. Edigeyin özünü təqdim etdiyi bu sözlərdə onun həm də sünni olduğu anlaşılır. Digər bir tərəfdən isə dastanın bir çox yerlərində “qızılbaşlar” ifadəsi işlədilir ki, bu, əvvəlki fikrə ziddir. Edigey Toxtamışın üzərinə hücum edir. Qoşunlarının məğlub olduğunu görən hökmdar qaçaraq canını qurtarır.

“Toxtamış xan qaçıb gedərək İdil sularına çatıb dedi:
Xan qaçıb bəylər qovan gün,
Xan yorulub əldən düşən gün.
Qızılbaşlar gələn gün,
At yorulub yəhərlərin sökən gün,
Teymur sudan¹ uzaqlaşıb,
Cilovu əlinə alan gün (6).

Burada “qızılbaşlar” ifadəsinin dastana söyləyici tərəfindən əlavə olunduğunu düşünürük, çünki M.Əhmətcanov da Edigeyin şəcərəsindən bəhs edərkən Əbubəkr əs-Sıddıqın da adını çəkmişdir. Bu barədə bir qədər sonra danışacağıq. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, dastanın bir neçə yerində “qızılbaşlar” ifadəsi işlədilmişdir. Məsələn:

Edigeyin oğlu Şah Nuradin
Mən özüməm!
Sənin kimi qızıl başlı
Xanların,
Hansı birindən əskikəm? (6)
Və yaxud başqa bir yerdə:
Uzun oxum, geniş yayım
Qolumun altında olmasa da,
Kadırberdi qızıl başlı
Gənc sultan,
Vurar idim mən səni,
Bağışlayıram atan
Xan Toxtamış yoluna! (6)

Burada yenidən Edigeyin qızılbaş olmadığı vurğulanır. Əksinə Nuradin Toxtamışın oğlu Kadırberdini qızılbaş adlandırır. Bu ziddiyyəti noqay variantının yalnız birində müşahidə etmişik və düşünürük ki, bu, söyləyicinin əlavəsidir.

¹ Sudan – sahilboyu ərazilərdən

Bütün islam tarixçiləri arasında Edigey haqqında ən geniş məlumat verən İbn Ərəbşah yazır: “o, qarabuğdayı, bəstəboy, möhkəm bədən quruluşuna sahib, cəsur, bədheybət görünüşlü, ağıllı, comərd, xoş təbəssümlü, fərasətli, alimləri və savadlı insanları sevən” (14, 473-474) biri idi. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, tarixçilər İbn Ərəbşahın Edigeyi tərifləməsini, ona həddən artıq rəğbət bəsləməsini Teymur sevməməsi ilə əlaqələndirirlər. Nikonov salnaməsində isə ondan “bütün Ordanın böyük knyazı, cəsarətli, sərt, xeyrxah Edigey” (12, 281) deyə bəhs edilir. “Bütün Orda knyazlarının böyük bəyi Edigey həm qüdrətli, həm möhkəm, həm də cəsurdur” (12, 173). Bununla yanaşı, o, “öz məqsədinə çatmaq üçün istənilən məkrli və qanlı hadisə törətməyə qadir olan “hiyləgər və kələkbaz”ın biridir” (12, 206). Rus mənbələrində bəzən Edigeyi qaniçən tiran kimi göstərirlər. V.Bartold özünün “Edigeyin atası” adlı əsərində Edigeyi ideal qəhrəmana çevirməkdən çox-çox uzaqdır. Əksinə o, Edigeyi “mövqeyini asanlıqla dəyişən hiyləgər biri” adlandırır.

İbn Ərəbşahın əsərlərində Edigeyin şəxsiyyəti, dünyagörüşü, kəşməkəşli ömür yolu ən xırda ayrıntılara qədər əks olunmuşdur. Edigeyin şəxsiyyətindən bəhs edərkən o yazır ki, Edigey “dindarlarla və dərvişlərlə ünsiyyət qurur, onlarla mülayim rəftar edir, zarafatlaşır, oruc tutur, gecə yarısı dua etmək üçün durur, şəriətə riayət edir, Qurani, sünnəni və müdriklərin sözlərini Allahla öz arasında vasitəçi yaradırdı” (14, s.473-474). S.Rzasoyun “bütün müqəddəs kitablar insanların onları mənimsəyib özlərinin davranış formullarına çevirmələri üçün nazil edilmişdir” (8, s.67) ifadəsindən yola çıxaraq deyə bilərik ki, araşdırmalarımız Edigey də istər sərkərdə kimi, istərsə də bir dastan qəhrəmanı kimi islam dininin qaydalarına riayət etməyə çalışdığını göstərir.

Digər tərəfdən dastanın noqay variantındakı “Əzizdən doğulan qureyşiyəm” (qureyş – peyğəmbərin mənsub olduğu tayfa) ifadəsi ilə İbn Ərəbşahın verdiyi bu informasiya üst-üstə düşür. Xatırlatmaq istərdik ki, bizim yuxarıda müraciət etdiyimiz variant noqay variantlarından yalnız biridir.

Dastanın, demək olar ki, bütün variantlarında Edigeyin babası Baba Tuklas Şaşlı Əziz göstərilir. Tatar variantlarından bəzində isə əcdadının Baba Tökles Hoca Əhməd olduğu deyilir. Rüstəm Sultı dastanın tatar variantlarından birinin Türkiyə türkcəsinə etdiyi tərcüməsinin “Qeydlər” bölümündə yazır: “geneoloji əfsanəyə görə, Edigeyin əcdadı bəzən Baba Tökles olaraq adlandırılır. Bəzi rəvayətlərdə o, sufi şair Xoca Əhməd Yəsəvi ilə eyniləşdirilir” (9, 183). Qazaxıstanın Türküstan şəhərində Əhməd Yəsəvi türbəsinə yaxın bir yerdə Kuttı Kıya (Kutlu Kaya) türbəsi də var ki, biz Əhməd Yəsəvi türbəsi kimi oranı da ziyarət etmişik. Türbə haqqında bizə məlumat verərkən dedilər ki, bu, Əhməd Yəsəvinin oğlanlarından biridir. Kızılorda şəhərinin yaxınlığında Mangıstay bölgəsində isə Edigeyin türbəsi var.

Dastanın Rumıya türkləri arasında Andolu türkcəsi ilə toplanan variantında isə Saçlı Əzizə “hacı” deyə xitab edilir:

Argiul man bergi ul
Ortadaki şo şuvıl

O biri kişi, bəriki oğlan
Ortadaki bu oğlan

Şaşlı acige uşaydı	Saçlı hacıya oxşayır.
Bir karasan şo şuvıl	Bir baxarsan bu oğlan
Kaya Biy'e uşaydı	Kaya bəyə bənzəyir.
Tez şaresin körməsən	Tez çarəsin görməsən,
Tez amalın körməsən	Tez sürgünə göndərməsən,
Curtunfi coyar şo şuvıl, der	Yurdunu yox edər bu oğlan (17).

Dastanın noqay variantında isə deyilir:

“Barkayanın bütün bədənini tük basmışdı, saçları uzanmışdı, saqqalı baldırına çatırdı. Özü isə cüssəli, qüvvətli idi. Barkayaya camaat “Baba-Tuklas Şaşlı Əziz” deyirdilər (5, 162).

Baba Tukles Şaşlı Əziz manqıt tayfaları arasında islamı yayan şəxsdir. Devin Devese yazır ki, qəbilənin islamiyyəti qəbul etməsində “manqıtların məşhur bəyi Edigenin (İdigu, ö. 1419) atası Baba Tüklesin rolu əvəzsizdir. Baba Tüklesdən başqa Seyid Ata, Dəst-i Qıpçaq sahəsinin ən uzaq yerlərinə qədər gedərək özbək, manqıt və tatarların arasında islamiyyətin yayılması üçün çalışmışdır (15, s.104; s.227). Devin Devis burada Baba Tukles Şaşlı Əzizi Edigeyin atası kimi göstərir. Dastanın noqay variantlarından birində də bu fakt Edigeyin dilindən təsdiqlənir:

Kasıb, sən kimsən? – deyəndə
Qureşiyəm deyərəm.
Əzizdən doğulan çox yalqız
Bala özümdən deyirəm (5, 177).

Marsel Əhmədcanov Edigeyin övladları da daxil olmaqla yaratdığı soy şəcərəsində atasını “Kotlı-Kıya Köçek” (2, s.60) olaraq göstərmişdir. Macar türkoq Somfai Kara Devid isə dastanın qazax və noqay variantlarındakı şəcərələri fərqli şəkildə təqdim etmişdir. Qazax variantlarında:

Angşibay=Baba Tükti-şəstī aziz
Par-Pəriya (bəzi variantlarda Barkaya)
Kutti-Kiya
Edige (16, 24).

Müəllif, eyni zamanda Aşim Sikaliyevə istinadən (7, 18-19; 21) noqay variantında göstərir ki:

Bar-Kaya=Baba Tükles
Kutli-Kaya
Edige (16, 24).

Edigeyin nəsil şəcərəsi haqqında məlumat verərkən M.Əhmədcanov yazır ki, “İdik bəyin (Edigey nəzərdə tutulur. Dastanın müxtəlif variantlarında İdigey, İdukay, Yedigey, İdige, İdiqu adlandırılan Edigey bəzi tatar mənbələrində İdik olaraq da yazılır – Q.Şəhriyar) mənəbi haqqında rəvayət belədir: Kəab bin Qasım bin Məhəmməd bin Əbubəkr əs-Sıddık Rəsulallah yetişir deyirlər. Tarixi-cihan bu ildir. Kutlu Kaya Toxtamış xanın quş bəyi idi, demişlər. Çindən qız (cin qız – Q.Şəhriyar) nigahlandı. Edigey ondan dünyaya gəldi. Süd qüvvəti ilə dar alıb (qidalanıb – K.Şəhriyar)” (2, 61). Bu mətn qədim tatar

türkcəsində yazılıb və əbcəd hesabı ilə hesabladığımızda bu, Edigeyin doğum tarixini göstərir. Burada bir də diqqəti “Rəsulallah yetişir” ifadəsi cəlb edir ki, bu da tarixi faktlarla öz təsdiqini tapmış ifadədir. Onun adı Noqay Ordasının tarixində Noqay xandan daha çox çəkilir. Hətta bəzən onu doğum-ölüm tarixlərini, yaşadıqları dövrlərin fərqli olmasını nəzərə almadan elə Noqay xan kimi qələmə verirlər. “Süd qüvvəti ilə dar alıb” ifadəsi isə dastanın bir çox variantlarında Edigeyi itin əmizdirdiyini göstərən fakta işarə edildiyini düşünrük: “Kutlu Kaya oğlunu götürdü. Uşaq ağlayıb sakitləşmək bilmirdi. Kutlu Kayanın yanı balalı bir iti vardı. Gördü ki, uşaq sakitləşmək bilmir, o zaman Kutlu Kaya uşağa iti əmirdi. Bir müddət uşaq iti əmərək yaşadı. Sonra it uşağı əmizdirmədi. Kutlu Kaya nə etsin, bilmədi, uşaq isə sakitləşmirdi. Bu zaman o, övladını bir ilxıçı dostuna verdi” (5, 166).

Dastanın noqay variantında Edigey özünü çox maraqlı bir tərzdə təqdim edir:

Əziz cümə günündə
Mən dünyaya gəlmişəm.
Gözümü açan gündən,
Xeyir işlər görmüşəm.
İlk gündən belinə alan mən,
Nurdan oğlun alan mən,
Qüdrətli kitabı əlimə alıb,
Qulhuvəllah demişəm.
Ərəb kitabını əlimə alıb,
Alimlərin dediyin
Mən yenidən demişəm (6).

“Nurdan oğlun” ifadəsi Edigeyin oğlu Nuradinə işarədir. “Qüdrətli kitab” və ya “ərəb kitabı” dedikdə isə Quranı nəzərdə tutur.

Dastanda islam motivlərindən danışanda bir digər maraqlı məqam da Edigeyin dilindən Toxtamışa söylədiyi sözlərdir:

Özün ölsən, mən səni
Ağ kəfənlər, yaxşı yuyub gömərəm¹.
Olsa, belə edərəm.
Olmasa, Kodayıma
Olması üçün nə edərəm? (6).

Dastanda şəriətin qanunları aydın şəkildə göstərilir və qəhrəman ona riayət etməyə çalışır. Burada ölünü müsəlman adəti ilə yuyub kəfənləməkdən bəhs olunur. Koday ifadəsi Xuda, Tanrı, Allah deməkdir. A.Sikalıyev bu ifadəni “qut və ya Xuday türk mifologiyasında baş Allah” (13) şəklində izah edir. Bu ifadə dastanın bir çox yerində təkrarlanır:

Bu ötən şeylər keçər
Şatəmir xana yetərəm,

¹ Gömmək – basdırmaq

Keçib getmiş günlərdə,
Yalın ayaq, yalın baş,
Buzovlara baxan dəyərsizin biri idin,
Birdən gəlib xan oldun.
Səni görüb dözmürəm,
Öldürə də bilmirəm,
Öldürsəm, mənim günüm qaradı.
Axirət evinə varmaram.
Cənnət evinə girmərəm.
Cənnətin lap hörmətli yerində
Olmaram (5, 176).

Xalq arasında çox tez-tez işlənən bir deyim var: “Allah özümə versin”. Bu deyim də digər missiyalardakı kimi dastanın yayıldığı ərazilərdə islamın təzahüründən xəbər verir:

Xanların az mal-qarasını
Satmayan,
Ustaların min çəkicin
Tutmayan,
Atamdan qalan
Ağ kürevke¹ dəmir donu,
Allah özümə verən gün
Götürüb geyindim mən.

Haqqında danışdığımız və çoxlu misallar gətirdiyimiz dastandakı islam motivləri sözün əsl mənasında dastanı əvvəldən sona qədər müşayiət edir, amma bu, o demək deyil ki, dastanda arxaik və mifoloji motivlər yer almır. Dastan bu motivlərlə də zəngindir. Əvvəldən sona qədər islam motivlərinin bu qədər çox və zəngin olması, fikrimizcə, söyləyicilərin əlavələridir. Əvvəldə də söylədiyimiz kimi, dastanın 30-dan çox variantı mövcuddur. Biz, təkcə no-qaylara aid 14 variant müəyyənləşdirmişik. Təbii ki, bunların söyləyiciləri də yaşadıkları dövrün ictimai-siyasi vəziyyətindən asılı olaraq, elə həm də dastanın daha uzun ömürlü olmasını nəzərə alaraq oraya bir çox əlavələr etmişdir. Məsələn, Əbu Sıddıqın və ya qızılbaşların adının dastanda çəkilməsini söyləyicinin əlavəsi hesab edirik. Bu fakt yalnız M.Əhmədcanovun Edigeyin soy şəcərəsi haqqındakı tədqiqatında mövcuddur. Yaxud da bildiyimiz kimi, no-qaylar bütün türk xalqları arasında ən böyük, kütləvi və ən vəhşi soyqırımlara məruz qalan bir xalq olmuşlar və qızılbaşlarda nicat tapacaqlarını düşünmələri də təəccüblü deyil. Beytullah, tövbə, səcdə, axirət, cənnət və s. ifadələrin işlənməsi isə dastanın özündə yer ala bilməsi normal faktdır, çünki Edigey islam no-qaylar, tatarlar arasında bərqərar olduqdan sonrakı dövrdə yaşamışdır. Bu dastan da islamın bərqərar olduğu ilk illərdə yarandığından o terminlərin dastanda istifadə edilməsi heç də təəccüblü deyil.

¹ Kürevke – qədim Rusiyada padşahların çiyinlərinə taxdıqları daş-qaşla bəzədilmiş çiyinlik

ƏDƏBİYYAT

1. Çobanoğlu Ö. Türk Dünyası Epik Destan Geleneği. Akçağ Yayınları, Ankara, 2007
2. Әхмәтжанов М.И. Нугай Урдасы: татар халкынын тарихи мирасы. Казан, Татар китап нәшриййаты, 2009, 351 сәһ. (tatar dilində)
3. Köprülü M.F. Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları, Belleten, C.VII, 1943
4. Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı, "Elm və Təhsil", 2015, 454 s.
5. Qəhrəmanlıq salnaməsi – "Edigey" dastanı (noqay variantı) – I (noqaycadan tərcümə edən Şəhriyar Q.). "Dədə Qorqud" elmi-ədəbi toplusu, 2017 (1), s.158-179
6. Qəhrəmanlıq salnaməsi – "Edigey" dastanı (noqay variantı) – II (noqaycadan tərcümə edən Şəhriyar Q.). "Dədə Qorqud" elmi-ədəbi toplusu, 2017 (2)
7. Nogaydın kırk batırı. Ed. by Aşim Şeyxaliev. Mahačkala, 1991
8. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, Nurlan, 2008, 188 s.
9. Edigey Dastanı (hazırlayanı Sultı R.). Türksoy yayınları, No.10, 1998
10. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I cild, Bakı, Mütərcim, 2010
11. Жирмунский В.М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. Москва-Ленинград, Гос. изд-во художеств. лит., 1962, 435 с.
12. Русская лутопись по Никонову списку. Издания под смотрением Императорской Академии Наук. Част IV, до 1407 года. Въ Санкт-Петербург, при Императорской Академии Наук, 1788 года, 318 стр.
13. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, Наука, 1991
14. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884
15. Deweese, D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and conversion to Islam in historical and epic tradition (University Park, Pennsylvania State Univ. Press), 1994, 638 p.
16. Somfai K.D. Baba Tükli és a Hattyúlány. Legitimizáció element az Edige című hőseposzban, Keletkutatás. A Körösi Csoma Társaság folyóirata, Szerkeszti Dávid Gèza és Fodor Pál Birtalan Ágnes, Iványi Tamás és Sudár Balázs közreműködésével, 2009 (macar dilində)
17. Edige batır (Ruminya variantı). (Hazırlayanı Şəhriyar Q.) "Dədə Qorqud" elmi-ədəbi toplusu, 2018 (1), s. 188-196

Matanat XƏLİLOVA

AMEA Folklor İnstitutu

Mərasim folkloru şöbəsinin elmi işçisi

e-mail: matanatxalilova@mail.ru



NOVRUZAQƏDƏRKİ MƏRASİM MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ

Matanat Khalilova

CEREMONY LEVELS AND FOLKLOR EXAMPLES TILL NOVRUZ HOLIDAY

Summary

In this article we tried to clarify the specificity of Novruz ceremonies. That is why we tried to show that though Novruz is a spring holiday, but it does not start in spring. Beginning from the winter season the preparatory procedures of Novruz are being carried out. Of course, it has also a good reason. Because the society have viewed all creation as a work of the Creator, not separately, as a whole, but as a continuation of each other. That is why in the minds of the folk the nature is alive, a single organism. To explain this integrity, we have talked about the levels of the ceremony till the Novruz holiday. Naturally we have initially taken a great deal of time for it. Because it is the first step towards the great deal of time. It is interesting that the society does not consider that period of time as winter, they accept it as a stage of preparation to spring. We have noted in the article that the great period of cold days lasts about forty days, during those cold forty days the folk ceremonies are held. But as a second step to the spring, of course, we have looked at the small period (twenty days) of time. In the second stage we have carried out the twenty-day period, and tried to show its place in the folk rituals and ceremonies. After a short period of winter we have tried to explain the third stage. Of course, the third level is called “boz ay” (“grey month”). It lasts from the end of short period of winter till spring holiday. In the article we tried to investigate that four pre-Tuesdays and the ceremony Khidir Ilyas are in these three levels. It means four Tuesdays are in the month “boz ay”, but the ceremony Khidir Ilyas is celebrated in the short period of winter. At the same time we have looked through the contaminative structure of this period. We have tried to explain folklore samples independently, without duplicating. One can add the row change of the Tuesdays to it. Based on a variety of sources, we have tried to show our own conclusions in different ways. We hope that this article will be considered by folklore experts and will be important from theoretical and practical point of view.

Key words: ceremony, ritual, folklore, holiday, level, structure, contaminative

Матанат Халилова

ЦЕРЕМОНИЯ СОБЫТИЯ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРИМЕРЫ ДО НОВРУЗА

Резюме

В этой статье мы постарались внести ясность в специфику церемоний праздника Новруз. В этой связи мы изначально постарались показать, что несмотря на то, что Новруз является весенним праздником, но не начинается весной. С наступлением зимы проводятся процедуры подготовки к Новрузу. Конечно же на это имеется важная причина. Потому, что общество рассматривало все творение как работу Творца, в целом, увидело целостность, думало о частях не в отдельности, а как о продолжении друг друга. И по этой же причине в народном сознании природа жива, и является единым организмом. Мы для того, чтобы объяснить эту целостность, рассказали об этапах церемоний, ведущих до праздника Новруз. Естественно, что для этого мы изначально взяли в основу великое дышло (сорок дней после наступления зимы, начиная с 21-го декабря). Потому, что

великое дышло является первым шагом к весне. Интересным моментом является то, что общество считает дышло не зимой, а подготовительным этапом к весне. По этому поводу выше мы отметили, что великое дышло продолжается сорок дней и в эти сорок дней проводятся народные церемонии. Вторым этапом к весне мы, естественно, обратили внимание на малое дышло (двадцать дней после великого дышла). На втором этапе мы изучили двадцатидневный период, старались показать его место на народных церемониях. После окончания малого дышла мы попытались объяснить третий этап. Естественно, что третьим этапом является месяц под названием серый месяц. Этот месяц длится с конца великого дышла до весеннего праздника. А затем мы показали, что другие церемонии были переплетены. То есть, мы попытались исследовать, что занимавшие в народном быту, стабильные в обычаях-традициях четыре вторника и церемония Хыдыр Ильяса находятся внутри этих трех этапов. То есть четыре вторника отмечаются в сером месяце, а церемония Хыдыр Ильяса в период малого дышла. В то же время мы обратили внимание на то, что это явление охватывающее событие и имеет контаминативную структуру. Кроме того, мы старались объяснить фольклорные примеры самостоятельно, не допуская повторения. Здесь мы также можем добавить разновидности рядов символов. Основываясь на различные источники, мы попытались по-разному излагать ряд вторников и в итоге излагать наши собственные выводы. Мы надеемся, что эта статья будет принята во внимание фольклористами, будет иметь теоретическое и практическое значение.

Ключевые слова: церемония, ритуал, фольклор, праздник, этап, структура, контаминативный

Açar sözlər: mərasim, ritual, folklor, bayram, mərhələ, struktur, kontaminasiya

Məsələnin qoyuluşu. Biz bu məqaləmizdə Novruz mərasimlərinin spesifikasiyasını aydınlaşdırmağa çalışmışıq. Bunun üçün ilkin olaraq göstərməyə çalışmışıq ki, Novruz yaz bayramı olsa da, yazda başlamır. Qış fəslə girəndən Novruza hazırlıq proseduraları həyata keçirilir. Əlbəttə bunun da mühüm səbəbi var. Çünki toplum bütün yaradılışa Yaradanın əsəri olaraq vahid baxmış, bütövlük görmüş, hissələri ayrıca deyil, bir-birinin davamı olaraq düşünmüşlər. Elə buna görə də xalq düşüncəsində təbiət canlıdır, vahid orqanizmdir. Biz bu bütövlüyü izah etmək üçün Novruz bayramına qədər gələn mərasim mərhələlərindən bəhs etmişik. Təbiidir ki, bunun üçün ilkin olaraq böyük çilləni əsas götürmüşük. Çünki böyük çillə yazda doğru ilk addımdır. Maraqlı orasındadır ki, toplum çilləni qış kimi düşünür, yazda hazırlıq mərhələsi kimi düşünür. Biz burada böyük çillənin qırx gün çəkdiyini, bu qırx gündə xalq mərasimləri keçirildiyini qeyd etmişik. Yazda doğru ikinci mərhələ olaraq təbii ki, kiçik çilləyə nəzər yetirmişik. İkinci mərhələdə iyirmi günlük dövrü araşdırmış, xalq mərasimlərində bunun yerini göstərməyə çalışmışıq. Kiçik çillə çıxdıqdan sonra üçüncü mərhələni izah etməyə cəhd etmişik. Təbiidir ki, üçüncü mərhələ boz ay adlanan aydır. Bu ay kiçik çillənin sonundan bahar bayramına qədər davam edir. Biz daha sonra isə digər mərasimlərin iç-içə olduğunu göstərmişik. Yəni xalq məişətində mühüm yer tutan, adət-ənənələrdə sabit qalan dörd çərşənbənin və Xıdır İlyas mərasiminin bu üç mərhələnin ikisi içində olduğunu tədqiq etməyə çalışmışıq. Yəni dörd çərşənbə boz ayda, Xıdır İlyas mərasimi isə kiçik çillə içində qeyd olunur. Biz eyni zamanda bunun çulğalaşma hadisəsi olduğuna, kontaminativ strukturuna nəzər yetirmişik. Bundan əlavə çalışmışıq ki, folklor örnəklərini də müstəqil

şəkildə, təkrarçılığa yol vermədən izah edək. Burada çərşənbələrin sıra dəyişikliyinə də əlavə etmək olar. Müxtəlif mənbələr əsasında çərşənbələrin cərgəsini müxtəlif şəkildə göstərmiş, sonda isə öz qənaətlərimizi söyləməyə çalışmışıq. Ümid edirik ki, bu yazımız folklorşünaslar tərəfindən diqqətə alınacaq, nəzəri və praktik baxımdan əhəmiyyətli olacaqdır.

İşin məqsədi. Təbiidir ki, mövzunun adından göründüyü kimi burada mövsüm mərasimlərindən bəhs olunacaqdır. Maraqlıdır ki, Novruz bayramı yaz bayramı, bahar mərasimi kimi qəbul olunur. Əlbəttə, bunu inkar etmək də olmaz. Elə Novruz mərasimlərinin yazın gəlişi ilə qeyd olunması da buna əyani misaldır. Ancaq məsələ orasındadır ki, tədqiqatçılar novruzaqədərki mərhələlərdən ayrı-ayrılıqda bəhs etmiş, ancaq bunun vahid kompleks təşkil etməsinə geniş yer ayırmamışlar. Novruz mərhələlərinin hələ qışın gəlişi ilə başlaması və toplumun bunu ciddi şəkildə qeyd etməsi araşdırmaya cəlb ediləsi çox ciddi hadisədir. Görünür ki, əcdadlarımız fəsilləri vahid struktur əsasında götürmüş, Novruza qədərki mərhələləri addım-addım mərasim faktoru olaraq məişətə daxil etmiş və bu mərasimləri ayrı-ayrılıqda qeyd etməyə çalışmışlar. Bu baxımdan bu mərasimlər aşağıdakı kimi təsnif oluna bilər:

1. Novruza qədərki mərasim mərhələləri

- a) Böyük çillə (cillə);
- b) Kiçik çillə (çillə);
- c) Boz ay;
- d) Dörd çərşənbə;
- e) Xıdır Nəbi mərasimi.

Göründüyü kimi, Novruz mərasimləri yalnız Novruzun girişi ilə başlamır, əksinə, novruza qədər mərasimlərlə müşayiət olunur. Bizim məqsədimiz bu mərasimlərin mövsüm mərasimləri olduğunu təqdim etməklə bərabər, bu mərhələlərdə yaranan folklor örnəklərinə də nəzər yetirməkdir. İlk olaraq burada qeyd etdiyimiz kimi, Novruza doğru hərəkət sferasına aid olan **böyük çillənin** haqqında bəhs açmağa ehtiyac hiss olunur. Böyük çillə qışın başlanması ilə qeyd olunur. Buna şəbi-yelda (şəbi-yəlda), yəni ən uzun gecə də deyilir. Bu gecə ilə başlanan dövr xalq arasında böyük çillə adlanır. Böyük çillə qışın gəlişindən tam qırx gün periodik dövr olaraq götürülür. Bu dövr dekabrın 21-22-dən, yanvar ayının sonuna kimi davam edir. Çillənin böyük çillə adlanması kiçik çillədən iki dəfə artıq müddət təşkil etməsi ilə bağlıdır. Belə ki, böyük çillə qırx gün, kiçik çillə iyirmi gün çəkir. Elə burada onu da qeyd edək ki, çillə eyni zamanda xalq arasında doğum, toy və yas dövrünün qırx günü kimi də işlək olmuşdur (Ensiklopediya, 1987, 349).

Ağız ədəbiyyatında cillə ilə bağlı örnəklərin, hətta nəğmələr şəklində olan nümunələrin yer alması böyük çillənin mərasim spesifikasiyasını ortaya qoyur. Məlum olur ki, bu mövsüm dövrü adi gün kimi deyil, mərasim ənənəsi kimi qüvvədə olmuşdur. A.Nəbiyevin “Xalq ədəbiyyatı” kitabında “Çillə nəğmələri” başlığı altında folklor örnəkləri ayrıca janr kimi diqqət çəkir. O, bu barədə yazır ki, “Novruza hələ doxsan gün qalmış, yəni qışın- böyük çillənin girməsi

ilə bağlı xalq arasında çillə şənlikləri keçirilərdi və müxtəlif nəğmələr oxunardı” (Nəbiyev, 2009, 239).

Bu müddəadan aşkar görünür ki, alim böyük çillənin mərasim statusu daşmasına diqqət çəkir. Tədqiqatçı həmçinin bu mərasimin onomastik səciyyə-sini də müəyyən edir: “Bəzi bölgələrdə həmin nümunələrə “Çillə kəsdi”, “Çillə” və ya “Çillədən çıxma” nəğmələri də deyilərdi (Nəbiyev, 2009, 239).

Tədqiqatçının toplayıb, ayrıca kitabda nəşr etdirdiyi bir neçə nümunəyə nəzər yetirək:

Böyük çillə,
Boyu bir belə...
Gəldi elə,
Gülə-gülə,
Getdi gülə-gülə.
Ağ gülünü də göstərdi,
Ağ dilini də göstərdi (Nəbiyev, 2009, 240).

Bu örnekdə böyük çillə mərasiminin poetik xüsusiyyətləri diqqət çəkməklə bərabər, eyni zamanda bu mərasimin strukturu özünü göstərir. Belə ki, böyük çillənin sərt keçmədiyi, bahara doğru yol almaq üçün ilıq üzə işarələnir. A.Nəbiyev bu barədə yazır ki, “Mərasim nəğmələrində böyük çillə xoş qılıqlıdır. İnsana o qədər də ziyan vurmur” (Nəbiyev, 2009, 240).

Böyük çillə mərasiminin bu mətnlərdə başqa bir cəhəti xüsusi səciyyə daşıyır:

Ağ örpəyim, tülüm gəl,
Ay ağ gülüm, gülüm, gəl!
Əkinimin yorğanı,
“Qara kəlin” dərmanı (Nəbiyev, 2009, 239).

Bu mərasim nəğməsində aydın görünür ki, toplum qış fəslində qar yağmasını gözləyir, bu ərafədə yağın qarın torpağı münbitləşdirdiyinə, əkinin bəhərli olacağına inanır. Əlbəttə, bu da xalq sınaqlarına əsaslanır. İllərlə təbiətlə təmasda olan insanlar öz təcrübələrinə inanır. Burada bu nəğməni oxumaqla yenə də qışda yazı hazırlıq ənənəsi işarələnir. Elə tədqiqatçı da bu nəğmənin bu mənada ifadə olunduğuna diqqət çəkir: “...gülüm bir sıra mərasim nəğmələrində alt qatda saxlanan bədii obrazdır ki, o insanlara qar gətirir (Nəbiyev, 2009, 239).

A.Nəbiyev burada böyük və kiçik çillə ilə bağlı mərasim nəğmələrini geniş mətn əsasında elmi-kütləvi ictimaiyyətə təqdim etmişdir. Ancaq biz elmi-nəzəri yazının tələbləri səviyyəsində, fikrimizə uyğun şəkildə bu mətnləri təqdim edib, araşdırmaya cəlb etmişik (Nəbiyev, 2009, 239).

Biz eyni mənbə əsasında **kiçik çillə**yə də diqqət yetirməyə çalışaq. Öncə onu qeyd edək ki, yuxarıda göstərdiyimiz kimi kiçik çillə dövrü xalq düşüncəsinə görə iyirmi günlük müddət təşkil edir. Kiçik çillə böyük çillənin əksi olaraq həqiqi və məcazi obraz kimi mətnlərdə iştirak edir. Belə ki, əksər vaxtlarda böyük çillə nə qədər yumşaq və ilıq keçirsə, kiçik çillə onun əksi olaraq daha sərt və soyuq dövr

kimi özünü göstərir. Elə bu anlama diqqət çəkən A.Nəbiyev bu barədə təqdim etdiyi mətnin xalq dilindən qopan mərasim nəğmələri olduğuna diqqət çəkir:

Kiçik çillə...
Boyu bir belə...
Hikkəsi bir belə...
Gəlişi oldu hayınan,
Gedişi oldu vayınan
Əlində qırmanc,
Eli-günü yandırdı (Nəbiyev, 2009, 241).

Göründüyü kimi, kiçik çillənin sərt gələ biləcəyi haqqında oxunan mərasim nəğmələri böyük çillə haqqında olan nəğmələrdən ciddi şəkildə fərqlənir. Burada kiçik çillənin gəlişinin də, gedişinin də soyuq iqlimlə müşayiət olunması mətn semantikasında aydın görünür. Çox obrazlı ifadə səviyyəsində kiçik çillədə əsən soyuq küləklər qırmanc çırpmağa bənzədilir. Burada eyni zamanda xalq dilinin poetikasında təbiət ona görə bu qədər antropoloji səciyyə daşıyır ki, ilkin təsəvvürlərdə təbiət canlı kimi qəbul olunur. Bu da əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, bu mərhələləri vahid kompleksdə birləşdirir.

Kiçik çillənin qışın çətin dövrünü əhatə etməsi ilə bağlı folklorumuzda bir çox janrlarda nümunələr vardır. Bunlardan birini Azərbaycan Folklor Antologiyasından seçib oxuculara təqdim edirik: “Kiçik çillə böyük çilləyə deyir: – Səən ömrün məndə olsaydı, insanları baca yuxarı dırmaşıdırardım, atdara qulun tullatdırardım” (Antologiya, 2005, 32).

Qeyd edək ki, bu məzmununda folklor nümayi mətnlərdə yer alan kiçik fərqlilikləri istisna etməklə, demək olar ki, bütün bölgələrdə yayğındır. Bu da ondan irəli gəlir ki, toplumun mərasim folkloru eyni arxetiplərdən, eyni invariant strukturdan qopub paradigmlər şəklində funksionallaşır. Hansı bölgədəsə təndir gözündən sovurmaq, hansındasa buxarıdan çıxarmaq, hansındasa bacaya dırmaşıdırmaq əslində eyni bir arxetipin müxtəlif şəkilləridir. Deyim fərqli, məzmun isə eynidir. Bütün bu kimi folklor nümunələrində kiçik çillənin böyük çillə ilə dialoqu və yaxud monoloqu yer alır. Məna baxımından isə eyni funksiyanın obraz versiyası diqqət çəkir. Burada kiçik çillənin böyük çilləyə nisbətən daha ağır qış dövrü məcazi-metaforik səviyyədə işarələnir.

Tədqiqatçı alim B.Abdulla böyük və kiçik çillənin mərasim atributlarından da bəhs etmişdir. O, göstərmişdir ki, “Böyük çillədə ayin əsasən səməni bişirməklə bağlıdır. Baharı çağırmaq, onun süni simvolunu yaratmaq təşəbbüsündən doğan səməni göyərtməyin tarixini əcdadımızın ilkin düşüncə çağlarında axtarmaq gərək gəlir” (Nəbiyev, 2009, 158).

Alim təbii olaraq kiçik çillədə isə əsas etibarilə “Xıdır Nəbi” mərasimindən və bu mərasim folklorundan bəhs edir (Nəbiyev, 2009, 159).

Biz bu mərasim faktorundan irəlidə bəhs açacağımız üçün fikirlərimizi bu kontekstdə göstərdiyimiz konkret misallarla yekunlaşdırmağı məqsədəuyğun hesab edirik.

Böyük və kiçik cillə barədə mülahizələrimizə son olaraq Azərbaycan Folkloru Antologiyasında diqqətimizi xüsusi olaraq çəkən çillələrin ad semanteməsinə nəzər yetirməklə yekun vurmaq istəyirik. Topluda xalq ağzından alınan çillələr barədə göstərilir ki, çillələr yalnız böyük və kiçik çillə adlanmır: “Birinci böyük çillə dekabrın 22-dən, fevralın 1-nə qədər 40 gün davam edir. Balaca çillə 20 gün davam edir (Antologiya, 2005, 32).

Yuxarıda təsnif etdiyimiz boz ay, dörd çərşənbə, hətta kiçik çillə içində qəbul olunmazsa, Xıdır Nəbi mərasimi əslində iç-içə eyni ay içində bir-birinə qarışmış, çulğalaşmış, kontaminativ mərasimlərdir. Bunlar elə boz ay dediyimiz bir ay daxilində yaz bayramına hazırlıq mərhələsi olaraq diqqət çəkir. Elə kiçik çillə də bu mərhələni təşkil etdiyi üçün Xıdır İlyas mərasimi bu halda yenə də bu spesifikanı daşıyır. Elə bu prosesdə də müxtəlif mərasim örnəkləri yaranıb mərasim folklorunu zənginləşdirir. **Boz ay** haqqında ensiklopedik lüğətlərdə də konkret bilgi olması bu ayın bu şəkildə adlanmasının elmi məntiqə uyğunluğunu göstərir. Bu barədə oxuyuruq: “Azərbaycan xalq təqvimində qışın axıncı ayı. Kiçik çillədən sonra başlayır. Fevralın 21-dən yaz girənədək (martın 22-dək) davam edir. Bu müddət ərzində hava tez-tez dəyişdiyindən tutqun, günəşsiz günlərin sayı çox olduğundan bu ay boz ay adlanır” (Ensiklopediya, 1978, 218).

Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində isə bu ay alaçalpo adı ilə göstərilmişdir (Lüğət, 1964, 86).

Eyni zamanda Boz ay xalq arasında alaçillə, alaçalpo, alaçalpov da adlanır (Ensiklopediya, 1978, 218; Lüğət, 1964, 86).

Yazın gəlişinin xüsusi ovqatı bu ay içində daha da güclənir. Müxtəlif etnoqrafik bilgilər mərasim elementləri kimi diqqət çəkir. Məhz dörd əsas çərşənbə də bu ay içində keçirilir. Bu çərşənbələr su, od, hava və torpaq çərşənbələridir. Folklorşünaslıqda əsas etibarilə çərşənbələrin ardıcılığı demək olar ki, bu şəkildə qəbul olunur. Əlbəttə, çərşənbələrin sıra ardıcılığı ilə bağlı fərqli fikirlər də meydana çıxır. Çərşənbələrin sırası pozulur, yerdəyişmə baş verir (Abdulla, 2005, 163, 164). Ancaq çərşənbələrin eyni adla adlanması birmənalı qəbul olunur. Sadəcə bu adlarla bağlı paralel olaraq çərşənbələrə xalq dilində başqa adlar verilməsi də iddia olunur. B.Abdulla bu adları tədqiq edib, göstərir ki, “Bu adlar əzəl çərşənbə, kül çərşənbə, gül çərşənbə və ilaxır çərşənbə adlanır” (Abdulla, 2005, 163).

Bizim fikrimizcə sonuncu çərşənbə ilaxır çərşənbə deyil, axır çərşənbə olmalıdır. Çünki əslində bu çərşənbələr birlikdə ilaxır, yəni ilin son çərşənbələridir. Məhz A.Nəbiyev də dörd çərşənbəni birlikdə ilaxır çərşənbələr adlandırmışdır (Nəbiyev, 2009, 242).

Əvvəldə göstərmişdik ki, ilkin dünyagörüşündə təbiət canlı olaraq inikas olunur. Buna görə də bəzən həqiqi və məcazi mənalar arasında sərhədlər də pozula bilər. Məhz M.Təhmasib bu məsələyə çərşənbələrlə bağlı diqqət çəkərək yazır ki, “Bu dörd ünsür hava, torpaq, su və oddur. Qədim etiqadlara görə son ayın hər həftəsində guya ki, bu ünsürlərdən biri canlanır, oyanır, yaşamağa başlayır (Təhmasib, 2005, 73).

Burada maraqlı orasındadır ki, M.Təhmasib çərşənbələrə bağlı ölüb-dirilmə motivini işarələyir, arxaik düşüncədə novruza və ona aid olan elementlərdə təbiətin canlı olaraq götürülməsinə diqqət çəkir. Elə buna görə də novruzun strukturunu, novruz adətlərində arxaik ritualları tədqiq edən A.Xəlil məhz bu kontekstə xüsusi diqqət ayırmışdır (Xəlil, 2012, 15, 16).

Biz eyni zamanda yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi çərşənbələr sırasını fərqli şəkildə təqdim etmək baxımından göstərdiyimiz mətnə də yer dəyişməsinin şahidi oluruq. Ancaq göstərdiyimiz kimi heç bir ad dəyişməsi M.Təhmasibdə də nəzərə çarpmır (Təhmasib).

Çərşənbələrin mərasim faktoru daşdığını onlar haqqında yaranan mərasim örnəkləri də ortaya qoyur. Əgər mərasim kütləvi prosedura tələb edirsə, burada mərasim folkloru örnəkləri olmazsa, bu mərasim və ritualların folklorlara birbaşa bağlılığı şübhə altına düşə bilər. Məhz çərşənbələrə bağlı yaranan xalq inancları, deyimləri və digər folklor janrları bu mərasimlərin folklor istiqamətində öyrənilməsinə yol açır. Azərbaycan folklor toplusunda müxtəlif ərazilərdən (Qəbələ, Oğuz, Şəki, Qax, Zaqatala, Balakən və s) toplanan xalq inancları ilə bağlı deyimlərdə çərşənbələrə bağlı maraqlı bilgilər vardır: “Birinci çərşənbədə hava havaya əsir. Yəni havalar isdilər. İkinci çərşənbədə hava suya əsir. Yəni suyu isdilər, çayların buzu əriyir, sular artır, çay və göllər daha buz bağlamır. Üçüncü çərşənbədə hava yerə əsir. Torpağı isidir, torpağın canına isdi keçir, daha donmur. Hə vaxdan dağlarda, marxallarda qar uçuşunu başlayır. Dördüncü çərşənbədə hava ağaca əsir. Ağaclar, otlar göyərir (mətn söyləyici dilindən yazıya alındığı üçün yerli şivə saxlanmışdır) (Antologiya, 2005, 32).

Bu mətn bizim üçün ona görə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir ki, burada dörd çərşənbə qəbul olunur, çərşənbələrin bəzisi təsviri, bəzisi isə semantik səviyyədə su, od, yel və torpağı işarələyir. Mətnə hava, su, torpaq əgər aşkar görünürsə, od çərşənbəsi “istiləşmə” semantemi ilə mətnin alt layına hopmuşdur. Bundan əlavə, burada yel və yaxud hava çərşənbəsi hava adıyla qeyd olunmaqla bərabər, eyni zamanda hava bütün çərşənbələrdə hava mənasında iştirak edir. Elə bu da təbiəti vahid orqanizm kimi götürmək kimi harmonik baxış tərzindən irəli gəlir.

Başqa bir örnəyə nəzər yetirək: “Torpaq çərşənbəsi günü yeri mürdər-ləmə, bitkiləri qırmaq, suya, oda və torpağa tüpürmək günah sayılır” (Anto-logiya, 2000, 54). Onu da qeyd edək ki, çox arxaik mövsüm-mərasim nəğmə-lərindən olan “Gün çıx, gün çıx” nəğməsində od, istilik, “Yağmur çağırış” nəğmələrində su, “Səməni” və s. nəğmələrdə torpaq, “Yel baba” nəğməsində isə müxtəlif səviyyələr nəzərə alınmaqla yel, hava simvollaşdırılmışdır (Xalq ədəbiyyatı, 1981, 102-105).

Biz çərşənbələr barədə çox geniş bəhs açə bilərik. Ancaq məqsədimiz təqdim etdiyimiz bu örnəklərdə çərşənbələr haqqında qısa bilgi vermək və novruza qədərki mərhələlərdə mərasimləri, eləcə də mərasim folklorunu diqqət-ə çatdırmaqdır. Bu baxımdan bu kiçik tədqiqat və təqdimatla kifayətlənmək məcburiyyətindəyik.

Kiçik çillə və yaxud boz ay içində “Xıdır” və yaxud Xıdır İlyas” mərasimi də keçirilmişdir. Qısa da olsa, bu barədə də araşdırmaya ehtiyac hiss olunur. Ancaq onu da qeyd edək ki, bu mərasim folklorşünaslar tərəfindən çox geniş şəkildə araşdırılmışdır. Maraqlıdır ki, Xıdır İlyas mərasiminin nə zaman başlanması, kiçik çillə dövrünə, boz aya, yoxsa daha sonraya düşməsi haqqında müxtəlif fikirlər vardır. Maraqlıdır ki, E.Aslanov bu mərasimin 23 apreldə keçirildiyini qeyd edir (Aslanov, 1984, 226).

Ə.Axundov kiçik çillənin onuncu günündə, Ə.Cəfərzadə isə kiçik çillənin qurtardığı son üç gündə keçirildiyini göstərir (Xürrəmquzı, 147). Folklorşünaslar əsas etibarilə kiçik çillənin onuncu günündə keçirilməsini göstərirlər. Ancaq Ə.Cəfərzadənin yanaşması ritual poetikasından irəli gəlir. Çünki mərasim bir gün çəkməz, ən az halda üç gün olması daha məntiqlidir. Yalnız B.Abdullanın kiçik çillənin birinci ongünlüyünü “Xıdır Nəbi ongünlüyü” adlandırması da unudulmamalıdır. Nəzərə alınsa ki, məhz kiçik çillənin birinci ongünlüyü qəbul olunur, o zaman bu dövrə düşdüyü də daha dəqiq ehtimallar arasındadır (Abdulla, 2005, 159).

Onu qeyd etmək də lazımdır ki, bu mərasimin araşdırılması tarixi-xronoloji baxımdan deyil, folklorşünaslıq istiqamətində, mərasim folkloru səviyyəsində aparılarsa, daha düzgün olar. Çünki qədim dövrlərdən gələn bir mərasimin konkret olaraq hansı günə düşməsi müxtəlif təqvimlərdə müxtəlif şəkildə ola bilər. Ancaq mərasimin poetikası məna və məzmunu öz mahiyyətindən çox kənara çıxma bilməz. Sual olunur ki, Xıdır İlyas mərasimi nə üçün yaranmışdır və novruz ərəfəsi nəyi ifadə edir. Eyni zamanda onu qeyd edək ki, Xıdır İlyas mərasimi haqqında folklor və etnoqrafiya sahəsində həddindən artıq tədqiqatlar yazılmışdır. Təkrarçılığa yol verməmək üçün biz, bu mərasimin qısa məzmunundan bəhs edib, daha sonra konkret folklor örnəklərindən misallar verib, bunu araşdırmağı daha münasib hesab edirik. Xıdır İlyas mərasimi mənbələrdə müxtəlif adlarla qeyd olunur. Bu mərasim Xıdır, Xıdır İlyas, Xıdır Nəbi, Xıdır Əlləz, Xıdır Zində, Xızır İlyas, Xızır-günü və s. kimi göstərilir (Əfəndiyev, 1981, 80; Abdulla, 2005, 159; Xürrəmquzı, 2002, 147-149; Seyidov, 1990, 8; Aslanov, 1984, 226).

P.Əfəndiyev yazır ki, “Xıdır”, Xıdır Nəbi”, yaxud “Xıdır İlyas” haqqında olan nəğmələr yaşıllıq, yağış arzusu ilə təşkil edilən mərasimlərdə oxunmuşdur (Əfəndiyev, 1981, 89). A.Nəbiyev də yazır ki, “Xıdır Nəbi” türk tayfalarının bir sıra başqa bayramları kimi bolluq, firavan yaşayış etiqadları ilə bağlı meydana gəlmişdir (Nəbiyev, 2009, 255).

Xıdır Nəbi mərasimində oxunan nəğmələri, qiymətli örnəkləri nəzərdən keçirək:

Xıdır, Xıdır, Xıdır gətir,
Var dərədən od gətir...
... Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas,
Bitdi çiçək, oldu yaz... (El çələngi, 1983, 17).

Bu mətndən aydın görünür ki, bu nəğmədə Xıdır Nəbi gələndə bolluğa vasitə olacağına işarə olunur və onun gəlişi yazın müjdəsidir. Bu nəğmənin birinci misrası başqa mənbələrdə “Xıdır, Xıdır, xıd gətir” kimi də oxunur. Bizə belə gəlir ki, nəğmə ritmi və poetik xüsusiyyəti baxımından bu şəkildə oxunuşu daha düzgündür (Folklor 2005, 96).

Başqa bir örnəyə diqqət edək:

Xanım, ayağa dursana,
Yük dibinə varsana.
Çömçəni doldursana,
Xıdırı yola salsana (El çələngi, 1983, 18).

Biz bu nəğmənin kosa ilə bağlı yaz bayramında oxunuşunu yaxşı bilirik. Görünür ki, daha arxaik qatlarda Xıdır Nəbi ilə bağlı olmuşdur. Burada məcazi dil özünü nümayiş etdirir. Bu mətndən görünür ki, Xıdır gəlibsə, demək bolluq olacaq. Ona görə onu razı yola salmaq lazımdır.

Xıdır Nəbi, yaxud Xıdır İlyas mərasimi ilə bağlı nümunələr folklor topluslarında genişdir. Ancaq biz ümumi məlumat verdiyimiz üçün daha geniş səviyyədə mətni buraya əlavə etmirik (Xalq ədəbiyyatı; El çələngi; Folklor). Təbiidir ki, xalq arasında bu mərasimlə bağlı bir çox qiymətli mərasim nəğmələri, inamlar, bir sözlə mərasim folkloruna aid nümunələr hələ də qalmaqda və nəsil-dən-nəsilə ötürülməkdə davam edir. Xalq xəzinəsinin bu qiymətli incilərini toplamaq da bu mərasimin daha geniş şəkildə, yeni səviyyədə tədqiqinə yol açə bilər. Ümid edirik ki, itmiş yaddaşın bərpasında folklorşünaslarımız bu sahədə də gələcəkdə geniş addım atacaqlar.

Beləliklə, biz bu yazımızda Novruz bayramına qədər olan mərasim mərhələlərini və mərasim folklorunun nümunələrini təqdim edib, tədqiq etməyə çalışdıq. Diqqət edilərsə, təkrarçılıqdan qaçmaq üçün bu mərhələlərə konkret örnəklərlə və orijinal şəkildə yanaşmağımız aydın görünür. Gələcək tədqiqatlarda da, bu mövzuda xalq ağzından alınmış qiymətli örnəklərlə araşdırma aparmağa çalışacağıq.

İşin elmi nəticəsi. Məlumdur ki, Novruz mərasimləri ilə bağlı bir çox kitablar, monoqrafiyalar, məqalələr yazılmışdır. Bu yazıda qışdan yaz qədər olan bir dövr mərhələlər olaraq götürülmüş, bu mərhələlərdə olan xalq mərasimləri izah olunmuşdur. Qışın da, yazın da vahid struktur təşkil etməsi kimi yanaşma tərzı meydana qoyulmamışdır. İşin elmi nəticəsi bu baxımdan faydalı hesab oluna bilər.

İşin elmi yeniliyi. Bu yazıda yaz bayramına doğru gedilən dövrdə xalq mərasimlərinin bir-biri ilə çulğalaşması, kontaminativ səviyyədə kiçik çillə içində Xıdır İlyas mərasimin keçirilməsi, boz ay, alaçalpo içində çərşənbələrin mərhələ təşkil etməsində mərasimlərin sinxronluğu və diaxronluğu yeni elmi müddəə kimi irəli sürülür.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bu məqalənin mühüm praktiki əhəmiyyəti vardır. Təbiəti vahid götürmək və bütün mərhələlərin tamın hissələri kimi öyrənilməsi çox vacibdir. İşdən filologiya fakültələrində, folklor və etnoqrafiya ixti-

sasları üzrə magistratura və doktorantura təhsili zamanı xüsusi kurslarda praktik vəsait kimi istifadə olunması mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla 2005 – Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 208 s.
2. Antologiya 2000 – Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab, I cild. Şəki folkloru. Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. Bakı: Səda, 2000, 494 s.
3. Antologiya 2005 – Azərbaycan Folkloru Antologiyası. XIII kitab. Şəki-Zaqatala folkloru. Tərtibçilər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. Bakı: Səda, 2005, 550 s.
4. El çələngi 1983 – El çələngi. Dünya Uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. Tərtib edənlər: Fərzəliyev T. Abbasov İ. Bakı, Gənclik, 1983, 388 s.
5. El-oba oyunu, xalq tamaşası 1984 – El-oba oyunu, xalq tamaşası / Tərtib edən E.Aslanov. Bakı, İşıq, 1984, 275 s.
6. Ensiklopediya 1978 – Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə. II cild. Bakı: 1978, 592 s.
7. Ensiklopediya 1987 – Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə. X cild. Bakı: 1987, 608 s.
8. Əfəndiyev 1981– Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif nəşr, 1981, 401 s.
9. Folklor 2005 – Azərbaycan Folkloru (Ön söz-xalq tarixi). Tərtib edən və ön sözün müəllifi B.Abdulla. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
10. Xalq ədəbiyyatı 1981–Xalq ədəbiyyatı. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası, XX cildə, I cild. Cildi tərtib edənlər: Fərzəliyev T. Abbasov İ. Bakı: Elm, 1981, 510 s.
11. Xəlil 2012– Xəlil A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz. Bakı: Elm və Təhsil, 2012, 144 s.
12. Xürrəmqızı 2002– Xürrəmqızı A. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda, 2002, 209 s.
13. Lüğət 1964 – Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Tərtib edən Orucov Ə. 4 cildə, I cild. Azərbaycan Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, Bakı: 1964, 595 s.
14. Nəbiyev 2009 – Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I kitab (təkrar nəşr), Bakı, Çıraq, 2009, 640 s.
15. Seyidov 1990 – Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: Gənclik, 1990, 96 s.
16. Təhmasib 2005 –Təhmasib M. Məqalələr / Tərtib edənlər: Cəfərli M. Əliyev O . Bakı: Elm, 2005, 218 s.

Sevinc QASIMOVA
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: sevincqasimova@gmail.com



AZƏRBAYCANDA NOVRUZ BAYRAMINDA TAMAŞA ƏNƏNƏLƏRİ

Sevinc Gasimova
TRADITIONS OF NOVRUZ PERFORMANCES IN AZERBAIJAN

Summary

A large part of traditions of Novruz performances in Azerbaijan consists of spectators and games, Novruz performances are rich in content and quantity. Their research opens a new direction in the studying of the semantic width of Novruz. Their analyzes shows that all the Novruz performances reflect the struggle of the new and old years, the spring and winter. In the performances yearly changes is reflected in the birth and resurrection. Laughter, jokes here hold a magic character. Laughter as a symbol of the new year is opposed to winter which is a symbol of hunger, misery, famine and cold. The magic function of laughter is expressed in the fact that more laughter cheerfulness accelerates the arrival of spring giving strength to its arrival.

Key words: Novruz, a performance, game, ceremony, folklore, Azerbaijani folklore

Севиндж Касимова

ТРАДИЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ВО ВРЕМЯ НОВРУЗА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Резюме

Большую часть традиций во время Новруза составляют выступления и игры. Эти представления очень богаты своим контентом и количеством. Их исследование открывает новое направление в изучении семантики праздника Новруза. Анализ выступлений показывает, что все представления Новруза отражают борьбу старого и нового года, весны и зимы. В этих представлениях годовые изменения отражаются на мотивах рождения или воскресения. Смех, шутки в них несут магический характер. Смех как символ нового года, весны противопоставляется зиме, который является символом голода, нищеты и холода. Магическая функция смеха выражается в том, что больше смеха, жизнерадостности ускоряет приход весны, дает силу его приходу.

Ключевые слова: Новруз, зрелище, игра, церемония, фольклор, азербайджанский фольклор.

Açar sözlər: Novruz, tamaşa, oyun, mərasim, folklor, Azərbaycan folkloru

Məsələnin qoyuluşu: Novruz bayramı ilə bağlı mərasim ənənələrinin böyük bir qismini tamaşa və oyunlar təşkil edir. Novruz tamaşaları kəmiyyət və məzmun baxımından zəngin hadisədir. Onların tədqiqi Novruz bayramının semantik genişliyinin öyrənilməsi istiqamətində yeni istiqamət açır.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd Novruz tamaşalarının ümumi səciyyəvi cəhətlərini araşdırmaqdır.

Novruz tamaşa və oyunları bəzən bir-birindən fərqləndirmək, hansının tamaşa, hansının isə oyun olduğunu müəyyənləşdirmək çətin olur. Bunun iki əsas səbəbi var:

Birincisi, bu tamaşa və oyunlar bütün hallarda Novruz mərasim kompleksinin tərkib hissəsi olmaqla ilin dəyişməsi – qışın yola salınması və yazın qarşılanması (çağırılması) ilə bağlıdır. Bu tamaşa və oyunlar müasir dövrümüzdən baxdıqda böyüklərin və kiçiklərin əyləncəsi təsirini bağışlayır. Düzdür, tamaşa və oyunların həm də əyləncə funksiyası var. Lakin onların əyləncə funksiyasının altında duran əsas mənası təqlidi hərəkətlərlə qışın yola salınması (bəlkə də, qovulması) və yazın qarşılanması (çağırılması, dəvət olunması) ilə bağlıdır. Bu halda həm tamaşalar, həm də oyunlar eyni məqsədə xidmət etməklə birləşirlər. Bunlar, əslində, bir-biri ilə sıx bağlı olub, vahid mərasim kompleksinin tərkib hissəsi kimi, eyni ideyanı təcəssüm etdirirlər.

İkincisi, tamaşa da, oyun da qədim dünyanın düşüncəsini, məkan, zaman, insan haqqında dünyagörüşünü özlərində əks etdirir. İngilis etnoqraf alimi Edvard Taylor yazır ki, bizim uşaqlarımızın oyunları ibtidai hərbi fəndlər haqqındakı xatirələri özündə yaşadır, onlar bəzən bəşəriyyətin uşaqlıq dövrünə (ibtidai icma quruluşuna – S.Q.) aid olan mədəniyyət tarixinin qədim mərhələlərini təcəssüm etdirir (21, 68). Novruzla bağlı tamaşa və oyunlar da, əslində, türklərin ibtidai icma quruluşuna aid olan mədəniyyət tarixinin qədim mərhələlərini təcəssüm etdirir. Bu halda onlar öz tarixi mənşəyi etibarilə bir-birinə bağlıdır.

Ramazan Qafarlı belə hesab edir ki, oyun və tamaşaların bir-birinə bənzərliyi onların hər ikisinin və ümumiyyətlə, folklorun dram ünsürləri ilə bağlılığından irəli gəlir. Müəllif uşaq folklorunun nümunəsində yazır ki, uşaq folklorunun əksər janrlarında dram ünsürləri özünü göstərir. Bu mənada tamaşa, dram ünsürləri uşaq oyunlarının canını təşkil edir. Elə bir oyun göstərmək olmaz ki, orada uşaqlar öz “aktyorluq” məharətlərini nümayiş etdirməsinlər. Onlar ən çox heyvan və quş rollarını oynayırlar. Buna görə də Azərbaycan uşaq oyunlarını xalq dramlarından ayırmaq mümkün deyil. Dinamiklik, təqlidçilik, yumor, komik hərəkətlər hər iki janr (tamaşa və oyunlar – S.Q.) üçün xarakterik amillərdir. Xalq dramlarında olduğu kimi, oyunlarda da “cildəgirmə” özünü göstərir (14, 437).

Lakin Novruz tamaşa və oyunları hər nə qədər bir-birinə bənzəsə də, onları fərqləndirən əlamətlər var: **tamaşalarda əsas olan gülüş, oyunlarda əsas olan isə yarışdır**. Ancaq Novruz tamaşalarındakı gülüş, nə də yarış, adi gülüş, yaxud adi yarış olmayıb, mərasimi gülüş, mərasimi yarışdır. Bu tamaşa və oyunlardakı gülüş və yarışın xüsusi vəzifəsi, görəcəyi iş var. Bu iş qışın yola salınmasından və yazın qarşılanmasından ibarətdir. Bu işin görülməsində gülüş və yarış əsas vasitələrdir. Onlarsız nə qış getməz, nə də yaz gəlməz. Bunlar qədim azərbaycanlının təbiətə, onu əhatə edən dünyaya magik təsir vasitələridir. Onlarda magiya – sehr, mistika vardır. Yarış haqqında oyunlardan bəhs edən sonrakı yarımfəsildə danışılacaq. İndi mərasim tamaşalarındakı gülüşün magik tərəflərinə qısaca toxunaq.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunda gülüş, o cümlədən mərasimi gülüş, onun magik mahiyyəti haqqında Muxtar Kazımoğlu geniş araşdırmalar aparmışdır (9; 10; 11). M.Kazımoğluna görə, folklorda gülmək də, ağlamaq da mifoloji obraz və görüşlərlə bağlıdır və magik-sehrli təsir gücünə malikdir. O yazır ki, gülüş ilk növbədə günəş obrazı ilə bağlı olub. Günün batmağından vahimələnən

qədim insan günün çıxmağına sevinib, qaranlığı şər, işığı xeyir adlandırır. İnsan günəşin doğmağına sevinməklə bərabər, həm də bu doğuluşun özünü bir gülüş prosesi kimi qavramağa başlayıb. Günəş tədricən gülüş rəmzinə çevrilib, tarixi-mifoloji yaddaşımıza gülən, gülümsəyən varlıq kimi həkk olunub. İndinin özündə də günəş bizim təsəvvürümüzdə beləcə qalmaqdadır. Ağlı kəsən, dünyanın işlərindən azacıq baş çıxaran balaca uşağın da günəş barədə təsəvvürü bu gün belədir. Az-çox rəssamlıq bacarığı varsa, uşaq günəşin şəklini heç vaxt ağlayan insan sifətində çəkməz, gülümsəyən insan sifətində çəkir. Günəşin bu cür gülüş rəmzi kimi qavranılması tək bizə yox, dünya xalqlarının çoxuna aid bir məsələdir. Tamamilə təbii haldır ki, yunan mifologiyasında gülüşün semantik mənası günəşin doğması ilə bağlı olduğu kimi (20, 92), bizim “Qodu-qodu” nəğməsində də günün çıxmağı gülmək, günün batmağı ağlamaq mənasında öz əksini tapır. Aramsız yağışların yağdığı və havanın açılmadığı vaxtlarda oxunan həmin mərasim nəğmələrindən gətirdiyimiz aşağıdakı parça dediyimizə nümunə ola bilər:

Yağ verin yağlamağa,
Bal verin bağlamağa.
Qodu gülmək istəyir,
Qoymayın ağlamağa (7, 34).

Aydın məsələdir ki, nəğmədə “qodu gülmək istəyir” misrası “gün çıxmaq istəyir” mənasında, “qoymayın ağlamağa” misrası isə “günü qoymayın batmağa” mənasındadır. Günün çıxmağında gülmək, gülümsəmək əlamətini yaradan işıqdırsa, günün batmağında ağlamaq əlamətini yaradan, ilk növbədə, işıqsızlıqdır. Fevralın axırlarından Novruz bayramınacan çəkən boz aya (boz çilləyə) “ağlar-güləyən” deyilməsini də (2, 57) təsadüfi hal hesab etmək olmaz. Bu dövrdə gah günün çıxması, gah da havanın tutulması, görünür, həmin ifadənin yaranmasının əsas səbəbidir (10, 16-17).

Göründüyü kimi, gülüş günəşlə bağlıdır, birbaşa onu rəmzləndirir və bu halda insanlar günəşin doğmasını gülüş prosesi kimi qavramağa başlayıb. M.Kazımoğlunun bu fikri Novruz tamaşalarının ayrılmaz atributu olan gülüşün mərasimi mənasını tamamilə aydınlandır. Novruz tamaşalarındakı gülüş günəşin, günəşlə başlanan yazın, yeni ilin gəlişinə xidmət edir. Burada gülüşün bol olması, bayram iştirakçılarının yekdilliklə gülüş prosesinə qoşulması günəşin gəlməsinə yönəlmiş kollektiv magik təsir gücünü nümayiş etdirir. Novruz mərasim tamaşaları yazla qışın mübarizəsinə həsr olunub və burada gülüş yaradıcı, törədici gücə malik magik təsir vasitəsi hesab olunur. Günəşin gəlişi özü ilə yeni həyat, bolluq, bərəkət, ruzi gətirir. Elə bununla əlaqədar Novruz tamaşalarında üç tip ənənəvi obrazın olması görünür:

Birincisi, getməkdə, qocalaraq ölməkdə olan, sərt, pis üzlü, insanlara acı, səfalət gətirən qışı təmsil edən obrazlar;

İkincisi, gəlməkdə, dirilməkdə, oyanmaqda olan və insanlara həyat bəxş edən yazı təmsil edən obrazlar;

Üçüncüsü, yazın qələbəsinə təmsil edən gülüş obrazı.

Novruz bir mərasim kompleksi kimi mərasim tamaşaları ilə tarixən çox zəngin olub. Bunlardan bəziləri unudulub, bəziləri digər oxşar tamaşalara qarışdırılıb.

şıb, onların içərisində əriyib gedib. Onlardan bəzi səciyyəvi olanlara mərasim ənənələri və onların inanc əsasları baxımından diqqət yetirəcəyik.

Novruz mərasiminin bütün tamaşalarında qışla yazın mübarizəsi əks olunub. Lakin bu, bəzi tamaşalarda açıq şəkildə əks olunsada, bəzilərində daha rəmzi xarakter daşıyır. Novruzun əsas mənasını özündə əks etdirən tamaşalardan biri indi yalnız qocaların yaddaşında qalmış **“Cütкотan”** tamaşasıdır. Bu tamaşa boz ayın ilk günlərində icra edilirmiş. Tamaşa ya əkin sahəsinin yanında, ya da xırman yerində göstərilirmiş. Tamaşada Cütçü baba adlandırılan bir nəfərin əyninə tərsinə kürk geydirilir, başına motal papaq qoyulurdu. O, öküz dərisinə bürünmüş bir adamı xışa, yaxud kotana qoşub torpaqda bir neçə şırım açır və toxum səpir. Bundan sonra əyləndirici oyunlar, rəqslər başlayır. Cavanlar güləşmə, qaçışma yarışları keçirirlər (16, 53).

Bu tamaşa haqqında aşağıdakıları demək mümkündür.

a) Tamaşa magik mahiyyət daşıyır, yazın gəlişini, əkinin başlanmasını təqlidi yolla təcəssüm etdirir.

b) Burada Cütçü baba həm əkin-biçin hamisidir, həm də yeni ili – yazı təmsil edir. Çünki cüt-əkin işləri yazın gəlişi ilə mümkündür. Bunlar yan-yanaşı, birgədir.

c) Bu tamaşa təqlidi bir mərasimin ayin hissəsidir. Burada həqiqi əkin əkilmir, əkin təqlid olunur. O iş ki bir azdan görülcək, indi onu tamaşa yolu ilə təcəssüm etdirir, təqlid edirlər. Bu, təqlid yolu ilə təbiətə təsir ayinidir.

ç) Tamaşada magik təsir gülüş-şənlik vasitəsi ilə yaradılır. Əvvəlcə Cütçü baba ayini icra edir, sonra bütün mərasim iştirakçıları yarışa başlayır. Bu yarış qışla yazın yarışdır. Burada qələbə çalan tərəf yazın qələbəsini təmin etmiş olur. Qışın məğlubiyyəti, yazın gəlişi kütləvi gülüş, şənlik, xoş əhval-ruhiyyə ilə təmin olunur. Soyuq, sərt, qıtlıqla dolu qışın sonuncu ayını yaşayan insanın üzündə hansı ifadənin olması mərasimdə əsas şərtidir. Əgər insanların üzü gülmürsə, bu – qışın qələbəsi, üzü gülmürsə – yazın qələbəsi hesab olunur. Odur ki, insanlar gülməklə, sevinməklə, şənlənməklə qışla mübarizə aparıb, yazın qələbəsini təmin edirlər. Yeri gəlmişkən, bütün dünyada ildəyişmə ilə bağlı karnavallarda böyük sevinc coşğusu, kütləvi gülüş, zarafat, yüksək əhval-ruhiyyənin olması bununla bağlıdır.

d) Cütçü babanın əynindəki kürkün tərsinə geyilməsi də qışla yazın mübarizəsini təcəssüm etdirir. Əsas məsələ kürkün tərsinə geyilməsidir. Burada yazla qış **düz-tərs** qarşıdurmasında təcəssüm olunur. Ümumiyyətlə, mifoloji düşüncə üçün əsas olan ikili qarşıdurmadır. İkili qarşıdurmada bütün yaxşı olanlar Kosmos dünyasına, bütün pis olanlar xaos dünyasına aid olunur. S.Rzasoy yazır ki, kosmos və xaos hər bir mifoloji dünya modelinin mütləq məkan-zaman strukturunu təşkil edir. Dünya mifologiyalarının hamısında dünya öz quruluşu etibarilə iki hissəyə bölünür: kosmos və xaos. Kosmos nizamlı dünyanı, xaos onun əksi olan nizamsız dünyanı bildirir. Onlar arasında olan əkslik xaosu – “antikosmos”, kosmosu – “antixaos” adlandırmağa imkan verir (17, 178).

Göründüyü kimi, Cütçü babanın əynindəki kürkün də düzünə geyilməsi kosmosu – nizamlı dünyanı, yazı, yeni ili, tərsinə geyilməsi xaosu – nizamsız dünyanı, qışı bildirir. Cəlal Bəydilinin yazdığı kimi, ümumiyyətlə, əski inamlara görə, o biri dünyada – xtonik zonada yaşayan demonik təbiətli varlıqlar adı ölümlülərin yaşadıkları dünyada olanlardan fərqli görünüşə, əks davranışa malikdirlər (3, 361). Cütçü babanın da fərqli görünüşü – kürkü tərsinə geyməsi xaosu – qışı bildirir. Bəs bu halda o bir Cütçü baba kimi, əkinlərin hamisi kimi, yazı təmsil edən varlıq kimi niyə tərsinə geyinib?

Tamaşanın öz məntiqinə əsaslanarsaq, cavabı bilmək olar. Qışın gəlişi xaosun bərqərar olması, dünyanın xaosun görkəmini alması deməkdir. Qışın gəlişi ilə dünya xaoitik görkəmə düşür: hər yanı – əkinləri, çəmənləri, bulaqları, həyat-bacanı qar bürüyür. Qar – qışın, soyuğun, aclıq və səfalətin, bir sözlə, xaosun rəmzidir. Cütçü baba, adından göründüyü kimi, əkinləri, torpağı təmsil edir. Nə qədər ki qışdır, onun əynində xaosun paltarı (qar örtüyü) olmalıdır. Tərsinə geyilmiş kürk qarı, qışı, xaosu təmsil edir. Ayin-mərasim də Cütçü babanın, yəni onun təmsil etdiyi əkinlərin, torpağın elə bu tərsinə geyinilmiş kürkdən – qışdan, xaosdan qurtulması üçün icra olunur.

Novruz bayramının ən məşhur tamaşası “**Kosa-kosa**” tamaşasıdır. Onun müxtəlif variantları var. Ancaq bütün variantlar eyni motiv ətrafında birləşir və ümumi məzmunu malikdir. Tamaşa hər yerdə əsas personajın – kosanın adı ilə adlanır. Bu, bir karnaval personajıdır və onun geyimindəki simvollar – tərsinəlik, gülüş yaradıcı elementlər Cütçü babanın geyimi ilə eyni məqsədə xidmət edir. Kosanın əyninə tərsinə kürk geyindirir, üzünü möhkəm unlayır, başına şiş papaq, yaxud metal papaq qoyur, boynuna zıncırov asır, qarnına paltarının altından yastıqça bağlayır, əlinə qırmızı parça ilə çağa kimi bələnmiş çömçə verirlər. Sonra qapı-qapı gəzir, nəğmələr oxuyaraq pay yığırlar. Müxtəlif bölgələrdə bu tamaşa müəyyən təfərrüatlarına görə fərqlənir. Lakin bütün variantlar üçün xarakterik olan cəhətlər var və onlar aşağıdakılardır.

a) Kosa bütün variantlarda qışın rəmzidir. Onun əynində tərsinə geyilmiş kürk və üzünə vurulmuş un birbaşa qarı – qışı rəmzləndirir. Digər atributlar da köhnə ili – qışı bildirir.

b) “Kosa-Kosa” tamaşasının bütün variantlarında yazla qışın mübarizəsi əks olunmuşdur. M.Kazımoğlunun yazdığı kimi, qışın nəticəsində yaranmış qıtlıq və məhrumiyyətdən söz açmaq “Kosa-kosa” tamaşasının əsas motivlərindəndir (11, 84).

c) Kosa köhnə ilin – qışın obrazıdır. Lakin bu obraz təkcə qışı yox, eyni zamanda gəlməkdə, daxil olmaqda, dirilməkdə, oyanmaqda, doğulmaqda olan yazı təmsil edir. Onun qarnına paltarının altından bağlanan yastıqça kosanın ikicanlı, yəni hamilə olduğunu göstərir. Kosanı qapı-qapı gəzdiren uşaqların nəğməsində aşağıdakı parça, demək olar ki, bütün variantlarda var:

Mənim Kosam canlıdı,
Qolları mərcanlıdı,

Kosama əl vurmayın,
Kosam iki canlıdı.

M.Kazımoğlu yazır ki, biz “Kosa-kosa” tamaşasında qışın da xədimlik kimi bir maska olması fikrini irəli sürürük. Bəli, kosa məhz qış (qocalıq) libası geymiş yazdır (cavanlıqdır). Belə olmasaydı, tamaşada kosanın “ikicanlılığı”ndan (hamiləliyindən) danışılmaz, onun doğub-törəmə, bar-bəhər vermə funksiyasına işarə edilməzdi (11, 84-85). Cəlal Bəydili Anadolu türklərinə aid çox qiymətli bir detala diqqət cəlb edərək göstərir ki, artım ideyasıyla, qadın başlanğıcıyla bağlılığı baxımından Anadoluda Kosa oyununun bəzi yerlərdə qadınlar arasında oynanması faktı da diqqət çəkir. Bu oyunda Kosa obrazını kişi qılığına girmiş bir qadın canlandırır. Bolluq məqsədilə oynanılan bu oyunda Kosanın ətrafında 8-10 qadın dolanarlar ki, guya bunlar da Kosanın arvadlarıdır (3, 196). Burada kişi obrazını qadının oynaması bir obrazda kişi başlanğıcı ilə qadın başlanğıcının qovuşmasının göstərir.

ç) Bəzi variantlarda kosanın əlinə qırmızı parça ilə çağa kimi bələnmiş çömçənin verilməsi də ilin dəyişməsinə simvollaşdırır. Bu halda Kosa köhnə ili, əlindəki bəzədilmiş çömçə isə təzə doğulacaq yeni ili bildirir.

d) Variantlarda Kosanın yıxılaraq ölməsi və yenidən dirilməsi, yaxud keçə tərəfindən öldürülməsi yeni ilin köhnə ili əvəz etməsinin ölüb-dirilmə şəklində təsəvvür edildiyini göstərir. Azad Nəbiyev yazır ki, yazın gəlişi doğulma yox, daha erkən təsəvvürlərdən olan ölüb-dirilmə anlamı ilə bağlıdır (15, 283). Cəlal Bəydili göstərir ki, ölüb-dirilmə motivi, demək olar ki, çox vaxt məntiqi ardıcılıqdan uzaq hadisələr düzümündən ibarət, üstəlik də qəlibləşmiş hazır mətn parçaları olmayan ritual qaynaqlı bütün oyunlarda var (3, 197). Ramil Əliyev ölüb-dirilmənin köklərinin od və su kimi ilkin ünsürlərlə bağlı olduğunu göstərir. Bu ünsürlər isə, məlum olduğu kimi, Novruz bayramının ayrılmaz ünsürləridir. R.Əliyev yazır ki, həyat ölümü doğurur, ölüm isə yenidən həyatda doğulur. İnsan bu ziddiyyəti dərk edirdi. Bu ziddiyyətə səbəb olan od və su stixiyaları idi. Od və su həm həyatı, həm də yoxluğu təmsil edirdi. Onların mifik təfəkkürdə obrazlaşdırılması isə mif mətnlərində ölüb-dirilmə ilə bağlı təsəvvürlərin yaranmasına imkan verirdi (5, 36).

e) Variantların əsas hissəsində kosa obrazı ilə bərabər keçəl də iştirak edir. Əgər kosa qışla yazı birgə təmsil edən obraz, yəni yazı doğan qış obrazıdırsa, keçəl öz keçəlliyi ilə qışı təmsil edir. Bu da kosa kimi komik bir obrazdır, gülməli görkəmi var: başına qurudulmuş qoyun qarnı keçirməklə özünü keçəl şəklinə salır. Ağaverdi Xəlil bu obraz haqqında yazır ki, “Kosa-kosa” oyununda iki personaj var. Bunlardan biri Kosa (yəni üzü tüksüz), digəri isə Keçəldir (yəni başı tüksüz). Tüksüzlük bunların ikisinə də aiddir. Fiziki harmoniyanın natamamlığı onların dünya modelindəki kosmik imkanlarını məhdudlaşdırır. Burada inisiyasiya ritualından keçən kosadır, çünki o “ölür-dirilir”, keçəl isə mediatorudur. Yəni onun xaosdan kosmosa sakrallaşaraq keçməsinə dəstək verir. Kosa ritualda ölür, əcdad dünyasına yola salınır, xaosda dağılaraq orada sakral mahiyyət qazanır və kosmosda yenidən qurulur. Oyun ölən və

dirilən zamanı, ili, təbiəti, qışı və yazı simvollaşdırır. Oyunda Kosanın və Keçəlin maskalardan istifadə etməsi məsələnin arxaik ritual aspektinə yeni rudimentlər əlavə edir. Maskalarda qoyun, keçi və ya quzu dərisindən istifadə olunur. Bu da ritualın şamanist və ya totemist mənşəyi haqqında düşünməyə ipucu verir. Bununla yanaşı, eyni zamanda ritual personajlarının zoomorflaşması baş verir. Çünki Kosa (türk dillərində kosa/koza/kuzu və s.) və Keçəl (keçi) adlarında və oyun maskalarında heyvan başlanğıcı müşahidə olunmaqdadır. Ola bilər ki, arxaik ritualda bu müvafiq heyvan dərisində, cildində icra edilmişdir. Çünki bu özünü Azərbaycanın Quba rayonunda qeydə aldığımız Novruz bayramında “Keçi oynatma” oyununda və digər oyunlarda keçi personajının mövcudluğunda göstərir. Təbii ki, zaman keçdikcə zoomorfik görüşlərin arxaikləşməsi, totem başlanğıclarının unudulması, monoteist təmayüllü dünya görüşlərin formalaşması ritualı əski əsasından uzaqlaşdırmış və mədəniyyətin yeniləşmə dinamikasına uyğunlaşdırmışdır (8, 37-38).

ə) A.Xəlilin Kosaı kuzu/quzu/qoyun, Keçəli keçi ilə əlaqələndirməsi təsadüfi deyildir. “Kosa-kosa” tamaşasında keçi də iştirak edir. Tədqiqatçılara görə, keçi yazı təmsil edir. Ramazan Qafarlı yazır ki, ulu əcdad təbiəti həmişə insan və heyvanlarla müqayisədə təqdim etmişdir. Qışın soyuqluğunu kosa, ... yazı keçi kimi obrazlaşdırmışdır (13). Keçi mərasimdə bəzən kosaı öldürür. Kosanın ölməsi, qışın öldürülməsi, yazın qış üzərində mərasimi qələbəsi deməkdir. P.Əfəndiyevin yazdığı kimi, bu xalq tamaşasının əsas qayəsi qışın qovulması və yazın qarşılınmasıdır. Kosa qışın rəmzidir. Elə onun kosalıqı özü də quru qışın təcəssümüdür. Keçi isə yazın, həyatın, yaşıllığın rəmzidir. Təsadüfi deyildir ki, kosaı – qışı keçi – yaz öldürür və hamını sevindirir (4, 87). Elçin Aslanov da keçi haqqında yazır ki, o, mərasim və xalq oyunlarımızda bahar fəslinin rəmzi kimi çıxış edən bir surətdir. Əski çağlarda Azərbaycanda günəş tanrısının yerdəki totemi sayılan bu obraz sonralar real heyvan şəklində təsəvvür olunur (1, 105).

Novruzun maraqlı tamaşalarından biri **“Xanbəzəmə”**dir. Axır çərşənbədə keçirilən bu tamaşada xanın hakimiyyəti qurulur. Onun vəzir-vəkili, köməkçiləri olur. İnsanlar ona şikayət edir. O isə müvafiq cəzalar təyin edirdi. Ordubad bölgəsində rast gəlinən bu tamaşa haqqında Məhsəti İsmayıl qeyd edir ki, tamaşa ədalətli xan seçimi ilə başlayır. Xan ona ayrılan taxtında oturur, üç gün içində xalqın həqiqi xanı olur. Xan xalqdan toplanan pullarla gerçək ehtiyacı olanlara – yeni evlənənlərə, evini tikməkdə ehtiyacı olanlara yardım edir... Xalqın arasından seçilən xan yaramaz insanlara cəza da verir. İnsanların üç gün müddətində öz həyatlarını teatr kimi yaşamaları, öz qurduğu səhnədə özlərini görmələri həm əyləncə, həm də insanlararası münasibətlərdə istilik yaratmaq mənasını daşıyır (19, 152).

Əli Şamil bu bayramı geniş şəkildə təsvir edərək yazır ki, “Xan”ın səsinə meydana toplaşanlar eşitmir. O, çox astadan danışır. Onun dediklərini vəzir bərkdən xalqa çatdırır. “Şikayətə gələnlərin” sözlərini xan eşitsə də, vəzir gərək həmin sözləri gur səslə “Xan”a çatdırar. Bu, deyilənlərin hamının eşidə bilməsi üçün seçilmiş bir vasitə olsa da, tarixi çox əski çağlarla bağlıdır. “Xan” tanrını,

vəzir isə tanrının yerdəki elçisini, peyğəmbəri, kahini təmsil edir. “Xan” deyilənləri eşitsə də, heç bir reaksiya verməməlidir. Nə sevincini, nə qəzəbini bildirməməlidir (18, 125). “Xan” hiss-həyəcanını bildirərsə, yəni gördüklərindən təsirlənib gülərsə, o, “xan”lığını, tanrılığını itirərək hamı kimi, insana çevrilmiş olur. Onda qaydalar pozulur və gülən, hissini-həyəcanını bildirən “Xan”ı meydana toplaşan tamaşaçılar geyimli-kecimli çaya, suya, hovuza, gölə basar, onu “xan”lıqdan salmış olurlar. Həmin şəxs bir daha “Xan” seçilməz (18, 126). “Xan” yeddi gün hakimiyyətdə olsa da, onun üç günü daha qələbəlik olardı. Sonuncu gün isə “Xan”ı taxtdansalma mərasimi olardı (18, 127).

Sahab Əliyeva da yazır: “Bəzən elə olur ki, xanı taxtdan salmalı olurlar. O güldüyünə, yaxud məclisi idarə edə bilmədiyinə görə taxtdan salınır və yeni xan seçilir. Bu yeni xan ədaləti daha “əzmlə” bərpa edir” (6, 108).

Bu tamaşa da bütün Novruz tamaşaları kimi ilin dəyişməsini, yazla qışın mübarizəsini özündə əks etdirir. Burada xan, onun hakimiyyəti köhnə ili təmsil edir. Ən diqqətçəkən cəhət gülüşlə bağlıdır. Əgər xan gülsə, onun hakimiyyəti sona çatmış olur. Yəni gülüşlə xanın – köhnə ilin, qışın hakimiyyəti başa çatır. Bu hakimiyyət müvəqqətidir: qışın getməsinə, yazın gəlməsinə bir neçə gün qalıb. Muxtar Kazımoğlu bu barədə yazır ki, xanın gülməməsi, çox güman ki, ciddi olmağın, özünü əsl hökm sahibi kimi apara bilməyin işarəsidir. Çal-çağırın, məzəli oyunların, gülməcələrin, atmacaların müqabilində yalançı xanın böyük bir ciddiliklə öz vəzifəsini icra etməsi müxtəlif ölkələrdə qeydə alınmış yalançı hökmdar mərasimində beşgünlük hökmdarın həqiqi hökmdar səlahiyyətlərini mənimsəməsini yada salır və aydın olur ki, “Xan bəzəmə” oyunu, Novruzda keçirilən bir çox başqa oyunlar kimi, arxaik mifoloji görüşlərdən xəbər verir (12, 91).

Göründüyü kimi, bu tamaşada əsas qarşıdurma “ciddilik-gülüş” qarşıdurmasıdır. Xanın ciddiliyi qışı, gülüşü isə yazı bildirir. Xan gülmək istəmir, çünki o, qışı, köhnə ili təmsil edən obraz kimi, gülməklə öz hakimiyyətinə – qışa son verəcək, yaz qışın üzərində qələbə çalacaq. Bu qələbə mərasimi qələbə olub, təbiətə magik yolla təsiri ifadə edir. Əgər xan gülməzdisə, insanlar onu mərasimin sonuncu günü hakimiyyətdən salardılar.

Novruz bayramında ildəyişmənin əsas simvollarından olan keçə ilə bağlı ayrıca tamaşa vardır. O, “**Təkəçi mərasimi**” adlanır. Bu tamaşa daha çox Cənubi Azərbaycan bölgələrində oynanılır. Novruza on gün qalmış ağacdən təkə müqəvvası düzəldir, onu bəzəyir, boynundan zınqırov asır, qapı-qapı gəzir, pay yığır (16, 183). Tamaşada oxunan nəğmələrdən biri təkənin (keçinin) yazın rəmzi olduğunu göstərir:

Təkəm-təkəm, ağ bala,
Qollarını çırmala.
Bu gün-sabah yaz gələr,
Oyna-oyna çıx yola.

Eyni mənzərəni “**Dəvəoyunu**” tamaşasında da müşahidə edirik. Burada bir nəfər özünü dəvə görkəminə salır, boynuna zınqırov bağlayır, üz-gözünə his

sürtür, camaatı güldürür. Təbii ki, burada gülüş yazın gəlişinə, ilin yaradılışına xidmət edən magik təsir vasitəsidir.

“**Maraloyunu**” tamaşasında da ilin dəyişməsi təcəssüm etdirilir. “Burada maral başını əks etdirən fiqurun və xüsusi örtüyün arxasında maskalanaraq maralı təmsil edən bir oyunçu musiqinin müşayiəti ilə heyvanın hərəkətlərini yamsılayır. Ən diqqətçəkici epizod maralın doğuş prosesinin lal hərəkətlərlə təsvir-təqdim olunmasıdır. Maralın bala doğması motivi yazın gəlişini, həyatın yeniləşməsini simvollaşdırır (16, 130).

Burada iki maraqlı cəhət müşahidə olunur:

Birincisi, maral Sibir, Altay türklərinin mifoloji görüşlərində əsas obrazlardan olsa da, Azərbaycan mifik mətnlərində fəal obraz deyildir. Demək, “Maraloyunu” tamaşası maralla bağlı ən qədim mifoloji xatirələri yaşadır.

İkincisi, burada maralın doğulmasında yeni ilin doğulması təqlid olunur. Doğan maral (ana maral) köhnə ili, doğulan körpə maral yeni ili təmsil edir.

Yeni ilin gəlişinin heyvanla simvolizə edilməsi “**Ayıoynatma**” tamaşasında da aparıcı motivdir. Lakin burada həqiqi ayı olmur. Ayı əyninə ayı dərisindən kürk geymiş həvəskar aktyordur. Başqa bir həvəskar aktyor “ayının” boynundakı zəncirlə onu oynadır və tamaşaçıları əyləndirir. Ayı burada köhnə ili təmsil edir. İnsanların onun hərəkətlərinə gülməsi artıq köhnə ilin – qışın hakimiyyətinin başa çatmasını göstərir. Xalq “ayının” insanlara hücum etməsinə, yəni köhnə ilin hakimiyyətdə qalmaqdan ötrü insanları qorxutmasına gülür. Bu gülüş magik səciyyəli olub, yazın gəlişinə təsir, yazı çağırmaqdır.

Novruz tamaşalarının hamısında bu və ya digər şəkildə olsa da, bütün hallarda köhnə ilin yola salınması, yeni ilin qarşılanması simvollaşdırılır. Bu proses onların mübarizəsi şəklində olur. “**Kilimarası**” adlanan tamaşada bu mübarizə kişi və qadın başlanğıclarının mübarizəsi şəklində əks olunur. Bu tamaşada kişi, qadın və digər personajlar gəlinciklərdir. Onları kilimin arxasındakı həvəskar aktyorlar danışdırırlar. Tamaşanın təqribi süjeti belədir: ər yatmağa gedir, bu zaman onun arvadı başqa kişi ilə sevişir. Ər oyanır, xəncərlə yad kişini öldürmək istəyir. Bu zaman ər in qızı da gəlir. Ailəyə soxulmuş yad kişini qovurlar.

İldəyişmə ilə bağlı mübarizə motivi obrazlarda aşağıdakı kimi simvollaşmışdır:

Ailə – cəmiyyətin, el-obanın birliyinin, bütövlüyünün rəmzidir.

Ər – həqiqi dünyanı, kosmosu təmsil edir. Onun yatması və oyanması ilin ölüb-dirilməsini simvollaşdırır.

Arvad – kosa obrazında olduğu kimi köhnə illə yeni ili təmsil edir.

Yad kişi – ailəyə, nizamlı dünyaya müdaxilə edən köhnə il, xaosdur. O, getmək istəmir. Qalıb həqiqi əri əvəz etmək istəyir.

Qız – yeni ildir. Onlar birləşib köhnə ili – yad adamı qovur, ailənin birliyini təmin edirlər.

İşin yeniliyi və nəticəsi: Novruz tamaşaları bu adları çəkilənlərlə məhdudlaşmır. Biz burada bəzi əsas tamaşaları əhatə etməyə çalışdıq. Tamaşaların təhlili onlarda aşağıdakı ümumi cəhətlərin olduğunu göstərir:

a) Novruz tamaşalarının hamısında yeni illə köhnə ilin, yazla qışın mübarizəsi əks olunmuşdur;

b) Tamaşalarda ilin dəyişməsi doğuluş, yaxud ölüb-dirilmə motivlərində əks olunur;

c) Tamaşalarda gülüş, zarafat, kütləvi şənlik magik səciyyə daşıyır. Gülüş yeni ilin, yazın rəmzi kimi aclıq, səfalət, qıtlıq və soyuqla təmsil olunan qışa qarşı qoyulur. Gülüşün magik funksiyası onda ifadə olunur ki, daha çox gülmək, şənlənmək yazın gəlişini sürətləndirmək, onun gəlişinə güc-qüvvə vermək deməkdir.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti ondan Novruz mərasimi ilə bağlı tədqiqatlarda nəzəri qaynaq kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə işdən ali məktəblərdə nağılların tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanov E. El-oba oyunu, xalq tamaşası. Bakı: İşıq, 1984, 275 s.
2. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edən Arif Acalov. Bakı: Elm, 1988, 197 s.
3. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
4. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
5. Əliyev R. Ölüb-dirilmə motivinin tipləri və tipikləşdirilməsi haqqında // “Dədə Qorqud” jur., 2005, № 3, s. 36-49
6. Əliyeva S. “Xanbəzəmə” mərasimi / Folklorşünaslıq məsələləri, VI buraxılış. Bakı: Nurlan, 2007, s. 106-108
7. Göyər, səmənım, göyər. Folklor nümunələri / Tərtib edən Bəhlul Abdulla. Bakı: Gənclik, 1993. 184 s.
8. Xəlil A. Türk xalqlarının yaz bayramı və Novruz. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 144 s.
9. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün magik mahiyyəti // “Dədə Qorqud” jur., 2004, № 1, s. 68-82
10. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 186 s.
11. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.
12. Kazımoğlu M. Ordubadda Novruz bayramı / Azərbaycanda Novruz (toplu). Toplayanı, nəşrə hazırlayanı və elmi redaktoru Azad Nəbiyev. Bakı: Çıraq, 2012, s. 88-91
13. Qafarlı R. Novruz – yaranış, oyanış və yeniləşmə bayramı // “Xalq qəzeti”, 20 mart 2013.
14. Qafarlı R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 540 s.
15. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
16. Novruz Bayramı Ensiklopediyası. Tərtib edənlər: Bəhlul Abdulla, Tofiq Babayev. Bakı: Şərq-Qərb, 2008, 208 s.
17. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
18. Şamil Ə. Novruz bayramında “Xanbəzəmə” və oradakı arxaik ünsürlər / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. Bakı: Nurlan, 2009, s. 117-128
19. İsmayıl M. Azərbaycan Türklerinin Bahar Bayramı – İlahır Çarşanbasının Mitolojik Kökleri / III Uluslararası Türk Kültürü Kurultayı. Türk Dünyasında Bayramlar. Yayına hazırlayan İrfan Ünver Nasrettinoğlu. Fethiye, 21-23 Mart 2011., s. 145-155
20. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Москва: Наука, 1976, 325 с.
21. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, 574 с.

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr



LERİK RAYONUNDAN TOPLANAN MATERIALLAR

Biz bu materialları 2017-ci ilin dekabr ayında Lerik rayonunun Orand zonasından toplamışıq. Nuravud, Zərdəbəre, Orand, Köhnə Orand, Şorsçay, Sinaəband kəndləri Orand zonasını təşkil edir. Bu ərazidən topladığımız folklor materialları ümumazərbaycan folklorunun Orand variantlarıdır. Burada verdiyimiz materiallar daha çox bölgənin etnoqrafiyasını əks etdirir.

Fil.ü.f.d., dos. Ləman Süleymanova

LERİK RAYONU HAQQINDA

Otuzuncu ildə Lerik rayon olub. Lerik yığma komandadı, Lerikdə təmiz lerikli yoxdu ki. Orda bəlkə yığsan, yüz, ya iki yüz nəfər ola. Leriylə təşkil edən əsas oratdıları, zuvandıları, dırığıları. Lerik rayonu üç zonadan ibarətdi. İyirmini¹ keçdin bu yana Lənkəran zonası qutardı, yolnan gələndə sol tərəf Piran zonası gedir. Ta gəldin çıxdın Leriye. O tərəf Pirandı, bu tərəf Dırığıdı, Dırıq zonası gedir. Lerikdən yuxarı Zuvand zonası gedir. Bu tərəf də Orand zonasıdır. Lerik o dövüdə Zuvand rayonu olub. Lerik rayonu olmuyub. Sora adını dəyişib Lerik rayonu qoydular. Rayon orda olub Zuvandda. Rayonun adı Zuvand olub. Lerik balaca yer olub, əhalisi də az olub. Əsas Zuvandda əhali çox olub. Zuvandın çoxu azərbaycandı, talış azdı orda.

Alarlar² türk dilində danışılar, onnar türkdü. Yardımlı zonası hamısı Azərbaycan dilində danışır. Leriylə Yardımlıyan sərhətdə olan kəndlərin hamısı Azərbaycan dilində danışır. Talış dilini bilmirlər.

Söylədi: Babayev Səxavət Həşim oğlu

TOY ADƏTLƏRİ

O dövüdə qız bəyənməh olmuyub, ata-ana nə alıb, o olub. Oğlan qızı görsün, bəyənsin, elə söybət yoxdu. Bööh qardaşım əsgər idi, insutdan onu əsgər apardılar. Babam onçün qız aldı. Oğlan əsgərihdə, babam qız alıb. Bööh qardaşım da evlənməh isdəmirdi. Böüyün yanında danışmaq yox idi o dövüdə. Qardaşım gələnnən sora babam dedi ki, bala, sənçün qız almışam. Qardaşım xəcalət çəhdi. Dedi, dədə, – biz dədə deyirdih – böyük oğlan mənəm, eybi yoxdu, indi elin qanbağlıyan ağsaqqalısan, yəni harda bir iş olanda onu aparıllar ki, İbiş kişi gəlib. Mən üçün almısan, mən səni padvarit eləmirəm,

¹İyirmi – İyirminci kilometrə yerləşdiyi üçün belə adlanırdı. İndi Piran adlandırılan bu ərazi Lənkəran rayonu tərəfdən Lerikin ilk kəndidir.

²Alar – Yardımlı rayonunda yaşayan türk tayfalarından biridir.

adını-sanını ləkələmirəm, o biri oğlanlar üçün elə eləmiyasan ha. Sənin sözünü eşitməzlər, səni biyabır eliyərlər. Haa... qızı görmədən aldılar.

Elçiliyə ağsaqqalar gedərdi. İndiki dövüdə hər şey adiləşib e. Oğlan özü qız alır. Ya da oğlanın anası gedir qız almaya. Uje hər şey hazırıdı, kişini göndərilər. Mən onnarı söyürəm, deyirəm, kişi özü gərəh gedə qızı ala, arvat kimdi. İndi belədi. O dövüdə amma beləydi. Məsələn, deyərdilər, filankəsin qızını filankəsin oğluna almağ lazımdı. Onda əvvəl kişilər gedərdi. Yəni ağsaqqallar vardı kəntdə. Onnardan biri mənim dədəm İbiş idi. Çox yerə onu göndərərdilər. O, getdiyi yerdən boş qayıtmazdı. Elçiliyə ağsaqqallar yığışardı, yəni bu tərəfdən də beş nəfər gedib, o tərəfdən beş nəfər oturardı. Söhbət eliyərdilər, hə-yox, aşağı-yuxarı, o qədər söhbətdən sora güc-bələyla qızı alardılar. Yəni bu qıza elçi gedib, qız yiyəsi vermir. Ya diyərdi, qızım balacadı, ya diyərdi, hələ vaxdı döyül. Axır razılığa gələrdilər, qızı alardılar. İndi razılaşırdılar da, iki ildən sora apararlı, bir ildən sora apararlı, razılaşıb alardılar qızı.

Elçiliyə elədilər, sora gələrdi nişan. Yəni ağsaqqal plovu. Ağsaqqal plovu yiyərdilər, nişan vurardılar, gələrdilər. Onnan sora olardı paltarkəsdi. Paltarkəsdi aparardılar. Paltarkəsdi oğlan evində eliyərdilər, aparardılar qız evinə. Burda oğlan tərəfi yığışardı, xalatların hamısını qoyardılar, aparardılar qız evinə. İndi də bizim kəntdə qalıb. İndi də elədi. Nişan toyu olur, nişan toyunnan sora paltarkəsdi olur. Oğlan evində eliyirlər aparırlar qız evinə. Amma indi biraz adiləşib, əvvəl adelinə onu eliyərdilər, indi paltarkəsdi qız toyu günü eliyirlər. Oğlan evinə aparırlar qız evinə. Əvvəl adelinə eliyərdilər. Onnan sora qız toyu olardı.

Hər bayramda pay aparılır qıza. Əvvəl ad günü-zad yox idi, səkgiz mart yox idi, indi var. Səkgiz martda pay aparılır, ad günündə pay aparılır, bayram günündə pay aparılır, Qurban bayramında, Orucduğ bayramında, Novruz bayramında nişanlı qaldı, pay aparılır. Pay kimi baxır da, yəni qıza kim üzüy alır, kim sırğa alır, kim sep alır, pay aparməh üçün. Sora şirniyyat alınır, çörəy bişirilir, düyü-zad hamısını qız üçün pay aparırlar. Qoç da aparırlar Qurban bayramında. Kimin imkanı yoxdu, qoç aparmır, alıb ət aparır.

Xına qızın toy gecəsi olardı. Turalım qızın toyudu, sabah qızı aparırlar, xına gecəsi həmin gecə olardı. Toy günü qızın əllərinə xına qoymazdar, aparar günü qoyardılar. Səhər qızı aparacağıdılarsa, qabaxkı gecə qızın əlinə xına qoyardılar. Paltarkəsdi sora xına olardı. Amma indi bir yerdə olur, əvvəl adelinə olardı. Sonra qız toyu olurdu. İndi bir yerdə olur, əvvəl ayrı olardı. Paltarkəsdi olardı aparardılar, sabah, ya bir gün sora, beş gün sora qız toyu olardı. Ona xınayaxdı deyərdilər, qız toyu. Qız toyu olannan sora əyər qız sabahsı köçərsə, xınayaxdı keçirilərdi. Köçməzsə, beş gün, on gün, bir aydan sora köçərsə, toyuna bir gün qabaq xınayaxdı keçirilərdi. İndi də xınayaxdı bizdə var e, sabah qız köçəcəh, bir gün qabax qohum-qardaş hamı yığışır qız evinə, xınayaxdı keçirilir, sabahsı qız köçür.

Aşır oturardı məclisdə. Özü də o dövüdə mikrafon yox idi, mikrafonsuz toy olardı. Dəf olardı, qaval, balaban da olardı onun yanında, bi dənə züyyutan da olardı, bi də sazçı olardı. Özü də məclisdə hamısı qoca kişilər oturardı.

Qadınlar vapşem məclisdə oturmazdı, evdə olardı. Cavan uşaqları da məclisə buraxmazdılar, biz qırxıxdan baxardih. O palatqanı aralardih, görəh bunnar neynir burda. Aşix sözün diyərdi, dasdan oxuyərdi qoca kişilər üçün, sora başdıyərdi şikəstə-zad oxumaya, gəzərdi, bir-bir hamısı onun əlinə pul verərdi, bi manat, iki manat, kimin gücü nəyə çatardı, pul verərdilər. Ancaq qocalar oturardı. Ora cavan, uşaq buraxsınlar, yox.

*Toyda hansı dastanların oxuduğunu soruşduqda “Koroğlu”dan oxuyardılar deyə cavab verdi*¹. Aşıqlar Azərbaycan dilində oxuyardılar. Talış mahnıları da oxuyardılar aradabir. Əsas şikəsdə deyənnər hamısı bu tərəfdən gəlib, Şamaxı zonasının. Bööh qardaşımın toyun atam eliyəndə yetmişinci ildə Aşix Kamili gətirdi, Salyannan. Üç gecə, üç gün toy oldu. Aşix Kamil dəsdəsiynən gəlmişdi, deyişmələr aparırdılar. Biz də uşağıydih, palaz salardılar lap çadırın qabağında, oturardih, ordan baxardih. Bizi içəri buraxmazdılar.

Bizdə bir Bayramalı kişi vardı. Biz uşaq olanda toylara o gələrdi. Gesçöl kəndinnən idi. O oxuyardı “Dişlərim incidəndi, incidəndi” belə bir mahnı oxuyardı. “Nor² ağacı, nor çiçəyi” indi də var. Qədim mahnılar çox oxuyardı. “Ana ürəyi” var ee, onu oxuyardılar. Oğlan gedir anasının ürəyini çıxarır qız üçün aparır. Onu oxuyardılar. Bayraməli kişi onu oxuyanda bi Xosrov kişi vardı – bizim əmimiz idi – özü də itidənşən kişi idi, qulağ asardı, qurtaran kimi deyərdi, Bayraməli, təzdən oxu. Onu beş-altı dəfə oxudardı.

Orda oynamağ təsadüfi idi. Kim oynuya bilərdi, bir dəyqə düşərdi, oynuyardı. Yəni indiki kimi talpa düşsün oynasınlar, yox. Təh-təh adam oynuyardı. Əsas aşığıydı, aşığa qulağ asardilər. Zakaz eliyərdilər şikəstə oxusun, dasdan oxusun, belə şeylərdi. Yəni oynamağ söhbəti az idi, təsadüf oynayərdilər.

Bəy məclisə girmə söybəti yoxüydü. Son zamannar çıxıb bəy məclisə girsın. Bizim dövüdə bəy məclisə girmə yox idi. Bizdə yox idi. Mən 1988-də evlənmişəm, bizim dövüdə mən elə şey görməmişəm. Mən 2008-də bööh qızın toyun elədim. İndi gəlin, qız, hamısı girir də toyxanayə. Mən qadınnar üçün atdelni toyxana qurdum, qadınnarı orda oturtum, kişilərin məclisinə girməsinnər. Taa axşam sahat altıdan sora yaddar hamısı getdi, qaldı qoom-qardaş. Onda icazə verdim, gəlin, oturun, daa burda yad yoxdu, hamısı qoom-qardaşdı, gəlin oturun toyxanada. O dövüdə belə şey yoxudu, qadın gəlib məclisdə otursun. Bööh qardaşımın toyun eliyirdih yetmişinci illərdə. Anam atamnnan icazə aldı, icazə verərsən – nənəm də gəlmişdi³. Atama dedi ki, icazə verərsən, biz girəh bi dəyqə oynuyəh, çıxax. Birinci toy idi də onda həyətdə. Atamnan icazə aldılar, bi dəyqə oynadilər, çıxdılar.

Söylədi: Babayev Səxavət Həşim oğlu

¹ Kursivlə verilənlər toplayıcının mətnə əlavəsidir.

² Nor – nar

³ Gəlmişdi – gəlmişdi

YAS ADƏTLƏRİ

Yasdar o dövüdə belə deyildi, vapse hüzür hüzür kimi keçərdi. İndi yasdar bayram kimi keçir. Ölməy də adıləşib. Yasdar təqribən yeddi gün çəkərdi. Yeddisinə qədər hüzür olardı. Yeddisi qutarannan sora qırxına qədər gözdərdilər, qırxın da keçirdərdilər. Özü də kəntdə hüzür olanda televizor, radiyo yandırmaq söybəti yox idi. Ayıbdı. Filankəs rəhmətə gedib qırx gün keçməliydi, onnan sora bizə icazə verərdilər radyoya qulağ as, ya televizora baxağ. Televizorun qapağını örtərdilər, qarə¹ bir şey asardılar, televizora baxmıyın, ayıbdı. Televizora baxmağa qoymazdılar əvvəlki bööhlər. Həmin dövüdə ölünün qırxına qədər toy eləməy olmazdı, xeyir iş görməy olmazdı. Şaddığ iş olmazdı da. Qurbanın varsa, onu kəsməy üçün mütləğ getməliydin ölü yiyəsinnən icazə almalıydın, mənim bir qurbanım var, bunu icazə verirsen kəsim, ya icazə vermirsen. Bu adət vardı bular da.

Ölü basdırma: Adam canını tapşırđı. Qəbir qazannar var, yəni kəntdə qoom-qardaş gedirdi, yaxın adamnar qəbiri qazıllar, hazırriyılar, ağac düzüllər onun üsdünə, torpax tökülməsin ölünün üsdünə. Qəbir hazırlandı, ölünü evdə yuyullar. İndi də bizdə var. Məsələn, mən otururam, kiminsə torpağında helə döyül? Mən ölümü bu torpağda yuməh üçün gərəh haman torpağ sahibinən xeyir-dua alım, sora ölümü yuyəm. Halallıq almasam, münkün döyül. Tutağ ki, mən ev tikmişəm qonşumun topağında, yəni *mənim həyatım onun*² dədə-baba mülküdür. Bizdə də o dövrlərin dədə-baba mülkləri qalır hələ. Evi tikəndə halallığını alıbsa, olar. Əgər onun böyüyündən mən xeyir-dua almamışamsa, halalxoşluq almamışamsa, mən ölümü həyatda yuya bilməyəcəm. Ha... icazə alırdılar ki, mənə halallıq verirsen ki, mən burda ölümü yuyum, hə. İcazə vermirse, harda dədə-baba mülkü var, gedib orda yuyursan. O indi də bizdə var. Yuyuldu kəfənə bükülür, yəni molla kəfəni biçir. Qoyuruq nasılkaya, çiynimizdə aparırığ qəbiristanlığa. Köməy olmuyanda, ağır yol olanda maşınla aparırığ. Köməy çox olanda maşına qoymazdığ. Əvvəl vapse maşına qoyulmazdı, son zamanlarda yenə var. Köməy yoxdu, ya palçıqdı, ya şaxdadı, maşına qoyub aparırıq qəbiristanlığa. Orda iki nəfər girir qəbirə. Nasılkanı qoyurlar qəbirin yanında. Orda molla kəfəni biçəndə ip bağliyr o kəfənin sapınan. İki yuxarda tutur, ikisi aşağıda o ipin vastəsilə yavaş-yavaş endirirlər, qəbirə qoyulur. Sonra taxdalar düzülür üsdünnən, sora torpax tökülür. Torpax ölüyə dəyməsin deyə belə aralıyr taxdələri, həştad santı kəsilir, belə düzülür. Öli qalır o taxdənin altında. Da torpax onun üsdünə tökülmür.

Əvvəl ehsan olardı. Kəntdə yenə var, amma rayonda icazə vermillər. Yəni öli öldi, gərəy ehsan verməiyəsən. Fakt elədi, ehsanat bi çaydı, bi xurma. Amma bizim yerlərdə belə döyül. Son zamanlarda bir az adıləşib. Öli ölən günü heyvan kəsməlisən, ona talış dilində **teleaxşamı** deyirlər, yəni ac gecə. Həmin gecə qonağlar da evdə olur. Həmin yığışır, ehsanat verilir. Sora sabahı gün, ikinci gün uzağdan-yaxınnan eşidənnər də gəlir. Ehsanat verilir. Üçü heç,

¹ Qarə – qara

² Kursivlə verilmiş sözlər mətnin anlaşılması üçün mənim mətnə artırıqlarımdı – top.

bütün kənt də gəlir, qıraqda kim var, hamısı gəlir. Üçünü də keçirdirlər, ta yeddisinə qədər ehsanat verlərdi, heyvan kəsilərdi. Amma son zamannar belə idi. İndi adıləşib, ölən günü pendirdi, çörəydi, belə şeylər qoyurlar. Sonra üçüncü günü ehsanat verilir. Hamı üçüncü gün yığılır.

Qırxdə adam çıxardıllar, yəni təklif eliyillər evlərə. Sabah filan yerdə filankəsin qırxı verilir, ehsanat sizin orda vədüz var¹. Qırx günü hamısı gəlir, molla gəlir, çadır qurullar, otururlar. Ehsanat verilir, molla dua oxuyur, “Quran” oxuyur, “Yasin” oxuyur, qırxı keçirdillər qutardı. Gedillər qəbir üsdə. Qırxdə da heyvan kəsilir, ehsanat verilir.

İl də elə bu fasonda, *qırxdəki kimi* olur. Yenə təklif olunur, qohum-qardaşa deyilir, hamısı bilməlidir. Yəni qohum-qardaş bilməli, ayın on beşi flankəsin ilidi. Kənd camatının hamısına deyilir, *qırağdan ancaq* qohum-qardaşa. Ha... adam çıxardılır, hamısına diyilir. Sabah flankəsin ili verilir, ehsanata dəvət olunur, hamısı gəlir.

Qara bayram Orucduğda olur. Orucluğun axırncı günün Qara bayramdı. Bizdə Qurban bayramında olmur. Qara bayram bizdə, o dövrün adəti belədi, halva çalırlar evdə. Hamısı qəbrisdannığa gedir, ölülərini ziyarət eləməyə. Molla gəlir, orda “Yasin” oxutdurullar, “Quran” oxutdurullar. Mollaların hamısı qəbrisdannıxdə olur haman günü. Orucduğ bayramı günü Qara bayramdı. Novruzda da gedirsən, elə bayramlarda molla götürürsən qəbrisdannığa gedirsən, ata-ananın qəbirini ziyarət edirsən, bu var. Amma bu Qara bayram deyil.

Söylədi: Babayev Səxavət Həşim oğlu

ÇİLLƏLƏR, OĞRUBUĞ

Böyüh Çilə girəcəy dekabırın iyimi biri. Qırx gün çəkir. Qırx günən sora Kiçiy Çilə girir. Kiçiy Çilə iyirmi gün olur. Böyüh Çiləni elə-belə xatırıyıriğ, bəzən bizim bu zonada – Lankaranda-zadda onlar qarpız saxlaydılar o dövürdə. Böyüh Çilə girən gecə qarpız kəsilərdi. Olarda elədi, bizdərdə elə şey yoxdu. Lənkaranda – Talışda indi də qalıb. Dekabırın iyirmi biri gəldi, Böyüh Çilə girdi, olar qarpız kəsəcəylər. İndi də var o adət onlarda. Sərin yerdə saxlıyıllar, xarab olmur. Kiçiy Çilə bizdə adi haldı, heş nə eləmiriy onda. Oğrubuğ əsas düşür bu yaz qabağı. Kiçiy Çilənin axır-axırında Oğrubuğ girir. Deyillər, hə, yerə ki Oğrubuğ girib, bunnan sora şaxda az olar.

Söylədi: Babayev Səxavət Həşim oğlu

II Mətn

Böyü Çilə girir dekabırın 21-də. Bu, birinci çilədi, bunu də bööh təntənə ilə qarşılayallar. Böyüh Çilədə boranı kəsəllər, əsasən, ağ boranı. Bir də plov boranısı, bal boranı. Bax bulardan kəsəllər. Böyü Çiləni qarşılamağ üçün. Sonra çiləni qarşılamağ üçün, balığdan da genə istifadə eliyəllər. Ümumiyyətlə,

¹ Sizin orda vədüz var – Sizi ora çağırırlar.

balıq yeməyüdü, ləvəngidü bu bizim cənub zonasının əsas ruzilərindəndü. İsdıyəllər ki, bu çiləni əziz tutsunlar.

Toyuq çiləni görməsə, kütləvi yumurtdamır. Elə ki birinci çilə girdi, toyuqlar düşür yumurtaya. Ona görə yaxşı qarşılıyılar, əziz yeməylər bişirirlər də. Xüsüsən, dənəvər yeməylərə çox yer verillər. Mərcidən çox isdifadə eliyillər, paxladan isdifadə eliyillər, qurusunnan.

Böyü Çilə çəkir qırx gün, Kiçiy Çilə çəkir iyirmi gün. Sora da gəlir Boz ay. Böyü Çilə ki var qırx gün, soğanı bir az tez əkillər. Çünki bayrama qədər acı nə varsa, hansı acı bitki var, o torpağa getməlidir, acılığ yerə getməlidir. Yəni, bayrama acılığ qalmasın. Ataların misalı var ki, bayrama qırx gün qalmış soğan əkilər. Bu da düşür çilənin iyirmisinnən başdıyıllar soğan əkməyə, Kiçiy Çilənin də əvvəlinə qədər. Kiçik Çilə qutarana qədər uje hava isdiləşir də, yerə buğ gəlir. Buna deyillər, yerə isdiliy gəlir. Böyüh Çilə çıxdı, çilələrarası gəlir, buna diyillər gizli buğ. Gizdi hərərət gəlir çilələrarası. Yani, Böyü Çilənən kiçiy arasında hərərətı duymillər, hiss eləmirsən. Elə ki, uje Kiçiy Çilə çatdı, demək, buna diyillər, əsil harərət gəldi. Onda uje hünəridi qar qalsın yerdə. Bi də görsən üsdən lüleyen kimi tökülür¹.

Söylədi: Əliyev Qəhrəman Məhərrəm oğlu

XIDIR

Xıdır girir Böyüh Çilənin axırını dörd günündə. Dörd gün Böyüh Çilədə olur, üç gün Kiçih Çilədə. Yeddi gündü Xıdır. Xıdırı keçirmirih, amma bilirih. Ba bu gün Xıdır girir. Qışın ən sərt günü Xıdır olur. Həmişə babalarım da diyərdi, qışın ən sərt günü Xıdırdı, yeddi gün.

Söylədi: Babayev Səxavət Həşim oğlu

BOZ AY

Boz ay da var. Boz ay bu çilələrdən sora gəlir. Altmış gün çilə qutarmadı? Haman çilələrdən Nooruz qədərki vaxda Boz Ay diyillər. Yəni qışın axırı, çilələrdən sora Novruz bayramına qədər Boz Ay gedir. Təqribən fevralın iyirmisi Kiçiy Çilə qutarır. Onnan sonra Boz Aydı, ta bayrama qədər. *Boz Aydan sonrakı ayların adları varmı deyə soruşduqda bunları danışdı – top.* Var, deyərdilər **Bobli** girib. Bilmirəm bu neçə gündü, yeddi günmi, səkgiz günmi olardı. Sora **Davidın** girib deyərdilər, biz böyühlərdən eşitmişiy, bu olardı on iki gün. Bular vardı. Olar bayramnan soradı. Sora **Erməni**. Erməni də yeddi gün olur. Deyərdilər, bu, axırını gündü, erməni xaçın suya salacay. Bu yeddi günü yağdı-yağdı, yağmadı yaxşı olar. Erməni də pis olur. Qışın sorasıldı, bayramnan soradı, amma o da sərt keçir.

Söylədi: Əliyeva Qızılgül Hacıağa qızı

¹ Evlərin damındakı buzlardan axan suyu lüləyəndən axan suya bənzədir.

NOVRUZ ADƏTLƏRİ

I Mætn

Nooruzu əvvəl ayrı bir şəkildə keçirdərdih. Tonqal qalanardı, atdanardığ üsdünnən, indi belə şeylər yoxdu. Yeddi dənə tonqal qalanardı, gərəh yeddi dənə tonqalın üsdünnən tullanasan, gecə keçərdi. Sora səhər sübhdən tük kəsilərdi, mütləq gərəh bulağa gedəydilər, hələ gün açılmamış. Hərənin başınnan bir az tük kəsilərdi, suya verərdilər, guya bunun dərdi-azarı suynan gessin, xəsdələnməsin. Hə, suya atırdılar, gedirdi. Tük kəsmə axırıncı çərşənbədə olur. Nooruz bayramında səməniləri aparıb atırdılar suya. Nooruz bayramı keşdi, gərəh sabahı günü sübh tezdən səməniləri aparıb atardılar, daha saxlamazdılar. Bizdə Nooruz da yaxşı keçirilir, axır çərşənbə də. Dörd dənə çərşənbə var, amma biz axırıncı çərşənbəni keçirdərdih. Lap axırıncı çərşənbəni də. İlin axırıncı çərşənbəsi bayram kimi keçirilərdi ancax, o birilər yox.

Söylədi: Babayev Səxavət Həşim oğlu

II Mætn

Üçüncü çərşənbədə həkül deyərtilər. Onda mütləq gərəy eşşəylərin, xotuğların quyuğun qaydaya salardılar. Heyvandı da bu da. Axır çərşənbədə hətda ona da qulluğ göstərtilər. Bu ot daşıyıb, odun daşıyıb, yün daşıyıb, buna da qulluğ lazımdı. Boynunun yalıdı, quyuğu çox uzanıb, oları da qaydıya salardılar.

O cümlədən uşaqların başın qaydaya salardılar. Bi də görərdün ki, uşağın boynunun saçı tökülüb, qoymazdılar. Həmin çərşənbə gələndə əl atardılar buna. Üçüncü çərşənbədə uşaqların da başın-zadın qırıxdılar ki, çərşənbəyə düşməsin.

Axır çərşənbədə təzə paltarlar alardılar. Qazan asılandı, bilərdilər ki, bu axşam çərşənbədi. Çərşənbə qabağı mütləq bazarlığa gedrdilər, çünki burda, Ləriyədə balıq olmur axı. Onda yeyilən əsas balıq Ziyad balığıdı. Bizdə o biri balıqlara meyl çox azdı, yoxdu. Ancağ çərşənbədə gərəy Ziyad balığı ola.

Söylədi: Əliyeva Qızılgül Hacığa qızı

Söyləyicilər haqqında məlumat

1. Babayev Səxavət Həşim oğlu. 1959-cu il də Lerik rayonun Nuravud kəndində doğulub. Orandlı tayfasındadır. Orta təhsillidir. Peşəsi sürücüdür.
2. Əliyeva Qızılgül Hacıağa qızı. 1954-cü ildə Lerik rayonunda doğulub. Təhsili orta. Evdar qadın. Milliyyəti azərbaycanlı.
3. Əliyev Qəhrəman Məhərrəm oğlu. 1945-ci ildə Lerik rayonunda anadan olub. Ali təhsillidir. Təqaüdçüdür. Milliyyəti azərbaycanlıdır.

Qardaş türk folklorundan örnəklər**“EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTI
 (“N.İsanbetin qüsurlu nəşri”)**

“Edigey” dastanı tatar, noqay, basqırd, qaraqalpaq, qazax və s. bir sıra türk xalqları arasında yayılmış qəhrəmanlıq dastanıdır. “Türk boylarının geniş coğrafiyada yaşayan, bir-birləri ilə sadəcə siyasi və iqtisadi deyil, mənəvi, mədəni və ədəbi-folklor əlaqələri içərisində olan əcdadlarının, xüsusilə X-XV əsrlər arasında bir çox dastansayağı əsərlər” ortaya qoyduqlarını söyləyən R.Sulti “Edigey” dastanının da “bu əsrlərdə yaşanmış tarixi hadisələr ətrafında təşəkkül etdiyini”¹ qeyd edir. Dastan çox mürəkkəb və kəşmə-kəşli tarixi yolda təşəkkül tapmasına baxmayaraq, heç bir zaman yıravların – söyləyicilərin repertuarından çıxarılmamışdır. “Çingiz xan dövründən etibarən türk dünyasındakı qəhrəmanların həyatlarının dastanlaşdığını” yazan türkiyəli folklorşünas Y.Kalafat “türk boylarının dastan repertuarının daxilinə yeni qəhrəmanlar əlavə edərək inkişaf etdiyini, XV əsrdə yaşamış tarixi şəxsiyyət Edigeyin qəhrəmanlıqları ətrafında da dastan söyləyiciliyinin formalaşdığını”² qeyd edir.

Dastanın ilk dolğun ənənəvi poetik formasında əlyazma variantı 1762-ci ilə aiddir. Bu, tatar variantıdır və təxminən 7000 misradan ibarətdir. Tatar folklorçusu F.Urmançe yazır ki, “tatar xalq yaradıcılığı nümunələri arasında “Edegey” kimi irihəcmli əsər yoxdur”³. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, dastanın istər süjet, istərsə də motivlərinə görə bir-birindən fərqlənən Kazan tatarlarına, baraba tatarlarına, Sibir tatarlarına, Krım tatarlarına, Dağıstan tatarlarına, noqay tatarlarına, dağlı tatarlara (Qaraçay-Malkar), Altay tatarlarına, Volqa tatarlarına və Volqaboyu tatarlara aid variantları mövcuddur.

Tatar folklorçusu, şair Nağı İsanbet 1929-cu ildə dastanın tatar variantlarından birini yazıya almışdır. O, bu variant üzərində bədii bərpa işləri görmüş və 1940-cı ildə “Tatar xalq dastanı “Edigey”in 500 illiyinə” adı ilə “Sovet Ədəbiyyatı” dərgisində (№11-12) yayınlamışdır. Dastan yayımlandıqdan bir ay sonra dövlət qurumları tərəfindən mənfi qarşılandı. Bundan sonra o, dastanı yeni versiya ilə nəşr etdirmək istəməsinə baxmayaraq, yayına etiraz, ardından müharibənin başlanması (1941-1945-ci illərdə Rusiya ilə Almaniya arasındakı müharibə) və daha sonra dastan üzərinə qoyulan qadağa bu yayımı təxirə saldı.

1940-cı illərdən etibarən Sovet İttifaqına daxil olan türk xalqlarının qəhrəmanlıq dastanları bir qayda olaraq qadağan edildi. “Edigey” dastanı da bunlardan biridir. “Bu dastan rus-sovet hökumətinə Kazanda və digər türk dövlətlərindəki bütün tarix və ədəbiyyat kitablarından çıxarılmış və söylənməsi də qadağan edilmişdir. Guya bu dastan ancaq xanlar, yüksək təbəqə və bəylərin

¹Sulti R. 1998, sitat s.3

²Kalafat Y. 2003, 346. Tatlıcan N.

³Урманче Ф. Тюркский героический эпос. Казань, ИЯЛИ, 2015, 448 с. s.14

həyatını əks etdirir və millətlər arasındakı dostluğa xələl gətirəcək məzmun-dadır. Buna baxmayaraq, “Edigey” dastanının yenə də əvvəlki kimi ağızdan-ağıza dolaşdığı və mühafizə edildiyi bir faktdır”¹. Bunu qeyd etmək vacibdir ki, 40-cı illərin əvvəllərində ruslar “Edigey” dastanından “tatar mədəniyyətinin uğuru”² kimi bəhs edirdilər. Sonradan “Edigeyçilər üsyanı” kimi göstərilən bu dastanın yasaq ömrü türk xalqlarının başqa qəhrəmanlıq dastanlarından uzun sürmüşdür. “XX əsrin 40-cı illərində Qızıl Ordanın tarixinin obyektiv tədqiq olunması, demək olar ki, qadağan olundu. Türk qəhrəmanlıq dastanlarının, xüsusilə Qızıl Orda ilə bağlı olan nəşrlərin toplanması və elmi tədqiqata cəlb edilməsinə icazə verilmədi”³. Beləliklə, Sovet İttifaqı Kommunist Partiyası Regional komitəsi 28 noyabr 1944-cü ildə dastanla bağlı “N.İsanbetin qüsurlu nəşri” adlı hökm çıxardı. 1980-ci ildə dastan, nəhayət ki, N.İsanbetin hazırladığı sonuncu variantda yayınlandı, lakin burada müəllifin adına istinad edilmədi. Əslində “qüsurlu nəşr” qərarının nəticələri sonrakı illərdə özünü biruzə verəcəkdi, amma o zamana qədər “Edigey” dastanı bu və ya digər şəkildə yayınlanmaqda idi. 1945-ci ildə akademik A.Orlov “Qazax qəhrəmanlıq dastanı”⁴ adlı bir kitab yayınladı. O, dastanın tarixi kökləri və şeir xüsusiyyətləri ilə qazax variantlarından birinin məzmununu təqdim etmişsə də, az sonra “Stalin-Jdanov inkvizisiya zülmünün “Edigey”lə olan təcrübəsinin “uğuru” digər qardaş xalqların – qazax, kalmık, özbək, qırğız, türkmən və s. epik mirasına da sıçramışdır”⁵. Bundan sonra artıq “Edigey” dastanının tədqiqatından bəhs etmək mümkün olmadı. Ara-sıra dastanı toplamaq və yayınlamaq istəyənlər oldusa da, sovet rejimi onlara qarşı sərt qanunlar tətbiq etdi. Uzun zaman “Edigey” dastanı unuduldu. 1960-cı illərin əvvəllərində A.Samoyloviç və V.Jirmunskinin ayrı-ayrı dərgilərdə “Edigey”lə bağlı kiçik də olsa, müqayisəli araşdırmaları dastana olan marağı yenidən yavaş-yavaş canlandırırdı.

N.İsanbetin dastanın 1940-cı ildə yayınladığı “qüsurlu nəşr” hesab edilən variantı R.Sulti tərəfindən 1998-ci ildə Türkiyədə ilk dəfə elmi tədqiqata cəlb edilmişdir. R.Sulti bu mövzu ilə bağlı F.Türkmənin rəhbərliyi ilə “Edige Destanının Tatar Anlatmaları Üzerine Bir İnceleme” adlı dissertasiya işi yazmış, daha sonra bu iş “Edige” adıyla Türksöy tərəfindən nəşr edilmişdir. Bu gün “Edigey” dastanının dərgimizdə ixtisarla yayınladığımız variantı “N.İsanbetin qüsurlu nəşr”i və R.Sultinin Türkiyədə yayınladığı variantdır.

¹Akdes N.K. IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri. Ankara, 1972, 511 s., s.142

²Культурное строительство в Татарии (1941-1970). Татарское книжное издательство, 1976, 520, səh.68

³Урманче Ф.И. Тюркский героический эпос. Казань, 2015, 448 с., sitat səh.13

⁴Орлов С.А. Казакский героический эпос. АН СССР. Москва-Ленинград, Изд-во АН СССР, 1945, 146 с.

⁵ Sulti, s.31

EDİGEY DASTANI

ТУКТАМЫШ ХАН БЕЛӘН АКСАК ТИМЕР НИЗАГЫ ҺӘМ КОТЛЫКЫЯ
БИ БЕЛӘН УГЛЫ ИДЕГӘЙНЕҢ ҮЛЕМГӘ ХӨКЕМ ИТЕЛГӘН
ТОХТАМИШ ХАНЛА АХСАҚ ТІМҮРҮН ДАВАСИ ВӘ КОТЛИКИЯ
БӨҮЛӘ ОҒЛУ EDİGEYİN ÖLÜMƏ MƏHKUM EDİLMƏSİ

Борын үткән заманда
Болгар белән Сарайда
Жаек белән Иделдә
Алтын Урда, Ак Урда
Данлы кыпчак жирендә
Татардан туган Нугай илендә
Туктамыш дигән хан булды;
Ил булганға – ил булды,
Яу булганға – яу булды.
Сарай дигән каласы.
Сиксән күчә арасы,
Суна тибеп каз алган
Кара лачын Төкле Аяк
Ау лачыны бар иде
Азамат ир Туктамыш
Анда куңеле бозылып,
Котлыкыя бигә әйтте:
Тугыз йортка дан булган
Кара лачын Төкле Аяк,
Аны чойгән мин икән
Аны баккан син икән.
Аның ике баласын
Үз кошларым бир! – диде.
Котлыкыя би әйтте:
Әй ханиям, ханиям,
Тугрыңа кунган Төкле Аяк
Тугыз йортка дам булса,
Синең белән дап булды;
Кичә син дә чал булдың,
Буген ул да чал булды.

Əski, keçmiş zamanda
Bolqar¹ ilə Sarayda²
Yayık³ ilə İdildə
Altın Orda, Ağ Orda⁴
Şanlı qıpçak yurdunda,
Tatardan doğan Noqay⁵ elində
Toxtamış adlı xan vardı.
Dost olana dost idi.
Düşmənə düşmən idi.
Saray adlı şəhərin
Səksən küçəsi vardı.
Sonanı qovub qaz tutan
Qara laçın Tökli Ayak.
Ov laçını var idi.
Əzəmətli ər Toxtamış
O zaman ürəyi sıxılıb
Kotlıkiya bəyə dedi ki:
Doqquz yurda şan salmış
Qara laçın Tökli Ayak
Onu uçuran mən idim,
Ona baxan sən idin.
Onun iki balasını
Mənim quşlarımı ver! – dedi.
Kotlıkiya bəy söylədi:
Ey xan əyəm, xan əyəm,
Dəlina qonan Tökli Ayak
Doqquz yurda şan salsa da,
Sənin ilə şanlı oldu;
Dünən sən də yaşlandın,
Bu gün o da yaşlandı.

¹ Bolqar – XIII əsrin 30-cu illərində Altın Orda dövlətinin himayəsində olan İdil-Kama Bolqar dövlətinin paytaxtı

² Saray – Altın Orda dövlətinin paytaxtı

³ Yayık – Ural çayının qədim adı

⁴ Ağ Orda – müasir Qazaxıstan ərazisində qurulan xanlıq

⁵ Noqay – Noqay xana (?-1300) işarədir.

Йомыркасын салганда
 Картлыгыннан шил булды,
 Аннан туган ике кош
 Бидаякка тиң булды,
 Ул ике кош шул, – диде.
 Тукгамыштай олы хан
 Уңына торып бер бакты,
 Сулына торып бер бакты,
 Куңеле боздай бозарып,
 Кузе курдай кызарып,
 Анда торып моны әйтте:
 Сәмәркәндта утырган
 Әмир Бырлас Шаһ Тимер,
 Аргы утырган ул булса,
 Бирге утырган мин булсам,
 Кара лачын Төкле Аяк
 Тугыз йортка дан булса,
 Аны миңа тапшыргыл, – дип,
 Бойырып торган ул булса,
 Аның телен алмаган
 Туктамыш хан мин булсам,
 Ау лачыным караган
 Котлыкыя син булсаң,
 Салгам ике йомыркасын
 Оядан алган да син икән!
 Кош бидаяк йомыркасын.
 Ояга салган да син икән!
 Лачынымның тоқымын
 Шаһ Тимергә биргән дә син икән!
 Аягы төксез бидаяк күтәрәп
 Минем кашыма килгәндә
 Син икән, әй, син икән!
 Туктамыш хан янә әйтер:
 Һай Котлыка, Котлыка,
 Коның котсыз, Котлыка!
 Дәвер кемнең дәвере?
 Туктамышның дәвере!
 Заман кемнең заманы?
 Туктамышның заманы!
 Жавабын бир, Котлыка!
 Туктамыш хан янә әйтер:

Үмүртасы оlanda
 Qoca olduğı üçün şil oldu,
 Ondan doğmuş iki quş
 Bidayağa¹ tən oldu,
 O iki quş budur, – dedi.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Sağına dönüb bir baxdı,
 Soluna dönüb bir baxdı,
 Könlü buz kimi soyudu,
 Gözü qor kimi qızardı,
 Onda qalxıb dedi ki:
 Səmərqənddə oturan
 Barlas əmiri Şah Timur;
 Orada oturan o olsa,
 Burada oturan mən olsam,
 Qara laçın Tökli Ayak
 Doqquz yurda ün salsa,
 Onu mənə təslim et, – deyə,
 Buyurub duran o olsa,
 Onun sözünə uymayan
 Toxtamış xan mən olsam,
 Ov laçınım baxan
 Kotlıkıya sən olsan,
 Qoyduğı iki yumurtasın
 Yuvadan alan sən imişsən!
 Bidayak quşun yumurtasın
 Yuvaya qoyan da sən imişsən!
 Laçınımın toxumunu
 Şah Timura verən də sənmişsin!
 Ayağı tüksüz bidayağı götürüb
 Mənim qarşıma gələn də
 Sən imişsən ey, sən imişsən!
 Toxtamış xan yenə söylər:
 Hey Kotlıkıya, Kotlıkıya!
 Üzün qutsuz, Kotlıkıya!
 Dövr kimin dövrüdür?
 Toxtamışın dövrüdür!
 Zaman kimin zamanı?
 Toxtamışın zamanı!
 Cavabını ver, Kotlıkıya!
 Toxtamış xan yenə söylər:

¹Bidayak – şahinin bir növü

Най Котлыка, Котлыка!
 Шаһ Тимер суккан сум алтын,
 Сум алтынга сатылдыц!
 Бер башыңны ике иттең,
 Ике ханга баш ордың,
 Жавабың бир, Котлыка!
 Котлыка би әйтте:
 Әй ханиям, ханиям,
 Кас дошманын Шаһ Тимер,
 Шаһ Тимергә сатылсам,
 Бер башымны ике итсәм,
 Ике ханга баш орсам
 Сөздән дәүләт киткәне,
 Бездән дә ырыс киткәне.
 Башыбызга – уртак көн
 Ул шул икән, ханым әй,
 Азамат ир Туктамыш
 Әрләп-хурлап аны әйтте:
 Най Котлыка, Котлыка!
 Коның котсыз Котлыка!
 Дәвер кемнең дәвере?
 Туктамышның дәвере!
 Заман кемнең заманы?
 Туктамышын заманы!
 Куш канатлы алтын таж,
 Күз урнында гәүһәр каш,
 Чыңгыздан килгән дәүләт кош
 Бу башымда түгелме?
 Алты айлык агыр йорт,
 Итәгемдә яткан йорт,
 Узем Чыңгыз түгелме?
 Миннән дәүләт киткәннең,
 Синнән ырыс киткәннең
 Жуясен әйтеп бир, – диде.
 Котлыкыя би әйтте:
 Әйтмәк бездән, хания,
 Ишетмәк сөздән, хания.
 Жир уртасы Күк Түбә,
 Күк Түбәдә ак Сарай;
 Шушы Сарай калада
 Дүрт дәрвача бар иде.

Hey Kotlıkıya, Kotlıkıya!
 Şah Timurun verdiyi som¹ altına,
 Som altına satıldın!
 Bir başını iki etdin,
 İki xana baş əydin,
 Cavabını ver, Kutlıka!
 Kotlıkıya bəy söylədi:
 Ey xan əyəm, xan əyəm,
 Əsl düşmənin Şah Timur,
 Şah Timura satılsam,
 Bir başımı iki etsəm,
 İki xana baş əysəm,
 Sizdən dövlətin getdiyi,
 Bizdən də bəxtin getdiyi.
 Başımıza ortak gün
 O bu günmüş, xanım, ey,
 Əzəmətli ər Toxtamış
 Qəzəblənib dedi ki:
 Hey Kotlıkıya, Kotlıkıya!
 Üzün qutsuz, Kotlıkıya!
 Dövr kimin dövrüdür?
 Toxtamış xanın dövrüdür!
 Zaman kimin zamanıdır?
 Toxtamışın zamanıdır!
 Quş qanadlı altın tac,
 Üzüklərdə cövhər qaş,
 Cingizdən gələn dövlət quşu
 Bu başımda deyilmi?
 Altı aylıq ulu yurd,
 Ətəyimdə yatan yurd,
 Əslim Çingiz deyilmi?
 Məndən dövlətin getdiyini,
 Səndən bəxtin getdiyini
 Açıqca denən, – dedi.
 Kotlıkıya bəy söylədi:
 Söyləmək bizdən, xanım,
 Eşitmək sizdən, xanım.
 Yer ortası Kük Tübə²,
 Kük Tübədə ağ Saray;
 Bax bu Saray qalada
 Dörd qapısı var idi.

¹ Som altın – qızıl pul

² Kük Tübə - İdilın bir qolu, Saray Bərkə şəhəri də bu çayın sahilində yerləşirdi.

Икәве бикле булганда
 Икәве ачык икәндер;
 Береннән килгән кәрваны
 Береннан чыгын бетә алмай,
 Юртса юлы киң булып,
 Ятса жире киң булып,
 Йорт – жир аман икән дә;
 Узе бинең заманы
 Ил фареван икә дә:
 Зәкяттән алган зякяте,
 Казнасыннан казнасы,
 Узе бинең сансыз мал.
 Узе дә белмәс икән дә;
 Сансыз алтын бу казна
 Гомергә бетмәс икән дә,
 Безнәң көнгә килгәндә
 Ул да житмәс икән дә!
 Били билсәң, ханиям,
 Икселмәс дәүләт бу иде.
 Алтын Урда, Ак Урда
 Алтмыш йортка юл иде,
 Индегенен көнендә
 Кәрваң дөя килалмый,
 Дәрвазаңнан иналмый,
 Дәрвазаңнан ингәндә
 Сиңа бүлеп биралмый.
 Синнән дәүләт тайганы:
 Шул түгелме ханиям?
 Янә торып янә айтсәм.
 Илем сыртыг Сары Тау
 Илем кунган йорт иде,
 Илем йортка куймадың.
 Иделне ике кичердең,
 Анда да аны куймадың,
 Кырлы курай, шур татыр
 Кола чүлгә китердең,
 Комкент дигән каламны
 Комга түгеп бетердең!
 Әй ханиям, ханиям!

İkisi bağlı qalardı,
 İkisi açıq qalardı.
 Birindən girən karvan
 O birindən çıxsə, bitməzdi,
 At sürsə, yol genişdi,
 Yatsə, yeri genişdi.
 Yeri, yurdu sakitdi;
 Üzi bəyin¹ zamanı
 El firavan idi;
 Zəkətdən alınan zəkəti,
 Xəzinədəki xəzinəsi,
 Üzi bəyin saysız mülkü.
 Özü də bilməz sayını;
 Saysan altınları bu xəzinədə
 Bir ömür də yetməzdi,
 Bizim günlərə gələndə
 O belə bizə yetməzdi!
 Hökm edə bilsən, xanım,
 Əksilməz dövlət bu idi.
 Altın Orda, Ağ Orda,
 Altmış yurda yol idi.
 İndi bu gün
 Dəvə karvanı gəlmir,
 Qapından enmir,
 Qapından enən də
 Sənə bölüb vermir.
 Səndən dövlətin getdiyi
 Bu deyilmi, ey xanım?
 Yenə qalxıb yenə desəm,
 İdilın arxası Sarı dağ²
 Elim yerləşən yurd idi.
 Elimi yurda qoymadın,
 İdili ikiyə böldün.
 Orada da onu qoymadın,
 Quru torpaq, duzlu ərazi,
 Kula³ rəng çölə gətirdin,
 Qumkənd adlı şəhərimi
 Quma töküb məhv etdin!
 Ey xan əyəm, xan əyəm!

¹ Üzi bəy – Özbək xan nəzərdə tutlur. Çingiz xanın böyük oğlu Cuçi xanın soyuna mənsub olan son hökmdar

² Sarı dağ – indiki Rusiya ərazisindəki Saratov vilayətində yerləşən dağın qədim adı

³ Kula – qarışıq rəngli, ala

Бер биядә ике имчәк –
 Бере кипсә, беренең сөте юк,
 Бер дөядә ике өркәч –
 Бере китсә, беренең көче юк;
 Йорттан йортым күчкәне –
 Бездән ырыс киткәне,
 Куштан кошың күчкәне –
 Сездән дәүләт киткәне.
 Бер башымны ике итеп,
 Ике ханга баш орсам,
 Ул да булса ханиям,
 Йорттан абруй киткәне,
 Чабувчы булсаң, баш – менә!
 Түгүче булсаң, кан – менә!
 Аны әйтеп, Котлыкыя
 Хан алдында йөгенде.
 Туктамыш анда әйтте:
 Һай син татар, һай татар,
 Мангыттан азган чал татар!
 Син дә кичә бар булдың,
 Син дә бүген юк булдың!
 Син дә кичә би булдың,
 Бүген килеп, син дә бер
 Үлем белән тиң булдың
 Токымыңны орайын!
 Азамат ир Туктамыш
 Ике биен чакырды:
 Чакмагыш би, Дөрмән би
 Анда килеп бош орды.
 Туктамыш анда әйтте:
 Әй Дөрмән би, Дөрмән би,
 Айбалтанны тот, – диде.
 Аймычагың так, – диде.
 Котлыкыя ялган бине
 Муйнын ора чап! – диде.
 Пәридәп алган хатыны,
 Бишекте ятыр баласы;
 Аны да ташлап калдырган
 Пәридән булган анасы
 Ул баланы тап! – диде.
 Бишеген ора чап! – диде.
 Син дә булсаң Чакмагыш,
 Чакма чаккан Чакмагыш,

Bir qısraqda iki inәмә,
 Biri qurusa, o birindә sүd yoxdur,
 Bir dövәdә iki hürgüc,
 Biri getsә, o birindә güc yoxdu;
 Yurddan yurdumun köçdüyü,
 Bizdән bәxtin getdiyi,
 Dövlәt quşunun uçduğu,
 Sizdән dövlәtin getdiyi,
 Bir başımı iki edib,
 İki xana baş әysәм,
 O da olsa, xan әyәм,
 Yurddan һәya getdiyi,
 Kәsәр isән, baş istә!
 Tökәр isән qan istә!
 Onu söylәyib Kotlıkıya
 Xan önündә diz çökәndә
 O zaman Toxtamış xan dedi ki:
 Hey, sән, татар, hey татар,
 Manqıt soyu, qoca татар,
 Sән ki әvvәl var idin,
 Sән ki bu gün yox oldun!
 Sән ki dün дә bәy idin,
 Bu gün gәlib, sән дә bir
 Ölümә uyğun oldun,
 Toxumların qurusun!
 Әzәмәtli әr Toxtamış
 İki bәyini çağırdı:
 Çakmağış bәy, Dörmән bәy
 Onda gәlib baş әydi.
 Toxtamış xan orada dedi:
 Ey Dörmән bәy, Dörmән bәy,
 O baltanı al, – dedi,
 O bıçağını tax, – dedi,
 Kotlıkıya yalançı bәyin
 Boynunu vur, kәs! – dedi,
 Pәridән aldığı kadını,
 Beşikdә yatan balası,
 Onu da qoyub gedәni
 Pәridән olan anası
 O uşağı tap! – dedi,
 Beşiyindә kәs! – dedi,
 Sән дә olsan Çakmağış,
 Çaxmaq çaxan Çakmağış

Котлыкыя ялган бинен
Жаңгырагын чап, – диде.
Чабып утка як! – диде.
Шунда торган Жантимер
Алты угыллы ир иде;
Йортта өлкөн пир иде;
Туктамышның кашында
Сүзе үткән би иде;
Котлыкыя би белән,
Кан тамызып ак сөтке,
Ант эчешкен ир иде.
Торып килеп Жантимер,
Хан алдында йөгөнде:
Әй ханиям, ханиям!
Жир китәрдә ни калыр?
Жиреннән тайган ил калыр,
Ил китәрдә ни калыр?
Ил киткәндә йорт калыр,
Йорт китәрдә сөт калыр,
Ак күкрәктән сөт имгән
Сүзе татлы тел калыр.
Тел китәрдә ни калыр?
Язганнан язган хат калыр;
Баш китәрдә ни калыр?
Буында типкән кан калыр;
Буыннан буын чабылса,
Ул чагында ни калыр?
Йорг урнында яу калыр;
Синен кошың асраган
Котлыкыя би иде.
Ул да булса ир иде,
Бер бабасы яу иде,
Бер бабасы кол иде,
Бер бабасы ил иде,
Бер бабасы би иде.
Аның да өлкөн бабасы –
Баба Төклес Хужа Әхмәт,
Өвлиялар пире иде,
Әй хаиям, ханиям,
Кол язар да би кичәр,
Би язар да хан кичәр,

Kotlıkıya yalançı bəyin
Cañırağın¹ kəs, – dedi,
Kəsib odda yandır! – dedi.
Orada duran Cantimir,
Altı oğullu ər idi;
Yurdda böyük pır idi;
Toxtamışın yanında
Sözü keçən bəy idi.
Kotlıkıya bəy ilə,
Qan damladıb ağ südə,
And içən bir ər idi.
Qalxıb gəlib Cantimir,
Xan önündə diz çökdü:
Hey xan əyəm, xan əyəm!
Yer gedərsə, nə qalar?
Yerində boş el qalar;
El gedərsə, nə qalar?
El gedərsə, yurd qalar,
Yurd gedərsə süd qalar,
Ağ məmədən süd əmən
Sözü şirin dil qalar.
Dil gedərsə nə qalar?
Yazılmış məktub qalar;
Baş gedərsə, nə qalar?
Soy içində qan qalar;
Soyda nəslı bığilsə,
O zaman da nə qalar?
Yurdunda düşmən qalar;
Sənin quşunu bəsləyən
Kotlıkıya bəy idi.
O da mərd bir ər idi.
Bir atası düşmənsə,
Bir atası qul idi,
Bir atası el idi,
Bir atası bəy idi.
Onun da böyük atası
Baba Tökles Xoca Ahmet
Övliyalar piri idi.
Hey xan əyəm, xan əyəm,
Qul azsa da bəy əfv edə,
Bəy azsa da, xan əfv edə,

¹ Cañırağın – keçə çadırın ən yuxarı və ən yüksək nöqtəsi

Аталыгым хақына
Хаталыгын кич, – диде.
Аталыгым хақына
Хаталыгын кичмәсән,
Бишектә яткан баласы –
Кашык канын кич, – диде.
Буында типкән кан калсын,
Баладан кулың тарт, – диде.
Каныннан аның кайт! – диде.
Жантимер би әйткәндә
Туктамыштай олы хан
Аның телен алмады,
Сүзенә колак салмады.
Ачуы аннан каты иде,
Котлыкайны тоттырды,
Кулына кыл жеп тактырды.
Сарай дигән каласы,
Сиксән күчә арасы,
Сары мәрмәр Алтын Таш,
Алтын Таштан Салкын Таш –
Салкын Ташка тарттырды.
Бер ягында аскылык,
Бер ягында чапкылык
Чапкылыкка мендереп,
Айбалталы Дөрмән бидән
Анда башын чаптырды.
Жантимердәй атага
Хан колагын салмады.
Хан колагын салмаса,
Ул да карап калмады.
Ни кыласып аңлады,
Өйенә карый юл алды.
Жантимернең алты угыл,
Алтынчы угыл – Кобогыл,
Алып килеп ул аны
Котлыкыя бинең өйинә,
Салып куеп бишеккә,
Котлыкыя баласын
Киң кунычлы Жантимер,
Кунычында йәшереп,
Үз өйинә китерде.

Atabəyliyiimin haqqına
Xətasını əfv et, – dedi,
Atabəyliyiimin haqqına
Xətasını əfv etməsən,
Beşikdə yatan körpəsinin
Bir qaşiq qanından keç, – dedi,
Soyunda axan qan qalsın,
Uşaqdan əlini çək, – dedi,
Onun qanını keç! – dedi.
Cantimir bəy söyləyincə
Toxtamış kimi ulu xan
Onu heç dinləmədi.
Sözünə qulaq asmadı.
Çox bərk qəzəblənmişdi.
Kotlıkıyanı tutdurdu,
Əlinə nazik ip taxdırdı.
Saray adlı qalası
Səksən küçə arası
Sarı mərmərli Altın Taş,
Altın Taşdan Salkın Taş¹,
Salkın Taşa çəkdi.
Bir yanında dar ağacı,
Bir yanında cəllad kötüyü,
Kötük üstünə oturdub
Ay baltalı Dörmən bəyə
Onun başını kəsdi.
Cantimir kimi ataya
Xan heç qulaq asmadı.
Xan qulaq asmayınca,
O da sakit qalmadı.
Nə edəcəyin anladı,
Cəld evinə yol aldı,
Cantimirin altı oğlu var idi.
Altıncı oğlu Kobogıl,
Götürüb gəldi onu
Kotlıkıya bəyin evinə
Beşiyə qoyub
Kotlıkıyanın uşağını
Geniş konicli² Cantimir,
Onu konicində gizlədib,
Öz evinə apardı.

¹ Salkın Taş – cəza meydanının adı

² Konic – geniş ağzı olan çəkmə

Котлыкыя өйинә
 Анда Дөрмән би килде:
 Снн дөнъяда йөргәнче,
 Хан бойрыгы йерсен, – дип,
 Хан бойрыгы йөргәндә
 Атаңа житкән айбалта
 Инде сиңа житсен, – дип,
 Кыл муйныңнан үтсен, – дип,
 Кобогылга кул салды.
 Анда килеп Чакмагыш
 Чаңгырагын сындырып,
 Чакма чагып үрт салды.
 Хан бойрыгы үтмәде,
 Тәңредән узып китмәде
 Атага житкән айбалта
 Баласына житмәде.
 Ул үләсен бу үлде.
 Берәве үлде берәв калды
 Тәңре хөкеме бу иде.
 Ул баланы Жантимер.
 Итегемнән алдым дип,
 Итегемнен алганда
 Илсез-көңсез калдың дип.
 Атын куйды Идегәй.

Kotlıkıyanın evinə
 Onda Dörmən bəy gəldi:
 Sen dünyada yürüyəcəyinə,
 Xan buyruğu yürüsün, – deyib
 Xan buyruğu yürüyəndə
 Atanı kəsən ay balta
 Artıq sənə yetişsin, – deyib,
 Qıl boynundan keçsin, – deyib,
 Kobogıl əlin salladı.
 O zaman gelip Çakmağış
 Çaxmağını sındırıp,
 Çaxmaq çəkib atəş saldı.
 Xan buyruğu keçmədi.
 Tanrıdan keçərli olmadı,
 Atanı kəsən ay balta
 Uşağını kəsmədi,
 O öləcəyinə bu öldü
 Birisi öldü, birisi qaldı.
 Tanrının hökmü bu idi.
 O uşağı Cantimir:
 Yediyimə aldım deyib,
 Yediyimdə aldığım zaman
 Kimsəsiz qaldın deyib,
 Adını qoydu Edigey.

ИДЕГӘИНЕҢ КОБОГЫЛ ИСЕМЕНДӘ ҮСЕП, ТУКТАМЫШ ХАН
 САРАЕНДА ТҮРӨ БУЛГАНЫ
 EDİGEYİN KOBOGİL ADI İLƏ BÖYÜYÜB TOXTAMIŞ XANIN
 SARAYINDA HÖKMDAR OLMASI

Жантимернең алты угыл,
 Алтынчы угыл Кобогыл,
 Кобогыл дип беленеп,
 Үсә куйды Идегәй.
 Бер яшендә бер икән,
 Баскап жире шил икән.
 Ике яшьтә ил булды,
 Әйткән сүзе им булды.
 Өч яшендә аталык
 Остаздан китап башлатты.
 Дүрт яшендә дан булды,
 Фирасәте фаш булды;
 Беш яшенә килгәндә

Cantimirin altı oğlu,
 Altıncı oğul Kobogıl,
 Kobogıl adı ilə
 Böyümüşdü Edigey.
 Bir yaşında tək qaldı.
 Basdığı yer oyuldu.
 İki yaşında məşhur oldu.
 Dediği söz dərman oldu.
 Üç yaşında atabəy,
 Ustaddan kitab oxumağa başladı
 Dörd yaşında şanlı oldu.
 Fərasəti görüldü
 Beş yaşına gəlincə

Жантимернең биш уғыл
 Бишенә дә баш булды.
 Алтысында ат менде,
 Жидесендә жәй тартып,
 Жиде тотам ук атты.
 Сигез-тугыз булганда,
 Сигез тумак сындырып.
 Туң тимсргә кул орды.
 Унга житте – ул булды.
 Ул ни дисә шул булды.
 Чүлгә чыгып басканда
 Чүл ярылып юл булды,
 Тауга чыгып басканда
 Тау сыгылып уй булды.
 Унберендә бер булды,
 Уйныксыз чичән¹ ул булды.
 Уникегә житкәндә
 Алпамыштай ир булды.
 Ир булган соң жир булуйм,
 Иңсәм жиргә тисен, дип,
 Ил игелегем күрсен дип,
 Асыраган чал бабам –
 Ул игелегем күрсен, дип,
 Тауда ятты, тай бакты,
 Кырда ятты, куй бакты,
 Елкы бакты – кол булды,
 Өстендә ямар тун булды;
 Башы белән баш булды,
 Атагы белән дан булды,
 Түрәсе белән фаш булды,
 Ятимнергә яр булды.
 Идегәй андый ир булды;
 Аты юкка – ат булды,
 Чүлләгәнгә – су булды,
 Адашканга – юл булды;
 Ундүртенә килгәндә
 Ундүрт тауны бетереп,
 Түрәсен биргән ул булды.
 Унбишенә килгәндә,
 Туксан башлы Урданың
 Туксан углы бер булып

Cantimirin beş oğlu vardı,
 Beşinə də baş oldu.
 Altısında at mindi,
 Yedisində yay çəkib
 Yeddi tutam ox atdı.
 Səkkiz, doqquz olunca.
 Səkkiz toxmağı qırıp
 Xan dəmirə əl vurdu.
 Ona yetdi, oğul oldu.
 O nə desə o oldu,
 Çölə ayaq basanda
 Çöl yarılib yol oldu,
 Dağa ayaq basanda
 Dağ sıxılıb ovalıq oldu.
 On birində tək oldu.
 Əvəzsiz çiçən¹ oldu.
 On ikiyə yetincə
 Alpamış kimi ər oldu.
 “Ər olunca yer olsun,
 Kürəyim bir yer görsün” deyə
 El yaxşılığını görsün, deyə,
 Məni böyüdən ağ-pak atam
 Yaxşılığını görsün, deyə,
 Dağda yatdı, taya baxdı,
 Düzdə yatdı, qoyuna baxdı,
 İlxiyə baxdı ilxıçı oldu,
 Üzərinə yamaqlı paltar geydi,
 Baş ilə baş oldu,
 Şöhrəti ilə şan verdi.
 Hökmü ilə tanındı,
 Yetimlərə yar oldu.
 Edigey belə ər oldu;
 Atsız olana at oldu,
 Çöldə gəzənə su oldu,
 Azana yol göstərdi.
 On dördünə çatanda
 On dörd davanı bitirib,
 Hökmü veren o oldu.
 On beşinə çatanda,
 Doxsan boylu Ordanın
 Doxsan oğlu bir olub

¹ Çiçen – yırav, ozan, aşiq

Айдалага килгәндә
Алар белән ант тотты.
Көрәшеп барың мин ексам,
Мин барыңа баш, – диде.
Көрәшеп берең мине екса,
Улыгыз мина баш, – диде.
Туксан башлы Урданың
Туксан угылы жыелып
Идегәй белән көрәш тотканда,
Барын екты Идегәй;
Еккан береннән тун алып,
Айдалага өйдерде.
Өеп салып Идегәй,
Өстенә менеп тайчанды.
Туктамыштай хан тәхетенә
Мин мендем! – дип яр салды.
Аннан әйтте Идегәй:
Анау килгән ак атлы
Ул Туктамыш хан булса,
Алдында баш имәгез,
Үзе сәлам бирмәсә,
Башлап сәлам бирмәгез.
Туктамыштай олы хан
Акбуз аты астында,
Лачыны ияр кашында,
Анда курде айдала.
Айдалада туксан бер бала.
Туксаны торыр яланбаш,
Ул тукеанның әчендә
Чалкаеп утырып бер бала.
Азамат ир Туктамыш
Килә житеп килгәндә
Ул тукеанбер тик торды,
Торып баш имәде,
Иңкәеп сәлам бирмәде,
Туктамыштай олы хан
Анда торып моны әйтте:
Ханыгыз булган минме өлкән.
Әллә юкса сезме өлкән?!
Анда әйтте Идегәй:
Башта булеаң син өлкән,

Aydalaya¹ gələndə
Onlar ilə and içdi.
Güləşdə sizi yensəm,
Hamınıza baş olaram, dedi.
Məni yenən olarsa,
O olsun mənə baş, dedi.
Doxsan boylu Ordanın
Doxsan oğlu toplanıb
Edigey ilə güləşdi.
Hamısını yıxdı Edigey;
Hər birindən paltar alıb,
Aydalaya yığdırdı.
Bir yerə toplayıb Edigey,
Üstünə çıxıb yerləşdi.
“Toxtamış kimi xan taxtına
Mən çıxdım!” – deyər ün saldı.
Sonra söylədi Edigey:
“Bax o gələn ağ atlı
O Toxtamış xan olsa,
Önündə baş əyməyin,
Özü salam verməsə,
Öncə salam verməyin”.
Toxtamış kimi ulu xan,
Ağboz atı altında,
Laçını yəhər qaşında.
Onu gördü aydalada,
Aydalada doxsan bir uşaq,
Doxsanı durur başı açıq,
O doxsanın üçündə
Yuxarıda oturur bir uşaq.
Əzəmətli ər Toxtamış
Gələndə
O doxsan bir nəfər,
Qalxıb heç baş əymədi,
Əyilib salam vermədi.
Toxtamış kimi ulu xan
O zaman dedi:
Xanınız olan böyüyünüz mənəmmi?
Yoxsa, siz böyüksünüz?
O zaman Edigey dedi:
İlk baxışda sən böyüksən,

¹ Aydala – düz, açıq ərazi

Аякта чыгар без өлкөн.
 Әйтеп бирсәм ник өлкөн
 Туксан башлы Урданың
 Янымда туксан баласы,
 Шушы туксан баланың
 Яшенсанап салсам мин,
 Анда чыгар без өлкөн.
 Өлкәнне өлкөн белмәген,
 Башлап сәлам бирмәгән
 Ул да булса, ханиям,
 Син икән, ай син икән!
 Азамат ир Туктамыш
 Анда уңга әйләнде,
 Анда сулга әйләнде,
 Әйләнәп жавап тапмады.
 Хан сарайга кайтып килгәндә
 Башыннан уйы китмәде,
 Урынында ятты – ятмады,
 Өч көн кузен йоммады,
 Өч төн йокы татмады.
 Туксан бала әчәндә
 Идәгәй булды бер бала.
 Башы белән баш булды,
 Атагы белән дан булды,
 Түрәсә белән фаш булды;
 Ятимнергә яр булды,
 Аты юкка ат булды,
 Адашканга юл булды,
 Карны ачканга тамак ул булды.
 Айбалталы Дөрмән би,
 Дөрмән улы Урман би
 Туксан бала әчәндә
 Каракчылык кылгам би:
 Балалар менгәп таяк ат
 Аны урлап тотылды...
 Өч урлады – котылды,
 Дүртенчәдә тотылды .
 Түрәсен моньп бир, – диеп,
 Айдалапың туксан бала
 Кулын килен кушырды.
 Урман бинәң кашына
 Тора килеп Идәгәй,
 Кулдан кылын тоттырды,

Həqiqətdə isə biz böyükük
 Sorsan niyə böyükük,
 Doxsan boylu Ordanın
 Yanımda doxsan uşağı var,
 Bu doxsan uşağın
 Yaşını sayıb toplansam,
 O zaman biz böyük olurıq.
 Böyüyü böyük bilməyən,
 Öncə salam verməyən
 O da, ey mənim xanım,
 Sənmişsin, ay sənmişsin!
 Əzəmətli ər Toxtamış
 O zaman sağa döndü,
 O zaman sola döndü,
 Verməyə cavab tapmadı.
 Saraya döndü,
 Başından bu fikir getmədi.
 Yerində yatdı, yata bilmədi,
 Üç gün gözünü yummadı,
 Üç gecə yuxu dadmadı.
 Doxsan uşaq üçündə
 Edigey oldu tək uşaq.
 Başı ilə baş oldu,
 Adı ilə şöhrət oldu,
 Hökmü ilə tanındı,
 Yetimlərə yar oldu,
 Atsız at oldu,
 Azana yol göstərdi,
 Ac olana aş oldu.
 Ay baltalı Dörmən bəy,
 Dörmən oğlu Urman bəy.
 Doxsan uşaq üçündə
 Oğurluq eliyən bəy:
 Uşaqların mindiyi atı,
 Oğurlayıb tutuldu...
 Üç dəfə oğurladı, qurtuldu,
 Dördüncüdə tutuldu.
 Bunun hökmünü ver! – deyər,
 Aydalanın doxsan uşağı
 Gəlip tələb etdilər
 Urman bəyin qarşısına
 Qalxıb gəlib Edigey,
 Əlin-qolun bağlayıb,

Кылдан кыл жеп тактырды
 Салкып ташка тарттырды,
 Туксанның берен жәллад итеп,
 Анда башын чаптырды.
 Хәбәр илгә фаш булды.
 Жәллад булган ул баланы
 Айбалталы Дөрмән би
 Кулын кулдан кайырып,
 Туктамыш ханга баш орды:
 Үзем булсам Дөрмән би,
 Улым булып Урман би,
 Урманымның башын чапкан
 Шул баланың канын кайтием,
 Әй хамиям, түрә би?
 Жәллад булган ул бала
 Торды дагын аны әйтте:
 Кыр башында айдала,
 Айдалада туксан бер бала.
 Кобогыл безнең беребез,
 Ул да булса башчыбиз,
 Моның түрәсен ул биргән.
 Туктамыштай олы хан
 Идегәйне алдырды:
 Әй Кобогыл, Кобогыл,
 Яхшы атанын баласы,
 Жантемернең углы идең;
 Елкы бактың, куй бактың,
 Айдалага ут яктың:
 Айбалталы Дөрмән би,
 Дөрмән углы Урман би,
 Аның башын ник чаптың?
 Анда әйтте Идегәй:
 Илеңдә йергән каракчы
 Өч ат урлап котылса,
 Дөртенчедә тотылса,
 Синен түрен, буенча
 Дүртемчедә чабылса,
 Дөрмән улы Урман би –
 Ул да шулай тотылды,
 Синен хөкемәң буенча
 Ул да шулай чабылды.
 Туктамыш торып анда әйтте:
 Әй Дөрмән би, Дөрмән би,

Qıldan incə ip taxdırdı,
 Salkın Taşa çəkdirdi,
 Doxsanın birini cəllad edib,
 Orada başını kəsirdi.
 Xəbər elə yayıldı.
 Cəllad olan o uşağı
 Ay baltalı Dörmən bəy
 Qolunu qoluna bağlayıb,
 Toxtamış xana baş əydi:
 Mən Dörmən bəy isəm,
 Oğlum Urman bəy isə,
 Urmanımın başını kəsən
 Bu uşağın qanını nə edəyim,
 Ey xan əyəm, hökmdar bəy?
 Cəllad olan o uşaq
 Qalxıb beləcə dedi:
 Düzənliyin başında bir aydala,
 Aydalada doxsan bir uşaq.
 Kobogıl bizim birimiz,
 O da olsa başımız,
 Bunun hökmünü o vermiş.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Edigeyi gətirtdi:
 Ey Kobogıl, Kobogıl,
 Yaxşı kişinin oğlu,
 Cantimirin oğlu idin;
 İlxiyə baxdın, qoyun baxdın,
 Aydalaya od saldın.
 Ay baltalı Dörmən bəy,
 Dörmən oğlu Urman bəy,
 Onun başını niyə kəsdin?
 O zaman söylədi Edigey:
 Elində gəzən bir oğru
 Üç at oğurlayıb qurtulsa,
 Dördüncüdə tutulsa,
 Sənin hökmünə görə
 Dördüncüdə kəsilsə,
 Dörmən oğlu Urman bəy,
 O da beylə tutuldu,
 Sənin hökmünə görə
 O da belə kəsildi.
 Toxtamış qalxıb söylədi:
 Ey Dörmən bəy, Dörmən bəy,

Шушы торган Кобогыл
 Ни кылса да рас кылган,
 Сүзем белән бер кылган,
 Мин ана түрә бире алмам.
 Айдалада утырып,
 Ундүрт дауны бетергән,
 Туксан бала эчендә
 Бәйге тотып дан алган,
 Туксанына баш булгам,
 Түрәсен биреп фаш булган.
 Ул ни кылса рас кылган,
 Кобогылдан баланын
 Түрәсенә чыгалмам.
 Кобогылга аны әйтте:
 Әй Кобогыл, Кобогыл,
 Сарайымда кал, – диде.
 Өстемдәге иске тун
 Ул туныңны сал, – диде.
 Яурыннары каймалы,
 Төйме бавы тартмалы
 Ал, кара кеш тун бирим,
 Бу тунымны ки, – диде.
 Чың-чың иткән чын йөгән
 Чыңлатканда караган,
 Токымы толпар яралган
 Тимгел чуар ат бирим,
 Ул чуарны мен, – диде.
 Күн давилбаз так, – диде.
 Тотар бавы сум алтын
 Асыл шоңкар кош бирим,
 Күл әйләнә чөй, – диде.
 Бер бите айдай балкыган,
 Бер бите көндәй салкыган,
 Болгардайын балкыган,
 Жофардайын аңкыган
 Айтулы атлы арув кыз
 Жаның сөйгән яр булса,
 Туйыңнан туйың кылдырып,
 Аны да сиңа бирием,
 Куйныңа алып сөй, – диде.

Bax bu Kobogıl
 Nə edibsə, düz edib,
 Sözümə uyğun edib,
 Mən ona hökm verəməm.
 Aydalada oturub
 On dörd davanı bitirmiş,
 Doxsan uşaq üçündə
 Yarışlarda şan almış,
 Doxsanına baş olmuş,
 Hökmünü verib tanınmış,
 O nə edibsə, doğru edib.
 Kobogıl kimi uşağa
 Hökm verəməm.
 Kobogılə isə dedi:
 Ey Kobogıl, Kobogıl,
 Sarayımda qal, – dedi,
 Üstündəki köhnə libas,
 O paltarı çıxar, – dedi,
 Arxaları işləməli,
 Düymə bağı ilməkli
 Gözəl qara samur kürk verim
 Bu kürkümü gey, – dedi,
 Çın-çın edən xas yəhər
 Çinqırdatanda baxan,
 Toxumu Tulpar yaradılan
 Çil alaca at verim,
 Alacaya min, – dedi,
 Gön davılbaz¹ tax, – dedi.
 Yəhəri som altın
 Əsl sunqar quş verim,
 Gölü dolaşıb uçur, – dedi.
 Bir üzü ay kimi parlayan,
 Bir üzü gün kimi parlayan,
 Bulgar dərisi kimi parlayan
 Cofar² kimi qoxan
 Aytulı adlı gözəl qız
 Xoşuna gələn yar olsa,
 Toyundan toyunu qıldırıb,
 Onu da sənə verim
 Qoynuna alıb sev, – dedi.

¹ Davılbaz – zərblə çalınan qədim, unudulmuş alətlərdəndir. Alətin çanağı qazanabənzər formada olmuş və çubuqlarla səsləndirilmiş.

² Cofar – çayın sahillərində yaşayan xəz dəri, gözəl ətirli heyvan

Анда әйтте Идегәй:
 Атың булса багамын,
 Утың булса ягамын,
 Мин яхшыга яхшымын, :
 Мин яманга яманмын,
 Кул биргеннең колымын
 Хезмәтендә каламын.
 Торып килеп Идегәй,
 Хан ни берсә аны алды:
 Ал кара кеш тун икән
 Кияренә аны алды;
 Тимгел чуар ат икән
 Менәренә аны алды;
 Күн давилбаз бар икән
 Төйәренә аны алды;
 Асыл шоңкар кош икән
 Чөйәренә аны алды;
 Бер бите айдай балкыган,
 Бер бите көндей салкыган,
 Болгардайын болкыган,
 Жофардайын аңкыган
 Айтулы ару кыз икән
 Туеннан туен кылдырып,
 Сөеренә аны алды.
 Туктамыштай олы хан
 Идегәймен көнендә
 Яу белән даудам котылды.
 Сарай дигән калада
 Дүрт дәрваза бар икән,
 Икәве бикле булганда,
 Икәвен ачык куйдырды.
 Береннән килгән кәрваны
 Береннән чыгып бетә алмый,
 Туктамыштай олы хан,
 Идегәй ирнең көнендә
 Ил казнасы бай булды.
 Өйләгәне мал булды,
 Өмма Идегәй үзе кем?
 Анысын белмәс хан булды.

O zaman söylədi Edigey:
 Atın olsa, baxaram,
 Yandıracaq şeyin varsa, yandıraram,
 Mən yaxşıya yaxşıyam,
 Mən yaman yamanam,
 Əl verənin quluyam,
 Xidmətində duraram.
 Qalxıb gəlib Edigey,
 Xan nə versə, onu aldı:
 Al qara samur kürkü də
 Görüb geyinmək üçün aldı;
 Çil alaca atı da
 Görüb minmək üçün aldı;
 Dəridən davılbazı¹ da
 Görüb, çalmaq üçün onu aldı;
 Əsl sunqar quşu da
 Uçurtmaq üçün onu aldı,
 Bir üzü ay kimi parlayan,
 Bir üzü gün kimi dolğun,
 Bulqar dərisi kimi parlayan,
 Cofar kimi qoxan
 Aytulı zərif qız imiş,
 Toyundan toyunu qıldırıb,
 Sevmək üçün onu aldı.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Edigeyin dövründə
 Düşman ilə davadan qurtuldu
 Saray adlı şəhərdə
 Dört darvaza var imiş.
 İkişi bağlı olanda,
 İkisini açıq qoydu.
 Birindən gələn karvan
 O birindən çıxsə, bitməzdi,
 Toxtamış kimi ulu xanın,
 Ər Edigeyin zamanında
 El xəzinəsi bol oldu
 Qəniməti mal oldu;
 Ama Edigeyin özü kimdir?
 Onu bilməz xan oldu.

¹Dəri davılbaz – M.Kaşğari yazır ki, “davulun yarandığı vaxtlar “quş davulu” adlandırılırdı. Ovçular öyrədilmiş ov quşları – doğan və ya şahinləri geriye, yanlarına çağırmaqdan ötrü güclü səsli davulları səsləndirər və quşlar davulun səsinə görə sahiblərinin yerini təyin edər, onların yanına qayıdarmış”.

Кадыйрбирде яшь солтан,
 Туктамыштай хан улы,
 Ул биләвдән чыкканда
 Хан ханәше Йәникә
 Анда игезәк кыз тапты.
 Ул кызларны тапканда,
 Туктамыштай олы хан
 Аналыклар алдырып,
 Сан сөяген бактырды.
 Хан казнаны ачтырды,
 Көрәкләп тәңкә чәчтерде.
 Ханнан ханы жыйдырды,
 Бидән бине жыйдырды,
 Ту бияләр суйдырды,
 Утыз көн уен кылдырды,
 Кырык көн туен кылдырды;
 Олы кызы айга тиң
 Атын куеп Ханәкә,
 Кече кызы көнгә тиң
 Атын куеп Көнеке,
 Күнелен анда тындырды.
 Туктамыштай олы хан
 Куйдан куен суйганда,
 Туйдан туен кылганда,
 Идегәйнең алганы,
 Кагып түшек салганы
 Айтулы арув кыз икән,
 Аның да житеп ай – көне,
 Ай ярлыкаеп көн туды,
 Ат башыдай ул туды.
 Ул туганда Идегәй,
 Аталыклар алдырып,
 Сан сөяген бактырды.
 Алтыннан чүмек уйдырды,
 Көмештән төбәк койдырды,
 Кыр кураен еемәк иттерде;
 Кыр курае каты булыр дип,
 Алтыннан семәк кылдырды.
 Ту бияләр суйдырды,
 Туктамышның сансыз кол
 Барын, югын жыйдырды,
 Ялгызыма алкыш тисен дип,
 Өлкән бер туй кылдырды.

Kadirbirdi gənc sultan,
 Toxtamış kimi xanın oğlu,
 Qundaqdan çıxanda
 Xan xatunu Yenike
 Ona ekiz qız gətirdi.
 O qızları gətirində
 Toxtamış kimi ulu xan
 Analıqlar aldırıp,
 Kürək sümüyünə baxdırdı.
 Xan xəzinəni açdırdı,
 Kürəklə altın saçdırdı.
 Bütün xanı toplatdı,
 Bütün bəyi toplatdı,
 Doğurmamış qısraqlar kəsdirirdi,
 Otuz gün oyun qurdu,
 Qırx gün toyun qurdu;
 Ulu qızı aya dənək,
 Adını qoyub Xanəkə,
 Kiçik qızı günə dənək,
 Adını qoyub Köneke,
 Könlünü o zaman dindirdi.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Qoyundan qoyun kəsincə,
 Toydan toyunu qılınca,
 Edigeyin aldığı,
 Silkaləyib döşək sərdiyi
 Aytulı gözəl qız imiş,
 Onun da yetip hamiləliyi,
 Ay təqdir edib gün doğdu,
 At başı kimi oğul doğdu,
 Oğul doğunca Edigey,
 Atabəylər aldırıp,
 Kürək sümüyünə baxdırdı.
 Altından oyuq oydurdu,
 Gümüşdən lazımlıq tökdürdü,
 Kənarını qamışından düzəltirdirdi;
 Qamış sərt olar deyə,
 Altınla dəyişdirirdi.
 Doğurmamış qısraqlar kəsdirirdi,
 Toxtamışın sayısız qulunu
 Varın-yoxun topladı.
 Ona xeyir dua etsin deyə
 Böyük bir toy qurdurdu,

Хан башында туды дип,
Атын Норадын куйдырды.
Ул туганда Идегэй
Кам йөргөсенэ будырды,
Кам йөргөсө каты булыр дип,
Клакай камка түшөттө,
Клакай камка каты дип,
Ссосарына билөттө.
Күкрәге яулы үссен дип,
Качкан яуны кудырды,
Яуда явыр булсын дип,
Яуны бергә кыдырды,
Күнелен шунда тындырды.

Xan yanında doğdu deyə,
Adını Noradın qoydurdu.
Oğul doğunca Edigey
Simli qundağa saldırdı,
Simli qundaq sərt olar deyə,
Altınlı-simli, ipəkli döşətdi.
O qumaş da sərt olar deyə
Sansar kürküne bələtdi.
Ürəkli, cəsur olsun deyə,
Qaçan düşməni qovdurdu,
Döyüşdə cəngavər olsun deyə,
Döyüşə özüylə apardı.
Könlünü o zaman dindirdi.

Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdıranı Qumru Şəhriyar

MÜNDƏRİCAT

<i>Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Ramazan QAFARLI. KİTABİ-DƏDƏ QORQUD</i> VƏ AZƏRBAYCAN KLASSİK YAZILI ƏDƏBİYYATI	3
<i>Yeganə İSMAYILOVA. BULUD SƏHƏNDİN «SAZIMIN SÖZÜ»</i> POEMALAR SİLSİLƏSİ VƏ «KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»	16
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Seyfəddin RZASOY. MİFOGENEZ VƏ ETNOGENEZ: NAX VƏ</i> OĞUZ MİFOLOJİ MƏTNLƏRİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ TƏCRÜBƏSİ (rus dilində)	21
<i>Füzuli BAYAT. PROFANDAN QUTSALA, TARİXDƏN MİFƏ</i> BƏNİ-İSRAİL PEYĞƏMBƏRLƏRİ	31
<i>Əfzələddin ƏSGƏR. “OZAN-AŞIQ KEÇİDİ” PROBLEMİ</i> HAQQINDA	52
<i>Qalib SAYILOV. MİLLİ FOLKLORDA İSLAM DİNİNİN</i> POETİK TƏSVİRLƏRİ	60
<i>Rövşən ƏLİZADƏ. OĞUZ KAĞANIN REAL TARİXİ</i> ŞƏXSİYYƏT OLDUĞUNA DAİR ƏSKİ VƏ YENİ TƏSBİTLƏR	67
<i>Sevinc ƏLİYEVƏ. “QURBANVERMƏ” KONSEPTİNİN ƏSASLARI</i> ...	75
<i>Sönməz ABBASLI. MİF VƏ MİFİK ƏFSANƏLƏRİN</i> TƏDQIQINƏ DAİR	84
<i>Elza İSMAYILOVA. “KOROĞLU” DASTANINDA QILINC MOTİVİ</i>	91
<i>Nailə ƏSKƏR. “KOROĞLU” TƏDQIQATLARI XIX ƏSRDƏ</i>	103
<i>Xəlidə MƏMMƏDOVA. GÜNAHSIZ MAYALANMA MİFİ –</i> MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİNİN ƏSAS MİFOLOJİ QAYNAQLARINDAN BİRİ	111
<i>Xuraman KƏRİMOVA. FOLKLOR MƏTNLƏRİNİN TƏRTİB VƏ</i> SİSTEMLƏŞDİRİLMƏSİNDƏ ŞƏRTİ İŞARƏLƏRDƏN İSTİFADƏ	120
<i>Qumru ŞƏHRİYAR. “EDİGEY” DASTANINDA</i> İSLAM MOTİVLƏRİ	127
<i>Mətanət XƏLİLOVA. NOVRUZA QƏDƏRKİ MƏRASİM</i> MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ	136
<i>Sevinc QASIMOVA. AZƏRBAYCANDA NOVRUZ</i> BAYRAMINDA TAMAŞA ƏNƏNƏLƏRİ	146
<i>Azərbaycanfolklorundan yeni nümunələr</i>	
LERİK RAYONUNDAN TOPLANAN MATERIALLAR	156
<i>Qardaş türk folklorundan örnəklər</i>	
“EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTI	163

CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Ramazan Gafarli. CLASSICAL WRITTEN LITERATURE AND</i>	
“THE BOOK OF DEDE GORGUD”	3
<i>Yegana Ismaylova. SERIES OF POEMS BY BULUD SAHAND</i>	
“MY SAZ’S WORD” AND “KITABI-DEDE GORGUD”	16
<i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Seyfaddin Rzasoy. MYTHOGENESIS AND ETHNOGENESIS:</i>	
COMPARATIVE ANALYSIS OF NAKH AND OGHUZ	
MYTHOLOGICAL TEXTS.....	21
<i>Fuzuli Bayat. FROM PROFANE TO SACRAL, FROM THE</i>	
HISTORY TO THE MYTHS THE PROPHETS OF ISRAEL.....	31
<i>Afzaladdin Asgar. ABOUT THE PROBLEM OF “TRANSITION</i>	
FROM OZAN TO ASHYG”	52
<i>Galib Sayilov. THE POETICAL DESCRIPTIONS OF THE</i>	
ISLAMIC RELIGION IN NATIONAL FOLKLOR	60
<i>Rovshan Alizade. OLD AND NEW FINDINGS REGARDING</i>	
OGHUZ KHAN’S REAL HISTORICAL PERSONALITY	67
<i>Sevinj Alieva. FUNDAMENTALS OF “SACRIFICE” CONCEPT.....</i>	75
<i>Sonmez Abbasli. ABOUT THE RESEARCH OF MYTH AND</i>	
MYTHOLOGICAL LEGENDS (On the base of Garabag folklore	
examples)	84
<i>Elza Ismailova. THE MOTIVE OF SWORD IN ‘KOROGHLU’</i>	
EPIC (Based on Azerbaijani and Turkish versions)	91
<i>Naile Asker. “KOROGLU” RESEARCH IN THE XIX CENTURY.....</i>	103
<i>Khalide Mammadova. THE MYTH OF THE IMMACULATE</i>	
CONCEPTION – ONE OF THE MAIN MYTH’S SOURCE OF	
MIRACULOUS BIRTH MOTIF	111
<i>Khuraman Karimova. USE OF CONVENTIONAL SIGNS IN THE</i>	
COMPILATION AND SYSTEMATIZATION OF FOLKLORE TEXTS.....	120
<i>Gumru Shahriyar. ISLAMIC MOTIFS AT THE EPIC “EDIGE”</i>	127
<i>Matanat Khalilova. CEREMONY LEVELS AND FOLKLOR</i>	
EXAMPLES TILL NOVRUZ HOLIDAY	136
<i>Sevinc Gasimova. TRADITIONS OF NOVRUZ</i>	
PERFORMANCES IN AZERBAIJAN	146
<i>New samples from Azerbaijan folk-lore</i>	156
<i>From fraternal Turkish folk-lore.....</i>	163

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>	
<i>Рамазан Кафарлы. КЛАССИЧЕСКАЯ ПИСЬМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И "КНИГА ДЕДЕ КОРКУТ"</i>	3
<i>Егана Исмаилова. ЦИКЛ ПОЭМ БУЛУДА САХАНДА «СЛОВО МОЕГО САЗА» И «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУД»</i>	16
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<i>Сейфаддин Рзасой. МИФОГЕНЕЗ И ЭТНОГЕНЕЗ: ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА НАХСКИХ И ОГУЗСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ</i>	21
<i>Физули Баят. ИЗ ПРОФАНА ДО САКРАЛА, ИЗ ИСТОРИИ ДО МИФА, СЫНЫ ПРОРОКОВ ИЗРАИЛЯ</i>	31
<i>Афсаладдин Аскер. О ПРОБЛЕМЕ «ПЕРЕХОДА ОЗАН – АШУГ»</i>	52
<i>Галиб Сайылов. ПОЭТИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ ИСЛАМА В НАЦИОНАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ</i>	60
<i>Ровшан Ализаде. ДРЕВНИЕ И НОВЫЕ ДАННЫЕ, ПОДТВЕРЖДАЮЩИЕ РЕАЛЬНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ ОГУЗ КАГАНА</i>	67
<i>Севиндж Алиева. ОСНОВЫ КОНЦЕПТА «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ»</i>	75
<i>Сонмез Аббаслы. ОБ ИССЛЕДОВАНИИ МИФА И МИФИЧЕСКИХ ЛЕГЕНД (По материалам Карабахского фольклора)</i>	84
<i>Елза Исмаилова. МОТИВ МЕЧ В ЭПОСЕ «КЕРОГЛУ» (На основе азербайджанской и турецкой версиях)</i>	91
<i>Наиля Аскер. “КЕРОГЛУ” ИССЛЕДОВАНИЯ В XIX ВЕКЕ</i>	103
<i>Халида Мамедова. МИФ О НЕПОРОЧНОМ ЗАЧАТИИ – ОДИН ИЗ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ МОТИВА ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ</i>	111
<i>Хураман Керимова. ПРИМЕНЕНИЕ УСЛОВНЫХ ЗНАКОВ ДЛЯ СОСТАВЛЕНИЯ И СИСТЕМАТИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ</i>	120
<i>Гумру Шехрияр. ИСЛАМСКИЕ МОТИВЫ В ЭПОСЕ “ЭДИГЕЙ”</i>	127
<i>Матанат Халилова. ЦЕРЕМОНИЯ СОБЫТИЯ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРИМЕРЫ ДО НОВРУЗА</i>	136
<i>Севиндж Касымова. ТРАДИЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ВО ВРЕМЯ НОВРУЗА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ</i>	146
<i>Новые образцы Азербайджанского фольклоре</i>	156
<i>Из тюркского фольклора</i>	163

“Dədə Qorqud”
Elmi-ədəbi toplu, 2019/I (64)
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Sənubər Kərimova
Qumru Şəhriyar

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 70/100 16/1
Mətbəə kağızı: № 1
Həcmi: 184 səh.
Tirajı: 300

Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində
hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.

Toplunun üz qabığındakı şəkil: Mirzəxan Qafarovun
“Dədə Qorqud” lövhəsi

Ünvan: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31
Tel: 492-93-14; Fax: 492-93-14
E-mail ünvanı: dede.qorqud.11@mail.ru