

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI**  
**FOLKLOR İNSTİTUTU**

---

# **DƏDƏ QORQUD**

دَدَه قورقود  
*DADA GORGUD*

**Elmi-ədəbi toplu**

**III (66)**

**BAKİ – 2019**

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

**Baş redaktor: *Qafarlı Ramazan***

**Redaksiya heyəti:**

*Abdullayev Kamal, Cəfərov Nizami, Həbibbəyli İsa, İmanov Muxtar, Kərimli Teymur, Əliyev Kamran, Rzayev Anar, Bəydili Cəlal, Əsgərov Əfzələddin, Gözəlov Füzuli, Xavəri Sərxan, Xəlilov Ağaverdi, Məmmədli Elxan, Akalın Şükrü Haluk (Türkiyə), Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), Ekici Metin (Türkiyə), Əhməd Bican Ərcilasun (Türkiyə), Hüseyn Düzgün (İran), Nəcati Dəmir (Türkiyə), Çobanoğlu Özkul (Türkiyə), Duymaz Əli (Türkiyə), İbrayev Şakir (Qazaxıstan), Məlikov Tofiq (Rusiya), Mirzəyev Törə (Özbəkistan), Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), Süleymanov Oljas (Qazaxıstan), Ocal Oğuz (Türkiyə), Tural Sadıq (Türkiyə), Türkmən Fikrət (Türkiyə).*

**Baş redaktorun müavini: *Rzasoy Seyfəddin***

**Baş redaktorun müavini: *Qurbanov Nail***

**Məsul katib: *Orucov Tahir***

**Nəşrinə məsul: *Ələkbərli Əziz***

**“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/3.**

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2019

## ***Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar***



**Ramazan OAFARLI**  
*filologiya üzrə elmlər doktoru*  
*e-mail: ramazanqafar@yandex.ru*

### **“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNUN ARAŞDIRILMASI TARİXİNƏ QISA BİR NƏZƏR**

**Açar sözlər:** epos, türk epik təfəkkürü, tədqiq tarixi, əlyazma, nüsxə, variant, oğuznamə, boy.

#### **A BRIEF OVERVIEW DEALING WITH THE HISTORY OF “THE BOOK OF DEDE GORGUD”**

##### **Summary**

The article examines the history and publication of the 200-year epoch of “The Book of Dede Gorgud” in several stages.

The first stage is a one-year period between 1815 and 1916. The nature of the work done from the time the saga was first recognized in the world of science to its first full publication is almost identical. In 1815, Friedrich von Ditz published “The song of Tepegöz” in German language at the Dresden Library. After that, translation and investigation of the Oguzname will begin.

The second stage covers 1916-1952. Teacher Rifat from Kilis brings “The book of Dede Gorgud” to Turkey for the first time with the Arabic alphabet in 1916 (a copy of the Berlin edition), O.S.Gokyay published the version of Dresden with a large summary of all the research works with a preface by the Latin alphabet in Turkey in 1938 and H.Arasli published it in 1939 in Azerbaijan. Then, the epic is analyzed in the former USSR and Turkey.

The third stage (1952-1994) begins with the finding of a Vatican copy of the epic. In 1952, Ettore Rossi brought both texts of the Oguzname together with a preface to the scientific community. With the publication of V. Bartold's translation (1962), the epic has become available in Russia, the Turkic world and other countries.

The fourth stage begins with the decree of the President of Azerbaijan H.Aliyev on April 20, 1997 in connection with the 1300th anniversary of “The Book of Dede Gorgud”. This article provides an overview of the numerous steps taken.

Three editions of the manuscript of the “The Book of Turkmen Lysani” manuscript of “The Book of Dede Gorgud” epic tradition in 2019 (led by Prof. Matin Ekiji, Prof. Joseph Azmun, and Nasser Khaze Sahgoli, Valiollah Yaghobi, Shahrouz Aghatabai and co-authors of the Institute of Social Sciences, Ankara University) and a new phase is being launched in Turkey and Azerbaijan in relation to these publications.

**Key words:** epic, Turkish epic thinking, research history, manuscript, copies, version, Oguzname, song

#### **КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА «КНИГИ ДЕДЕ КОРКУДА»**

##### **Резюме**

В данной статье речь идёт об издании и исследовании которое охватывает 200-от летний период «Книги Деде Коркуда» и об истории исследования, которое делится на несколько этапов.

Как *первый этап* берётся век, период между 1815-го по 1916-й гг. С периода известности дастана в мире науки, до первого его издания вместе с характером проделанной работы одинаково здесь показаны. В 1815-ом году Фридрих Фон Диц, столкнувшись в Дрезденской библиотеке Германии с боем огузнаме «Тепегёз» сделал перевод на немецкий язык и издал его. После этого начинаются переводческие и исследовательские работы по огузнаме.

*Второй этап* охватывает период с 1916-го по 1952гг. Муаллим (учитель) Рифат Килисли в 1916-ом году (на основе Берлинской копии) «Книги Деде Коркуда» впервые в Турции на арабском алфавите передаёт этот дастан своим читателям в полном объёме. В 1938 году О.Ш.Гёкъяем написано большое введение к Дрезденской копии, состоящее из всех резюме, вышедших до выше упомянутого времени, которое издано в Турции на латинском алфавите, а в 1939 году Г.Араслы издаёт его в Азербайджане. После этого эпос основательно анализируется в Турции и в СССР.

*Третий этап* (1952 – 1994) начинается с нахождения Ватиканской копии дастана. Этторе Росси в 1952 году, с широким предисловием, доводит до сведения научной общественности каждую из двух текстов огузнаме. Выход в свет перевода В.Бартольда (в 1962 году) даёт возможность распространению эпоса в России, в тюркском мире и в других странах.

*Четвёртый этап* начинается с подписания указа Азербайджанским президентом Г. Алиевым в 1997 году 20-го апреля связанного с проведением 1300 летнего юбилея «Книги Деде Коркуда». В этой статье даётся описание значимых событий.

Огузнаме «Kitabi-Türkmen lisanı» как эпическая традиция «Деде Коркуда» вышло три издания в 2019-ом году (проф. Метинем Экиджи, проф. Юсуфом Азмуном и сотрудниками Университета Анкары Социально-Научного Института: Nasser Khaze Sahgoli, Valiollah Yaghobi, Shahrouz Aghatabai, Sara Behzad) и в связи с этими изданиями в Турции, Азербайджане выходит на арену *новый этап* исследований.

**Ключевые слова:** эпос, тюркское эпическое мышление, история исследования, рукопись, копии, вариант, огузнаме

Dünya xalqlarının qədimliyini, ilkinliyini təsdiqləyən faktlardan biri epos ənənəsinin mövcudluğu, xüsusilə xalq dastanlarının qədim və orta əsrlərdə yazı yaddaşına köçürülməsi, mədəniyyətin sonrakı dövr nümunələrində həmin mənavi sərvətin izlərinin qorunub saxlanması hesab olunur. Bu mənada türk epos ənənəsinin və epik düşüncəsinin dünya mədəniyyəti xəzinəsində tutduğu mövqeyi, yeri müəyyənləşdirmək üçün Yer kürəsində yaşayan xalqların epos və eposdan törəyən yazılı abidələrinin 3 min illik zaman xətti üzrə tarixi xronikasına nəzər salmaq kifayətdir. Tədqiqatçılar şumerlərin “Bilqamış”, hindlilərin “Mahabharata”, “Ramayana”, yunanların “İliada”, “Odisseya”, mudiyalıların “Avesta”, farsların “Şahnamə”, oğuz türklərinin “Xəmsə”, “Oğuz kağan” “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu”, qırğızların “Manas”, özbəklərin “Alpamış”, ingilis-saksonların “Beovulf”, britaniyalıların “Robin Qud”, fin-uoqorların “Kalevala”, slavyanların “İqor polku haqqında dastan” kimi yazılı epos və ədəbi abidələri daxil olmaqla dünya mədəniyyəti xəzinəsində 110 əsər müəyyən etmişlər. Eramızın ikinci minilliyində türklərin bir-birinin ardınca qüdrətli imperiyalar yaratması, Avrasiyanın yarısını idarə etməsi, əvvəl səlcuqların, sonra isə osmanlıların səlib (xaç) yürüşlərinin Şərqi doğru sürətli irəliləyişlərinin qarşısını alması Avropada türk qorxusu yaratmış və onları vəhşi, mədəniyyətsiz xalq

kimi tədqim etmək ənənəsi formalaşmışdı. Lakin epos və yazılı abidələrin zaman paradiqmasına diqqət yetirəndə tamamilə başqa mənzərənin şahidi oluruq. 110 yazılı epos və xalq yaradıcılığından törəyən ədəbi yazılı abidələr içərisində 18 möhtəşəm əsər türk epik təfəkkürünün məhsuludur. Bir cəhət maraqlıdır: “İliada” və “Odisseyə” Yunanıstan, “Beovulf” və “Robin Qud” isə Britaniya adasının sərhədlərindən kənara çıxmamışdır. Türkün isə təkcə “Koroğlu”-sunu xatırlamaq kifayətdir ki, Bessarabiyadan, Moldovadan başlamış, Çinə, Ərəbistana qədər istər müsəlman, istərsə də onlarla xristian, bütpərəst xalq arasında, gündöğəndən günbatana qədər uzanan ayrı-ayrı ölkələrdə yayılmışdır. Təsadüfi deyil ki, ötən əsrin 40-cı illərində məhz Türkün yaratdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun qüdrəti Mikoyan, Stalin kimiləri qorxutmuş və bu əsər repressiya qurbanları sırasına daxil edilmişdi. Azərbaycanın görkəmli filosofu Heydər Hüseynov həm də “19-cu əsr Azərbaycan fəlsəfi fikri”-nin qaynağı kimi “Dədə Qorqud”-dan bəhs açdığına görə məhv edilmiş, türkmən alimi, “Koroğlu” eposunun böyük tədqiqatçısı akademik Bəymühəmməd Kərriyev isə “Dədə Qorqud”-u təbliğ etdiyinə görə 10 il həbs cəzasına məhkum edilmişdi. Ancaq dünya xalqlarının heç bir qədim yazılı epik əsərində “Kitabi-Dədə Qorqud”-da qoyulduğu şəkildə humanizm, vətənpərvərlik, ailə-əxlaq məsələlərinə yer verilməmişdir. Təkcə bu gün dünyanın hər yerində aktual olan gender probleminin “Kitab”dakı qoyuluşunu xatırlamaq kifayətdir. Qadın ailədə kişilərlə eyni hüquqdadır, hətta bəzi məqamlarda onlardan tədbirli olmasına, mərdliyinə, dəyanətinə, sevgidə sadıqlıyınə görə üstün göstərilir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun nəşr və tədqiq tarixi 200 illik bir dövrü əhatə edir. Xatırladaq ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» haqqında ilk məlumatı Yakob Reyske (1716-1774) və Şərq əlyazmaları kataloqunu tərtib edən Fleyşer vermişdir. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının nəşri və tədqiqinə XIX əsrdən başlanmışdır. Bu böyük abidəni ilk dəfə dünyaya tanıtdıran alman şərqşünası Fon Dits olmuşdur. O, Drezden kitabxanasında müqəddimə və 12 boydan ibarət “Dədə Qorqud” dastanlarını aşkar etmiş, 1815-ci ildə “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”-u alman dilinə tərcümə edərək “Odissey”-in nağıl səciyyəli təkgözlü Siklopun – Polifemin kor edilməsi süjetinin yeni variantı kimi nəşr etdirmişdir. 1857-ci ildə Almaniyada Vilhelm Qrimm də bu boyu özünün nəşr etdirdiyi “Dünya Təpəgözləri” müntəxəbatına daxil edir. 1859-cu ildə görkəmli alman şərqşünası Teodor Nyoldeke Drezden nüsxəsinin surətini çıxarıb bəzi hissələri tərcümə edərək çap etdirmək istəyir. Lakin o, bu işi başa çatdıra bilməyib topladığı materialları o vaxt Almaniyada təhsil alan V.V.Bartolda (1892) verir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının müqəddimə və 6 boydan ibarət yeni nüsxəsini 1952-ci ildə italyan şərqşünası Ettore Rossi Vatikan kitabxanasında üzə çıxarıb, geniş elmi müqəddimə ilə nəşr etdirir. Dastan rus tədqiqatçılarının da diqqətini cəlb etmişdir. Şərqşünas alim V.V.Bartold hələ universitet tələbəsi ikən “Kitabi-Dədə Qorqud” üzərində tədqiqat aparmağa başlayır. O, əvvəlcə dastanların dörd boyunu rus dilinə tərcümə edərək kiçik bir şərhə nəşr

etdirir. 1922-ci ildə bütün boyları rus dilinə tərcümə edib çapa hazırlayır. Lakin onun sağlığında dastan işıq üzü görmür. Əsəri Azərbaycan alimlərindən H.Araslı və M.H.Təhmasib 1950-ci ildə Bakıda nəşr etdirirlər. V.V.Bartoldla eyni zamanda Türkmənistanda yazıb-yaradan rus alimlərindən A.Q.Tumanski və K.A.İnostransevin də bilavasitə “Kitabi-Dədə Qorqud”la əlaqədar məqalələri nəşr edilir. V.V.Bartoldun “Dədə Qorqud” dastanları üzərində apardığı tədqiqat işini onun ölümündən sonra rus türkoloqlarından V.V.Jirmunski və A.N.Kononov davam etdirirlər. 1962-ci ildə onların tərtibatı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı V.V.Bartoldun ruscaya tərcüməsi əsasında yenidən nəşr edilir. Bu nəşrdə mətndən əlavə, V.Bartoldun, A.J.Yakubovskinin və V.M.Jirmunskinin məqalələri də çap olunmuşdur. Görülən işlərin məzmununa və əhatə dairəsinə görə bu dövrü dörd mərhələyə bölmək mümkündür:

**İlk mərhələ** kimi 1815-1916-cı illər arasındakı bir əsrlik dövrü götürmək olar. Çünki dastanın elm aləmində tanındığı vaxtdan ilk tam nəşrinədək görülən işlərin xarakteri, demək olar ki, eynidir. Böyük alman şərqşünası **Fridrix Fon Dits** ömrünün sonuna iki il qalmış Drezden Kral kitabxanasında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını aşkar etmiş, 1815-ci ildə “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”u alman dilinə çevirib “Yeni aşkar edilmiş Oğuz Təpəgözü Homerin Siklopu ilə müqayisədə” adlı ön söz yazaraq Berlində kitab şəklində çap etdirmişdir<sup>1</sup>. Ehtimal ki, Fridrix Fon Dits mətnin üzünü köçürüb Berlinə gətirmişdir. Doğrudan da, Berlin Milli kitabxanasında əsərin XIX əsrin əvvəllərində yazılmış bir əlyazmasına təsadüf edilir.

Sual ortaya çıxır: nə üçün 12 boydan daha çox «Təpəgöz» boyu alman aliminin diqqətini özünə cəlb etmişdir? Çünki həmin dövrdə onun vətəninə yunan miflərinə böyük maraq vardı. Əsatirçilər nəzəriyyəsinin baniləri Yakob və Vilhelm Qrimm qardaşları folklorşünaslıq elminin əsasını qoymaqla bütün mədəniyyətin bünövrəsində miflərin durduğunu irəli sürürdülər. «Təpəgöz» boyu yunan mifoloji sistemində mühüm yer tutan sikloplarla bağlı əhvalatlarla səsleşirdi. Təsadüfi deyildi ki, 1857-ci ildə Qrimm qardaşları bu boyu özlərinin tərtib etdikləri «Dünya xalqlarının təpəgözləri» müntəxəbatına salmışdılar. Beləliklə, ilk mərhələdə dastanın mətnini düzgün oxumaq, alman və rus dillərinə çevirmək təşəbbüsləri ilə yanaşı, təsvir xarakterli yazılar da nəşr edilir, Dədə Qorqud və başqa obrazların tarixdə izlərini axtarır tapmağa səy göstərilirdi. 1859-cu ildə Venyaminov-Divayev Orenburq əyalətində Xorxut Atanın qəbrini nişan verirdi. Teodor Nyoldekenin (1836-1910) boyları tam tərcümə edə bilməyib, gördüyü işləri rusiyalı tələbəsi V.Bartolda verməsi dastanın nəşr və tədqiqi işində böyük dönüş yaratdı. Gənc alim ilk əvvəl türk eposunu tam halda rus dilinə çevirməyi qarşısına məqsəd qoyub, boyların dördünün müxtəlif məcmuələrdə işıq üzü görməsinə nail oldu.

<sup>1</sup> Kitabi-Dede Korkut al-Lisani-Taife-i Oguzan: Drezden nüsxəsi. - Y. və n.y., ilsiz.- 154 s.- Ərəb əlifbasında.

**İkinci mərhələ** 1916-1952-ci illəri əhatə edir. **Kilisli müəllim Rifət** Türkiyədə “Kitabi-Dədə Qorqud”u 1916-cı ildə (Berlin nüsxəsindən) ərəb əlifbası ilə ilk dəfə tam şəkildə nəşr etdirmiş<sup>1</sup> və bununla eposun Türkiyədə<sup>2</sup> və Azərbaycanda<sup>3</sup> araşdırılmasına şərait yaratmışdır. 1938-ci ildə O.Ş.Gökyay Drezden nüsxəsinin özünü o vaxta qədər təsadüf etdiyi bütün tədqiqat əsərlərinin xülasəsindən ibarət böyük bir müqəddimə ilə latın əlifbasında çap etdirir. **Orxan Şaiq** sonralar (1939, 1943-cü illərdə) dastanları müasirləşdi-rərək yeni türkcədə oxuculara çatdırır, mətnin lüğətini tərtib edir<sup>4</sup>. **Həmid Araslı** isə 1939-cu ildə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını Bakıda tərtib və nəşr etdirir<sup>5</sup>. H.Araslı kitaba geniş bir müqəddimə yazır ki, bununla da bu qiymətli abidənin Azərbaycanda da geniş tədqiqi mərhələsi başlayır.

“Dədə-Qorqud” dastanları üzərində səmərəli iş aparan alimlərdən biri də **Məhərrəm Ergindir**. O, 1958-ci ildə böyük bir tədqiqata girişlə hər iki nüsxələrin fotofaksimeleni, Drezden əlyazmasının yeni türk əlifbasına köçürülmüş

<sup>1</sup>Kitabi-Dədə Qorqud, İstanbul, 1916; Kilisli Müəllim Rifət dastanı ilk dəfə tam şəkildə məhz Berlin nüsxəsi əsasında ərəb əlifbası ilə nəşr etdirmişdir. Bax: Kilisli Müəllim Rifət. Kitabi-Dede Korkut al-Lisani-Taife-i Oguzan. - İstanbul: Asari İslamiyye ve Milliye Tedkik Encümeni, 1916; Kitabi-Dede Korkut ala lisani-tayfa-i Oguzan /neşre hazırlayanı Rifat Muallim Kilisli (Bilge). - İstanbul: Asari-İslamiye və milliye tedqiq encümeni, hicri 1332, miladi 1916. - 172 s; Kitabi-Dede Korkut ala lisani-tayfa-i Oguzan.(arap alfabesinde) /haz. R.M.Kilisli. - İstanbul: Asari-İslamiye ve Milliye tedgig encümeni. - H. 1332.- 172 s.

<sup>2</sup>Köprülü Fuat. Dede Korkut Kitabına aid notlar. İstanbul: Azərbaycan Yurd bilgisi, 1932; Köprülüzade M. Fuat. Dede Korkut kitabına ait notlar. I. Altun küpeli oğuz bekleri //Azərbaycan yurt bilgisi. - İstanbul, 1932. - I yıl.- sayı I. - s. 17-21; Köprülüzade M. Fuat. Dede Korkut kitabına ait notlar. II. Başa dönmək, aynalmak //Azərbaycan yurt bilgisi. - İstanbul, 1932. - I yıl. - sayı 2. - s. 84-91; Köprülüzade M. Fuat. Dede Korkut kitabına ait notlar. III. Ozan // Azərbaycan yurt bilgisi. - İstanbul, 1932.- I yıl. - sayı 3. - s. 133-140; Köprülüzade M. Fuat. Dede Korkut kitabında hayvanlar. - İstanbul, 1932; İsmayıl H. Kitabi-Dədə Qorqud /H.İsmayıl //Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. - Bakı, 1926. - c. I. - s. 78-89; Rza S. Türklərin ərəbləşməsi və əcəmləşməsi: [Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından da məlumat verilmişdir] /Salman Rza //Yeni fikir. - 1926. - 17-18 mart;

<sup>3</sup> Mirbağırılı M. Əski türk ədəbiyyatı nümunələrindən: [“Dədə Qorqud” dastanları haqqında] /M.Mirbağırılı //Kommunist. - 1923. - 26 oktyabr. - № 242; Abid Ə. Elmi hərəkətlər: [V.Bartoldun “Orta Asiya türk tarixi haqqında dərsləri” əsərinə münasibəti haqqında] /Ə.Abid //Maarif və mədəniyyət. - 1927. - № 9. - s. 41-43; Müsaxanlı A. Kudatku bilik və Kitabi-Dədə Qorqud //Zeynallı A., Şaiq A., Musaxanlı A., Əfəndizadə A. Ədəbiyyatdan iş kitabı. - Bakı, 1928. - s. 105-110; Müsaxanlı A.Yazı ədəbiyyatı: [“Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında da verilmişdir] /A.Musaxanlı //Ədəbiyyatdan iş kitabı. - Bakı, 1928. - s. 77-83; Oğuz dastanı: [Dədə Qorqud haqqında da məlumat verilmişdir] //Zeynallı H., Abdulla Ş., Musaxanlı A., Əfəndizadə C. Ədəbiyyatdan iş kitabı: Birinci hissə. - Bakı, 1928.- S.85-88 və b.

<sup>4</sup> Dede Korkut hikayeleri /haz. Gökyay Orhan Şaik. - Ankara, 1938; Gökyay, Orhan Şaik. Tepegöz efsanesine dair //Oluş. - 1939. - №15. - s. 231-232.

<sup>5</sup> Kitabi-Dədə Qorqud /tərt. və müqəddimə Həmid Araslıındır; red. M. Təhmasib. - Bakı: Azərənşr, 1939. - 176 s.: 5 v. şəkil. - Mətn köhnə latın qrafikasıdadır; Kitabi-Dədə Qorqud /tərt. və müqəddimə H.Araslıındır; red. M.Təhmasib. - 2-ci nəşri. - Bakı: Azərənşr, 1962. - 176 s.: 5 v. şəkil; Kitabi Dədə Qorqud: [dastanlar] /tərtib ed. Həmid Araslı; rəssam Mikayıl Abdullayev.- Bakı: Gənclik, 1977. - 182 s.

bütöv mətnini, 1963-cü ildə isə elmi qrammatikasını və sözlüyünü nəşr etmişdir<sup>1</sup>. Türkiyədə dastan 1973-cü ildə təkrar Orxan Şaiq tərəfindən nəşr edilmişdir. Burada alimin özünün bu abidə üzərində apardığı ayrıca tədqiqatdan əlavə, dünya türkologiyasında onun barəsində yazılmış, demək olar ki, bütün tədqiqat işləri barədə xülasə şəklində məlumat verilir və əhatəli ədəbiyyat göstərilir.

Azərbaycanda bu dastanların dili üzərində **Əfzaləddin Dəmirçizadə** tədqiqat işi aparmışdır. Onun 1959-cu ildə çapdan çıxan “Kitabi-Dədə Qorqud dastanlarının dili” adlı kitabının<sup>2</sup> və müxtəlif vaxtlarda yazdığı məqalələrinin bu abidənin Azərbaycan dili tarixindəki mövqeyinin aydınlaşdırılmasında mühüm rolu olmuşdur.

“Dədə Qorqud” dastanlarını tədqiq edən alimlərdən biri də professor **Əli Sultanlı** olmuşdur. Onun 1958-59-cu illərdə beş məqalədən ibarət olan “Dədə Qorqud dastanları haqqında qeydlər”<sup>3</sup> adlı toplusu çap olunmuşdur. Bu məqalələrdə müəllif dastanların tədqiq tarixçəsinə nəzər salmış, Dədə Qorqudun şəxsiyyəti məsələsindən danışmış, dastanların yaranmasında, formalaşmasında fərdi və kollektiv yaradıcılıq ünsürlərinin vəhdətini göstərmişdir. Əli Sultanlı burada, ümumiyyətlə, eposun mənşəyi kimi nəzəri məsələlərə də toxunmuş, boylarda təsvir olunan qəbilə quruluşu “sistemi”ni gözdən keçirmiş, bu sistemin əsasını təşkil edən ailənin mühüm əlamətlərinin xülasəsini vermişdir.

Dastanların tədqiqi ilə məşğul olan görkəmli alimlərdən biri də **Məmməd-hüseyn Təhmasib** olmuşdur. Onun 1961 və 1966-cı illərdə nəşr olunmuş “Dədə-Qorqud boyları haqqında” adlı məqalələri mühüm tədqiqat əsərləridir. Alimin “Azərbaycan xalq dastanları” (orta əsrlər)<sup>4</sup> adlı kitabında da “Kitabi-Dədə Qorqud”un tədqiqinə geniş yer verilmişdir. Beləliklə, dastanın orijinal mətninin ilk nəşri qüsurlu olmasına baxmayaraq, Şərq ölkələrində, Orta Asiyada, xüsusilə Türkiyə və Azərbaycanda böyük maraq oyadır. Bir-birinin ardınca sanballı tədqiqat işləri meydana çıxır. Eposun yeni nəşrləri və tərcümələri<sup>5</sup> meydana gəlir,

<sup>1</sup> Muharrem Ergin. Dede Korkut Hikayeleri - Dede Korkut kitabı (1969, 1971, 1980, 1983, 1988, 1991, 1992, 1999); Muharrem Ergin. Dede Korkut kitabı: (inceleme) (1958, 1963, 1966, 1981); Muharrem Ergin. Dede Korkut kitabı: Metin-sözlük (1964); Ergin, Muharrem. Dede Korkut kitabı II. - Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963. - 483 s.; Muharrem Ergin. Dede Korkut Kitabı Üzerinde I, I, III. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. V, (İstanbul 1953), s. 121-151; Muharrem Ergin. Dede Korkut Kitabı Üzerinde II, I, III. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. VI, (İstanbul 1954), s. 91-118.

<sup>2</sup> Dəmirçizadə, Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili: Pedaqoji institutların tələbələri üçün tədris vəsaiti /Əbdüləzəl Dəmirçizadə; məsul red. Əkrəm Cəfər; V.İ.Lenin ad.Azərbaycan Pedaqoji İnstitutu. - Bakı: API-nin nəşri, 1959. - 164 s.

<sup>3</sup> Sultanlı Ə. “Dədə Qorqud” və yunan eposları /Əli Sultanlı. - Bakı: ADU nəşri, 1946. - 11 s.

<sup>4</sup> Təhmasib, M. “Dədə Qorqud” boyları haqqında /M.Təhmasib //Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına dair tədqiqlər. - Bakı, 1961.-K.I. - s. 4-52.; Təhmasib, M. “Dədə Qorqud” boyları haqqında (ikinci məqalə) /Məmməd-hüseyn Təhmasib //Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. - Bakı, 1966. - c. II. - s. 5-29.

<sup>5</sup> Valter Rubens «Dədə Qorqud»un 12 boyu və 25 «Təpəgöz» hekayəsi, Helsinki, 1944.

həm də tədqiqi sahəsində<sup>1</sup> uğurlu addımlar atılır. Azərbaycanda Əmin Abid, Musaxanlı, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.Təhmasib, Türkiyədə F.Köpürlüzadə, Orxan Şaiq, Suat Hezarçı, Orta Asiyada B.A.Karriyev və Q.Zərifovun araşdırmalarında dastanın yarandığı yer və türk xalqlarından hansına məxsusluğu mübahisə obyektinə çevrilsə də, eposun yaranması, strukturu, dil və üslub xüsusiyyətləri barədə orijinal fikirlər də irəli sürülür. Lakin repressiya illərində “Dədə Qorqud”a da yasaq qoyulur. Bəs imperiya nökrələrinin xalqın ədəbi abidəsinə “düşmən” damğası vurub təzədən arxivlərə atmasına səbəb nə idi?

Ayrı-ayrı respublikalarda qədim eposun mətninin işıq üzü görməsi açıq-aşkar təsdiqləyirdi ki, keçmiş SSRİ məkanında yaşayan xalqlar arasında türklər ən möhtəşəmidir: zəngin ədəbiyyata və əvəzsiz mədəniyyətə malikdir. Qəribədir ki, 1951-ci ildə pantürkizmi təbliğ edən ideologiya kimi Azərbaycanda və Türkmənistanda öyrənilməsi və təbliği yasaqlanan “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycanda 1957-ci<sup>2</sup>, Türkmənistanda isə 1980-ci ildə bəraət alıb.

**Üçüncü mərhələ** (1952-1994) dastanın Vatikan nüsxəsinin tapılması ilə başlanır. Ettore Rossi 1952-ci ildə dastanın hər iki mətnini geniş ön sözlə birlikdə nəşr etdirir<sup>3</sup>. Onun qənaətinə görə, Drezden nüsxəsi Azərbaycan türkcəsində, Vatikan nüsxəsi isə Osmanlı türkcəsində yazılmışdır, lakin nədənsə müəllif ikincinin daha qədim olması və birincinin həmin mətndən köçürülməsi haqqında əsasız və dolaşlıq fikirlər söyləyir. 12 böylü Drezden əlyazmasının 6 boydan ibarət Vatikan nüsxəsindən köçürülməsi məntiqi cəhətdən ağlabatan deyil. V.Bartoldun tərcüməsinin işıq üzü görməsi (1962) ilə eposun Rusiyada, türk dünyasında və başqa ölkələrdə daha geniş yayılmasına imkan yaranmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” 1962-ci ildə H.Araslı tərəfindən müqəddimə ilə yenidən nəşr olunur. 1978-ci ildə isə dastanın nisbətən təkmilləşdirilmiş şəkilli nəşri oxuculara çatdırılır. Bu nəşrlərə yazdığı giriş məqaləsində H.Araslı “Kitabi-Dədə Qorqud”a daxil olan boyların yaranması, qələmə alınması və yenidən kitabın üzünün köçürülməsi tarixlərini müəyyənləşdirməyə çalışır. Tədqiqatçı-alim dastanın, əsasən, X-XI əsr hadisələri ilə səsləşdiyini, XI-XII əsrdə qələmə alındığını, XV-XVI əsrlərdə isə üzünün köçürüldüyünü qeyd edir. Tədqiqatçının fikrincə, dastanların ilk variantı – orijinalı Azərbaycanda yazıya alınmışdır.

<sup>1</sup> Bertelsin V.«Türk eposu və Qafqaz» məqaləsi (1930) eləcə də Yakubovski A.Y., Yampolski Z.İ., Tumanski A.Q., Braçinski İ.S, İnostransev K.A.və Jirmunskinin V.M. məqalələri.

<sup>2</sup> Araslı H., Dəmirçizadə Ə., Arif M, Təhmasib M. Dədə Qorqud dastanları: (Bəraət məqaləsi) //Kommunist. - 1957. - 26 mart.; Elmi müşavirə: [Azərbaycan SSR EA-da “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına bəraət verilməsinə həsr olunmuş müşavirə haqqında] //Ədəbiyyat və incəsənət. - 1957. - 21 aprel. - s. 4.

<sup>3</sup> Rossi Ettore. Un nuovo manoscritto del “Kitabi Dede Korkut”.-Rivista “Degli studi orientali”. - 1950. - №25. - s. 34-43; Rossi Ettore. Kitabi Dede Korkut. Racconti epicocavaller evchi Oguz. Tradotti e annotati. “Facsimile” del Ms. Mat. Sirgo 102. - Cittadel Vaticano, 1952. - 364 s; Rossi Ettore. Osservazioni preliminari Per una edizione critica del Kitab-i Dede Korkut.-Rivista Degli studi orientali. - 1952. - №27. - s. 68-73; Rossi Ettore. Movlibi bilici e soranici pel “Kitabi Dede Korkut”. - İstanbul, 1953. - s. 437-442.

Ə.Dəmirçizadə dastanları xalis Azərbaycan abidəsi hesab edərək onların IX-XII əsrlərdə dədələr, ozanlar tərəfindən yaradıldığını və təqribən, bu dövrdə də toplanılıb yazıya köçürüldüyünü iddia edir. Müəllifin fikrincə, bu dastanlarda XI əsrdən əvvəlki (yəni hələ Kiçik Asiyada oğuzlar olmadığı) dövrlərdəki oğuzlar təsvir olunur və bu oğuzlar Orta Asiyada deyil, məhz Qazlıq dağ, ətəklərində – Qafqazda həm də Dərbənddən şimalda yox, məhz Azərbaycanda ağban evlər, ala seyvanlı saraylar qurub yaşayan oğuzlardır<sup>1</sup>. Görkəmli alim M.Təhmasibin fikrincə, dastan, təqribən, VII-VIII əsrlərdən başlayaraq müxtəlif tarixi kəsirlərdə baş vermiş hadisələrlə səsleşən tarixi əfsanə və rəvayətlər əsasında yaranmağa başlamış, boy-dastanlara çevrilərək kəmiyyət və keyfiyyətə təkmilləşərək, X-XI əsrlərdə Azərbaycanda baş vermiş hadisələr əsasında daha da zənginləşmiş, axıncı dəfə köçürüldükdə isə daha sonrakı əsrlərlə səsleşən əlavələrin hesabına xeyli dəyişərək indi əlimizdə olan şəkllə düşmüşdür. Tədqiqatçı dastanların təsnifini verərkən “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”u sayca ən az, mənşəyinə görə isə ən uzaq keçmişlərlə bağlı olan, əsatiri görüşlərlə səsleşən qəhrəmanlıq dastanlarına aid edir. Lakin kitabın başqa yerində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının X-XI əsrlərin hadisələri ilə səsleşdiyini də söyləyir<sup>2</sup>.

**Tofiq Hacıyev** boyların müxtəlif dövrlərdə “əsrlərdən ibarət məsafə” ilə yarandığını, X-XII əsrlərdə tamamlanıb ilk dəfə yazıya köçürüldüyünü iddia edir. Tədqiqatçı “Kitabi-Dədə Qorqud”un özünə istinad edərək (“Rəsul əley-hüssəlam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud ata derlər bir ər qopdu” və s.) dastanın islamın yarandığı ərəfədə və hətta bəzi boyların islamdan əvvəl düzülüb-qoşulduğunu güman edir<sup>3</sup>.

**Elməddin Əlibəyzadə** də dastanın VI-VII əsrin ədəbi yadigarı olduğunu və Dədə Qorqud tərəfindən yazıldığını iddia edir. Dastanda verilən qədim oğuz-türk adət-ənənələrinə, əxlaq normalarına əsaslanaraq abidənin V-VI əsrlər və ondan əvvəlki əsrlərlə səsleşdiyini söyləyir. O, müəyyən faktlara əsasən Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olduğunu, VI-VII əsrlərdə yaşadığını və onun əfsanəvi bir şəxsiyyət olduğu haqda söhbətləri illüziya hesab edir<sup>4</sup>.

Ə.Sultanlıya görə də, dastanın ilk yaradıcısı “nəğmələrin rüşeymini qoşub-düzəldən Dədə Qorqud olmuşdur<sup>5</sup>. Lakin onun xalq arasında tarixi-əfsa-

<sup>1</sup> Dəmirçizadə, Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili: Pedaqoji institutların tələbələri üçün tədris vəsaiti /Əbdüləzəl Dəmirçizadə; məsul red. Əkrəm Cəfər; V.İ.Lenin ad. Azərbaycan Pedaqoji İnstitutu. - Bakı: API-nin nəşri, 1959. - 164 s.

<sup>2</sup> Təhmasib, M. Qəhrəmanlıq dastanları: “Kitabi-Dədə Qorqud” //Təhmasib Məmmədhusəyn. Azərbaycan xalq dastanları: (Orta əsr).-Bakı,1977. - s. 112-130.

<sup>3</sup> Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz /Tofiq Hacıyev; “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illiyi üzrə Dövlət Komissiyası, “Kitabi-Dədə Qorqud” kitabxanası. - Bakı: Yeni Nəşrlər Evi: Elm, 1999. - 216 s.

<sup>4</sup> Əlibəyzadə E. “Dədə Qorqud” qədim Azərbaycan kitabələrindəndir /E.Əlibəyzadə //Kitablar aləmində. - 1984. - № 1-2. - s. 37-39.; Əlibəyzadə, E. “Orxan-Yenisey” yazısının mənşəyi /Elməddin Əlibəyzadə //Elm və həyat. - 1984.- № 1. - s. 26-28.

<sup>5</sup> Sultanlı Ə. “Dədə Qorqud” dastanı haqqında qeydlər: (1-ci məqalə) /Əli Sultanlı //S.M.Kirov

nəvi bir şəxsiyyət kimi yaşadığını və təzkiyəçilərin qələmi altında süni qəlibə girərək tarixi şəxsiyyətə çevrildiyini göstərir<sup>1</sup>.

**Şamil Cəmsidov** monoqrafiyasında bu abidədəki obrazların əksəriyyətinin tarixi şəxsiyyətlər olmasını qeyd etməklə yanaşı, dastanda tarixiliklə şifahi xalq ədəbiyyatının vəhdət halında birləşməsi fikrini irəli sürür<sup>2</sup>. O da sübut etməyə çalışır ki, abidə qədimdə yaranıb, X-XI əsrdə ilk dəfə işlənərək yazıya köçürülmüşdür. Dastanın yaranma tarixi, onlarda əks olunan ictimai-tarixi hadisələr, qəhrəmanların tarixiliyi, dastanda təsvir olunan hadisələrin coğrafi məkanı və s. onun 1969, 1977-ci illərdə çap olunan monoqrafiyalarında geniş şəkildə əhatə olunmuşdur. Ş.Cəmsidovun dastanda cərəyan edən hadisələrin coğrafi şəraiti, qəhrəmanların yaşadığı, bir-biri ilə mübarizə apardığı yerlər haqqındakı mülahizələri də maraq doğurur. V.Vəliyevin ayrılıqda, P.Əfəndiyevin isə İ.Babəyevlə birgə yazdıqları "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı" kitablarında da "Dədə-Qorqud" boylarından, onun tədqiq və nəşr tarixindən bəhs olunur<sup>3</sup>. Sonrakı dövrlərdə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanına maraq daha da artmışdır. 1975-ci ildə BDU-da "Dədə-Qorqud" dastanlarına həsr olunmuş elmi sessiya keçirilmişdir. T.Hacıyev, F.Zeynalov, S.Əlizadə və E.Əlibəyzadənin "Dədə-Qorqud" dastanlarının dili, yaranması, yazıya köçürülməsi haqqında sanballı əsərləri nəşr olunmuşdur<sup>4</sup>. Azərbaycan tarixinin qədim dövrünü öyrənməyə marağın artması ilə əlaqədar olaraq son bir neçə ildə abidənin yeni aspektdə təhlili ilə qarşılaşırıq ki, burada mifoloji araşdırmalar xüsusi çəkiyə malikdir. Hələ 60-cı illərin sonlarından "Dədə-Qorqud" dastanları üzərində tədqiqat aparan M.Seyidov<sup>5</sup> məhz

---

adına ADU Elmi əsərləri. Humanitar elmlər seriyası. - 1958. - №1. - s. 17-26.

<sup>1</sup> Sultanlı Ə. "Dədə Qorqud" dastanı haqqında qeydlər: (2-ci məqalə) / Əli Sultanlı // Azərbaycan Dövlət Universitetinin elmi əsərləri: Humanitar elmlər seriyası. - 1959. - № 1. - S.3-19.; Sultanlı, Ə. "Dədə Qorqud" dastanı haqqında qeydlər: (Dördüncü məqalə) / Əli Sultanlı // Azərbaycan Dövlət Universitetinin elmi əsərləri: Humanitar elmlər seriyası. - 1959. - № 4. - s. 3-12.; Sultanlı Ə. "Dədə Qorqud" haqqında qeydlər: (üçüncü məqalə) / Əli Sultanlı // Azərbaycan Dövlət Universitetinin elmi əsərləri: Humanitar elmlər seriyası. - 1959. - № 3. - s. 3-14.; Sultanlı Ə. "Dədə Qorqud" dastanı haqqında qeydlər: (Beşinci məqalə) / Əli Sultanlı // Azərbaycan Dövlət Universitetinin elmi əsərləri: Humanitar elmlər seriyası. - 1959. - № 5. - s. 3-14.

<sup>2</sup> Cəmsidov Ş. "Kitabi-Dədə Qorqud"u vərəqləyərkən / Şamil Cəmsidov; red. Z.Qarayev. - Bakı: Gənclik, 1969. - 100 s.; Cəmsidov Ş. "Kitabi Dədə Qorqud" / Ş.Cəmsidov; red. H.Araslı; Azərbaycan SSR EA Rəyasət Heyəti Yanında Respublika Əlyazmalar Fondu. - Bakı: Elm, 1977. - [174], 2 s. - şəcərə.

<sup>3</sup> Babəyev İ. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları // Babəyev İ., Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. - Bakı, 1970. - S.197-209; Əfəndiyev, P. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları // Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı: pedaqoji institutların tələbələri üçün dərslik. - Bakı, 1981. - s. 223-248.

<sup>4</sup> Əlibəyzadə E. "Dədə Qorqud" qədim Azərbaycan kitabələrindəndir / E.Əlibəyzadə // Kitablار aləmində. - 1984. - №1-2. s. 37-39.

<sup>5</sup> Seyidov M. Azərbaycan xalqının soy kökünü düşünərkən: ["Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında işlənən sözlərin Azərbaycan xalqının soy kökünün araşdırılmasında əhəmiyyətli rolu haqqında] / Mirəli Seyidov. - Bakı: Yazıçı, 1989. - 496 s.

həmin istiqamətdə maraqlı nəticələrə gəlmişdir. Araşdırıcılardan K.Abdullayev<sup>1</sup>, K.Vəliyev<sup>2</sup> və başqalarının məqalə və kitablarında da dastanla bağlı bir sıra məsələlərə diqqət yetirilmişdir. Göründüyü kimi, bu illərdə Türkiyədə F.Qırzioğlu (1951), P.B.Nail (1958), M.Ergin (1958, 1963), F.Sümər (1952), Orxan Şaiq Gökyay (1973), Azərbaycanda Ə.Dəmirçizadə (1959), Ə.Sultanlı (1958), M.Seyidov, M.A.Şirəliyev, Ş.Cəmşidov (1969, 1977), Anar<sup>3</sup>, T.Hacı-yev, K.Abdullayev, K.Vəliyev, S.Əlizadə, B.Abdullayev<sup>4</sup> və başqalarının elmi fəaliyyətində «Dədə Qorqud» əsas araşdırma obyektinə çevrilmişdir. Bir tərəfdən yazıçı Anar dastanı populyarlaşdırmaq məqsədi ilə orijinal «Dədə Qorqud dünyası»<sup>5</sup> əsərini oxucuların ixtiyarına buraxır, digər tərəfdən Ş.Cəmşidov, X.Koroğlu<sup>6</sup> (1972), M.Ergin, O.Şaiq Gökyay kimi alimlər ayrıca mono-qrafiyalar çap etdirir, eləcə də ali məktəblər üçün yazılmış dərsliklərdə eposa xüsusi oçerklər həsr olunur. Nəticədə, epos izahlı sözlüklə birlikdə bir neçə dəfə işıq üzünə çıxır.

**Dördüncü mərhələ** Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyevin 1997-ci il aprelin 20-də «Kitabi-Dədə Qorqud»un 1300 illik yubileyinin keçirilməsi ilə əlaqədar imzaladığı fərmanla başlayır. Abidənin yubileyi ərəfəsində və sonrakı bir neçə il ərzində görülməli işlərin həcmi geniş və məzmunu əhatəlidir. Prezident Heydər Əliyevin Gülüstən sarayında keçirilən «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1300 illik yubileyinə həsr olunmuş rəsmi qəbuldakı nitqində (9 aprel 2000-ci il) göstərildiyi kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycan xalq ədəbiyyatının ən qədim yazılı abidəsidir. Elm aləminə XIX əsrdən məlum olan «Kitabi-Dədə Qorqud»un iki əlyazma nüsxəsi (Drezden və Vatikan) tapılmışdır. Bu dastanlar islamdan öncə Azərbaycanda baş vermiş hadisələrlə səsleşir. Dastandakı hadisələrin əksəriyyəti Dəmirqapı Dərbənd, Bərdə, Gəncə, Əlincə, Göyçə gölü və s. yerlərdə cərəyan edir. «Kitabi-Dədə Qorqud»u yazıya köçürən şəxs Dədə Qorqudu bu dastanların yaradıcısı, həm də iştirakçısı kimi təqdim edir. Dastanın yarandığı dövrün adət-ənənələri, köçəri həyat tərzini və s.

<sup>1</sup> Abdullayev K. Gizli «Dədə Qorqud» /Kamal Abdullayev; red. N.Mehdiyev. - Bakı: Yazıçı, 1991. - 152 s.; Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud - 2 /Kamal Abdulla; ön söz R.Bədəlov; red. Y.Salmanbəyli. Bakı: Elm, Yeni Nəşrlər Evi, 1999. - 288 s.

<sup>2</sup> Vəliyev K. Dastan poetikası: («Kitabi-Dədə Qorqud») /Kamil Vəliyev; rəyçi Y.Seyidov; red. və ön sözün müəll. Elçin. Bakı: Yazıçı, 1984. - 223 s.

<sup>3</sup> Anar. Dədə Qorqud dünyası /Anar; red. M.Əhmədov; «Kitabi-Dədə Qorqud» Dastanının 1300 illiyi üzrə Dövlət Komissiyası. - Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999. -192 s

<sup>4</sup> Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikası /Bəhlul Abdulla.- Bakı: Ozan, 1979. - 79 s.; Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud» və islam dini /Bəhlul Abdulla; red.İ.Həmidov. - Bakı: Ozan, 1997. - 40 s.

<sup>5</sup> Anar. «Dədə Qorqud» dünyası /Anar //Azərbaycan. - 1985. - №11. - s.79-145.

<sup>6</sup> Короглы, Х. Шаман, полководец, озан (эволюция образа Деде-Коркута) /Х.Короглы //Советская тюркология.- 1972. - №3. - с. 48-62.; Короглы Х. Проза или поэзия: [о книге «Моего Деда Коркута»] /Х. Короглы //Советская тюркология. - 1974. - № 2.; Короглы Х. Стилистические особенности «Книги моего деда Коркута» /Х.Короглы //Советская тюркология. - 1975. - с. 55-68.; Короглы Х. О книге и об её истоках: [о повести Анара «Деде Коркут». Баку, 1988.] /Х.Короглы //Юрдаш.- 1993. - 11 августа.- с. 3.

haqqında tarixi-etnoqrafik məlumatlarla zəngindir. Soykökümüzü, tariximizi, dövlətçili-yimizi və Azərbaycan türkcəsini öyrənmək baxımından zəngin mənbə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” yalnız Azərbaycanın deyil, bütün türk dünyasının ölməz kitabıdır”. Heydər Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 il yaşı olduğunu bütün dünyaya bəyan etməklə nəinki Azərbaycan tarixində, dünya tarixində də bu dastanın yaranma tarixinə aydınlıq gətirmişdir.

UNESCO çərçivəsində, Drezdendə, Moskvada, Türkiyənin müxtəlif şəhərlərində təşkil olunan yubiley tədbirləri 2000-ci ilin aprelində Bakıda Türkdilli Dövlətlər Birliyinin VI zirvə toplantısına dəvət olunmuş dövlət başçıları-nın iştirakı ilə keçirilmiş təntənəli yubiley mərasimi ilə başa çatmışdır. Bundan sonra “Dədə Qorqud” abidəsinin araşdırılması və təbliği sahəsində böyük işlər görüldü. İkinci minilliyin sonuncu yazında dünyanın diqqəti Azərbaycana yönəldi. Qardaş türk respublikalarından və başqa ölkələrdən gələn qonaqlar Dədə Qorqud yurdunda möhtəşəm būsətlə rastlaşdılar. Bu, ulu xalqın mədəniyyətinə verilən yüksək qiymət idi. Zirvə tədbirlərindən sonra da Prezident yığıncaq keçirməyə vaxt tapdı və abidəyə vurğunluğunu bir daha sübut etdi. Üç il müddətində yubiley çərçivəsində görülməli işləri elmi, ictimai, siyasi və bədii nöqtəyi-nəzərdən yüksək qiymətləndirən dövlət başçısı “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının nəşrini böyük nailiyyət adlandırmışdır.

H.Əliyevin siyasi xəttini uğurla davam etdirən Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman dilində ilk tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinin qeyd edilməsi haqqında 20 fevral 2015-ci il tarixində sərəncam imzalamışdır. Sərəncamda göstərilir ki, “2015-ci ildə Azərbaycan xalqının mədəni sərvətlər xəzinəsində müstəsna yer tutan və əsrlərdən bəri milli-mənəvi varlığın ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilən “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin alman şərqşünas alimi Fridrix fon Dits tərəfindən üzə çıxarılması, nəşr edilməsi və dünya elm aləminə tanıtılmasının 200 illiyi tamam olur. Ötən müddət ərzində “Dədə Qorqud” dastanları ilə bağlı çox sayda araşdırmalar aparılmış və qorqudsünaslığın ayrıca sahə kimi formalaşdırılması istiqamətində mühüm addımlar atılmışdır...”

“Dədə Qorqud” epos ənənəsinin “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznamə əlyazmanının 2019-cu ildə müxtəlif adlarla üç nəşri və bu nəşrlərlə bağlı Türkiyədə, Azərbaycanda meydana gələn araşdırmalarla *yeni beşinci mərhələ*<sup>1</sup> başlanır. Belə ki, bir neçə ay əvvəl Türkiyə tədqiqatçısı prof. Mətin Ekici elm aləminə “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazmasının tapılması xəbərini duyurdu. Yeni əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi adlandıran alim mətnin, əsasən, soylamalardan və bir yeni boydan ibarət olduğunu göstərdi. “Boy”u “Salur Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi” adlandıran M.Ekici onun “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-boyu olduğunu bəyan etdi.

<sup>1</sup> Bu mərhələ barədə daha ətraflı məlumat almaq üçün bax: R.Qafarlı, S.Rzasoy. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yoxsa “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi”. - “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/2, s. 3-39.

Xəbər Dədə Qorqud dünyasına hər hansı şəkil və dərəcədə bələd olan insanların hamısını həyəcanlandırdı. Sosial şəbəkələrdə ilkin təəssüratları əks etdirən qızğın müzakirələr başlandı. Burada hər cür münasibəti ifadə edən rəylərə rast gəlmək olurdu. Bunun əsas səbəbi əlyazmanın İranda yaşayan hazırkı sahibi Vəli Məhəmməd Xocanın mətnin, özünün dediyi kimi, nə məzmununda olduğunu anlamaq, nə kimi bir əhəmiyyətə malik olduğunu bilmək üçün İranda və Türkiyədə müxtəlif adamlara (o cümlədən prof. Yusif Azmuna) verməsi idi. Əlyazmanın “Dədə Qorqud” eposu ənənələri ilə bağlılığını görən mütəxəssislər də, təbii ki, dərhal onu nəşr etdirmək, oxuculara çatdırmaq fikrinə düşdülər. Bununla da Türkiyədə “yeni türkoloji problem”in əsası qoyuldu. Türkiyə alimlərinin arasında əlyazma haqqında kimin ilk dəfə eşitməsi, Vəli Məhəmməd Xocanın kiminlə ilk dəfə əlaqə saxlaması, kimə və kimdən nə vaxt və neçə dəfə zəng olunması, başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un “üçüncü nüsxəsinin” tapılmasında birincilik şərafətinin kimə məxsus olması haqqında amansız mübahisələr başlandı. Vəli Məhəmməd Xocanın da bu prosesdə “göy muncuq kimdədirsə – odur” məsəlində olduğu kimi hərəkət etməsi sosial şəbəkələrdəki mübahisələri hətta təhqirlər səviyyəsinə qaldırdı. Türkiyə sahəsini əhatə edən və uzantıları Azərbaycanda da rezonanslar doğuran bu mübahisəyə qətiyyənlə qarışmadan, o cümlədən heç bir tərəf tutmadan, insaf naminə demək istərdik ki, bu yeni “Dədə Qorqud” oğuznaməsi haqqında xəbəri dünyaya ilk dəfə duyuran prof. Mətin Ekicidir. Ola bilər ki, Vəli Məhəmməd Xoca ondan əvvəl kimlərlə əlaqə saxlayıb, əlyazmanı onlara göstərüb və s., lakin onu elm aləminə ilk duyuran məhz məzkur kishidir.

Bu qızğın yarışmanın ilk mərhələsinin elm tarixi və ictimaiyyət üçün, sözün həqiqi mənasında, ən parlaq nəticəsi o oldu ki, əlyazmanın qısa bir müddət ərzində **üç nəşri** həyata keçirildi. Prof. Mətin Ekicinin<sup>1</sup>, prof. Yusuf Azmunun<sup>2</sup> və Ankara Universitetinin Sosial Elmlər İnstitutunun əməkdaşları Nasser Khaze Sahgoli, Valiollah Yaghobi, Shahrrouz Aghatabai və Sara Behzadın<sup>3</sup> başa gətirdikləri bu nəşrlər hər biri öz üstün tərtibat özəllikləri baxımından fərqlənməklə yanaşı, qorqudşünaslar, xüsusilə mətnşünas olmayıb, bu nəşrlər əsasında tədqiqat aparmaq istəyən müxtəlif sahə mütəxəssisləri üçün böyük töhfə oldu. Çünki hər bir mətnşünas əlyazma mətnini çapa hazırlayarkən ümumi tərtib prinsipləri ilə bərabər, öz fərdi yanaşma prinsiplərini də tətbiq edir. Bu halda isə bəzən ona əlyazmada “əhəmiyyətsiz” detal təsiri bağışlayan və üstündən etinasızcasına ötüb keçdiyi hər hansı element tarixi-mədəni baxımdan çox böyük elmi əhəmiyyət daşıya

<sup>1</sup> Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.

<sup>2</sup> Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.

<sup>3</sup> Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379.

və hətta əlyazmanın özü və onun təqdim etdiyi informasiya ilə bağlı “açar” rolunu oynaya bilər. Yeni əlyazmanın birdən-birə üç nəşrinin həyata keçirilməsi və hər bir nəşrin öz keyfiyyətləri ilə fərqlənməsi xüsusi əhəmiyyət daşıyırdı. Bu cəhətdən, M.Ekici nəşrində fotofaksimilə ilə transkripsiyanın yanaşı səhifələrdə verilməsi, Yusif Azmunun soylamaların ritmik-sintaktik strukturunu onun tarixi fonomelodikasına (ozan-baxşı söyləyicilik, ifadəlilik üslubuna) uyğun şəkildə transkripsiya etməsi və əlyazmanın dilinin “türkmən” (türkman) ladını qoruması, N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzadın əlyazmanın “Azərbaycan” ladını bütün etnolingvistik tərəvəti ilə inikas etdirməyə çalışmaları, xüsusilə apardıqları yüksək elmi əyara malik dilçilik tədqiqatı əlyazmanın sonrakı araşdırıcılar tərəfindən “adekvat” şəkildə dəyərləndiril-məsində böyük rol oynayacaqdır. Məhz bu nəşrlərlə və onlar ətrafında aparılan araşdırmalarla “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinin nəşri və tədqiqinin *yeni mərhələsi* başlanır.

Təbii ki, bütün bu nəşrlər, o cümlədən tez bir zamanda yazılan məqalələr “ilkin təəssüratları” əks etdirirdi. Tapılmış əlyazmanın yaratdığı həyəcan həm onun nəşrlərində, həm də bu barədə yazılmış məqalələrdə özünü, təbii olaraq, göstərdi. Əlyazma ilk andan “Kita-bi-Dədə Qorqud”un yeni (üçüncü) nüsxəsi elan olundu və bu zaman “nüsxə” termininin Türkiyə türkcəsində, o cümlədən Azərbaycan türkcəsindəki onunla eyni olan açıq-aydın mənasına (“bir-birinin eynisi olan yazılı şeylər, bir-birinin bənzəri, eynisi, surəti<sup>1</sup>) əhəmiyyət veril-mədi. Bu da onunla nəticələndi ki, birmənalı şəkildə şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aid olan bu yeni oğuznamə mətni “Kitabi-Dədə Qorqud”un **nüsxəsi**, yəni onun eynisi/kopyası olmadığı halda, onun nəinki **variantı**, heç olmasa, **versiyası** belə adlandırılmadı. Oğuzların öz Oğuz adı ilə adlandırıldıqları epoxanın məhsulu olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə XVIII əsrin ikinci yarısı – XIX əsr “Türkman epoxasının” məhsulu olan “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi bütün elmi prinsiplər ayaq altına atılaraq eyniləşdirildi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazması kəşfinin müəllifi olmaq ehtirası o qədər güclü oldu ki, **dastan tipologiyasına** malik olan “Kitabi-Dədə Qorqud”la **tam fərqli funksional tipologiyaya** malik olan əlyazma arasında bərabərlik işarəsi qoyuldu. **Ekzoterik** (hamı üçün açıq olan bədii-estetik) xarakterli mətnlə **ezoterik** (gizli, batini) mətn eyni məna sırasında təqdim olundu. Acınacaqlıdır ki, bir sıra qorqudşünas mütəxəssislər bu əlyazmaların fərqli tipologiyaya malik olmasını, intuitiv şəkildə olsa da, hiss etmələrinə, xüsusilə “nüsxə” məsələsində ifrata varılmasını açıq şəkildə görmələrinə baxmayaraq, elmi cəhətdən obyektiv mövqe tutmayıb, Türkiyə türkologiyasında yaranmış cəbhə xətlərinin “mərimi daşıyanı”, yaxud “topa güllə qoyanı” olmağı üstün tutdular.

Beləliklə prof. **Seyfəddin Rzasoyla** birlikdə gəldiyimiz nəticəyə görə, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsindəki soylamalar və “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu

<sup>1</sup> Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485.

olmayıb, Türkmən folklor fakturasıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması kimi elm aləminə təqdim olunmuş və mətnin içərisində “Kitabi-Türkmən lisani” adlandırmış əlyazma poetik strukturu etibarilə eposun Drezden və Vatikan nüsxələri ilə heç bir məqamda nüsxələşə bilmədiyini üçün onun nə üçüncü nüsxəsi, nə də üçüncü əlyazmasıdır. Bu məsələdə elm aləmi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini eyniləşdirməklə aldadılmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı Qazanın söylədiyi 2-ci nəğmə “Kitabi-Türkmən lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsinin kontaminativ işarəsi, yaxud düyündür. “Kitabi-Türkmən lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi bilavasitə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un deyil, şifahi “Dədə Qorqud” eposunun kontaminativ əlavəsidir. Çünki “Kitabi-Türkmən lisani” də, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bütün hallarda şifahi “Dədə Qorqud” epos nüvəsinin yazılı törəmələri – paradigmalarıdır. Yəni “Kitabi-Türkmən lisani” birbaşa yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının deyil, məhz şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkmən/Türkmən epoxasındakı davamıdır. Bu halda o heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması ola bilməz.

“Dədə Qorqud” Oğuz milli düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edən eposdur. Onun tarixən iki mənə paradigması var:

**Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı:** Bu, “Qorqud Ata” mifik nüvəsindən başlanan, Oğuz epoxasından keçən və oğuzların milli xalqlara diferensiasiya etdiyi dövrə qədər davam edən və sonra milli eposlara transformasiya olunan epik ənənədir.

**İki nüsxədən (Drezden və Vatikan) ibarət yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı:** Bu, şifahi “Dədə Qorqud” dastanının konkret məkan-zaman nöqtəsində yazılı şəkildə qeydə alınmış şəkildir.

Şifahi “Dədə Qorqud” dastanı minillər boyunca dəyişərək inkişaf etmiş, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı isə öz inkişafını donduraraq, əlyazma şəklində daşlaşmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmalaşmış mətn dastan funksiyasını yerinə yetirdiyi halda, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi funksional tipinə görə dastan deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud”un **ifaçıları** – ozanlar, **ifa mühiti** – el şənlikləri, şönlər, ziyafətlər, qonaqlıqlar və s., **auditoriyası** – geniş publika, Oğuz elinin ən müxtəlif təbəqələri, **mətnin sakrallıq dərəcəsi** – ekzoterik mətn tipi, yəni dinlənilməsi hamı üçün açıq olan, konkret olaraq hər hansı etnososial qrupa aid edilməyən, yaxud eşidilməsi, öyrənilməsi cəmiyyətin hansısa təbəqələrinə, qruplarına qadağan edilməyən mətn, **mətnin etnopoetik tipi** – oğuznamə, **mətnin funksional struktur tipologiyası** – bədii-estetik, əyləncəvi funksiyaya malik dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkmən lisani”nin **ifaçıları** – baxşı/ozanlar, **ifa mühiti** – qırqlar məclisi; **auditoriyası** – qırx şagird; **mətnin sakrallıq dərəcəsi** – ezoterik mətn tipi, yəni dinlənilməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nə-

zərdə tutulan, inisiyasiya ritualından keçməyənlə dinlənilməsi, eşidilməsi qadağan edilən mətn, **mətnin etnopoetik tipi** – oğuznamə, **mətnin funksional struktur tipologiyası** – sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsidir.

“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi baxşı/ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 ərən”, yaxud “40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiyasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik/batini “törə kitabıdır”.

“Kitabi-Türkmən lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşıq ənənəsindən qapalı quruluşa malik mühafizəkar məhəlli mühitdə, yəni Azərbaycan Tərəkəmə/Türkman mühitində qorunub qalmışdır. Qapalı-məhəlli mühit, mühitə məxsus adət-ənənələrin tərəkəmə milli kimliyini qoruyub saxlayan immun sisteminə çevrilməsi heca şeirinin həmin mühitlərə nüfuz etməsinə imkan verməmişdir. Elə bu cəhətdən Azərbaycandilli “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin ifaçıları aşıqlar yox, baxşı/ozanlardır.

“Kitabi-Türkmən lisani” və “Kitabi-Dədə Qorqud” biri ezoterik, o biri ekzoterik funksional tipologiyaya malik mətnlərdir və bu səbəbdən onların hər ikisi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə bağlı olsalar da, ezoterik “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi tipoloji baxımdan ekzoterik “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrinin üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması deyildir.

“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkman epoxasının abidəsidir. Bu halda etnopoetik təyinatına görə, Oğuz yox, Türkman dastandır. Dastanda Oğuz eli, onun sərhədləri, coğrafi adlar aktiv yox, passiv yaddaşı əks etdirir. Başqa sözlə, bunlar artıq klişeləşmiş epik lokuslardır. Əksinə, aktiv yaddaş Azərbaycan/Türkman coğrafiyası ilə bağlıdır. Dastanda dünyaya baxışın çıxış nöqtəsi Azərbaycan və onun Oğuz yaddaşı ilə müəyyənləşən çevrəsidir. Mətnə Oğuz mərkəzli dünyadan Azərbaycana (Azərbaycana, İrana, bütün Türkman elinə) deyil, Azərbaycandan tarixi Oğuz və müasir Türkman dünyasına baxış var.

“Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz tayfalarının dilində (“ala lisani taifeyi oğuzan”) olduğu kimi, “Kitabi-Türkmən lisani” də türkman tayfalarının dilində (“Türkman lisani”də, başqa sözlə, “ala lisani taifeyi türkman”) olan abidədir. Bunlar fərqli epoxaların abidələri kimi “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı olsalar da, “Kitabi-Türkmən lisani” bir yazılı abidə kimi heç bir halda (yazılı) “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir. Əslində “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun tapıldığını elan etmək Oğuz etnosunun strukturunu “dağıdaraq”, ondakı boy-tayfaların sayını 26-ya çatdırmaq deməkdir. Bu səbəbdən Oğuz epoxası ənənəsinə aid mətnlərdə 13-cü boy heç vaxt ola bilməz. Əgər 13-cü boy varsa, demək, orada artıq Oğuz eli yoxdur. “Kitabi-

Türkmən lisanı” abidəsi təqdim etdiyi epik coğrafiya, dili və s. baxımından Azərbaycan/Türkman/Tərəkəmə abidəsidir<sup>1</sup>.

Dədə Qorqud eposu ənənəsi oğuzların yaşadıkları çox böyük arealda geniş yayılaraq əksər türk xalqlarının mədəniyyətində dərin izlər buraxmış və bütün dünyada əvəzi olmayan şifahi bədii yaradıcılıq hadisəsinə çevrilmişdir. Bu möhtəşəm sənət əsəri ilə bağlı son tədbir ondan ibarətdir ki, 2018-ci ilin noyabr ayının 28-də Mavriki Respublikasının paytaxtı Port Luis şəhərində keçirilən UNESCO-nun Qeyri-maddi mədəni irsin qorunması üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 13-cü sessiyasında qəbul edilmiş qərarla Azərbaycan, Türkiyə və Qazaxıstan ilə birgə təqdim etdiyi “Dədə Qorqud irsi: Dastan mədəniyyəti, xalq nağılları və musiqisi” çoxmillətli mədəniyyət nümunəsi kimi UNESCO-nun Qeyri-maddi mədəni irs üzrə Reprezentativ siyahısına daxil edilmişdir. Azərbaycan Xarici İşlər və Mədəniyyət nazirliklərinin birgə yaydığı bəyanatda deyildiyi kimi, “Dədə Qorqud” adlı çoxmillətli mədəniyyət nümunəsi Azərbaycanda, Türkiyədə və Qazaxıstanda birliyi, bərabərliyi, müxtəlifliyi, həmçinin xalqlarımızın ailə dəyərlərini, qadının cəmiyyətdə rolunu, qonaqpərvərlik və ədalət prinsiplərini təbliğ edir. “Sputnik”-in məlumatından aydın olur ki, “Ermənistan nümayəndəsinin “Dədə Qorqud irsi: Dastan mədəniyyəti, xalq nağılları və musiqisi” adlı çoxmillətli mədəniyyət nümunəsinin Azərbaycana dair hissəsinə qarşı əsassız çıxış etməsi heç bir nəticə vermədi. Ermənistan tərəfinin qeyri-konstruktiv və yersiz mövqeyinin yolverilməz olduğunu bir daha diqqətə çatdıran nümayəndə heyətimiz Azərbaycanın bu çoxmillətli nominasiyanın tərəfi olmaqla regional əməkdaşlığa və ortaq mirasa sahib olan ölkələrlə mədəniyyətin bölüşülməsi faktoruna önəm verdiyini və bununla da UNESCO-nun xoşməramlı prinsiplərinə sadıqlığını nümayiş etdirmişdir<sup>2</sup>.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Rossi E., *Il «Kitab-i Dede Qorqud»*, Trad. e annot. con facsimile, Citta del Vaticano, 1952.
2. *Kitabi-Dədə Qorqud*, tərtib edən Kılıslı Müəllim Rifət. İstanbul, 1916.
3. Orxan Şaiq Gökyay - 1938, Həmid Araslı - 1939
4. Valter Rubens «Dədə Qorqud»un 12 boyu və 25 «Təpəgöz» hekayəsi, Helsinki, 1944
5. Bertels V. *Türk eposu və Qafqaz» məqaləsi* (1930) A.Y.Yakubovski, Z.İ.Yampolski, A.Q.Tumanski, İ.S.Braqinski, K.A.İnostransev və V.M.Jirmunskinin məqalələri.
6. Qafarlı R., Rzasoy S. “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un üçüncü əlyazması, yoxsa “*Kitabi-Türkmən lisanı*” oğuznaməsi”. - “*Dədə Qorqud*”. Elmi-ədəbi toplusu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/2, s. 3-39.

<sup>1</sup> Qafarlı R., Rzasoy S. “*Kitabi-Dədə Qorqud*”un üçüncü əlyazması, yoxsa “*Kitabi-Türkmən lisanı*” oğuznaməsi”.- “*Dədə Qorqud*”. Elmi-ədəbi toplusu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/2, s. 3-39.

<sup>2</sup> <https://sputnik.az/life/20181128/418124193/dede-qorqud-irsi-yunesko.html>

7. Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.
8. Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.
9. Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 147-379.
10. Türkçe Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485.
11. <https://sputnik.az/life/20181128/418124193/dede-qorqud-irisi-yunesko.html>
12. Dədə Qorqud kitabı: Vatikan nüsxəsi /prof. Ettore Rossi. - Y. və n. y, ilsiz.- 97 s. 1952.
13. Kitabı-Dədə Qorqud Əla lisani Tamfeyi Oğuzan: Drezden nüsxəsi.- Y. və n.y., ilsiz.- 154 s. - Ərəb əlifbasında, 1957.
14. Kitabı-Dədə Qorqud: Əla lisani-taifeyi-oğuzan /müstənsixi və müsəhhihi Kilisli müəllim Rifət. - İstanbul, [1913] (1332 h.), 182 s.
15. Kitabı-Dədə Qorqud /tərt. və müqəddimə Həmid Araslıdır; red. M.Təhmasib. - Bakı: Azərənşr, 1939. - 176 s.: 5 v.şəkil. - Mətn köhnə latın qrafikasıdır.
16. Dədə Qorqud: (dastandan parçalar) /tərt. ed. Məmmədhusəyn Təhmasib.- Bakı: SSRİ EA Azf., Elmi propaqanda şöbəsi. - 1943.- 28 s.
17. Kitabı-Dədə Qorqud /tərt. və müqəddimə H.Araslıdır; red. M.Təhmasib.- 2-ci nəşri. - Bakı: Azərənşr, 1962.- 176 s.: 5 v. şəkil.
18. Kitabı Dədə Qorqud: [dastanlar] /tərtib ed. Həmid Araslı; rəssam Mikayıl Abdullayev. - Bakı: Gənclik, 1977.- 182 s.
19. Kitabı-Dədə Qorqud: xalq dastanı /müqəddimə və tərt. Həmid Araslıdır; red. M. Zeynallı; rəssamı M.Abdullayev. - Bakı: Gənclik, 1978. - 184 s.: şəkilli.
20. Kitabı-Dədəm Qorqud: Əla lisani-taifeyi-oğuzan /Drez-den əlyazmasının dürüstləşdirilmiş mətni əsasında tərtib edən Ş.Cəmsidov. - Bakı: Göytürk, 1995.- 176 s.
21. "Kitabi-Dədə Qorqud" əla lisani-taifeyi-oğuzan /Drez-den nüsxəsi əsasında tərtib edən Ş.A.Cəmsidov. - Bakı: Elm, Göytürk, 1999. - 175 s.
22. "Kitabi-Dədəm Qorqud": əla lisani-taifeyi-oğuzan /tərtib edən, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəll. S.Əlizadə; "Kitabi-Dədə Qorqud" Dastanının 1300 illiyi üzrə Dövlət Komis-siyası. - Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999. - 704 s.
23. Kitabı-Dədə Qorqud /tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadənin; red. E.Əlibəyzadə; rəyçi A.Nəbiyev; ill. M.Abdullayevindir; bədii tərt. A.Məmmədovundur.- Bakı: Yazıçı, 1988.- 265 s.
24. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası: 2 cildə /Drezden və Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Erginin nəşri əsasında tərt. ed. çapa haz. S.Əlizadə; red. şurası: Anar (sədr), A.Axundov, B.Vahabzadə, B.Nəbiyev [və b.]; AMEA; Azərb. Yazıçılar Birliyi; TÜRKSÖY; Azərb. Resp. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının 1300 illiyi üzrə Dövlət Komissiyası; layihənin rəhbəri O.Ələkbərli, T.Həsənov. - Bakı:Yeni Nəşrlər Evi, 2000.- c. I.- 623 s. Birinci cildə "Kitabi-Dədəm Qorqud əla-lisani-taifeyi Oğuzan" - abidənin daha qədim və mükəmməl sayılan Drezden və Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Erginin nəşri əsasında əsasında latın qrafikası ilə hazırlanmış mətni daxil edilmişdir.
25. 39. Дееде Коркут: [азербайджанский эпос] /пер.; В. Бартольда.- Баку: АН Азерб. ССР, 1950. - 204 с.

26. Книга моего деда Коркуда: Огузский героический эпос /пер. В.Бартольда. - М-Л.: Изд-во АН СССР (Ленинградское отделение), 1962. - 299 с.

27. Книга отца нашего Коркута: Огузский героический эпос: [героический эпос "Книга отца нашего Коркута" - первый значительный литературный памятник азербайджанского народа, состоит из вступления и двенадцати сказаний-песен, одно из которых представлено в настоящем издании] /пер. А.Ахундовой. - Баку: Язычы, 1987. - 60 с.

28. Книга отца нашего Коркута /пер. А.Ахундовой. - Баку, 1989. - 224 с.

29. Книга моего Дэдэ Коркуда: огузский героический эпос /перевод академика В.В.Бартольда; Государственная Комиссия по проведению 1300-летнего юбилея дастана "Китаби - Деде Горгуд"; Библиотека "Китаби-Деде Горгуд". - Баку, 1999. - 319 с.

30. Книга моего Дэдэ Коркуда /Институт Языкознания им. Насими Национальной Академии Наук Азербайджана; переводчик: В.Асланов, А.Алекперов; ред.: К.Абдулла; рецензент: М.Мирзалиева, А.Алекперова. - Баку: Элм, 2005. - 269 с.

31. Книга моего деда Коркута: огузский героический эпос: [«Книга моего деда Коркута» является выдающимся памятником средневекового огузского героического эпоса] /подгот. В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов; пер. В.Бартольда; Репр.воспроизведение изд. 1962 г. - Санкт-Петербург: Наука, 2007. - 299 с.

32. Книга моего деда Коркута, М. — Л., 1962 (критич. ст. В. В. Бартольда, А. Ю. Якубовского и В. М. Жирмунского); Ergin M., Dede Korkut kitabi, 1, Ankara, 1958



**Osman Fikri SERTKAYA (Türkiyə)**  
*filologiya üzrə elmlər doktoru, professor*  
*e-mail: osmanfikri\_sertkaya@yahoo.com*



## “DEDE KORKUT KİTABI”NIN KAÇ YAZMA NÜSHASI VAR?

### “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”UN NEÇƏ ƏLYAZMA NÜSXƏSİ VAR?

#### Xülasə

Vəli Məhəmməd xoca adlı bir kitab həvəskarı 2018-ci il dekabr ayının ortalarında Dədə Qorqudun soylama və boylarını özündə əks etdirən 61 səhifəlik bir əlyazmanı Tehrandə satın aldı. Bu yeni əlyazma müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən əvvəl “Kitabi-Dədə Qorqud”un 3-cü, daha sonra isə 4-cü nüsxəsi adlandırıldı.

Məqalədə “Dədə Qorqud” dastanının nüsxələri təsnif edilir, onların xüsusiyyətləri açıqlanır, sonra isə Drezden, Vatikan və Gənbəd əlyazmalarının variant, versiya və yaxud paralel mətn olduğu araşdırılır.

**Açar sözlər:** Dədə Qorqud, nüsxə, variant, versiya, paralel mətn.

### HOW MANY WRITTEN COPIES HAS DEDE KORKUT BOOK?

#### Summary

In mid-December 2018, a 61-page manuscript containing eulogies and stories was bought by the bibliophil Veli Muhammed Khoja, in Tehran. This new manuscript was designated by several researchers first as the third and later as the 4th version of the Dede Korkut Book.

This article first explains and describes the definitions of manuscript, copies, variant, version, and the parallel text, then classifies the Dresden, Vatican, Gunbad manuscripts and other known manuscripts of Dede Korkut Book according to these descriptions.

**Key Words:** Dede Qorqud, copies, variant, version, parallel text.

### СКОЛЬКО КОПИЙ РУКОПИСЕЙ «КНИГИ ДЕДЕ КОРКУДА»

#### Резюме

В середине декабря 2018-го года один любитель книг, под именем Вели Мухаммед ходжа, купил рукопись в Тегеране, которая состоит из 61-ой страницы и отражает в себе повести «Деде Коркуда». Эта новая рукопись, разными исследователями, называлась 3-ей, 4-ой копией «Книги Деде Коркуда». В статье эпос «Деде Коркуда» классифицируется, раскрываются их особенности, затем обосновывается, что Дрезденская, Ватиканская и Гюнбедская рукописи -- варианты, версии или параллельные тексты друг друга.

**Ключевые слова:** «Деде Коркуд», копии, вариант, версия, параллельный текст

**0.** Konuyu anlatmak için önce “**nüsha, varyant, versiyon**” ve “**paralel metin**” ile ilgili tarifleri burada vermek gerekiyor.

**nüsha** (Ar. *nüsha*). 1. Birbirinin tıpkısı olan yazılı şeylerin her biri (Bu yazma eserin üç nüshası daha var.); 2. Gazete, dergi vb.nde sayı; 3. Benzer, aynı, kopya. *Türkçe Sözlük*, 1784b.

**varyant** (Fr. *variante*). 2. Masal, efsane, bilmece, oyun, gelenek vb. bir metnin, bir eserin, bir olayın aslından az çok ayrılan değişik biçimli olanı, değişik. **Türkçe Sözlük**, 2472a.

**variante** Bir metnin veya bir sözcüğün değişik şekli.

Mehmet Ali Ağakay, **Fransızca-Türkçe Sözlük**, Ankara, 1962, s. 613a

**variant** Farklı, değişik, ayrı, başka türlü (şey).

Hamit Atalay, **İngilizce-Türkçe Sözlük**, Ankara, 1999, s. 3558b.

**versiyon** (Fr. *version*) 1. Yorum, 2. Sürüm. **Türkçe Sözlük**, 2482a.

**version** 1. Çeviri, tercüme; 2. Yabancı dilden kendi diline çeviri; 3. (Bir olayı) anlatma şekli, anlatış. Mehmet Ali Ağakay, **Fransızca-Türkçe Sözlük**, Ankara, 1962, s. 618b

**version** 1. Şahsi görüşe dayanan açıklama / anlatma / tanımlama / beyan / rivayet; 2. Tür, şekil, uyarılama, yapım, adaptasyon; 3. Çeviri, tercüme, muhtelif tercümelerden her biri. Hamit Atalay, **İngilizce-Türkçe Sözlük**, Ankara, 1999, s. 3572b-3573a.

**paralel metin**: Aynı konuyu işleyen fakat başka yazmalarla ilgisi ve benzerliği olmayan metin.

1. Dede Korkut Kitabı'nın bilinen ilk yazması Almanya'nın Dresden şehrindeki Krallık Kütüphanesi (şimdi: Sächsische Bibli-othek-Staats-und Universitätsbibliothek)'te kayıtlı olan yazmadır. Yazma bu kütüphanede Henricus Orthobius Fleischer [Almancası: Heinrich Leberecht Fleischer] tarafından bulunmuş ve Kataloğunda 86 numara altında Latince olarak tavsif edilmiştir.

Henricus Orthobius Fleischer, **Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis**, Lipsiae, 1831, s. 12.

86. Cod. turc. foll. 152, 4<sup>o</sup> min., char. neschi scriptus *Kitâbi Dedeh-Qorqud*, turcica orientali antiquiori illa seu oghuzica dialecto conscriptus. Est narratio de motibus intestinis inter tribus Itsch-Oghuzorum et Täsç-Oghuzorum versus aetatem Muham-medīs ortis, quorum finis is fuisse dicitur, ut Qazān Beg, princeps Itsch-Oghuzorum, Urüz-Begum, principem Täsç-Oghuzorum, pugna singulari interfecerit, quo facto hi se illorum imperio submiserint. Nomen libri inde petitum est, quod in tota narratione magnae partes sunt Qorqudi cujusdam, qui vir pius et sapiens magnaeque apud Oghuzos contribules auctoritatis fuisse dicitur."

1a. 1800'lü yıllarda yazmalar genellikle elle kopye edilerek çoğaltılıyordu. Dresden'deki Dede Korkut yazmasının ilk elyazma kopyesi 1815 yılında Heinrich Friedrich von Diez tarafından yapılmıştır. Diez'in bu istinsahı hâlen Berlin Devlet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin Preussische Kulturbesitz Orient-abteilung. Signatur: Ms. Diez A Fol. 61; Auftragsnummer, 1182/97) numara altında bulunmaktadır. Diez'in bu istinsahının tavsifi Wilhelm Pertsch'in kataloğunda no 203'de yapılmıştır.

Wilhelm Pertsch, **Verzeichniss der türkischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin**, Berlin 1889, s. 227-228.

## 203. [Diez Fol. 61]

رسول عليه السلام زمانه یقین ببات بویندن قورقود اتا دیرلر <sup>1</sup> genannt, ein in osttürkischer Sprache abgefaßtes Buch über Schicksale und Kämpfe der inneren und äußeren Oghuzen, großentheils einem Manne des Namens *Dedeh Qorqud* in den Mund gelegt, woraus sich der erste Titel des Buches erklärt. Näheres über den Inhalt s. Man bei F l e i s c h e r zur Dresdener Handschrift Nr. 86 und in D i e z. Denkwürdigkeiten von Asien II, s. 399. – Die vorliegende Handschrift ist eine von D i e z gefertigte Abschrift des Dresdener Codex, <sup>2</sup> dessen Seitenzahlen (303) auch am Rande angemerkt sind.

Anfang رسول عليه السلام زمانه یقین ببات بویندن قورقود اتا دیرلر

37 beschriebene Blätter. 24,5 X 17 cm. Gutes, regelmäßiges *Nash* mit 34 Zeilen auf der Seite; die Seiten roth umzogen. Auf der Titelseite (Fol. 1a) steht کتاب دده قورقود علي لسان طایفه اوغوزان, woher der oben gegebene Titel entnommen ist.

## [203. [Diez 61 Varak]

*Kitâb-ı Dede Korkut* esasen *Oguznâme* de <sup>3</sup> denilen Doğu Türkçesi ile kaleme alınan, iç ve dış Oğuzların savaşları ve mukadderatları ile ilgili kitabın büyük kısmı, ilk ünvanda açıklanan Dede Korkut denilen şahsın ağzından verilmektedir. Muhteva ile ilgili daha fazla detay için F l e i s c h e r'de Dresden no 86'daki el yazması ve D i e z'in "Denkwürdigkeiten von asien" II, s. 399'a bakılabilir. Mevcud el yazması, sayfa sayıları (303) kenarlarda not edilmiş ve D i e z tarafından Dresden Codexine <sup>4</sup> dayanılarak yapılmıştır.

Başlangıç رسول عليه السلام زمانه یقین ببات بویندن قورقود اتا دیرلر

37 yazılı varak; 24,5 x 17 cm. Varaklar 34 satırlık iyi, düzgün bir nesihle yazılmış ve kırmızıyla kaplanmış. başlığı کتاب دده قورقود علي لسان طایفه اوغوزان kapak sahifesinde (varak 1a) yer almaktadır.

*Kitâb-ı Dede Korkut*'dan yayımlanan ilk hikâye Depe Göz hikâyesidir. Heinrich Friedrich von Diez, "XIV. Depé Ghöz oder der oghuzische

<sup>1</sup> Vlg. D i e z, Denkwürdigkeiten II, 402. Unter dem Titel [اوغوز، اوغز] نامہ existieren noch wenigstens zwei andere Werke eine Sammlung alttürkischer Sprichwörter, welche auch der Titel führt اتالر سوزي (s. Oben Nr. 34, I), und das historische Büchlein, welches in der Wiener Handschrift Nr. 1001,3 enthalten und -was F l ü g e l entgangen ist- von J. F. W. L a g u s herausgegeben worden ist (Helsinforsiae 1854, 8°).

<sup>2</sup> Nach der Art, in welcher D i e z in seinen "Denkwürdigkeiten" a. a. O. von der vorliegenden Handschrift spricht, könnte man daran zweifeln, daß die Abschrift von D i e z e n s Hand herrührt. Daß dies in dessen in der That der Fall ist, zeigt nicht nur der Schriftzug, sondern wird auch von D i e z in dem von ihm niedergeschriebenen Kataloge seiner Handschriften ausdrücklich gesagt.

<sup>3</sup> Krş. D i e z, Denkwürdigkeiten II, 402. نامہ [اوغز، اوغز] adı altında iki başka eser daha vardır. اتالر سوزي adını taşıyan (bk. yukarıda Nr. 34, I), Eski Türkçe Atalar sözü derlemesi ve F l ü g e l 'in farkına varmadığı, Viyana el yazmalarında no 1001, 2'de J. F. W. L a g u s'un yayımladığı (Helsinforsiae 1854, 8°) tarihi kitapçiktir.

<sup>4</sup> D i e z 'in "Denkwürdigkeiten"inde yukarıda başkalarının da mevcut el yazmasından bahis ettiği tarza göre kopyanın D i e z 'in elinden çıktığından şüphelenilebilir. Maafih durum bu ise, (bunu) yalnızca yazı karakteri göstermez, bilâkis onun tarafından kaleme alınan kataloglar onun el yazmasını açıkça gösterir.

Cyklop. Aus dem Tatarisch-Türkischen”, *Denkwürdigkeiten von Asien*, II, Berlin, 1815, s. 339-435; 436-457. Bu yayın *Kitabi-Dedem Qodqud” Aşiqi* (Bakı, 2002, s. 35-44 ve 45-55) ’de “es wird beschrieben, wie Bissat den Depe Ghöz getödhet hat” başlığı ile tekrar yayımlanmıştır. Ayrıca bk. Saim Sakaoğlu, *Dede Korkut Kitabı. İncelemeler – Derlemeler – Aktarmalar*, II, Konya, 1998, s. 971-1000; Heinrich Friedrich von Diez, *Oğuz Tepegözü. Dede Korkut Oğuznameleri ve Atalar Sözü Üzerine İlk Çalışmalar*, İstanbul, 2019, s. 177-238.

Heinrich Friedrich von Diez’in yaptığı ilk kopya yıllar sonra Dr. H(ans Peter) Achmed Schmiede, Prof. Dr. Süleyman Eliyarlı ve Doç. Roza Arazova tarafından yayıma hazırlanmış ve 2002 yılında Bakü’de *Kitabi-Dedem Qorqud Aşiqi* başlığı ile inceleme ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır.

**1aa.** Âsâr-ı İslâmiye ve Milliye Tedkik Encümeni Reisi Ali Emiri Efendi bu kopyanın fotoğraflarını Maarif Nezareti vasıtasıyla Berlin’den getirtmiştir. Kilisli Muallim Rifat Bilge’nin 1916’da yaptığı Arap harfli Dede Korkut yayını Diez’in elyazması kopyasına dayanmaktadır.

Kilisli Muallim Rıfat [BİLGE], *Kitâb-ı Dede Korkut ‘alâ lisân-ı tâife-i Oguzân*, İstanbul, 1332, [= 1916], 184 s.

**1 ab.** Orhan Şaik Gökyay’ın 1938 yılında Latin harfli Dede Korkut yayını da Kilisli Muallim Rifat Bilge’nin bu yayımına dayanmaktadır.

**2a.** Dresden’deki Dede Korkut yazmasının ikinci elyazması kopyası 1859 yılında Theodor Nöldeke tarafından yapılmıştır. Theodor Nöldeke bu istinsahını yayımlayamamış ve 1892’de Strassburg’a gelen V.V.Bartold’a vermiştir. Bartold da Theodor Nöldeke istinsahına dayanarak beş yayınında bu elyazması kopyayı kullanmıştır.

V.V.Bartold, *Kitabi-Korkud. <Predisloviye> I. Borba boga-tırya s angelom smerti* = [Kitabi-Korkud. <Önsöz> I. Ölüm Meleği [= Azrail] ile bahadırın mücadelesi]”, *Zapiski Vostochnago Otdeleniya İmparatorskago Russkago Arheologičeskago Obşestva*, VIII/III-IV (1893-1894), S. Peterburg, 1894, s. 203-218.

V.V.Bartold, “Korkud”, *ZVORAO*, IX, S. Peterburg, 1896, s. 272-273.

V.V.Bartold, “Kitabi-Korkud. II. <Rasskaz o Bogaç-Djane, sine Dersehana> = [Kitabi-Korkud. II. Derse-Han oğlu, Boğaç Han hakkında hikâye]”, *ZVORAO*, XI, S. Peterburg, 1899, s. 175-193.

V.V.Bartold, “Kitabi-Korkud. III. <Rasskaz o razgrablenii doma Salor-Kazana> = [Kitabi-Korkud. III. Salor-Kazan’ın evinin yağmalanması]”, *ZVORAO*, XII/IV, S. Peterburg, 1899, s. 037-059.

V.V.Bartold, “Kitabi-Korkud. IV. <Rasskaz o Bamsı Beyreke, sina Kam-Burı> = [Kitabi-Korkud. IV. Kam-Burı oğlu, Bamsi Beyrek hakkında hikâye]”, *ZVORAO*, XV/II-III, S. Peterburg, 1904, s. 1-38.

NÜSHA kelimesinin yukarıda verilen tarifine ve verilen bilgilere dayanarak Dede Korkut Kitabı’nın Dresden elyazması esas alındığında elyazmasının iki nüshasından birisi von Diez’in, ikincisi de Theodor Nöldeke’nin yaptığı elyaz-

ması kopyalardır. Yani Dede Korkut'un bilinen ilk yazmasının Dresden'de aslı elyazması biri Berlin ve biri de Rusya olmak üzere iki de nüsha elyazması vardır.

| Die Benutzung der Handschrift seit 1901 |                    |                                                                                                                                                                                                                                                |
|-----------------------------------------|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Datum                                   | Name des Benutzers | Bemerkungen zur Nachweisung über beabsichtigte oder erfolgte Benutzung                                                                                                                                                                         |
| 19.4.27                                 | A. Djaffaroglu     | Weitere Benutzung beabsichtigt                                                                                                                                                                                                                 |
| 3.7.28                                  |                    | Im Auftrag des Herrn A. Djaffaroglu die ganze Handschrift schwarz weiss abphotographiert (Koch Reg (ierung) Sekr(eter) = (A. Caferoğlu'nun siparişi ile elyazmasının bütünü siyah beyaz olarak fotoğraflandı. ((Paul) Koch. Hükûmet ekreteri). |
| 10/XII-30                               | Dr. Rachmati       | Benutzt zur Vergleichung mit d. Konstantinopeler Ausgabe.                                                                                                                                                                                      |

3. Dresden yazmasını görenler için kütüphane bir kayıt cedveli tutmuştur. Bu kayıt cedvelinin üçüncü sahifesinin ilk bölümünü burada veriyorum.

Görüldüğü gibi Dede Korkut Kitabı'nın elyazmasını ilk gören Türk 19 Nisan 1927 Salı günü merhum hocam Ahmet Caferoğlu olmuştur. Metnin ilk siyah-beyaz fotoğrafını da 3 Temmuz 1928'de Ahmet Caferoğlu sipariş etmiştir. Bunu "Regierungs-sekreter (Hükümet Sekreteri)" ünvanlı Paul Koch'un notundan öğreniyoruz. Caferoğlu'ndan iki yıl sonra da 10 Aralık 1930'da Reşid Rahmeti Arat'ın yazmayı gördüğü anlaşılıyor.

Die Benutzung der Handschrift Seit 1901 = (Yazmanın 1901 yılından itibaren kullanımı)

|                   |                                                                                                                                                                                                                                                                |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 19.4.27<br>(Salı) | A. Djaffaroglu: Weitere Benutzung beabsichtigt. = (Tekrar kullanım amaçlı).                                                                                                                                                                                    |
| 3.7.28            | A. Djaffaroglu: Im Auftrag des Herrn A. Djaffaroglu die ganze Handschrift schwarz weiss abphotographiert (Koch Reg (ierung) Sekr(eter) = (A. Caferoğlu'nun siparişi ile elyazmasının bütünü siyah beyaz olarak fotoğraflandı. ((Paul) Koch. Hükûmet ekreteri). |
| 10.12.30          | Dr. Rachmati: Benutzt zur Vergleichung mit d(em) Konstantinopoler Ausgabe. (İstanbul baskısı ile karşılaştırma için kullanım).                                                                                                                                 |

4. Dresden elyazmasının fotoğrafı devrin tekniğine göre siyah zemin üzerine beyaz yazılıdır. Ahmet Caferoğlu bu fotoğrafları Doktora tezinde kullanması için öğrencisi Muharrem Ergin'e vermiştir. Muharrem Ergin'in 1958 yılındaki Dede Korkut yayımında bu fotoğraflar beyaz zemin üzerinde siyaha çevirilerek yayımlanmıştır.

Not: Hocam Muharrem Ergin emekli olduktan sonra kendi elyazılı metin transkripsiyonu ile Caferoğlu resimlerini kurulacak Türkoloji Müzesi'nde sergilenmesi için bana hediye etmiştir.

#### 5. Dresden yazmasının Azerbaycan'da yazılan kopyesi:

Dede Korkut Kitabı'nın yazılışının 1300. yıl dönümü dolayısı ile 7-9 Nisan 2000'de toplanan "Dede Korkud 1300" sempozyumu dolayısı ile Bakı (Azerbaycan)'da Müzede çok güzel bir Dresden elyazması gördüm. "Bu nedir?" diye sorduğumda bizim hattatlarımızdan birisi Ergin'deki fotokopiyi yeniden yazdı cevabını almıştım. Bu da Diez ile Nöldeke'den sonraki üçüncü istinsah nüshası oluyor.

#### 6. Dresden nüshasına paralel metinler (Varyantlar):

6a. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesin'de (I/261) rik'a ile yazılan 22 sahifelik bir Dede Korkut istinsahı vardır. Ancak bu istinsah birebir Dresden yazması kopyası değildir. Yer yer kelime değişiklikleri, kelime takdim tehirleri, Dresden'de olmayan metin parçaları (sözgelimi 9/7-10/13 arasındaki metin ve soylama) bulunduğu için başka bir dip nüshaya dayanan bir istinsahtır. Dolayısıyla Dresden yazmasının "nüshası" değil "varyantı" sayılır. (Bk. Mustafa Sinan Kaçalın, Hikâyet-i Korkut Ata", *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, Ankara, 2017, s. 209 -219. M. S. Kaçalın bu 22 sahifeye "Ankara nüshası", A. B. Ercilasun ile S. Özçelik de "Dede Korkut Kitabı'nın 3. nüshası" diyorlar).

6b. Vatikan yazması da birebir kopya olmayıp yer yer kelime değişiklikleri, kelime ve cümle takdim tehirleri ihtiva ettiği için başka bir dip nüshaya dayanan bir istinsahtır. Dolayısıyla Dresden yazmasının "nüshası" değil "varyantı" sayılır.

#### 7. Versiyon metinler:

Bu tür yazmalar ne Dresden, ne de Vatikan yazmasına benzemez. Genellikle sözlü bir rivayetin Arap harfleri ile yazılmış metni olarak kabul edilir. Tipik bir örneği Saim Sakaoğlu'nun yayımladığı Türk Dil Kurumu Kütüphanesinde A/87 numarada kayıtlı olan ve "Hikâyât-i Bey Böyrek cild-i sânisidir, beyân olunur" başlığını taşıyan Arap harfli yazmadır. (Mikrofilim numarası: 63). Bk. Saim Sakaoğlu, *Dede Korkut Kitabı. İncelemeler – Derlemeler – Aktarmalar*, II, Konya, 1998, s. 899-957.

#### 8. Paralel metinler:

Günbed (Türkmen Sahra) yazması. 2018 yılının Aralık ayında Veli Muhammed Hoca adlı bir kitapsever Tahran'daki bir kitapçıda bir yazma satın aldı. Baştan eksik olan bu yazma 20'den fazla soylama ile iki boylama ihtiva ediyordu.

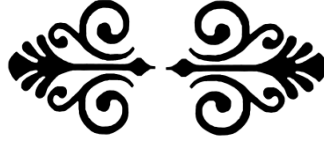
Günbed yazmasının ne Dresden ne de Vatikan yazmaları ile ilgisi yoktur. Sadece 48/12-14'te başlayıp 49/7'de sona eren bir soylamanın paraleli Dresden yazmasında 277/1-6'da ve Topkapı Sarayı Oğuznâmesi'nde de geçmektedir.

**Sonuç** olarak;

a) Yukarıdaki tariflere göre, Dede Korkut Kitabı'nın Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde bulunan I/261 numaradaki Dresden yazmasının sondan eksik **22** sahifelik yazması Dresden yazmasının “**nüshası**” değil, “**varyantı**”dır. Bu yazmaya Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshası demek doğru değildir.

b) Yine yukarıdaki tariflere göre Dede Korkut Kitabı'nın Vatikan yazması da Dresden yazmasının “**nüshası**” değil “**varyantı**” olmaktadır.

c) A.B.Ercilasun ile S.Özçelik'in “**Dede Korkut Kitabı'nın 4. nüshası**” dedikleri Günbed (Türkmen Sahra) yazması ise “**nüsha**” değil, ancak “**paralel metin**” olma özelliği taşımaktadır.



**Elnarə CAVADOVA**

*Azərbaycan Respublikası Silahlı Qüvvələrin  
Hərbi Akademiyasının adyunktı  
e-mail: e-cavadova@mail.ru*



## **“KITABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANININ DİLİNDƏ HƏRBİ SÖZLƏR**

**Açar sözlər:** söz, dil, üslub, folklor, hərbi leksika.

### **MILITARY WORDS IN THE LANGUAGE OF “KITABI DEDE KORKUT” EPOS**

#### **Summary**

The article states on behalf of the language of “Kitabi Dede Korkut” epos. Military words in the lexicology of the epos are involved to researching. In the article the words reflecting military lexicology of the epos are analyzed in the scientific – theoretical point of view. The causes of those words building, their lexical peculiarities are found out. The facts proving the antiquity of the military lexicology are given foreground. The words representing military lexicology in the language of “Kitabi Dede Korkut” epos are found out sequentially. The theoretical thoughts regarding the military lexicology of the epos are grounded with the language facts.

**Key words:** word, language, style, folklore, military lexicology.

### **ВОЕННЫЕ СЛОВА НА ЯЗЫКЕ ЭПОСА «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУТ»**

#### **Резюме**

В статье говорится от имени эпоса «Китаби Деде Коркут». Военные слова в лексикологии эпоса вовлечены в исследования. В статье анализируются слова, отражающие военную лексикологию эпоса, с научно-теоретической точки зрения. Причины возникновения этих слов, их лексические особенности выясняются. Приводятся факты, доказывающие древность военной лексикологии. Слова, представляющие военную лексикологию на языке эпоса «Китаби Деде Коркут», выявляются последовательно. Теоретические мысли о военной лексикологии эпоса основаны на языковых фактах.

**Ключевые слова:** слово, язык, стиль, фольклор, военная лексикология.

Dildə yaranan sözlər hər hansı bir zərurət, vəziyyət və ehtiyacla bağlıdır. Zaman-zaman leksikanın yeni sözlərlə zənginləşməsi prosesində müxtəlif sahələrə aid sözlərin yaranması təbii proseslərdən biridir. Belə söz qruplarından biri də hərbi mənə daşıyan leksik-qrammatik vahidlərdir. Bu sözlərin tarixi ibtidai icma quruluşundan sanrakı tarixi dönəmlərlə bağlıdır. Hələ qədim Yunanıstanda “hərbi demokratiya” termini işlənmişdir ki, bu, ibtidai icma quruluşunun dağılması zamanına təsadüf edir. Həmin söz birləşməsi nəsil icmasının öz yerini qonşuluq icmasına verməsi dövründə hakimiyyətin xarakterini ifadə etmişdir.

Azərbaycanda folklor örnəklərində az da olsa, hərbi anlayışlarla əlaqəli sözlərə rast gəlirik ki, onların tarixi dəqiq bilinmir. Lakin yazıya alındığı dövrün dil-üslub xüsusiyyətlərini qoruyan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilindəki hərbi mənalı leksik vahidlərin tarixi haqqında müəyyən qədər fikir söyləmək

mümkündür. Bu möhtəşəm əsər öz dili ilə ən böyük öyrədicidir. “Adətən qəhrəmanlıq dastanlarını tarixin şifahi dərsliyi sayırlar” (1, 6). Azərbaycan xalqının “ana kitabı” hesab edilən bu dəyərli söz abidəsində insanlıq üçün zəruri olan keyfiyyətlərin, demək olar ki, hamısı vardır (yurd sevgisi, ana məhəbbəti, böyüyə hörmət, kiçiyə ehtiram, vətən uğrunda mübarizə, qəhrəmanlıq və s.). Bu anlamda, dastanın dili leksik zənginlik və rəngarəngliyi ilə seçilir. Onun dilində bir sıra hərbi sözlər – savaşı leksikası işlənmişdir ki, hazırda onların bəziləri öz vaxtını keçirib arxaik plana keçsə də, çoxu istifadə aktivliyini itirməmişdir.

Qara polad uz qılıcı çalmayınca qırım dönməz (3, 20).

Burada hərbi sözlərdən *qılinc* diqqəti çəkir. Həmin cümlədəki *qırım* sözü müharibədə qarşı tərəf anlamında işlənmişdir.

Çala bilən yigidə oq ilə *qılıcdan* bir *çomaq* yeg (3, 20).

Bu cümlədə savaşı alətlərindən *ox* və *qılincin* adı çəkilir. Maraqlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında *qılinc* mərd igidlərə layiq görülür:

Çalib kəsən iti *qılinc* müxənnətlər çalınca, sınsa yaxşıdır (3, 173).

Dastanın dilində *ox*, *qılinc* və *bıçaq* tez-tez rast gəlinən hərbi leksika örnəkləridir. Əsərin müqəddiməsində Dədə Qorqudun dilindən verilən deyimlərdə *qılinc* sözü ilə qarşılaşsaq da, dastanın əvvəlində – “Dirsə xan oğlu Buğac boyunu bəyan edən, xanım, hey!” adlanan ilk boyunda digər hərbi sözlərdən öncə *bıçaq* sözünə rast gəlirik:

Oğlan *bıçağına* əl atdı, buğanın başını kəsdi (3, 27).

Müharibə anlamında işlənən alınma mənşəli cəng, milli vahidimiz olan savaşı sözü ilə də dastanın ilk boyunda qarşılaşırıq:

Oğlan qırq yigidin boyına aldı, at dəpdi, cəng və savaşı etdi (3, 36).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dili üzərindəki araşdırma göstərir ki, orada həm milli, həm də alınma hərbi sözlər vardır. Uzun yüzilliklər boyu hərbi terminologiyada bu vəziyyət özünü göstərmişdir. Son zamanlar xalqımızın müstəqilliyini bərpa etdiyi dövrdə hərbi sözlər arasında türk mənşəli leksik vahidlərin sayı çoxalmışdır. Mükəmməl ordu quruculuğu, ata-baba torpaqlarının qorunması zərurəti hərbi leksikanın vacibliyini əsaslandırır ki, bu sahədə yeni anlayış və məfhumların yaranması prosesi təbiidir. Hərbi vəzifələr, rütbələr çoxaldıqca, döyüş əməliyyatları, hücum növləri və alətləri zənginləşdikcə, savaşıla bağlı sözlər də yaranır və inkişaf edir. Dilin digər vahidləri kimi hər hansı bir sözdən onun mənası əsasında bir sıra leksik vahidlərin əmələ gəlməsi halları dastanın hərbi leksikasında da özünü göstərir. Məsələn, dastanın dilində *ox* sözü və ondan yaranmış *oxlamaq* feili vardır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ilk boyunda Dirsə xanın bədxah nöqərləri Buğacı atasının gözündən salandan sonra ona deyirlər: “Quş uçurub ov ovlayanda oğlunu oxlayıb öldür” (3, 180).

Maraqlıdır ki, dastanın dilindəki hərbi sözlər, bir tərəfdən də, oğuz igidlərinin güvənc və iftixar hisslərini ifadə edir. Belə ki, oğuz elində oğullar müəyyən yaş həddinə çatanda *ox* və *qılıncdan* istifadə edirdilər ki, bu, onların böyüklərini sevindirirdi:

Nökərlərin dediklərinə inanan Buğac düşünür: “atam at çapmağıma baxsın – öyünsün; ox atmağıma baxsın – fərəhlənsin; qılınc çalmağıma baxsın – sevin-sin!” (3, 181).

Ümumiyyətlə, dastanın dili ana dilimizin gözəllikləri ilə təkcə oğuz ellərinin yaşam xüsusiyyətlərini deyil, həm də mənəvi aləminin tarixini əks etdirir. K.D.Uşinskinin aşağıdakı fikirləri ilə dastanın dili üst-üstə düşür: “Dildə bütün xalq və vətən təcəssüm olunur: onda xalq ruhunun yaradıcı gücü, vətən göylərinin səsi, onun havası, fiziki hadisələri, ab-havası, çölləri, dağları, düzləri, onun meşələri və çayları, onun burulğan və və tufanları gerçəkləşir... Ancaq xalq dilinin işıqlı və şəffaf ənginliklərində doğma yurdun təkcə təbiəti deyil, həmçinin xalqın mənəvi həyatının bütün tarixi əks olunur” (2, 18).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində *ox* və *oxlamaq* sözlərindən başqa, kiçik *ox* mənasında işlənən *oqcuğaz* və *oxçu* (oqçı) sözləri də vardır. Hətta əsərin dilində Ənsə Qoca oğlu Oqçı antroponimi də diqqəti çəkir. Dastanın dilində “ox” sözü ilə bağlı leksik-qrammatik vahidlər çoxdur. Məsələn, *sadaq*, *tirkəş*, *tir*, *kiş*, *gəz* sözləri həmin vahidlər cərgəsinə aiddir. *Tir* və *tirkəş* alınma mənşəli olsa da, milli vahidlərlə yanaşı işlənmişdir. *Tir* *ox*, *tirkəş* isə *ox* qabı deməkdir. Həmin anlamda, milli mənşəli *sadaq* sözü və dəridən hazırlanmış *ox* qabı mənasında *kiş* sözü, oxun yarığı anlamı daşıyan *gəz* sözü maraqlı dil örnəkləridir. Sözsüz ki, hərbi sözlərdən *yay* sözü *oxla* bağlı olduğundan onunla yanaşı tez-tez rast gəlinən vahidlərdəndir:

Dirsə xan Qorqud sinirli bərk yayını əlinə aldı. Üzəngiyə qalxıb möhkəm çəkdi, sərrast atdı: oğlanı iki kürəyinin arasından vurub yıxdı (3, 181).

Dastanın dilində çox işlənən döyüş alətlərindən biri də qılıncdır:

“Oğlanın yarası qırx gündə sağaldı, sapsağlam oldu. Oğlan ata minir, qılınc qurşanırdı” (3, 184).

Ümumiyyətlə, əsərin dilində *ox*, *yay*, *qılınc* və *nizə* sözləri fəallığı ilə diqqəti çəkir. Və maraqlıdır ki, bu döyüş sursatları çox vaxt eyni alp – igid tərəfindən işlədilir:

Böyük, iti polad qılıncını belinə bağladı. Ağ tozluca bərk yayını əlinə aldı. Qızıl nizəsini əlinə götürdü (3, 184-185).

Böyük, iti polad qılıncını mənə ver!

Oxqabından səksən oxunu mənə ver!

Ağ tozluca tutacaqlı böyük yayını mənə ver! (3, 194).

İgidin gözü bir dəniz qulunu boz aygırı tutdu, bir də altı pərli gürzlə dəstəyi ağ tozlu yayı (3, 203).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində “ağ tozlu yay” ifadəsi bol-bol işlənmişdir. Bu ifadə dəstəyinə qayın ağacının qabığı sarılmış yayı bildirir.

Dastanın dilində qılınc sözündən başqa, həmin mənada işlənən alınma vahidlə – *zülfiqar* sözü ilə də qarşılaşıırıq.

Zülfiqar – ucu haça qılınc deməkdir ki, Həzrət Əliyə məxsus döyüş aləti kimi işlənmişdir. Belə ki, dastanın “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyu

bəyan edər” adlı ikinci boyunda Şöklü Məlikin adamları Uruzu öldürüb ətindən “qara qovurma” eləmək məqsədi ilə qənərə dibinə gətirəndə oğlanın ağaca müraciətində “Şahi-mərdan Əlinin zülfüqarının qınıyla qəbzəsi ağac” xitabında həmin leksemlə qarşılaşıq.

Dastanın leksikasında “qalxan” sözü “qılnc” sözü ilə müqayisədə az işlənmişdir:

At o böyük qalxanını mənə ver! (3, 193).

Dastanın dilindəki qılnc, bıçaq kimi kəsici alətlərin qılağı, ümumiyyətlə, silah qabı mənasında olan “qın”, qılncın və bıçağın tutacaq yeri, dəstəyi kimi “qəbzə” sözləri də hərbi leksemlərə aiddir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində savaş leksikasına aid aktiv mövqeli sözlərdən biri *nizə* leksemdir:

Altmış tutamlıq nizəni mənə ver! (3, 193).

Böyük uzun nizələr sancılıb süstəldi. Böyük iti polad qılınclar çalındı, tiyəsi korşaldı. Üç lələkli qayın oxlar atıldı, dəmir ucluğu düşdü (3, 200).

Dastanın dilində nizə anlamında *göndər* sözü də işlənmişdir. Əsərdəki *qama* sözü də döyüş aləti kimi diqqəti cəlb edir. O, ikiəgzəl bıçaq, kiçik xəncər mənalarda işlənən sözdür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında düşmənlə qarşılaşan Qaraca Çoban deyir:

Başındakı dəbilqəni nə öyürsən, ay kafir?

Başındakı papağımca görünməz mənə!

Altmış tutam nizəni nə öyürsən, murdar kafir?

Qırmızı dəyənəyimcə görünməz mənə!

Qılncını nə öyürsən, ay kafir?

Əyri başlı çövkənimcə görünməz mənə!

Belindəki doxsan oxun nə öyürsən, ay kafir?

Ala qollu sapandımca gəlməz mənə! (3, 190).

Burada döyüş papağı olan dəbilqə (tuğulğa) adi papaqla, altmış tutamlıq nizə dəyənəklə, qılnc çövkənlə, doxsan ox sapandla müqayisə edilir. Deməli, yeri gələndə dəyənək, çövkən və sapanddan da silah kimi istifadə olunmuşdur. Onların içərisində ən çox işə yarayan isə sapanddır ki, o doğrudan da, dastanın dilində düşmənlə qarşı döyüş aləti kimi işlənir:

Qaraca Çoban kafirin üç yüzünü sapand daşı ilə yerə yıxdı (3, 190).

Dastanın dilində sapand haqqında deyilir: “Çobanın sapandının daşlığı üçyaşar dana dərisindən, sapandının qolları isə üç keçi tükündən düzəlmişdi. Sapandın çatısı bir keçi tükündən idi. Hər atanda on iki batman daş atardı. Atdığı daş yerə düşməzdi. Yerə düşsə də, toz kimi sovrular, kül kimi ovulardı. Üç ilədək daşının düşdüyü yerin otu bitməzdi. Bayırda kök qoyun da, arıq toğlu da qalsaydı, sapandın qorxusundan qurd gəlib yeməzdi (3, 197).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində hərbi leksika örnəyi olan *gürz* də maraqlı sözlərdəndir. Dastanın “Qam Bərənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan

edər, xanım, hey” adlı üçüncü boyunda tacirləri quldurlardan xilas edən igid onlardan üç şey istəyir ki, biri də altı pərli gürzdür. “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda da həmin döyüş sursatının adı çəkilir: Sol tərəfdə Buğacıq Məliklə Dəli Budaq qarşılaşdı. Altı pərli gürz ilə təpəsinə möhkəm zərbə vurdu (3, 200).

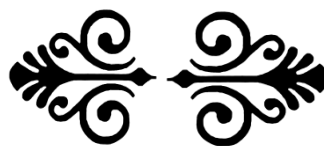
Dəmirdən çomaq, toppuz anlamında işlənən gürz qədim silah növlərindən biri kimi dastan qəhrəmanları tərəfindən istifadə edilmişdir. Kiçik süngü anlamı daşıyan “sünücük” də döyüş aləti kimi diqqəti cəlb edir. Əsərdə nizə, süngü mənasında *cida* sözünə də rast gəlirik.

Dastanın dilindəki *dəpər* (baltaya bənzər döyüş silahı), *çəngəl* (bir neçə dişli olan qarmaq, yabaşəkilli alət), *alay* (ordu hissəsi), *aqın* (basqın, hücum), *aqınçı* (talançı, basqınçı), *alqar* (yürüş etmək), *dəmrən* (oxun dəmir ucluğu), *cövşən* (zireh), *balçaq* (qılıncın dəstəsi, qəbzəsi) sözləri qədim zamanlara aid olan hərbi leksika örnəkləridir. Onlardan *alay* indi də işlənir. Bundan başqa, “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilindəki *yenmək* (qələbə qazanmaq), *yeltənmək* (qılınc və ya kəmər qurşamaq), *yadıq* (yaraq, döyüş sursatı), *sərhəng* (başçı, komandan), *nəmləmək* (hədəfə vurmaq), *ləşkər* (ordu, qərargah), *ilğımaq* (atla çapa-çapa hücum etmək), *ilğar* (basqın, hücum), *ildirmək* (sancmaq, dəlib keçmək), *dəliləmək* (dava etmək, haqqı aramaq, hesab soruşmaq), *ğırım* (meydan oxutmaq üçün döyüşçü seçmək, düşmənlə qarşılaşmaq), *çarqağı* (qarovul, qabaqcıl əsgər), *çərkəz* (mahir döyüşçü), *çalışmaq* (zərbə vurmaq, silahla döyüşmək) və s. kimi maraqlı dil vahidləri hərbi anlayışlarla bağlıdır. Dastanın dilindəki “ilğımaq” sözü diqqəti çəkən leksik vahidlərdəndir. Fikrimizcə, çağdaş dilimizdəki “ilxı” sözü onunla bağlıdır. Dastanın dilindəki hərbi sözlər yurdun qorunması, elin müdafiəsi məqsədi ilə savaşıqlarda yaranan maraqlı dil vahidləridir.

Araşdırma göstərir ki, hərbi sözlər dilin digər vahidləri ilə müqayisədə tez-tez dəyişməsi ilə xarakterikdir. Belə ki, zaman dəyişdikcə, onlar da öz yerini təzə leksik-qrammatik vahidlərə verir. Bundan başqa, hərbi anlayış ifadə edən sözlərin zənginləşməsi də diqqəti çəkir. Belə ki, əvvəllər daha çox müdafiə məqsədi ilə döyüş sursatlarını ifadə edən sözlər var idisə, indi artıq hərbi hissə və döyüş, vəzifə, rütbə, titullar və s. adlarını bildirən çox sayda dil vahidləri ilə qarşılaşıırıq.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Hacıyev T. “Dədə Qorqud” kitabı ilk yazılı yaddaşımızdır / Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Öndər, 2004, s. 4-16.
2. Hüseynov M. Dil və poeziya. Bakı, Elm, 2008. 434 s.
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Öndər, 2004, 376 s.



**Pərvin ABDULLABƏYOVA**  
*Azərbaycan Texniki Universiteti*  
*e-mail: pervin.abdullahbeyova@mail.ru*



## “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANININ DİLİNDƏ RƏNGLƏRİN ÜSLUB İMKANLARI

**Açar sözlər:** söz, dil, üslub, rəng, bədiilik.

### THE STYLISTIC POTENTIAL OF COLORONYMS IN THE LANGUAGE OF THE EPOS “KITABI-DEDE KORKUD”

#### Summary

The article deals with the detailed analysis of the stylistic peculiarities and stylistic potential of the coloronyms in the language of the epos “Kitabi-Dede Korkud” on the basis of the concrete facts and examples. The frequency of occurrence, predominance of the concrete coloronyms are determined. It is noted that coloronyms used in the epos “Kitabi-Dede Korkud” are also widespread in the modern Azerbaijani language.

**Keywords:** word, language, style, coloronym, artistry

### СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЙ В ЯЗЫКЕ ДАСТАНА “КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД”

#### Резюме

В статье на основе конкретных примеров и фактов выявляются и подробно исследуются стилистические особенности цветообозначений в языке дастана “Китаби-Дедэ Коркуд”, их стилистические возможности. Определяется частота употребления цветообозначений, преобладание конкретного колоронима в языке дастана. Отмечается широкая употребительность цветообозначений, встречающихся в языке дастана, и в современном азербайджанском языке.

**Ключевые слова:** слово, язык, стиль, цветообозначение, художественность

Dünyanı, təbiəti, insan həyatını, o cümlədən bədii dili rənglərsiz düşünmək mümkün deyil. Bu anlamda, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dili zəngin qaynaqlardan biridir. Burada çağdaş dilimizdə də fəallığı ilə seçilən bir sıra rənglərin maraqlı üslub məqamları ilə qarşılaşırıq. Dastanın dilində ilk dəfə *ala* sözünə rast gəlirik. Bu söz iki mənada işlənmişdir: başqa rənglə ağın qarışığı və ala-bula (rəngbərəng, əlvan, qarışıq rəngli, naxışlı):

*Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdı... Ala sayvan gög yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalıçası döşənmişdi* (2, 24).

Sözsüz ki, şənlik edən, qonaqlıq verən adamın kölgəliyi (çadırı) əlvan rəngdə olar.

“Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunda Qaraca Çobanın sapandı ala rəngdədir:

*Belindəki doxsan oxun nə öyürsən, ay kafir?*

*Ala qollu sapandımca gəlməz mənə!* (2, 190).

*Üç yerdə təpə kimi daş yığdı, ala qollu sapandını əlinə aldı* (2, 189).

Dastanda sonra ağ, qızıl (qırmızı) və qara rənglərə rast gəlirik. Bayındır xanın otaqları həmin rəngdə idi. Burada ağ və qızıl sevinc bildirdiyi halda, qara qəmginlik ifadə edir. Ona görə ki, qara çadırdə övladı olmayanlar əyləşməli, onların altına qara keçə salınmalı və onlar qara qoyun qovurması yeməli idilər. Çünki dastana görə oğlu-qızı olmayanı Tanrı qarğayıbdır. Qarğış dua deyil, o, həmişə mənfi fikirlər ifadə edir. Bu mənada, qara rəng həmin məqamda qəmginlik bildirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dili üzərindəki araşdırma göstərir ki, əsərdə daha çox rast gəldiyimiz rəng qaradır:

*Qalxıb yerindən durdun,  
Qara yallı gözəl Qazlıq atını mindin.  
Köksü gözəl böyük dağa ova çıxdın.  
İki getdin, bir gəlirsən, balam hanı?  
Qara dövranda tapdığım oğul hanı?* (2, 181).

Dirse xanın xatununun dilindən verilən bu sözlər içərisində “qara” sözü iki mənada işlənmişdir. Birinci anlamında o, oğuz xanlarından olan Dirse xanın atının əlaməti kimi müsbət mənə ifadə edir. Belə ki, qara yallı atlar sevilən heyvanlar hesab olunur. Son misradakı “qara” sözü çətinlik mənasını bildirir. Məlumdur ki, Dirse xanın övladı olmadığından Bayındır xan (oğuz elinin başçısı) məclisində onun qara çadıra yerləşdirilməsi haqqında tapşırıq vermişdir. Dirse xan bu hadisədən sarsılmış, hətta xatunu ilə sözləşib dərcləşmişdir. Xanımının məsləhəti ilə çıpaqları geyindirən (donatan), acları doyuran Dirse xan oğlu Buğacı çətinliklə tapmışdır. Ona görə də onun xatunu “qara dövranda” dedikdə “çətinliklə” sözü başa düşülür. Dirse xanın xatununun dilindən verilən aşağıdakı sözlərdə də Buğacın güclə “tapıldığı” bəlli olur:

*Quru-quru çaylara suçu saldım,  
Qara donlu dərvişlərə nəzirlər verdim...  
Arzu-diləklə bir oğul güclə tapdım...  
Aslana, qaplana oğlumu yedirdinsə, de mənə,  
Qara donlu azğın dinli kafirlərə tutdurdunsa, de mənə”* (2, 182).

Bu sözlərdə də “qara” həm dərvişlərin, həm də “azğın dinli” düşmənlərin paltarının rəngi kimi müxtəlif çalarda işlənmişdir. Oğlunun ardınca Ala dağa gedən ana Buğacın oxlandığını görüb deyir:

*Qara qıyma gözlərini yuxu almışdır, aç daha!...  
Qara başım qurban olsun, oğul, sənə!  
Ağız-dildən bir neçə söz xəbər mənə!* (2, 183).

Burada “qara” rəngin müsbət çaları diqqəti çəkir. Qara gözlərə çox sayda sözlər deyilməsi, nəğmələr qoşulması məlumdur.

Dastanın ikinci boyunda (“Salur Qazanın evi yağmalandığı boyu bəyan edər”) Qazan xanın yuzusu “qara” rənglə zəngindir:

*“Dedi: “Qardaşım Qaragünə, bilirsənmi yuxumda nə göründü? Qaraqayğılı əhvalatlar gördüm. Gördüm ki, yumruğumda bir şahin çarpınıb quşumu əlimdən alır. Hündür evimin üzərinə göydən ildırım çaxdığını gördüm. Qatı qara dumanın düşərgəmin üstünü бүürüdüynü gördüm. Quduz qurdların evimi dəldiyini gördüm. Qara dəvənin ənsəmdən qapdığını gördüm. Gördüm ki, qara saçım qarğı kimi uzanır, uzandıqca gözümmü örtür. Əllərimdə on barmağımı qan içində gördüm” (2, 190-191).*

Bundan başqa, Şöklü Məliyin hücumundan əvvəl Qaraca Çoban da gecə yatarkən yuxuda “qara qayğılı əhvalat” görür. Ümumiyyətlə, dastanın dilində qara ən çox işlənən rəng kimi diqqəti çəkir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində ağ rəng işlənmə səviyyəsi ilə qaradan sonra gəlsə də, bol-bol işlənmişdir:

*Ağ birçəkli, hörmətli canım ana! (2, 183).*

*Ağ tozluca bərk yayını əlinə aldı (2, 184-185).*

*Sənin ağ üzli, ala gözlü gəlinlərin gedirsə,*

*İçində mənim də nişanlım var (2, 186) və s.*

Ağ insanın enerji sistemini qaydalaşdıran rəng kimi tanınır. Bəzi ölkələr (Yaponiya, Çin) istisna olmaqla bu rəng dünya ölkələrinin çoxunda hörmət, uğur, təmizlik kimi mənalar bildirir. Bütün rənglərin ağ rəngdən yaranması haqqında fikirlər də vardır.

Dastanda az işlənən rənglərdən biri sarıdır. Əsərin dilində “sarı ilan” ifadəsi bu ilanın qorxulu, zəhərli olduğunu bildirir. Oğlunun ovdan qayıtmadığını görən Dirsə xanın xatununun nitqində aşağıdakı sözlər bunu təsdiq edir:

*Sarı ilan sancmadan ağca bədənim qalxıb şişir,*

*Təkcə-bircə oğlum görünmür, bağrım yanır (2, 182).*

Əsərdəki müsbət surətlərdən biri İlək Qoca oğlu Sarı Qalmasıdır. Bu igid Qazan xanın evini qoruyarkən şəhid olur. Dastandakı Sarı Çoban isə Təpəgözün atası olaraq oğuz elinin başına bəla gətirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində “boz” sözü ilə də tez-tez qarşılaşıırıq. Bu söz daha çox *at* sözü ilə qoşa gələrək onun rəngini ifadə edir:

*“Boz atlı Xızır yanıma gəldi, üç dəfə yaramın üstündə əl gəzdirdi” (2, 183-184).*

Əsərdə bozac sözü də bozumtul, boz rəngə çalan mənalarında işlənmişdir.

*Boz* dedikdə ağ və qara rənglərin qarışığı başa düşülür. Məsələn, kül boz rəngli hesab edilir. Dilimizdə boz rənglə bağlı bir sıra leksik-qrammatik vahidlər vardır. Məsələn, el arasında yabanı reyhan sayılan yeməli bitkilərdən birinin adı bözoğlan, mətbəxdə tez-tez bişirilən yeməklərdən birinin adı isə bozartmadır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində at və otaqlar rəngləri ilə xarakterikdir. Məsələn, oğuz şənliklərində oğlu olanın ağ, qızı olanın qırmızı (qızılı), övladı olmayanların qara otaqlarda qonaqlanması bəllidir. Bir sıra mənbələr qədim dövrlərdə yüksk təbəqədən olanların evlərində boz otaqlar haqqında məlumat verir. Bu otaqlar yas mərasimləri üçün nəzərdə tutulurdu. Fikrimizcə, “Kitabi-

Dədə Qorqud” dastanının dilindəki *bozlamaq* sözü yas mənasını qoruya bilir. Belə ki, söz “yanıqlı ağlamaq” anlamı daşıyır.

Əsərdə Boz at, Boz aygır, Ağboz at ifadələri diqqəti cəkkir. Qəhrəmanların və müqəddəs adamların atlarının rəngi kimi “boz” maraqlı rənglərdəndir. Qaçaq Nəbinin atı Bozat, Koroğlunun atı Qıratdır. “Koroğlu Qıratının, Qazan Qonur atının üstündə yenilməzdir” (1, 7). Əslində, Qırat da boz at deməkdir. Dilimizdə “qır” sözünün mənası *kül rəngli, çal, tünd boz rəng* deməkdir. Dastanın dilində oğuz elinin sərkərdəsi (son boyda başçısı) olan Qazanın yaxın silahdaşı Beyrəyin atı Boz aygırdır.

*Qazan xanın qardaşı Qaraqünə Göy bədəvi atını tutdurub mindi. Bayındır xanın düşməni məğlub edən Şir Şəmsəddin Ağ atını çəkdirib mindi. Parasarın Bayburd hasarından sıçrayıb aşan Beyrək Boz aygırına mindi* (2, 188).

*Parasarın Bayburd hasarından sıçrayıb aşan, al rəngli gəlin otağına qarşı gələn, yeddi qızın ümidi, Qalın Oğuzun müjdəçisi, Qazan bəyin silahdaşı, Boz aygırlı Beyrək çaparaq yetişdi: “Çal qılincını, ağam Qazan, çatdım”, – dedi* (2, 199).

Boz aygırı Beyrək doğulanda Baybörənin (Beyrəyin atası) tapşırığı ilə tacirlər oğlan böyüyənə qədər Rum elindən yaxşı hədiyyələr gətirməyə gedirlər. Və diqqətə layiq faktdır ki, həmin yaxşı hədiyyələrdən biri boz aygır olur. Deməli, boz at igidlərə layiq at hesab olunurmuş. Qaynaqlarda Qırat adlı at hun sərkərdəsi Gültəkinin atlarından biri kimi verilir və düşmənlə savaşda bu qəhrəmanın həmin atın üstündə döyüşməsi məqamları vardır. “At sözünün ilkin şəkli aqdır. Aq insanın danışiq dilinin özülü olan, 8 sözdən biridir: aq, qa, ab, ba və onların birləşməsi olan: qaq, qab, bab və baq. Anlamı - od və işıqdır. At, doğrudan da, odlı, güclü heyvandır. Hətta elmi işlərdə belə at gücündən yararlanırlar” (3).

Bəzən boz rəng əvəzinə çal sözünün işlənməsi məqamlarına da rast gəlmək olur:

*Çalın-çarpaz çalmalı, çal qaraquş ərdəmli, qurama qurşaq, qulağı qızıl küpəli, Qalın Oğuz bəylərini bir-bir atından yıxan, Qazlıq qoca oğlu Yeynək bəy çaparaq yetişdi: “Çal qılincını, ağam Qazan, çatdım”, – dedi* (2, 199).

Boz rəngi sevənlərin ən çətin problemləri belə həll etmək qabiliyyətinə malikliyi çətinliyə düşən insanlara kömək etmək keyfiyyəti haqqında bir sıra fikirlər vardır. Bu mənada, Boz atlar çətin döyüşlərdən çıxıb bilən atlardır ki, üstündəki igidlərə uygundur.

Dastanın dilində qırmızı, al, mavi, qonur rənglərinə də rast gəlmək olur:

*Altmış tutam nizəni nə öyürsən, murdar kafir?*

*Qırmızı dəyənəyimcə görünməz mənə!* (2, 190).

*Qonur atını mənə ver!* (2, 193).

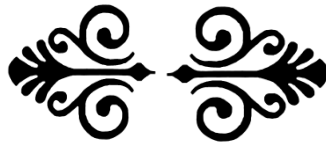
*Amidlə Mərdin qalasını vurub-yıxan, Dəmir yayalı Qıpçaq Məlikə qan qusduran, gələrək Qazanın qızını mərdliklə alan, oğuzun ağ saqqallı qocaları görəndə o igidə “əhsən!” deyən, al məxmər şalvarlı, atı mavi qotazlı Qaraqünə oğlu Qarabudaq çaparaq yetişdi: “Çal qılincını, ağam Qazan, yetdim”, – dedi.*

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilindəki rənglər bu gün də aktiv mövqeyi ilə bədii dilimizin bəzəyidir. Lakin dastanının dilində elə rəng bildirən söz vardır ki, o, işlənmə fəallığını itirərək çağdaş dilimizdə işlənmir. Bu anlamda, *turi* sözünü göstərmək olar. Bu söz dastanının dilində Yetynəyin atının adı kimi verilmişdir ki, o həm də atın rəngini ifadə edir. Turi (dür, duri) qəhvəyi, səmənd rəngli deməkdir. Koroğlunun Düratını da bu rənglə əlaqələndirirlər. Hazırda sözün ifadə etdiyi rəng təbiət, məişət və dilimizin bəzəyi olsa da, leksik-grammatik vahid kimi *turi* (*dür, duri*) sözü arxaik plana keçmişdir.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dilində rənglərin maraqlı üslub imkan və keyfiyyətləri vardır.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı” ilk yazılı yaddaşımızdır / Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Öndər, 2004.
2. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Öndər, 2004.
3. Yaşar T. Tariximizə yeni yanaşma / Millət, 26. IV, 2019.



**Arəstə XUDİYEVA***Azərbaycan Dillər Universiteti**e-mail: lalka81@live.co.uk*

## **ANQLO-SAKSON VƏ AZƏRBAYCAN EPOSUNDA DEMONİK OBRAZ ADLARININ FOLKLOR SEMANTİKASI: QRENDEL VƏ TƏPƏGÖZ**

**Açar sözlər:** Azərbaycan eposu, anqlo-sakson dastanları, Qrendel, Təpəgöz, mifologiya

### **THE FOLKLORE SEMANTICS OF DEMONIC IMAGE NAMES IN ANGLO-SAXON AND AZERBAIJANIAN EPOSES: GRENDDEL AND TEPEGOZ**

#### **Summary**

The article deals with the semantics of the names of demonic images in the Anglo-saxon and Azerbaijani eposes. The names of these images are associated with their mythological origin and function in the epic. In the case of mythical images such as Tepegöz and Grendel, special attention is paid to the process of transforming mythical images into epic characters and the semantics of new names that they received in the epic. It is also shown that in archaic epic texts, “bestial features” are not only among antiheroes, but also among the heroes themselves, and these “bestial” elements can manifest themselves even in proper names.

**Key words:** Azerbaijani epos, The Anglo-saxon Epic Poem, Grendel, Tepegöz, Mythology

### **ФОЛЬКЛОРНАЯ СЕМАНТИКА ИМЕН ДЕМОНИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В АНГЛОСАКСОНСКОМ И АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЭПОСАХ: ГРЕНДЕЛЬ И ТЕПЕГЕЗ**

#### **Резюме**

В статье изучается семантика названий демонических образов в англосаксонском и азербайджанском эпосах. Названия этих образов связаны с их мифологическим происхождением и функцией в эпосе. В случае с мифическими образами, такими как Тепегез и Грендель, особое внимание уделяется процессу преобразования мифических образов в эпических персонажей и семантике новых имен, которые они получили в эпосе. Показано, что в архаичных эпических текстах «звериные черты» присутствуют не только у антигероев, но и у самих героев, и эти “звериные” элементы могут проявляться даже в собственных именах.

**Ключевые слова:** Азербайджанский эпос, англосаксонская эпическая поэма, Грендель, Тепегез, мифология.

**Giriş.** Britaniya adalarına köçüb yerləşmiş qədim german tayfaları olan anqlo-saksonlara aid dastanların ən məşhuru “Beovulf” sayılır. Dastanın dövrü-müzədək gəlib çatmış yeganə əlyazması X-XI əsrlərə aiddir. Dastanda nəql edilir ki, Danimarkada peyda olan bədheybət məxluq, adamyeyən Qrendel bütün ölkəni qurxu altına saxlayırmış. Ölkə kralı Hrodqarın ən bacarıqlı döyüşçüləri onun əlində həlak olur. Qaut tayfasından olan igid Beovulf kral Hrodqara köməyə gəlir. Bir axşam, kralın maral buynuzları ilə bəzədildiyinə görə Heorot, yəni “Maral sarayı” adlanan sarayında məclis qurulur. Həmin gecə yarısı Qrendel ora basqın edir. Təkbaşına Qrendellə döyüşə atılan Beovulf onun bir qolunu qoparıb, ağır yaralayır. Bataqlıqlar arasında öz yuvasına qayıdan adam-

yeyən aldığı yaralardan ölür. Bu vaxt göl dibindən Qrendelin anası (Grendel's mother, qəd. ing. Grendles mōðor) – daha qorxunc demon ifritə baş qaldırır. Beovulf onunla döyüşə gedir, ifritə Beovulfu suyun dibinə dartıb ararır. Lakin Beovulf gölün dibində tapdığı qılıncla ifritənin başın bədənindən ayıra bilir.

Bu dastandakı demonik obrazlar həm təsviri-görünüş, həm də funksional baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı demonik obrazlara çox yaxındır.

**“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Beovulf” dastanında demonik obraz adlarının semantikasi.** “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı müvafiq boy – “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy” və “Beovulf” dastanı yad yerdə olan qəhrəmanın demonik obrazla mübarizə aparan hökmdarın köməyinə gəlməsi ilə başlayır. O gələndə şər qüvvəni təmsil edən demonuk obraz çoxsaylı igidləri həlak etmişdir. Hər ikisi insanlara hücum edir, insan əti ilə qidalanır. Maraqlıdır ki, hər iki demonuk obraz mifik, tapınılan heyvanla (baxmayaraq ki, “Beovulf”da bu haqda deyilmir, amma o özü bir qədim Skandinav-german “Ayı oğlu” tipi olmaqla bu bağlılığı daşıyır) bağlı qəhrəman tərəfindən öldürülür. K.Əliyev Təpəgözün Basatla qarşıdurmasına münasibətdə yazır ki, mifoloji məxluq məhv edən qəhrəman özü də mütləq mifoloji mənşəyə malik olmalı idi (7, 64).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgözü dünyaya gətirən pəri birbaşa oğuzlarla konfliktdə olmasa da, yeni doğulan övladını – Təpəgözü məhz intiqam məqsədilə Oğuz elinə verir. Təpəgözün anası su pərisi obrazına daha yaxındır və bu cəhətdən də Qrendelin anası ilə tipoloji bənzərliyi var.

Grendles mōðor obrazının mifoloji semantikasına toxunsaq, ilk əvvəl qeyd etməliyik ki, germanlarda daha arxaik Ulu Ana ilahəsinin olması haqqında hələ Roma tarixçisi Publi Korneli Tatsit məlumat vermişdir. Maraqlıdır ki, bu ilahəyə günahkarların qurban verilməsi bataqlıqlarda həyata keçirilirdi. Çox vaxt xəyanətdə günahlandırılan və ya qeyri-qanuni bakirəliyini itirmiş, “kirlənmiş” qadınları batlıqlarda batırırdılar. Bataqlıqlarla bağlı olan bu Ulu Ana ilahə “Beovulf”un öldürdüyü Qrendelin anası, göldə yaşayan qadın-demonun praobrazı sayıla bilər. Germanlar barədə məlumatların yer aldığı ən qədim mənbələrdən sayılan Korneli Tasitin əsərində göstərilirdi ki, germanlar öz tanrılarına məbədlər tikmirdilər: bəzi palıdları, ağacları tanrıya aid edir, ona tanrıların adını verirdilər (11, 357).

Məsələyə hind-Avropa kontekstində, daha geniş baxsaq, deməliyik ki, bu xalqların qədim mədəniyyətlərində böyük çaylar, su hövzələri bəzən ilkin ana kimi qəbul edilirdi. Məsələn hindlilər Qanq, Camna, Kaveri kimi çayları əlində kuzə tutmuş qadın kimi təsvir edirdilər. Onların ölən insanların cəsədinin qalıqlarını nəhəng çaylara atmasının bir səbəbi də insanın öz mifoloji təbiət anasının yanına qayıtması kimi anlaşıldı. Qədim hind-Avropa eposlarında özünü suda boğma kimi dini məqsədlə özünəqəsd səhnələrinə rastlanmaq mümkündür. “Ramayana” hind eposunda deyilir ki, Ramanın qovduğu Lakşman özünü müqəddəs çayda boğduqdan sonra, bundan bərk kədərlənən Rama da özünü müqəddəs sulara qurban verir. Hindistanda böyük dini bayramlarda çay

qırağına axın edən hindlilərin özlərini həmin müqəddəs günlərdə suda boğması uzun müddət yaşamışdı. Hətta “öləndən sonra mükafatlandırılmaq istəyənlərin” özünü müqəddəs çayların suyunda necə, hansı üsulla boğmalı olduqları barədə hind ədəbiyyatı nümunələri belə mövcud idi.

Qrendelin anasının dərinlik və ya qaranlıq mağara ilə bağlılığına münasibət bildirərkən onu da qeyd etməliyik ki, Avropa xalqlarının mifologiyasında mağaranın dar mənada ana bətni, geniş anlamda kosmosu işarələyən arxetipik təzahürləri izlənilə bilər. Bunun bariz nümunələrinə yunan mifologiyasında tez-tez rast gəlinir. Məsələn, yunan mifologiyasına görə, Kronosun yeni doğulan övladları okeanın ortasındakı mağarada gizlədilmişdi.

Qədim türklər (elə indi də bəzi türk xalqları) su sahiblərini idi/izi/iççi adlandırırdılar. Bu sözün azərbaycanca qarşılığı “yiyə” və ya “əyə”dir. Bu anlayış qədim türkcədə “sahib”, “ağa”, hətta “tanrı” mənasını verir (5, 175). İzi/əyələr müəyyən yerləri qoruyan, o yerin hakimi olan ruhlar hesab olunurdular. Onlar çox hallarda xeyir qüvvələr kimi verilirdilər. Bundan başqa qədim türklərin Sub-Yer tanrısı da vardı, amma onun antropomorf və ya demonik şəkildə təsəvvür olunub-olunmadığı haqqında bir məlumat yoxdur.

İlahi varlıqların məkanı kimi, demonlara aid məkanlara da daxil olmaq qadağan idi. Maraqlıdır ki, təkcə german eposlarında deyil, Azərbaycan dastanlarında da mistik qüvvələrə aid belə məkanlar barədə informasiya almaq olur. Həm Qrendel, həm Təpəgöz cəmiyyətdən təcrid olunmuş şəkildə yaşayırlar. “Novruz-Qəndab” dastanında Qrendele bənzər Kəlləgöz Novruza deyir: “Mənim torpağıma yeddi min qoşunlu adam ayaq basa bilməz. Nə ürək eləmişən ki, mənim qoruğumda, mənim bulağımın başında yatmışan?” (12, 230). Azərbaycan nağıllarında dəfələrlə divin məskəninə daxil olmağın, divlər məskənin sərhəddini pozmağın qadağan olduğunu görə bilərik:

“Dev Tülküdən qorxan Əhmədi görəndə dedi:

– Adam, badam iyisi gəlir, yağlı gödəm iyisi gəlir. Burdan adam iyisi gəlir. Bu kimdi, nəçidi, mənim sərhətdimi keçif, yaxın gəl görüm” (10, 305-306).

“Beovulf”da göstərilir ki, bataqlıqda yaşayan (və ya gölün, dənizin dibində yaşayan) ifritənin övladı olan Qrendel 12 il insanlara zülm edir: qarşısına çıxanı parçalayıb yeyir, gecələr kəndlərə hücum çəkib insanları oğurlayıb aparır. Qeyd edək ki, təkcə ingilislərin və ya onların ulu əcdadları german tayfalarının deyil, əksər Avropa xalqlarının mifologiyası və folklorunda su ilə bağlı kifayət qədər çox demonik obrazların mövcudluğu diqqətçəkicidir. Su mifologiyada bəzən ilkin xaosun əvəzləyicisi, bəzən həyatın başlanğıcı kimi çıxış edir. O, həm xeyir, həm şər qüvvələrin anasıdır. O, həm törəyəndir, həm də öldürən. Amerika mifoloqu və dinşünası Cozef Con Kempbell “Tanrının maskaları” əsərində buna diqqət çəkərək yazır ki, hər yaşın öz instinktləri mövcuddur və buna uyğun olaraq da, “arxetipik bioqrafiya” bir neçə mərhələyə ayrılır. Cozef Con Kempbell doğuluşu “arxetipik bioqrafiya”nın birinci mərhələsi sayırdı və bu mərhələni su ilə assosiasiya olunduğunu irəli sürürdü. O, mifoloji suyu və su ilə

bağlı mifoloji obrazları – su pərisi, su əyəsi, sirenlər və b. bu mərhələnin instinktlərindən doğan obrazlar hesab edirdi. Cozef Con Kempbellə görə, bu mərhələ su obrazının polyar mahiyyəti ilə assosiasiya olunur. “Mifologiyada su obrazı bu motivlə ilə çox sıx bağlıdır. Tez-tez suların keşikçiləri kimi görünən ilahələr, nayadlar, ifritələr və sirenlər, suyun fəaliyyəti nəticəsində ortaya çıxan quyular, dərələr, uçurumlar, su hövzələrinin sahibələri və su pəriləri həm həyatdan məhrum edən, həm də həyat verən aspektləri təmsil edirlər (6, 62).

“Beovulf”da Qrendelin anası göl dibində yaşayan ifritə sadəcə “Grendles modor” (qədim ingiliscə “Qrendelin anası” deməkdir) adlanır. Amma “modor” kəlməsinin əski mənasının “ana” deyil, sadəcə “dişi cinsli məxluq” kimi izahı da vardır (3, 1-16). Yəni eposdakı Grendles modor hansısa insanabənzər və ya insan tipli məxluq deyil, heyvan və ya daha fantastik bir obraz ol bilərdi.

Amma bu da şübhəsizdir ki, istər Qrendel, istərsə də Grendles modor obrazlarında anqlo-saksonların şər qüvvələr barədə təsəvvürləri xristian dünyagörüşündəki şər qüvvə (iblis, şeytan) ilə bağlı təsəvvürlərlə çulğalaşmışdır. Anqlo-saksonlar təxminən VII əsrdə xristianlığı qəbul etmişdilər, onların bu dövr eposlarında, konkret halda “Beovulf”da bu çür çulğalaşma və transformasiyalar normal hal sayıla bilər. Belə ki, təxminən eyni hadisəni oğuzların epik yaradıcılığında – “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında da görə bilərik. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəmanların “ağ alınlarını yerə qoyub namaz qılmaları”, “adı görklü Məhəmmədə salavat gətirmələri” kimi şərab içdikləri, əjdadlarının yeraltı dünyada yaşamasına inandıqları, Əzrayılı tanımadıqları və s. də aşkar təsvir edir.

Qədim german tayfaları üçün bataqlıqlar, gölməcələr qaranlıq dünyaya keçid yeri, qaranlıq dünyanın qapıları idi. Avropa coğrafiyasında bataqlıqlar geniş əraziləri əhatə edirdi. Bu yerlər ibtidai insanlar üçün çıxılmaz təbii ölüm tələsi idi. Bu, Şimal xalqlarının folklorunda bataqlıqlar və göllərlə bağlı vahiməli, qorxunc obrazlar silsiləsinin yaranmasına rəvac vermişdi. Slavyan xalqlarının folklorundakı vodyanoy, qədim germanlarda nihhus, niks, Skandinav xalqlarında nekk obrazları bu qəbildən idi. İstər türk (Azərbaycan da daxil olmaqla), istər german (anqlo-sakslar da daxil olmaqla) eposlarında obrazın anormal – çoxəlli, çoxayaqlı, çoxbaşı və ya əksinə, təkqollu, tək gözlü, təkayaqlı, həddən artıq tüklü, həddən artıq tüksüz, həddən artıq böyük, həddən artıq kiçik təsviri onların insanlardan kənar aləmlərlə əlaqəsinin göstəricisi idi. Bu obrazların böyük hissəsi demonologiyaya və yeraltı aləmə məxsus mifoloji məxluqlar idilər. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgözü, “Kan Sukutay”da səkkiz başlı əjdahanı, “Oğuznamə”də qılbarakları, “Beovulf”da Qrendeli və s. bu sıraya aid etmək olar. Hətta Koroğlunu da bəzi alimlər tüklü olması, vahiməli nəritisi, nəhəngliyi səbəbiylə yeraltı aləmə məxsus mifoloji obrazlarla bağlayırlar (1, 57).

Qrendel adının etimologiyası ilə bağlı çoxsaylı fikirlər yürüdülmüşdür. Ən çox belə hesab edilir ki, Qrendel adı qədim ingiliscədəki “Qrindan” sözünün təhrif olunmuş formasıdır. Qədim ingiliscədə Grindan “to grind” feilindən olub, mənası “əzən” deməkdir. Qrendel yediyi insanları əzib sümüklərini qırıq-qırıq

etdiyinə görə, məcazi mənası “əzazil, zülmkar” demək olan bu adı almışdı. Amerika alimi Peter Yorgensen bu izahdan (“əzmək”, “parçalamaq”) çıxış edərək Skandinav saqasındakı Sleggiya soy adı ilə (mənası “Böyük çəkic” deməkdir) Qrendel adının mənacə yaxınlığını diqqət çəkir (13, 39). Hesab etsək ki, qədim Skandinav-german əsas tanrılarında Tor da öz məşhur nəhəng çəkici ilə təsəvvür olunurdu, burada daha qədim vahid bir təsəvvürlər sisteminin qalıqlarını gördüyümüzü düşünə bilərik.

Digərlərinə görə Qrendel adı grund - “dib”, “dərindənlik” sözündəndir. Çünkü onun məskəni bəzi hallarda eposda “mere-grund”, “grund-wong” – gölün dibi sayılır. Həm də Grendelin anası suyun dibində (“grund-wyrgin”) yaşayır. Dib, dərindənlik cəhənnəmin, ölümün metaforasıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da bir yerdə (“Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy”) kafirlərin dəniz dibində yaşayan məbudları barədə danışılır:

“Qazan burada bir dəxi soylamış:  
Arqıç qırda yıqanır Əmman dənizində.  
Sarb yerlərdə yapılmış kafər şəhəri.  
Sağa-sola cırbındı urar yüzgüçiləri,  
Su dibində dönər təcirləri.  
“Tənri mənəm” – deyü su dibində cıgırışır asiləri.  
Ögin qoyub tərsin oqur qızı-gəlini.  
Altın aşiq oynar Sancıdanın bəyləri.  
Altı qatla Oğuz vardı, alamadı.  
Ol qəleyi, altı baş ərlə mən Qazan vardım,  
Altı günə qomadım, anı aldım (9, 118).

Burada su dibindəki məbudlara tapınanların “Sancıdanın bəyləri” adlanmasından onların buddist türklər (uyğurlar?) olmasını təxmin etmək olar. “Sanji” tibet mənşəli kəlmə olub, Buddanın epitetidir. Buddist monqollarda “Qalsık-Sancı-Don” əzəldən mövcud olmuş burxanlardan (buddalardan) biridir. Amma buddizmdə “Sanji”nin su ilə əlaqəsi yoxdur. Əvəzində türklərdə yeraltı aləmin tanrısı sayılan Erlik xanın su stixiyası ilə sıx əlaqəsi mövsuddur. Folkorşünas Elçin Abbasov Erlik xanı Azərbaycan nağıllarında Oxxay obrazı ilə eyniləşdirmişdir. Görünür “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda su dibində yaşayan məbud bu sıradan bir obrazdır. O, “Oxxay” Azərbaycan xalq nağılını təhlil edərək göstərirdi ki, “nağılda Oxxay obrazının təsviri Altay və Xakasiya türkləri arasında Erlik xan haqqında təsəvvürlərlə eyniyyət təşkil edir. Xakaslara və altaylılara görə, ölümlər aləminin – yeraltı dünyanın hakimi Erlik xanın səltənəti yerin yeddinci və ya doqquzuncu qatında yerləşir, onun qalaçası (sarayı) misdən və ya göy dəmirdən ucaldırılmışdır, bu qalaça Taybodın çayının sahilində (altaylılara görə) və ya yeddi (doqquz) dənizin mənsəbində (xakaslara görə) yerləşir. Erlikin yeraltı səltənətində öldürülmüş insanların qanı ilə dolu qırmızı göl, göz yaşlarından yaranmış digər göllər və çaylar var, onun səltənətinə gedən yolun girişindən qara köpük qalxır və

s. Bununla yanaşı, şaman vergisini də Erlik bəxş edir. Erlik buddist türklərdə və monqollarda da buddizm dini təliminin himayəçilərindən sayılır. Qədim uyğurlar və qırğızlara aid yazılarda adı Erlik kağan və Erlik kimi keçən bu tanrı buddizmdə ölümlər səltənətinin hakimi, axirətdə insanları mühakimə edən Yama ilə də eyniləşdirilir. Onun monqol buddizmindəki bir adı – Nomun xan “Qanunların hökmdarı” mənasını verir. Mənşəyi hinduizmə bağlı olan bu tanrını buddist ikonoqrafiyası alovun əhatəsində, boynuna insan kəllələri düzülmüş buyunbağı taxmış, öküz başlı demon kimi təsvir edirdi” (8, 135-136).

Orta əsrlərdə oğuzların sıx əlaqədə olduğu Uyğur xaqanlığında buddizm rəsmi dövlət dini kimi qəbul olunmuşdu. Buddist uyğurlarda yazı qədim türk və ərəb əlifbasından fərqli olaraq yuxarıdan aşağı yazılırdı. Şaqüli sətirlərin sıralanması da sağdan sola idi. Ola bilər oğuz türkləri Erliklə bağlı təsəvvürlərini Budanın təəcəssümlərindən olan Sanci-Don üzərinə köçürmüş və ona sitayiş kafirliklə eyni tutmuşlar. Bu münasibətdə E.Abbasovun müəyyənləşdirdiyi və Azərbaycan folklorundakı Oxxayı qədim türk demonologiyasındakı Erliklə eyniləşdirən detalları “Kitabi-Dədə Qorqud”da sözügedən kafir tanrısına da aid etmək olar.

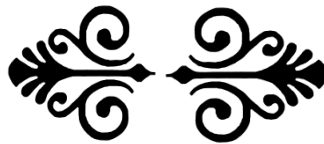
**Nəticə.** Təkcə antiqəhrəmanlar deyil, hətta qəhrəmanlar da arxaik epik mətnlərdə heyvani cizgilərə sahib idilər. Heyvan mənşəli obrazlar arxaik eposlara xarakter keyfiyyətdir və görünür, orta əsr ingilis eposunda mif məzmunlu daha qədim bir qat olduğunu göstərir. Təbiidir ki, din, konkret halda xristianlıq hakim olduğu dövərdə əsas qəhrəman artıq “şeytani” və küfr sayılan cizgilərini itirmişdi. Folklorlaşma, bədiiləşmə nəticəsində mifoloji obrazların “həqiqi” cizgiləri bənzətməyə, təşbehə, epitetə, hiperbolaya çevrilmişdi. Eyni hadisəni oğuzların epik qəhrəmanlarına münasibətdə də söyləmək olar. Məsələn, “Oğuz kağan” dastanında Oğuzla bağlı belə bənzətmələr işlədilir:

“Onun ayağı öküz ayağına,  
beli qurd belinə,  
kürəyi samur kürəyinə,  
köksü ayı köksünə bənzəyirdi” (4, 124).

Bu əslində mifoloji obrazın təsviridir və Füzuli Bayatın yazdığı kimi “dastanda Oğuzun bu hibrid təsviri onun təbiətdən qopub sosiuma düşməsi mərhələsini və ilk insan olmasını göstərməyə xidmət edir” (4, 142). Eyni fikri dastanda qəhrəmanın qarşısına çıxan demonik obrazlar haqqında da söyləmək olar. Belə ki, “Beovulf” anqlo-saksonların əski dini-mifoloji inanclarının küfr kimi “gömlüdü”, onun kult və obrazlarının yayılan yeni dində – xristianlıqda şəh, küfr və cəhalət hesab edilməyə başladığı mərhələni əks etdirdiyindən, burada əski mifoloji obrazlar həddən artıq deformasiyaya məruz qalmış, təsvirləri belə onlar haqqında aydın təsəvvür yaratmayan məchul qüvvələrə çevrilmişlər. Bununla yanaşı, onu da vurğulamaq lazımdır ki, demonoloji obrazlar ad və funksiyalarında əski inanclarla bağlılıqlarını daha artıq qoruya bilmişlər.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov E. "Koroğlu": poetik sistemi və strukturu. Bakı: Nurlan, 2008.
2. Azərbaycan nağılları, IV c. Bakı: Çıraq, 2004.
3. Alfano Ch. The Issue of Feminine Monstrosity: A Reevaluation of Grendel's Mother // *A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Los Angeles: UKLA: 1992, Vol. 23 (1), page 3. pp.1-16.
4. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz Kağan" dastanı. Bakı: Sabah, 1993.
5. Bəydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: strukturu və funksiyası. Bakı: Mütərcim, 2007.
6. Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythology, v.1. New York: The Viking Press, 1959.
7. Əliyev K. Çoban oğlu Təpəgöz / K.Əliyev. Çağdaş folklorşünaslığın problemləri. Bakı: Elm və təhsil, 2017, s.59-71.
8. Gözəlov F.X., İmanov M.K., Rüstəməzadə İ.F., Orucov T.T., Abbasov E.H. Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları. Bakı: Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondu, 2017.
9. Kitabı-Dədə Qorqud. Çapa hazırlayanlar F.Zeynalov, S.Əlizadə. Bakı: Yazıçı, 1988.
10. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III c. Bakı: Elm və Təhsil, 2012.
11. Тацит П.К. О происхождении германцев и местоположении Германии / Тацит. Сочинения в двух томах, т. 1. Анналы. Малые произведения. Ленинград: Наука, 1969, с. 353-372.
12. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri, II c. Bakı: "Kitab aləmi" NPM, 2011.
13. Yorgensen P.A. The Two-Trolle Variant of the Bear's son Folktale in Halfdanar saga Bronufostra and Grims saga lodinkinna // *ARV. Jurnal of Scandinavian folklore*, vol. 31. Stockholm: AWPC, 1975, pp. 35-43.



*Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər*

*Sergey NEKLYUDOV*  
(Rusiya)

**FOLKLOR VƏ ONUN TƏDQIQI:  
İYİRMİNCİ ƏSR<sup>1</sup>**

**Açar sözlər:** şəhər mədəniyyəti, internetlər, “qeyri-məhsuldar janr”, postfolklor, “məhsuldar janr”, kənd folkloru, “üçüncü mədəniyyət”, urbanizm, şifahi ənənə, folklor, folklorşünaslıq, “folklor paradigması”, folklor mətni.

**FOLKLORE AND ITS RESEARCH: TWENTIETH CENTURY****Summary**

The article lays some summaries of the development of folklore and folklore studies, the science about folklore, up to the beginning of the XXI century. It determines further development prospects of it. The author looks through the substance, variations and genres of the “folklore” term on the basis of modern research. The article notes the prospects of thematic and form changes of folklore through the rapid development of the information environment. It also lists the current approaches to the studies of folklore.

**Key words:** city culture, internetlore, “unproductive genre”, post-folklore, “productive genre”, village folklore, “third culture”, urbanism, verbal tradition, folklore, folklore studies, “folklore paradigm”, folklore text

**ФОЛЬКЛОР И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ: ВЕК ДВАДЦАТЫЙ****Резюме**

Подведены некоторые итоги развития фольклора и науки о фольклоре – фольклористики – к началу XXI века. Определены перспективы её дальнейшего развития. Автор рассматривает содержание понятия «фольклор», его разновидности, жанры с позиции современного исследователя. Намечены перспективы развития самого фольклора с точки зрения содержательных и формальных изменений, связанных со стремительным развитием информационной среды. Названы современные подходы к изучению фольклора.

**Ключевые слова:** городская культура, интернетлор, “непродуктивный жанр”, пост-фольклор, “продуктивный жанр”, сельский фольклор, “третья культура”, урбанизация, устная традиция, фольклор, фольклористика, “фольклорная парадигма”, фольклорный текст.

Keçən əsrlərin/ minilliklərin sərhədi bütün humanitar elm sahələrilə bağlı yekunun aparılması və perspektivləri haqqında mülahizələrin müəyyənləşdirilməsini tələb edir, bu cəhətdən folklor elminə münasibət də istisna deyil. Mədəniyyətin inkişafı tarixində dəfələrlə olduğu kimi cəmiyyət rəqəmlərin simvolikasına çox yüksək əhəmiyyət verir və onların onluq, yüzlik, xüsusən min şəklində yuvarlaqlaş-

---

<sup>1</sup> Rus folklorşünası Sergey Yuryeviç Neklyudovun (1941, Moskva) “Folklor və onun tədqiqi: iyirminci əsr” (“Фольклор и его исследования: век двадцатый”) məqaləsi “Экология культуры”( № 2 (39), Архангельск, 2006, с. 121—127) dərgisində nəşr edilmişdir.

masının sərhədini müəyyənləşdirməyə meyillidir, hərçənd məlumdur ki, özlüyündə əsrlərin sərhədi və minillik heç bir rəşional mənaya malik deyil (digər tərəfdən, Avropadan başqa, digər mədəniyyətlərdə bu sırada, deyək ki, insan yaşı və əsrlə ölçülən 12, 60 il və başqa zaman periodları dayana bilər). Belə bir hal bizə yaxın keçmişdə – XIX-XX yüzillikdə baş vermişdi, belə ki, gah dünyanın sonu, gah da işıqlı gələcək (bəzən həm o, həm də digəri: əvvəl birinci, sonra ikinci) gözlənilmişdir. Buna oxşar şeylər bizim gözlərimiz önündə son iki onilliyin ərzində baş vermişdir. Real sosial-siyasi və mədəni-tarixi dəyişmələr 2000 rəqəminin milleniya magiyası simvolikasına bağlanmışdır, halbuki bu əvvəl (bəzi şeylərdə xeyli əvvəl) başlanmış və bu günə qədər bitməmişdir. Nəhayət, qeyd etmək lazımdır ki, folklorun özü və onun haqqındakı elm üçün bu sərhədlər üst-üstə düşür – ikinci özünü iyirmi il sonra tapır. Bu təbiidir: mədəniyyətin dəyişməsi məqamlarına elm dərhal cavab vermir, onun təsirlənməsi real proseslərə görə, demək olar ki, “fa-zada”<sup>1</sup> (tez-tələsik çıxarılan nəticədən qaçmaq üçün geri qalmalıdır) keçir.

Folklorun başlamaq. Sosioloqların verdiyi məlumatlara görə, XX əsrin ikinci yarısında “klassik” kənd şifahi ənənələri itir və bu proses ölkənin güclü urbanizasiyası nəticəsində 1970-ci illərdə güclənir. Əsrin dördüdə biri – 1950-ci ildən 1980-ci ilin ortalarına qədər şəhər əhalisinin sayı 52%-dən 74%-ə qədər artır; kəndlər, kiçik şəhərlər boşalır və onların hesabına şəhərlər sürətlə böyüyür, tam mənada məlumdur ki, əhalinin ümumi savad dərəcəsi də nəzərə cərpacaq qədər yüksəlir [Народное хозяйство, 1987; Население, 1988].

Mədəni kommunikasiyalar aləmində şərait kəskin dəyişir. Yazıdan əvvəlki cəmiyyətlərdə olduğu kimi, sosial və məkan etibarilə yazılı ənənədən kənarda yerləşən qruplarda folklor praktik cəhətdən bu və ya digər ərazidən kənara çıxmıyaraq həmişə dialektə və lokal olaraq qalır [Неклюдов, 2004, с. 15–22]. Şifahi mətnin nəqli yalnız şifahi ənənə ötürücüsünün fiziki imkanlarından asılıdır. Ənənəvi cəmiyyətlərdə insanlar, bir qayda olaraq, az hərəkətliirlər, müvafiq olaraq, şifahi ənənə də nadir hallarda kənara çıxır. Əlbəttə, məhdud imkanları ilə (yolun vəziyyəti, pul kəsəsi, səhhəti) lokal folklorun yayılma sferasının məlum dərəcədə genişlənməsinə təsir göstərən gəzərgi (səyyar) ifaçıların fəaliyyəti informatorların yaradıcılığının profes-sionallaşmasına gətirib çıxarır, lakin onların imkanları da öz regionunun məhvində adekvat olaraq azalmağa başlayır. Daha çox hərəkətli olan köçərilərdə məsələ bir qədər başqa cür olur, həmçinin az-çox əhəmiyyətli qrupların (köçlər, müstəmləkələr) miqrasiyası nəticədə əvvəllər ayrı düşmüş etnik ənənələrin təmas qurmasına, həmçinin intensiv qarşılıqlı mədəni mübadiləyə və hətta qarışıq, sintetik folklor formalarının yaranmasına gətirib çıxarır. Bir sözlə, bu şəkildə qaynayıb-qarışma kifayət qədər mürəkkəbdir və hər zaman baş vermir.

İlk “texniki” (“təbii”, daha doğrusu, şifahi, birbaşa əlaqənin əksinə olaraq [Чистов, 1995]) kommunikasiya vasitəsinə yazı təşkil edir. O yaranmış mətnin

<sup>1</sup> Müəyyən qədər

ötürülmədən qorunması üçün yeni bir forma, prinsipcə mədəni mətnin fərqli yaranma və ötürmə şəklini təklif edir. Əgər şifahi yaranmış əsəri onun daşıyıcılarından qoparmaq qeyri-mümkündürsə, indi artıq dilçilik məhsulunun onu yaradan subyektdən ayrılaraq yadlaşması baş verir. Kitab kommunikasiyanın sahə və zaman bölgəsi olmadan sərhədsiz genişlənməsinə şərait yaradır – mətni yazmaq kitabı istənilən yerə daşımaq mümkündür. Folklor mətni şifahi ənənədən kitaba və kitabdan – şifahi ifaya keçir, bəzən bir neçə dəfə öz olduğu yeri əvəz edərək, hətta bu zaman etnik dil sərhədlərini adlamış olur (Bax: Məsələn: Rüstəm haqqında süjet/Eruslan). Məhz bu cəhət “klassik” folkoru arxaıkdən fərqləndirir. Məhz kitab – yazılmadan sonra /tərcümələr /əlavələr / söyləmələr – indi necə deyirlər, folklor süjetinin “qloballaşması”nın ilkin vasitəsinə – onu öz doğulduğu lokal ənənələrindən çox-çox uzaqlarda yayılması vasitəsinə çevrilir.

Mədəni kommunikasiya sahəsində ikinci inqilab səs və görüntünün (daqerratip<sup>1</sup> və fonografdan müasir rəqəmsal texnologiyalara qədər) yazılması-nın kəşfi oldu. Prinsip etibarilə fərqli (yazı ilə müqayisədə) informasiya-kommunikasiya kanallarının meydana çıxması “folklor paradiqma”larının yenidən əvəzlənməsində mühüm əhəmiyyət kəsb etdi. Canlı səsin yazısı, qorunması, translyasiyası və görüntünün verilməsi hətta oxunması üçün ən azı minimal biliyin tələb olunduğu yazılı mətni savadsızlara belə əlçatan edir və ifaçılıq interpretasiyasının (təfsirinin) tam sərbəstliyinə imkan yaradır. Əgər əvvəllər şəhər mədəniyyəti əməlli-başlı məhdud əlaqələrlə (xalq ədəbiyyatı tacirləri tərəfindən) kəndə yetişə bilirdisə, indisə o geniş dərya kimi axır. Qrammofonların, daha sonra kinematoqrafların fəaliyyət sahəsi modifikasiya edərək, əhatə dairəsini sıxlaşdıraraq, ümumiyyətlə, qədim mədəni ənənəni silərək daha geniş zümərələri və kəndləri əhatə etməyə başlayır. Bu etik və estetik dəyərlərin keçmiş sistemini, həmçinin kənd məişət folklorunun öz şərtlərini ona, demək olar ki, yaşamaq şansı qoymadan radikal şəkildə dəyişdirir. Nəticədə getdikcə daha çox mətn və ənənəvi xalq mədəniyyəti artefaktları<sup>2</sup> muzey eksponatları, şifahi və təsviri sənət abidələri sırasına daxil olurlar.

Hər şeydən əvvəl, epik janrlar (bılinalar, tarixi nəğmələr, skomoroxinlər<sup>3</sup>), həmçinin xalq nağılları bu taleni yaşayırlar. Uzunömürlü nəğmələr istifadədən qalır (nəğmə ənənəsinin az yenilənən “əsas fondu”nu təqdim edərək), bütün XX əsr boyunca o – folklorşünasların birbaşa gözləri qarşısında – şəhər balladaları və “qəddar” romanslar tərəfindən sıxışdırılır. Söhbət, bu minvalla, yaxın vaxtlara qədər tam şəkildə varlığını sürdürə bilən, lakin artıq yenidən yaranma imkanı olmayan “qeyri-məhsuldar” janrlardan gedir. “Qeyri-məhsuldar” janrı “məhsuldar”a (“köhnə” bazada bədnam “yenilər”, sovet “ağılları”na, “söyləmə”yə və “nağıllar”a [Топорков и др., 2002, с. 432–887]) süni yolla çevirmək kimi bütün cəhdlər tam şəkildə iflasa uğrayır – folklor ənənəsi “yuxarılar” tərəfindən nizamlanmaya əsla tabe olmur. Keçici, xüsusən həyat dövrüyyəsi ilə bağlı və mə-

<sup>1</sup> Metal üzərində çəkilən şəkillər

<sup>2</sup> Təbii olmayan məhsul

<sup>3</sup> Rus folklorunda gülüş yaratmaq məqsədilə işlədilən satirik poetik mətn

rasim folkloruna ötürülən adətlər müəyyən qədər yaşama qabiliyyəti əldə edir. Müasir vətən, toy və yas ənənəvi ritualların konturlarını qorusa da, bir xeyli modernləşmiş elementlərlə doldurulur. Magik ayinlər və onlara müvafiq olan şifahi söyləmələr, bu və ya başqa inancları (ovsunlar, sehlər və s.) və həmçinin dini-mifoloji baxışları (əsəti, əfsanə, rəvayət) əks etdirən mətnlər bütünlüklə yaşamını davam etdirir. Bununla belə, onlar da kifayət qədər kuryoz (maraqlı) nəticəyə gətirən məzmun və forma dəyişmələrindən qoruna bilmirlər.

Qədim şifahi xalq yaradıcılığı “üçüncü mədəniyyət”in mətnlərilə sıxışdırılır – bu konsepsiya iyirmi il əvvəl V.N.Prokofyev tərəfindən işlənmişdir (1983). Onun şərhinə görə, həm “ali” mədəniyyətdən, həm də rəsmi olaraq qəbul edilmiş “ənənəvi folklorlardan” uzaqlaşan “üçüncü mədəniyyət”in ən bariz örnəkləri əsasən sənayeləşmə (reform Pusiyaşında XIX-XX əsrin əvvəlləri) dövrünə aiddir. Onun tərkibinə, bir tərəfdən, professionallar tərəfindən “satış” üçün istehsal olunan kütləvi mədəniyyət, digər tərəfdən, daşıyıcıların (informatorların) “istifadə”si üçün yaranan həqiqi folklor daxildir. İlk növbədə o şəhərdə ortaya çıxır, sonra onun sərhədlərindən kənara yayılır; bir vaxtlar biz bu tip yerli şəhər ənənəsinin “postfolklor” adlandırılmasını təklif etmişdik [Неклюдов, 1995, с. 4].

Postfolklor əvvəllər mövcud olan şifahi ənənədən – patriarxal kənd, xüsusən də arxaik cəmiyyətdəki folklorlardan tamamilə fərqlidir. Bir tərəfdən, o ideoloji cəhətdən marginaldır və cəmiyyətin müxtəlif yaşlı təbəqələrini (hətta “qapalı” qrupları, məs. kriminalları) əhatə edən məişətin, professional, klana əsaslanan fraqmentlərin toplusu olaraq polisentrikdir (çoxmərkəzlidir). Digər tərəfdən, lokal səciyyəli dialektlərdəki arxaik və ənənəvi folklor çevrilib “qrupda-xili”, professional, hər şeydən əvvəl, kütləvi ənənəyə aid müəllifli mədəniyyətlə sıx bağlı ümumxalq mədəniyyətinə çevrilməyə, hətta bəzi hallarda qloballaşmağa can atır. Qeyd etdiyimiz kimi, sənayeləşdirilmə dövrünün yeni kommunikativ şəraiti onun “qidalandığı mühit”ə çevrilir.

Nəhayət, postfolklor qəti şəkildə özünün janr və mətn məhsullarını dəyişir, yeri gəlmişkən, yeni, aktual mərasimlər yaradır ki, onların vasitəsilə bir sıra arxetipik dəyərlər ayaqlanır. Beləliklə, folklor məzmun və forma cəhətdən XIX – XX əsrlərdən başlayaraq sürətlə dəyişir və bu prosesi ancaq proqressivləşdirmək mümkündür. “Texniki” cəhətdən, şübhəsiz ki, o ciddi-cəhdlə dəyişən informasiya mühitinin təsiri ilə modifikasiya olunur<sup>1</sup>. Folklorşünaslıq öz tədqiqatlarında bu prosesdən, mümkün olduğu qədər, geri qala bilmir. Əgər folklor haqqında elmə qayıtsaq, qərribə səslənsə də, XX əsr Rusiya folklorşünaslığı ilə bağlı ən vacib nailiyyət, əminliklə demək olar ki, elmlər içərisində əvvəlki yüzillikdə institut kimi mövcud olmayan bir sahənin – biz onu adəti üzrə “folklorşünaslıq” adlandırırıq – yaranması hesab edilə bilər. Hələ keçən əsrin sonunda V.İ.Lamanski [1890, с. XLI] haqlı olaraq yazır: “Folklor, həmçinin öz folklorşünas təmsilçiləri ilə birlikdə “folklorşünaslıq” adlandırılan elm, sosiolo-

<sup>1</sup> dəyişilir

giya və təkamülün öyrədilməsi... kimi yeni elmlərtək bizdən tam yaşama hüququ qazandı". Buradakı "yeni elmlər" ifadəsinə diqqət yetirək. Bununla belə, tam mənasında bəhs etdiyimiz elmin predmetinin spesifikasını (özünəməxsusluğunu), məqsəd və öz metodlarını P.B.Boqatırov və R.O.Yakobsonun bu günə qədər görünməmiş bir aydınlıqla şifahi ədəbiyyatı yazılıdan ayıran, beləliklə, birdəfəlik onu ənənəvi ədəbiyyatşünaslığın "səlahiyyət"indən qoparan çox məşhur "Folklor yaradıcılığın xüsusi forması kimi" (1929) adlı məqaləsi işıq üzü görəndən sonra müəyyən etdi [Богатырев, Якобсон, 1971].

Təbii ki, çoxillik konkret araşdırmaların və onların nəzəri ümumiləşdirmələrinin nəticəsində folklorşünaslıq yalnız legitimləşmədi, həm də öz termin və anlayış formalarını, analitik metodlarını müəyyənləşdirdi. Yerli ənənəvi nəsr ədəbi nümunələrinin özəlliklərini öyrənən məktəblərə gəldikdə isə onlar genetik, dövrü, struktur-tipoloji analiz metodlarının birləşməsinə əsaslandı. A.P.Skafimov rus eposu ilə bağlı kitabını "Bilinaların poetikası və genezisi" (1924) adlandırmışdır. V.Y.Propp özünün "morfoloji" (nağılı "yalnız morfoloji deyil, həm də xüsusi olaraq əsas məntiqi strukturunu <...> – nağılın mif kimi öyrənilməsinə hazırlayan araşdırması") [Пропп, 1928, c. 12, 7] layihəsinin son nəticələrini belə əsaslandırır: "Aydındır ki, "Nağıl haradan yaranır?" – sualına cavab vermədən öncə: "O nəyi ifadə edir?" – sualını aydınlaşdırmaq lazımdır".

E.M.Meletinski elmi strategiyasının istiqamətini "Folklorun müqayisəli tipologiyası: tarixi və strukturu" ilə ifadə edir (1973). Bununla belə, indiki zamanda tarixiliyi və strukturu birləşdirən tədqiqatların bu tərz pafosu, görünür, diaxronik və sinxronik olaraq öz gücünü itirməkdədir. Təkamül paradikmasının xəyal qırıqlığı diaxronik analizə (hələ klassik strukturalizmdən gələn) etimadsızlığa gətirir, yenidən folklor mətnləri "gəncqrammatiklərin" şərhindən folklor haqqında elmə keçir və onun materialla tarixi dinamikada deyil, "üfüqi" istiqamətdə məşğul olmasına üstünlük verir, bununla yanaşı, gerçəkliyi heç nə və heç vaxt sübut edilə bilinməyən istənilən şifahi ənənənin rekonstruksiyası çox da etibarlı iş deyil.

Nəzərə almaq lazımdır ki, müxtəlif xalqlarda haqqında danışılan sahənin predmetinin ənənəvi elmi bölgüsü ciddi şəkildə fərqli ola bilər [Чистов, 1995, c. 164–175]. Bizim ölkəmizdə o sahə ki, "folklor" adlanır, Qərbi Avropada bir hissəsi etnoqrafiyanın, bir hissəsi regional araşdırmaların, bir hissəsi isə kulturologiyanın (Avropanın özündə folklorun həm real varlığı, həm də "xarici ölkələr" in mədəniyyətlərinin dərk etmə vasitəsi olma səbəbindən) payına düşür. Bu sahə həm şifahi ədəbiyyat, həm də xalq mədəniyyəti kimi nəzərdə tutulur, bununla yanaşı, müxtəlif araşdırma (filoloji və kulturoloji) istiqamətlərini də əks etdirir, həqiqətən də, sinkretik bir hadisədir.

Rusiya (sovet) elmində çoxdan "folklor"un (demək olar ki, sırf verbal (şifahi) mətnlər anlaşıldı) və etnoqrafiyanın (iki komponentli – maddi və mənəvi; sonuncuya inanclar, adət-ənənələr, xalq mədəniyyəti və s. aid edilirdi) ciddi sərhədləri mövcud idi.

Sinkretik predmet bu əsasda “canlı” (“göz qabağında”) şəkildə parçalanırdı, deyək ki, biliçka<sup>1</sup> şifahi mətn kimi folklorşünasın səlahiyyətlərinə daxil olurdu, eyni zamanda, xalq demonoloji təsəvvürlərinin ifadəsinə görə isə etnoqrafiyanın tədqiqi mövzusunə aid edilirdi. Bu zaman, xatırladaq ki, hər şeydən əvvəl, arxaik, kənd, patriarxal ənənələrin hakim olduğu məişətin dəqiq formaları nəzərdə tutulurdu. Bununla belə, son on beş-iyirmi il ərzində humanitar elmlərin “predmet sərhədləri” ciddi şəkildə zədələnmişdir. Folklorşünaslığın obyekt və metodlarının dəyişilməsi, yeni “elmi paradigma”ların meydana çıxması 80-ci illərdə hiss edilməyə başladı, xüsusən yerli folklorşünaslıq üçün, beləliklə, “təqvim üzrə deyil – həqiqi XX əsr” bitmiş oldu. Bu dəyişmələrin vektoru kifayət qədər aydın görünür və ən azından yaxın vaxtlarda onun istiqamətləri, yəqin ki, qorunacaqdır.

Onları qısa şəkildə şərh edək.

Əvvəla, şifahi ənənənin sinkretik xarakteri (şifahi mətn – musiqi forması – mərasim və ya ritual məişət konteksti) bu sahədə filoloji, etnoqrafik, mədəniyyətşünaslıq tədqiqatlarının kəsişdiyi biliklərin sintezini tələb edir, müvafiq olaraq, bu predmet fənlərarası əlaqədə öyrənilməlidir. Bu fənlərarasından çox yazırlar, bununla belə, məsələn, filoloq-folklorşünas və milli musiqişünasın, hətta real fənlərarası (təkcə kompleks şəkildə deyil) tədqiqatlarında qarşılıqlı anlaşmanın lazımi səviyyəyə çatdığını söyləmək mümkün deyil.

İkincisi, şifahi ənənəyə baxışın yeni rakursları meydana çıxır, müvafiq olaraq, “immanent<sup>2</sup> struktur” mahiyyətində (keçən əsrdəki kimi) mətnlər deyil, mətndən əvvəlki formalar, intertekstual və kontekst münasibətlər diqqəti cəlb etməyə başlayır. Folklorşünaslığın “antropologiyalaşması” baş verir, analitik vasitələr kimi yaxın fənlərin metodları təhlilə cəlb olunur. Son zamanların metodoloji kəşfləri (kommunikasiya, sosiologiya, psixologiya, koqnitologiya və b. nəzəriyyələr) bu humanitar biliklər sahəsində fənlərarası analitik vasitələrin təkmilləşməsinə imkan verir. Onlar – həm immanent strukturlu, həm də pragmatik və uyğun ənənəvi kontekstdə mədəni mətnlərə aid olan problemin kompleks müzakirəsinə imkan verir. Materiala tarixi-müqayisəli, struktur-tipoloji və semiotik aspektdə yanaşma elmi araşdırmanın müxtəlif ölçülü nəticələrini əks etdirərək bir-birini tamamlamalıdır.

Üçüncüsü, folklorşünaslığın obyektləri sırasına müasir, yaxınlarda meydana çıxan və ya sadəcə olaraq əvvəllər diqqəti cəlb etməyən elmin, xüsusən urbanik “spontan”<sup>3</sup> mədəniyyətin məhsulları daxil edilir. “Spontan” dedikdə burada aşağıdakı əlamətləri daşıyan mədəniyyət başa düşülür: yuxarıların sanksiyaları ilə yaranmayan, qeyri-elitar, öz-özünə meydana gələn və təkmilləşən, qeyri-professional (bir qayda olaraq) mühitə aid və əsasən məişət tipli; bu qeyri-rəsmi təbəqə sinkretik şəhər (və yalnız şəhər deyil) mədəniyyəti heç də həmişə adət olunmuş “folklor” və “etnoqrafiya” anlayışlarına daxil edilmir.

<sup>1</sup> Folklor janrı. Qəhrəmanın demonik – zərərli qüvvələrlə qarşılaşmasından bəhs edən əhvalatlar. Şeirli nağıllardan törənməsilə bağlı fikirlər vardır.

<sup>2</sup> Məcuri, qaçınılmaz

<sup>3</sup> Öz-özünə yaranan

“Bəsit məzmunlu ədəbiyyat” digər az öyrənilən sahələrdən biri olaraq qalır, halbuki o “vulqar” yazılı ədəbiyyat içərisində çox mühüm mövqeyə malikdir: bu tərz “ədəbi yaradıcılıq” çox vaxt əyalətlərin mədəniyyətini yaradır və onların müqəddəratını müəyyənləşdirir.

Yeni predmet zonasının mənimsənilməsi fənlərin köhnə sərhədlərini dəyişdi və praktik cəhətdən humanitar biliklər daxilində əvvəl mövcud olmayan struktur, funksional və kommunikativ aspektdə öyrənilməsi lazım gələn bu materialları legitimləşdirdi.

Bütünlükdə bu elm üçün yeni olan materialların təhlili də hər halda yeni metodoloji üsullar tələb edir. Öz növbəsində bu dərslər materialın elmi anaizi üçün ona adekvat vasitələrin yaranmasına yardım edir.

Nəhayət, haradasa çox yeni və “internetlor” (internetlore) termini ilə adlanan, daha doğrusu, internetdə yaşayan və paradoks şəkildə artan bəzi şifahi ənənə keyfiyyəti daşıyan (əsasən, söhbət onların plastikasından, müəllifindən/sahibindən asanlıqla ayrılmasından, yaddaş-mətn və mətn-manifestlərdən və s. gedir) tam öyrənilməmiş mətnlər qarşısındaıyıq. Burada folklorşünaslığın təcürbəsi ən ağır tələblərlə qarşı-qarşıya qala bilər. İndiyədək postfolklor şəraitini belə tam mənimsəyə bilməyən elm zamanın bu tələblərinə cavab verməyə hazırımı?

#### ƏDƏBİYYAT

Богатырев, Якобсон, 1971 – Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форматворчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971 [1-е изд.:

Bogatyrev P., Jakobson R. Die Folklore als besondere Form des Schaffens // Verzameling van opstellen door ontleerlingenen bevriende vakgenooten opgedragen aan mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen (Donum NatalicumSchrijnen). – Nijmegen Utrecht, 1929; 2-е испр. изд.

Jakobson R. Selected Writings. T. IV. Slavic EpicStudies. – The Hague Paris, 1966].

Ламанский, 1890 – Ламанский В.И. От редактора // Живая Старина. Вып. I. – СПб.: Изд. Имп. РГО, 1890

Мелетинский, 1973 – Мелетинский Е.М. Сравнительная типология фольклора: историческая и структурная // Philologica. Памяти акад. В.М.Жирмунского. – Л.: Наука, 1973.

Народное хозяйство, 1987 – Народное хозяйство СССР за 60 лет. – М., 1987. Население, 1988 – Население СССР. – М., 1988.

Неклюдов, 1995 – Неклюдов С.Ю. После фольклора//Живая старина, 1995, №1.

Неклюдов, 2004 – Неклюдов С.Ю. Самобытность и универсальность в народной культуре (к постановке проблемы) // Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты. Отв. ред. Л.О.Зайонц. Сост. В.В.Абашев, А.Ф.Белоусов, Т.В.Цивьян. – М.: Языки славянской культуры, 2004.

Прокофьев, 1983 — Прокофьев В.Н. О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных

искусствах) // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. – М., 1983.

Пропп, 1928 – Пропп В.Я. Морфология сказки. – Л.: Academia, 1928 (Вопросы поэтики. Вып. XII.[Гос. ин-т истории искусств, Отдел словесных искусств].

Пушкарёв, 1980 – Пушкарёв Л.Н. Сказка о Еруслане Лазаревиче. – М., 1980.

Скафтымов, 1924 – Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. – М.; Саратов, 1924.

Топорков и др., 2002 – Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. Изд. подгот. А.Л.Топорков, Т.Г.Иванова, Л.Н.Лаптева, Е.Е.Левкиевская. – М.: Ладомир, 2002.

Чистов, 1995 – Чистов К.В. Фольклор в культурологическом аспекте // Гуманитарий. Ежегодник Петербургской гуманитарной академии. – СПб., 1995. – № 1

*Rus dilindən çevirəni: Almaz Həsənzadə*



**İslam SADIO**

*Filologiya elmləri doktoru*

*e-mail: islamsadiq1953@yahoo.com*

**Pərinaz SADIQLI**

*Tarix üzrə fəlsəfə doktoru*

*e-mail: perinaz\_sadiqli@yahoo.com*



**“ALP ƏR TONQA” DASTANI**

**Açar sözlər:** M.Kaşqarlı, “Divan”, Alp-Ər Tonqa, mərsiyə, xalq, xaqan.

**ALP AR TONGHA**

**Summary**

There are informations about the great Turkic lord Alp Ar Tongha in the a lot of sources. Such of the sources are Mahmud Kashgari’s “Divan”.

In the article were investigated elegies collecting in the “Divan”, were given thoughts about Alp Ar Tongha.

Attitudes of Khakan (the title of Turkish rulers)- people were examined on the basis of the elegies, were revealed reasons socialization of the death.

**Key words:** Mahmud Kashgari, “Divan”, Alp Ar Tongha, elegy, people, ruler.

**ЭПОС «АЛП ЕР ТОНГА»**

**Резюме**

В нескольких источниках имеются сведения о великом тюркском кагане Алп Ер Тонга. Один из таких источников является «Диван» Махмуда Кашгари.

В данной статье исследованы причитаний, собранные в «Диване», на их основе высказаны интересные мысли. Проанализированы отношений народ-хаган на основе приведенных причитаний, вскрыты причины получение общенародного характера смерти одного героя.

**Ключевые слова:** М.Кашгари, «Диван», Алп Ер Тонга, причитание, народ, хаган.

Hər bir xalq yaratdığı irili-xırdalı folklor əsərlərində özünü ifadə edir. Xalqın tarixi yaddaşı olan hər bir folklor əsəri onun həyatının, məişətinin, psixologiyasının, xarakterinin poetik ifadəsidir. Xalqı hərtərəfli ifadə etmək imkanlarının genişliyinə görə, bütün folklor janrları işərisində dastanlar birinci yeri tutur. Hazırda dünyanın bir çox xalqlarının dastanı var. Əksər xalqlar dastan yaradıcılığına gec başlamışlar. Məsələn, german və skandinav xalqları dastanı ilk dəfə Atillanın Avropaya gəldiyi zaman onun ordusunu müşayiət edən ozanların-sazandaların dilindən eşidib, onları mənimsəmişlər. Akademik V.M.Jirmunski yazırdı ki, alman və skandinav xalqları epos yaradıcılığı sahəsindəki ənənələri hun türklərindən götürmüşlər. Bunun ən tutarlı sübutu odur ki, həmin xalqların eposlarında tarixi şəxsiyyətlər olan Atillanın (hunların xaqanı), Xerkanın (onun arvadı), Blyödelin (onun qardaşı) və başqalarının adları saxlanmışdır (1, 31). Son vaxtlar folklor sahəsində aparılan tədqiqatların müəllifləri bu nəticəyə gəlmişlər ki, bu

eposlarda təkəcə Atillanın adı saxlanmamışdır. Atilla german və skandinav xalqlarının ilk epos qəhrəmanıdır. Alman alimi Andreas Xoysler yazır ki, “hətta bu dastanların ən son formaları ən qədim formaları ilə qarışmışdır. “Tidrek haqqında saqa”nın cənubi alman variantına görə burqundların öldürülməsində Atillanın heç bir günahı yoxdur. Dastanın bir yerində Atilla bütün kişilərin ən acgözü adlandırılır. Burada başqa bir ənənənin qarışığı olmuşdur. Qəzəbli Atilla Skandinaviya şairinə və onun Cənubi Almaniya qaynağının müəllifinə dastanın daha qədim bir formasından tanış idi” (2, 100). Q.N.Potanın isə yazırdı ki, “Roland haqqında nəğmə”lərdə hun hökmdarı Atilla və onun iqamətgahı eposun mərkəzində durur. Daha dərin araşdırmalar göstərə bilər ki, alman eposuna hun təsiri yalnız kralların adlarında yox, süjetin özündə də əksini tapıb (3, 3).

Nə Alp Ər Tonqanın, nə də Atillanın Avropaya səfərlərinin səbəbləri düzgün açılmamışdır. Bu səfərlərin səbəblərini biz ilk dəfə Mahmud Kaşğarının “Divanü-luğat-it-Türk” əsərində aydın şəkildə görürük. Mahmud Kaşğari “Divan”ında türk haqqında belə bir məlumat vermişdir: “Türk əleyhissalam Nuhun oğlunun adıdır. Bu ad Nuh oğlu Türkün övladlarına Tanrının verdiyi addır. Ulu Tanrı “mənim bir ordum vardır, ona “türk” adı vermişəm, onu Şərqdə yerləşdirmişəm. Bir millətə acığım tutsa, türkləri onun üzərinə müsəllət edərdəm” deyir. Bu, türklərin bütün insanlara nəzərən üstünlüyüdür. Çünki adı onlara Tanrı özü vermişdir, onları yer üzünün ən yüksək yerində, havası ən təmiz ölkələrdə yerləşdirmiş və onlara “öz ordum” demişdir (4, 357-358). Akademik Tofiq Hacıyev yuxarıda deyilənlərə əsaslanıb yazır: “...bu, Tanrının türkə hələ islamdan əvvəlki münasibətidir. Tanrı Atillanın sərkərdəliyi ilə bu ordusunu qəzəbinə gəlmiş Avropanın üstünə göndərmişdi” (5, 16).

Yuxarıda deyilənlərdən görünür ki, nə Alp Ər Tonqa, nə də Atilla Avropaya işğalçılıq, soyğunçuluq və s. məqsədlərlə getməmişlər. Alp Ər Tonqa və Atilla əslində Tanrının Türk adlı ordusuna başçılıq edirdilər və bu ordunu Avropaya Tanrının özü göndərmişdi. Onlar Avropaya mədəniyyət aparmışdılar. Dövləti və xalqı idarəçilik mədəniyyəti, geyim mədəniyyəti, yemək mədəniyyəti, epos mədəniyyəti, qonşuluq mədəniyyəti və birgə yaşayış mədəniyyəti. Məhz buna görə də həmin xalqların eposlarının əsas qəhrəmanı Atilladır.

Başqa xalqlara nisbətən türk xalqı dastan yaradıcılığına çox erkən başlamışdır. “Oğuz Kağan”, “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi dastanlar bu fikri söyləməyə tam əsas verir. Türk xalqlarının qəhrəmanlıq dastanlarının sayı hazırda 100-dən çoxdur. Bunun özü də türk dastan yaradıcılığı ənənəsinin nə qədər qədim tarixə malik olduğunu göstərən amillərdən biridir. Nəzərə almaq lazımdır ki, dünyanın əksər xalqlarının cəmi bir qəhrəmanlıq dastanı var (6, 6).

Ən qədim türk dastanlarından biri Alp Ər Tonqanın haqqında qoşulmuşdur. Bu dastan tam şəkildə gəlib bizə çatmamışdır, lakin onun parçaları Ə.Firdovsinin “Şahnamə” əsərində və Mahmud Kaşğarının “Divanü-luğat-it-Türk” əsərlərində saxlanmışdır. Mütəxəssislərin fikrincə, “Alp Ər Tonqa” dastanı Ə.Firdovsiyə tam şəkildə məlum olmuşdur. O həmin dastandan istifadə etdikdən

sonra əsərin əslə məhv edilmişdir. Çox güman ki, Ə.Firdovsi dastanının yazılı mətnindən istifadə etmişdir.

Dastan şifahi şəkildə uzun müddət yaşamışdır. Bir qayda olaraq dastanlar yazıya alındıqdan sonra şifahi ömrünü başa vurur. Məsələn, “Dədə Qorqud” dastanı belə olmuşdur. Lakin “Koroğlu” dastanı yazıya alındıqdan sonra da aşıqların repertuarından çıxmamışdır və bu gün də məclislərdə daha çox oxunan dastandır. Ə.Bəndəroğluna görə, üç dastan Kərkük türkmənləri arasında daha çox yayılmışdır. Bunlar aşağıdakılardır:

1. “Artunka” yaxud “Alp Artunka”.
2. “Oğuz Kağan” dastanı.
3. “Boz qurd” dastanı. (7, 31)

Siyahıdakı birinci dastanın “Alp Ər Tonqa” olduğu şübhə doğurmur. Bunların üçü də şifahi ömrünü Azərbaycanda çoxdan başa vurmuşdur. Onların son dövrlərə qədər Kərkük türkləri arasında şifahi şəkildə yaşaması olduqca maraqlıdır.

Alp Ər Tonqa haqqında müxtəlif qaynaqlarda geniş məlumatlara rast gəlinir. Alp Ər Tonqa eramızdan əvvəl VIII-VII əsrlərdə yaşamış saka-türk hökmdarıdır. Onun ilk adı-uşaqlıq adı Buku xan olmuşdur. Buku xanın doğumu da əfsanələşdirilmişdir. “Köç” dastanında bu doğum belə təsvir edilmişdir: “Qaynağını Qaraqorumdən alan Tuğla və Selengə çaylarının birləşdiyi Kumlançuda bir fındıq ağacı ilə bir qayın ağacı vardı. Bunların arasında bir dağ peyda oldu. Bir gecə o dağın üzərinə göydən bir işıq endi. Bu dağ gündən-günə böyüdü. Uyğurlar bu hala çaşdılar. Ədəb və nəzakətlə o tərəfə doğru getdilər. Oradan gözəl musiqi səsləri gəlir və gecələri otuz addım çevrəsində bir işıq görünürdü. Nəhayət, doğum vaxtı gəldi. Dağda bir qapı açıldı. İçində bir-birindən ayrı beş dairə və onlarda beş cocuq vardı. Ağızlarının üstündən asılmış əmzıklərdən süd əmirdilər. Xalq və bəylər onları çox sayğıladılar. Böyükdən kiçiyə qədər uşaqların adları Sunqur Tigin, Kutur Tigin, Tükek Tigin, Ür Tigin, Buku Tigindi. Bunların Tanrı tərəfindən göndərildiyini sanan uyğurlar içlərindən birini kağan seçməyə niyyət etdilər. Buku ağıl, əhliyyət və gözəllikdə o birilərindən üstün olduğundan onu kağan seçməyə qərar verdilər” (8, 55). Göründüyü kimi, Buku xanın sonradan Kağan olacağı irəlicədən düşünülmüş, onun doğumu da ilahiləşdirilmişdir. Bu da təsadüfi deyil. Bütün türk epik qəhrəmanları Tanrı oğullarıdır. Bizə elə gəlir ki, yarımçıq olmasına baxmayaraq “Köç” dastanı da “Alp Ər Tonqa” dastanının bir hissəsidir.

Alp Ər Tonqanın adı Herodotun “Tarix” kitabında Madyes (9, 54), Assur-babil qaynaqlarında Maduva, “Şahnamə”də Əfrasiyab kimi qeyd edilmişdir. “Şahnamə”dəki Əfrasiyab adı birdən-birə yarana bilməzdi. Alp Ər Tonqanın adı “Avesta”da Qaranxanlılar türk sülaləsinin ulu babası kimi Franqrasyan, orta fars-pəhləvi mənbələrində Turanlı Frasiyaq, yeni farsçada (dəri) Əfrasiyab şəkillərində yazılmışdır (10, 50). Cüveyni onun adını Buğu /Buku xan, Mərcani isə Buqu /Buku xan bin Pişiniq ( Peşenq) kimi göstəmişlər (11, 38). Cüveyninin

və Mərcaninin yazdıqlarından görünür ki, Buku xan və Alp Ər Tonqa eyni adamdır. Digər qaynaqlarda da Buku xanın Alp Ər Tonqa olduğu söylənmişdir. Onların həyatlarının oxşarlığı da bu fikrin doğruluğunu söyləməyə əsas verir. Orxon-Yenisey abidələrində adı çəkilən Tonqa Tiginin Alp Ər Tonqa olduğunu söyləyənlər də var (12, 19).

Məsudiyyə görə, Göytürk xaqanları, Cüveyniyə görə Qaraxanlı və buddist uyğur hökmdarları, Əül-qazi Bahadır xanın “Şəcəreyi-Tərakimə” əsərinə görə Səlcuqlu sultanları özlərinin Alp Ər Tonqa (Əfrasiyab) nəslindən olduqlarını qəbul edirdilər (13, 22).

Əbu Əli Həsən İbn Əli Xacə Nizammülkün “Siyasətnamə” əsərində də bir neçə dəfə Əfrasiyabın adı çəkilir (14, 33, 141, 147).

Nizami Gəncəvinin “Xosrov və Şirin” poemasında Məhinbanu Şirinə öyüd-nəsihət verərkən Xosrovun fars, Şirinin türk olduğunu belə ifadə etmişdir:

Əgər o aydırsa, biz afitabıq,  
O Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq (15, 119).

Burada Əfrasiyabın adı türk sözünün sinonimi kimi işlənmişdir. Əfrasiyabın adının bu qədər qaynaqlara düşməsi Alp Ər Tonqa haqqında dastanın X-XII əsrlərdə xalqın yaddaşında yaşadığını göstərir.

Bütün bu qaynaqlar istisnasız olaraq Al Ər Tonqanın türk olduğunu deyir (7, 107; 104; 8, 224).

Alp Ər Tonqa haqqında Mahmud Kaşğarının “Divanü Lüğat-it-Türk” və Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun “Qutadqu-bilik” əsərlərində də geniş bilgiler verilmişdir. Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun “Qutadqu bilik” əsərinin “yaxşılıq etmək barədə öyüd və nəsihət verir” adlı IX fəslində oxuyuruq:

Türk bekterde danktuuları köp bolqon,  
Kadır, barkı artıq bolqon köptördön.  
Arasında Alp Tonqoday baatır bar,  
Bardıq jerqe anın dankı taanım (16, 59)

Tərcüməsi belədir:

İndi baxsan görərsən ki, türk bəyləri  
Dünya bəylərinin ən yaxşılarıdır.  
Bu türk bəyləri arasında adı məşhur  
Tonqa Alp Ərdir ki, taleyi bəllidir. (17, 85).

Yusif Balasaqunlu da göstərir ki, farslar (taciklər) ona Əfrasiyab deyirlər:

Əfrasiyab derdi taciklər ona,  
Xalqı birləşdirib yıgdi başına. (18,33)

Alp Ər Tonqa haqqında ən maraqlı bilgilərə Mahmud Kaşğarının “Divan”ında rast gəlinir. Bu, Alp Ər Tonqanın ölümünə qoşulmuş ağılardır və “Divan”a səpələnmişdir. Heç bir şübhə yoxdur ki, bu ağılar Alp Ər Tonqanın öldüyü vaxt – məhz e.ə.VII əsrdə yaranmışdır. Bu ağılar yüz illər boyu xalqın yaddaşında yaşamış, nəsil-dən-nəsilə, ağızdan-ağıza ötürülərək cıllanmış, püxtələşmiş, bir dastan şəklində düşmüşdür. Bu şeirlərin- ağıların ruhundan aydın görünür ki, onlar

Alp Ər Tonqanın ölümünün insanları sarsıtdığı, ağrı-acısı ürəklərini yandırdığı ilk günlərdə isti-isti söylənmişdir. Sonrakı dövrlərdə onlar yalnız cilalanmış və dastanlaşmışdır. Bir çox mütəxəssislər də bu fikirdədilər (19, 14).

Alp Ər Tonqanın ölümü haqqındakı fikirlər ilkin mənbəyə söykənməsə də, müxtəlif qaynaqlara düşmüşdür. Alp Ər Tonqanın ölümündən danışılan mənbələr aşağıdakılardır:

1. “Alp Ər Tonqa” dastanı
2. Tarixi qaynaqlar
3. Ağılar

Mənbələrin hər üçü təsdiq edir ki, Alp Ər Tonqa xəyanətlə öldürülmüşdür (20, 17).

İngilis alimi, “Türk eposu” kitabının müəllifi Karl Rayxl Bizans tarixçisi Priskin 448-ci ildə səfirliyin tərkibində Atillanın sarayında olarkən iki ozanın üz-üzə dayanaraq Xaqanın şəninə türk dilində nəğmə oxuduqlarını xatırladaraq yazır ki, “onda bunlar türk dilində ilk öygülərdən ibarət poeziyadır” (21, 16).

Sözsüz ki, K.Rayxlin bu fikri ilə razılaşmaq olmaz. Atilladan ən azı min il əvvəl Alp Ər Tonqa haqqında türk dilində öygülər və ağılar söylənmişdir. Ayrı-ayrı qaynaqlarda saxlanmış materiallar əsasında “Alp Ər Tonqa” dastanı bərpa edilmişdir. Bu zaman, birinci növbədə, Mahmud Kaşğarının “Divan”ında yazıya alınmış öygülər və ağılar əsas götürülmüş, Ə. Firdovsinin “Şahnamə”sindən də istifadə edilmişdir.

“Alp Ər Tonqa” dastanı böyük türk xaqanına qoşulmuş öygülərlə başlanır. Dastandan bir parçaya diqqət yetirək:

Alp Ər Tunqa adlı bir xaqan vardı,  
Ona yer üzü dar, göy üzü dardı.  
Tuğ yapmışdı göy üzünə günəşi,  
Bilikdə daha yoxdu bir bərabəri.  
Göy Türk, Uyğur, Qarluq və Qaraxanlı,  
Daha neçə türklər, adları şanlı  
Onu özlərinə ata sayırdılar  
Zəfərini dörd bucağa yaydılar.  
Uçmağa varınca ol ulu xaqan  
Yıxıldı üstlərinə göydən bir zindan.  
Xalqı adət üzrə dəfn etdi onu,  
Göz yaşı selinin yox idi sonu. (11, 37)

Şeirdən görüldüyü kimi, Alp Ər Tonqa öz igidliyi, mərdliyi ilə ad-san, şan-şöhrət qazanmış, bilikli, əxlaqlı, ədalətli bir xaqan olmuşdur. Böyük bir dövlət yaradıb, onu bacarıqla idarə etmiş, xalqını və vətəninə yağılardan qorumuşdur. Alp Ər Tonqanın böyüklüyü, qüdrəti onun düşmənlərini həmişə qorxu içində saxlamışdır. İranlıların onu Əfrasiyab adlandırmaları da bu qorxunun nə dərəcədə güclü olduğunu aydın göstərir. Əksər alimlər bu fikirdədilər ki, qədim iranlıların şər və pislik ilahəsi Əfrasiyab adlanmışdır (11, 57). Guya Alp Ər

Tonqanı buna görə Əfrasiyab adlandırmışlar. Lakin burada ikinci variant da ola bilər. Bir çox alimlər farsların heç bir mədəniyyət yaratmayıb, hazır mədəniyyəti midiyalılardan mənimsəyib daha da inkişaf etdirdiklərini yazırlar (22, 67; 22, 86; 22, 264; 22, 270; 22, 296). Bunu nəzərə alsaq onda deyə bilərik ki, Alp Ər Tonqaya qədər iranlılarda istər xeyir, istərsə də şər, pislik ilahəsi anlayışı və onlarla bağlı mifik obrazlar olmamışdır. Alp Ər Tonqanı Əfrasiyab adlandırdıqdan sonra onların düşüncəsində bu ad mifik obraza çevrilmişdir.

“Oğuz Kağan” dastanının “Camiut-təvarix” əsərində saxlanmış mətnini türkcəyə çevirmiş Zəki Vəlidü Toğana görə, “Oğuz Kağan” dastanının ilk qatlarını Alp Ər Tonqanın həyatı və savaqları təşkil edir (23, 22).

“Alp Ər Tonqa” dastanının əsas mövzusu İran-Turan müharibələrindən götürülmüşdür. Bu müharibələr Herodotun “Tarix” kitabında və digər qaynaqlarda öz əksini tapmışdır (9). “Alp Ər Tonqa” dastanı da əksərən tarixi qaynaqlarda verilən bilgilərlə yaxından səsləşir. Dastan belə başlayır: “Turan ilə İran bir-birinə qonşu və düşmən iki dövlət idi. İran taxtında Mənuçöhr, Turan taxtında isə Alp Ər Tunqanın atası Peşenq Xaqan otururdu.

İran hökmdarı Mənuçöhr öldükdən sonra Xaqan Peşenq oğlu Alp Ər Tunqaya belə dedi: “Bu iranlıların bizə etmədiyi pislik yoxdur. İndi türkün öc almaq zamanı gəlmişdir”.

Alp Ər Tunqa da bunu istəyirdi. “Aslanlarla belə çarpışacaq gücüm var və İrandan öc alacağam” dedi. Peşenqin o biri oğlu Alp Aruz iranlılarla müharibə tərəfdarı deyildi. Fəqət qərar verildi və Alp Ər Tunqa savaş hazırlığına başladı” (11, 39).

Burada iki məsələni aydınlaşdırmaq böyük əhəmiyyət kəsb edir. Birinci məsələ iranlıların türklərə etdikləri pisliklər haqqındakı bilgidir. Bu fikrə söykənib demək olar ki, türklərlə iranlılar arasındakı müharibələr həmişə ikincilərin günahı üzündən baş vermişdir. Türklərin heç vaxt müharibə tərəfdarı olmadıqları burada da öz təsdiqini tapmışdır. İkinci məsələ daha önəmlidir. Burada Peşengin ikinci oğlu Alp Aruzun adı çəkilir. Alp aruz iranlılarla vuruşmağın, onlardan öc almağın tərəfdarı deyil. Bunu düşmən tərəfə keçmək kimi də dəyərləndirmək olar. Bu obraz və onun düşmənlərin tərəfində olmağı “Dədə Qorqud”dakı Aruzu yada salır. Təkcə adların deyil, onların xarakterlərinin və əməllərinin də eyniliyi bizə çox qaranlıq mətləbləri açmağa kömək edir. Peşengin oğlu Alp Aruzun “Dədə Qorqud”dakı Aruzun prototipi olduğunu söyləmək mümkündür. Burada uyğunluq o qədər güclüdür ki, hətta bu eyniliyi inkar edəcək fakt axtarmağa da əsas vermir.

“Alp Ər Tonqa” dastanında qəhrəman belə təsvir olunur: “Alp Ər Tonqa aslan kürəkli, sərv boylu idi, hücumunda timsah qədər cəsur, ov ovarkən erkək aslan kimi çevik, vuruşmada savaş fili qədər qüvvətliydi. Yüyürdüyü zaman yeri titrədir, dalbadal atdığı oxlar vıyıldayaraq göyü inlədirdi. O hiddətlənib savaşa girəcək olsa ayaq basıb toz qaldırdığı yerdə ətrafı qan seli bürüyərdi. Dostlarına ümüd verən, güc verən dili düşmənləri üçün kəskin bir qılınc idi. Bilikdə də

ondan üstünü yoxdu. Ürəyi dərya qədər geniş, əli isə yağmur yağdıran bulud qədər comərddi. Atasının adı Peşenq, üçüncü nəsildən bəri atasının soyu kimi adı da Türk idi (11, 39).

Burada bədii detallarla, epitetlərlə və obrazlı ifadələrlə Alp Ər Tonqanın təkcə portreti çəkilməmiş, eyni zamanda onun mənəvi dünyasına işıq salınmış, xarakterinin ən gizli qatları açılıb göstərilmişdir.

Yuxarıdakı parçanın sonuncu cümləsinin üstündən ötüb keçmək olmaz. Burada Alp Ər Tonqanın şəcərəsi ilə bağlı çox maraqlı bir fikir öz ifadəsini tapmışdır. “Üçüncü nəsildən bəri atasının soyu kimi adı da türk idi” cümləsində verilmiş fakt Əbülqazi Bahadır xanın, Rəşidəddinin və digər müəlliflərin məlumatları ilə tam üst-üstə düşür. Bütün qaynaqlarda Alp Ər Tonqanın nəsil şəcərəsi Nuhun nəvəsi Türkə bağlıdır (24, 74; 25, 80; 26, 10-11; 27, 129; 28, 88; 29, 75, 79).

Mahmud Kaşğarının “Divan”ında Alp Ər Tonqanın ölümünə qoşulmuş 11 ağı nümunəsi qeydə alınmışdır. Bu ağıları M.Kaşğari dastan kimi yazıya ala bilməmiş, yalnız müxtəlif hadisələrdən danışdıqda, müəyyən söz və ifadələrin açımını verəndə bu ağılardan nümunələr gətirmişdir. Sözsüz ki, bu ağılar təkcə nəyisə açmaq, izah etmək məqsədilə misal gətirilməmişdir. M.Kaşğari bu yolla onları yazıya almaq və yaşatmaq istəmişdir. Ona görə də ağılar “Divan”da toplu halında olmayıb, dağılmış, səpələnmişdir. Məsələn, Alp sözünü açarkən M.Kaşğari aşağıdakı ağını nümunə vermişdir:

Alp Ər Tonqa öldümü?  
İsiz ajun kaldımu?  
Ödhlək öçin aldımu?  
Əmdi yürək yırtılır.

Ağının tərcüməsi belədir:

Alp Ər Tonqa öldümü?  
Bu pis dünya qaldımı?  
Fələk öcün aldımı?  
İndi ürək yırtılır (4, 115-116).

Bu dastanı xalq yaratmış və neçə min illər boyu yaddaşında yaşatmışdır. Tarixdə minlərlə xaqan olub, onların hamısı haqqında nəinki dastan yaradılmayıb, hətta kiçik bir şeir, bir atalar sözü, rəvayət və s. də söylənməyib. Bu onunla bağlıdır ki, xalq yalnız ağıllı, ədalətli, xalqın və vətənin mənafeyini hər şeydən üstün tutan, bütün gücünü qurub-yaratmaq işlərinə sərf edən xaqanların adlarını əbədləşdirmək üçün onların haqqında müxtəlif folklor əsərləri düzüb-qoşmuş, hətta dastanlar yaratmışdır. Xaqanlar haqqında düzülüb-qoşulmuş bütün folklor əsərləri xalqın ona olan sevgisindən, rəğbətindən su içirdi. Bu sevgi, bu rəğbət olmayan yerdə bir mısra da folklor yarana bilməzdi. Bütün bu dediklərimiz xalqın Alp Ər Tonqaya nə qədər dərin məhəbbət bəslədiyini aydın göstərir. Yuxarıdakı şeirin “Alp Ər Tonqa öldümü?” mısrası xalqın bu böyük xaqana sevgisini və məhəbbətini, bu ölümün onların ürəyini necə göynətdiyini olduqca gözəl, poetik şəkildə ifadə etmişdir.

Xalqın Alp Ər Tonqaya sevgisi, məhəbbəti və onun ölümünün ağrı-acıları, göynərtiləri “Divan”da toplanmış bütün ağıların ruhuna hopmuşdur:

Ödhlək kamuğ küfrədi,  
Ərdəm arıǵ səwrədi.  
Yunçıǵ yawuz tuwradı,  
Ərdəm bəgi çərtilər.

Tərcüməsi belədir:

Zaman tamam zəiflədi,  
Ərdəm təmiz seyrəldi.  
Azǵın və yamanlar gücləndi,  
Ərdəm bəyi yox edilir. (4, 166)

Şeirin təxmini açıqlaması bu cürdür:

Zəmanə büsbütün azdı, ərdəm-filan qalmadı, azǵınlıq və pislilik gücləndi, bütün bunlar fəzilət bəyi olan Alp Ər Tonqa (Əfrasiyab) öldüyü üçün belə oldu.

Şeirdən və verilmiş izahdan belə çıxır ki, Alp Ər Tonqanın ölümü zamanı zəiflətdi, deməli, zamanı o güclü saxlayırmış. Alp Ər Tonqanın ölümü, yoxluğu ilə ərdəmlər, igidlər, mərdlər azaldı, seyrəldi. Yəni nə qədər ki, Alp Ər Tonqa sağ idi, igidlər, mərdlər, ərdəmlər çox görünürdülər. Alp Ər Tonqanın ölümündən sonra azǵınlar və pislər gücləndilər. Deməli, dünyanın nizamını qoruyub saxlayan, azǵınların, pislərin çoxalmasına imkan verməyən, onların meydanlarını daraldan, əl-qollarını açmağa qoymayan Alp Ər Tonqa imiş. O ölən kimi hər şey dəyişir, pislər, azǵınlar çoxalır. Nəhayət, Alp Ər Tonqanın ölümü ərdəmləri, mərdləri, igidləri başsız qoyur, çünki Alp Ər Tonqa onların bəyi, başçısı idi.

Başqa bir ağıya baxaq:

Bəglər atın arǵurup,  
Kadhǵu anı turǵurup,  
Mənqzi, yüzi sargarıp,  
Kürküm anǵar türtülür.

Tərcüməsi belədir:

Bəylər atı yordular,  
Qayǵı, qəmdən durdular,  
Üz-gözü saraldılar,  
Sanki zəfəranlıdır. (4, 467-468)

Şeir aşağıdakı kimi izah olunmuşdur:

Əfrasiyabın ölümünə həsr olunmuş məşhur mərsiyədən bir bənddir. Şair bəylərin hüznünü təsvir edərək deyir: bəylər atlarını yordular, qayǵı, kədər onları bihal etdi, hamısının bəti-bənizi sapsarıdır, elə bil ki, üzlərinə zəfəran sürtmüşlər.

Ağıların hamısı Alp Ər Tonqanın ölümünə həsr olunduğuna görə, onları yalnız bu motivlər əsasında düzgün izah etmək mümkündür. Ağının birinci misrasında bəylərin atları yorduğundan danışılır. Bunu cümlənin müstəqim mənasında başa düşmək olmaz. Bəylər atlarını cıdırda, döyüşdə və ya ovda sürüb-sürüb yormayıblar. Alp Ər Tonqa öldəndən sonra bəylər atları sürməyə-sürməyə yorub-

lar. Daha doğrusu, atlar boş-boş bir yerdə durmaqdan, minilməməkdən, sürülməməkdən yorulublar. İkinci misradan belə anlaşılar ki, onlar qəmdən, qayğıdan donub qalıblar. Buradakı “durdular” sözü “donub qalmaq” anlamında işlənmişdir. Üçüncü misradakı “üz-gözü saraldılar” ifadəsi ölümü bildirir. Sarı rəng ölüm rəngidir. Nəsimi də dərisi soyularkən rənginin saraldığını belə ifadə etmişdir:

Günəş batan zaman rəngi saralar.

Doğrudanda da Günəş batana yaxın üfüqlər sarılır. Payızda ağacların yarpaqları da əvvəl sarılır, sonra tökülür. Xalq arasında da sarı ən pis rənglərdən biridir. Şeirdə bəylərin rənglərinin saralmağından söhbət açılır. Bu da o deməkdir ki, Alp Ər Tonqanın ölümündən sonra onlar da yaşamaq istəmirlər. Onların da üzlərinə ölüm rəngi çökmüşdür. Bunlar Alp Ər Tonqaya sevginin nə qədər güclü olduğunu bir daha göstərir.

Ağıların birində Alp Ər Tonqa uca bir dağa bənzədilir. Ağı belədir:

Ögrəyügi mundağ ok,  
Munda adhın təngdağ ok,  
Atsa ajun oğrap ok,  
Tağlar başı kərtülür.

Şeirin tərcüməsi belədir:

Zəmanəyə ümid yox,  
Başqa səbəblər də çox.  
Atsa fələk bircə ox,  
Dağlar başı kərtilər. (4, 213)

“Divan”ın özündə şeirə aşağıdakı kimi açıqlama verilmişdir:

Zəmanənin adəti belədir, bundan başqa, bir çox qorxulu səbəblər də var. Fələk dağın başına bir ox atsa, dağın başı uçar.

Şeirdə Alp Ər Tonqanın adı çəkilmir. İlk baxışda bu ağının onun ölümünə qoşulmadığını da düşünmək olar. Lakin bu ağının digər ağılarla yaxından səsleşməsi, ümumi bir ab-havanın onların hamısının ana xəttini təşkil etməsi, misralardakı dil və üslubun eyniliyi, nəhayət, zəmanə və fələk obrazlarının mövcudluğu, onların qınaq və tənqid hədəfi olması şeirin şərhinə bir az dərinləndən yanaşmağı tələb edir. Birincisi, bu ağının da digər ağıların müəllifi tərəfindən qoşulduğu şübhə doğurmur. İkincisi, buradakı fələk və zəmanə obrazları və müəllifin onlara münasibəti digər ağılarla tam üst-üstə düşür. Bunlardan başqa, ağının Alp Ər Tonqanın ölümünə həsr olunduğunu onun məzmunu da aydın göstərir. Bu fikir şeirin sonuncu iki misrasında verilmişdir. Fələk bir ox atdı, dağın başı kərtildi, qopub düşdü. Burada Alp Ər Tonqanın ordusu bir dağa bənzədilir. Bu dağın başı, zirvəsi, sözsüz ki, Alp Ər Tonqadır. Düşmənin bu dağa bir ox atıb, o da Alp Ər Tonqanın ölümünə səbəb olub. Dağın başı bədənindən ayrılıb. Türk ordusu başsız qalıb. Bu ağrı-acı, bu dərd-qəm dağın hər yerində hiss olunur, özünü göstərir. Alp Ər Tonqanın ölümünü və yoxluğunu onun ordusunun hər bir əsgəri, döyüşçüsü, xalqın hər bir fərdi öz canında, varlığında

duyur. Ona görə bu itki hamını göynədir, ağrıdır. Ümumxalq ağrısına, kədərinə çevrildiyinə görə də bu qədər böyümüşdür, ictimailəşmişdir.

Mahmud Kaşğari “kurtuldu” sözünə izah verərkən yenə Alp Ər Tonqa haqqındakı ağılardan birini misal çəkmişdir. Həmin ağı belədir:

Ödhlək yarağ közətti,  
Oğrı tuzak uzattı.  
Bəylər bəyin azıttı,  
Kaçsa kalı kurtulur. (30, 237)

Şeirin tərcüməsi belədir:

Fələk fürsət gözlətdi,  
Gizli tələ uzatdı.  
Bəylərbəyin azıtdı,  
Qaçsa necə qurtular? (30, 237)

“Divan”da bu ağıya aşağıdakı kimi açıqlama verilmişdir:

Zalım fələk fürsət gözlədi, öz gizli tələsini qurdu, bəylərbəyini çaşdırdı, bəylərbəyi qaçmaqla bundan necə qurtula bilər? (30, 237).

Burada bəylərbəyi sözü ilə Alp Ər Tonqanın nəzərdə tutulduğu düzgün vurğulanmışdır. Həqiqətən ağıda söhbət yenə də Alp Ər Tonqadan gedir. Alp Ər Tonqa haqqında hazırda əlimizdə olan dastan parçalarından və tarixi qaynaqlarda saxlanmış məlumatlardan bilir ki, düşmənləri Alp Ər Tonqanı öldürmək üçün fürsət gözləyirdilər. Onu qarabara izləyirdilər. Bu fikir ağının ilk misrasında öz əksini tapmışdır. Düşmənlər fürsət gözləməklə yanaşı, Alp Ər Tonqa üçün tələlər də fikirləşirdilər, gizli yollar axtarırdılar. Bu fikir də ikinci misrada deyilmişdir. Bəylərbəyi sözü birbaşa Alp Ər Tonqaya aiddir. Bunu dördüncü misranın mənası da təsdiqləyir. Yenə də əlimizdə olan mətnlərdə açıqca deyilir ki, Alp Ər Tonqa düşmənlərin ona tələ qurduqlarını bilirdi və qaçıb qurtarmaq istəyirdi. Lakin düşmən hiyləyə əl atıb onu tuta bilmişdir. Şeirin digər xüsusiyyətləri bu ağının Alp Ər Tonqanın ölümünə qoşulduğunu söyləməyə əsas verir.

Ağının başqa bir bəndi yuxarıdakı bəndlə çox yaxından səsləşir. Sanki burada fikir bir qədər də davam etdirilmişdir. Ağı belədir:

Ödhlək küni tawratır,  
Yalınquk küçin kəwrətür,  
Ərdin ajun səwritür,  
Kaçsa takı artlur.

Tərcüməsi aşağıdakı kimidir:

Zaman günü tələsdirir,  
İnsanın gücünü azaldır,  
Dünyanı adamdan seyrəkləşdirir,  
Qaçsa, yenə də ona çatır. (30, 320-321)

“Divan”da şeirə verilən izahda onun Alp Ər Tonqaya qoşulduğu vurğulanmışdır. Həmin izahda oxuyuruq: “Zaman, Fələk günü tələsdirir, insanın gücünü, qüvvəsini yavaş-yavaş əlindən alır, dünyanı bəni-insandan boşaldır,

hara qaçsa, yenə də ona çatır, yetişib canını alır. Bununla Əfrasiyabı, yəni Alp Ər Tonqanı və onun adamlarını nəzərdə tutur (30, 321).

Şeirin bütün məzmunu yenə də ölüm, fələk, insanların azalmağı, qaçmaqla ölümdən qurtarmağın mümkünsüzlüyü motivləri ilə yoğrulmuşdur. Burada bir sirrin üstünü açmaq üçün çox yaxşı ipucu verilmişdir. Ağıların hamısında Fələk, Zaman, Dövrən obrazlarına rast gəlinir. Həm də bunlar şeiri qoşanın əsas hədəfləridir. Bəzi şeirlərdə Fələk, Zaman və Dövrən deyəndə kimin və ya nəyin nəzərdə tutulduğu o qədər də aydın olmur. Sonuncu ağıda bu məsələni aydınlaşdırmaq üçün yaxşı imkan yaradılmışdır: “Zaman günü tələsdürir”. Tanrıdan başqa heç bir varlığın günü tələsdirməyə gücü çatmaz. “İnsanın gücünü azaldır”. İnsana gücü verən də, alan da Tanrıdır. “Dünyanı adamlardan seyrəkləşdirir”. Burada söhbət ölümdən gedir. İnsanın canını almaqdan gedir. Türklərin inanclarına görə ömür də, ölüm də Tanrının əlindədir. Bu inam Azərbaycan düşüncəsində də dərin kök salmış, bir çox atalar sözlərində, əsatir və miflərdə öz əksini tapmışdır. “Ölümə çarə yoxdur”, “Ölüm haqdır” kimi onlarla atalar sözlərimiz var (31, 543). Dədə-Qorqud deyirdi: “Gəlimli-gedimli dünya, son ucu ölümlü dünya” (32, 44). İnsana ömrü verənin də, onun canını alanın da Tanrı olduğu “Dədə-Qorqud” dastanında çox dolğun şəkildə ifadə edilmişdir. Dastanın “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyu”nda əzrayıl Dəli Domrulun canını almaq istəyir, Dəli Domrul ona yalvarır. Onda əzrayıl ona deyir:

- Mərə, dəli qavat! Mənə niyə yalvarırsan? Allah taalaya yalvar! Mənim də əlimdə nə var? Mən dəxi bir yumuş oğlanam-dedi.

Dəli Domrul aydır:

- Ya pəs can verən, can alan allah taalamıdır?

- Bəli, odur-dedi (32, 89).

Ağının dördüncü misrasındakı “Qaçsa, yenə də ona çatır”ın arxasında gizlənən obraz da yuxarıdakı Zaman və ya Fələkdir. Dəli Domrul da ölümdən qaçmaq istəyir, lakin bu mümkün olmur. “Dəli Domrul” boyunda tanrının-allahın adı ona görə açıq çəkilir ki, burada ona qarşı çıxmaq motivi yoxdur. Yalnız Dəli Domrul möhlət istəyir. Alp Ər Tonqanın ölümünə qoşulmuş ağılarda isə Tanrı adına rast gəlinmir. Bunun da səbəbi var. Xalq Alp Ər Tonqanın ölümünə o qədər ürəkdən acıyır, bunu o qədər böyük dərd, kədər hesab edir ki, hətta Tanrını belə qınamağa hazırdır. Lakin türklərin düşüncəsində, təfəkküründə Tanrıçılıq çox dərin kök salmışdır. Türk inanclarına görə, Tanrı yaradıcı, himayəçi, qoruyucu və əcdaddır. Bunu Orxon-Yenisey abidələrində, “Kitabi-Dədə Qorqud”da, Mahmud Kaşğarının “Divan”ında və digər tarixi qaynaqlarda, xalqın inam və etiqadlarında aydın görmək olur. Ağılarda Tanrının adının çəkilməməsi, onun Zaman, Fələk və s-lə əvəz edilməsi məhz bundan irəli gəlmişdir.

Başqa bir ağıda qəhrəmanın ölümü belə təsvir edilmişdir:

Kanı akıp yuşuldı,  
Kabı kamuğ teşildi,

Ölüg bilə koşuldı,  
Toğmuş küni uş batar.

Tərcüməsi belədir:

Qanı axıb boşaldı  
Qabı tamamdeşildi,  
Ölülərə qoşuldu,  
Batar doğan günəşi. (30, 152)

Bu ağı “Divan”da aşağıdakı kimi izah olunmuşdur:

- Bir qəhrəmana ağı deyir: sankideşik bir qabdaymış kimi qanı tamamilə axıb boşaldı, artıq ölülərə qoşulur, ölüm ayağındadır, doğan günəşi batmaq üzrədir. “Günəş” sözü ilə həyatı və sərvəti nəzərdə tutur (30, 152). Göründüyü kimi, ağının digər bəndlərində olduğu kimi, burada da qəhrəmanın adı çəkilmir, şeirin kimin haqqında qoşulduğu bilinmir. Lakin bu ağının digər bəndlərlə müqayisəli təhlili göstərir ki, onların hamısı eyni adam tərəfindən qoşulmuşdur və qəhrəmanı da eyni adamdır. Bu fikri söyləyərkən ağıların hamısının ruhuna hopmuş şair nəfəsinin, onların ana xəttini təşkil edən hissin, duyğunun eyniliyi nəzərə alınmışdır.

“Dastan”da verilən izahda bir yanlışlıq var. İzahda verilmiş “Günəş” sözü ilə həyatı və sərvəti nəzərdə tutur” fikri doğru deyil. İnsanın varı-dövləti, sərvəti heç vaxt günəşə bənzədilməmişdir. Günəşə daha çox insanın ömrü, taleyi, baxtı oxşadılır. Ağı Alp Ər Tonqanın ölümünə qoşulmuşdur. Ona görə onun ölümü günəşin batmağı ilə müqayisə edilmişdir. Bir vaxt taleyi, baxtı üzünə gülmüş, günəş kimi parlamış Alp Ər Tonqanın indi taleyi, baxtı dönmüş, günəş kimi sönmüşdür. Bunlar Alp Ər Tonqanın həyatına daha çox uyğun gəlir. Burada bir incəliyi də unutmamaq lazımdır. Əvvəldə deyildiyi kimi, Alp Ər Tonqa-Buku xan İşıqdan-Günəşdən doğulmuşdur. Onun doğuluşu Günəşin çıxması, ölümü Günəşin batmağı ilə məhz buna görə eyniləşdirilmişdir.

Ağların birində büt və bütxana sözü işlənmişdir. Buna əsasən həmin ağının şərhində onu islam dini ilə bağlamağa cəhd göstərilmişdir. Ağı belədir:

Kəlnqiz ləyü aktımız,  
Kəndlər üzə çektimiz,  
Furxan əüin yiktimiz,  
Burxan üzə sıçtımız.

Tərcüməsi belədir:

Sellər kimi biz axdıq,  
Şəhərlərin üstə çıxdıq,  
Bütxanayı biz yıxdıq,  
Bütlərin üstünə pislədik (4, 353).

İndi bu şeirə “Divan”da verilmiş şərhə diqqət yetirək: “Uyğurlara qarşı axınlardan bəhs edərək deyir: onların üstünə sel kimi axdıq, şəhərlərini tutduq, bütxana və ibadət yerlərini yıxdıq, bütlərinin üstünə otururlar” (4, 353). Bilirik ki, Alp Ər Tonqa İslam dini yarandığı vaxtdan min il əvvəl yaşamışdır. Bu

şeyrlər də onun öldüyü vaxt qoşulmuşdur. Deməli, burada islam dini və müsəlmanlıqla bağlılıq axtarmaq cəhdləri heç vaxt özünü doğrulda bilməz.

Alp Ər Tonqanın ölümünün ağırlığı, xalqın batdığı yasın böyüklüyü, dərdin-qəmin dözülməzliyi ağılarda buludların ağlaması, sellərin kükrəməsi, suların hıçqırması, şimşəklərin çaxması, atların kişnəməsi, igidlərin qurd kimi ulaşmağı, gözlərin işığının sönməsi və s. kimi gözəl məcazlarla ifadə edilmişdir. Aşağıdakı ağılarda bunları aydın görmək olur:

Ay çıxıb ağıllanır,  
Ağ buludlar belirir,  
Bir-biri üzərinə yığılır,  
Suyunu saçaraq inlər.

\*\*\*\*

Bulut yağmurunu koyu verdi,  
O akaağını gererek tutar.  
Karını kırlara koydu  
Sel inləyərək akar.

\*\*\*\*

Şimşək çaktı,  
Bulut durup qarşılaşdı,  
Ayğır kısırak kişnoşdı,  
Ögür alıp aktaşur. (33,348)

Bu ağılardakı ovqat Azərbaycanda geniş yayılmış bir bayatı ilə yaxından səsleşir:

Əzizim ulu dağlar,  
Çeşməli, sulu dağlar.  
Burda bir igid ölüb,  
Göy kişnər, bulud ağlar. (34, 126)

Hər iki ağı mətnindəki ovqat və ifadə tərzinin eyniliyi onların bir etnik təfəkkürdən süzülüb gəldiyini söyləməyə əsas verir.

Beləliklə, M.Kaşğarının “Divan”ında saxlanmış Alp Ər Tonqanın ölümündən bəhs edən ağılar çox qiymətli bədii yaradıcılıq nümunələridir. Onların hərətrəfli təhlilindən aşağıdakı nəticələri çıxarmaq olar:

1. Türk xalqının şeir, poeziya yaradıcılığının tarixi e.ə.VII əsrdən daha qədimdir; “Divan”dakı ağıların poetik mükəmməlliyinə əsaslanıb çox cəsarətlə belə bir fikir söyləmək olar ki, onlar türk xalqının tarixi minilliklərin dərinliklərinə gedib çıxan zəngin poeziya yaradıcılığı ənənəsinin məhsullarıdır;

2. E.ə.VII əsrə qədər türk xalqının çox zəngin mənəvi mədəniyyəti olmuşdur;

3. Türk xalqının epos ənənəsinin tarixi e.ə.VII əsrdən daha qədimlərə gedib çıxır. Bu ənənə olmasaydı, e.ə.VII əsrdə bu cür mükəmməl bir dastan yarana bilməzdi;

4. Türk xalqı e.ə.VII əsrə qədər mükəmməl dövlətçilik ənənəsinə və idarəçilik sisteminə malik olmuşdur.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» //«Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. М.-Л. 1962. с. 131-258.
2. Хойслер Андреас. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах. Москва. 1960. 348 с.
3. Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. СПб. 1899. 887 с.
4. Kaşğari Mahmud. “Divanü Lügat-it-Türk”. Dörd cildə. I cild (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əsgər). Bakı, “Ozan”, 2006, 512 səh.
5. Hacıyev Tofiq. Türkologiyanın bahadırı //Mahmud Kaşğari. “Divanü Lügat-it-Türk”. IV cildə, II cild. Bakı, 2006, səh. 7-16.
6. Muharrem Ergin. Birinci baskının Ön sözü// Oğuz Kağan Destanı. İstanbul.1988. səh. 5-10.
7. Xıdırov Cavanşir. İraq Türkmanları. Bakı, “Azərnəşr”, 1993, 104 səh.
8. Büyük Türk Klassikleri
9. Herodot. Tarix (Tərcümə edəni fil.e.d., prof. Pənah Xəlilov). Bakı, “Azərnəşr”, 1998, 329 səh.
10. Hüseyn İsrəfil. Alp Ər Tonqa (Astıyaq, Əfrasiyab...) tarixdə və bədii ədəbiyyatda. Bakı, 2007, 256 səh.
11. Rəfiq Özdək. Türkün qızıl kitabı. I kitab. Bakı, “Yazıcı”, 1992, 184 səh.
12. Abdulkadir Karahan. “Divanü Lügat-it-Türk” XIV yüzyl sonlarına kadar türk kültür ve edebiyatı. Edebiyyat Fakültesi Basım Evi. İstanbul, 1985, s.11-20.
13. Türkiye Dışındaki Türk Edebiyyatları Antolojisi. Azərbaycan Türk Edebiyyatı. I c. Ankara, 1993, 430 s.
14. Nizamülmülk. Siyasətnamə. Bakı, “Elm”, 1987, 208 səh.
15. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin, Bakı, “Yazıcı”, 1983, 401 səh.
16. Yusup Balasaqan. Kutadcu bilim. Frunze, “Qırğızıstan” nəşriyyatı, 1988, 528 səh.
17. Yusif Balasaqunlu. Qutadqu-bilik. Xoşbəxtliyə aparan elm /Tərcümə edənlər: Kamil Vəliyev, Ramiz Əsgər). Bakı, “Azərnəşr”, 1994, 492 səh.
18. Yusif Balasaqunlu. “Qutadqu bilik” (Tərcümə edəni Xəlil Rza Ulutürk). Bakı, “Gənclik”, 1998, 336 səh.
19. Əlibəyzadə Elməddin. Türk-Azərbaycan bədii düşüncəsinin ilkin qaynaqları. Bakı, “Elm”, 2007, 188 səh.
20. Əlibəyzadə Elməddin. Alp Ər Tonqa-ölümü haqqında ağılar // “Zəka” jurnalı. Bakı, 1992, № 3-4, səh.16-25.
21. Райхл К. Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура (Перевод с английского В.Трейстер). Москва, 2008, 383 с.
22. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика Древнего Ирана. Москва, «Наука», 1980, 416 с.
23. Türkiye Dışındaki Türk Edebiyyatları Antolojisi. I c. Azərbaycan Türk Edebiyyatı. Kültür bakanlığı. Ankara, 1993, 430 səh.
24. Əbülqazi Bahdır xan. Şəcərei-tərakimə. Türkmənlərin soy kitabı (rus dilindən tərcümə edən, 9n sğz və göstəricilərin müəllifi, bibliografyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı). Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NBP. Bakı, 2002.

25. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. т. 1, книга первая. М.-Л., 1952, 221 с.
26. Рашид-ад-дин Фазлаллах. Огуз-наме /Пер. с перс-го, предис., коммен., прим. и указатели Р.М.Шукюровой), Bakı, «Elm», 1987, 128 с.
27. Афрасияб // Мифы народов мира. В 2-х томах. Т. 1, Москва, 1992, с. 129.
28. Koroğlu Xalıq. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, 1999, 243 səh.
29. Ислам Садыг. «Огуз Каган - древняя история тюркских народов // «Східний світ». Інститут Востоківедення НАН України. 2010, № 3, с. 74-80.
30. Kaşğari Mahmud. "Divanü Lügat-it-Türk". Dörd cilddə. II cild (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əsgər). Bakı, "Ozan", 2006, 400 səh.
31. Atalar sözü (Toplayanı Əbülqasım Hüseynzadə). Bakı, "Yazıcı", 1985, 690 s.
32. "Kitabi-Dədə Qorqud" (Tərtib edən Həmid Araslı). Bakı, "Gənclik", 1978, 184 səh.
33. Nesir Nazım. Kaşğarlı Mahmud // Başlanğıcdan Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Özbek edebiyatı. 14 cild. Ankara, Kültür bakanlığı, 2000, s. 346-349.
34. İslam Sadıq. Koroğlu nəfəsli bayatılarımız // Filoloji araşdırmalar. XVIII kitab Bakı, 2003, səh. 122-136.



***Səfa QARAYEV***

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutu*

*e-mail: safaqara@mail.ru*



## **EDİP KOMPLEKSİ KONTEKSTİNDƏ DƏLİLİK: ATAYA PROTESTİN MƏDƏNİ-PSIXOLOJİ EFFEKTİ**

**Açar sözlər:** dəlilik, edip kompleksi kontekstində dəlilik, Dəli Qarcar, Dəli Domrul, Məcnun, Koroğlu, dəliliyin psixogenezisi

### **CRAZINESS IN THE CONTEXT OF THE COMPLEX OEDIPUS: THE CULTURAL-PSYCHOLOGICAL EFFECT OF PROTESTING FATHER**

#### **Summary**

In the article craziness is investigated in the context of protest against the subordinate essence of the father power. It was determined that in the context of the complex Oedipus the conflict with father was on the psycho-semantic basis of craziness. Madness is the foreshortening of conflict with the father and the duality (bravery and stupidity) in its essence is sourced from the main point it has earned within this conflict. In the Oghuz culture during the transition to a new status the sons' attitude to the father connection with the ambivalent perception the children in this situation are marked with the concept of "madness" which means both stupid and brave. In this sense the epos of the heroism, which is based on the "KDG" had to become the text of the presentation of conflict situations among fathers and sons. Simply, every young man has to prove his heroism in the social environment and in order to reach this level he must first overcome the father barrier. The conflict with the father is formed on the basis of the attitude of the family's structure in the psychology of the child. We consider that the presentation of the protective and loving position of the mother against the father's harsh attitude to his son (Dirsā Khan, Gazan Khan) in the epos is based on the psycho-semantic perception of the father as an enemy in the context of the complex Oedipus.

**Key words:** craziness, craziness in the context of the complex Oedipus, Deli Garjar, Deli Domrul, Majnun, Koroglu, psychogenesis of craziness

### **БЕЗУМИЕ В КОНТЕКСТЕ ЭДИПОВО КОМПЛЕКСА: КУЛЬТУРНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭФФЕКТ ПРОТЕСТА ОТЦУ**

#### **Резюме**

В статье безумие было исследовано в контексте протеста подчинительной сущности отцовской силы. Было выявлено что, в психосемантической основе безумия стоит конфликт сына с отцом в контексте Эдипово комплекса. Безумие - это ракурс конфликта с отцом и двусмысленность его сущности (храбрость и глупость) проистекает из сути, приобретенной в рамках этого конфликта. Что касается амбивалентного восприятия отношения сына к отцу в период перехода к новому статусу в Огузской культуре, детей в этой ситуации именуют словом «dəli//дели», которое означает одновременно и «глупый», и «смелый». В этом смысле эпос «Книга моего деда Коркута», основанный на воспевание героизма, был вынужден превратиться в текст представления конфликтных ситуаций между отцом и сыном. Иными словами, каждый молодой человек должен доказать свой героизм в социальной среде, и чтобы достичь этого уровня, он должен сначала преодолеть отцовский барьер. А конфликт с отцом формируется на основе отношения,

сформированного в детской психологии структурой семьи. Мы считаем, что в психосемантической основе предоставления защитной и заботливой позиции матери против сурового отношения отца к сыну (Дирсе хан, Казан хан), стоит восприятие отца как врага в контексте Эдипово комплекса.

**Ключевые слова:** безумие, безумие в контексте Эдипово комплекса, безумный Карджар, Безумный (Дели) Домрул, Маджнун, Короглы, психогенезис безумия.

**Giriş.** Oğulun atanı mükafatlandırıcı və cəzalandırıcı kimi ambivalent formada qavraması folklor mətnlərində ata ilə bağlı fantaziyaların mürəkkəb şəkildə proyeksiyalanmasına səbəb olur. Ataya bu münasibətin psixosemantikası mədəniyyətdə, o cümlədən folklorda yalnız atanın proyektiv obrazının yaranmasına səbəb olmur. Bu, həm də oğulun özünəməxsus şəkildə proyeksiya modellərini ortaya çıxarır ki, bizim fikrimizə görə, bunlardan biri də oğulların keçid statusunu göstərən dəlilidir.

Cecil Slomenin “Mədəniyyət və Süddən kəsilmə problemi” adlı yazısından bəlli olur ki, psixanalitik Klein uşağın süddən kəsilmə sıxıntısı ilə eyni vaxtda ortaya çıxan edip kompleksinin onda günahkarlıq hissi yaratması üzərində xüsusi dayanmışdır. O, bildirmişdir ki, yetişkinlik dövründə bu durum uşaqda nevroitik narahatlıqların və depressiv vəziyyətlərin meydana çıxmasına səbəb olur (18, 204). Yəni oğulun süddən kəsilmə hadisəsinin edip kompleksinin ortaya çıxdığı dövrə təsadüf etməsi bu durumun onun tərəfindən ata ilə konflikt kontekstində ortaya çıxan hadisə kimi qavranılmasına səbəb olur. Bu da “ilkin səhnə” təəssüratı kimi mədəniyyətdə çoxsaylı ata və oğul konfliktinin psixosemantik əsasında dayanır və müxtəlif konflikt formalarına proyeksiyalanır. **Yemək qadağası və onun şiddətli arzu kontekstində oğul tərəfindən pozulması modeli öz psixogenezisini oğulun ana döşlərindən qidalanma istəyinə qarşı atanı maneə kimi qavramasından qaynaqlanır.** Düşünürük ki, ana döşləri uğrunda ata və oğul konflikti çoxsaylı folklor faktlarında simvolik olaraq təəcəssüm olunmuşdur. Məsələn, Koroğlu dastanında ata və oğulun Qoşabulağın suyundan içməsi kontekstində yaşanan simvolik konflikti, əslində, ana döşləri və onun şəfəverici suyunu içmək uğrunda mübarizə kimi anlamaq olar. Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan variantında Çənlibeldəki Qoşabulağın suyu ata tərəfindən gözlərinin dərmanı kimi dəyərləndirilir və oğul həmin sudan gətirmək üçün oraya göndərilir. Eposdakı bu münasibət oğulun mövqeyi əsasında yaradılmışdır. Odur ki, həmin suyu qəhrəmanın özü içir və atasına vermir (1, 13). Beləliklə də, atası üçün nəzərdə tutulan şəfəverici keyfiyyətlər oğula nəsib olur. Başqa sözlə, oğul atanın arzularını oğurlayır. Dastanda bu hadisə oğulun peşmanlığı ilə müşayiət olunur. Bu davranış və ondan qaynaqlanan peşmanlığın psixosemantik əsasında edip kompleksi müstəvisində ataya qarşı işlənən günah dayanır.

Edipal psixosemantikaya malik olan bu hadisə həm də ərgənləşmə metaforası kontekstində qəhrəmanın doğuluş motividir. Təsadüfi deyildir ki, “Koroğlu” eposunun Orta Asiya, konkret olaraq özbək variantlarında qəhrəmanın anası dəfn olunduqdan sonra belə bir hadisə təsvir olunur: “Bibi Hilalın cəsə-

dinin doğum sancısı tutur və o, bir oğlan uşağı doğur. Bibi Hilala can gəlməyə də, döşlərinə üç gün süd gəlir, daha sonra isə süd kəsilir. Bu zaman “Bir dəlikdən məzarın içinə işıq düşdü. Goroğlu günəşin düşdüyünü gördü. Yaxalayıb tutum deyə günəşə əl uzatdı, tuta bilmədi. Dəliyi dırnaqlaya-dırnaqlaya böyüdüb məzardan kənara çıxdı” (7, 358)”.

Göründüyü kimi, qəhrəmanın doğuluşu motivi ölü ananın döşlərindən süd içmək şəklində özünü göstərir. **Bu mənada Qoşabulaqdan su içməklə və ölü ananın döşlərindən süd içmək psixosemantik baxımdan ekvivalent hadisələrdir.** Təsadüfi deyildir ki, Qoşabulaq və ana döşlərindən gələn südün hər ikisinin qısamüddətli mövcudluğundan söhbət gedir. Sadəcə olaraq, Azərbaycan variantlarında qəhrəmanın atası ilə bir arada olması bulaq (və ya döşlər) uğrunda simvolik konfliktin aydın şəkildə göstərilməsinə imkan verdiyi halda, Orta Asiya, konkret olaraq özbək variantında oğulun mövqeyi daha əvvəldən atanı süjetdən çıxarıb, ana ilə bir yerdə olmağı təmin etdiyinə görə konflikt açıq şəkildə gözə dəymir. Amma psixosemantik kontekstdə hər iki motivin əsasında edip kompleksi kontekstində “ana südü”nün, qadağan olunmuş qidanın əldə edilməsi uğrunda atayla yaşanan psixoloji konflikt dayanır. Bu da psixosemantik kontekstdə anaya sahib olmaq üçün atayla aparılan mübarizənin simvolik ifadə formalarından biri kimi anlaşılmalıdır. Burada biz doqmatik yanaşmadan yayınıb, qida və ona qoyulan konfliktin psixogenezisinə diqqət yönəltmək istərdik. Yəni “Koroğlu” dastanında qəhrəman su/süd içmək davranışı ilə qoyulmuş qadağanı pozaraq (eposda atasına gətirməli olduğu suyu özü içərək), günah və peşmanlıq emosiyası ilə atasının kor qalmasına səbəb olan addımı atır. Bu davranış ilə o, atanın qoyduğu çərçivədən çıxır. Bu da onun yeni azadlıq və qəhrəmanlıq yolunun başlanğıcı olur. **Əslində, eposdakı bu hadisə koroğluluğun//dəliliyin mədəni etiologiyasının izahı üçün çox ciddi psixosemantik əhəmiyyətə malikdir.** Ana uğrunda atayla yaşanan konfliktdəki qalibiyyət epos qəhrəmanının yeni statusda doğuluşu ilə nəticələnir.

**Dəlilik ata və oğul konfliktinin təzahürü kimi.** Diqqət yetirəndə aydın olur ki, mədəniyyətdə dəliliyin, cünunluğun psixosemantik əsasında ciddi bir edipal konflikt fonu vardır. Təsadüfi deyildir ki, dəlilərin böyük bir qismi (“Leyli və Məcnun”da Məcnun, “Koroğlu” eposunda Rövsən, “KDQ”də Dəli Domrul, Dəli Qacar, “Ölülər”də İsgəndər və b.) ataya və yaxud onun simvolik təmsilçilərinə qarşı protest müstəvisində təqdim olunurlar. Mədəniyyətdə bu instituta daxil olan qəhrəmanların ya sosial məsuliyyətlərini dərk etməməklə, yaxud da ilahi qanunlarla əlaqələndirilməklə mövcud normalara tabe olmamalarına xüsusi diqqət yönəldilir. Əbəs deyildir ki, H.Quliyev yazır: “Folklorda və klassik ədəbiyyatda, ümumiyyətlə, mədəniyyətdə dəli adlandırılan obrazlar, əslində, normalara qarşı gələn obrazlardır”(12, 64). Odur ki, dəli obrazları gerçək dünyanın ənənəvi fakt və hadisələrini özünəməxsus şəkildə anlayan və şərh edən komik qəhrəmanlar (Molla Nəsrəddin, Abdal Qasım), protest edən qəhrəmanlar (Koroğlu, Dəli Domrul), ilahi qanunlara tabe olmaqla sosial normalara məhəl qoymayan qəhrəmanlar

(Məcnun) və s. kimi fərqli statuslarda qarşımıza çıxırlar. Amma bunların öz ataları ilə konfliktləri ilə bərabər, mövcud normalardan kənara çıxmalarının kökündə edipal konflikt dayanır. Çünki ata gücü ayrı-ayrı obrazlarla yanaşı, bütövlükdə mədəni normaların tabeedicisi və qadağanedici mahiyyətində də təmsil olunur. Təsəvvür edək ki, asimmetrik davranışlar sərgiləyən Dəli Domrul Əzrayilla konflikt müstəvisində öz ata-anasından imtina edib (məndə bu münasibət tərsinə proyeksiyalanma şəklində, ata və ananın canlarını Dəli Domrula verməyib, ondan imtina etməsi formasında ifadə olunmuşdur. Bu valideynləri müvafiq ağır situasiya qarşısında onu təkbəşinə qoymaqda günahlandırmaq semantikasi daşıyır) arvadına daha da yaxınlaşır. Psixosemantik kontekstdə bu edip kompleksi müstəvisində ana və atanı inkar etmək yolu ilə (edipal konfliktin əsasını təşkil edən sevgi və düşmən münasibət sərgilənən şəxslərin ölümə tərk edilməsi ilə), daha qüvvətli şəkildə normal bir ailə, evlilik dünyasına keçiddir. Psixosemantik kontekstdə edip kompleksi və konflikti sosial normadan kənar qəhrəmanları (ana mühitinə bağlı oğlan uşaqlarını) normalara doğru “itələmə” funksiyasını həyata keçirir. Folklorda da bu özünəməxsus şəkildə təcəssüm olunur. Dəli Domrul atasından can istəyir, o isə mal-mülk verə biləcəyi halda, canını verməkdən imtina edib deyir: “Məndən əziz, məndən söygülü anandır, oğul, anana var! – deyir” (9, 113).

Bilgin Saydam bu barədə yazır: “Can dəyişmə” üçün öncə atanın seçilməsində daha fərqli bir məna da tapa bilərik: “Atanın canı ölüm vaxt Domrulunku ilə yer dəyişdirəcək; ...oğul atanın yerini tutacaqdır. Yəni ana ilə birlikdə olmaq üçün ata aradan qaldırılacaqdır. Bu kontekstdə oğulun ana ilə birləşmək üçün atanı öldürmək fantaziyalarının, yəni pozitiv edip kompleksinin gerçəkləşməyən, “gizli” realizə olunmasının izlərini müşahidə edə bilərik” (17, 137).

Qəhrəman daha sonra anasına üz tutur. O da ana və oğul yaxınlığını şərtləndirən “doqquz ay dar qarında gəzdirməyini”, “onu doğmağını və bələdiyyini”, “ağ südünü əmizdirməyini” diqqətə çatdırır, amma sonda canını verə bilməyəcəyini deyir. Beləliklə, **qəhrəman ailə mülkiyyətinin tabeedicisi gücündən xilas olub** (mətnlərdə ailə mülkiyyətinin tabeedicisi gücü atanın tətbiq etdiyi təzyiqlərdən daha çox övladın ata gücü barədə təəssüratları əsasında təsvir olunur) **müstəqilləşir və qəhrəmanın bu tabelikdən müstəqilliyə keçid prosesi dəlilik kimi xarakterizə edilir**. Və yaxud “Beyrək boyu”nda Baybərə və Baybecan doğulacaq oğlan və qızlarını bir-birinə göbəkkəsmə edirlər. Amma qız evlənmə yaşına gəldikdə Baybecan “gözə dəymir”, onun oğlu aktuallaşır: “Dəli Qarcar da ailəsinin qapalı dünyasından kənara çıxmaz. “Qəhrəmanlığı” yalnız bacısına elçi düşənləri öldürməklə məhdudlaşır” (3, 71). Rüstəm Kamalın dediyi kimi, “Əgər Qanturalı Selcan xatunu atasından istəyirsə, bəs onda Beyrək öz beşikkərtməsinə niyə Baybicandan deyil, Dəli Qarcardan istəyir?” (6, 54).

Müəllif verdiyi bu ritorik sual və sonrakı izahları onu göstərir ki, R.Kamal bunu mifoloji incest faktı ilə əlaqələndirir: “Bəy və gəlin ər-arvad olmamışdan öncə ritual prosesində bacı-qardaş olmalıdırlar. Toy mərasiminin təhlili də göstərir ki, toyda sanki onların bir ana bətnindən doğuluşu “səhnələşdirilir” (6, 55)”.

Düşünürük ki, bu məqamda da məsələyə edip kompleksi kontekstində yanaşmaq daha məqsədəuyğun olar. Müvafiq boydan görünən odur ki, qızın atasının əvəzinə onun xaotik davranışları ilə diqqəti cəlb edən “dəli” qardaşı qızın ərə verilməsi işi ilə məşğuldur. Baybecan qızını əvvəl Bayburanın oğlu Beyrəyə, daha sonara da Bayburd hasarının bəyinə ərə verməyə söz verdiyi halda, Dəli Qarcar bu sözə qarşı çıxır. O, bacısını heç kimə, o cümlədən Bayburanın oğlu Beyrəyə vermək istəmir. Onun öz bacısını Bayburd hasarının bəyinə ərə vermək istəməsi ilə bağlı da boyda hər hansısa bir məlumat yoxdur. Süjetdən bəlli olan odur ki, Dəli Qarcar bacısını istəyəni öldürür. Yəni Dəli Qarcar atasının verdiyi sözü yerinə yetirməməklə semantik olaraq onunla zidd qütbədir. Bacısını öz göbəkkəsməsinə verməyən Dəli Qarcar atasına qarşı protest edən qəhrəmandır. Rüstəm Kamalın diqqət yönəltdiyi bacı və qardaş arasındakı mifoloji incest münasibətinə də bu konfliktin davamı kimi baxmaq olar. Freyd də bacı və qardaş arasındakı incest məsələsinin psixosemantik əsasında edip kompleksinin durmasını vurğulamış və ailə kompleksinin bir hissəsi kimi bacı və qardaş arasındakı bu münasibətin valideynlərə olan münasibətdən qaynaqlanmasını diqqətə çatdırmışdır (4, 11). Bu mənada Dəli Qarcarın incest münasibəti kontekstində anlaşılan bu davranışına ata ilə olan konflikt müstəvisində də yanaşmaq mümkündür. Dəli Qarcar dəli statusu kontekstində olan biri kimi atasının mövqeyinə qarşı çıxır, atanın adətlərə uyğun verdiyi sözü davam etdirmək üçün heç bir məsuliyyət hiss etmir. Düşünürük ki, ata sözünə qarşı olan bu saymazyana münasibət epik-sosial kommunikasiya zamanı Oğuzla qarşı da nümayiş etdirilir. Oğuz igidləri onun atası Baybecənlə bir məclisdə iştirak edib ona dua etdikləri halda, qız istəmək üçün Dəli Qarcarın evinə yaxınlaşmağa cürət etmirlər. Odur ki, sakral kişi kultunun zirvəsi hesab edilən Dədə Qorqudu onun yanına göndərirlər. Dəli Qarcar hətta Dədə Qorquda qarşı qaba hərəkətlər edir, onu öldürmək istəyir. Yalnız Dədə Qorqudun sakral mahiyyəti onu Dəli Qarcarın qılıncından xilas edir. Yəni dəlinin sosial kommunikasiyasının miqyası qədər də elə ataya qarşı protesti var: ailədə atasına, Oğuzda Dədə Qorquda. **Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycanda divanəliyi və dəliliyi ilk dəfə olaraq keçid subyekti kimi izah edən S. Rzasoy yazır:** “O, kosmoloji mənşəyi etibarilə – trikster, psixik tipinə görə – liminal (aralıq) varlıq, sosial statusuna görə – dəli/divanə/məcnundur” (15, 229). Və yaxud “Oğuz etnokosmik düşüncəsində “dəli” bir sosial fazadan digər fazaya keçid prosesində olan subyekti bildirir” (15, 311)”.

**Beləliklə, dəliliyin mifoloji-kosmoqonik planını keçid statusunda olması müəyyən edirsə, bu keçid statusunun psixosemantik mahiyyətini, keçid meyarını ata və mövcud normalarla konflikt təşkil edir.** Yəni qəhrəmanın status dəyişməsinin bir fazasını *qadın mühitindən kişi mühitinə keçid*, ikinci məqamını isə *ata mülkiyyətinin tabeədi gücündən xilas olmaq* təşkil edir. Simon Ottenberg “Edip, gender və sosial mücadilə: oğlan uşaqlığı və inisiyasiyanın bir nümunə əsasında öyrənilməsi” adlı tədqiqatında yazdığı kimi: “İnisiyasiyalarda psixoloji olaraq anadan uzaqlaşmış ata gücünün hakim olduğu mühitə integrasiya

olunma ilə bağlı klassik freydist yanaşmanın cizgiləri mövcuddur” (14, 337). Burada ata mövqeyinin tabeedicü gücündən xilas olmaq özünü onunla eyniləşdirmək kimi anlaşılmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, müəllif oğlanların keçid rituallarındakı simvolik davranışlarından bəhs edərkən “valideynlərdən uzaqlaşma və ata ilə eyniləşmə” (14, 336) kimi iki məsələ üzərində xüsusi dayanır.

“KDQ”də də qəhrəman olmanın və igidliyin təqdimatının ata ilə konflikt kontekstində realizə olunması igidliyin edip kompleksinin ambivalentliyi kontekstində aktuallaşmasından irəli gəlir: ataya sevgi və düşmən münasibət. Oğuz dastanlarında qırmızı xətt kimi keçən ata və oğul münasibətlərinin (Beyrək Baybörə münasibətində “korluq”, “ata dura-dura oğula təzim etmə”, Qazan və Uruz münasibətində “atanın zindana düşməsi”, “oğulun zindana düşməsi”, Dirsə xan və Buğac arasında “anası ilə söhbət edlən atasına qəsd etmə”, “oğulun ölümü və ana südü ilə yenidən doğuluşu”, “atanın dustaq olması və oğulun onu xilas etməsi” motivləri və s.) psixosemantik əsasında edip kompleksi dayanır. **Ata, ana və oğuldan ibarət üçlü struktura malik edip kompleksi ailədə formalaşan psixoloji münasibət səviyyəsidir və o, özünü insanın psixososial realizə olunmasının bütün səviyyələrində göstərə bilər.** Sosial münasibətlərin və fərdin psixoloji inkişafında mühüm rol oynayan bu kompleks özünü müxtəlif sosial-mədəni fakt və münasibətlərdə göstərdiyi kimi, bəzən də müxtəlif patologiyalar əsasında özünü büruzə verə bilər. Bu kompleks fərdi sosial normalara doğru “itələyən” daxili-psixoloji təkanı təmin etməklə yanaşı, normaların özünün də formalaşmasında iştirak edir. Yəni edip kompleksi mədəni reallığın və fərdi psixologiyanın formalaşmasında paralel şəkildə iştirak edən, onları bir-birinin daxilində yerləşdirən, bir-birinə bağlayan psixo-sosial ailə kompleksidir. **Bu mənada, qəhrəmanlığın ifasına köklənən “KDQ” eposu həm də ata və oğullar arasında konflikt situasiyaların təqdimatı mətninə çevirmək məcburiyyətində qalmışdır.** Sadə şəkildə desək, hər qəhrəman sosial çevrədə qəhrəmanlığını sübut etmək məcburiyyətindədir və bu çevrəyə çıxmaq üçün ilk öncə ata səddini aşmalıdır. Ata ilə konfliktin əsasları isə həmin ailənin strukturunun uşaq psixologiyasında yaratdığı münasibət səviyyəsindən qaynaqlanır. Təsadüfi deyildir ki, psixoanalitik tədqiqatlarda nağıllardakı “div” obrazının əsasında ata ilə bağlı fantaziyaların durması irəli sürülmüşdür.

Yenidən qayıdaq “dəli” anlayışı üzərinə. Dəlilik anlayışının ərgənləşməyə keçidin metaforası kimi istifadə olunmasının psixosemantik əsasında onların ataya, bu mövqeyin davamı olaraq normalara qarşı protest münasibətində olması dayanır. Bu protest özü də ambivalent mahiyyətlidir: ata üzünə ağ olmaq, onu saymammaq və qəhrəmanlıq göstərilməsi. Təsadüfi deyildir ki, atalar sözlərindən ibarət olan Oğuznamədə deyilir: “Tanrı, kişiye kendüye müt'i olmaz oğul versün” (2, 92). Yəni Oğuz sosial-mədəni mühitinin özü belə ideoloji səviyyədə ata və oğul arasındakı konflikti dəstəkləyir. Çünki ata nəslinin davamçısı olan oğulun cəmiyyətdəki statusu dəlilik mərhələsindən keçir ki, bu da ataya müti olmamaq (və ya üsyan etmək) şəklində özünü büruzə verir. Oğuz mədəniyyətində ataya qarşı “də-

lilik” münasibətinin ambivalent qavranılması ilə əlaqədar olaraq bu söz həm axmaq, həm də igid mənasını bildirən anlayışla (dəliliklə) ifadə olunmuşdur. Belə bir psixososial münasibət səviyyəsi bu günün özündə belə hər hansısa bir gəncin səhvinin bağışlanması zamanı edilən xahişdə özünü göstərir: şəxsin “gənc”, “dəliqanlı” və o cümlədən “beyniqanlı” olması diqqətə çatdırılaraq bağışlanması xahiş edilir. Mədəniyyətimizdə “qan” *metaforası* qohumluq bağının, o cümlədən müəyyən bir nəslə, qrupa aidlik, məxsusluq göstəricilərindən biridir. **Bu mənada, “dəliqanlı” dəliliyə aid olmanı ifadə edir. Bu qrupa aidlik gənclərin igidlik göstərmələrinin səbəbi kimi qavranıldığı kimi, həm də normadan kənar və aqressiv davranışların səbəbi kimi də qəbul edilir.** Bizə elə gəlir ki, ərgənləşmə dövründəki keçid statusunun ikimənalı şəkildə “dəli” anlayışı ilə adlandırılması onun ata mövqeyindən dəyərləndirilməsi ilə əlaqədardır. Çoxçalarlı və xaoitik xüsusiyyətlərlə qavranıldığına görə bu keçid statusundakı vəziyyət mədəniyyətdə ikimənalı (igid və ağılsız) “dəli” anlayışı ilə adlandırılmışdır. Dəli Qarcar, Dəli Domrul, Koroğlu kimi qəhrəmanlar bir tərəfdən ideokulturanın təbliğ etdiyi gücə sahibdirlər, digər tərəfdən isə sosial normaları hər an poza bilərlər. Akademik Muxtar Kazımov Dəli Qarcar obrazı əsasında dəliliyin ikili mahiyyətinə diqqət yönəldərək yazır: “İpə-sapa yatmayıb, neçə-neçə əməldən çıxan, Dədə Qorquda əl qaldırmaqla dəlisovluğun son həddinə çatan Dəli Qarcarın da ədəb-ərkanla xan hüzuruna getməsinin kökü məhz dəli obrazının ikili mahiyyət daşması, dəlilikdə bir ayıqlığın gizlənməsi ilə bağlıdır. Məlumdur ki, ikili mahiyyət kələkbaz obrazları üçün daha səciyyəvidir... Dəlinin tərsinə çevrilmiş ağıllı demək olduğuna folklordan çoxlu misallar çəkmək olar” (8, 144). Bu mənada, S.Rzasoyun “Eposda “dəli” qəhrəmanlar “keçid” statuslu qəhrəmanlardır: onlar kosmosla xaosun həddində – qovşağında yerləşirlər” (16, 219) fikrinə və belə keçid duruma aid olmaları ilə əlaqədar olaraq bu obrazların “ikili davranışa sahib olma”, “xaos və kosmos arasında keçid etmək” (16, 219) kimi xüsusiyyətlərə malik olması ilə bağlı yanaşmasına psixosemantik kontekstdə də münasibət bildirmək istərdik.

Doğrudan da, dəlilər nizam və anti-nizamın sərhədlərində yerləşən obrazlardır. Onların müşahidə olunan əlamətlərini ritual-mifoloji yanaşma kontekstindəki “xaos-kosmos” modeli üzrə təsnifləndirəndə bu strukturu aydın görmək mümkündür. Amma digər bir məsələ ortaya çıxır: dəlinin nizam və anti-nizam, xaos və kosmos kimi dəyərləndirilən xüsusiyyətləri təsəvvür hadisəsidir, başqa sözlə, fantaziya məhsuludur və bu əlamətlərin psixogenezisi vardır. Bu mənada sual ortaya çıxır ki, dəli obrazlarına bu ikili təbiəti verən hansı meyarlardır?

**Bizə elə gəlir ki, dəlilərin təbiətindəki xaos və kosmosa aid bu ikili keyfiyyət edip kompleksi kontekstində ata və onun normalarının ambivalent dəyərləndirilməsi nəticəsində ortaya çıxır: bir tərəfdən ata kulturdur və oğul bu gücün tələblərinə boyun əymək, o cümlədən anaya bağlılıqdan imtina etmək məcburiyyətindədir, digər bir tərəfdən isə qəhrəman “yaratıcılığı” mövcud ata sərhəddinin aşılması və qəhrəmanın müstəqilləşməsi ilə gerçəkləşdirilə bilər.** Bu mənada dəlilərə trikster kimi zidd təbiəti edip

kompleksi kontekstində ataya olan ambivalent münasibət qazandırır: onlar həm ataya tabe olan, həm də protest edən qəhrəmanlardır. Bu kontekstdə dəlinin keçid statusunun psixosemantik mahiyyəti ilə bağlı bir qədər yuxarıda qismən bəhs etdiyimizə görə hələlik elə bununla da kifayətlənirik.

Yeri gəlmişkən deyək ki, “KDQ”-nin “Dirsə xan oğlu Buğac” boyundakı bir çox faktlara, xüsusən Dirsə xanın xain qırx igidinin Buğacı gözdən salmaq məqsədi ilə ona atdıqları şərin məzmununa əsasən ona edip kompleksi kontekstində diqqət yetirilmişdir. Akademik Kamal Abdulla aşağıdakı fakta əsasən Buğacı Ediplə (məlum olduğu kimi, Edip bilmədən atasını öldürüb anası ilə evlənmişdir) müqayisə edir: “Qalqubanı, Dirsə xan, sənin oğlın yerindən uru turdı, köksi gözəl qaba tağa ava çıxdı. Sən varikən av avladı, quş quşladı (Diqqət: informasiyadan aydın olur ki, ata oğlu ev sərhədlərindən kənarı ifadə edən “ova çıxmağa” mane olan güc kimi təqdim edilir. Oğulun ov prosesində oxlanması da öz növbəsində bunun göstəricisidir –S.Q.). Anasının yanına alub gəldi. Al şərabin itisindən aldı, içdi. Anasılə söhbət etdi, atasına qəsd etdi. Sənin oğlın kür qopdı, ərcəl qopdı” (9, 39). Müqayisə nəticəsində müəllif yazır: “Hər iki başlanğıcın əsasında qədim bir adətin, hətta rəvayət və nağılların yarandığı dövr üçün qədim bir adətin yasaqlığını bir daha təsbit edən davranış durur. İnsanın təbiətin içində qaynayıb-qarıdığı o uzaq zamanın məhsulu olan valideynlə nikahının (cinsi münasibətin) qarşısını birdəfəlik kəsən davranış!” (5, 263). Hikmət Quliyev isə Dirsə xan və oğlu arasında konfliktin semantikasının analizi zamanı məsələyə edip kompleksi kontekstində yanaşır yazır: “Bəllidir ki, eposda bəy və qırx igid, xanım və qırx incə belli qız ifadələri dəfələrlə təkrar olunur. Aydın olur ki, qırx bütövün işarəsidir və tamlığı ifadə edir. Bəy məhz qırx igidi, xanım isə qırx incə belli xanımı ilə bütövləşir. Başqa sözlə desək, qırx igid elə bəyə, qırx incə belli qız isə xanıma bərabərdir. Bu mənada Dirsə xanın “qırx igidi”, xəyanət məqamlarında isə “qırx namərd” elə Dirsə xanın özüdür. Qırx namərdin həsədi elə Dirsə xanın həsədidir. Edip kompleksinə nəzərən baş verən situasiya da Dirsə xanın Buğaca psixomifoloji oppozisiyasından doğur” (12, 92). Göründüyü kimi, müəllif 40 igidi Dirsə xanla eyniləşdirir və ortaqlarını paylaşmasına diqqət yönəldir. Beləliklə də 40 igidin Buğacın “öz anasına sataşması” ilə bağlı atdığı şər elə həm də Dirsə xanın mövqeyini təqdim edir. Daha sonra Dirsə xan oğlunu öldürmək qərarına gəlir və onu oxlayır. Məlum olduğu kimi, anası onu Xızırın məsləhəti ilə xilas edir. Eposda ana ölümçül şəkildə yaralanan Buğacın üstünə gələrkən oğlu ona deyir: “Ana, ağlamağıl, mana, bu yaradan ölüm yoqdur, qorxmağıl! Boz atlı Xızır mana gəldi. “Bu yaradan sana ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi, anan südi sana mərhəmdir”- dedi” (9, 44) Bir məsələni də diqqətə çatdıraraq ki, edip kompleksi uşağın mövqeyini təmsil edir və onun maraqlarını aktuallaşdırır. Bu mənada düşünürük ki, müvafiq konfliktin tərsinə proyeksiyalanma modelində oxunulması məsələnin semantikasının aşkarlanması üçün daha geniş imkanlar açar: mətnə anasına emosional yaxınlıq hiss edən oğul günahkarlıq hissindən xilas olmaq üçün atasını hiyləyə aldanaraq onu öldürməyə cəhd edən qəhrəman şəklində obrazlaşdırır. Bu

da oğulun yekunda “anasının cənnəti”ndə bir uşaq kimi bəslənib sağlmasına səbəb olur. Eposda uşağın ata ilə konflikt kontekstində ağır yaralandığı durumda ana döşlərinin südünü sağaldıcı məlhəm olaraq görməsi faktı da bu konfliktin psixosemantik kontekstdə ilkin səhnə müstəvisindəki dramatizm (ailə mühitində oğulun atanı ana döşlərindən uzaqlaşdıran güc kimi görməsi) əsasında aktuallaşdığını göstərir. Bundan xəbər tutan düşmənlər Dirsə xanı tutub düşməyə əsir aparırlar. Anasının təhriki ilə atasını xilas etmək üçün yola düşən Buğacı atası görür və atasın onun kim olduğunu bilmədən etdiyi müraciətin sonunda deyir **“Mənim üçün gəldünsə, oğlancığımı öldürmüşəm, Yigit, sana yazğı yoq, döngül gerü!”** (9, 46). O da əsir aparılan atasına müraciət edərək deyir: **“Ağ saqqallı qocalar sənin gedərsə, Mənim dəxi içində bir aqlı şaşmış, biligi yitmiş qoca babam var, qomağım yoq qırq namərdə”** (9, 46). Beləliklə oğulun mövqeyi əsasında günahkar duruma salınan ata peşmanlıq hissi keçirir və oğul da onu azad etməklə öz statusunu təsdiqləmiş olur. Bu mənada aşağıdakı yanaşma psixosemantik kontekstdə özünü doğruldur: “...Dirsə xanla Buğac arasındakı konfliktin alt qatında duran incest münasibətinə işarəsini də fikirlərimizin üzərinə əlavə etsək, açıq şəkildə görərik ki, burada buğayla döyüşdən qalib çıxan – kişilik, yetkinlik (həddi-bülüğ) mərhələsinə qədəm qoyan Buğacla Dirsə xan – iki kişi arasında oppozisiya vardır. Əslində, məsələyə psixomifoloji aspektdən yanaşanda bəlli olur ki, burada bütün konflikt məhz Dirsə xanla Buğac arasında baş verir” (12, 92). Göründüyü kimi, müəllif konkret təsvir səviyyəsində olan materiala əsasən “Dirsə xan oğlu Buğac” boyunda ata və oğul arasında edip kompleksindən qaynaqlanan konfliktin olmasını vurğulamış və ata ilə oğul arasındakı bu konflikt kontekstində oğulun həddi-bülüğ mərhələsinin təqdim olunmasına diqqət yönəlmişdir. Bu dramatizm həm də oğulun ata ilə konflikt müstəvisində yeni status qazanmasını təqdim edən cəmiyyət ideologiyasının təəcəssümüdür.

Yeri gəlmişkən deyək ki, bəzi tədqiqatçılar edip kompleksi kontekstində mənə oxunuşunu hərfi mənada anlayır və bu kompleksin təzahürünü yalnız edip süjeti ilə məhdudlaşdırırlar. Məsələyə bu baxımdan yanaşan Merve Kolikpınar yazır: “Buğacın atasına itaəti hakimiyyətin bir parçasıdır. Ata bu hakimiyyətin sarsılmasından narahat olduğu zaman oğlunu öldürmək istəyir. Əgər bu durumu Erich Frommun edip kompleksinə verdiyi şərhə izah etsək, Buğac və Dirsə xan arasındakı məsələ ana anlayışı ilə əlaqələndirilə bilməz. Süjetdəki faktlar əlaqəli şəkildə dəyərləndirildikdə də oxucunu bu düşüncəyə sövq edəcək hər hansısa bir hadisə yaşanmamışdır. Freydin edip kompleksi olaraq açıqladığı durum uşağın anasına maraq duyması və atasını qışqanması ilə başlayır. Amma Buğac Xanın anasına duyduğu sevgi mütləq sədaqət və vəfa duyğuları ilə açıqlana bilər” (10, 238). Göründüyü kimi, müəllif edip kompleksi və edip süjetini biri-biri ilə qarışdırmışdır. Halbuki “Edip süjeti dedikdə birbaşa olaraq Edip dramında olduğu kimi ata-ana-övlad (və ya bacı-qardaş) üçlüyü arasında “naməlumluq” kontekstində incest faktını özündə ehtiva edən folklor hadisələri nəzərdə tutulur. Lakin edip kompleksi edip süjetini də öz içinə alan, yuxulardan şüurlu yaradıcılıq

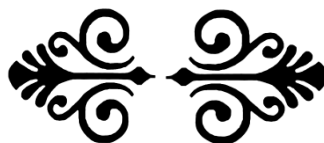
aktlarına qədər insan fəaliyyətinin bütün sahələrində özünü büruzə verə bilən psixoloji hadisədir. Bu kompleksin əsasında da ata-ana-övlad münasibətlərinin psixoloji konteksti dayanır. Bu mənada psixoloji hadisənin adlandırılmasında istifadə olunan “edip kompleksi” onun terminoloji metaforası kimi anlaşılmalıdır. Bu kompleks psixoloji yaşantılarda (nevroz və digər psixoloji pozuntusu olan şəxslərdə), insanın qeyri-şüuri fəaliyyətlərində (yuxular, qarabasmalar), insanın inkişafının müəyyən mərhələsində (3-5 yaşlar), yaradıcılıq aktları və s.-də özünü büruzə verən psixoloji prosesdir. Ona görə bu kompleks proses adlandırırıq ki, o, vahid təzahür şəklinə malik deyil, ən müxtəlif forma və məzmunlarda, konflikt səviyyələrində və əsas nüvəsinə bənzəməyən bir şəkildə özünü büruzə verə bilən psixoloji reallıqdır. Bu kompleksin vahid təzahür şəkli olmadığı halda, onu doğuran sabit nüvəsi, konflikt müstəvisi vardır” (11, 363). Bu mənada folklorda edip kompleksini öyrənmək təkcə edip süjetinə bənzər faktları öyrənmək deyildir. Edip kompleksi məniyaradıcı psixoloji reallıqdır ki, o yaradıcılıq faktlarında şüurun və sosial mühitin vetosundan yayınaraq ifadə olunması üçün nüvəsindəki psixoloji konfliktə bənzəməyən şəkildə aktuallaşır. Odur ki, proyeksiya materialında bu kompleksin təzahürünü məhz simvolik mənalara açılışı ilə aşkarlamaq olar. Bu mənada edip kompleksinin məniyaradıcı gücü hətta müasir cizgi filmlərində də özünü göstərir (13, 479-485).

**Nəticə.** Mövcud yanaşmaları inkar etməməklə birlikdə bizim demək istədiyimiz odur ki, eposda edip kompleksi yalnız bir boyun əsasında durmur. S. Rzasoyun “keçid” statuslu qəhrəmanlar” (16, 331) kimi xarakterizə etdiyi dəlilərlə ərgənlik dövründəki qəhrəmanların mədəni adıdır. Qəhrəmanlığı təqdim edən epos bu igidlərin məhz dəlilik mərhələsini təqdim edir. **Yuxarıda izah etdiyimiz kimi, dəlilik də ataya protestin mədəni-psixoloji effekti kimi ortaya çıxır ki, bunun da psixogenezisində edip kompleksi dayanır.** Bu mənada Oğuz düşüncəsinin qəhrəmanlıq kontekstini təqdim edən “KDQ” eposu igidləri “dəlilik” müstəvisində təqdim edir ki, bu, həm də edip kompleksi kontekstində ortaya çıxan konfliktin (anaya sevgi, ataya ambivalent münasibət kontekstindən qadın mühitindən kişi mühitinə keçid zamanı ortaya çıxan dramatismin) simvolik təqdimatı kimi anlaşıla bilər. Odur ki, edip kompleksi təkcə bir boydakı konfliktlərdə yox, demək olar ki, bütün boylardakı ata-oğul konfliktlərinin psixosemantik əsasında dayanır. Bu konfliktlərdəki edip kompleksinin təzahürünü isə yalnız sadə müşahidə yolu ilə deyil, onların simvolik mahiyyətinin öyrənilməsi yolu ilə aşkarlamaq mümkündür.

Qeyd edək ki, edip kompleksi hər hansısa sabit mənalara yaradan psixososial münasibət səviyyəsi deyil. O, fərqli mənalara yaradan və müxtəlif formalarda təqdim oluna bilən münasibət səviyyəsidir və bu məniyaradıcı nüvə (psixoloji kompleks) psixanalitik tədqiqat vasitəsi ilə müəyyənləşdirilə bilər. Biz edip kompleksini anlamaqla məniyaradıcı fantaziyaları, sosial kontekstdəki ayrı-ayrı obrazları, metaforaları vahid bir sistemin tərkibi kimi qavraya bilərik.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abbaslı İsrəfil, Koroğlu (Paris nüsxəsi). Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 224 s.
2. Alizade, S. Oğuzname (Emsal-i Mehmedali) XVI Yüzyılda Yazılmış Atasözleri Kitabı. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları 1992, 128 s.
3. Bayat Füzuli. Türk kültüründe deli ve delilik. İstanbul: Ötüken 2018, 262 s.
4. Johnson, Allen W. Douglass Price-Williams. Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature. Stanford University Press 1996, 360 P.
5. Kamal Abdulla. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, 376 s.
6. Kamal R. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. Bakı: Elm, 1999, 72 s.
7. Karadavut Zekriya 1996, Koroğlunun zuhuru kolu üzerine mukayeseli bir araştırma (inceleme-metnler)/doktora tezi/. Selçuk Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Türk dili ve edebiyatı anabilim dalı, Halk edebiyatı bilim dalı, Konya: 1996, 594 s.
8. Kazımoğlu Muxtar. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 2005. 186 s.
9. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 s.
10. Kolıkpınar Merve. Dede Korkut Anlatılarından Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu’nda Toplumsal Cinsiyet Ve Dil İlişkisi Bağlamında Kadın İmgesi, Karadeniz, 2016; (29) s. 225-245
11. Qarayev Səfa. “Koroğlu” dastanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstində). Folklorun funksional strukturu: multi-dissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 361-480.
12. Quliyev Hikmət. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradıqlmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s.
13. Lauren Dundes, Alan Dundes Young hero Simba defeats old villain Scar: Oedipus wrecks the Lyin’ King. The Social Science Journal 43 (2006) p. 479–485
14. Ottenberg, Simon. “Oedipus, Gender and Social Solidarity: A Case Study of Male Childhood and Initiation.” *Ethos*, vol. 16, no. 3, 1988, pp. 326–352
15. Rzasoy Seyfəddin. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi (“Əsli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”). Bakı, Elm və təhsil, 2015, 436 s.
16. Rzasoy Seyfəddin. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
17. Saydam Bilgin. Deli Dumrulun Bilinci. İstanbul: Metis Yayınları, 1997, 260 s.
18. Slome Cecil. Culture and the Problem of Weaning. In *The Manner Born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective* Ed Lauren Dundes, Oxford: Altamira Press: 2003, p 193-209.



**Hikmət QULİYEV**

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutu*

*e-mail: quliyevh@mail.ru*



## **VİRTUAL SOSIAL ŞƏBƏKƏLƏRDƏ QRUPLARIN FOLKLORİK MÜƏYYƏNLİYİ: MİLLİ KİMLİK VƏ QLOBAL OBRAZLAR**

**Açar sözlər:** folklorik müəyyənlik, milli kimlik, virtual mühit, virtual sosial qrup, internet folkloru, qlobal motiv, sosial şərt, sosial sifariş

### **THE FOLKLORIC IDENTIFICATION OF GROUPS IN THE VIRTUAL SOCIAL NETWORKS: NATIONAL IDENTITY AND GLOBAL IMAGES**

#### **Summary**

In the study the problem of folkloric identification of groups in the context of the socio-cultural processes taking place in the virtual networks is analyzed. It was noted that as in the real social environment the folkloric traditions play an important role in the formation of groups in virtual social networks, too. But it makes necessary to consider the folkloric definity as an important component in the study (publicly or secretly) of the virtual social groups. In particular, the dynamic processes in the virtual social networks are changing rapidly on the ground of the folkloric definity signs of the groups. At the same time, the problem of folklore identification of the virtual social groups is studied in the context of the national identity, i.e. in the context of the position, order and interests of different groups. The approach and analysis were carried out on the Internet folklore which is the manifestation of different ideologies and views and the construction of a new "identity". It was noted that under the influence of the Internet the images embodied in traditional folk culture are "re-designed" in the virtual social environment and the new folklore images and motifs are formed.

**Key words:** folkloric identification, the national identity, the virtual environment, the virtual social group, the Internet folklore, the global motif, the social condition, the social order

## **ФОЛЬКЛОРНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ГРУПП В ВИРТУАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ: НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ**

#### **Резюме**

В исследовании проанализирована фольклорная идентичность групп в контексте социокультурных процессов, происходящих в виртуальных сетях. Было отмечено, что фольклорные традиции играют важную роль в формировании групп как в реальной социальной среде, так и в виртуальных социальных сетях. А это обуславливает рассматривать фольклорную идентичность как важный компонент изучения виртуальных социальных групп (открытых или скрытых). Признаки фольклорной идентичности быстро меняются, особенно в свете динамических процессов, происходящих в виртуальных социальных сетях.

В статье также рассматривается проблема фольклорной идентичности виртуальных социальных групп в контексте национальной идентичности - в контексте положения, порядка и интересов отдельных групп. Подходы и анализ были сосредоточены на интернет-фольклоре, который воплощает проявление объединения различных идеологий и взглядов и конструирование новой идентичности.

Было отмечено, что под воздействием Интернета в виртуальной социальной среде перестраиваются образы, которые воплощают традиционную народную культуру и появляются новые фольклорные образы и мотивы.

**Ключевые слова:** фольклорная идентичность, национальная идентичность, виртуальная среда, виртуальная социальная группа, интернет-фольклор, глобальный мотив, социальный контекст, социальный заказ.

**Məsələnin qoyuluşu:** İnformasiya-kommunikasiya texnologiyalarının və rəqəmsal ünsiyyət vasitələrinin sürətlə yayılması, eləcə də İnternetin dominant ünsiyyət alətinə çevrilməsi folklor yaradıcılığına da öz təsirini göstərməkdədir. Bir zamanlar real sosial mühitdə cərəyan edən folklor prosesləri hazırda virtual media platformalarında – sosial şəbəkə və forumlarda getməkdədir. Rəqəmsal ünsiyyət texnologiyaları əsasında qurulan virtual mühit özünün təbiəti etibarı ilə insanların sosiallaşması, müəyyən ideokultura (6, 734) əsasında təmərküzləşməsi, *“ortağ təhkiyə normalarının və performativ perspektivlərin inşası (təşkili) üçün imkanlar yaradır”* (1, 290). Bu baxımdan virtual şəbəkələrdə gedən sosial-mədəni proseslər kontekstində qrupların folklorik müəyyənliyi məsələsi aktual məsələlədir. Hesab edirik ki, virtual sosial qrupların (açıq və ya gizli) öyrənilməsində folklorik identifiklik mühüm komponent kimi nəzərə alınmalıdır.

**İşin məqsədi:** Virtual kommunikativ mühitdə cərəyan edən folklor proseslərinin tərkib hissəsi kimi qrupların meydana gəlməsində mühüm rol oynayan folklorik müəyyənliyi araşdırmaq və bu problem ətrafında mövcud olan yanaşmaları təhlil etməkdir.

Folklor onu yaradan xalqın, etnosun dünyagörüşünü, gerçəkliyi qavrama və ifadə etmə spesifikasiyasını, özü və digərləri barədə münasibətini, onu təşkil edən fərd və qrupların maraqlarını, dəyişən sosial şərtlər və ideologiyalar axarında cari və strateji hədəflərini özündə əks etdirən dinamik və pragmatik sistemdir. Bu mənada folklor müəyyən bir etnosun, onu təşkil edən ən müxtəlif qrupların özü və başqaları, eyni zamanda başqalarının onun barədə düşündüklərini də təcəssüm etdirmək imkanına malikdir. Başqa şəkildə desək, xalq (xalq deyərkən Alan Dundesin “ən azı bir ortağ faktora malik olan, müəyyən bir folklor nümunəsi, adət və ya ənənəni özününkü hesab edən, etnik, dini, linqvistik və s. faktorlar əsasında birləşən qrup və ya qruplar” yanaşma modeli nəzərdə tutulur – 5:139-153) həm özü-özü haqqında, həm də ətrafdakıların onun haqda nə düşündüyünü təəvvür edən və əsaslandırıan özünüifadə etmə və özünüqoruma mexanizminə malikdir. Məsələyə bu məntiq aspektindən yanaşdıqda məlum olur ki, müəyyən fərdlərin və ya qrupların kollektiv maraq və rəyləri əsasında meydana çıxan folklor nümunələri universallaşan trend və tendensiyaların, prioritet baxış və münasibətlərin də əks olunduğu düşüncə sistemidir. Odur ki, etnosun özü və başqaları, eyni zamanda başqalarının onun barədə (nə və ya necə) düşündükləri haqda münasibəti ifadə edən folklorik faktlardan milli kimliyin təhlili və şərh-

hində, eləcə də qrupların folklorik identikliyinə öyrənilməsində geniş istifadə etmək mümkündür. Çünki xalqın özü və özgələr barədə stereotipləşmiş münasibəti əsasən folklor faktlarında əks olunmuşdur. Bu münasibət və rəylər müəyyən stereotiplər formalaşdırır ki (yaxud stereotiplər müəyyən münasibət və rəylər doğurur ki), komik və ya ironik reaksiya daxilində həmin əlamətləri açıq-aydın görmək olur. Xüsusilə də, lətifə janrında bir qrupun digər qrup və yaxud bir etnosun digər bir etnos barədə (daha çox dominant etnosun etnik azlıq haqda) formalaşmış münasibəti öz əksini tapır. A.Dundesin lətifələr barədə düşüncələrindən aydın olur ki, lətifə dominant etnosun azlıqda qalan və ya gəlmə hesab olunan etnosa qarşı münasibətinin ifadəsi üçün əlahiddə imkanlara malikdir. Alim nümunə olaraq almanların yahudi və türklərə qarşı ironiya ilə ifadə olunan aqressiv münasibətini xüsusi vurğulayır (3:178-188). Təbii ki, komiklik və ya ironiklikdən asılı olmayaraq, folklor vasitəsilə ifadə olunan münasibətdə müəyyən stereotipləri müşahidə etmək mümkündür. Lakin həmin stereotiplərə əsasən hər hansı bir xalq, yaxud sosial qrup barədə müsbət və ya mənfi xarakteristika müəyyənləşdirmək bir qədər mürəkkəb məsələdir. Əvvəla, ona görə ki, bir etnosun digər bir etnos barədə təsəvvürləri tendensiyalı xarakter daşıyır. İkincisi, qarşılıqlı təmas və ya toqquşma zəminində meydana çıxan münasibət bütün hallarda qisas, suçlama, şər atma kimi özünümüdafiə mexanizmləri əsasında ortaya çıxan davranışları və düşüncələri ifadə edir. Burada bir qrupun digər bir qrup, bir etnosun başqa bir etnos barədə reallığa, gerçəkliyə əsaslanmayan, qarşısında kından daha çox özünün təsəvvürlərini ifadə edən münasibəti aktuallaşmış olur. A.Dundesin “proyektiv inversiya” adlandırdığı bu mexanizmə görə, bir qrup digər qrupu özünün ona etmək istədiyi hərəkət və ya davranışla suçlayır. Alim müasir Amerika əfsanələrindən birini nümunə gətirərək qeyd edir ki, həmin əfsanəyə görə “qaradərili gənclər ictimai hamamda ağ oğlanı (ağdərili nəzərdə tutulur – H.Q.) axdalayıblar” (4, 282). Alim yazır ki, bu əfsanədə super-fallik gücə malik qara dərili kişi barədə stereotipləşmiş düşüncədə ağın metamorflaşmış qorxusu dayanır (4, 282). Yəni ağ qaranın super-fallik gücündən qorxdığı üçün qaranın onu axtaladığını deyir. Qaranı axdalamaq arzusu ağ oğlanın axdalınması kimi proyektiv şəkildə təsvir olunur. Müəllifin yanaşmasından aydın olur ki, folklorda stereotip kimi populyarlaşan müəyyən baxış və ya münasibət proyektiv inversiya mexanizmi əsasında meydana çıxmışdır. Folklorik reaksiya kimi ortaya çıxan belə stereotiplərin mənalının aşkarlanmasında, heç şübhəsiz ki, Alan Dundesin təklif etdiyi “proyektiv inversiya” modelinin geniş perspektivləri mövcuddur. Beləliklə, buradan aydın olur ki, bir qrupun digər qrup, bir etnosun başqa bir etnos, bir peşə sahiblərinin başqa bir peşə sahibləri barədə olan təsəvvürlərini əks etdirən folklor faktlarından sosial qrupların folklorik kimliyini araşdırmaq mümkündür.

Təbii ki, sosial planda qruplararası, etnoslararası, fərdlərarası münasibətlərdə yaranan və onu yaradanların maraq və arzularını birbaşa deyil, metaforik-simvolik şəkildə ifadə edən, eləcə də özünüqoruma və əsaslandırma mexanizm-

ləri əsasında ortaya çıxan folklor faktlarından milli kimliyin müəyyənləşdirilməsi kifayət qədər mürəkkəb məsələdir və özünə münasibətdə metodoloji yanaşma tələb edir. Çünki milli kimlik məsələsi, əslində, sosial qrupların folklorik kimliyinə əsaslanır. Bu problem birbaşa olaraq, folklor istilahının kəsb etdiyi mənaya olan münasibətin zamanla dəyişməsindən qaynaqlanan məsələdir.

Folklorşünaslığın intellektual inkişaf tarixinin ilkin dövrləri folklorla yanaşmada ideallaşdırma, kultlaşdırma, romantik və retro duyğuların ortaya çıxması ilə müşahidə olunmuşdur. Folklorun mahiyyət etibarını xalqla bağlı olması, onun “xalq biliyi”, “xalq məntiqi”, “xalq yaddaşı” və s. kimi mənalandırılması romantik, millətçi, populist və s. baxışların yaranmasına səbəb olmuşdur. İlk dövrlərdə daha çox “təkamülçü antropoloqların” diqqətində olan folklor əsrarəngiz keçmişin antikvarı, qalığı kimi qəbul olunmuş, onun bu günə, gələcəklə olan əlaqəsi barədə “düşünülməmişdir”. Folklorun aktiv sosial proseslərdən kənarlaşdırılaraq, yalnız keçmişlə bağlanması, “keçmişdən gələn səslər” kimi xarakterizə olunması ona münasibətdə retro duyğuların sərgilənməsinə səbəb olmuşdur. Bu baxışa görə, folklor keçmişin eksponatı, minilliklərin soracağı, ideal dəyərlərin əks olunduğu xalq xəzinəsidir. Folklorla antikvariat, eksponat kimi baxılması, onun ideallaşdırılmasına, kultlaşdırılmasına gətirib çıxardı ki, bu folklorlarda yalnız müsbət ideya və çağırışların, qüsursuz qəhrəmanların axtarışını gücləndirdi. Millətçi-populist tendensiya tərəfdarlarının daha çox diqqət mərkəzində olan milli kimlik məsələsi folklorla yanaşmada da bir sıra yanlışlıqların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Folklorla xalqın keçmişi, bədii-estetik dəyərə malik olan və söz vasitəsilə ifadə olunan anlayış kimi yanaşan filoloji folklorşünaslıqda özünə daha geniş imkanlar əldə edən millətçi tendensiya “milli kimlik”, “etnik milli dəyərlər”, “milli-mənəvi sərvətlər” adı altında müəyyən çağırışlar edirlər. Bu isə hər hansı bir obyektə, konkret halda desək, xalq yaradıcılığına yanaşmada rəşional məntiqi prinsiplərdən uzaqlaşmaqla emosional çağırışlara, populist təmayüllərə meyillənməyə gətirib çıxarmışdır. Təbii ki, bu tipli yanaşmalar təkcə folklorşünaslıqda deyil, humanitar və ictimai elmlərin əksəriyyətində – tarixşünaslıqda, arxeologiyada, etnoqrafiyada, ədəbiyyatşünaslıqda və s. özünə yer tapa bilmişdir. Obyekt xalq və onun yaratdığı gerçəklik (maddi və ya mənəvi) olduğu üçün belə tədqiqatlarda millətçiliyə, etnik-milli kimliyin qabardılmasına, xüsusilə də emosional şəkildə özünü başqalarından üstün tutmaqla fərqləndirməyə - “bizdə bu ola bilər, bu ola bilməz!”, “bu, bizim xalqa yaraşmaz!” kimi heç bir elmi-məntiqi opponetliyə immuniteti olmayan baxışlara rast gəlinir. Dədə Qorqud, Koroğlu, Molla Nəsrəddin və s. kimi folklor obrazlarına münasibətdə tətbiq edilən belə yanaşma onları dərindən öyrənməkdən daha çox, daha möhkəm qorumaq, dolayısı yolla, əsl mahiyyətindən uzaqlaşdırmağa, gizlətməyə xidmət edir. Millətçi yanaşmanın nəticəsində Dədə Qorqud, Koroğlu və Molla Nəsrəddin obrazlarının hər birinin davranış və hərəkətlərində müşahidə olunan trixterik tendensiyanın, zahirən müdriklik və qəhrəmanlıqla uyğun gəlməyən əlamətlərin aşkarlanması uzun müddət kənarda

qalmış (məsələ ilə bağlı bax: Quliyev 2016), onlar daha çox xalqımızın müdrik ağsaqqalı, güclü qəhrəmanı, iti zəkali mütəfəkkiri kimi epitet və mübaliğələrlə “süslənmişlər”. P.N.Boratavın dünyanın müxtəlif kitabxana, muzey və arxivlərində saxlanan Molla Nəsrəddin lətifələri əlyazmalarını bir araya gətirməklə nəşr etdirdiyi kitab (2) millətçi folklorşünasların böyük təzyiqi və sərt reaksiyasına baxmayaraq (hətta birinci nəşri kitab mağazalarından yığmaqla) bu gün elmi dövriyyədə özünə geniş yer qazana bilmişdir. Molla Nəsrəddinin bütöv mahiyyətini, onun triksterik təbiətini – müdriklik və axmaqlıq, ağıllılıq və səfehlik, əxlaqlılıq və əxlaqlılıq, dürüstlük və yalançılıq və s. kimi dinamik sosial davranış semantikasını anlamaq və müəyyənləşdirməkdə həmin nəşrin çox böyük rolu olmuşdur. Molla Nəsrəddinlə bağlı bu mətnlər ortaya çıxdıqdan sonra mənzərə tamamilə dəyişdi. Gerçəkliyin komik və ironik planda dərkisi, gülüşün sosial konsept və normalar üzərində qurulmaqla kompleks və çatışmazlıqlar əsasında aktuallaşması və s. kimi ideyalar Molla Nəsrəddin obrazına tətbiq olunmaqla maraqlı nəticə və qənaətlərin ortaya çıxmasına səbəb oldu.

Yaxud Azərbaycan, eləcə də türk folklorunda “Edip” kompleksinin, incest münasibətinin mövcud olmaması barədə həm elmi məqalə və kitablarda, həm də çıxışlarda rast gəlinən millətçi bir tezisi də xatırlamaq yerinə düşər. Universal psixoloji kompleks kimi, “Edip” kompleksinin məhz türklərdə, eləcə də Azərbaycan folklorunda rast gəlinməməsi fikri, əslində, rəşional tezisdən daha çox, təəssübkeş millətçi çağırışına bənzəyir. Ata, ana, oğul üçbucağına əsaslanan ibtidai ailə modelinin mövcudluğu, cinsi istək və maraqların gerçəkliyi, qısqanma, qoruma və s. kimi bioloji instinktlərə malik şüurlu insan varlığının reallığı şəraitində “Edip” kompleksi yoxdur demək, müəyyən bir toplumu təbii-normal insanı şərtlərdən məhrum etmək deməkdir. Folklorşünas S.Qarayev “Edip” kompleksi barədə yazır: “ “Edip” kompleksi Edip süjetini də öz içinə alan, yuxulardan şüurlu yaradıcılıq aktlarına qədər insan fəaliyyətinin bütün sahələrində özünü büruzə verə bilən psixoloji hadisədir. Bu kompleksin əsasında da ata-ana-övlad münasibətlərinin psixoloji konteksti dayanır. Bu mənada psixoloji hadisənin adlandırılmasında istifadə olunan “Edip kompleksi” onun terminoloji metaforası kimi anlaşılmalıdır. Bu kompleks psixoloji yaşantılarda (nevroz və digər psixoloji pozuntusu olan şəxslərdə), insanın qeyri-şüuri fəaliyyətlərində (yuxular, qarabasmalar), insanın inkişafının müəyyən mərhələsində (3-5 yaşlar), yaradıcılıq aktları və s.-də özünü büruzə verən psixoloji prosesdir” (8, 363). Göründüyü kimi, müəllif “Edip” kompleksini psixoloji hadisə kimi şərh edir və onun yaradıcılıq aktlarında rast gəlinən psixoloji proses olduğunu vurğulayır.

Bütün bu qeyd olunanları ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, folklorlarda milli kimlik məsələsi millətçi tendensiya və təəssübkeşlik çağırışları kontekstində deyil, “folk” anlayışında ifadə olunan ortaq maraq və istəyə, kollektiv reaksiya və şərikli davranışa əsaslanan ayrı-ayrı qrupların folklorik kimliyi aspektindən təhlil olunmalıdır. Çünki ən azı iki fərdin iştirakı, onların ortaq ünsiyyət və marağı, özlərinin hesab etdikləri kollektiv adət, ənənə, davranış və biliyi vardırsa, deməli,

həmin qrupun (məsələn, qəssabların, müəllimlərin, alimlərin, proqramistlərin və s.) xarakterindən, “kimlik” və spesifikasından danışmaq olar. Düşünürük ki, müəyyən bir davranış şəklini, adət və ənənəni universallaşdırmaqla, bütöv bir xalqa, millətə aid etmək, onu milli-mənəvi dəyər hesab etmək, əlbəttə ki, yalnız qənaətlərə gətirib çıxara bilər. Çünki “folk” və “lore”-dan təşkil olunmuş folklor anlayışı – yəni xalq biliyi, xalq aradıcılığı, xalq məntiqi, bütövlükdə bir toplumu, xalqı, milləti ifadə etməkdən daha çox, “folk”-un tərkibindəki “lore” vasitəsilə – yəni ümumi mənada desək, “bilik” əsasında təmərküzləşən, ortaq maraq və reaksiya əsasında qurulan qrupların xarakterini, dünyagörüşünü təcəssüm etdirir. Ayrı-ayrı qruplar məhz ortaq “lore”-lər “biliklər” əsasında birləşirlər və özlərinin “folklore”-lərini yaradırlar. Başqa şəkildə desək, kommunikasiya və təmas əsasında fərd qrupa daxil olur, ortaq informasiya – bilik mühiti yaranır, qrup marağı və istəkləri üzərində qarşılıqlı razılaşma və saziş “imzalanır” ki, bu da spesifik davranış və leksikonunun formalaşmasına gətirib çıxarır. Deməli, kommunikasiya təmas mühitini, təmas mühiti qruplaşmanı, ortaq maraq və strategiyanı, ortaq maraqlar qarşılıqlı razılıq və spesifik mənalara (söz və davranışlar barədə), bütün bunlar isə folklorik kimliyi inşa edir. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, ortaq maraq və arzulara əsasən təşkil olunan folklor qruplarının mövcudluğu, dayanıqlığı və ya sabitliyi çox sürüşkəndir. Belə demək mümkündürsə, folklor qrupları arasında sərhədlər çox dinamikdir. Qrup üzvünü qrupa bağlayan istənilən səbəb cari situasiya və faktorların təsiri ilə dəyişə bilər və yaxud fərd özünün dünyagörüşü, peşəsi, hobbisi, maraq və istəkləri baxımından eyni zamanda bir neçə xalq qrupunun üzvü ola bilər. Məsələn, hər hansı bir şəxs öz ailə mühiti tərkibində bir, iş kollektivi daxilində bir neçə, dünyagörüşü – dini baxışları kontekstində başqa, hobbisi daxilində isə tamamilə ayrı bir xalq qrupunun üzvü ola bilər. Oudur ki, sosial qrupların milli kimliyindən danışmaqdan daha çox, folklorik kimliyindən – spesifikasından danışmaq daha doğrudur. Fikrimizi Alan Dundesin “Xalq kimdir” məqaləsində xalq qrupları barədə irəli sürdüyü konseptual yanaşması ilə davam etdirmək istərdik. Alim yazır ki, “... xalqın millət və ailədən başqa bir sıra formaları mövcuddur. Coğrafi-mədəni bölgələr əsasında meydana çıxmış bölgə, əyalət, şəhər və kənd xalq qruplarını təşkil edə bilər. Bundan daha əyani olanı etnik, irqi, dini yaxud peşə xalq qruplarıdır. Hər bir etnik qrupun, hər bir peşə qrupunun özünün folkloru vardır. Beyzbol oyunçuları, kömür mədənçiləri, kovboy-lar, balıqçılar, odunçular və dəmiryolçuların özünəməxsus arqosu, əfsanələri, qrup daxilində danışılan lətifələri vardır. On illər boyu aparılan sahə çalışmaları bu qrupların özlərinə məxsus folkloru olduğunu qəti şəkildə göstərmişdir. Üstəlik, yeni qruplar ortaya çıxdıqca yeni folklor yaranır. Beləcə biz su qayıqçılarının, motosikletçilərin və kompyuter proqramçılarının folklorunun formalaşdığını və var olduğunu görürük” (5, 144). Göründüyü kimi, ən müxtəlif sosial qrupların özünəməxsus folkloru mövcuddur ki, bu da onları ayrı-ayrı folklor qrupları kimi araşdırılmasını zəruri edir. Bu yanaşmadan həm də o aydın olur ki, folklorşünas təhlili üçün gərəkli olan məqam sosial qrupları differensiaslaşdırən faktorlardır.

İstər etnik, istər dini, istər irqi, istərsə də peşə baxımından fərqlənən sosial qruplar özünün folklorik kimliyi baxımından təşkil olunurlar. Həmin qrupların xarakterini, özünəməxsusluğunu təmin edən əsas faktor onların yaratdıqları folklordur. Tərsinə çevirsək, folklor nümunələrində əks olunan düşüncələr, davranışlar və leksikon, müdafiə olunan maraq və ifadə olunan arzular onu yaradan, aktuallaşdıran və ötürən folklor qrupu haqqında təsəvvür yaradır. Yəni burada əsas məqam “bilik”lə bağlıdır. Xüsusilə də virtual sosial mühitdə sürətlə dəyişən və yenilənən cari dinamiklər kontekstində folklorik faktların təhlili bizə “lore” üzərində təmərküzləşməyi diqtə edir. Çünki sosial medianın sürətli və nəhəng informasiya seli kontekstində ən müxtəlif situasiya və hadisələrə münasibət kimi ortaya çıxan folklorik faktlar özündə təcəssüm etdirdiyi reaksiya baxımından diqqəti cəlb edir. Folklorik faktlardakı mövqe, maraq və hədəf onu yaradan folklor qrupunun kimliyini, strategiya və hədəfini müəyyənləşdirməyə imkan verir.

**Qrupların folklorik müəyyənliliyi kontekstində məsələyə baxış.** Qeyd etdiyimiz kimi, hər hansı bir mətn, fakt müəyyən bir peşə sahiblərinin ortaq peşə fəaliyyəti zəminində meydana çıxan maraqlarının ifadəsi və təcəssümü kimi onu doğuran qrupun spesifikasiyasını əks etdirir. Həmin mətni təhlil etməklə onun hansı qrupun arzu və istəyi əsasında ortaya çıxdığını, həmin arzu və istəyi müəyyənləşdirməklə cari planda ortaqlığı təmin edən faktorunu aşkarlamaq, eləcə də faktın aktuallaşma situasiyasını izləməklə (virtual sosial şəbəkələr bu prosesi daha dəqiq identifikasiya və qeydə alma imkanına malikdir) onun hansı hədəfə və strategiyaya yönəldiyini, xidmət etdiyini müəyyənləşdirmək mümkündür. Cari planda götürülən fakt ortaqlığı və şərikliyi təmin etməklə bərabər, situativ maraq və strategiyanı ifadə edir. Bu isə o deməkdir ki, ortaqlığa və şərikliyə səbəb olan peşə faktorunu dəyişərsə, buna müvafiq olaraq maraq və arzu dəyişər, performativ (cari) strategiya və hədəf dəyişərsə həm “folk”-un, həm də “lore”-nin mahiyyəti dəyişə bilər. Tutaq ki, “Koroğlu” eposunun mahiyyətini ifadə edən qəhrəmanlıq məzmunu, obraz tipologiyası, tarixi-sosial gerçəklikdən qaynaqlanan mahiyyət, təkrar-təkrar ifadə olunmaqla ənənəviləşən baxışlar və s. kimi zahirən sabit faktorlar sosial kontekstin dəyişməsi, fəlsəfi və ideoloji konseptin yenilənməsi, cari maraq və emosiyaların təmini zəminində yenidən doğulur. Onu doğuran “folk”-un mahiyyəti “lore”-nin məzmununda təcəssüm olunur. Virtual mühitdə meydana gələn folklorik nümunələrdən birində deyilir: *“Bir gün Koroğlu dəlilərini yanına yığıb deyir ki, mənə birdə Koroğlu deməyin, ümumiyyətlə ata zərəfatını kruqdan yığışdırın”* (URL-1).

Nümunədən göründüyü kimi, Koroğlu obrazına münasibət ənənəvi xarakter daşıyır. Ənənədə qəhrəmanlıq, igidlik, mərdlik kimi təyinlərlə xarakterizə olunan bu obraz, müasir dövrdə virtual-kommunikativ mühit daxilində yeni spesifikasiya qazanmışdır. Sosial şərtlərin dəyişdiyi, qəhrəmanlıq, igidlik tipologiyasının yeni məzmun kəsb etdiyi, humanitar, bəşəri dəyərlərin təbliğ olunduğu İnternet mühitində yeni fəlsəfi ideya və ideologiyaya müvafiq folklor faktları ortaya çıxmaqdadır. İronik planda ortaya çıxan bu tipli faktlar daha çox gülüş və

zarafat xarakteri daşıyır. Lakin yaranan folklorik fakt virtual sosial mühitdə müəyyən bir faktor və maraq əsasında meydana çıxan qrupun münasibəti kimi maraqlıdır və tədqiqat üçün kifayət qədər əhəmiyyət daşıyır.

Yaxud İnternet mühitində Molla Nəsrəddin obrazı ilə bağlı meydana çıxan folklorik faktlara nəzər yetirək. Nümunələrdən biri belədir: “Molla əmi, aldatmaq günahdırsa, bəs futbolçular niyə bir birlərini aldadır? Onlar xristiandılar. Bax gör bizim futbolçular kimisə aldadır?!” (URL-2 )

Molla Nəsrəddin obrazının yaddaşdakı zahiri əlamətləri ilə təqdim olunan bu faktda (şəkilli yazıda) Molla Nəsrəddinin “molla” tipologiyası özünü göstərir. Lakin burada aktuallaşdırılan əsas fikir konkret situasiya ilə bağlıdır. Futbolçuların oyun zamanı biri-birini aldatması davranışı “aldatma” leksemi insani münasibətlər kontekstinə gətirilərək komik planda təqdim olunur. Mollanın cavabından isə mətnin yarandığı konteksti, ifadə olunan marağı, bu marağın arxasında dayanan virtual sosial qrupu təsəvvür etmək mümkün olur. Belə ki, bu folklorik nümunənin konkret olaraq hansı faktla (tarixi fakt mənasında) əlaqələndirilməsindən asılı olmayaraq, burada kontekst bizim – yəni yerli futbolçularımızın qeyri-peşəkarlığının ələ salınması, ironik şəkildə dilə gətirilməsidir. Qarşılaşdırılan, müqayisə olunan tərəflərin “bizim” və “xristian” kimi təqdim olunması burada ifadə olunan maraqlardan xəbər verir. Bu folklorik nümunəni yaradan, başqa sözlə, buradakı sosial sifarişin sahibi – futbol azarkeşlərindən təşkil olunan folklor qrupudur. Bizim futbolçuların xristianlarla müqayisə kontekstində müsəlman kimi təsəvvür olunması və onların aldatmağı günah hesab etməsi, başqa sözlə, futbolçu üçün ən vacib davranış olan aldatmağı bacarmaması, yəni qeyri-peşəkarlığı ənənədəki Molla Nəsrəddin üslubu – ironik dillə tənqid olunur. Buradakı folklorik modelin unikallığı məhz futbol oyunu üçün xarakterik olan davranışın – “aldatma”-nın dini kontekstdə mənalandırılması (müsəlman-xristian; yerli-xarici) və buraya adının önündə “molla” epiteti olan (yəni dini subyekt statusu daşıyan) obrazın – Molla Nəsrəddinin daxil edilməsidir. İnternet folkloru nümunəsi kimi meydana çıxan bu fakt bütün texnoloji parametrləri ilə bərabər, semantik mahiyyəti – ifadə etdiyi məzmunu, verdiyi mesajı, təcəssüm etdirdiyi sosial marağı ilə kifayət qədər xarakterikdir: ənənədəki Molla Nəsrəddin modeli cari sosial şərt və maraqlar kontekstində yeni nəsil folklor faktlarının yaranmasında iştirak edir.

Yaxud son dövrlərdə sosial şəbəkələrdə Dədə Qorqud obrazı ilə bağlı yayılan “caps” və “mem”-lərə diqqət yetirək. Klassik ənənədən, real sosial mühitdən ağsaqqal, müdrik kimi tanıdığımız, eposda yol göstərən, hər cür müşkülləri həll edən, oğuz igidlərinə ad verən Dədə Qorqud obrazı müasir dövrün ideoloji tendensiya və trendlərinə müvafiq olaraq yeni “dizayn”-da ortaya çıxmaqdadır. Virtual sosial şəbəkə və forumlarda azad özünü ifadə imkanı əldə edən istifadəçilər (bu mühit əsasən yeniyetmə və gənclərdən təşkil olunur) ənənəvi olan istənilən məsələyə innovativ, alternativ baxış sərgiləyirlər. Məsələn, “Dədə Qorqud gəlir kəndə görür kimsə inəkləri boğub öldürüb. Soruşur kim

eliyib? Deyirlər filankəsin oğlu adsız igid. O da qayıdır ki belə Əclafa nə ad verəsən”. Təbii ki, mətn Dədə Qorqud obrazının advermə funksiyası üzərində qurulub. Lakin situasiya və məzmun ənənədən tamamilə fərqlidir. Daha çox ənənəyə ironiya və yaxud alternativ təqdim etmək üzərində qurulan bu fakt məhz virtual mühitdə – sərbəst davranışlara imkan verilən şəraitdə ortaya çıxır. “Sosial təzyiqdən qaynaqlanan avtosenzuranın anonim xarakterli virtual ünsiyyət platformalarında özünü göstərməməsi” (7, 132) Molla Nəsrəddin, Dədə Qorqud, Koroğlu tipli obrazlara münasibətdə yeni reallığın ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Bu isə onu göstərir ki, virtual mühit özünün təbiəti və xarakteri baxımından yeni sosial qrupların, onlara məxsus folklorik faktların yaranmasına geniş imkanlar açmışdır. Bu isə müəyyən ideokultura əsasında fərdlərin qruplaşmasına təkan verir ki, qrup üzvləri də məhz aid olduqları qrupun təbiətinə uyğun dünyagörüş “istehsal” edirlər. Təbii ki, bu proses qarşılıqlı şəkildə gedir: ideokultura qrupu, qrup isə ideokulturanı təşkil edir.

**Folklorik müəyyənlikdə milli kimlik və global obrazlar.** Hazırkı dövrdə moda, dəb, populyar trendlər, memlər İnternetdə sürətli şəkildə yayılma imkanına malikdir. Bu proses global şəbəkəyə qoşulan milli mühitlərə ciddi təsir etməkdədir. Daha doğrusu, milli folklor obrazları və yaxud düşüncə modelləri (müdriliklik, komiklik, dəlilik və s. kimi) yeni trend və tendensiyalara (müvəqqəti, ötəri situasiya və adlara) transformasiya olunur. Bu proses sadəcə olaraq müəyyən bir ənənənin müasir proseslər kontekstində aktuallaşması, yeni mühitə köçürülməsi şəklində getmir. Bəzən tədqiqatçılar yanlış olaraq, İnternet mühitini yalnız ənənənin transformasiyası, ənənəvi modellərin yeni məzmunlarla “doldurulması” kimi izah edirlər. Təbii ki, bu proses də getməkdədir: ənənəvi folklor virtual mühitə transformasiya olunmaqdadır. Lakin İnternet mühitinin təbiətindən, açıq informasiya dünyasının fəlsəfi və ideoloji mahiyyətindən irəli gələn spesifikaya müvafiq olaraq İnternet – virtual kommunikativ mühit eyni zamanda yeni “insan nəslinin” yaratdığı davranışların, adətlərin, nəhayətdə, ənənələrin məkanıdır.

Bu baxımdan milli kimliyin əsas əlamət və xüsusiyyətlərinin ifadələrindən biri kimi milli obraz və motivlər hazırda yeni transformasiya mərhələsindədir. İlk baxışdan belə anlaşıla bilər ki, folklor etnik-milli qaynağa söykəndiyi üçün onun obraz və motivləri də milli “mənşəli” və ya milli xarakterli olmalıdır. Təbii ki, burada söhbət universal motiv və ya süjetlərdən, oxşar obraz və xarakterlərdən getmir. Məsələn burasındadır ki, global informasiya şəbəkəsi hesabına, sosial media və sosial şəbəkələr “yad mənşəli” obraz və motivlərin transferini aktualdırır. Qarşılıqlı təsirlənmə və çulğalaşma əsasında global obraz və motivlər milli cizgi və əlamətlərlə süslənməklə yeni situasiyalara reaksiya kimi ortaya çıxır. Başqa sözlə desək, global mənşəli obrazlar milli mühitə daxil olarkən yerli əlamət və xüsusiyyətləri qəbul edirlər: “Albert Eynşteynlə bağlı folklor prosesləri yalnız Azərbaycan dilli virtual məkanda cərəyan etmir. İnternetdə ingilis, rus, türk dillərində də bu tipli folklorlaşma proseslərinə rast gələ bilərik. **Demək olar ki, Eynşteyn global informasiya şəbəkəsinin yaratdığı imkanlar hesabına global**

**folklor obrazı kimi formalaşmışdır”** (10, 107). Azərbaycandilli virtual məkanda Albert Eynşteynlə bağlı meydana çıxan folklor nümunələrində bu obraz, sanki özünün real tarixi mahiyyətindən (dahi alim və filosof kimi) qaynaqlanaraq təbiətin və cəmiyyətin dilini bilən müdrik ağsaqqal kimi çıxış edir. Lakin bu müdriklik yalnız ciddiyyətə və sərt rəşional məntiqə əsaslanmır. O, sadəcə universal biliklərə malik bir alim kimi deyil, eyni zamanda xalq müdrikliyini özündə ehtiva edən yaşlı adam statusunda dərk olunur. Eynşteynin tarixi şəkil və görüntülərindən yaddaşlarda qalan zahiri (ağ saçlı və ağ bıqlı, yaşlı adam təəssüratı, eləcə də dilini çölə çıxardığı məşhur komik pozası) və daxili (dahi alim, fizik) parametrləri onun folklorik obrazının formalaşmasında iştirak edən əsas detallardır. Çünki bu parametrlər psixavtomatik olaraq Müdrik Qoca arxetipinin ənənəvi mədəniyyətdəki obraz təəssümlərini yada salır (9). Bu işə onu deməyə əsas verir ki, Azərbaycandilli virtual məkanda müşahidə etdiyimiz Eynşteyn obrazı ənənəvi mədəniyyətin müdriklik konsepsiyası əsasında təşkil olunmuşdur. Eyni zamanda bu obrazın Azərbaycandilli virtual mühitdə meydana gəlməsi və geniş şəkildə yayılmasında, heç şübhəsiz ki, sosial şəbəkələrin, burada müəyyən bir ideokultura əsasında ortaqlaşan qrupların mühüm rolu olmuşdur. Ən müxtəlif situasiyalara reaksiya kimi ortaya çıxan bu faktlar virtual şəbəkə istifadəçiləri üçün ən populyar “tema”lardan biridir.

Beləliklə, hazırda virtual mühitdə Albert Eynşteynlə bağlı yaranan folklorik faktlar, həmçinin Dədə Qorqud, Koroğlu, Molla Nəsrəddin obrazları ilə əlaqədar ortaya çıxan alternativ nümunələr bir tərəfdən qlobal trend və tendensiyaların milli folklor mühitlərinə təzyiqdirsə, digər tərəfdən də milli folklor mühitlərinin reaksiyası və münasibətinin ifadəsidir.

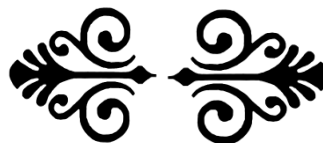
**İşin elmi nəticəsi:** Virtual sosial şəbəkələrdə gedən dinamik proseslər zəminində qrupların folklorik müəyyənlik əlamətləri təhlil olunmuş, kommunikativ mühitdə meydana çıxan performans kontekstində milli kimlik və qlobal obrazlar məsələsinə nəzər yetirilmişdir.

**İşin elmi yeniliyi:** Məqalədə virtual sosial qrupların folklorik müəyyəniliyi probleminə milli kimlik kontekstində – ayrı-ayrı qrupların mövqeyi, sifarişi və maraqları kontekstində də baxılmışdır. Yanaşma və təhlillər müxtəlif ideologiya və baxışların çulğalaşmasının və yeni “kimliyin” inşasının təzahürü olan İnternet folkloru üzərində aparılmışdır. Müəyyən olunmuşdur ki, İnternetin təsiri ilə ənənəvi obrazlar virtual sosial mühitdə yenidən “dizayn” edilməkdə və yeni folklor obraz və motivləri meydana çıxmaqdadır.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti:** Məqalədə təhlil olunan problemə yanaşmada irəli sürülən fikirlərdən virtual folklorun nəzəri-metodoloji aspektdən öyrənilməsində istifadə oluna bilər. Eyni zamanda müəyyən ideokulturoloji baza əsasında formalaşan sosial qrupların (açıq və yaxud gizli sosial şəbəkələrin) folklorik identifikasiyasının araşdırılmasında, həmin qrupların spesifikasiyasının müəyyənləşdirilməsində geniş tətbiq perspektivləri mövcuddur.

## ƏDƏBİYYAT

1. *Blank T.* (2015). Faux Your Entertainment: Amazon.com Product Reviews as a Locus of Digital Performance. *Journal of American Folklore* 128: 286–97.
  2. *Boratav P.N.* (2014) Nasreddin Hoca. İstanbul: Isık yayınları, 446 s.
  3. *Дандес А.* (2003) Анекдоты Освенцима. Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ : Сб. ст. / Алан Дандес Пер. с англ.; Сост. А.С. Архипова. — М. : Вост. лит., 279 с., с., 178-188
  4. *Dundes A.* (2007) The Meaning of Folklore: the analytical Essays of Alan Dundes. Edited and intoduced by Simon J.Brooner. Utah State University Press. 443 p.
  5. *Dundes, Alan* (1998). “Halk kimdir?”. Çeviren: Metin Ekici. Milli Folklor Dergisi. Sayı 37, s. 139-153
  6. *Fine, G.* (1979). Small Groups and Culture Creation: The Idioculture of Little League Baseball Teams. *American Sociological Review*, 44(5), 733-745.
  7. *Gülüm, Erol* (2018). Dijital iletişim teknolojileri aracılı bir folklorik deneyim alanı olarak sanal ortam. Milli folklor 119, s. 127-139
  8. *Qarayev S.* (2016) “Koroğlu” dastanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstində). Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 496 s., s. 361-484.
  9. Quliyev H (2016) Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmlər. Bakı: Elm və təhsil, 216 s.
  10. Quliyev H. (2017) Virtual kommunikasiya mühitində folklor prosesləri və Albert Eynşteyn obrazı. “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi topla, 2017/1. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, s. 99-116
- URL-1  
<https://www.facebook.com/yazarxeyallarim/photos/a.746006555515233/845729148876306/?type=3&theater> .Paylaşılma tarixi: 23 iyul 2016
- URL – 2  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1628527303913454&set=gm.1044946495689992&type=3&theater&ifg=1>



***Elnarə ƏMİRLİ***  
***AMEA Folklor İnstitutu***  
***Dədə Qorqud şöbəsinin böyük elmi işçisi***  
***e-mail: elnara.amirli@mail.ru***



## **AZƏRBAYCAN ƏFSANƏLƏRİNDƏ QƏHRƏMAN VƏ QARŞIDURMALAR**

**Açar sözlər:** əfsanə, əfsanə qəhrəmanı, mükafat, cəza, transformasiya, xəyanət.

### **HEROIC CHARACTER AND CONFLICTS IN AZERBAIJANI LEGENDS**

#### **Summary**

Legends - one genre of epic folklore are small genres and have a peculiar plot. Legends are usually episodic. Since legends have etiological features, this episodic event also leads to the realization of creation. So, in order to learn a legend, you need to learn a story based on the creation of a legend, a legendary hero, a miracle he witnessed, and a concept that has appeared.

Characters in the legend do not play the same role during the described event. The character who takes an active part in the described event is a hero of the legend. Most of the texts to which we refer are first presented to the heroes, and then the situation is described. As you know, the legendary story ends with an appearance. This event is based on a wonderful event. A wonderful event in many cases manifests itself as a transformation and change of the hero. Note that the reason for the miraculous event in the legend is different, depending on the character of the hero.

Legendary heroes stand out in terms of transformation and change. Society attitudes also play a role in the classification of the hero. The status, character, and other signs of legendary characters play an important role in the miraculous event based on the foundation of creation. It is possible to get a clear idea of the legend about learning these elements and the relationship between them.

Conflicts in legends show itself in the characteristic of personalities based on opposite positions on the society and the environment. These contradictions arise in traditions, beliefs and attitudes toward humanity. If we look at the peculiarities of the conflict, we can see that this situation is characteristic for bad and weak. So, these heroes are in conflict with the opposite layer.

**Key words:** legend, hero of legend, reward, punishment, transformation, change

### **ГЕРОИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ И КОНФЛИКТЫ В ЛЕГЕНДАХ АЗЕРБАЙДЖАНА**

#### **Резюме**

Легенды эпического фольклора являются мелкими жанрами и имеют своеобразный сюжет. Легенды, как правило, эпизодические. Поскольку легенды имеют этиологические особенности, это эпизодическое событие также приводит к реализации творения. Итак, чтобы выучить легенду, вам нужно выучить историю, основанную на создании легенды, легендарного героя, чудо, свидетелем которого он стал, и появившейся концепции.

Персонажи в легенде не играют одинаковую роль в ходе описанного события. Как и в других жанрах, персонаж, который принимает активное участие в описанном событии, является героем легенды. Большинство текстов, на которые мы ссылаемся, сначала представляются герои, а затем описываются ситуации. Как известно, сюжет легенды заканчивается появлением. Это событие основано на чудесном событии. Чудесное

событие во многих случаях проявляется как изменение и трансформация героя. Отметим, что причина чудесного события в легенде различна, в зависимости от характера героя.

Герои легенды выделяются с точки зрения трансформации и изменения. Отношение общества также играет роль в классификации героя. Статус, характер и другие признаки легендарных персонажей играют важную роль в чудесном событии, основанном на фундаменте творения. Можно получить четкое представление о легенде об изучении этих элементов и взаимосвязи между ними.

Конфликты в легендах проявляются в характеристике личности, основанной на противоположных позициях в обществе и окружающей среде. Эти противоречия возникают в традициях, верованиях и отношении к человечеству. Если мы посмотрим на особенности конфликта, то увидим, что эта ситуация характерна для плохих и слабых. Итак, эти герои находятся в конфликте с противоположным слоем общества.

**Ключевые слова:** легенда, герой легенд, награда, наказание, трансформация, изменение

**Məsələnin qoyuluşu:** Epik folklorun kiçik həcmli janrı olan əfsanələr özünəməxsus süjet quruluşuna malikdir. Əfsanələr bir qayda olaraq epizodik hadisədən ibarət olur. Bundan başqa, əfsanələr etioloji xüsusiyyətə malik olduğu üçün həmin epizodik hadisə də yaranışın gerçəkləşməsi ilə nəticələnir. Belə ki, əfsanə süjetini öyrənmək üçün yaranışın əsasında dayanan hadisəni, əfsanə qəhrəmanını, baş vermiş möcüzəni və həmçinin yaranmış məfhumu öyrənmək lazımdır.

**İşin məqsədi:** Qeyd etdiyimiz kimi, əfsanə qəhrəmanı süjetin ən vacib ünsürüdür. Müxtəlif əfsanələrdə qəhrəmanı fəqrlı tərəflərdən dəyərləndirmək əfsanə süjetinin tədqiqində və təsnifində də faydalı olacaqdır. Bu baxımdan işimizin məqsədi istinad etdiyimiz əfsanələrdə qəhrəmanlar, onların xarakteri, xarakterdən qaynaqlanan əməllər və qəhrəman üzərində gedən proseslər haqqında məlumat verməkdir.

Əfsanədə personajlar təsvir olunan hadisənin gedişində eyni dərəcədə rol oynayırlar. Digər janrlarda olduğu kimi, əfsanələrdə də hadisənin mərkəzində dayanan surət və ya surətlər əfsanənin qəhrəmanıdır. İstinad etdiyimiz mətnlərin əksəriyyətində əvvəlcə qəhrəmanlar tanıdılır, ardınca isə hadisənin baş verdiyi vəziyyət təqdim olunur. Belə ki, əksər əfsanə mətnləri qəhrəmanın təqdimi ilə başlayır. “Deyillər, Günəş və Ay bacı-qardaş imiş” (3, 39), “Günəşlə Ay yaxın dostiymişdər” (3, 41), “Bənövşəynən qızılgül iki bajıdı dayna” (16, 35). “Deyir ki, bir gəlin varmış. Bunun uşağı olmurmuş” (16, 40), “Qədim əyyamlarda bir əjdaha varmış” (3, 41), “Deyillər ki, qədimlərdə Gül gözəlliyi ilə dünyada tayı-bərabəri olmayan qızıymış” (3, 114), “Deyirlər ki, iki yetim qardaş variymiş – İsa x və Musax adında” (3, 115), “Deyillər, canavar peyğəmbərin iti oluf, ilan balığı da onun tütəyi” (14, 49), “Eyib baba yüz altmış-yüz yetmiş il bundan qabaq Ərəb Qədim kəndində yaşayıb” (18). Bilirik ki, hadisələr öz ifadəsini surətlərdə tapır. Şifahi nümunələrdə də söyləyici hadisəni surətlər vasitəsilə çatdırır. Əfsanədə danışılan epizodik hadisə təqdim olunan qəhrəman haqqında da təsəvvür yaradır.

Nəzəri fikirlər və mətnlərə istinad edərək deyə bilərik ki, əfsanə süjeti yaranışla sona çatır. Bu yaranışın əsasında möcüzəli hadisə dayanır. Möcüzəli hadisə isə bir çox hallarda qəhrəmanın çevrilməsi və dəyişilməsi kimi özünü göstərir. Qeyd edək ki, əfsanədə möcüzəli hadisənin baş vermə səbəbləri müxtəlifdir, qəhrəmanın xarakteri ilə birbaşa bağlıdır. Demək ki, əfsanə qəhrəmanları, çevrilmə və dəyişilmə səbəbləri baxımından da fərqlənirlər. Bu diferensiallıq ətrafdakıların münasibəti ilə də ifadə olunur. Başqa sözlə, əhatə olunduqları mühitin münasibətinə görə əfsanə qəhrəmanlarını belə qruplaşdırmaq olar.

1. Yaxşılar – ənənəyə, inanca sadıq olanlar;
2. Yamanlar – ənənəyə, inanca qarşı çıxanlar;
3. Acizlər – əhatə olunduqları mühitin çətinlikləri qarşısında çarəsiz qalanlar

**Yaxşılar – ənənəyə, inanca sadıq olanlar.** Birinci qrup qəhrəmanlar aid olduqları cəmiyyətin qanunlarına hörmətlə yanaşır və ətrafdakılar tərəfindən təqdir olunurlar. Onların əməlləri də yaşadıkları toplumun ənənələrinə, inanc sisteminə münasibətlərindən doğur. Onlar göstərdikləri nümunəvi davranışlara görə fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən mükafatlandırılırlar. Birinci qrup qəhrəmanların mükafatlandırılması, əsasən, alqışla həyata keçirilir. Əfsanə mətnlərində alqışı ifadə edən xüsusi qəliblərə rast gəlmirik. Alqış ümumi şəkildə ifadə olunur. Fəvqəltəbii güclər qəhrəmanın əməli qarşılığında ona alqış edirlər, mükafatlandırılırlar. Fikirlərimizi mətnlər vasitəsilə təsdiqləyək. “Daş sürü” əfsanəsində kasıb çoban, evinə qonaq gələn Xızır peyğəmbərə quzu adı ilə pişik kəsir. Xızır kasıblığını bürüzə vermədiyinə və qonağa göstərdiyi hörmətə görə alqış edir, çobanın evindən bulaq qaynayır (18).

“Ardıc ağacı” əfsanəsində ağac insanlığa xidmət edən əməlinə görə mükafatlandırılır. Əfsanəyə görə, yezidin dəstəsi imamları təqib edir. İmamlar düşmənin yaxınlaşdığını görüb ardıc ağacının arxasında gizlənirlər. Ağac onları düşmənlərdən qoruyur. İmamların alqışı ilə ağac o vaxtdan bütün fəsillərdə yaşıl olur (15, 52). Əfsanələrdən bizə məlumdur ki, mükafatlandırılanlar tək insanlar deyillər. Mətnlərə görə, digər varlıqlar da – ağaclar, heyvanlar və s. təqdir oluna, mükafatlandırıla bilərlər. Eyni süjet əsasında qurulan “İncil ağacı” əfsanəsinə görə, İncil ağacı yezidin təqibindən qaçan İmam Hüseynin iki balasını gizlədir. İmam Hüseynin alqışı ilə incil ildə üç dəfə bar verir (18, 19). Başqa bir əfsanədə deyilir ki, böyürtkən kolu peyğəmbərin alqışı ilə həmişə yaşıl olur (13, 45).

Digər nümunədə alqışlanan dağdır. “Qısırdağ” mətnində Nuh Nəbinin dağa alqış etməsi insanlara kömək məqsədi daşıyır. Əfsanədə göstərilir ki, Nuh peyğəmbər gəmi ilə bir dağa yaxınlaşır. Nuh Nəbinin alqışı ilə Qısırdağ hamilə qalır, ağrı çəkdiyi üçün Ağrı dağı, balası isə Bala ağrı adlanır. Alqışdan əvvəl qeyd olunur ki, dağın başı dar olduğu üçün insanlar ora sığmır. Nuh Nəbinin alqışı ilə dağın sahəsi böyüyür və gəmidəki insanlar ora sığıb xilas olurlar (10, 548). “Şayıb-Qayıb” əfsanəsində isə elin igid oğulları şəhid olur. Allahın sevimli bəndələri olduqlarına görə onların məzarlarından bulaq qaynayır. Bu-

lağın yaranışı yaxşı əmələ görə müküfatlandırma funksiyası daşıyır (19). “Nuh Nəbinin alqışı ilə Qısırdağ hamilə qalır” (9, 548), “Xızır alqış edir ki, sənün yerin bəndələrimə savab olsun. Ordan isti su çıxır” (18), “Peyğəmbərin alqışı ilə ardıc ağacı həmişə yaşıl olur” (7, 36).

**Yamanlar - ənənəyə, inanca qarşı çıxanlar.** İkinci qrup qəhrəmanlar ənənədə möhkəmlənmiş stereotiplərə qarşı hörmətsizlik, məsuliyyətsizlik göstərirlər. Buna görə də onlar səlahiyyətli – fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən qınanılır və cəzalandırılırlar. Ənənəyə ögey münasibət bu qəhrəmanların əməllərini də idarə edir. Bu qəhrəmanların qəlib ənənəni zədələmək cəhdi ətrafın qınağı və cəzası ilə üz-üzə dayanır. Cəzavermə motivi əfsanələrdə ən çox rast gəlinən motivlərdən biridir. S.Sakaoğluya görə, əfsanələrdəki bütün “kötü”lər mütləq cəzalandırılırlar. Bu proses həyata keçirilərkən varlıqların canlı, cansız, insan, heyvan, bitki olması nəzərə alınmaz (21, 41).

“Atlar” (6, 71) əfsanəsində də cəmiyyətin qınadığı cəhətlər və onların daşıyıcıları cəzalandırılır. Əfsanəyə görə, kasıb kişinin atı ölür. O, varlı qonşusundan atı borc istəyir. Varlı kişi xəsis olduğuna görə hər gün bir bəhanə ilə atı vermək istəmir. Cüt mövsümü qurtarır və kasıbın ailəsi ac qalır. Varlının xəsisliyi kasıbın ac qalmasına səbəb olur. Kasıb kişi bu işə bais olana qarğış edir. Varlı kişi gedib görür ki, ilxıdakı atlarının hamısı daşa dönüb. İndi ora Atlar deyirlər. Digər bir əfsanədə də cəmiyyət qınağı xəsisliyə ünvanlanır. “Ayı əvvəl çox varlı, ancaq xəsis bir insan idi. O, kasıb və ac bir kəndliyə çörək verdiyinə görə qızını cəzalandırır, onun əlini balta ilə kəsir. Allah onu cəzalandıraraq ayıya çevirir (22, 233). Xəsis kəndli qızının yaxşı əməlinə qarşı çıxdığına görə qınanılır. Əfsanələrdə qınaq səbəbləri də müxtəlifdir. “Daş pendir” (18) mətnində çoban oğurluq etdiyi üçün onun pendiri daşa dönür. Mətnlərdən məlumdur ki, qarğış edən ziyançəkənlər, qarğışa görə cəzanı verən isə fəvqəltəbii qüvvələrdir.

Əfsanələrdə cəmiyyət tərəfindən qınanılan əməllərin sahibləri cəzalandırılırlar. Bu cəzavermə, adətən, qarğışa həyata keçirilir. Əfsanələrdən bəlli olur ki, qarğış edənin insan olması şərt deyil. Cəzalandırılanlar kimi, qarğış edənlər də müxtəlif varlıqlar ola bilər. “Darcan qarı” əfsanəsinə görə, Darcan qarı çalğı yığmağa gedir. Özü ilə götürdüyü yeməyi acmış itə vermir, təkcə özü yeyir, it ulayıb ona qarğış edir. Darcan qarı şələsi dalında daşa dönür (2, 149). Əfsanəyə görə, zərərçəkən it, qarğış gerçəkləşdirən isə fəvqəltəbii qüvvədir.

Ətrafdakıların qınadığı cəhətlərdən biri də ailədaxili münasibətlərdə göstərilən məsuliyyətsizlikdir. “Kəpəz, Alvız, Murov, Qoşqar” (4, 31) əfsanəsinə görə, ana oğullarına fətir salırmış. Oğlanlar fətir üstündə dalaşırlar. Bir qardaş xəncərlə digərinin başına vurur. Ana onlara qəzəblənir, ağlayıb qarğış edir. Qardaşlar üç dağa çevrilirlər. Qardaşlar da, ana da bir-birindən uzağa düşürlər. Bu əfsanədə qardaşlar ananın qəzəbinə düşər olurlar. Digər mətnlərdəki qarğış bu əfsanədə ananın qəzəbi ilə ifadə olunur.

Əfsanələrdə fəvqəltəbii qüvvələrlə yanaşı, insanlar arasında xüsusi hörmətə malik olan, inanılan, ehtiram olunan peyğəmbərlər də cəza verənlər sıra-

sındadırlar. Ənənədə möhkəmlənmiş stereotiplərə hörmətsizlik və laqeydlik peyğəmbərlər tərəfindən müxtəlif şəkildə cəzalandırılır. “İlanın baş ağrısı” əfsanəsində cəmiyyətdə xüsusi hörmət sahibi olan insanların sözünü yerə salmaq, onlara qarşı çıxmaq kəskin qınanılır və bu hərəkət cəzavermə ilə nəticələnir. Əfsanəyə görə, peyğəmbərə ilanlardan şikayət edirlər. Peyğəmbər ilanları yanına çağırır. Gürzənin gəlməməsi peyğəmbəri qəzəbləndirir, ona görə də gürzəyə qarğış edir. O vaxtdan gürzənin başı ağrılıdır (17, 18). Peyğəmbərin qarğıışı ilə digər əfsanələrdə də qarşılaşırıq. “İlan balığı” əfsanəsində Peyğəmbər dəstəmaz alanda üzüyü suya düşür, nə qədər axtarır, tapa bilmir. Qəzəblənən peyğəmbər üzüyə qarğış edir ki, balıq ol, dumandan dumana gəl, sünnüyə qismət ol. İlan balığı ordan yaranıb (17, 19). Başqa bir əfsanədə Peyğəmbərin qarğıışına düşər olan çobandır. Qoyunlar onları ac saxladığına görə çobandan peyğəmbərə şikayət edirlər. Bu dəfə peyğəmbər özü qoyunları aparır. Qoyunlar yenə ac qaldıqlarını deyirlər. Qoyunların haqsızlığı peyğəmbəri qəzəbləndirir və onlara qarğış edir. O vaxtdan qoyunların qarnı doymur (17, 26).

Yuxarıda qeyd etdik ki, yaxşı əməl sahibləri mükafatlandırılır, ənənələri, inancı zədələmək istəyənlər cəzalandırılırlar. Belə ki, bir çox əfsanələrdə mükafatın və cəzanın ifadəsi olan alqış və ya qarğıışla qarşılaşırıq. Bəzən həm alqış, həm də qarğıış eyni əfsanədə yer alır. “Peyğəmbərin qarğıışı və alqışı” əfsanəsi bu qəbildəndir: Peyğəmbərin papağını külək aparır. Qız onun papağını tutmadığına görə peyğəmbər qarğıış edir ki, qızın cehizi bitməsin. Qoyun onun papağını tutmadığına peyğəmbər qoyuna da qarğıış edir. O vaxtdan qoyunun qarnı doymur. Böyütkən kolu papağı tutduğuna görə peyğəmbər ona alqış edir ki, həmişə yaşıl qalsın (13, 45). Gördüyümüz kimi, alqış və qarğıış bir əfsanədə eyni personaja deyil, ayrı-ayrı personajlara ünvanlanmışdır. Demək ki, alqış və qarğıışın eyni əfsanədə növbələşməsi eyni məsələyə göstərilən fərqli münasibətin təzahürüdür.

Əfsanələrdə inanca edilən hörmətsizlik də cəza verilməsinin əsas səbəblərindəndir. Azərbaycan folklorunda verdiyi vədə xilaf çıxan çobanlar haqqında xeyli əfsanə vardır. “Daş çoban” əfsanəsində çoban güclü yağış yağdığına görə sürünü aparmağa çətinlik çəkir. Allaha yalvarır ki, yağışı kəssin, qurban kəsəcək. Yağış kəsəndən sonra xəsislik edir, qurban kəsmək əvəzinə bit öldürür. Çoban öz duasına sayğısızlıq edir və Allah tərəfindən cəzalandırılır (2, 168). Əfsanələrdə cəmiyyətin dəyərlərinə layiqsiz münasibət də kəskin şəkildə pislənilir və cəzalandırılır. “Yuxa bişirən bir qadın tənbellikdən dolayı bişirdiyi yuxa ilə uşağını təmizləyir. Qadının hər kəsin yüksək dəyər verdiyi çörəyə hörmətsizliyi Allaha xoş getmir və onu cəzalandırır (11, 14). Ənənəyə sayğısızlıq edənlər qarğıışla cəzalandırılaraq başqa varlığa çevrilirlər. Qəhrəmanın çevriləcəyi varlığı seçmək imkanı əksər hallarda qarğıış edənlərin və çevirmə gücünə sahib olanların ixtiyarındadır.

**Acizlər - təbiət və cəmiyyətdəki çətinliklər qarşısında çarəsiz qalanlar.** Üçüncü qrup əfsanə qəhrəmanları hər hansı çətinlik qarşısında çarəsiz qalanlar-

dır. Bu qəhrəmanlar cəmiyyətdə və təbiətdə qarşılaşdıqları çətinliklərdən çıxış yolu tapa bilmir, çarəsiz vəziyyətdə qalaraq inancına sığınır və dua edib çıxış yolu axtarırlar. Başqa sözlə, dua vasitəsilə fəvqəltəbii qüvvələrdən yardım istəyirlər. Bir əfsanəyə görə, bəy oğlu bir qızı sevir. Qız isə başqasını sevir. Bir gün qız sevdiyi oğlanla görüşəndə sel gəlir. Bəy oğlu bu fürsətdən istifadə edib qızı qaçırtmaq istəyir. O, qızın sevdiyi oğlanı öldürür. Çarəsiz qız Allaha yalvarıb ağaca çevrilir. İndi həmin ağaca Yalqız ağac deyirlər (8, 37).

Üçüncü qrup əfsanə qəhrəmanlarının çox hissəsi sosial təcavüzlərdən xilas olmaq istəyənlərdir. “Üç qardaş dağı” (7, 57) əfsanəsində üç qardaş xana çobanlıq edirlər. Hava dumanlı olduğu üçün onlar qoyunları itirirlər. Xandan qorxan qardaşlar xilas olmaq üçün dua edirlər. Digər mətndə isə qəhrəman təbiətdən doğan çətinliklə üz-üzə qalır. “İlan qayası” (14, 96) əfsanəsinə görə, bir qız göldə çiməndə iki ilan sürünə-sürünə gəlib onu çalmaq istəyir. Qız Allaha dua edib kömək istəyir.

Əfsanələrdə çarəsiz vəziyyətdə qalanların çətinlikdən xilas olmaq vasitəsi duadır. Mətnlərə istinad etsək, çarəsiz vəziyyətdə olanların üz tutub dua etdiyi varlıqlar Allah, Tanrı, Rəbb adlandırılır. Duanın ifadəsi də mətndən-mətnə dəyişir. Bəzi əfsanələrdə qəhrəman xilas olmaq üçün dua edir, hansı varlığa çevriləcəyi isə onun üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. “Oğlan-qız daşı” əfsanəsində qız Allaha yalvarır ki, onları xilas etsin, lakin nəyə çevrilmək istədiyini demir. Allah onları daşa çevirir (10, 24). Bəzi əfsanələrdə isə qəhrəman çevriləcəyi varlığı özü seçir. “Gültəpə və gəlindaşı” (12, 318) əfsanəsində gəlin Allahdan daş olmasını, “Gəlin qaya” əfsanəsində isə quş olmasını istəyir (5, 17). Dua motivinin yer aldığı bir qrup əfsanələrdə dua variantlı şəkildə təqdim olunur. “Şanapipik” əfsanəsində gəlin Allaha dua edib ya daş, ya quş olmasını istəyir. Bəzən söyləyici qəhrəmanın etdiyi duanın məzmununu daha aydın çatdırmaq üçün lirik haşıya çıxır (8; 72,89).

**Əfsanədə qarşidurmalar.** Əfsanələrdə qarşidurmalar cəmiyyətə, ətraf mühitə münasibətinə görə bir-birinə əks mövqedə dayanan personajların timsalında özünü göstərir. Bu ziddiyyətlər ənənələrə, inanca, insanlığa və digər məsələlərə münasibətdə üzə çıxır. Qarşidurmalara məruz qalan personajlara diqqət etsək, görərik ki, bu vəziyyət yamanlar və acizlər üçün xarakterikdir. Bu iki qrupa aid qəhrəmanlar fikir ayrılığında olduqları təbəqə ilə qarşidurma vəziyyətində olurlar. Əfsanələrdə qarşidurmalar aşağıdakı kimi təzahür edir:

*Əfsanə qəhrəmanı – etnik düşmən.* Etnik düşmən, qəhrəmanın elinə-obasına təcavüz edən yadelli düşmənlər kimi verilir. “Gəlindaşı” əfsanəsində bir gəlin onu ələ keçirməyə çalışan yadelli düşmənin təqibindən qaçıb Tanrıdan kömək istəyir. Tanrı onu daşa döndərir (19, 68). Digər əfsanədə də düşmənin təqibindən qaçan qızlar yaxalanacaqlarını görüb Allaha dua edirlər ki, onları düşməyə qismət etməsin (18).

*Əfsanə qəhrəmanı – sosial düşmən.* Sosial düşmən qəhrəmanın yaşadığı cəmiyyətdə müxtəlif sosial təbəqələrin təmsilçiləridir. Eyni məsələyə müxtəlif

münasibət bu təbəqələrin daşıyıcıları arasında konfliktin yaranmasına səbəb olur. Münasibətlərdəki müxtəliflik də personajın xarakterindən asılıdır. Beləliklə, xarakterdəki, paralel olaraq münasibətdəki fərq hətta qohumluq münasibətində olanları da qarşıdurma vəziyyətinə gətirir. “İsax və Musax” əfsanəsində iki qardaş ağanın heyvanlarını itirdikləri üçün evə qayıtmağa qorxurlar. Allahdan quş olmaları üçün dua edirlər. Kasıb qardaşların qarşısında dayanan varlı ağadır (20, 20). “Danaqıran” adlı başqa bir əfsanədə qəhrəmanın qarşısında dayanan öz varlı əmisidir (2, 206). Digər bir əfsanədə çarəsiz qızla öz valideynləri arasındakı konfliktin şahidi oluruq. “Yalqız ağac” əfsanəsində valideynləri qızı sevmədiyi adama ərə vermək istəyirlər. Qız Allaha dua edib bu vəziyyətdən xilas olmaq istəyir (8, 68). Kasıb çobanla ağa, varlı əmi ilə kasıb qardaş oğlanları, həmçinin qızla valideynləri arasındakı konflikt həm də cəmiyyətdəki sosial problemlərin ifadəsidir. Çünki əmi varlı olduğu üçün kasıb qardaş oğlanlarını sevmir. Qız isə kasıb oğlanı sevdiyi üçün ata onu zorla varlı kişiye ərə vermək istəyir. Hər iki əfsanədə varlı-kasıb qarşıdurmasının şahidi oluruq.

*Əfsanə qəhrəmanı – təbiət hadisələri.* Qəhrəmanın yaşadığı cəmiyyətdə problemlər olduğu kimi, aid olduğu təbiətin də çətinlikləri vardır. Əfsanə qəhrəmanı təbiətdən doğan çətinliklər qarşısında aciz qalanda da inancına sığınıb kömək istəyir. “İlan qayası” əfsanəsində qız ilanın onu çalacağından qorxub xilas olmaq üçün dua edir (14, 96). “Daş dəvə” əfsanəsində sarvan dəvəsini çaydan keçirmək üçün Allaha dua edir ki, seli kəssin (6, 59). Digər bir mətndə isə susuzluqdan əziyyət çəkən çoban su əldə etmək üçün dua edir (11, 54).

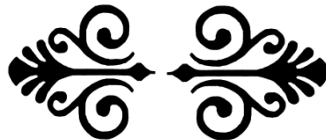
Əfsanə personajlarının vəziyyəti, xarakteri və digər xüsusiyyətləri yaranışın təməlində dayanan möcüzəli hadisənin baş verməsində də vacib rol oynayır. Bütün bu ünsürləri və onlar arasındakı əlaqəni öyrənməklə əfsanə süjeti haqqında aydın təsəvvür əldə etmək mümkündür.

**İşin elmi yeniliyi:** Məqalənin elmi yeniliyi yalnız əfsanə mətnlərinə istinad edilməsidir. Qeyd edək ki, bu günə qədər əfsanələr epik folklorun oxşar janrlarına aid mətnlərindən fərqləndirilməmiş, buna görə də istinadlarda qarışıqlıq mövcud olmuşdur. Məqalədə ilk dəfə olaraq seçilmiş əfsanə mətnlərinə istinad edilərək əfsanə qəhrəmanı təsnif olunmuşdur. Bu baxımdan işlənən mövzu yeniliyi və aktuallığı ilə diqqəti cəlb edir.

## ƏDƏBİYYAT

1. AFA. Naxçıvan folkloru. Tərtib edənlər: Təhmasib Fərzəliyev, Məhərrəm Qasımlı. Elmi redaktoru: İsrail Abbasov. Bakı, “Sabah”, 1994. 388 s.
2. AFA. 23 cildə, III c., Göyçə folkloru / Toplayıb tərtib edən İsmayilov H. Bakı: Səda, 2000, 767 s.
3. AFA. 23 cildə, IV c., Şəki folkloru / Tərtib edənlər Əbdülhəlimov H., Qafarlı R., Əliyev O., Aslan V. Bakı: Səda, 2000, 498 s.
4. AFA. 23 cildə, IX c., Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər İsmayilov H., Quliyev R. Bakı: Səda, 2004, 522 s.

5. AFA. 23 cilddə, X c., İrəvan-çuxuru folkloru / Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H., Ələkbərli Ə. Bakı: Səda, 2004, 472 s.
6. AFA. 23 cilddə, XI c., Şirvan folkloru / Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H., Qəniyev S. Bakı: Səda, 2005, 443 s.
7. AFA. 23 cilddə, XII c., Zəngəzur folkloru / Tərtib edənlər: Əsgər Ə., Kazımoğlu M., Əsgər Ə., Bakı: Səda, 2005, 464 s.
8. AFA. 23 cilddə, XXIII c. Naxçıvan nümunələri / Tərtib edən: Ələkbərli Ə. Bakı, Nurlan, 2011, 360 s.
9. Azərbaycan folklor antologiyası. Toplayanı və tərtib edən: Axundov Ə. Bakı, "Çıraq" nəşriyyatı, 2015. 614 s.
10. Azərbaycan xalq əfsanələri, S.Paşayev, Bakı, Yazıçı, 1985, 288 s.
11. Gədəbəy folklor örnəkləri. Tərtib edənlər: Kazımoğlu M; İsayeva S. I cild. Bakı, Elm və təhsil, 2016, 360 s.
12. Güney Azərbaycan folkloru IV. Tərtib edən: Abbasova M., Bakı, Elm və təhsil, 2015. 388 s.
13. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. I kitab. Tərtib edənlər: Rüstəmzadə İ., Fərhadov Z. Bakı, Elm və təhsil, 2012, 464 s.
14. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. III kitab. Tərtib edən: Rüstəmzadə İ., Bakı, Elm və təhsil, 2012, 468 s.
15. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. IV kitab. Tərtib edən: Rüstəmzadə İ., Bakı, Elm və təhsil, 2013, 459 s.
16. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab. Tərtib edən: Süleymanova L., Bakı, Zərdabi LTD, 2013, 465 s.
17. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. IX kitab. Tərtib edən: Rüstəmzadə İ., Bakı, Elm və təhsil, 2014, 402 s.
18. R.Xəlilovun şəxsi arxivi (F.ü.f.d)
19. Yardımli FÖ I. Tərtib edən: Məmmədli E. Bakı, Elm və təhsil, 2014, 334 s.
20. Şəki FÖ II. Tərtib edən: Süleymanova L. Bakı, Elm və təhsil, 2014, 408 s.
21. Sakaoğlu S. Anadolu-türk efsanelerinde taş kesilme motifi ve bu efsanelerin tip kataloğu. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980. 139 s.
22. Багрий А.В. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Том 1, Баку, АзГНIIИ, 1930, 303 с.



**Mətanət ABBASOVA**

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

*AMEA Folklor İnstitutu*

*e-mail: abbasova-metanet@list.ru*



## **TƏBRİZ LƏTİFƏLƏRİNİN MÖVZU, İDEYA VƏ OBRAZLAR SİSTEMİ**

**Açar sözlər:** lətifə, Təbriz, sarıma, gülüş, mətn, obraz, folklor

### **THE THEME, IDEA AND IMAGE SYSTEM OF TABRIZ ANECDOTES**

#### **Summary**

Although the subject, idea, and image character of the anecdotes on the Tabriz folklore environment are related to the same root and resources in the context of the Azerbaijani folk literature, they are also distinguished due to the socio-political conditions, as well as by different developmental attributes. Religious fanaticism, prohibition of native language for many years, as well as Tabriz was the ancient trading city and so on reasons in one way or another, influenced to the theme and choice of images on anecdotes. Along with the general Turkish laugh heroes Molla Nasreddin, Bahlul Danana, as well as the massive anecdotes texts, the historical persons of Tabriz, humors that were created and were spoken among the people preserved its originality in terms of locality. The anecdotes that were created by Hakim Ali, Abachi oghlu, Nasirzadeh, Mirbaghir Hajizadeh, Asgar Giliphti and other historical persons of Tabriz have become the original expression of the spirit of the people in political context along with the domestic characters. The “sarima” texts that related to anecdotes were also created as a special form of folk idioms.

**Key words:** anecdote, Tabriz, sarima, laugh, text, image, folklore

### **ТЕМЫ, ИДЕИ И СИСТЕМА ОБРАЗОВ В ТЕБРИЗСКИХ АНЕКДОТАХ**

#### **Резюме**

В среде Тебризского фольклора темы, идеи и образы анекдотов характеризуются в контексте общеазербайджанской народной литературы. Несмотря на их общие корни и истоки, имеются и отличительные особенности в социально-политических условиях их развития.

Религиозная фанатичность, долгие годы запрета родного языка, а также Тебриз, который является древним торговым городом и т.д. в том или ином смысле повлиял на выбор образов и стал темой для анекдотов. Общeturкские герои смеха Молла Насреддин, Бахлул Даненде, а также исторические личности Тебриза, распространяли смешинки среди народа, вместе с массовыми текстами анекдотов, с языка местных балагур они сохранили все в своем оригинале. Хаким Али, Абаджи оглы, Насирзаде, Мирбагир Гаджизаде, Мюстеджабюльдоле, Аскер Гилипти и др. известные Тебризские личности, с языка которых были созданы анекдоты, носившие не только бытовой характер, но вместе с тем имели место и анекдоты на политическую тему, где народ выражал свои мысли в оригинальной форме. В тебризском фольклоре тексты «насмешек», связанные с анекдотами были созданы, как особые формы народного сказания.

**Ключевые слова:** анекдот, Тебриз, насмешка, смех, текст, образ, фольклор.

**Məsələnin qoyuluşu** Təbriz folklorunda lətifələrin yaranması özünün ilkin qaynaqları ilə yanaşı, sosial-siyasi, dini təəssübkeşlik, ticarət bazarlarının üstünlüyü şəraitində inkişaf edərək orijinal xüsusiyyətlər də qazanmışdır. Kütləvi lətifə mətnləri bu kontekstdə daha çox mövzu dəyişkənliyi baxımından diqqəti cəlb edir. Məhəlli, konkret bölgə materiallarında isə Təbrizdə tanınmış şəxslər, ayrı-ayrı ziyalı, din xadimləri, bəmərə insanlarının adına bağlı lətifələr həm yaranması tarixi, həm də siyasi məzmunu ilə seçilir.

**İşin məqsədi** Təbriz lətifələrinin etnik-mədəni sistem daxilində yaranması, müxtəlif sosial-siyasi şəraitdə mövzu, obraz miqrasiyasının müəyyənləşdirilməsi, məhəlli lətifələrinin orijinallığı, janrdaxili əlaqədə yeni forma-şəkillərinin fərqləndirilməsi araşdırmanın başlıca məqsədini təşkil edir.

Azərbaycan folklorunun ən geniş yayılmış janrlarından biri də mövzu özəllikləri, yayılma arealının çoxşaxəliliyi, satira və yumor çalarlarının zənginliyi ilə seçilən lətifələrdir. Müstəqil janr olaraq lətifələr etnik-mədəni sistem daxilində zamanla böyük bir tarixi dövrdən başlayaraq inkişaf etmiş və müasir günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Xalqın gülüş mədəniyyətinin ifadəsində lətifələr müxtəlif zaman və məkan, tarixi şəxsiyyətlər, ayrı-ayrı bölgələrdə bəmərəliyi ilə seçilən insanlar tərəfindən yaradılmış, ağızdan-ağıza, eldən-elə keçmiş, spesifik janrdaxili əlaqədə formalaşmışdır. Müxtəlif ailə-məişət, ictimai, sosial-siyasi hadisələrin zəmnində yaranmasına bağlı olaraq bu nümunələrin mövzu çalarları da genişlənmiş, ideya-obraz seçkinliyi qazanmışdır. Azərbaycan lətifələrinin regional baxımdan Qüzey folklor mühitində yaranan mövzu genişliyi, zəngin obrazlar sistemi və poetik özünəməxsusluğu uyğun formada Güney folklorunda da eyni kökdən gələn qaynaqlara bağlıdır. Bütövlükdə, ümumazərbaycan kontekstində lətifə janrının formalaşmasını şərtləndirən amillər, onların inkişaf mexanizminin xüsusiyyətləri ümumi düşüncə, köklərə bağlı olaraq yaranmışdır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, istər şifahi, istərsə də yazılı ədəbiyyatın yaranma və inkişaf tendensiyası həm də bu mədəniyyətin qol-qanad atdığı ictimai-siyasi mühit və tarixi dövrün kontekstində formalaşır. Bu baxımdan şifahi xalq ədəbiyyatının digər janrlarında olduğu kimi, lətifələrin mövzu, ideya özəlliyi Güney folklor mühitində bir çox cəhətdən orijinallıq kəsb edir. Azərbaycan lətifələrinin eyniköklülüyü məsələsi, sözsüz ki, bu kontekstdə kütləvi gülməcə mətnlərinin məzmununda danılmaz fakt olaraq qalır. Eləcə də bir çox mətnlər, xüsusilə, lokal xarakterli gülməcələr Güney folklor mühitində bu və ya digər hadisə və vəziyyəti əks etdirməsi tarixi baxımdan fərqli xüsusiyyətlərdə seçilir. Güney mühitində Təbriz folkloru təcrübəsində janr baxımından lətifələrinin zənginliyi xüsusi yer tutur. Təbrizin regional mövqeyi, əhalisinin sıxlığı, məişət məşğuliyyətləri, iqtisadi yönü və s. xalq yaradıcılığında lətifələrin formalaşma özəlliyinə bilavasitə öz təsirini göstərmişdir. Təbrizin ticarət mərkəzinə çevrilməsi, siyasi mühitdə dini təəssübkeşliyin hökm sürməsi nəticə etibarilə lətifələrin, lətifə qəhrəmanlarının sosial durumu, məşğuliyyətləri, inancları və s. üzərində qorunub saxlanılmışdır. Təbriz lətifələrinin yaranması özəlliyi bu kon-

tekstdə sosial-siyasi şəraitə bağlı olaraq daha çox dini-ruhani və ticarət əsasında yaranmış və xalq arasında çoxvariantlılıq qazanaraq şərti şəkildə də olsa qəbul edilən ilkin forma xüsusiyyətlərindən uzaqlaşmışdır.

Təbriz folklorundan lətifələrin toplanma, nəşr və araşdırılması məsələsinə gəldikdə isə qeyd edək ki, bu məsələ Güneydə davamlı şəkildə aparılmamışdır. Lətifələr daha çox gülüş qəhrəmanları Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə, məhəlli kontekstində ayrı-ayrı şəxslərin adına bağlı xüsusi nəşrlər, eləcə də müxtəlif janrların bir arada verildiyi folklor kitablarına salınmışdır. Lətifələrin lokal strukturunda – Təbriz folklorunun fərqləndirilməsi isə burada daha çox son dövr tədqiqatları, xüsusilə elmi-bədii dərgilərdə verilən toplama materialları və onların təhlili üzərində aparılmaqdadır. “Xudafərin” (redaktor: Hüseyn Şərqidərəcə), “Azərbaycan El bilimi” (redaktor: Əhəd Fərəhməndi) və s. dərgilərində toplayıcıların Təbriz folklor mühitindən dəyərləndirdikləri materiallar bölgə materiallarının sistemləşdirilməsi işinin sürətləndirilməsində mühüm rol oynamışdır.

Azərbaycanın Qüzeyində isə bu problem daha həssas bir mövzuya çevrilmişdir. 1982-ci ildə “Yazıçı” nəşriyyatında çap olunan “Şərq xalqlarının lətifələri” kitabında təqdim edilən Güney lətifələri “fars lətifələri” başlığı altında verilmişdir. Bu başlıq altında 9 lətifə mətni qeydə alınmışdır (15). (“Nəsrəddin valiyyə necə ibrət verdi”, “Nəsrin şeirdən yaxşıdır”, “Öz xarabanda”, “Məlum olmadı”, “Bağcamı özümə almışam”, “Xəsis”, “Buyur, toyuqlarımın arasına bir toyuq da qatsınlar”, “Bir saniyə də gözlə”, “Mən səndən pul istəyirəm, şəriətin şərhini yox”), 2013-cü ildə AMEA Folklor İnstitutunun təşəbbüsü ilə Kazım Abbasi (“El bilimi dərnəyinin üzvü), Əhəd Fərəhməndi, Əli Bərazəndə, Məhəmməd Əlipur Müqəddəmin toplayıcılığında çap olunan “Təbriz folklor örnəkləri” kitabında lətifələrə də ayrıca yer verilmişdir (16).

Təbriz lətifələrini mövzu, qəhrəmanları, obraz səciyyəviliyi baxımından şərti olaraq 3 qrupda təsnif etmək olar:

1. Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danəndə kimi gülüş qəhrəmanlarının adları ilə bağlı xalq arasında yayılan lətifə mətnləri;
2. Təbrizdə ayrı-ayrı tarixi şəxslərlə bağlı yaranan lətifə mətnləri;
3. Təbriz məişətində geniş işləklik qazanmış kütləvi lətifə mətnləri;

Molla Nəsrəddin, eləcə də Bəhlul Danəndənin adı ilə bağlı lətifələr türk xalqları arasında geniş variantlılıqda yayılmış, bu gülüş qəhrəmanları ortaq bir obraza çevrilmişdir. Bu qəhrəmanlar həm ayrı-ayrı ulusların, həm də məhəlli lətifələrinin başlıca obrazlarındandır. Molla Nəsrəddinin adı ilə bağlı lətifələr konkret bölgə – şəhər, kənd, bütövlükdə ərazinin şifahi ənənəsində spesifik obraz və motivdə mətn sabitliyi qazanmışdır. Təbriz lətifələri içərisində də Molla Nəsrəddinlə bağlı gülməcə mətnləri xüsusi yer tutmaqdadır. Təbriz lətifələrinin bu qrupunda Molla Nəsrəddin qəhrəman olaraq kənd mollası, əkinçi, baqqal, yumurta satan və s. obrazlarda çıxış edir, obrazın qarşı-qarşıya dayandığı insanlarsa ruhanilər, Əmir Teymur, Molla Nəsrəddinin oğlu, arvadı, qonşusu, dostları və başqalarıdır. Təbriz lətifələrində Molla Nəsrəddinin ətraf çevrəsi,

yaşayış şəraiti, geyim-quşağ üsulu bilavasitə yerli şərait və məişəti üzərindən motivləşdirilmişdir. Bu kontekstdə qəhrəmanın çevrəsindəki canlılar inək, toyuq, dovşan, qatır, keçi və s. heyvanlar, məişət əşyaları isə ona aid başmaq, cübbə, çarix, maşa, qazan, yorğan, qayıq və s. predmet müəyyənliyində saxlanılır. Lətifələrin bir çox sujet müəyyənliyi də burada bu əşya, yaxud ev heyvanlarının itməyi, başqa bir şəxsə bağışlanması, eləcə də yenilənməsi motivində gülməcələrin ilkin, giriş mərhələsində yer alır.

Təbriz lətifələrinin mövzu qrupları içərisində ailə-məişət məzmunlu mətnlər xüsusilə öz ilkin məzmun və qaynağında qorunub saxlanmışdır. Bu lətifələrin başlıca gülüş doğuran qəhrəmanları məişətini xırda ticarət üzərində quran hacılar, avam ev xanımları, hazır cavab nöqərlər və kiçik yaşlı uşaqlardır. Ailə-məişət məzmunlu lətifələrin məzmun xüsusiyyətlərindən irəli gələn acgözlülük, paxıllıq, oğurluq və s. keyfiyyətlərinin gülüş hədəfinə çevrilməsi incə yumor, satirik tonla yanaşı, bəzən daha kəskin forma – sarkazmla ifşa olunur. Təbriz folklorundan “Lotular qoydular, səni yuxuda görəəm?”, “Sən verirsən sordan-mordan...”, “Bu qamander o qamanderlərdən deyil”, “Saqqal ələ verməmişəm”, “Ağuşı kişi”, “Dəmirçi şeyirdi”, “Anam evdə yoxdu”, “Axmax adaxlı”, “Hazır cavab kişi”, “Ağır yatan arvad”, “Qıtmır qonşu” və s. lətifələr ailə-məişət zəmnində yaranmış gülməcə nümunələridir.

Qeyd edək ki, dini mövzuda yaranan lətifələrə Təbriz folklor mühitində daha çox rast gəlinir. Bu lətifələrdə avam insanların Allahı özlərinə şərik tutmaları, cənnət, cəhənnəm, mifoloji məzmununda mələklər, şəbih, mollaının duası və s. motivdə gülməcə mətnləri xüsusilə zəngindir. Dini məzmununda lətifələrin yaranması isə daha çox iki formada özünü göstərir. Birincisi, yuxarıda adları çəkilən islam mifoloji görüşlərində yer alan obrazlar üzərində qurulan lətifələr, ikinci konkret din xadimləri – axund, molla, vaizlərin tənqidi üzərində formalaşan lətifələr.

Məlumdur ki, lətifələrin janr özəlliyindən irəli gələn məsələlərdən biri də zamanla çoxvariantlılıq qazanan gülməcə mətnlərinin ilkin məzmun, motivlərinin atalar sözü və məsəllərə çevrilərək frazeoloji sabitlik qazanmasıdır. Bu qrup lətifələrin arxaik köklərinin bərpası bir çox hallarda mövcud məsələlərin variantlılığı üzərindən öyrənilir. Təsədüfi deyildir ki, Molla Nəsrəddin lətifələrinin zənginliyi, yayılma arealının genişliyi, variant bolluğu xalq məsəlləri, hikmətli ifadələrin yaranmasında başlıca mənbəyə çevrilmişdir (2). “Ağız, torba deyil ki, büzəsən”; “Ayağını soyuq saxla, başını isti”; “Dağ gəlməz də, abdal gələr”; “Sən çaldın”; “Səsi sabah çıxar”; “Ye, kürküm ye” və s.).

İncə yumor hissinə bağlı “Cəvahir kimi xalı aparırsan” adlı gülməcə zaman-zaman xalq içərisində geniş şəkildə yayılaraq müəyyən bir tarixi dövrdən sonra lətifənin mətni “unudularaq” deyim, məsələ çevrilmişdir. Lətifənin məzmununa bağlı qalıqlaşmış, məsələ çevrilən bu fikir indi də xalq arasında uyğun iş, vəziyyətə bağlı “gülürsən, işin düzəlib” ifadəsi şəklində işlədilməkdədir. Bu qəbildən olan “Bas daşa, itinki duadan keçdi”, “Olmasa, onu da söz elə”, “Bunu da mən qın-

qıtmışam”, “Oynağ”, “Hələ harasın görmüsən?”, “Sən çaldın”, “Orucluqdan çox razıyıq, hələ peşvazına da çıxmaq”, “Çək çənəsin, səfehlədi”, “Nökərin Əbdülkərim”, “Saqqal ələ verməmişəm” və s. bu qəbildən olan lətifə mətnləri Təbriz, bütövlükdə Güney Azərbaycan məişətində yerinə görə məsəl olaraq işlədilməkdədir. Qeyd edək ki, bu lətifələrin yaranması məişət zəmnində formalaşdığından daha çox sadə insanların qonşuluq münasibətləri, ər-arvad savaqları və daha çox fanatizmə qarşı yönəldilmişdir. “Orucluqdan çox razıyıq, hələ peşvazına”da çıxmaq adlı lətifədə dini üsul, qaydaların fanatik ruhanilərin əlində oyuna çevrilməsi çox incə bir şəkildə satira atəşinə tutulur. Lətifədə qeyd olunur ki, bir molla orucluqda minbərə çıxıb, bu ayın fəzilətlərindən moizə edir. Molla deyir ki, hər kim orucluq ayı başlamazdan 6 gün qabaq orucuna başlarsa, Allah tərəfindən daha çox savab qazanmış olar. Mollanın moizəsini dinləyən oruclu xəstə bir kişi bunu eşidib deyir, orucluqdan razıyıq, hələ bir pişvazına da çıxmaq?

Təbriz lətifələrinin ikinci qrupu lokal xarakterli konkret bu və ya digər tarixi şəxsiyyət və müvafiq ərazidə bəməzliyi ilə seçilən şəxslərin adına bağlı olaraq yaranan lətifələrdir. Bu qrup lətifələr digər kütləvi şəkili gülməcələrdən fərqlənərək daha sabit şəkil və formaya malikdir. Qüzey Azərbaycan folklorunda İsmayılı rayonunun Lahıc kəndində yaşamış Şeyda oğlu Qulu (4), “Qulu Şeyda”, Balabançı Həsən dayı (1), eləcə də Həbil Əliyev, Hüseyn Arif, Şəkili Hacı dayı (Feyzi oğlu İlyas) və s. adlarına bağlı lətifələr geniş yayılmışdır. Güney folklorundan Təbriz məhəlli lətifələrində isə Hakim Əli, Əbaçı oğlu, Nəsirzadə, Sarı Qulu, “Hüseyn Fışkaçı”, Kərbəlayi İsmayıl əmi və s. şəxslərin adına bağlı xalq gülməcələri yer tutmaqdadır. Lətifələrin konkret məhəllə, bölgə ərazidə yaranması burada müxtəlif sosial status, məşğuliyyətdə olan şəxsləri əhatə etməklə fərqli səciyyə daşıyır. Məsələn, Ərdəbil camaatının dilində sözləri məsələ, sabit deyimə çevrilən “Şex Məmməd”, “şeyx Məhəmməd”in adına bağlı onlarca lətifə mətni vardır ki, bu lətifələr ziyalı deyil, iş-gücsüz, fiziki naqisliyi olan şəxs tərəfindən söylənilmişdir. Məhəmmədəli Nəhəvəndi (Muğan) tərəfindən toplanan “Dəli və ağıllı Şex Məmməd”, “Barı bunu rahat yeyim”, “Dəmir ulduz”, “Məmməd və axund”, “Niyə pıləyirsən?”, “Barı eşik ol”, “Bu xalqı niyə tarda qırırısan?” və s. lətifələr xalq arasında geniş yayılmışdır (11, 8-15). “Təbriz lətifələrini neçə böyük qrupa bölmək olar. Bunlardan tanınmış dübbələr, yaxud da ədəbi-ictimai şəxslərə mənsub lətifələr, tarixi-şəxslərə aid lətifələr və nəhayət adi və məişət lətifələrindən ad aparmaq olar. Təbriz əhalisi qədim zamanlardan iti zəka və hazırca-vablıq ilə məşhur olmuşlar. Şəhərdə həmişə bir para dübbələr var imiş ki, müxtəlif şadlıq məclislərinə gedib, camaata məsəli sözlər və əhvalat danışib gülmüşlər. Məsələn: Müstəcabüldole, Əsgər Qilifti və ...Ondan əlavə bir çox adi şəxslər, ya da hətta ictimai xadimlər və ədiblər və sənətkarlar da var ki, onlar da güclü tənzər qabiliyyətinə malik olmuşlar. O, cümlədən son illərdə Hakim Əli, Əbaçı oğlu Nəsirzadə, Mirbağır Hacızadə ...ad aparmaq olar” (6, 6).

Adları çəkilən şəxslərin bir çoxu tarixən Təbrizin sosial-siyasi cəmiyyəti və məişətində tanınmış, seçilən insanlarından olmuşlar. Bunlardan Mirzə Həsən

Nasirzadə Təbrizin vaiz və xətiblərdən biri olmuş, bu şəhərdə dünyasını dəyişsə də Maralanda dəfn edilmişdir. Həsən ağa Azərbaycan aşiq kimi tanınmış, Mirbağır Hacızadə aktyor olaraq fəaliyyət göstərmiş, Şükür oğlu Abdi isə Təbrizin Sərxab məhəlləsində yaşayaraq məzəli söhbətləri ilə seçilmişdir. Təbriz folklorunda Mirbağır Hacızadədən “Alan kimdi?”, “Əbaçı oğlundan vergi”, “Məni üzdən apar”, Mirzə Həsən Nasirzadədən “Qurd”, “O yana döndər məni”, “Bəli”, Sarı Quluxandan “Oğul” və s. adlı lətifələrin yaranması bu şəxslərin müəyyən hadisə və vəziyyətlərə münasibəti zəmnində yaranmış, məzəli əhvalatlara çevrilmişdir. Hakim Əli ilə bağlı belə lətifələrdən birində deyilir: “Bir gün Təbrizin Saman meydanında qabaxdan bir qatar dəvə – mal ticarət yükləri ilə meydana girməğ istiyirdi. Bir tərəfdən də bir nəfər eşşəkçi yüklərini boşaldıb, meydandan çıxmaxdıydı. Bular meydanın çıxış yolunda bir-birinin yolun kəsillə. Heş bir dəli qışqırıb yolu açmaq istəmir. Nəticədə dava düşür. Bu arada neçə nəfər araçılığ eliyib deyillə:

– Hələ bir salavat çevirün, iş düzəlsin.

Hakim Əli də səslənir:

– Salavat çevirincə, eşşəyin başın çevir” (6, 6).

Lətifə mətnindən görüldüyü kimi, insan ağılı, düşüncəsi, fiziki gücünün tələb olunduğu situasiya, şəraitdə mövhumı şərtlərin irəli sürülməsi gülüş doğurur. Söz, ifadələrin sehrli gücünə inam, burada tənqid olunmaqla insan ağılı və iradəsinə qarşı qoyulur. Təbriz mühitində dini mənəfətə çevirən molla, axundların sehr və duayla qazanc əldə etmələri digər tənqidi yazılarda olduğu kimi, xalq düşüncə və təcrübəsinə dayanan lətifələrdə də geniş yayılmışdır. Hakim Əlinin adıyla bağlanan bu əhvalat Təbriz folklor mühitində oxşar variantları ilə xüsusilə geniş yayılmışdır. Məsələn, “Dua elə buğdaların dartılsın”, “Cəddimin suda əli yoxdur” kimi lətifə mətnləri oxşar situasiyalarda yaranmışdır. İlk lətifə mətnində göstərilir ki, dəyirmançı buğda taylarını üyütmək üçün dəyirmanı daşıyarkən bir zahid öz buğda tayını ondan öncəyə salmaq istəyir. Dəyirmançı etiraz edəndə zahid ona hədə-qorxu gəlib deyir ki, mənim buğda taylarımı gərək öncə üyüdəsən, yoxsa elə qarğayaram ki, eşşəyin daşa dönər. Hazırcavab dəyirmançı zahidin kələyini dinləyib deyir: “Əgər belənçi duası keçərli birisən, dua elə buğdaların dartılsın”.

Təbrizin ictimai həyatında yer alan konkret şəxslərin adı ilə bağlı lətifələrin bir çoxu siyasi xarakter daşımaqdadır. Bu qrup lətifələrdə lətifə qəhrəmanlarının adı məişət, yaxud sosial-siyasi kontekstdə hadisələrə münasibəti ironik-simvolik yolla bildirilməklə, üstüörtülü şəkildə ifadə edilir.

Təbriz lətifələri içərisində yuxarıda adlarını çəkdiyimiz şəxslərin digər insanlarla yanaşı, onların özləri arasındakı məzəli söhbətlərinə dayanan xalq lətifələri də xüsusi yer tutur. Sarı Quluxanla Qara Qulu xan, Sarı Qulu xanla Əbaçı oğlu, Qara Qulu xanla Hacı xan Çələbi və s. arasında olan məzəli hadisə, söhbət-dialoqlar zamanla xalq içərisində cillalanaraq lətifələrə çevrilmişdir.

Qeyd edək ki, bu lətifə mətnlərinin yaranması, geniş yayılmasında tarixən Təbriz qəhvəxanalarının böyük rolu olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, nəinki xalq lətifələri, ümumiyyətlə həm Güney aşiq ocaqlarının böyük bir qrupu bu çayxana, qəhvəxanalarla (“Gülüstan aşiqlər evi”, “Aşiq İsmayıl Qənbəri Aşiqlər qəhvəsi”, “Aşiq İman Danış Aşiqlər qəhvəsi”, “Dehqan Aşiqlər qəhvəsi” və s.) bağlı olmuşdur. “Bu şəhərdən bol-bol dübbələr baş qovzamışdılar ki, təəssüf indi onların ad-sanların aramaq özü böyük güc aparan bir iş kimi sayıla bilər. Hələ 30-40-il bundan əvvələ kimi mırtçılar məhəllələrin, yaxud dərbənd başları və nə bilim hansı böyük bir evlərdə toplanıb dübbəliklə başların qatıb mırt çıxardırdılar... Oraya əsasən, Təbrizin dübbələri toplanıb, yalnız deyib-gülməklə kifayətlənməyib, yeri gəldikdə gün məsələlərini də örtülü olaraq tənqid atəsinə tuturdular” (14, 53).

Kütləvi, məhəlli lətifələrinin Təbriz folklor mühitindəki xüsusi bir qrup qəhrəmanları canlıların dili ilə yaranan gülməcələrdir. Məlumdur ki, ayrı-ayrı heyvan, quşların folklordan bu və ya digər janrlarında obrazlaşdırılması təsviri baxımdan sadəcə estetik səciyyə daşımır, həm də əski mifoloji düşüncə və inanların qaynaqlarını müəyyənləşdirir. Heyvan obrazlarının bədii dildə meto-forik qrupda aktivliyi poetik mətnlərin yığcamlılığında, təsirliliyində üslubi məqsədə xidmət edir, epik janrlarda isə bədii personajın səciyyələndirilməsi, obrazlı, inandırıcı təsvir və s. üçün emosional – ekspressiv funksionallığa bağlanır.

Canlıların iştirak etdiyi lətifə mətnlərində insan xarakter və cizgiləri müxtəlif hadisə və münasibətlər heyvanların üzərinə köçürülməklə bədiiləşdirilir. Sözsüz ki, bu mətnlərdə heyvanların folklor poetikasındakı uyğun simvolik xüsusiyyətləri saxlanılmaqla ənənəvi obrazlaşdırılmaya istinad edilir. “Kaş olaydı, turş olaydı” (canavar), “Bekar adamıq...” (at və qurd), “Şəhrdar olandan hesaba qoymursan” (tülkü, aslan, qurd), “Özünü tülkü ölümünə qoyub” (tülkü), “Tazını görcək həmən qaç (Aslan və dovşan), “Dəvə uşaq imiş” (Dəvə, qoyun, inək), “Qabaqca öldürüllər...” (dovşan və tülkü) və s. lətifə mətnlərində cəmiyyətdəki siyasi qarşıdurmalar, vətəndaş dözümsüzlüyü, dini fanatizmin tənqidi və s. heyvanların dili ilə ifşa olunur. Dəvə ilə bağlı lətifələrdən birində göstərilib ki, bir gün bir dəvə dovşanın qarşısından qaça-qaça keçir. Dovşan soruşur ki, ay dəvə qardaş, niyə belə qaçırsan. Dəvə deyir, bəs bütün tülküləri tuturlar. Dovşan təəccüblənir, ay dəvə, tülküləri tuturlar bundan sənə nə? Dəvə deyir, indi elə zamanədir ayı yellənir, qaban oynuyur, tülkü olmadığını sübut edincə, dərimi soyarlar, ona görə qaçıram.

Lətifələrin janr baxımından spesifik xüsusiyyətlərindən biri də bu mətnlərin janrdaxili əlaqədə formalaşması məsələsidir. Bu qrup lətifələr folklorda nağıl, atalar sözü, tapmaca, rəvayət, əfsanə və s. janrlar arasında ortaq bir mərhələdə dayanır. Qeyd edək ki, Təbriz folklorunda bu qrupda lətifə-nağıl, lətifə-atalar sözü janrdaxili əlaqədə olan mətnlərə daha çox təsadüf olunur. Hətta xalq arasında bir sıra nağıllar lətifə formasında danışılır. Bir sıra nağıl mətnlərinin

xalq arasında daha çox söylənilib, regional baxımdan variantlılıq qazanması nəticədə bu mətnlərin təhkiyə, obraz, təsvirlərinin lakonikləşdirilməsi yolu ilə lətifəyə yaxınlaşdırılmasını şərtləndirmişdir. Məlumdur ki, nağıl təhkiyəsi bir çox xüsusiyyətlər etibarilə lətifələrin söylənilməsi üslubu ilə eyniyyət təşkil edir. Sadəcə nağılların giriş, sonlandırılmasındakı xüsusi formullar fərqli səciyyə daşıyır. Nağılın lətifə janrına keçidində bəzən bu formullar saxlanılsa da, əksər hallarda birbaşa hadisə və ana sujetə istinad olunur.

Təbriz və ətraf bölgələrdə geniş yayılmış “Fəndi ki, sizdədir, tasmaşı da məndədir”, “Böyükərin qulluğunda”, “Tülkü və dəvə”, “Atı da sən verdin”, “Bostançı və şah Abbas”, “Biri ölməsə, biri dilirməyəcək”, “Qoca və qızları” və s. lətifələr xalq nağıllarının motivləri əsasında yaranmışdır.

Lətifə mətnlərinin janrdaxili əlaqədə formalaşması struktur etibarilə gülməcələrin fərqli ifadə şəkillərini də müəyyənləşdirir. Dialektoloji məzmununda “ələ salmaq”, “oyuna gətirmək”, “ələ salıb gülmək” mənasında işlənən “sarımaq” ifadəsinə bağlı Təbriz folklorunda lətifələrin xüsusi formaları da yaradılmışdır. Daha çox iki misrada, qafiyə üzərində qurulan bu qrup deyimlər lətifə qrupunda məzəli deyimlər – “sarmalar”, “sarımalar” şəklində işlədilməkdədir. Mətn təhkiyəsinə uyğun olaraq sarımalarda hadisə, prosesin real görüntü, məzmunu arxa planda saxlanılır, dolayısı yolla, yumor üzərində fikrə yanaşmalar təlqin olunur. Eyni zamanda məzəli fikirlər şeir texnikasına bağlı bir çox hallarda misralararası qafiyəlilikdə təqdim edilir: “...Doğrudur, sarımalar da deyimlər kimi qalib söz sayılıb, həm də sözgəlişi deyilir, amma deyimləri sarımalardan ayıran özəllik ondan ibarətdir ki, biz deyimləri əsasən öz sözüməzə qüvvət olaraq istifadə edirik, halbuki, sarımalar özgə sözünün arasında bir müsbət, ya mənfi atmaca – söz kimi deyirik. Burada sözə qüvvət vermək deyil. Əksinə əsas sözü tərs yola yönləndirərək ciddi sözün arasında qeyri ciddi “gülüş pəncərəsi” açmaq qəsd edirlər”. Qeyd edək ki, bu qrup deyim, məzəli ifadələr Təbriz folklorunda Əli Rəza Sərrafi tərəfindən toplanılmışdır (5, 23):

- Görəsən, filankəs niyə oldu?
- Çoxan idi ölmürdü.
- Sən urussan?
- Yox, urus mənim qardaşımdı.
- Sən orucu tutanda neynəssən?
- Vallah, mən orucu tutmax həmin yeyir.
- Saat neçədi?
- Düz dünənki vaxtı.

Dialog üzərində qurulan bu qrup məzəli deyimlərin bir çoxu sualla yanaşı, məlumatlar əsasında da yaradılmışdır.

- Çox yedin ha!
- Mən hələ nəmənə yedim ki, yeyin o rəhmətdix təkin olar.
- Bir az kefsizəm, sizə gəlməyəm.
- Olmasa, keflən gə da!

- Buyur bir çay içax.
- Çox sağ ol ilə indi çay qırağınan gəlirəm.
- Mənim bir dana bağın var.
- Hə mənim də iki dana tuman bağın var.

Qeyd edək ki, məzəli deyim və ifadələrin bu şəkildə işlədilməsi ənənəsinə Molla Nəsrəddinin adına bağlı lətifə mətnlərində də rast gəlirik: “Molla Nəsirəddindən soruşullar:

- Molla, filankəsin evində qonaqlıqdı.

Deyir:

- Mənə nə?

Deyir:

- Molla səni də çağırıblar.

Deyir:

- Sənə nə?”

Təbriz folklor mühitindən nəzərdən keçirdiyimiz lətifə mətnləri belə bir fikri söyləməyə əsas verir ki, bu nümunələr janr etibarilə öz tarixi, etnik köklərinə möhkəm bağlı olmaqla inkişaf etmiş, fərqli siyasi-sosial şərtlərdə belə ilkin ənənə və təcrübəsindən uzaq düşməmişdir. Bu gün Təbriz folklor mühitində geniş işləklilik qazanmış “Hələ harasın dolmusan”, “Mən də qoşullanı qaçaram” “Ya gərək kərə verəsiz, ya gərək ərə verəsiz”, “Eşşək qaziyəsi”, “Əgər bu pişikdi ət hanı, əgər bu ətdir, bəs pişik hanı?”, “Xan məni dindirdi”, “Haralısan?” və s. lətifələr demək olar ki, yarandığı dövrdən sujet sabitliyini qorumuş, Qüzey və Güney mühitlərində olduğu kimi saxlanılmışdır. Bununla yanaşı, Təbriz məhəlli lətifələrindən “Özü tutsun, özü yesin”, “Arvad, yığışdır burdan gedax”, “Zəncəfil”, “Hacı sürtəcağam”, “Bostan olub”, “Sən də ....” və s. konkret şəxslərlə bağlı mətnlər həm də orijinal xüsusiyyətlər daşımaqdadır.

Təbriz lətifələri üzərində araşdırma həm də belə bir faktı müəyyənləşdirməyə əsas verir ki, Azərbaycan folklorunda bir sıra lətifələr yarandığı dövr və məkandan kənarda fərqli sosial-siyasi mühitdə konkret şəxslərə bağlı təbliğ olunmuşdur. Belə ki, xalq arasında yaranan belə çoxvariantlı maraqlı lətifələrimizdən biri doxsan yaşlı qocanın ərə getmək istəyindən doğan məzəli bir əhvalatdır. Lətifədə deyilir ki, bir qoca qadın doxsan yaşını haqlayır, can ağrısından şikayətlənir. Oğlu yaşlı qadını həkimə aparır. Həkim müayinədən sonra bildirir ki, ya qocaya yaxşı baxmaq – “kərə” – yedirtmək, ya da ərə vermək lazımdır. Qadın oğluna söyləyir ki, oğul, məndə o diş hardadı kərə yeyəm. Qeyd olunan mətnin variantlarından birində həkim obrazı, Peyğəmbərlə əvəzlənir və qoca oğlunu “sən yaxşı bilirsən, ya Allahın peyğəmbəri” deyər məzəmmət edir. Digər bir variantda isə lətifə qəhrəmanının Bənabda yaşayan Seyid qızının olduğu göstərilir.

Xalq yaradıcılığının tükənməz xəzinəsində yer alan Təbriz folklor mühiti lətifələri tarixi kökləri etibarilə zəngin bir mədəniyyətə bağlı olmaqla öz inkişafını da bu kök və bağlar üzərində qurmuşdur. Təbriz folklorunda sosial-

siyasi şəraitdə məzmun və forma xüsusiyyətlərinin inkişaf özəllikləri tarixi şərait və çağdaş dövrün problemləri üzərində formalaşmaqla ümumazərbaycan kontekstində regional özünməxsusluqda seçilməkdədir.

**İşin elmi yeniliyi.** Ümumazərbaycan folklorundan Təbriz lətifələrinin fərqli sosial-siyasi şərtlər daxilində inkişaf xüsusiyyətləri, eləcə də mətn orijinallığı, janrdaxili əlaqədə yeni forma, şəkillərinin araşdırılması işin elmi yeniliyini müəyyən edir.

**İşin nəzəri və praktik əhəmiyyəti.** Araşdırmanın elmi-nəzəri müddəalarından folklor arşdırmaları, konkret olaraq lətifələrin janr xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi ilə bağlı tədqiqatlarda istifadə oluna bilər.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Abbasqulu Nəcəfzadə. Balabançı Həsən dayının gülməcələri, Bakı, MMC, 80s.
2. Erdoğan Tokmakçı oğlu. Bütün yönləriylə Nasreddin Hoca. Yılmaz yayınları, 1991, səh.61
3. Əbdülkərim Mənzuri Xamə "Məzəli əhvalat", 1399.
4. Əkbər Kərimli. Qulu Şeyda lətifələri. Bakı, 2003.
5. Əli Rəza Sərrafi. Sarımalar. "Azərbaycan El bilimi", 54-55- sayı, səh. 23
6. Əli Rəza Sərrafi. Təbriz lətifələri. "Azərbaycan El bilimi", 54-55 sayı, səh.6
7. Əli Zəfərxah. "El biligi sərvətimiz", 1382.
8. Əli Zəfərxah. "Folklor xəzanəsi", 1349.
9. Fatimə Mirhasanpur "Molla Nəsrəddin yolda", Buta, 1384.
10. Məhəmmədəli Fərzanə "Lətifəhayı- Molla Nəsrəddin", 1359.
11. Məhəmmədəli Nəhavəndi (Muğan). Düz sözü dəlidən eşit (Ərdəbilli şəx Məmmədin sözləri). "Azərbaycan el bilimi" jur., 1392, 56-cı say, səh.8-15
12. Mir Hidayət Hesari "Seyri dər folklor Azərbaycan bər əsas munuqrafi məntəq-e Yekənat", Tehran, 1969.
13. M.C.Molla Təbrizi "Tərfih-name-ye lazəmiyye-ye Hoca Molla Nəsrəddin", Firdevs yayınları, Təbriz, 1357.
14. Rza Həmrəz. Təbriz mırıtcılarından neçə hekayə. "Xudafərin" jur, 173, 2019, səh.53
15. Şərq xalqlarının lətifələri. Bakı, Yazıcı, 1982, 187 s.
16. Təbriz folklor örnəkləri. I Kitab. (Toplayıcılar: Kazım Abbasi ("El bilimi dərnəyinin üzvü), Əhəd Fərəhməndi, Əli Bərazəndə, Məhəmməd Əlipur Müqəddəm) Bakı, Nurlan. 2013, 444 s.



***Kəmalə İSLAMZADƏ***

*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

*Bakı Dövlət Universiteti*

*e-mail: kemale67@mail.ru*



## **HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARIN SÜJETLƏRİNDƏ ƏNƏNƏVİ DAVRANIŞ STEREOTİPLƏRİ**

**Açar sözlər:** heyvan personajları, süjet, totem, nağıl, təmsil, təbii xarakter, ictimai münasibətlər, heyvani epos

### **TRADITIONAL BEHAVIOUR PATTERNS IN THE PLOTS OF ANIMAL TALES**

#### **Summary**

The article states that one of the peculiarities that differs animal tales from the other group of tales is animal characters that acts as an object and subject of the plot. A dialogue relatively prevails over a narrative in such examples. Animals' conversation isn't considered to be a sign of a miracle in such samples. In contrast, animals' speech is considered to be common. This is considered to be ancient people's primitive notions that didn't separate themselves from nature.

It is also emphasized in the article that characters' activity is expressed in dialogues. A character isn't a principle in such tales, activity is. The article enumerates fundamental distinctions traced between European and Azerbaijani animal tales. The relation of these tales to the mythic thinking, totemism and ancient people's occupation of the hunting is revealed from the etymological standpoint. The article contains the comparison of the different peoples' tales with the same plots; stereotyping of the characters' behaviour in the same situation is considered to be a phenomenon that takes place regardless of the nationality and is caused by the persons' physiological identity and psychological factors.

**Keywords:** animal characters, plot, totem, tale, fable, natural character, social relations, animal epos

### **ТРАДИЦИОННЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ В СЮЖЕТАХ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ**

#### **Резюме**

В статье указывается, что одной из особенностей, отличающих сказки о животных от других групп сказок, является то, что образы животных выступают как объект и субъект сюжета. В таких примерах диалог относительно преобладает над повествованием.

В образцах, входящих в данную группу, разговор животных не считается признаком чуда. Напротив, речь животных считается обычным явлением. Это расценивается как первобытные представления древних людей, не отделявших себя от природы.

В статье также подчёркивается, что в диалогах выражается деятельность персонажей. В такого рода сказках не персонаж, а деятельность носит принципиальный характер. В статье перечисляются коренные различия, прослеживающиеся между европейскими и азербайджанскими сказками о животных. С этимологической точки зрения выявляется связь этих сказок с мифическим мышлением, тотемизмом и занятием древних людей охотой. В статье сравниваются сказки разных народов со схожими сюжетами; стереотипность в поведении персонажей в одинаковых ситуациях расценивается как явление, происходящее независимо от национальности и обусловленное физиологической идентичностью людей и психологическими факторами.

**Ключевые слова:** животные персонажи, сюжет, тотем, сказка, басня, естественный характер, общественные отношения, животный эпос

**Məsələnin qoyuluşu.** Məqalənin əsasında Azərbaycan folklorunda heyvanlar haqqında nağıl süjetlərinin spesifikasiyasının müəyyənləşdirilməsi, onların komparativistika aspektində tədqiqi dayanır.

**İşin məqsədi.** Heyvanlar haqqında nağıl qrupunu digər qruplardan fərqləndirən əlamətlərin müəyyənləşdirilməsi, oxşar süjetlərin başqa xalqlardakı analoqları ilə müqayisəsi əsasında tipoloji xüsusiyyətlərin aşkar edilməsi qarşıya qoyulan əsas məqsəddir.

Nağıl janrının əhəmiyyətli bir hissəsini heyvanlar haqqında olan nümunələr təşkil edir. «Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi»nə əsasən bu qrupdan qeydə alınmış süjetlərin sayı 119-dur. Onların 81-i (68%) beynəlxalq, 38-i (32%) qarşılığı olmayan (orijinal) süjetlərdir (5, 58-59).

Məhz hansı nümunələrin heyvanlar haqqında nağıllara aid edilməsi ilə bağlı folklorşünaslıqda müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bu qrupun müəyyənədicisi əlamət və kriteriləri ilə əlaqədar mövqelər fərqlidir. Məsələn, personajların heyvan olması əlamətini əsas götürsək, nəzərə almalıyıq ki, belə obrazlara sehrli, məişət və kumilyativ nağıllarda da rast gəlinir. Lakin diqqətlə təhlil etdikdə bu qrupların hər birində heyvan surətlərinin spesifik xarakterdə çıxış etdiyini, fərqli funksiyalar daşdığını asanlıqla müəyyənləşdirmək mümkündür. Belə ki, heyvanlar haqqında nağıllarda süjetin obyektini və subyektini, mərkəzi surətini təşkil edən heyvan obrazları sehrli nağıllar qrupunda köməkçi rolunda çıxış edərək əsas qəhrəmana məqsədinə çatmaqda yardım göstərirlər. Məişət nağıllarında isə heyvanlar nağıl personajından daha çox real varlıqlardır. Təbii ki, məişət nağılının qəhrəmanı ata minib harasa istiqamət alır. Bu halda at sadəcə nəqliyyat vasitəsidir, yəni gerçək həyatda atın daşdığı funksiyaları icra edir. Halbuki sehrli nağıllarda at – tükünü yandırınca qəhrəmanın hüsurunda hazır olan, qanadlanıb onu çətin sınaqlardan keçirən obrazdır. Heyvanlar haqqında nağıllarda isə at möcüzəli xüsusiyyətlərə malik olmayıb, müəyyən bir ideyanı öz sözləri və hərəkətləri ilə ifadə edən, və onun dinləyiciyə ötürülməsində vasitəçi olan bir personajdır.

Hətta heyvanların danışması belə sözü gedən qrupa aid nağıllarda sehrli əlamət sayılmır, bu, normal, adi hal kimi qəbul edilir. Həmin məsələyə Muxtar Kazımoğlunun münasibəti maraqlıdır və əslində heyvanlar haqqında nağılların mənşəyinə işarə edir. O yazır: "...heyvanlar aləmindən bəhs edən nağıllarda insan kimi danışmaq davranmaq heyvanları heç də insanlarla eyniləşdirmir, heyvanların hərəkətlərində yalnız ictimai münasibətlərin əks olunduğunu iddia etməyə əsas vermir. Bu nağıllarda canavar, keçi, tülkü, dəvə, aslan və s.-nin insana xas əlamətlərlə çıxış etməsi əski çağlardan gələn məlum ibtidai təsəvvürlərin məhsuludur: insan özünü təbiətdən ayırmır, təbiət, o cümlədən heyvanlar insana xas əlamətlərlə çıxış edən varlıq kimi dərk olunur" (3, 41). Elə buna görə ki, heyvanların insan dilini anladığını düşünən əcdadlarımız gizli ovçu dili uydurmuşdular. Onlar ovlanacaq heyvanların adlarını tələffüz etmədilər.

Belə nümunələrdə personajlar arasındakı mükəllimələr, dialoqlar fəaliyyətin özünü əvəzləyir, hərəkətləri ifadə edir və mətndəki həcmi baxımından da müəllif təhkiyəsi üzərində dominantdır. Onların faizlə nisbəti təxminən 80/20-dir. Y.Y.Mariniçeva yazır: «Dialoqun replikaları arasında öz münasibətləri vardır: sual-cavab, təsdiq-inkar, təklif-qəbul, əmr-icra və s. Əgər biz heyvanlar haqqında nağıllara bu nöqteyi-nəzərdən baxsaq, görürük ki, onlarda da replikalar öz aralarında həmin xüsusi münasibətlərdədir» (15,5).

Sehrli nağıllarda heyvanların danışması qeyri-adi, təəccüblü və möcüzəli bir hal kimi qiymətləndirilir. Hətta belə bir cümlə ilə müşayiət olunur: «insan kimi dil açıb danışdı». Yəni, danışmaq insana məxsus bir xüsusiyyət olduğu üçün heyvanın dilə gəlməsi sıradan bir hadisə deyildir.

Bəzən belə bir qeyri-dəqiq fikir səslənir ki, heyvanlar haqqında nağılların bütün personajları heyvanlar olmalıdır. Lakin bu qrupa aid nümunələr içərisində insan obrazlarının da iştirak etdiyi nümunələr vardır. Sadəcə, həmin obrazlar epizodik xarakterlidir, heyvanlar isə nağılın əsas qəhrəmanlarıdır və hadisələrə münasibətdə onların mövqeyi ön plana çəkilir.

Yanlış mülahizələrdən biri də sözü gedən nağıl qrupunda real heyvanların həyatından bəhs edilməsidir. Doğrudur, təbiilik və inandırıcılıq naminə heyvanlara xas bəzi xüsusiyyətlər, onların davranışları, yaşayış tərzilə bağlı müəyyən nüanslar nağıllarda öz əksini tapır. Məsələn, tısbağa ləngdir, qarışqa zəhmətkeşdir, əqrəb, dəvə kinlidir, eşşək tərsdir, dovşan qorxaqdır və s. Lakin bu nümunələrdə süjetlə fəaliyyətin əsas olduğunu, heyvan personajlarının isə onların icraçısı, daşıyıcısı kimi çıxış etdiyini unutmamalıyıq. Bunu sübut edən faktorlardan biri də odur ki, eyni süjet əsasında qurulmuş müxtəlif xalqlara məxsus nağıllarda bəzən həmin rol başqa heyvan, hətta mifoloji obraz, yaxud insan da oynaya bilər. Deməli, prinsipial olan personaj deyil, onun fəaliyyətidir.

İşin əsl mahiyyəti belə olsa da, nağıllarımızda heyvanlar o qədər təbii, bədii cəhətdən dolğun və inandırıcı təsvir edilir ki, təbiətdəki heyvanları da uşaqlıqdan təsəvvürümüzə formalaşmış stereotiplər əsasında qiymətləndiririk. Bizə elə gəlir ki, təbiətdəki heyvanların ən hiyləgəri tülküdür, ən acgözü qurddur, ən axmağı isə ayıdır. Lakin mütəxəssislərin (zooloqların) iddiasınca hər bir heyvan özünə görə hiyləgərdir və situasiyaya uyğun olaraq hərəkət edir.

Heyvanlar haqqında nağılların sadaladığımız əlamətləri ayrı-ayrılıqda deyil, birlikdə götürülməlidir. Başqa sözlə, bu qrupa aid nümunələri digər nağıl qruplarından fərqləndirmək üçün qeyd etdiyimiz kriterilərin bir arada olması vacibdir. Çünki ayrılıqda bu və ya digər xüsusiyyəti başqa nağıl qruplarında da tapmaq mümkündür.

Heyvanlar haqqında nağıllarımızın sayı digər qruplarla müqayisədə azdır. Ruslarda da belədir. Lakin Ukrayna nağılları içərisində ən çoxsaylı qrup heyvanlar haqqında nağıllar qrupudur. Eləcə də Avropa xalqlarında bu nağıllar sayca üstünlük təşkil edir. Bunu tarixən Qərbdə heyvanlar haqqında epos janrının mövcudluğu ilə əlaqələndirirlər. Yazılı ədəbiyyat nümunəsi sayılan,

əsasən, din xadimləri, keşişlər, rahiblər, yəni savadlı şəxslər tərəfindən o zamanın (X-XIII əsrlər) kilsə dili olan latın dilində yaradılan bu eposların personajları heyvanlardır. Bu əsərlərdə heyvanlar aləmi bir dövlət kimi təsvir olunur və insan cəmiyyətindəki münasibətlər heyvanların timsalında təqdim edilir. Heyvani eposun xalq yaradıcılığının üsul və metodlarından bəhrələndiyini qəbul etsək də, onların heyvanlar haqqında nağılların mənbəyi olması şübhə doğurur. Çünki başdan-başa savadsız sadə xalqın öz dilində belə olmayan nümunələri oxuyub onlardan təsirlənməsi ağlabatan deyildir. Hərçənd ki, heyvanlar haqqında nağıllarda rast gəldiyimiz bəzi süjetlərin analoquunu heyvani eposlarda tapmaq mümkündür. Bunu isə heyvani eposların daha qədim olan xalq ənənəsindən qidalanması ilə izah edə bilərik.

Ukrayna ədəbiyyatı tarixində heyvani epos janrı yoxdur. Lakin bu xalqın folklorunda heyvanlar haqqında nağıl süjetlərinin sayı Avropa xalqlarında olduğundan çoxdur. Həmin fakt bütövlükdə Ukrayna folklorunun mütəxəssislər tərəfindən beynəlxalq miqyasda həmişə etiraf edilən zənginliyi ilə bağlıdır. Deməli, heyvani epos janrı ilə heyvanlar haqqında xalq nağıllarının sayı arasında mütənəsnəliyin olması barədə mülahizə özünü doğrultmur.

Heyvanlar haqqında nağılların Azərbaycanda, eləcə də bizimlə tarixən sıx təmasda olan qonşu xalqlardakı nümunələri Qərb xalqlarının analoji örnəklərindən bir çox xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir. Əvvəla, heyvanlar haqqında nağıllar Avropada uşaq nağılları kimi qəbul edilir. Bizdə isə həmin nümunələr bütün yaş kateqoriyaları tərəfindən sevə-sevə dinlənilir və oxunulur, başqa sözlə, ümumxalq xarakteri daşıyır. İkincisi, Avropa nağıllarında heyvanların antropomorflaşdırılması müşahidə edilir. Məsələn, bizim nümunələrdə heyvanlar adət etdikləri təbii məkanlarda – meşədə, düzdə, yuvasında, yaxud şikarını ələ keçirmək üçün tez-tez hücum etdikləri insan məskənlərinin yaxınlığında təsvir olunurlar. Qərbdə isə onlar insanlar kimi saraylarda, qəsrlərdə yaşayır, yarışlar təşkil edirlər ki, bunlar da orta əsrlər Avropasının reallıqlarını xatırlatmaqla bərabər, həmin personajların heyvan maskası taxmış insan olduqları təəssüratını yaradır. Üçüncüsü, bizim nağıllar heyvanlar arasında antoqonizmdən, ziddiyyət və konfliktlərdən danışmaqla yanaşı, heyvanlarda dostluq, fədakarlıq, yardımlaşma, sədaqət və s. kimi keyfiyyətlərin olduğunu da göstərir. Avropa xalqlarının nümunələrində isə heyvanlar üzərində daha çox mənfi xüsusiyyətlər – məkrilik, düşmənlik, paxıllıq, kinlilik və s. cəmləşmişdir. Bütün bu fərqlər hər bir xalqın spesifik cəhətlərini nümayiş etdirsə də, həmin xalqların folklorunda oxşar süjetlərin özünü göstərməsinə mane olmur.

Heyvanlar haqqında nağılların mənşəyinə gəlincə, onların mifik təfəkkürlə, totemizmlə, qədim insanların ovçuluq məşğuliyyəti ilə əlaqəsi olduğunu irəli sürən folklorşünaslar vardır. Nağıllarda izlənilən bir sıra süjetlər Ezop təmsillərində də özünü göstərir. Məsələn, «Tülkü və durna» (Azərbaycan nağılında hacıleylək – AA60), «Axmaq qurd» (AA 122 A), «Köhnə duz-çörək unudulmur» (bizdə «Yaxşılığa yamanlıq» (AA 155), «Tülkü və xərçəng» (bizdə

tısbağa AA 275) və s. Məsələyə bir qədər geniş miqyasda baxaraq daha artıq beynəlxalq materialı cəlb etsək, uyğunluqların sayı xeyli çoxalar. L.Z.Kolmaçevski Benfeydən sonra bu sahədəki inkişaf və yayılmanın çıxış nöqtəsi kimi Eropu götürürdü: məsələn, o, «İt və qurd» rus nağılının eyniadlı Ezop təmsili ilə uyğunluğuna işarə vuraraq «bu epizodun inkişafı olan bütün variantlar»ın həmin təmsillə bağlılığını birmənalı şəkildə qəbul edirdi (14, 145). Xatırladaq ki, «İt və qurd» nağılında (AA 101) it qoca olduğuna görə evdən qovulur, qurdla dostlaşır. Qurd ona sahibinin etibarını yenidən qazanmağın yolunu öyrədir. Qurd sahibin uşağını oğurlayır, it isə sözləşdikləri kimi, uşağı valideynlərinə qaytarır. Onlar da iti geri qəbul edirlər.

V.Y.Propp L.Z.Kolmaçevskidən fərqli olaraq, xalq ənənəsinin Ezopdan deyil, Ezopun xalq ənənəsindən bəhrələndiyini düşünür və antik müəllifin təmsillərində həmin ənənələrin dolayısı yolla əks olunduğunu bildirirdi. Hərçənd ki, V.Y.Propp hansısa süjetin yazılı ədəbiyyat mənşəli olmasını da istisna etmirdi. Tədqiqatlar göstərir ki, hər iki hal mümkündür. Odur ki, hər bir konkret fakta xüsusi yanaşma tələb olunur. Həmçinin, alim müqayisələri yalnız iki mədəniyyətə məhdudlaşdırmamağın, beynəlxalq miqyasda folklor materiallarını qarşılaşdırmağın, onları mərhələli-tarixi inkişafına görə yerləşdirməyin gərəkli olduğunu vurğulayırdı.

Əsas qəhrəmanı tülkü olan orta əsr heyvani eposun Niderland, Almaniya, Fransa, İngiltərə, İtaliya variantları ilə heyvanlar haqqında nağıl süjetlərinin qarşılaşdırılması zamanı oxşarlıqların mövcudluğu müşahidə edilir. Məsələn, tədqiqatlarında rus nağıllarına əsaslanan L.Z.Kolmaçevski «Arabadan balıqların oğurlanması», «Quyruqla balıq tutmaq», «Məhsulun qeyri-bərabər bölünməsi», «Qorxmuş ayı və qurdlar», «Köhnə duz-çörək unudulur», «Axtmaq qurd», «Tülkü və ağacdələ» kimi süjetlərin orta əsrlərin Qərbi Avropa heyvanlar haqqında eposunda təmsil olunduğunu müəyyənləşdirmişdir. Həmin süjetlərin bəziləri Azərbaycan nağıl repertuarında da yayılmışdır. Məsələn, Aarne-Andreyev göstəricisində 2 nömrəsi altında qeyd olunan «Qurd balıq tutur» və ya «Quyruqla balıq tutmaq» süjeti əsasında yaranmış nağılın Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən toplanmış beş variantı məlumdur, həm də bu nümunələrdə bir neçə süjetin kontaminasiyası izlənilir. Süjetin qısa təsviri belədir: Tülkünün məsləhəti ilə qurd balıq tutmaq üçün quyruğunu buz üzərində açılmış deşiyə sallayır. Su donur, qurdun quyruğu buzun içində ilişib qalır. Səhər su dalınca gələn qadınlar əllərində nə varsa, onunla qurdu vurmağa başlayırlar. Qurd qaçıb canını qurtarır, quyruğu qopub qalır.

Göründüyü kimi, nağılda insan obrazları da var (qurdu əzişdirən qadınlar), lakin burada obyekt və subyekt qismində heyvanlar çıxış edir.

Nağılın ruslarda 22, ukraynalılarda 11, beloruslarda 7 variantı qeydə alınmışdır (19, 52-53).

Nümunələrin müqayisəsi milli nüansların, müəyyən fərqlərin olduğunu üzə çıxarır. Bu fərqlər bir də onunla bağlıdır ki, həmin süjet bizdə müstəqil

şəkildə deyil, başqa süjetlərlə kontaminasiyada danışılır. Buna görə də naqqallar süjeti digərlərinin məzmununa uyğunlaşdırmaq, onların ardıcılığını, nağılın bütövlüyünü təmin etmək məqsədi ilə bəzi dəyişikliklərə yol verirlər. Məsələn, nağılın S.Behrəngi variantında (2, 324-329), eləcə də «Qarabağ: folklor da bir tarixdir» toplusunun III cildindəki variantında (4, 322-326) sözügedən süjet «Tülkü gəlinin zinət əşyalarını oğurlayır» (İ.R. 1B\*) süjetinin davamı kimi verildiyindən məzmununda da bu məqam nəzərə alınmışdır. Belə ki, Canavar Tülkünün gəlindən oğurladığı cəvahiratları görüncə onun bunları haradan əldə etdiyi ilə marqlanır. Tülkü isə çaydan çıxardığını söyləyir və Canavara məsləhət görür ki, quyuğunu çaya sallasın, qızıllar özləri onun quyuğuna yapışacaq. Slavyan variantlarında isə Canavar balıq tutmaq məqsədi ilə quyuğunu suya salır. Həm də bu variantlarda Canavarı su dalınca gələn qadınlar döyürlərsə, S.Behrəngi variantında bunlar səhər işə gedən faytonçulardır. Onlar Canavarın qoyunları pusduğunu zənn edirlər.

Heyvanlar haqqında nağılların bir çoxunda olduğu kimi sözügedən nağılda da konfliktin əsasında məkrli məsləhət, daha geniş mənada yalan durur. Məhz bu situasiya bir tərəfdən hiyləgər, təhlükəli, digər tərəfdən axmaq, sadələvh, tez aldanan iki personajı üz-üzə qoyur. Tülkünün təhlükəliliyi Canavarı nəinki döyülməyə, hətta ölümə sürükləyəcək dərəcədədir (2, 329). Lakin Canavarın ölümü dinləyici və oxucunu kədərləndirmir, faciə xarakteri daşmır. Biz yalanın, hiylənin qurbanı olan Canavarın aqibətinə acımırıq. Adi halda, əxlaq normalarına görə, yalan qınansa da, naqis xüsusiyyət kimi təqdir edilməsə də, heyvanlar haqqında nağıllarda o, heyranlıq doğurur. Zəifin güclü üzərində üstünlük forması kimi dərk edilir. Görünür, heyvanlar haqqında nağılların yarandığı əski çağlarda yalan yaşamaq uğrunda gedən amansız mübarizənin formalarından biri kimi qəbul olunmuşdur. Yəni, sağ qalmaq üçün bütün üsullar məqbul sayılmış.

Nağılda Canavarın düşdüyü vəziyyət dinləyicidə nəinki təəssüf doğurmur, hətta onun dodağının qaçmasına səbəb olur. Başqa sözlə, incə yumor bu nağılların ayrılmaz elementi kimi çıxış edir. Nəzərdən keçirdiyimiz nağıl qrupuna aid nümunələrdə hiyləgərliyi ilə digər personajları üstələyən, daim qalib gələn bir heyvan olur. Bizim nağılların əksəriyyətində bu, tülküdür. Slavyan xalqlarının nağıllarında da belədir. Lakin dünyanın başqa xalqlarının örnəkləri üzərindəki müşahidələrimiz ənənələrin bu baxımdan fərqləndiyini söyləməmizə imkan verir. Məsələn, çukçalarda bu rolu qarğa, Şimali Amerika hindularında su samuru oynayır. İbtidai təsəvvürlərə görə, həmin heyvanlar magik qüvvəyə malik idilər. Ovdan əvvəl nəql edilən bu nağıllardakı qəhrəman obrazın (hiyləgər heyvanın) magik qüvvəsinin danışanlara keçəcəyinə inam varmış. A.İnan ovçuların meşə ruhlarını məmnun etmək üçün yanlarında naqqal və şaman gəzdirdiklərini yazırdı (7, 63). Ümumiyyətlə, ən qədim məşğuliyyətlərdən biri olan ovçuluq və bilavasitə ov peşəsi insanların xəyallarını qanadlandırmış, bədii təfəkkürünə təkan vermişdir. Ovun əski dini görüşlər və ritualla bağlılığı barədə Mirça Eliade yazır: «Arxaik dünya dindən kənar bir fəaliyyət tanımaz; müəyyən mənası olan hər fəaliyyət – ovçuluq, balıq-

çılıq, əkinçilik, ayinlər, konfliktlər, cinsi əlaqələr – bu və ya digər şəkildə sakral sahəyə aiddir. Dindən kənar olan yeganə fəaliyyət mifik mənadan, yəni örnək modellərdən məhrum fəaliyyətlərdir. O halda deyə bilərik ki, müəyyən bir məqsədə istiqamətlənmiş hər problemli fəaliyyət arxaik dünya üçün bir ritualdır» (6, 41).

Türk tədqiqatçısı Kadriye Türkan Azərbaycan nağıllarından bəhs edən araşdırmasında qeyd edir ki, «...ovçuluq əvvəllər meşə kultunu və bir çox heyvan kultunu içinə alan ov kultunun formalaşmasına zəmin hazırlamışdır» (8, 71).

Bu nağıl qrupunda vəhşi heyvanlar haqqında olan nümunələrin çoxluq təşkil etməsi belə düşünməyə əsas verir ki, onlar heyvanların əhilləşdirilməyə başlanıldığı mərhələdən əvvəl meydana gəlmişdir, sinifli cəmiyyətdən öncəki dövrün məhsuludur. Ev heyvanları isə çox zaman nağıllarda vəhşi heyvanlarla birlikdə iştirak edirlər. Sırf ev heyvanlarının üzərində qurulan nağıllar beynəlxalq miqyasda olduğu kimi, Azərbaycan nağıl repertuarında da azdır (İ.R. 203; 207 A; 209\*; 210; 212; 214; 214A; 214B; 215\*; 215\*\* A; 215\*\* B; 219E\*\*).

Heyvanlar haqqında nağılların dilinin spesifikasiyi onun tərkibində dialoqların aparıcı rol oynaması ilə bağlıdır. Adətən, dramatik növün janrları ilə assosiasiya doğuran dialoqların təhkiyə janrlarındakı yeri və funksiyaları məsələsinə M.O.Qabel XX əsrin əvvəllərində «Bilinada dialoq formaları» adlı tədqiqat həsr etmişdir (11, 315-328). Həmin problemi yazılı ədəbiyyatdakı nəsr əsərlərində araşdıran M.M.Baxtin qeyd edirdi ki, «Burada dialoq fəaliyyət öncəsi deyil, fəaliyyətin özüdür» (9, 85).

Məsələn, nəzərdən keçirdiyimiz «Qurd balıq tutur» süjetli nağıllarda qurdun döyülməsi, onun quyruğunun qopması barədə naqqal məlumat verir, yəni bu informasiyanı təhkiyə yolu ilə çatdırır. Lakin bu və digər nümunələrdə personajların fəaliyyətinin əsası kimi dialoq ön plana çıxır. Konfliktli situasiyalar məhz personajların nitqində ifadə olunur. Sözügedən nağılda Tülkünün yalanının fəaliyyəti bu və ya digər məlumatı daşıyan sözlərin tələffüzündə və Qurd tərəfindən həqiqət kimi qəbul edilməsində özünü göstərir.

Dialoq məsələsinə başqa bir araşdırmasında yenidən toxunan M.M.Baxtin vurğulayır ki, «dialoq öz sadəliyinə və dəqiqliyinə görə nitq ünsiyyətinin klassik formasıdır» (10, 250). Çünki hətta məişət dialoqlarına xas olan qısa, qırıq replikalar belə bitkinliyi ilə seçilir.

N.M.Gerasimova dialoqları «nitq içində nitq» adlandırmışdır (12, 105). Naqqalın ifası zamanı biz nağıl təhkiyəsinin iki səviyyəsini ayırd edə bilərik: dramatik dialoq münasibətində olan personajlar səviyyəsi və naqqalla auditoriya münasibətləri səviyyəsi.

V.Y.Propp hesab edirdi ki, heyvanlar haqqında nağıllar «iştirak edənlərin xarakterinə görə fərqlənir» (18, 48).

Personajlar nitqi vasitəsilə öz xislətini nümayiş etdirirlər: aldadır, cırnadır, yaltaqlanır, iltifat edir, tərifləyir, lovğalanırlar. Bu zaman üslub, intonasiya, jestlər, mimikalar, səsin dəyişdirilməsi və s. naqqalın köməyinə gəlir. Bu baxımdan heyvanlar haqqında nağıllar dramatikliyi ilə oyun-tamaşalara yaxınlaşır.

L.M.İvlevanın fikrincə, personajların çevrəsi, sistem təşkil etməsi, hər bir elementinin yalnız digərlərinə münasibətdə əhəmiyyət daşıması nağılın spesifik cəhətləridir (13, 216).

Q.E.Lessinqdən sonra A.A.Potebnya da xalqın təsəvvüründə heyvanların daimi (universal) xarakterlərinin mövcud olduğunu göstərmişdir (17, 125).

Heyvanlar haqqında nağıllarda personajların adlandırılması ayrıca bir priyom kimi funksionallıq qazanır. Bu, bir tərəfdən qarşılıqlı münasibətləri ifadə etmə üsuludur. Digər tərəfdən personajın xarakterik əlamətinin qabardılmasıdır. Maraqlıdır ki, bəzən ad hətta zaman kimi mücərrəd bir anlayışı da əvəz edə bilər. Məsələn, «Tülkü-mamaça» (AA 15) süjeti əsasında qurulmuş rus və Azərbaycan nağıllarında adın zamanı necə işarələməsini aydınlaşdırmaq.

Rus nağılında bəhs olunur ki, qurdun 1 çəllək ehtiyat balı varmış, tülkü isə şirni sevənmiş. Tülkü doğuşa çağırıldığını bəhanə edərək daxmadan çıxıb çəlləyin gizlədildiyi yerə gedir və balın bir hissəsini yeyir. Burada fəaliyyətin qrammatik zamanı keçmiş zaman mənalı indiki zamandır. Qurd və tülkünün nitqləri hadisələri indiki zamana yaxınlaşdıran, canlandıran bir tərzdə verilir, lakin bu, şərtidir, bədii effekti gücləndirmək məqsədi daşıyır. Tülkü 3 dəfə eyni bəhanə ilə çıxıb balı axıradək yeyir. Hər dəfə də guya yeni körpənin doğulduğunu söyləyərək onlara ad uydurur. Körpələrin adı: 1) Poçatoçek 2) Seredişek 3) Poskryobişek. Naqqal adlarda əslində zamanı kodlaşdırmışdır: a) oğurluq zamanı b) onun davamı c) onun sonu.

Sonra tülkü özünü xəstəliyə vurub bal istəyir. Qurd balın oğurlandığını görür. Lakin tülkü hər şeyi danaraq təklif edir ki, hər ikisi günün altında uzansın. Bal qaynayıb üzə çıxacaq. Günün altında axmaq qurdu yuxu tutur, tülkü onun üzünə bal yaxır. Axırda qurd günahkar vəziyyətində qalır (16, 21).

Təsviri üslubun zaman xarakteri əsasən belədir: nitqlər – indiki zamanda, hadisələr, fəaliyyətlər isə keçmiş zamanda verilir.

Məkanın təsviri nağılda hər bir fəaliyyətin bağlı olduğu yerə əsaslanır: bu, iki yoldaşın yaşadığı daxma, balın gizlədildiyi anbar və ya çardağ, daxmadan kənarda günün altıdır. Həmçinin daxmanın ətrafında başqa evlərin olduğunu da güman etməliyik. Çünki tülkü doğuş qəbul etmək üçün çağırıldığını deyirsə, deməli, yaxınlıqda yaşayış məskəni vardır. Əslində burada tipik rus kəndi təsəvvür edilir. Yəni məkan bəllidir, müəyyəndir, lakin dəqiq deyildir.

Tarixin zaman-məkan əsaslarının real olması fantastik uydurmanı da inandırıcı edir. Bu nağılın Azərbaycan analoqları da mövcuddur. «Tülkünün mamaçalığı» adlanan süjet göstəricidə 15-ci nömrə altında qeyd edilmişdir. Nağılın Naxçıvanda yazıya alınmış «Tülkünün kələyi» adlanan variantında tülkü və canavardan başqa ayı obrazı da vardır. Küpdəki bal deyil, qovurmadır. Tülkünün dediyinə görə, guya birinci dəfə padşahın arvadı, ikinci dəfə vəzirin arvadı, üçüncü dəfə isə vəkilin arvadı doğurmuş. Tülkü əvvəlcə qovurmanı küpün qulpunadək, sonra ortasınadək, axırda isə dibinadək yeyir. Uyğun olaraq uşaqların adını Qulubəy, Ortaqbəy və Dibibəy qoyur. Nağılın finalında tülkü

yoldaşlarına təklif edir ki, qovurmanı birinci yeyən qulpuna qədər, ikinci yeyən ortasına qədər, üçüncü yeyən dibinə qədər yesin. Ayı və canavar qulpuna qədər yeməyə razılıq vermirlər. Tülkü buna razı olur. Guya bir-iki tikə yeyib qaçır. Canavarla ayı iştahla küpə tərəf gələndə məsələni anlayırlar. O gündən onların dostluğu pozulur (1, 250-252).

Nağılın Qarabağ ərazisində toplanmış «Tülkü və canavar» adlanan variantında sözü gedən süjet daha dörd süjetlə kontaminasiya olunmuşdur. Bunlar «Tülkü gəlinin zinət əşyalarını oğurlayır», «Qurd balıq tutur», «Tülkü qurda pinəçilik öyrədir» və «Tülkü qurda səbət toxumağı öyrədir» süjetləridir (1B\*+2+38 A\*+38B\*). Burada guya doğulan uşaqlar qız olurlar. Onların adlarını isə tülkü küpün hansı hissəsinə qədər yediyinə uyğun olaraq Qulpunaz, Göbəhnaz və Qurtunaz qoyur. Bu variantda final bir qədər zəifdir. Küpün boş olduğunu görən canavar tülkü ilə mübahisə etməyə başlayır, onlar bir-birini günahlandırırlar, nağıl da beləcə sona çatır (4, 322-326).

Göründüyü kimi, müxtəlif xalqların oxşar süjetli nağıllarında personajların eyni situasiyalardakı davranışlarında bir stereotiplik izlənilir. Çox güman ki, bu, fizioloji identivlik və psixoloji faktorların diktəsi ilə baş verən haldır.

**İşin elmi nəticəsi.** Məqalədə konkret nağılların müqayisəli tədqiqi sayəsində xalqımızın məlum süjetlərə özünəməxsus əlavələri müəyyənləşdirilmiş, onların dünyagörüşü, mentalitet və folklor ənənəsi ilə bağlılığı sübut edilmişdir.

**İşin elmi yeniliyi.** Heyvanlar haqqında nağıllarda personajlardan daha çox fəaliyyətlərin əsas olduğu, fəaliyyətlərin isə təhkiyə ilə deyil, dialoqlar vasitəsilə ifadə edildiyi aşkarlanmışdır. Həmçinin personajların adlandırılmasının mətnə funksionallıq qazanması da üzə çıxarılmışdır.

**İşin tətbiqi əhəmiyyəti.** Məqalənin materiallarından nağıllarla bağlı magistratura fənlərinin tədrisində, eləcə də nağılların öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatlarda istifadə oluna bilər.

## ƏDƏBİYYAT

### *Azərbaycan dilində*

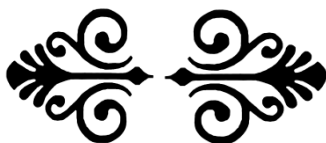
1. Azərbaycan folkloru antologiyası I c. (Naxçıvan folkloru). Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
2. Behrəngi S. Məhəbbət nağılı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1987, 504 s.
3. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 192 s.
4. Qarabağ: folklor da bir tarixdir III c. (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Tərtib edən İ. Rüstənzadə. Bakı: Elm və Təhsil, 2012, 468 s.
5. Rüstənzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 368 s.

***Türk dilində***

6. Eliade M. Ebedi Dönüş Mitosu (Çev: Ü.Altuğ). Ankara: İmge Kitapevi, 1994, 187 s.
7. İnan A. Tarihte ve bu gün Şamanizm//Materiyaller ve Araştırmalar. Ankara: TTK Yayınları, 2000, 228 s.
8. Türkan K. Azeri masallarında av kültü ve av anlayışı// Milli folklor, 2008, yıl 20, sayı 80, s.70-76

***Rus dilində***

9. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929, 243 с.
10. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986, 445 с.
11. Габель М.О. Формы диалога в былине // Наук. зап. наук. –досл. кат. ист.укр. культуры. 1928, №6, с.315-328
12. Герасимова Н.М. Прагматика текста: фольклор, литература, культура: Сб. статей, СПб.: РИИИ, 2012, с.91-108
13. Ивлева Л.М. Ряжение в традиционной русской культуре. СПб., Рос. Институт Истории Искусств, 1994, 235 с.
14. Колмачевский Л.З. Животный эпос на Западе и у славян. Казань: Типография Императорского Университета, 1882, 317 с.
15. Мариничева Ю.Ю. Русские сказки о животных. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философии по филологии. СПб. 2012, 13 с.
16. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трёх томах. Т. I. М.: Изд. Наука, 1984, 511 с.
17. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. Харьков, Тип. К.Счасни, 1894, 162 с.
18. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976, 327 с.
19. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. (Составители: Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков) Ленинград: Наука – Ленинградское отделение, 1979, 440 с.



**Qumru ŞƏHRİYAR**  
**AMEA Folklor İnstitutu**  
**“Dədə Qorqud” şöbəsinin elmi işçi**  
**e-mail: nevayi-qumru@rambler.ru**



## EDİGEYİN TARİXİ ŞƏXSİYYƏTİ

**Açar sözlər:** Vorskla döyüşü, Vitovt, Toxtamış, Edigey, dastan, qəhrəman

### HISTORIC IDENTITY EDIGEY

#### Summary

While talking about the historical figure as the protagonist of a saga that Edigey not be ignored. Its occurrence is very important to look at the path of war. Therefore it is very important to mention participation in the Battle of Vorskla Edigey.

Vorskla Battle of the biggest and most bloody war in Eastern Europe in the XIV century. On one side of the Battle of the Vorskla in 1399 in Lithuania, Prince Vitovtla Tokhtamish standing on the other side there was Timur Gutlu and Edigey. It is good to know the result of the tactics of military combat Edigey Tatars Vorskla won the battle.

Vorskla historical significance of the war in the article, Edigey place and role in this historic event, its historical background, the identity of an epic hero – the hero of the saga will talk about the transformation.

**Key words:** Vitovt, Tochtamish, Edigey, saga, hero

### ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ ЭДИГЕЯ

#### Резюме

Повествуя об Едигее, как о герое одного дастана, невозможно не заметить его как историческую личность. Особенно важно проследить пройденный им боевой путь. Поэтому особенно важно повествовать об участии Едигея в битве при Ворскле.

Ворсклая битва является самой масштабной и самой кровавой в Восточной Европе XIV века. В произошедшей в 1399 году Ворсклой битве с одной стороны стояли Литовский князь Витовт и Тохтамыш, с другой Теймур Гутлу и Едигей. Именно благодаря хорошему знанию Едигеем тактики ведения боя татары смогли одержать победу в битве при Ворскле.

В статье повествуется об исторической значимости Ворсклой битвы, об месте и роли Едигея в этом историческом событии, об выводе его из амплуа исторической личности и превращении в эпического героя – героя дастана.

**Ключевые слова:** Ворсклая битва, Витовт, Тохтамыш, Едигей, эпос, герой

Hər xalqın tarixini öyrənərkən mütləq o xalqa məxsus qədim folklor nümunələrinə, etnoqrafik ənənələrə də müraciət etmək vacibdir. “Millətin aynası” adlandırılan “Edigey” dastanı bütün dünyaya nümunə ola biləcək bir türk tarixinin əvəzsiz mənbəyidir. Əvvəla ona görə ki, mənbələr Edigeyin tarixi şəxsiyyət olmasını təsdiq edir. İkincisi də dastanda bir türk əsalətli qəhrəmanın şərəfli ömür yolu əks olunub.

Sənədlər göstərir ki, Edigey 1352-cü ildə anadan olmuşdur. Məşhur ərəb tarixçisi İbn Ərəbşah (1389-1450) onun haqqında məlumat verərkən yazır ki, o, “qarabuğdayı, bəstəboy, möhkəm bədən quruluşuna sahib, cəsur, bədheybət gö-

rünüslü, ağıllı, comərd, xoş təbəssümlü, fərasətli, alimləri və savadlı insanları sevən” (Тизенгаузен, т. I., 1884: 473-474) biri idi. Edigey 1377-1378-ci illərdə Toxtamış xanın Göy Ordanın başına keçməsinə yardım etmişdir. 1391-ci ildə isə o, Toxtamış xana qarşı həyata keçirilən uğursuz sui-qəsdədən sonra Əmir Teymurun tərəfinə keçmiş və ona qarşı vuruşmuşdur.

Edigey XIV əsrdə Yaik və Emba çayları arasında Noqay Ordası, Manqıt yurdu qurmuşdur. O, Qızıl Ordanın Birliyini quraraq Şadibəyi<sup>1</sup> və Teymur Qutlunun oğlu Bulat Sultanı öz hakimiyyəti altında birləşdirmişdir. 1397-ci ildə Toxtamışa qarşı yenidən baş verən döyüşlər zamanı onun ordusunu Krimdən çıxarmışdır. Edigey 1399-cu ildə Litva şahzadəsi Vitov və Toxtamış xanın birləşmiş ordusunu Vorskla döyüşü zamanı məğlub edərək Qızıl Orda əmiri olmuş və onun Qızıl Ordanın birliyi uğrunda apardığı mübarizələr və digər döyüşləri “Edigey” dastanının əsas süjetini təşkil etmişdir. Bu barədə bir qədər sonra ətraflı məlumat verəcəyik. İndi isə qeyd edək ki, Edigey 1408-ci ildə Moskvaya yürüş etmiş, şəhərləri dağıtmış və oradan xərac almağa başlamışdır. V.M.Jirmunski yazır ki, “rus əlyazmaları (Novqorod, Pskov, Rostov və Arxangel, xüsusilə də Nikonov küliyyatı) Toxtamış və Edigeyin Moskvaya yürüşündən, Vorskla döyüşündən, az da olsa, Qızıl Ordanın daxili siyasətindən (Mamay, Toxtamış və Edigeyin mübarizəsi) ətraflı bəhs edirlər” (Жирмунский, 1962: 362).

Hələ Edigeyin sağlığında islam tarixçiləri onun siyasi mövqeyini və əldə etdiyi uğurları çox yüksək qiymətləndirirdilər. Edigeyin şəxsi keyfiyyətləri, hərbi uğurları, bir hökmdar kimi nüfuzu, ölkədə sabitliyin və birliyin qorunub saxlanılması uğrunda verdiyi mübarizələr zaman ötdükcə dillərə düşmüş, onun haqqında bir çox əfsanələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Elə bu da “Edigey” dastanının onun sağlığında yaranmasının bir təsadüf olmadığını sübut edir. İslam tarixçiləri də öz əsərlərində bu əfsanələrdən bir neçəsinin adını çəkir, məsələn, “Edigeyin atası haqqında əfsanə”<sup>2</sup>. Şəmsəddin əz-Zəhəvi (1347-?) “onun haqqında uzun-uzadı hekayələrin söyləndiyi”ni (Тизенгаузен, т. I., 1884: 553-554) qeyd edir. İbn Ərəbşah isə Edigey haqqında o dövrdə həqiqətə uyğun olmayan – Edigeyi mənfi obraz kimi qələmə verən hekayələr, rəvayətlər uydurulduğunu yazır. Qeyd edək ki, Əmir Teymura qarşı sərt mövqedə olan İbn Ərəbşahın Edigeyə xüsusi rəğbəti vardı. Əbəs deyil ki, məhz Ərəbşahın verdiyi məlumatlar sayəsində bu gün Edigeyin şəxsiyyətini müəyyən edə bilirik.

Ümumiyyətlə, bütün islam tarixçiləri arasında Edigey haqqında ən geniş məlumatı İbn Ərəbşah vermişdir. Onun əsərlərində Edigeyin şəxsiyyəti, dünya-görüşü, kəşməkəşli ömür yolu ən xırda ayrıntılara qədər əks olunmuşdur. Edi-

<sup>1</sup> Şadibəy xan – Teymur Qutlunun qardaşı idi. Edigey tərəfindən taxta gətirilmişdi. Edigey Toxtamışı öldürməyə gedərkən hakimiyyəti ələ keçirdi, lakin Edigey geri döndükdən sonra onu taxtdan saldı. Bundan sonra Şadibəy xan Şirvanşah İbrahimdən yardım istəmək üçün Dərbəndə sığındı və ömrünün sonuna qədər özünü həqiqi hökmdar saydı.

<sup>2</sup> Əfsanə ilə bağlı ətraflı məlumat üçün bax: Бартольд В.В. Отец Едигея. Известия Таврического общества истории, археологии, этнографии 58, Симферополь, 1927.

geyin 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, Quranı, sünnəni və müdriklərin sözlərini Allahla öz arasında vasitəçi yaradırdı” (Тизенгаузен, т. I., 1884: 473-474). Edigeyin 1419-cu ildə vətəndaş müharibələrinin birində öldürüldüyü güman edilir. Mənbələrin verdiyi məlumata görə, “onun ən azı 20 oğlu var idi. Onlardan ən məşhurları Mənsur (ölüm tarixi 1427), Nurəddin (ölüm tarixi 1440), Qazi (ölüm tarixi 1428), Naurus, Key Kavad, Sultan Mahmud və Mübarək”dir (Тепалов, 2002: 90). Ümumiyyətlə, Q.N.Potanın onun haqqında “bir dastan qəhrəmanı olan Edigey tarixi şəxsiyyətdir” (Потанин, т. IV, 1966: 373) deyirdi. Göründüyü kimi, Edigey bir tarixi şəxsiyyət kimi şərəfli, bir o qədər də kəşməkəşli ömür yolu keçmişdir.

İndi isə Vorskl döyüşü haqqında qısa arayış verməyə ehtiyac duyuruq. Ukrayna tarixçiləri bu döyüşdən bəhs edərkən yazırlar ki, Vorskl döyüşü Litva və rus knyazlarının utandırıcı məğlubiyyəti ilə nəticələndiyi üçün heç bir Litva və rus tarixi mənbələrində, orta və ali məktəblərin dərs vəsaitlərində yer almır. Buna baxmayaraq, bu böyük və qanlı döyüşü gözərdə etmək mümkün deyil. Bu döyüş haqqında ətraflı məlumata İpatiyev (Ипатиевский летопись, т. 2, 1845) və Nikonov (Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью, т.10, 1885) salnamələrində rast gəlinir. Nikonov salnaməsində “1399-cu ilin 12 avqustunda sakit Ukrayna çayı Vorskl ətrafında gedən qanlı döyüşlər”dən ən incə ayrıntılarına qədər bəhs edilmişdir. Hər iki salnamənin verdiyi məlumata görə, bu döyüşün iştirakçıları (qoşunların və döyüşçülərin sayı) haqqında heç bir dəqiq məlumat yoxdur, amma biz yalnız onu deyə bilərik ki, bu, Şərqi Avropada XIV əsrin ən irimiqyaslı və ən qanlı döyüşüdür.

Böyük Litva knyazlığına daxil olan kiçik Kiyev şəhərinin əhalisi yeni-yeni tatar-monqol istilalarından özünə gəlməyə başlamışkən 1399-cu ilin yaz aylarından şəhərin taleyi yenidən dəyişmişdir. May ayından başlayaraq “Kiyevdə slavyan, Litva, alman, polyak, macar, belorus, rus qoşunları toplaşmağa başladı. Bu qoşunların başında A.O.Poltski, D.O.Bryanski, İ.B.Kiyevski, Q.S.Smolenski, D.D.Ostrojski kimi knyaz və sərkədələr dururdu. Onlara isə Litva knyazı Vitovt (1350-1430) rəhbərlik edirdi” (Измайлов, 03.1994).

Vitovt çox çətin və kəşməkəşli yollarla Litva knyazlığına qədər gəlib çatmışdır. Polşa kralı olan əmisi oğlu Yaqaylonun əsiri olan Vitovt 1392-ci ildə qadın paltar geyinərək oradan qaçdıqdan sonra Litvaya sığındı, orada özünə tərəfdarlar toplayaraq hakimiyyətə gəldi. Bu zaman bir çox güclü Litva şahzadələri də açıq şəkildə onun tərəfini tutdular. Vitovtun gücü o qədər artmışdı ki, artıq Polşa ilə hesablaşmır, öz hakimiyyəti altında olan torpaqların sərhədlərini genişləndirməyə cəhd göstərirdi. O, əsir olana qədər Polşada Moskva knyazı I Vasilini qızı Sofiya ilə evlənməyə məcbur etmişdi ki, gələcəkdə Moskva knyazlığına da təzyiq göstərə bilsin. 1395-ci ildə də Vitovt bu müttəfiqlərə arxalanaraq Vorskl döyüşünə girdi.

Digər tərəfdən də Toxtamış xan 1395-ci ildə Vitovtla razılığa gələrək böyük Litva knyazlığının sərhədlərini genişləndirməkdə ona yardım edəcəyinə, Vitovt da, öz növbəsində, Toxtamış xanı (hakimiyyət illəri 1380-1395) yenidən 1380-ci ildə sahib olduğu torpaqların hakimi edəcəyinə söz verdi. Əslində bu saziş çox uğurlu olsa da, həyata keçirilməsi çox çətin bir iş idi. Qeyd edək ki, Toxtamış Mamay xanın Kulikovo döyüşündə<sup>1</sup> məğlub olmasından istifadə edərək özünü xan elan etdi və Ağ Orda ilə Qızıl Ordanı birləşdirdi. 1382-ci ildə Moskvanı yandıran Toxtamış rusların güclənməsinin qarşısını aldı. Özü isə Balxaş gölündən Litvaya qədər uzanan dövlətin hakimi oldu.

Əslində Toxtamış xanın bu sazişdə yalnız öz maraqları vardı. Bu döyüşlə o, taxt-tacını yenidən geri qazanmağa cəhd göstərirdi. Toxtamış xan 1395-ci ildə Teymurun və Edigeyin qoşunları tərəfindən Terek çayı sahillərində uğradığı məğlubluqdan sonra Saraydakı taxt-tacından məhrum oldu və Vitovtun yanına qaçdı. Bundan sonra hakimiyyətini geri qaytarmaq üçün var gücü ilə mübarizə apardı (1406-cı ildə isə Edigey Toxtamış xanı öldürmüşdür). Edigey onun yenidən hakimiyyətə gəlməsinin qarşısını almaq üçün Vitovtdan Toxtamış xanı geri verməsini tələb etdi. O da bu tələbə məhəl qoymadı, çünki Toxtamışla birləşərək Litvanın sərhədlərini genişləndirmə təklifi Vitovta çox cazib gəlmişdi. Əslində elə bu da böyük hərbi münaqişənin başlanmasına səbəb olmuşdu, amma Vitovt “tatarların torpağına gedək, Teymur Qutluya qalib gələk, onun hakimiyyətini ələ alaq, vər-dövlətini və şan-şöhrətini bölüşdürək, onun Ordadakı səltənətinə Toxtamış xanı təyin edək. Azov, Krım, Astara-xan, Zayaitsk Ordası, Primori, hər yer bizim və səltənətimizin olacaq” (Греков, Якубовский, 1950) – deyərək xam xəyallar qururdu.

Vitovt bu döyüşə ciddi hazırlaşmışdı. Rəqəmlər çox dəqiq olmasa da, mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, Vitovt “əlli min slavyan Litva şahzadə və knyazı, ümumilikdə yüz min nəfərdən ibarət ordu və yüzlərlə ağır silahlı texnika”<sup>2</sup> ilə döyüşə atıldı. O illərdə Avropada yeni-yeni yayılan artilleriya silahlarının daş toplardan atəş açmasına baxmayaraq, çox təsirli idi.

1399-cu ildə baş vermiş Vorskl döyüşünün bir tərəfində Vitovtla Toxtamış dururdusa, digər tərəfində də Teymur Qutlu və Edigey var idi. Məhz Edigeyin hərbi döyüş taktikasını yaxşı bilməsi nəticəsində tatarlar Vorskl döyüşündə qalib gəldilər. Hadisələrin artan xətlə inkişafı onu göstərir ki, bu döyüşdə yeganə qalib şəxs elə Edigeyin özüdür. Bu barədə bir qədər sonra danışacağıq.

8 avqust 1399-cu ildə birləşmiş qüvvələrin ordusu (Vitovt – Toxtamış) Vorskl çayının sahillərində Teymur Qutlu və Edigeyin qoşunları ilə qarşılaşdı. Vitovt görəndə ki, tatar qoşunlarındakı döyüşçülərin sayı onun qoşunlarının

<sup>1</sup> I Dimitri Donskoyun komandanlığı altında olan ruslarla Qızıl Orda xanı Mamay xan arasında 8 sentyabr 1380-ci ildə Don, Nepryadva və Krasivaya Meça çayları arasındakı Kulikovo çölündə (hal-hazırda Tula vilayətinin Kimovski və Kurkinski rayonları) baş vermiş döyüş. Ətraflı məlumat üçün bax: L.Podhorodecki. Kulikovo Pole 1380, Warszawa 2008, s. 106

<sup>2</sup> <http://oko-planet.su/history/historydiscussions/107106-o-bitve-na-vorskle-1399-v-kontekste-numizmatiki-poltavschiny.html>

sayından ən azı on dəfələrlə azdı, o, öz qalibiyyətinə tam əmin olaraq Teymur Qutludan qeydsiz-şertsiz təslim olmağı tələb etdi. Teymur Qutlu da, öz növbəsində, döyüşə can atmır, Toxtamışın onlara verilməsini tələb edir, danışıqları uzadırdı ki, Edigey də öz qoşunları ilə Qaradəniz çöllərindən ona qoşulsun. Beləliklə, Edigey də bu danışıqlara qoşuldu.

XIV əsrin etiket qaydalarına əsasən tabe olduqlarını isbat etmək üçün Teymur Qutludan yaşca böyük olan Vitovt öz şəklini Qızıl Ordanın pullarının üzərində həkk olunmasını tələb etdi. Bundan başqa, Vitovt öz qələbəsinə tam əmin olduğu üçün özünü Böyük Litva knyazı elan edərək Teymur Qutludan xərac verməsini tələb etdi. Bu danışıqlar əsnasında Teymur Qutlunun yardımına yetişən Edigey isə ona: “sən bizim qanuni xanımız Teymur Qutludan böyük ola bilsən, amma məndən kiçiksən və əgər böyük-küçüklüyə görə mühakimə edirsənsə, onda sən mənim möhürümlə pul buraxmalısan”<sup>1</sup> – deyir.

Qeyd edək ki, Edigeyin Vitovtdan ən başlıca tələblərindən biri Qızıl Orda pulunun Litva ərazisində işləməsi idi ki, bu da 1350-1360-cı illərdə litvalılar tərəfindən zəbt edilmiş torpaqların Qızıl Ordanın müstəmləkəsinə çevrilməsi demək idi. Bundan qəzəblənən Vitovt 12 avqustda artilleriya atəşinin mühafizəsi altında Vorskla çayının sol sahilinə keçdi. Belə geniş çöllükdə onun silah-sursatları öz əvvəlki təsirlərini itirdilər, amma buna baxmayaraq, litvalıların süvari dəstələri Edigeyin qoşunlarını sıxışdırmağa başladı. Edigey isə bu böyük düşmən ordusunun qarşısına kiçik dəstə ilə çıxdı və demək olar ki, döyüşün əvvəlində yavaş-yavaş geri çəkildi. Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, tarixin bir çox saxtalaşdırılmış səhifələri kimi bu döyüş haqqında da ətraflı məlumat yoxdur, yəni döyüşün gətirdiyi coğrafi ərazinin və baş vermiş hadisələrin dəqiq təsviri yoxdur. Bu döyüş haqqında yalnız o məlumdur ki, Edigeyin qoşunları geri çəkildiyi ərəfdə “Teymur Qutlu öz qoşunları ilə Vitovtun ordusunun arxasına keçib ciddi təşviş yaratdı. Ordu pərən-pərən oldu. Tatarlar da onları qovur, qılıncdan keçirirdilər”<sup>2</sup>.

O dövr üçün Avropanın ən son döyüş texnikası ilə təchiz olunan Vitovtun ordusu heç bir hərbi texnikası olmayan, lakin güclü hərbi hazırlığı, döyüşçülərin şəxsi döyüş əzmi, yaxşı sərkərdəsi olan bir qoşunun qarşısında dura bilmədi. Vitovtun ordusu məhv oldu. Knyaz özü isə döyüşdə ağır yaralansa da, qaçmağı bacardı. Toxtamış isə Sibir tatarlarını yardıma gətirmək məqsədi ilə Sibirə getmiş və döyüşün ən həlledici məqamında geri dönməmişdir.

Edigey bu döyüşdə Litva knyazı Vitovtun və Toxtamış xanın birləşmiş ordusunu məğlub etdi. Təəccüblü də olsa, qeyd edək ki, bu qanlı döyüşün nəticəsində nə Vitovt, nə də Toxtamış xan Teymur Qutlu qədər zərər görməmişdi. Döyüşdən bir müddət sonra o, tarixçilərin də dumanlı şəkildə məlumat verdikləri bir hadisə ilə tarix səhnəsindən yoxa çıxdığını deyə bilərik. Ölümü ilə bağlı yayılan şayiələr arasında olan variantlardan biri də onun 1399-1400-cü

<sup>1</sup> Ətraflı məlumat üçün bax: О битве на Ворскле (1399) в контексте нумизматики Полтавщины.

<sup>2</sup> Ətraflı məlumat üçün bax: Величайшая в мире битва... о которой забыли все.

illərdə hakimiyyəti ələ keçirmək məqsədi ilə Edigey tərəfindən öldürülməsidir. Bu hadisədən sonra Edigey “Qızıl Ordaya başçılıq etməyə başladı. Keçmiş Cuçi uluslarının hamısını öz hakimiyyəti altında birləşdirdi” (Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, V c., 1981: 102).

Teymur Qutlunun ölümündən sonra hakimiyyətə qardaşı Şadibəy (hakimiyyət illəri 1400-1410) gəldi. O dövrdə artıq siyasi arenada Edigey kifayət qədər güclü idi. Onu hakimiyyətə, baxmayaraq ki, Edigey gətirmişdi, Şadibəy 1405-ci ildə yenidən güclənən Vitovt və Toxtamışla birləşib Edigeyə qarşı çıxdı. Edigey də Şadibəyi öldürdü.

Qeyd edək ki, Edigey Vorskl döyüşündəki məğlubiyyətindən sonra da Toxtamış xanı addım-addım izləmişdir. “İki düşmən (Edigey və Toxtamış – Q.Ş.) on beş dəfə vuruşmuş, on altıncı döyüşdə isə Edigey tam qələbə əldə edərək Toxtamış xanı öldürmüşdür” (Yakubovski, 2000: 190). Bu fakt tarixçilər tərəfindən təkzib edilsə də, “Edigey” dastanının başqırd variantında da göstərilmişdir<sup>1</sup>. Bundan sonra Toxtamışın oğulları Litva knyazı Vitovtun tərəfinə keçmiş və 20 ilə yaxın bir müddətdə Qızıl Ordadakı hakimiyyəti ələ keçirmək üçün mübarizə aparmışlar.

Məşhur polyak tarixçisi P.Boravski iddia edir ki, Vorskl çayının sahilində baş vermiş döyüş XIV əsrin ən böyük hadisəsi idi, amma nədənsə, bu irimiqyaslı hadisə haqqında məlumat çox azdır. Əvvəla ona görə ki, bütün şahidlər faktiki olaraq bu qanlı döyüşdə (İpatiyev salnaməsinin iddiasına əsasən) həlak olmuşlar. İkincisi isə bu, litvalılar kimi o dövrün rus feodal şahzadələri üçün də tam məğlubiyyət idi. Belə şeylər haqqında yazmağı sevməz, unutmağa çalışdılar (Абдулаева, 12/03/2008). Görünür, keçmiş Sovet məkanında bu dastanın öyrənilməməsinin, hətta qadağan edilməsinin bir səbəbi də elə məhz Vorskl döyüşündə rusların və litvalıların utandırıcı məğlubiyyətidir ki, onlar bu tarixin öyrənilməsini, tədqiqata cəlb edilməsini istəmirlər. Hətta elə sovet tədqiqatçıları vardır ki, dastanı tədqiqata cəlb etmələrinə baxmayaraq, bu döyüşün adını belə çəkməyiblər.

Vorskl döyüşü haqqında ətraflı məlumat verməkdə məqsədimiz dastanın əsas süjet xəttinin bu döyüşdən alındığını iddia etmək deyil. Dastan bir şəxsin (bu məqamda konkret Edigeyin) həyatından bəhs edə bilər, amma qəhrəmanın ömrü boyu vuruşduğu onlarla döyüşün içərisində yalnız birinə həsr edilə bilməz, çünki “dastan, hər şeydən əvvəl, bir ədəbi əsərdir və həyatdan götürülmüş hadisələri həqiqət pərdəsinə bürüyərək təqdim edir” (Çobanoğlu, 2007: 22). Yəni dastan tarixi həqiqətlərin üzə çıxarılması üçün salnamə və ya tarixi əsər deyil, o,

<sup>1</sup> Dastanın başqırd variantında (s.178) göstərilir:

“Toxtamış kimi düşməni

Özünə baş əydirmiş,

Toxtamış əzmiş,

Sümüyünü, ətini yığdırıb,

Quzğunlara yem etmiş,

İdukey (Edigey – Q.Ş.) dönüb getmişdir”.

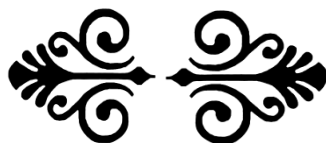
sadəcə, xalqın şifahi şəkildə ağızdan-ağıza ötürərək müəyyən bir dövrdə yaşayan qəhrəmanı haqqında yarıuydurulmuş bir hekayədir. Əslində tarixi bir hadisənin dastana çevrilməsi üçün də o hadisənin nəsildən-nəsilə, ağızdan-ağıza ötürülməsi çox vacibdir. Bu zaman da dastan və ya tarixi hadisə əsrlərlə 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” (Köprülü, VII c., 1943: 379-486). 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” (Жирмунский, 1962: 195). Dastanda göstərilən bəzi şəxs və coğrafi adlar tarixlə səsləşsə də, bəzən xalqın müqəddəsləşdirdiyi baş qəhrəman tarixin mifoloji təbəqəsinə qədər enir. Məsələn, “Edigey” dastanında Edigeyin və Qara Tiyin Alpın bir ilahədən doğulmaları, “Koroğlu” dastanında Qıratın qanadları və s. onlarla belə misal gətirmək olar.

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 hökmdara qədər yüksəlməyi bacaran bir tarixi şəxsiyyət və dastan qəhrəmanıdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası (baş redaktor: C.Quliyev). V cild, Bakı, Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasının Baş Redaksiyası, 1981
2. Çobanoğlu Ö. Türk Dünyası Epik Destan Geleneği, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007
3. Köprülü M.F. Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları, Belleten, C. VII, 1943, s. 379-486
4. Podhorodecki L. Kulikowe Pole, 1380, Warszawa, 2008
5. Yakubovski A. Altın Orda ve Çöküşü (çev: H.Eren), TTK Yayınları, Ankara, 2000
6. Абдулаева Г. Битва на реке Ворскле. Alem-i Medeniyye. Qırın halqının medeniyet hazinesi. 12/03/2008
7. Бартольд В.В. Отец Едигея. Известия Таврического общества истории, археологии, этнографии 58, Симферополь, 1927
8. Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и её падение. М. - Л., 1950
9. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л., 1962
10. Измайлов И. Битва На Ворскле 1399. Звездный час эмира Иедегея. Журнал Цейхгауз, Берлин, 03.1994

11. Ипатьевский летопись. Полное собрание Русских летописей (ПСРЛ), в 43 томах. Том 2, Санкт-Петербург, в типографии Едуарда Праца, 1845
12. Летописный сборник именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. Полное собрание Русских летописей (ПСРЛ), в 43 томах, т.10, Санкт-Петербург, в типографии Министерство Внутренних Дель, 1885
13. Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Т. IV, Москва, 1966
14. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884, стр.473-474
15. Трепалов В.В. История Ногайской Орды. РАН, Москва, 2002
16. <http://oko-planet.su/history/historydiscussions/107106-o-bitve-na-vorskle-1399-v-kontekste-numizmatiki-poltavschiny.html>
17. О битве на Ворскле (1399) в контексте нумизматики Полтавщины. <http://oko-planet.su/history/historydiscussions/107106-o-bitve-na-vorskle-1399-v-kontekste-numizmatiki-poltavschiny.html>
18. Величайшая в мире битва... о которой забыли все. <http://www.vokrugsveta.com/S4/proshloe/mech.htm>



## *İmadəddin Nəsimi - 650*

*Qüdrət UMUDOV*

*ADPU-nun dosenti*

*e-mail: qudret\_umudov@rambler.ru*



### NƏSİMİ OBRAZI FOLKLORDA

**Açar sözlər:** Nəsimi, folklor, əfsanə, bayatı.

#### FOLKLORE ELEMENTS AND MYTHOLOGISMSIN NASIMI POETRY

##### Summary

Nasimi was a craftsman who loved the people. He has learned much of the folklore creativity of Azerbaijan and the East people, and used it for all his creative activities. By his life and philosophical outlook Nasimi was influenced people's lyric and epic thought created after him. In the article these issues are investigated.

**Key words:** Nasimi, folklore, legend, bayati (form of poet).

#### ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ И МИФОЛОГИЗМЫ В ПОЭЗИИ НАСИМИ

##### Резюме

Насими – поэт тесно связанный с народом. Он многое впитал из фольклорного наследия Азербайджана и Востока и использовал в своем творчестве. Своей жизнью, смертью и философским мировоззрением он оказал большое влияние, в данной статье идет речь об этих вопросах.

**Ключевые слова:** Насими, фольклор, легенда, баяты

İmadəddin Nəsimi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində anadilli fəlsəfi şeirin böyük nümayəndəsi, öz qiymətli sənət əsərləri ilə əbədiləşmiş bir sənətkardır. Ölümündən altı əsr ötməsinə baxmayaraq, bu dahi sənətkarın misra və beytləri bu gün də dillərdə əzbərdir. Ulu şairimizin ecazkar sənəti yalnız vətəninə deyil, global ədəbi mühitdə də rezonans yaratmış, dərin məzmunlu, bədii cəhətdən olduqca mükəmməl əsərləri ilə poetik-fəlsəfi fikir sərraflarını heyrətdə qoymuşdur.

Nəsimi xalqa bağlı sənətkar olmuşdur. O, xalqdan çox şey öyrənmiş, Azərbaycan və Şərq xalqlarının lirik və epik düşüncə xəzinəsindən bütün yaradıcılığı boyu bəhrələnmişdir. Ümumiyyətlə, dünya ədəbiyyatı tarixində elə bir şəxsiyyət, elə bir sima tapmaq mümkün deyil ki, onun əsərlərinin dili doğulub böyüdüyü mühitin, doğma xalqının şifahi danışiq dili, eləcə də folkloru ilə bağlı olmasın. Görkəmli folklorşünas M.H.Təhmasibə görə: “bu bağlılıq bəzən güclü, bəzən zəif olur; bəziləri bu zəngin xəzinədən ancaq təsirlənir və faydalanır. Bəziləri isə həm də təsir edir, hətta çox aydın izlər də qoyub gedirlər. Epik əsərlərdə belə təsir və istifadə nisbətən aydın görünür. Odur ki, tədqiqi bir o qədər çətinlik törətmir. Lirikada isə bu, nisbətən çətin sezilir, tədqiqi də mürəkkəbləşir. Lakin nə qədər çətin sezilsə də, belə bir bağlılıq vardır, tədqiqi də az əhəmiyyətə malik deyildir.

Ölməz şairimiz İmadəddin Nəsimi bu cəhətdən çox maraqlı və tədqiqi çox mürəkkəb olan böyük şəxsiyyətlərimizdən biridir” (6, 179).

Şübhə yoxdur ki, Nəsiminin ən böyük yaradıcılıq hünəri dövrün elm və poeziya dilləri olan ərəb və fars dilləri ilə yanaşı doğma ana dilində - Azərbaycan dilində yazıb yaratması olmuşdur. Şərqin poeziya meydanında ilham köhlənini ustalıqla səyirdib üç dildə qələm işlədərək son dərəcə poetik, dərin fəlsəfi məzmunlu şeir nümunələri yaratmaq, Azərbaycan və türkdilli xalqların poeziya sənətinə fərqli keyfiyyət və yeni istiqamət vermək, əlbəttə, ədəbiyyat aləmində çox böyük hünər idi. O, klassik şərq şeirinə, xüsusilə qəzəl janrına yeni fəlsəfi məzmun gətirən, onu yeni forma – vəzn, qafiyə və rədlərlə gözəlləşdirən, dil-üslub, məcazlar sistemi ilə zənginləşdirən, xalq həyatına, cəmiyyətin sosial problemlərinə yönəldən dahi bir sənətkardır.

Nəsimi qəzəli xalq şeirinə yaxınlaşdırdı – desək, yanılmırıq. Fikrin, hiss və duyğuların olduqca axıcı, oynaq və poetik ifadəsi onu anadilli klassik Azərbaycan poeziyasının ilkin nümayəndələri sayılan Həsənoğlu və Ənbəroğlunun müasirləri hesab edilən şirvanlı Molla Qasımla, xalq şeiri üslubunda şeirlər yazan böyük türk mütəəffüfə Yunis İmrə, Dədə Kərəmlə, Nəsimidən 70-80 il sonra vəcdə gəlmiş Dədə Qurbani ilə yaxınlaşdırır:

|                                    |              |
|------------------------------------|--------------|
| Mənim yarı-vəfadarım, gəl axır,    | =11          |
| Mələksurətli dildarım, gəl axır.   | =11          |
| Fəraqın canımı yaxdı bağayət,      | =11          |
| Həbibim, munisim, yarım, gəl axır. | =11 (1, 194) |

Bu şeir parçasının Nəsimiyə aid bir qəzəlin ilk iki beyti olduğunu, əruzun həzəc bəhrində qələmə alındığını bilməsəydik, şeiri dinlərkən onun hansısa bir ustad aşğa aid qoşma bəndi olduğunu düşünərdik.

Ədəbiyyatşünas Ə.Səfərli yazır ki, xalq mahnı və şərqlərinin Nəsimi yaradıcılığına təsiri çox böyükdür. Xalqın hikmət bulağından su içən şairin el nəğmələri ilə səsləşən şeirlərində axıcılıq, ahəngdarlıq və səmimiyyət daha parlaqdır. Burada “Dədə Qorqud”u xatırladan söz və ifadələrin, bədii deyim və ifadə tərzinin olması da çox səciyyəvidir. Əski şərq nəğmələrinə məxsus ənənələrin Nəsimi şeirlərində əsas tərkib hissələrinə çevrilməsi onun bu ideya və fikirlərini şifahi şəkildə yaymaq məqsədindən irəli gəlmişdir. Şair bu könülaçan şərqləri ilə müasirlərinin qəlbina, ruhuna nüfuz edir, onları əqli və mənəvi kamilliyə çağırır (8, 16).

Nəsiminin öz yaradıcılığında sevərək, məharətlə istifadə etdiyi əruz bəhrlərindən biri **həzəc** olmuşdur. Bu bəhrin nisbətən daha oynaq şəkilləri şifahi xalq poeziyamızın bayatı, gəraylı, qoşma biçimində olan şeir şəkillərinə çox oxşayır. Onların səslənişi bəzən bir-biri ilə o dərəcədə yaxın olur ki, əruzdakı şeirlərin tərkibində izafətli ərəb-fars mənşəli söz birləşmələri, diftonq, saitləri uzadılan sözlər olmasaydı, bu şeirlərin əruzda və ya xalq şeirində – heca vəznində olduğunu ayırd etmək çətin olardı. Fikrimizin təsdiqi üçün Nəsiminin lirikasından bəzi nümunələrə diqqət yetirək:

Ey nuri-dilü didə, (7)  
 Didarına müştəqəm. (7)  
 Vey yarı – pəsəndidə (7)  
 Didarına müştəqəm. (7)

...Ey şəmsi qəmər üzülü, (7)  
 Şirin dodağın duzlu, (7)  
 Vey şəhdü şəkər sözlü, (7)  
 Didarına müştəqəm. (7)

...Ey eşqi – dürəfşanım, (7)  
 Vey bülbüli dəstanım, (7)  
 Ey tazə gülüstanım, (7)  
 Didarına müştəqəm. (7) (7, 149-150)

Diqqət yetirin, Nəsimidən gətirdiyimiz qəzəl parçalarının misraları tən ortadan rahatlıqla bölünməklə bəndlərin misraları dörd, misralardakı “hecalar”ın sayı (şərti olaraq) 7 olan xalq şeir şəklinə salınmışdır.

Şairin digər iki qəzəlidən aşağıda verdiyimiz parçalar isə, sanki gəraylıdırlar. Əruzun avazlanma prinsipləri nəzərə alınmazsa, bütün misraları ikiyə bölərək (formal olaraq) 8-lik hecaya gələn gəraylı biçimində şeir almış oluruq. Şairin “Məstiyəm” rədifli qəzəli akademik Həmid Araslının tərtib etdiyi Nəsimi əsərlərindən ibarət kitabda (7) şeir məhz bu formada oxuculara təqdim olunmuşdur:

Tərk etmişəm din, əqlü can, (8)  
 Mən eşqi-canan məstiyəm, (8)  
 Dərk etmişəm dil, xanüman, (8)  
 Mən eşqi-canan məstiyəm! (8)

... Mən daşa çaldım mülmülə, (8)  
 Zar öyrədirəm bülbülə, (8)  
 Saldım cahana gülğülə, (8)  
 Mən eşqi –cahan məstiyəm! (8)

... Ey şöleyi- nuri-əhəd, (8)  
 Eylə Nəsimiyə mədəd, (8)  
 Bil kim, əzəldən ta əbəd, (8)  
 Mən eşqi canan məstiyəm! (8) (7, 151)

(10 beytlik qəzəl bu şəkildə 5 bəndlik heca şeiri olmuşdur.)

Bizə elə gəlir ki, “Mən səndən üz döndərmənəm” şeiri daha oynaq, daha axıcı səslənməklə xalq şeiri ruhunu özündə daha çox əks etdirməkdədir. Şeiri oxuyarkən və ya dinləyərkən adama elə gəlir ki, xalq məhəbbət dastanlarından sadıq bir haqq aşiqinin və ya məşuqun dilindən sevgisini etiraf edən səmimi bir nəğmə dinləyirsən:

Yüz min cəfa qılsan mənə, (8)  
 Mən səndən üz döndərmənəm. (8)  
 Canım ola qurban sənə, (8)  
 Mən səndən üz döndərmənəm. (8)

... İsamısan, Musamısan? (8)  
 Ya Yusifi Kənanmısan? (8)  
 Vallah ki, canım canısan. (8)  
 Mən səndən üz döndərmənəm. (8)

Ey Nəsimi, aşiqmisən? (8)  
 Həq yoluna sadıqmisən? (8)  
 Gözyərməyə layiqmisən? (8)  
 Mən səndən üz döndərmənəm. (8)

Nəsimi şeirlərinin xalq şeiri ilə zahiri əlamət, forma baxımından eyni səsləşməsi də, məzmun və fəlsəfi mahiyyət baxımından zahirdə deyil, poetik məfkurənin dərinliyində, daha çox alt qatda - dini-mifoloji layda doğma xalqının, habelə islam cəmiyyətinin epik və mifik düşüncə potensialı ilə uyğunlaşması da təsadüfi ola bilməz. “Zəmanəmizə qədər yaşayıb gəlmiş bir sıra nümunələr aydın şəkildə sübut edir ki, Nəsimi dövründə xalqımızın kollektiv yaradıcılığının məhsulu olan mərasim nəğmələri də, dastan yaradıcılığının əsas növləri də (onlardakı əsatiri motivlər, mifoloji obrazlar və s. – Q.U.), bayatı, gəraylı, qoşma formalarında yaranıb yaşayan xalq şeiri də mövcud imiş” (6, 380).

Unutmaq olmaz ki, Nəsiminin poeziya meydanında olduğu zaman kəsiyində də, hətta ondan qabaq da Azərbaycan türklərinin doğma xalq şeiri – qoşma, gəraylı, hətta təcnis formalarında şeir qoşan, yazıb yaradan sənətkarları olmuşdur. Bunu:

Dərviş Yunus bu sözü  
 Əyri-üyrü söyləmə:  
 Səni siqəyə çəkər  
 Bir Molla Qasım gəlir.

– misralarının müəllifi Yunus İmrənin belə sənətdə ehtiyat edib çəkdiyi, adını ehtiramla çəkdiyi Şirvanlı Molla Qasımın günümüzdə qədər gəlib çatmış qoşma və təcnisləri təsdiq etməkdədir. Molla Qasım XIII və XIV əsrlərin qovşağında deyirdi:

Məqabirdən güzər etdim,  
 Əcaib mərdüman gördüm,  
 Qaranqu topraq altında  
 Yatır cismiylə can gördüm.

Yoluxdum bir günahkarə,  
 Günahından üzü qarə,  
 Mətaindən ziyanvarə  
 Bəqayət peşiman gördüm. Və s. (bax 5, 361)

Molla Qasımın qoşması nümunə göstərdiyimiz və göstərə bilmədiyimiz Nəsimi şeirləri ilə necə də səsləşir. Bədii fikrin ifadə oxşarlığı göz qabağındadır. Fərq ondadır ki, verilən şeir nümunələrini el şairi hecada, Nəsimi isə əruzun hecaya yaxın bir bəhrində yazmışdır. Hürufi şairin dilində ərəb və fars sözləri nisbətən çoxdur. Bu da təbii hesab edilməlidir, çünki, xalq poeziyasının dili, yenicə təşəkkül tapmış yazılı klassik ana dilli şeirin dilindən daha saf olmalı idi.

Nəsiminin şeirə gətirdiyi **təranə, mükərrər**, aşıqların da poetik yaradıcılığında da təsadüf olunan **“Əlif-lam”** və s. gözəl oynaq formalar olmaqla “həyatı təsdiq edən dünyəvi şeirin sonrakı inkişafına çox səmərəli təsir göstərmişdir” (M.Quluzadə).

Nəsimi epoxasında ana dilimizdə şeir yaradan şairlərin də dili saflığına görə bir-biri ilə müqayisədə az-çox dərəcədə fərqlənirdilər. Məsələn, Qazi Bühranəddin şeiriyyətinin türkcəsi daha saf təsir bağışlayır. Nəsiminin bədii dili də orta əsrlərin ən mükəmməllərindən hesab olunur. Onun yaratdığı poetik örnəklər, özəlliklə doğma ana dilində qələmə aldığı şeirlər öz təkrarsızlığı ilə seçilməkdədir. Nəsimi poeziyaya bir sıra ərəb-fars sözlərinin əvəzinə xalq dilindən ona qədər işlənməmiş çoxlu türkcə sözlər gətirərək şeir dilimizi zənginləşdirmiş və gözəlləşdirmişdir. Diqqət yetirsək, görürük ki, ədib “vüsəl” yerinə “ulaşmaq”, “arzu” ilə yanaşı “dilək”, “hicran” sözü ilə yanaşı “ayrılıq”, “şahid” əvəzinə “tanıq” kimi təmiz türk sözləri işlətməklə dilimizin imkanlarını göstərmiş, ədəbi dilimizin inkişafına xidmət etmişdir.

Nəsimi ana dilində yazdığı şeirlərində öz ruhuna, zövqünə, dilimizin ahənginə, avazına, (musiqisinə) yaxın olan poetik formaları seçmiş, fikrin ifadəliliyi üçün daha uyğun biçimlərdən istifadə etmişdir. Nəsimi şeirlərində bədii estetik düşüncənin cinas sözlərlə ifadəsi xalq şeirindəki təcnişlərə çox oxşayır. Vurğulayaq ki, klassik poeziyanın o nümayəndəsində mükəmməl cinas yaratmaq məharəti formalaşır ki, o sənətkar xalq poeziya sənətinə, ozan-aşıq yaradıcılığına daha yaxşı bələd olmuş olsun. Nəsimi məhz xalqın poetik sənət çeşməsindən içib öz poeziyası ilə möcüzə olmuş sənətkarlardandır. Nəsiminin sənətkarlığından, onun cinas yaratmaq məharətindən danışan professor Yaqub Babayev şairin bir beytini misal gətirir və göstərir ki, həmin beytdə **“can”** sözü çox ustalıqla bir neçə dəfə, dəqiq desək, 8 müxtəlif mənada işlədilərək təkrar edilmişdir.

Şairin qəzəllərində işlətdiyi bəzi cinas rədif nümunələrinə diqqət yetirək:

Düşdü yenə dəli könül gözlərinin **xəyalinə**,  
Kim nə bilir bu könlümün fikri nədir, **xəyali nə?**

Yaxud:

Nuri təcəlli şöləsi düşdü əzəldən **ahna**,  
Gözlərinin bu rəng ilə yaşı boyandı **ahna**.

Və yaxud:

Düşdü könül ala gözün ağınövü **qarasinə**,  
Ayrılıq anla kimsənin ağı nədir, **qarası nə?**

Aşıq yaradıcılığında da Nəsiminin işlətdiyi cinas rədiflərə və qafiyələrə uyğun olan bir çox nümunə tapmaq mümkündür. Məsələn Nəsiminin:

Hər kim ki, baxa bir dәм dilbər qaşı **yasına**,  
 Navəklərinə qarşı ya can tuta, **ya sinə**.  
 ...Xəstə Nəsimi, yarın əhvalını heç sormaz,  
 Sormağına çün gəlməz, barı gələ **yasına**.

- beytlərini oxuyarkən yada orta əsrlərdə yaşamış el şairi – bayatı ustası Lələnin bu şeiri düşür:

Lələnin dünyası nə?  
 Aldanma dünyasına.  
 Dünya mənim deyənin  
 Dün getdik, dün **yasına**.

Nəsiminin yaşadığı dövrdə şifahi ədəbiyyatın yığcam poetik janrları ilə yanaşı, xalq arasında geniş yayılan epik- lirik düşüncəsinin məhsulu olan digər folklor janrı dastan idi. Erkən orta əsrlərin yadigarı “Dədə Qorqud” boyları, XIII yüzillikdə yaranıb formalaşması ehtimal olunan “Qara Məlik” dastanı, Nəsimi zamanında ağızda gəzən “Kərəm və Əsli” dastanı, “Fərhad və Şirin”, “Yusif və Züleyxa”, “Şeyx Sənan və Xumar”, dastanlaşmaqda olan “Məhr və Mah” qissələrinin bir çox Şərq xalqları arasında yayılması və yaşaması şübhə doğurmur. Aşıqlığın öz intibah dövrünü yaşadığı sonrakı əsrlərdə el sənətkarlarının repertuarından düşməyən, ətə-qana dolan, mükəmməl bir məhəbbət dastanına çevrilən “Tahir-Zöhrə” astral hekayəti də, çox güman ki, Nəsiminin də folklor yaddasında özünə yer almışdır. Deyiləni isbat üçün Nəsimidən bir beyti xatırlatmaqla kifayətlənirik. Şeirdə çəkilən kosmoqonik adlar bizim dastan yaradıcılığımızdakı rəmzi qəhrəman obrazlarının adlarıdır.

Müşəri, Bəhrəmü Keyvan, Tirü Zöhrə, Mehri Mah  
 Hüsnünə təhsin oxurlar rübi-məskun şeş cəhət.

Əlavə olaraq, M.H.Təhmasibin bir qeydini də yada salırıq: “Bizcə “Əsli və Kərəm” də hər halda Nəsimi əsrinə mövcud imiş, Nəsimi şeirlərinin Salman Mümtaz nəşrindəki “Yenə” rədifli qəzəlinə Kərəmin adı çəkilir. ... Nəsimidən bir az sonra yaşamış Qurbani şeirində Leyli ilə, Şirin ilə yanaşı Əslinin də adı çəkilməkdədir ki, bu bizim fikrimizi təsdiq edən misallardandır” (6, 381).

Nəsimi yaradıcılığında xalqın həyatı, məişəti, adət - ənənələri, inancları, mərasimləri ilə bağlı elementlərin təzahürünü də görmək mümkündür. Bu qəbil elementləri şair poetik ifadəyə çevirərkən xalq həyatının ən qədim çağları, ilkin mifoloji təsəvvürləri, dini inancları ilə bağlı məsələlərə toxunur. Ümumiyyətlə, Nəsimi poeziyası mifologizmlərlə çox zəngindir. Onun əksər şeirlərində əsatiri məqamlara, dini-əfsanəvi personajların adlarına çox rast gəlir, onların hürufi rəmzləri ilə əlaqələndirilməsinin şahidi olursan.

Xəzan yellərinin çəkib gətirdiyi qış fəslində bitkilər aləminin “ölməsi”, inkişafın dayanması, Allahın rızası və Xızrın nəfəsi ilə odun, suyun, havanın və nəhayət, yazamacal bir daha hərərətlənməsi, ölümdən sonra dirilişə aparan çillə, çilləbeçə, xıdır, boz ay, ilaxır çərşənbələri ilə bağlı xalqda olan əski mifoloji təsəvvürlərin izlərinə şairin yaradıcılığında rast gələ bilirik. İlin fəsilləri, baharın

diriliş fəslı olmasđ haqqında əski dünyagörüşü, mifoloji düşüncəmizdə ehkamlaşan və poetik deyimə çevrilən:

Üçü bizə yağıdı,  
Üçü cənnət bağıdı,  
Üçü yıgıb gətiri,  
Üçü vurub dağıdı.

– kimi mövsüm nəğməsinin fəlsəfəsinə uyar məzmunlu şeirlərə də Nəsimi lirikasında rast gəlmək mümkündür. Nəsimi baharın gəlişini müjdələyən **Novruz** bayramını çox sevmişdir. Bizə bəlli olanı şair bahar mövzusuna – Novruza üç şeir həsr etmişdir. Onlardan biri “**yənə**” rədifli qəzəlidir:

Mövsimi-Novruzü neysan aşkar oldu yənə,  
Şəhrimiz şeyxi bu gün xoş badəxor oldu yənə.

Digər bir qəzəlində də şair təbiətin xoş çağını təsvir və tərənnüm edir:

Bahar oldüvü açıldı üzündən pərdə gülzarın,  
İrişdi qönçənin dövrü, zamanı qalmaqda xarın.

Baharın gəlişi ilə gül, gülzar göz oxşayır, bülbül də şura gəlib şövq ilə nəğməsinı oxuyur. Təbiətin bu çağđ sevib-sevilmək mövsümüdür. Aşiq məşuqəsinı çağırır ki, bu gözəlliyə, gülə-gülşənə bax, feyz al, ruhun təzələnsin, sevgində səbat göstər, xara fürsət vermə. Məsələn:

Bahar oldu , gəl ey dilbər, tamaşa qıl bu gülzarə,  
Buraxdı qönçələr pərdə bəşarət bülbülü-zarə.  
...Ki, çıxdı qönçədən sünbül giriban çək edər məntək  
Dəlindi qüssədən bağrım, sən etmə yürəgim yarə.

Şərq əsətirini, xüsusi ilə dini mifologiyayı çox yaxşı bilən, dünyanın yarınması və idarəsi ilə bağılı dini – mifoloji düşüncə modelinin özünəməxsus təsəvvür formasına malik olan şair “Tövrat”, “İncil” və “Quran”da adları keçən peyğəmbərləri, tarixi-əfsanəvi şəxsiyyətləri xatırlamaqla, onlarla bağılı əsətiri motivlərə, əfsanələrə isnad etməklə öz əsərlərini mövzu və məzmun cəhətindən zənginləşdirmiş, onların ideya-bədii mündəricəsini qüvvətləndirmiş, bədii-fəlsəfi dəyərini artırmışdır. Bu xüsüsda Ə. Səfərlinin aşağıdakı fikri ilə razılaşımaya bilmirsən: “Qədim dini-tarixi kitablar, onlarla bağılı obraz, süjet və rəvayətlər Nəsimi yaradıcılığında yeni mənə, məzmun qazanırdı, yeni bir idealın və konsepsiyanın ifadəsinə çevrilirdi. Şair (Nəsimi – Q.U.) bir sıra şeirlərində Məhəmmədin (ə.s.), Musanın, İsanın, Xızırın, Süleymanın, Bilqeysin, Yusifin və başqalarının adlarını çəkir, onlarla bağılı əfsanələri xatırladır. Yusif deyəndə gözəlliyi, Süleymandan danışanda müdrikliyi, İsanı xatırlayanda onun öz nəfəsi ilə ölüləri diriltməsinı, ...habelə Xızırın dirilik suyu içməsinı, Musanın Tur dağında Allahla danışmasını yada salır” (8, 16-17).

Nəsiminin bənzətmələr, metaforalar, simvollar şəklində şeirə gətirdiyi mifologiya, dini-mifologiya, əfsanəvi adlar, mistik terminlər, söz yox ki, şeirin məzmunu və ideyasını qüvvətləndirmək və onların poetik siqlətini artırmaq məqsədinə xidmət etmişdir. Nəsiminin şeirlərində mənəyə xidmət edən belə söz və

ifadələr – **mifologizmlər** saysız-hesabsızdır. Nümunə üçün biz onlardan yalnız bir neçəsini burada şərh edə bilərik. Məsələn, şairimizin **“can eşqə düşdü, ey könül, yarəbb, nədir tədbirimiz...”** – mətəli qəzəlində belə bir beyt vardır:

**Əshabi-kəhf**in sirrini görmüş liqayi-Turə sor,  
Niçün ki, “vəttur” əhlinin kəhfindədir Qətmirimiz (1, 69).

Beytin mənası belədir ki, “mağara əhlinin sirrini məndən – Tur hadisəsini və digər sirləri biləndən soruşun, çünki, vücudumuz Vəttur əhlinin (ariflərin) himayəsindədir. Bütöv qəzəlin, onda ifadə olunan lirik duyğunun alt qatında epikləşən fikrin təsir gücünü artıran bu beyti və onda gizlənən mətləbi düzgün anlamaq üçün gərkdir ki, “Əshabi-kəhf” və Tur dağı ilə bağlı əsatir-əfsanələri biləsən. “Turi-sina” Allahla kəlmə kəsmiş yeganə peyğəmbər Musanın Yaradanla təmas yeridir. Bu səbəbdən də adı çəkilən peyğəmbərə xalq (xalqlar) “Museyi kəlim”, “Kəlimullah” və s. adları vermişdir. Şair özünü bu sirrə vaqif olanın biri, hətta vəqəənin şahidi kimi qeyd edir. Şair həm də burada özünü də aid etdiyi və himayəsində olduğu vəttur əhlini- irfan əhlini şərti metaforik tərzdə Allaha sığınub müşrik hökmdarın fitnəsindən xilas olmuş “Əshabi-kəhf” – mağara yoldaşları ilə müqayisə edir. “Əshabi-kəhf” mifologizmi “Quran”da (18-ci surə) və ondan əvvəlki, səmavi kitablarda keçən bir qissə ilə bağlıdır: Vəhdaniyyəti qəbul etmiş bir qrup (6 və ya 7 şəxs) onları təqib edən hökmdarın (Neron, başqa bir variantda Daqyinus, bizim – Naxçıvan versiyasında Dağ Yunus) qəzəbindən qaçıb onlara qoşulmuş bir itlə birlikdə dağdakı mağaraların birində gizlənilirlər. Tanrının hökmü ilə mağaranın ağzı qapanır, yoldaşlar orada yuxuya gedirlər. Onlar bir də, bir - neçə əsrdən sonra - öldürüb-dirildən Allahın iradəsi ilə oyanırlar... Qissə əfsanə formasında bizim folklorumuzda bu günə qədər yaşamaqdadır.

“Turi-Sina” mifologizminə Nəsiminin bir çox şeirlərində rast gəlmək olar. Şair, hürufi məzmunlu bir şeirində məşuqun al yanağını Sina dağında təcəlli edən Tanrı nuru ilə eyniləşdirir:

Ey yanağı Turi-sina, vey xəttin həyyi-qədim,  
Ey təcəllidən çü buldu haqqa yol Musa kəlim.

Lirik qəhrəman səcdə etdiyi gözəlin üzünü – vey xəttini “həyyi-qədim” (qədim Tanrı) adlandırır və bildirir ki, bu üzdə olan o nurdur ki, Musa onunla haqqa yol tapdı.

Şair şeirlərində çoxlu peyğəmbərlərin, əfsanəvi şəxsiyyətlərin adını çəkir, mübaliğə yolu ilə maraqlı bənzətmələr, epitetlər işlədir. Bunların bir çoxu klassik Şərq poeziyası üçün xarakterik olsa da, bəziləri orijinal təsir bağışlayır. Şair bir qəzəlində öz lirik qəhrəmanını – əzabkeş aşiqi, həyatda olan hər şeyini itirmiş, bununla belə, hər an Allaha şükür edən bir peyğəmbərlə müqayisə edir. Sənətkar şeirində **“Xələti-əbdis şəkuri”** – “Şükür edən adamın mükafatı” kəlməsini işlətməklə Əyyub peyğəmbər haqqında əfsanəni yada salır: Əyyub çox dövlətli, eyni zamanda Allahı sevən bəndə imiş. Mələklər qısqanclıq göstərib bu sevginin gerçək olmadığını söyləməklə onu Tanrının gözündən salmaq istəyirlər. Allah isə hər şeyi görən və bilən olduğu üçün mələklərin düz demədiyini bildirir. Mələklər israr edir.

Allah bəndəsi Əyyubun sadıqlığını sübut etmək üçün onun hər şeyini əlindən alır. Hətta yeganə oğlunu da öldürür. Əyyub peyğəmbər özünü itirmir, acısa da, asi olmur. Gecə-gündüz Rəbbinə şükür edir və onun adını zikr edir. Allah onun sadıqlığını, imanının kamilliyini bir daha bilib onu mükafatlandırır.

Dini mifologiyada özünə yer tapmış mələk surətlərinə də Nəsiminin şeirlərində ara-sıra rast gəlmək mümkündür. Nəsimi bu cür əfsanəvi adlardan poetik məqsədə uyğun, mifologizmin daşdığı dini-fəlsəfi mahiyyətə olduqca yaxın məqamlarda məharətlə istifadə etmişdir. Şair bir məhəbbət qəzəlində aşiqin səcdə elədiyi sevgilinin qeyri-adi, ağılı çaşdıran gözəlliyini oxucunun diqqətinə çatdırmaq üçün **Harut və Marut** adlı iki mələyin adından, dini mifologiyada onlarla bağlı qissədən istifadə etmişdir. Bu o məqamdır ki, şairin lirik “mən”i sevgilisinin füsunkar ilahi gözəlliyinin hər bir kəsi, hətta Allahın ən səbatlı mələklərini belə yoldan çıxara biləcəyinə şübhə etmir. “Harut və Marut” əfsanəsinin lap qısa məzmunu belədir: “Mələklər insanların yer üzərində etdikləri cinayətləri, əyri işləri görüb Allaha insanların ən pis məxluq olmaları haqqında şikayət edirlər. Allah onlara deyir ki, “Əgər insanlarda olan imkan sizdə olsaydı, siz daha böyük cinayətlərə əl atardınız. Mələklər buna etiraz edir. Allah onları sınamaq üçün ən etibarlı iki mələyini (Harutu və Marutu) insan surətində Babil ölkəsinə göndərir, Mələklər orada hakim sifəti ilə insanların şikayətinə baxırmışlar. Bir gün Zöhrə adlı hədsiz gözəl bir qadın ərindən onlara şikayət edir. Mələklər bu gözəl qadına vurulub eşq elan edirlər. Qadın isə onları dolayıb aldadır. Deyir ki, “İşi mənim xeyrimə kəsəniz, sizin dediyinizi edərəm”. Mələklər də işi araşdırmadan Zöhrənin xeyrinə qərar verirlər. Zöhrə onlardan “İsmi əzəm”i öyrənib oxuyur və Göyə qalxır, ulduza dönür. Harut və Marut isə Allahın qəzəbinə tuş olur bir quyuda ayaqlarından asılıb qiyamətə qədər orada qalmalı olurlar... Nəsimi “**Üzün nuri-təcəlli-məzhəridir**” mətləli qəzəlində həmin əfsanəyə belə işarə edir:

...Gözün sehrindən ol Harutü Marut, asılmış Çahi-Babildə, yeridir.

Fələklər üz sürərlər ayağına, mələklər xidmətində çəkəridir.

Biz Nəsimi poeziyasında təsadüf olunan çoxsaylı folklorizm və mifologizmlərə aid istənilən qədər misal göstərə və həmin nümunələrin şərhini də verə bilərdik. Lakin bir məqalənin həcmi buna istənilən imkanı vermir. Ona görə də bir neçə örnəklə kifayətlənməli oluruq.

Burada qısaca da olsa, Nəsimi və musiqi folkloru məsələsinə də toxunmaq lazım gəlir. Nəsimi xalq musiqisini Azərbaycan muğamlarını bir şirvanlı kimi yaxşı bilmiş, klassik xalq musiqi sənətinin Yaxın və Orta Şərq versiyalarına da bələd olmuşdur. Ümumiyyətlə, qeyd edək ki, Azərbaycanda “XIII-XIV əsrlərdə həm musiqi ifaçılığı, həm də musiqi nəzəriyyəsi, onun elmi-nəzəri inkişafı sahəsində ciddi tərəqqi əldə edilmişdi.... **Səfiəddin Urməvi** və **Əbdülqadir Marağayi** isə həm ifaçılıq, həm də musiqinin elmi-nəzəri əsaslarının işlənib hazırlanmasında böyük iş görmüşdülər (4, 9). Nəsiminin müasiri, hətta yaşadı olan Əbdülqadir Marağayi (1353-1434) həm də istedadlı şair olmuşdur. Belə güman edilir ki, bu iki sənətkar bir-biri ilə tanış olmuş, bəlkə də, İmadəddin Təbrizdə Əbdülqadirdən az

da olsa, musiqi təhsili almışdır. Şirvandan baş götürüb gedən Nəsimi axı bir müddət də Təbrizdə yaşamışdır. Təsadüfi deyil ki, bu səbəbə görə bəzi təzkirəçilər ona “Təbrizi” nisbətini də aid etmişlər. Ə.Marağalı isə o vaxtlar Təbrizdə musiqi təlimi ilə məşğul olurdu. Nəsiminin muğamlardan bəhs edən aşağıdakı qəzəlinə diqqət yetirsək, görürük ki, şairin zamanında geniş yayılmış muğamlarımızın bəzi şöbə və guşələri bu gün təəsüf ki, unudulmuş, xalqın yaddaşından düşüb itmişdir:

Həsərət yaşı hər ləhzə qılır bənzimizi saz,  
Bu pərdədə kim, nəsnə bizə olmadı qəmsaz.  
“Üşşaq” meyindən qılalı işrəti-”Novruz”,  
Ta “Rast” gələ çəngi-”Hüseyni”də sərəfraz.  
Ba “Çargahi” lütf qıl, ey hüsnü “Büzürği”,  
“Kuçik” dəhənindən bizə, ey dilbəri-”Tənnaz”.  
“Zəngulə” sifət nalə qılam zar “Segaha”,  
Çün əzmi-”Hicaz” eyləyə məhbubi-xoşavaz.  
Ahəngi-”Sifahan” qılır ol nami-”Əraqi”,  
“Rəhavi” yolunda yenə canım qıla pərvaz.  
Könlümü “Hisar” eylədi ol ruhi-”Mübarğə”,  
Gəl olma “Müxalif” bizə, ey dilbəri-”Şahnaz”.  
Çün “Şurə” gəlib eşq sözün qıla Nəsimi,  
Şövkündən anın cuşa gəlir Sə'diyi-Şiraz.

Nəsimi o böyük sənətkarlardandır ki, mənsub olduğu və ya içərisində yaşadığı mühitin, xalqın, ümmətin zəngin dini, xəlqi, həm də bəşəri ruhani-mənəvi dəyərlərindən bəhrələnib də, ecazkar sənət əsərləri yaratmaqla bərabər, o özündən sonra meydana çıxan söz sənətkarlarına, o cümlədən folklor yaradıcılarına da nəzərəçarpan əks təsir göstərmiş oldu. Nəsimi folklorda, ümumiyyətlə, milli ideoloji düşüncədə mətanət, dəyanət, iradə və əqidə simvolu kimi qərarlaşmışdır. Azərbaycan xalqı öz filosof-şair oğluna daim rəğbət bəsləmişdir. Onu öz folklor örnəklərində, nəğmələrində tərənnüm edib əbədləşdirmişdir. Nəsimi haqqında rəvayətlər söyləmiş, maraqlı hekayətlər danışmışlar.

Şairin edamından sonra xalq arasında formalaşan və ağızlarda dolaşan rəvayətlərin bəzisi yazılı mənbələrə düşmüş, təzkirələrə daxil edilmişdir. Bu barədə H.Arashlı, M.Quluzadə, Y.Babayev və b. öz əsərlərində məlumat vermişlər. Belə rəvayətlərdən birində deyilir ki, Nəsimi Hələbdə yaşayırmış. Mürşidi-kamil Nəsiminin müridləri şairin qəzəlləri vasitəsilə onun ideyaların yayırmış. Bir gün bir gənc bazar meydanında şairin fars dilində yazılmış hürufi məzmunlu bir qəzəlini oxuyurmuş. Şairin məzmunu beləymiş: “Mənim üzümü görmək üçün həqiqət görən göz gərəkdir. Xudbin olan göz Allahın üzünü necə görə bilər?”

Nəsiminin “küfrlə dolu” əşarından yanıqlı olan şəriət xadimləri səs-küy salıb gənci tutdururlar. Ondan şeirin kimin olduğunu soruşurlar. Təhlükəni anlayan hürufi gənc pərəstiş etdiyi ustadı qorumaq məqsədilə, şeiri özünün yazdığını deyir. Gənci dara çəkməyə hazırlaşırlar. Bu vaxt təsadüfən bazarda çəkməçi dükanında olan Nəsimi hadisəni eşidib edam yerinə gedir və Nəsimi olduğunu, şeirin də ona

məxsus olduğunu, gəncin isə onu qorumaq məqsədilə yalan dediyini bildirir və gənci buraxdırır. Nəsimini tuturlar. Sonra da edamı barədə fitva verirlər.

Başqa bir rəvayətdə deyilir ki, Nəsimi Əntabda yaşayırmış. Şəhərin valisi ilə yaxın dost imişlər. Buna görə də şairin əlindən yanıqlı olan ehkamçı din xadimləri ona toxuna bilmirdilər. Onlar çox fikirləşib hiylə işlədir, şairə tor qururlar. Vali ilə bir vaxtda məscidə gəlmiş Nəsiminin çəkmələrinin tərtiyi altında “Yasin” surəsi yazılmış kağızı gizlədirlər. Sonra hamı qarşısında şairdən soruşurlar:

- Bir şəxs ki, Quran surəsini ayaqları altında gəzdirə, onun cəzası nədir?

Nəsimi də şübhə etmədən, tərəddüdsüz cavab verir ki, belə şəxsin dərisi soyulmalı və rüsvay edilməlidir. Ona deyirlər ki, sən artıq özün öz ölümün haqqında fitvanı verdin. Beləliklə Nəsiminin “dərsini” verməyə bəhanə və fürsət tapıb onu edam edirlər.

Edam səhnəsi, Nəsiminin rənginin saralması, onun özünü əbədiyyət günəşi adlandırması, və yaxud da edam zamanı prosesə nəzarət edən zahidin: “Bu məlunun murdar qanından bir damla hara düşsə oranı kəsib atmaq gərək”- hökmündən özünün boyun qaçırması, ölüm ayağında, şairin “Ağrımaz” rədifli qəzəlini söyləməsi və s. kimi rəvayətlər də yaranmış, yazı və yaddaşlara düşərək və günümüzə qədər daşınmışdır.

Folklor yaddaşımızda yer almış Nəsimi ilə bağlı əfsanə və rəvayətlərə xalq həssas yanaşmış, şairə olan ehtiramını nəğmələrində ifadə etmişdir. Qanlı edam hadisəsindən neçə əsr sonra bir el aşığı (Sarı Aşıq, başqa bir məlumata görə M.Aşıq) rıqqətlə söyləmişdir:

Gözəllik soy iləndir,  
Şahmar da soy ilandır.  
Nəsimi tək yolunda  
Bu aşiq soyulandır.

Şairin faciəsi, onun despotik edamı sonralar sənət aləmində ibrətli hadisə kimi xatırlanmış, həssas ürəkləri kədərləndirmişdir. XVIII əsrin xalq şeiri üslubunda yazıb yaradan böyük türkmən şairi Məxdumqulu müasiri, xivəli el şairi Durdi Şeyx ilə şeirləşərkən belə bir bağlama deyir:

Ol nəmədir yemədilər, doydular?  
Ol nəmədir qiyamətə qoydular?  
Ol kim idi dabanından soydular?  
Şair olsan şundan bizə xəbər ver!

Durdi Şeyx isə ona belə cavab verir:

Ol didardır yemədilər, doydular,  
Ol namazdır qiyamətə qoydular.  
Nəsimini dabanından soydular.

Bizdən salam olsun, cavab belədir. (bax:3, 24)

Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan aşıqları Nəsimiyə rəğbət və məhəbbətlərini öz qoşma və gəraylılarında, ustadnamə və təcnislərində, deyişmələrində yeri gəldikcə ifadə etmiş, ən azı şairin adını ehtiramla çəkmiş, ya da işlətdiyi

məcəzlərdən, poetik fiqurlardan bəhrələnməklə, dolayısı ilə onun poetik fikirlərini yeni ahənglə öz şeirlərində işlətməşlər. İ. Nəsiminin ustadnamə məzmunlu dini-əxlaqi şeirlər yazdığı məlumdur. Şair “**Se adət**” ustadnaməsində belə deyir:

Dəxi üç nəsnə könlü qəmgin eylər,  
Qulaq tut kim, edim sənə hekayət,  
Yaman qonşu yaman yoldaş-bədxu,  
Yaman övrət siyasətdir, siyasət.

Azərbaycan aşığılığının böyük ustadı Aşıq Ələsgər sələfinin əxalq dərsinə yaradıcı yanaşmış, oxşar fikri öz ustadnaməsində belə ifadə etmişdir:

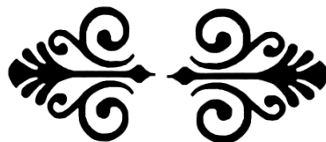
Bu dünyada üç şey başa bələdir,  
Yaman oğul, yaman arvad, yaman at,  
İstəyirsən qurtarasan əlindən  
Birin boşla, birin boşla, birin sat (bax: 6, 385-386).

Ustad aşığılarımızdan Sarı Aşıq, Xəstə Qasım və zaman etibarilə onlardan Nəsimiyə daha yaxın olan Qurbaninin şeirlərində filosof-panteist şairimizin təsiri daha aydın sezilir. M.H.Təhmasibin fikrincə Qurbaninin Nəsimidən təsirlənib yaratdığı şeirləri daha çoxdur.

Yekun olaraq deyə bilərik ki, Nəsimi öz dininə sadıq, xalqının dilinə, onun dünyagörüşünə çox bağlı bir sənətkar olmuşdur. Bunu onun yaratdığı sənət əsərlərindən görmək mümkündür. Məhz buna görə, xalq öz doğma şairini əbədləşdirmiş, poetik folklor yaddaşında onu abidələşdirmişdir.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I c., Bakı, Şərq-Qərb, 2013.
2. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, II c., Bakı, Şərq-Qərb, 2013.
3. Quluzadə M. Böyük ideallar şairi. Bakı, Gənclik, 1973, 140 s.
4. Babayev Y. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. (XIII-XVIII əsrlər). Bakı, Elm və təhsil, 2014, 759 s.
5. Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, Avrasiya press. 2006. 440 s.
6. Təhmasib M.H. Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, I cild, Bakı, Mütərcim, 2010, 488 s.
7. Nəsimi İmadəddin. Əsərləri; Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanasından, 5-ci cild, Bakı, Elm, 1985.
8. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri; Məktəb kitabxanası seriyasından, Bakı, Maarif, 1985, 440 s.



**Elçin QALİBOĞLU (İMAMƏLİYEV)**

*filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

*AMEA Folklor İnstitutu*

*e-mail: elcin.galiboglu@gmail.com*



## NƏSİMİNİN MİLLİLİYİ VƏ BƏŞƏRİLİYİ

**Açar sözlər:** Nəsimi, hürufilik, mifoloji obraz, aforizm, məsəlləşmə.

### NASIMI'S NATIONALITY AND HUMANITY

#### Summary

Nasimi is one of the creators of the spiritual image of Azerbaijan, confirming the spirit of our people. Along with the perseverance, bellicosity, enamourment in his poetry, the philosophy and the inability to express his deplorable power with poetry is an indication of integrity.

Nasimi has always been in love with the greatness of the essence of the sectarianism of his master Fazlullah Naimi. His creativity affirms humanity in the fullest sense, so much so that he expresses the national spirit of Azerbaijan in the true sense of the word.

**Keywords:** Nasimi, Humility, Mythology, Aphorism, Illustration.

### НАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ НАСИМИ

#### Резюме

Подтверждающий дух нашего народа Насими, являлся одним из создателей духовного образа Азербайджана. Непокосимость, воинственность в его поэзии, а также, философия наряду с любовью, способность выражения могущества, выпавшего на свою долю, являются показателем непревзойденности. Насими, который с великой любовью выражает суть секты хуруфизма, созданного его учителем Фазлуллахом Наими в своей поэзии, вечно влюбленный. Его творчество, полностью подтверждает человечность также как и достоверно выражает национальный дух Азербайджана.

**Ключевые слова:** Насими, хуруфизм, мифологический образ, афоризм, поговорочность.

**Giriş.** Azərbaycanın dünyaya bəxş etdiyi dəyərlər sırasında İmadəddin Nəsiminin ayrıca yeri var. Onun poeziyası 650 ildir ki, bəşəri mahiyyəti ifadə və təsdiq etdiyinə görə yaşayır, bundan sonra da yaşayacaq. Nəsimi Azərbaycanın mənəvi obrazının yaradıcılarından biri olub, xalqımızın ruhunu təsdiq edir. Onun poeziyasındakı mətinlik, döyüşkənlik, eyni zamanda aşiqliklə yanaşı fəlsəfi, aqibətinə düşən qüdrəti şeirlə ifadə edə bilmək qabiliyyəti əvəzsizliyinin göstəricisidir. Ustadı Fəzlullah Nəiminin yaratdığı hürufilik təriqətinin mahiyyətini yaradıcılığında böyük bir eşqlə ifadə edən Nəsimi əbədi aşiqdir. Onun yaradıcılığı sözün gerçək mənasında Azərbaycanın ulusal ruhunu ifadə etdiyi dərəcədə də bəşəriyyəti tam mənasıyla təsdiq edir.

Allah obrazı (Hürufi təriqətinin ideologiyasına xas olaraq Allah obrazının “Həqq”, “Ənəlhəqq” kimi ifadəsi) Nəsimi yaradıcılığında aparıcıdır. Bu, təbii-dır. Nəsiminin bədii-fəlsəfi düşüncənin inkişafına güclü təkan verə biləcək mifoloji obrazlardan bəhrələnməsi fikirlərinin yayılmasında güclü rol oynadı.

Burada Allah obrazına hürufi təriqətinə xas yanaşma (İnsanın ilahi imkanlarını aşkarlayıb həqiqətə yetməsi, həqiqətin ünvanına çevrilməsi – Allahlaşması) diqqəti çəkir:

Mən mülki-cahan, cahan mənəm mən!

...İnsanü bəşərsən, ey Nəsimi,

Həq der ki, haman, haman mənəm mən! [Nəsimi, 1987, 3-282]

Buradakı Həqq – “Həqiqət”, hürufi dilində “Allah”, “Allahın məkanı” anlamındadır.

Nəsiminin düşüncəsindəki, ömründəki Allah obrazı Nəimindən gələn, Hürufiliyi ifadə edən mahiyyət səviyyəsində olub, ona hədsiz dogma, yetdiyi, dərk etdiyidir.

Hürufiliyin şəxsində Nəsiminin İlahiliyə ərkli, dogma olmasının sübutu İnsanı ona tay görməsi, Nəsiminin ardınca özünü bu misalda sübut olaraq təqdim etməsidir.

Qanı dilində iqrar eyləyən kim,

Həqə yoxdur anın dilində inkar? [Nəsimi, 1987, 3-59]

Burada Həqq – Allah anlamındadır.

**Allah-Həqq-Fəzl.** Burada Nəsiminin ustadı Fəzli Həqq (Allah) saydığı ortadadır. Artıq mifoloji anlam daşıyan bir obraz gerçək İnsanda təsdiqini tapır:

Çün Nəsimi qəmindən Fəzli-həq vaqıfdürür,

Qəm degil gər kimsə olmaz müttələ əsrarinə [Nəsimi, 1985, 2-354].

(Nəsiminin qəmindən haqqın Fəzlinin xəbəri var. Başqasının onun sirrini bilməməyi qəm deyil).

*(Mötərizə içində verilmiş tərcümənin izahı Ə.Səfərlinindir - E.Q).*

Hürufilik təriqətinə görə, Allah hər bir zərrəcikdə təcəssüm edir. Hürufiliyin - Nəimi, Nəsimi obrazının uğurlu bədii həllini xalq yazıçısı İsa Hüseynov – Muğannanın “Məşhər” romanında və ssenari müəllifi olduğu “Nəsimi” filmində görürük. Romanda belə bir məqam var: “Fəzlin üzünün kəhrəbasında naxışlar əmələ gəlmişdi və ilbəl artıb dərinləşən naxışlar onu daha zərif, daha məlahətli edirdi. O məlahəti yaxından gördükdə, Nəsimi hər şeyi unutdu” (Muğanna, 2009, 1-55).

Bu, Nəsiminin şəxsində aşiq obrazının təsviridir. O sevgi, ilahi anlamda eşq ki bədii əsərlərdə görülürdü, gerçəkdən Nəsimi bunu müqəddəs aqibət səviyyəsində yaşadı, əsərlərində yüksək bədii sənətkarlıqla ifadə etdi. Nəsiminin yazdıqlarının ünvanı mahiyyətə ustadı Nəimidir. Bu, insanın uca tutulmasının təsdiqidir, Azərbaycan ruhundan gələn, bundan sonra dünyaya daha çox gərək olan bənzərsiz insanlıq olayıdır – hava-su kimi. Ona görə ki, bu gün dünyada baş verən hadisələr insansızlığın ifadəsi kimi meydana çıxır. Bu gün dünyadakı terrorların, qətl-qarətlərin, amansızlığın miqyası durmadan artır. İri güclər ardıcıl şəkildə müharibələr yaradır, varlığını, ruhunu qorumaq istəyən ölkələri tapdaq altına salmaq istəyirlər. Tarix boyunca bəşərin yetirdiyi bütün gözəl, müqəddəs duyğuların bədii, yüksək sənət səviyyəsində ifadəsinə baxmayaraq qan-qadaçılığın, terrorizmin dünyanın siyasi gündəmində bu və ya başqa

biçimdə qaldığı, bu və ya başqa insansızlıq olaylarına məharətli hüquqi don geydirildiyi bir çağda Nəsiminin poeziyası bəşəri mahiyyətli ulusal ruhumuzun dövlətçiliyimizin mayasında olduğunu bir daha sübut edir.

Tarixə vardıda hürufilərin Teymurləngin hakimiyyəti dövründəki fəaliyyəti diqqəti daha çox cəlb edir. Ona görə ki, dünyaya yiyələnmək iddiasında olan Teymurun zamanında hürufilərin insana bu dərəcədə yüksək dəyər verməsi doğrudan da misilsiz hünər idi.

Nəsimi poeziyasında İslam dinindən gələn rəmzlərdən bəhrələnmə kifayət qədərdir. Onun poeziyasının, ömrünün, ümumən hürufiliyin hərtərəfli tədqiqi göstərir ki, hürufilər fikirlərini rəmzlərlə deməyə məcbur idilər. Əks halda onları çox az vaxtdan sonra məhv edəcəkdilər. Adı, şöhrəti ustadı Nəsimini də hərdən qabaqlayan Nəsimi elə bir qüdrət yiyəsi oldu ki, onu asanlıqla məhv etmək mümkün olmadı.

Ancaq Nəsimini cismən öldürmək – əslində onu ölümsüzləşdirməyə xidmət etdi.

**Nəsimi özünəməxsusluğu.** Nəsimi duyğusu adi duyğu deyil, fikri adi fikir deyil, eşqi adi eşq deyil. O, gerçəkdən zamandan üstündür. Azərbaycanda elə şəxs tapmaq olmaz ki, Nəsiminin adını eşidəndə düşüncəli bir hala gəlməsin. Nəsiminin poeziyası insanın ilahi-insani imkanlarını aşkarlamağa, özünə yetməyə, düşünməyə, var olmağa xidmət edir.

**Nəsiminin irsi niyə aktualdır?** Ona görə ki, insanla bağlı yüzillər öncə deyilən uca fikirlər bu gün də insanlara – bütün bəşərə gərəkdir. Ona görə ki, çağdaş elmi-texniki tərəqqinin ən yüksək nailiyyətlərini yaradan insanın Nəsimi kimi özündən keçən aşiq-filosof-qəhrəmana böyük ehtiyacı var. Bu gün Avropanın poeziya sahəsində dünyaya təqdim etdiyi adların içərisində bəşəriliyi təsdiq edənlər az deyil. Ancaq Nəsimi kimi şair gerçəkdən yoxdur.

İslam dininin yayılmasından sonra Şərqdə sufilik cərəyanı yarandı və yayıldı, xüsusən musiqidə, poeziyada, habelə başqa yaradıcı sahələrdə böyük təsirini buraxdı. Bu gün muğamatın ruhu sufilərin ruhu olaraq duyulmaqdadır. Muşamda ümumşərqilik olsa da, ayrıca olaraq “Azərbaycan muğamı” anlayışı var. O deməkdir ki, muğamatın yaranması və inkişafında Azərbaycan-türk əsilli insanların mühüm xidmətləri olub. Habelə poeziyada təkə Füzulinin adını çəkmək yetər ki, sufilikdə möhtəşəm imzamızın olduğunu deyək. Sufilər Allaha yetib onda itirdilər. Hürufilikdə isə insan Allaha yetib ilahi imkanlarını aşkarladığına inanırdı.

**Nəsimi vəcdi adi ağlın görmədiyini görür, duyur...** Nəsimi inanır ki, insan gerçəkdən cahana sığmaz.

O, vəcdlidir, ruhludur, insanlıdır.

İnsan möhtəşəmdir, dünyaya sığmır, dünyadan üstündür.

Kainatda nə varsa, mənalandıran insandır. Hər şey insana görə mənalıdır...

Bu, sadəcə, şair qənaəti deyil.

Gənc yaşlarında ustadı Nəiminin fəlsəfəsindən, təlimindən nurlanmış Nəsiminin vəcdi, duyumu adi təsəvvürlərdən ona görə üstündür ki, insanın sığmazlığını, böyüklüyünü öz şəxsində görə bilir, bu həqiqətə yetir.

Çox zaman açıqca görünür ki, Nəsiminin eşqini ifadə etməsinə söz yetmir...

İnsanın böyüklüyünə inanan Nəsimi vəcd məqamında onu Allah da sayır.

Ona görə ki, həqiqətə yetir. Həqiqət onu insanın böyüklüyünə yetirir.

Nəsiminin insanı o qədər uca, ülvidir ki, onu sözlə vəsf etməkolmur.

Nəsiminin insanı müəyyən məkanda olsa da, məkansızdır, ruhu zamana sığmır. Keçici ölüm qisməti belə insanı ruhən əbədilik aqibətindən məhrum edə bilməz. Bu səbəbdən də insan hər şeydir.

Mən mülki-cahan, cahan mənəm mən!

Mən həqqə məkan, məkan mənəm mən!

Mən surəti-mə'nidə həqəm həq,

Mən həqqi-əyan, əyan mənəm mən!

Mən cümlə cahanü kainatam,

Mən dəhrü-zaman, zaman mənəm mən!

...İnsanü bəşərsən, ey Nəsimi,

Həq der ki, haman, haman mənəm mən! (Nəsimi, 1987, 3-97).

Nəsiminin insan obrazı qüdrətlidir, o, heç bir keyfiyyətə sığmır...

Nəsiminin vəcdi, həqiqət təşnəliyi adi təsəvvürlərə sığmır. O, insanlığa, insana vurğundur.

Nəsiminin insana inamı, idrakı, vəcdi bəşəri ləyaqəti təsdiq edir. Bu, mahiyyətə Azərbaycan ruhunun ərdəmli ifadəsidir.

**Nəsimi məğrurluğu...** Nəsimi – hünər, məhəbbət, kamillik, bənzərsizlik, müdriklik deməkdir...

Nəsimi inanır ki, insanın mənəvi gözəllikləri ölümsüzdür.

Nəsiminin insanın gözəlliyi, bənzərsizliyi onun sifətində ifadəsini tapır. İnsanın gözəlliyini, bənzərsizliyini bunca vəsf etmək olarmı? Nəsiminin insana olan ilahi sevgisi bunu sübut edir:

Nigarım, dilbərim, yarım, ənisim, munisim, canım,

Rəfiqim, həmdəmim, ömrüm, rəvanım, dərdə dərmanım.

Şəhim, mahım, dıllaramım, həyatım, dirligim, ruhim,

Pənahım, məqsədim, meylim, muradım, sərvərim, xanım.

...Çırağım, şəmimü nurim, ziyamü yıldızım, şəmsim,

Həzarım, bülbülüm, kəbkim, Nəsimiyi-xoşəlhanım! (Nəsimi, 1987, 3-119).

\* \* \*

Nəsimidə başlıca məqsəd insanın ilahiliyinin ifadəsidir.

İnsan hər şeydir. Kainatda elə bir möcüzə, qeyri-adilik yoxdur ki, orada insanın izi, təsiri görünməsin, bilinməsin.

Ona görə də Nəsimi nədən danışır-danışsın, son nəticədə insanın ucalığını, qeyri-adiliyini göstərir. Ona bütün özünüifadələr, müqayisələr, obrazlar insanın böyüklüyünü göstərmək üçün gərəkdir.

Başqa tərəfdən, Nəsimi bütün dediklərini canlı yaşayır.

İnsan idrakının hüdudsuzluğu, zamanüstülyü, xülyaçılıqdan ötəliyi onu ağılına fəhmən çatır.

Nəsimi demək istəyir, deyir ki, şərləşən insan divləşir, o, bütün zəhminə, möhtəşəmliyinə baxmayaraq əbədiyyətin yanında an da deyil.

Yəni Şər mahiyyətə dünyanın mayasında – özülündə deyil, gedişindədir.

Nəsimi şeiriyyətinə - yoluna vaqif olan bu gedişdəki təhlükəni anlayır, dünya qarısının alına aldanmır.

Nəsimidə insanı heçlikdən mənəvilik yolçusu olması qurtarır.

İnsanın Xeyir-Şərliyi kimi ikiliyi var: içi ilə bacaran, insani imkanlarını aşkarlayan Xeyirə yüksəlir, xeyirləşir. İçindəki divə – canavara, tülküyə, ilana yenilən Şərə təslim olur, şərləşir...

\* \* \*

Nəsimi idrakı insanın xeyir, müqəddəslik halının elə bir məqamına çatır ki, qüdrətinin təsdiqi üçün bu kimi mifoloji obrazlar gərək olur. İlk mifoloji düşüncədən, sonralar isə sistemləşmiş dindən gələn, ağılda, düşüncədə halüsina-tiv obraz olaraq oturuşan mifoloji obrazların Nəsimi düşüncəsində aydın müəyyən edilməsi onun ulusal düşüncə varisliyinə yetməsi, bunu ilahi ölçüdə ifadə edə bilmək qüdrətindən soraq verir.

\* \* \*

Nəsimi fitrətən anlayır ki, insanın şəxsində özünün daxili dünyasına bələd olduqca onun bitməyən, tükənməyən sirli gözəllikləri üzə çıxır. Dinin məntiqinə əsaslandıqda insanın alın yazısı var, onun bu və ya başqa gözəl işlərə meyl etməsi də Allahdandır. İnsan burada idarə olunan varlıqdır. Nəsiminin insanı isə idarə olunan yox, halına, taleyinə yiyə duran, aqibətini yaradandır. O, gedişata təslim olmur, aqibətinin həmişəlik yiyəsi olur.

\* \* \*

Nəsimi dünyabaxışının mahiyyətinə yetdiyindən ayrı-ayrı adlar, təsvirlər, sübutlar onun halının təsdiqləri rolundadır. Bu, mifoloji düşüncədən gələn, gerçək düşüncədə yaşayan obrazların insan ilahiliyi ölçüsündə mənalandırılması, idrakın yenilənməsindən keçərək obrazlılığında bir daha oturuşmasıdır.

\* \* \*

Nəsimi ustadlığı ilahiliyin qaynağının insan olduğuna, insanlığın imkanlarının tükənməzliyinə, insan idrakının təkcə ona kimi yox, indi, bundan sonra da daha böyük, hüdudsuz yeniliklərə yetəcəyinə, bəşərin xoşbəxtlik özülünü yaranlardan biri olacağına inamı möhkəmləndirir.

\* \* \*

Allah obrazı, insanın ilahi imkanlarını aşkarlayıb allah olmasına inam ideyası Nəsimi yaradıcılığından qırmızı xətlə keçir. Demək olar, Nəsiminin bütün şeirlərində bunun təsdiqini görmək olar.

Nəsimi demək istəyir ki, insan bitmir, tükənmir.

O duyğu, o düşüncə ki, mif yaddaşından gəlir, dini kitablarda alın yazısı ölçüsündə normalaşdırılır, insan üçün əlçatmaz sayılır; Nəsiminin insanı idealının (Nəiminin) və özünün şəxsində o hallara nəinki yetir, ötür, qüdrətinin yenilməzliyini ifadə edir.

\* \* \*

Nəsiminin yaradıcılığı indiyə kimi ədəbiyyata, incəsənətə geniş yaradıcılıq imkanları versə də, gedişat göstərir ki, bu misilsiz xəzinədən daha geniş şəkildə yararlanmaq imkanımız var. Belə ki, Nəsiminin insançılıq fəlsəfəsinin poeziyada yüksək sənətkarlıq ölçüsündə ifadəsi onun təkcə Şərqdə deyil, Qərbdə də geniş şəkildə təqdim olunmasını gərəkli edir. Bu dünyagörüş bizim xalq olaraq mənəvi zənginliyimizin sübutu kimi daha geniş biçimdə diqqət cəlb etmək, ümumən bəşərin bundan sonrakı yaşamaına ciddi mənəvi təsir göstərə bilmək qüdrətinə malikdir.

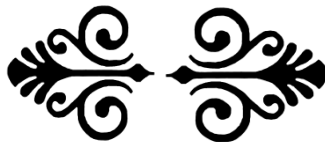
**Nəticə.** Nəsiminin döyüşkənliyi, aşıqlığı, insana uca səviyyədə yanaşması, onu ilahiliyin qaynağı bilməsi bugünümüzdə və sabahımızda ulusal, bəşəri ölçümüzün cilalanmasında ardıcıl mənəvi güc qaynağımız ola bilər. Ona görə ki, nə qədər elmi-texniki tərəqqi yüksək səviyyədə inkişaf etsə də, bunun yaradıcısı olan insan heç bir halda gözdən düşməməli, onun duyğusu, insana, xalqına, başqa xalqların fərdlərinə, təbiətə ilahi münasibət bəsləməsinə səbəb olar.

İnsanın mənəvi xilasının dünyada ciddi ölçüdə qayğıya çevrildiyi bir çağda Nəsimi poeziyası, Nəsimi şəxsiyyəti bizi əbədi sabahlarda təsəvvür edəcəyimiz, etməyəcəyimiz çoxsaylı təhlükəli məqamlardan qurtarmağa qadir olan mənəvi qüdrət qaynaqlarımızdandır.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Muğanna İ., Məhşər. Seçilmiş əsərləri. 6 cildə. 3-cü cild. Bakı: "Avrasiya-press", 2009, 304 s.

2. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. Tərtib və şərhlər Ə.Səfərlinindir. Bakı, 1985, 440 səh.; Nəsimi İ. İraq Divanı. Tərtib edən: Qəzənfər Paşayev, redaktor, lüğət və şərhlər: Məmmədəli Əsgərov. Bakı, 1987.



*Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr***LERİK RAYONUNDAN  
TOPLANAN BAYATILAR**

Bu sayda verdiyimiz materiallar Lerik rayonundan topladığımız bayatılar və xalq mahnılarıdır. Söyləyicilər bayatıların vaxtilə dəf musiqi alətinin müşayiəti ilə oxuduğunu dedilər. Hazırda isə nəinki dəfin müşayiəti ilə, heç dəfsiz də bayatı deyilmir. Bəzi hallarda eyni bayatının bir neçə variantını qeydə alırdıq. Fikrimizcə, onların bütün variantlarını müstəqil bayatı kimi vermək doğru deyil. Odur ki, bu bayatıların digər variantlarını bildirmək üçün misraların qarşısında = (bərabər) işarəsindən istifadə etmişik. Bəzi hallarda oxunan bayatılarda qafiyyə sistemi pozulur, hecaların sayı uyğun gəlmir, dörd misralılıq prinsipindən kənara çıxılırdı. Bəzən isə hiss olunurdu ki, bayatının şeiriyyəti itir, hansısa misra bayatıya uyğun gəlmirdi. Söyləyici ifa zamanı bəzən bayatının iki misrasını deyir, sonrakı iki misranı unutduğu üçün başqa bir bayatının iki misrasını əvvəl dediyinə calaq edirdi. Biz bu bayatıları da olduğu kimi verməyi məqsədəuyğun saydıq. Eyni zamanda söyləyicinin mətnə etdiyi əlavələri kursivlə vermişik. Çünki bütün bunlar bayatıların canlı ifadə necə yaşadığını göstərən amillərdir.

*Mətnləri toplayıb çapa hazırlayan: Ləman Vaqifqızı (Süleymanova)*  
*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

**BAYATILAR**

Kağız yazdım biləsən,  
Oxuyasan, güləsən.  
Kağızın cavabın  
Tez yazıb yollayasan.

Lənkəranda işim var,  
Bir cüt qızıl dişim var.  
Uca boylar içində  
İstəhli qardaşım var.

**Söylədi:**  
**Əliyev Qəhrəman Məhərrəm oğlu.**

Mən aşığ, ulu dağlar,  
Ceşməli, sulu dağlar.  
Mənim ah-zarıma,  
Göy kişnər, bulud ağlar.

Qarabağda bağ olmaz,  
Qara salgım ağ olmaz,  
Balası ölən ananın,  
Ürəyində yağ olmaz.  
*Danışa bilmirəm ee,*  
*xıs tutur böğazımı.*  
*Xıs – balğam, ağlamax tutur.*

Mən aşığ, olmaseydi,  
Saralıb solmaseydi.  
Bir ayrılığ, bir ölüm,  
Heç biri olmaseydi.

Bağa girmərəm sənsiz,  
Gülü dərmərəm sənsiz.  
*Ay qardaş, ay balam,*  
bağda ahı mələsə,  
Bil ki, mənəm sənsiz.

Mən aşx, başdan ağlar,  
Kiprihdən, qaşdan ağlar.  
Balası ölən ana,  
Durub obaşdan ağlar.  
*Yavaş-yavaş ağlar.*

A dağlar, qoşa dağlar,  
Verib baş-başa dağlar.  
Yol veruz, *yol veruz*,  
qardaşdarım gəlsin,  
Ay xaraba dağlar.

Dəsmalı, ox, saxlaram,  
Yuyaram, ox, saxlaram.  
Ay balam, *ay mənim qardaşdarım*,  
əyər əlimə düşsünüz *siz*,  
Gözüm üsdə saxlaram.

Muğanın yasdı yoli,  
Su gəldi, basdı yoli.  
İsdədim durum gəlim yanına,  
Bala, Əzrayil kəsdi yolimi.

Muğanın göy çiməni,  
Göyərir göy çiməni.  
Ya gəzib taparam sizi,  
Ya ovçu örər<sup>1</sup> məni,

Bazarda üzüm qaldı,  
Almadım, gözüm qaldı.  
Zəhmət çəhdim, bala becərdim<sup>2</sup>,  
*bala boya-başa çatdırdım*,  
Balaların üsdündə gözüm qaldı.

Yaylığım qara boyandı,  
Uci yerə dayandı.  
Mənim ah-zarıma,  
Göydə fələy oyandı.

Bülbülün lal olubdu,  
Dilim abdal oludu.  
Əzəl oxyan bülbülüm,  
İndi *bülbülün dili* lal olubdu.

Getmə-getmə amandı, *ay qardaş*,  
Halım sənə ayandı,  
Gəlişivə bacilərin qurban,  
Gedişin nə yamandı.

Üzərriy dəsdə-dəsdə,  
Tutmuşam dəsdə-dəsdə.  
Geduz *ürəyi yanan* anama deyuz,  
*Hər gün* gəlsin qəbrimin üsdə.

Mən aşığ o gün eylər,  
Dərd ürəydə digün<sup>3</sup> eylər,  
Qardaşı ölən bacilər,  
*bacisi ölən nənələr*,  
Hər məclisdə deyib ağliyə.

Mən aşx, bu gün burda,  
Dərd burda, dügün burda.  
Kimin cavanları ölübdü,  
*kimin igiddəri ölübdü*,  
Ağlasın bu gün burda.

Qaşdarin qarasinə,  
Öpeydin arasinnən, *ay bala*,  
*Gör kimi* sizə qurban verərəm,  
*O qardaşsız nənənin*  
ürəyinin yarasinnən.

Getdi görə bilmazsan,  
Zülfün hörə bilmazsan,  
Bu səfər ağır səfərdü =  
Lerih xaraba yerdü,  
Da görə bilməzsan, =  
Da sən onu görə bilməzsən.

<sup>1</sup> Örər – görər

<sup>2</sup> Becərdim – Burada böyütdüm anlamında işlədilib.

<sup>3</sup> Digün – düyün

Səpələn<sup>1</sup> dağ oleydi,  
Dörd yanı bağ oleydi.  
Neyneydin dünya malın, *ay bala*,  
Kaş canın sağ oleydi.

Hava duman oldi,  
Halım yaman oldi.  
Neyniyidin dünya malın, *ay bala*,  
Keşge canın sağ oleydi.

Dağlara bax, dağlara,  
Şeh qoyun yarpaxlara,  
Heyif sənin *elə kirri* əllərinən,  
*heyif sən*in o qara *qaşdarınnan*,  
Qoşuldu torpaxlara.

*Dedi*, mən aşix, mənim dərdim,  
Nə çoxdur mənim dərdim,  
*mənim balam*.  
Məşələr qələm olsa,  
*çaylar mürəkgəb olsa*,  
Yazılıb qutarmaz mənim dərdim.

Qardaş mənim gülümdü,  
Gülümdü, bülbülümdü.  
Ölsün, bacilər ölsün,  
Qardaş ölməy zülümdü.

Almani almayıram,  
Al yerə salmayıram.  
*Mən* qardaş, bala ölmağı,  
Boynima almayıram.

Qızılgülü dərəllər,  
Məxmər üsdə sərəllər.  
Qardaşı ölən bacini,  
*balası ölən bacini*,  
Heş yerdə qoyməzlər.

**Söylədi:**

***Səlimova Misri Qulamhüseyn qızı.***

Sarı giləs rəngində,  
Saat var biləyində.  
Allah, məni öldürmə,  
Arzum var ürəyimdə.

Bakıdan maşın gəlir,  
Bilmirəm neyçin gəlir?  
Qardaş bir qız sevibdi,  
Onnan çox xoşum gəlir.

Dəyirman üsdü çiçəy,  
Orax gətir, onu biçəy.  
Qardaş bir qız sevibdir,  
Şirin dil, qara birçəy.

Xalçəni bükə-bükə,  
Bükdüm, dayadım yükə.  
Sevdin ala bilmədin,  
Olasan tikə-tikə.

Çıxdım çəpər üsdinə,  
Baxdım dayımın yurdinə =  
yarın çastinə  
Əlində qızıl alma,  
Atdı mənim üsdümə.

Gedirdim qırağ ilə,  
Ot bişdim orağ ilə.  
Qardaş uzağ düşibdi  
Gəzirdim sorağ ilə.

**Söylədi:**

***Əliyeva Qızılgül Hacığa qızı.***

Bağa girməli dögül<sup>2</sup>,  
Gülin dərməli dögül.  
Bizim bağların güli  
Onu dərməli dögül.

<sup>1</sup> Səpələn – ərazi adıdır.

<sup>2</sup> Söyləyici əlindəki padnosu döyə-döyə, avazla oxuyur.

Başımda ağ şalım var,  
Ağ şala oxşarım var.  
Özüm əsgər ayləsi,  
Əsgərə oxşarım var.

Çimənə çay demərəm,  
Ulduza Ay demərəm.  
Sənin kimi bacıma,  
Ağzımda vay dimərəm.

Yar, məni qoyub, getmə,  
Nar kimi soyub, getmə.  
Al xançalı, vur boynumi,  
Zarinci<sup>1</sup> qoyub, getmə.

İsdikandə çayə bax,  
Aynə götür, Ayə bax.  
Mən səni çox sevirəm,  
Gözəlliyə çayə bax.

Saçın ucun hörməzdər,  
Məni sənə verməzdar.  
Əgil, üzünən öpüm,  
Xəlvət yerdə, görməzdər.

Usdula dayanırsan,  
Nar kimi oyalıbsan.  
Dərdini mən çəkirim,  
Sən niyə saralıbsan?

Evdən evə işığıdu,  
Mecmə<sup>2</sup> doli qaşığıdu.  
Bizim oğlan neyləsin,  
Sizin qızdar aşığıdu.

Qızıldu düşün sənin,  
Müşgüldi işün sənin.  
Çox da tərif eyləmə  
Puşdu<sup>3</sup> yerüşün sənin.

Pilləkənnən çıxginən,  
Yarinən danışginən.  
Bi isdekan çayım var,  
Onu da sən işginən.

Gülü sulu dərməzdər,  
Məni sağa verməzdər.  
Əgil, üzünən öpüm,  
Xəlvət yerdə, görməzdər.

Pəncərəsən, şüşəsən,  
Sürüşəsən, düşəsən.  
Məni kimlər qarğadı?  
Sən bu dərdə düşəsən.

Sarı giləs rəngində,  
Sahat var biləyində.  
Allah, məni öldürmə,  
Arzum var ürəyimdə.

Bağa bülbül girdi, neynim?  
Bağdan su götürdi, neynim?  
Qismati paylədilər,  
Qismatimizə düşdi, neynim?

Qardaş oturan yerdə,  
Dəsmal götürən yerdə.  
Bacisi qurban olsun,  
Adi tutlan yerdə.

Sən get, sona yolladım,  
Sərin suya yolladım.  
Özüm gələ bilmədim,  
Çox-çox *səninçün* dua yolladım.

Lənkərən yollarında,  
Bənd oldum küllərində<sup>4</sup>.  
Bir cüt sahat oleydim,  
Qardaşın qollarında.

<sup>1</sup> Zarinci – Burada çarəsiz anlamında işlədilib.

<sup>2</sup> Mecmə – mecmayi

<sup>3</sup> Puşdu – puçdu

<sup>4</sup> Söyləyici kollarında sözünü küllərində kimi tələffüz edib.

Qaşdariin qarasinnən,  
Öpeydin arasinnən.  
Mən səni çox isderəm,  
Ürəgimin parasinnən.

Uşdum, havadan uşdum,  
Qanadım sındı, düşdüm.  
Həmsinnən irəliydin,  
Həmsinnən geri düşdüm.

Yaylığı ağ saxlaram,  
Yuyaram, ağ saxlaram.  
Qardəşim evə gələndə  
Yeddi qurban kəsərəm.

Mənə baci diyəsən,  
Xanım baci diyəsən.  
Sənə baci diyərəm,  
Mənə də doğma baci diyəsən.  
Qızıl üzüy laxladı,  
Verdün = verdim anan = anam  
saxladı.

Anama qurban olum =  
Qurban olum anama,  
Məni əziz saxladı = Məni qonax  
saxladı = Məni tez adaxladı.

Bacım-bacım olasan,  
Doğma bacım olasan.  
Oxutdurram Qurani,  
Mənə baci olasan.

#### **Söylədi:**

**Əliyeva Əsli Məhərrəm qızı.**

Gedirdim yuva arası<sup>1</sup>,  
Tapdım maxmar parası.  
Qardaş bir qız sevübdü,  
Üzündə Ay parası.

Ağac başı şingilə<sup>2</sup>,  
Şingiləni kim bilə?  
On iki mahnı qoşaram  
Sənin kimi gözələ.

Oğlan, adın Yusufdu,  
Gün dağlara düşübdü.  
Sənin verdiyin üzüy,  
Barmağımnan düşübdü.

*O biri də belə deyərdi:*

Oğlan, adın Yağubdu,  
Gün dağlara doğubdu,  
Sənin verdiyin üziy,  
Barmağımnan düşübdü.

#### **Söylədi:**

**Səlimova Misri Qulamhüseyn qızı**

#### **Söyləyicilər:**

1. Əliyev Qəhrəman Məhərrəm oğlu.  
1945-ci ildə Lerik rayonunda doğulub.

Ali təhsilli, təqaüdcü. Milliyyəti:  
azərbaycanlı.

2. Əliyeva Qızılgül Hacıağa qızı.  
1954-cü ildə Lerik rayonunda doğulub.  
Orta təhsilli, evdar qadın. Milliyyəti:  
azərbaycanlı.

3. Əliyeva Əsli Məhərrəm qızı. 1930-  
cu ildə Lerik rayonunda doğulub. Yeddi  
il məktəbə gedib, evdar qadın olub,  
təqaüdcüdür. Milliyyəti: azərbaycanlı.

4. Səlimova Misri Qulamhüseyn qı-  
zı. 1945-ci ildə Nuravudda doğulub,  
yeddin-ci sinfədək oxuyub. Milliyyəti:  
azərbaycanlı.

<sup>1</sup> Təkidimizdən sonra Əliyeva Əsli Məhərrəm qızı və Əliyeva Qızılgül Hacıağa qızı ayaqüstə, üzbəüz dayanaraq, podnos çala-çala, irəli-geri yırğalana-yırğalana avazla oxumağa başladılar.

<sup>2</sup> Şingilə – ağacların gövdəsində əmələ gələn qəhvəyi rəngli yapışqan

*Qardaş türk folklorundan örnəklər*



**“EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTI  
 (“N.İSANBETİN QÜSURLU NƏŞRİ”)**

*Əvvəli ötən sayımızda*

**ИДЕГӘЙНЕҢ ЮЛДА КАРА ТИЕН АЛЫП БЕЛӘН СУГЫШЫП,  
АКСАК ТИМЕР КЫЗЫ АКБЕЛӘКНЕ ҺӘМ КЫРЫК КОЛНЫ  
КОТКАРГАНЫ**

**EDİGEYİN YOLDA QARA TİYİN ALPLA DÖYÜŞÜB AXSAQ  
TEMURUN QIZI AKBİLƏYİ VƏ QIRX QULU AZAD ETMƏSİ**

Юнәлде Идегәй, юнәлде.  
Шах Тимергә юл алды,  
Тугыз ир базалмый калды,  
Үткәннәргә сыенып,  
Өзәнгә сырынып.  
Сузылмалы шам кылыч -  
Шам кылычын кулга алып,  
Алдан төште Идегәй.  
Идегәй үзе бер иде,  
Жантимернең биш улы,  
Алтынчысы Идегәй;  
Аннан-моннан жыелып,  
Бары булды унжиде,  
Чокыр-чакыр юлларны  
Басып китеп барадыр,  
Аскар-аскар тауларны  
Ашып китеп барадыр....  
Очкан кош белән ярышып,  
Идегәйнең йөрүе  
Андый каты жыл икән  
Жиле алмады унжиде:  
Апың капкан тамагы  
Жиде көнгә бер икән -  
Түзә алмады унжиде.  
Йөдәвләрен күргәндә,  
Анда әйтте Идегәй:  
– Әй унжиде, унжиде!

Yönəldi Edigey, yönəldi,  
Şah Timura doğru yol aldı,  
Doqquz ər cürət etmədi,  
Ötüb-keçənlərə sığınıb,  
Üzəngiyə sarılıb,  
Uzanan Şam qılıncını<sup>1</sup>  
Şam qılıncını əlinə alıb,  
Önə düşdü Edigey.  
Edigey özü tək idi,  
Cantimerin beş oğlu,  
Altıncısı Edigey;  
Ordan-burdan toplanıb,  
Hamısı oldu on yeddi.  
Çuxur dolu yolları  
Basıb keçdilər,  
Yüksək-yüksək dağları,  
Aşaraq getdilər...  
Uçan quşla yarışıb.  
Edigeyin yeriməsi  
Elə bil sərt yel imiş.  
Yel almadı on yeddi;  
Onun ağzına atdığı  
Yeddi gündə bir imiş,  
Dözə bilmədi on yedi,  
Yorulduqlarını görüb,  
O zaman dedi Edigey:  
Ey on yeddi, on yeddi!

<sup>1</sup> Şam qılıncı – Şamdan götürülmüş poladdan hazırlanan qılınc

Өчлөп салсаң, өч булмас,  
 Кушлап салсаң, куш булмас,  
 Бишкә бүлсән, бүленмәс;  
 Яныгызга яндаш булмасам,  
 Береңе берең иш булмас.  
 Әй унжиде, унжиде,  
 Унжидебез бер кеше,  
 Мин кушылгач унсигез,  
 Унсигезнең бер эше,  
 Сусадым дип карыкма,  
 Ачыктым дип камыкма,  
 Юл озак дип ялыкма.  
 Тамагың синең ачыкса,  
 Тамак табып бирәм,  
 Киемең синең ертылса,  
 Кием табып бирәм,  
 Атың үлсә түләм,  
 Үзең үлсәң, ни дияем?  
 Унжиде дус, син үлсәң,  
 Женазанны чыгарып,  
 Баялычтан ут ягып,  
 Таза-арулап күмәм...  
 Ярен әйтмә, борын әйт,  
 Мин исәндә үлмәссең!  
 Үлмәссең дә бөлмәссең,  
 Авырлыклар күрмәссең,  
 Арык атың таушалса,  
 Жайдак алып ыртыек!  
 Каклап калган елкы ите,  
 Калжа кылып уртлаек;  
 Сәрдә дигән салт үлән  
 Аны тапсак утлаек.  
 Өтгек дигән тамыр бар,

Üçləyib bölsən, üç olmaz,  
 İkiləyib bölsən, iki olmaz,  
 Beşə bölsən, bölünməz;  
 Yanınıza yandaş olmasam,  
 Bir-birinə tay olmaz.  
 Ey on yeddi, on yeddi,  
 On yeddimiz bir adam,  
 Mən qoşulanda on səkkiz,  
 On səkkizin bir işi.  
 Susadım deyə xırıldama  
 Acdım deyə üzülmə,  
 Yol uzun deyə üşənmə.  
 Sənin qarnın ac olsa,  
 Yemək tapıb verərəm,  
 Sənin geyimin yırtılsa,  
 Paltar tapıb verərəm,  
 Atın ölsə, ödəyərəm,  
 Özün ölsən, nə deyim?  
 On yeddi dost, sən ölsən,  
 Cənazəni çıxarıb,  
 Bayalıçtan<sup>1</sup> od yandırır,  
 Təmizləyib gömərəm...  
 Sabah demə, indi də,  
 Mən sağ ikən ölməzsən!  
 Ölməsən də, yıxılmazsan,  
 Çətinliklər görməzsən,  
 Zəif atın qocalsa,  
 Yəhərsiz götürüb qaçarıq!  
 Qurudulmuş ilxı ətini<sup>2</sup>,  
 Tikələyib udarıq;  
 Keçiayağı<sup>3</sup> adlanan şəfaverici otu,  
 Onu tapsaq, otlayaq.  
 Ətlik<sup>4</sup> adlanan kök vardır,

<sup>1</sup> Bayalıç – yaxud “bayalış” ağcaqayın fəsiləsindən ağacdır. Yandırılarkən ətrafa xüsusi bir qoxu yayır. Odun özü də islamaqədərki cəmiyyətlərdə, xüsusilə də türklər arasında önəmli yerə sahibdir. Tatarlarda, noqaylarda və başqa türk xalqlarında ağcaqayın ağacının budaqlarını yandıraraq tütüsü ilə cənazə yuyulan məkanı təmizləyirlər. Onlar ağcaqayın ağacının pis ruhları qovduğuna inanırlar.

<sup>2</sup> Qurudulmuş ilxı əti – qaxac edilmiş at əti

<sup>3</sup> Keçiayağı – orta əsrlərdə qut xəstəliklərinin (məsələn, podaqra) yaratdığı ağrı simptomları aradan qaldırmaq və mədə-bağırsaq xəstəliklərinin müalicəsi üçün istifadə olunurdu.

<sup>4</sup> Ətlik – elmi ədəbiyyatlarda mərzə otu adlanır. Bu bitki tibbi praktikada mərkəzi sinir sistemini sakitləşdirici kimi, mədəbağırsaq fəaliyyətini stimullaşdırmaq vasitə kimi, iflic, asma, əsəb, xəstə-

Аны да тапсак юшыек!  
 Яңгыр тулган кызылгат  
 Аны ширбәт кылып әчиек!...  
 Унжиде дус, сөенче,  
 Тора килеп киенче.  
 Билеңе кыны буынчы,  
 Бит-кулыңны юынчы.  
 Мин бу кичә төш күрдем,  
 Яхшылык төш ул булса,  
 Яхшыдыкка юрачы!  
 Яманлык төш ул булса,  
 Ул унжиде кешеные  
 Түгәрәкләп курачы!  
 Мин бүгеп кич төшемдә  
 Алтынлы ияр акбүз ат  
 Ялыннан тотып менепмен;  
 Ак шоңкар кош булыпмын;  
 Күккә табан очыпмын;  
 Күктә йөзген фирештә  
 Аларга барып сөйләшеп,  
 Аннан аша очыпмын;  
 Түбәдә йөргән көңгыр каз  
 Күк өстеннән алыпмын;  
 Тур тавына куныпмын,  
 Түш итенә туепмын,  
 Ул ни булып, унжидем?  
 Унжиде ир уйлады,  
 Уланып уйпак тапмады,  
 Юранып юрау тапмады.  
 Унжиде ирнең эчендә,  
 Бере-күнне күргән карт икән,  
 Анда торып ул әйтте:  
 – Әй Идегәй, Идегәй,  
 Таяк тайга житкерер,  
 Тай дүнәнгә житкерер,  
 Дүнән атка житкерер,  
 Ат морадка житкерер.  
 Алтын ияр акбүз ат  
 Төшендә тотып син менсәң,

Onu da tapsaq, yeyək!  
 Yıgılan yağış sularını,  
 Onu da şərbət kimi içək!...  
 On yeddi dost, müjdə,  
 Qalxıb geyinsənə.  
 Belinə kimi qurşansana,  
 Əlini-üzünü yusana  
 Mən bu gecə yuxu gördüm,  
 Yaxşı yuxu o olsa,  
 Yaxşılığa yozsana!  
 Pis yuxu o olsa,  
 O on yeddi adamı  
 Qorusana!  
 Mən bu gün gecə yuxumda  
 Qızıl yəhər akboz atın  
 Yüyənindən tutub minmişəm;  
 Ağ sunqur quşu olmuşam,  
 Göyə uçmuşam;  
 Göydə uçan mələyə,  
 Onlara gedib söyləşib,  
 Onun yanından uçmuşam  
 Təpədə gəzən qonur qazı  
 Göy üzündən almışam;  
 Tur dağına qonmuşam,  
 Döş ətinə doymuşam,  
 Bu nədir, on yeddim?  
 On yeddi ər düşündü,  
 Düşünüb yozma bilmədi,  
 Heç bir yozum tapmadı.  
 On yeddi ərin içində  
 Biri gün görmüş qoca idi,  
 O zaman qalxıb belə dedi:  
 Ey Edigey, Edigey,  
 Dayaq taya<sup>1</sup> yetirir,  
 Tay dүнәнə<sup>2</sup> yetirir,  
 Dүнән ata yetirir,  
 At murada yetirir.  
 Qızıl yəhərli akboz atı  
 Tutub yuxunda sən minsən,

liklərində, öyümə-qusma zamanı, rematizm və s. xəstəliklərdə tətbiq edilir. Mərzə həm də yaxşı bal verən bitkidir.

<sup>1</sup> Tay – dəvə balası

<sup>2</sup> Dүнән – dörd yalşı at

Ат-морадка житкенең!  
 Күккә табан син очсаң  
 Йорт алдына чыкканың!  
 Күктә йөзгән фирештә,  
 Аларга барып сөйләсәң,  
 Ирәннәр култыклап йөргәнең!  
 Аннан да ашып син очсаң,  
 Түбәдә йоргән коңгыр каз  
 Күк өстендә син алсаң,  
 Тур тавына син кунсаң,  
 Түш итенә син туйсаң –  
 Сине йорттап аерган,  
 Байтак куган Туктамыш  
 Туксан башлы урдасына  
 Тунамый ия булырсың,  
 Тажын тәхетен алырсың,  
 Айтулыдай аруны  
 Янә бер житеп кочарсың.  
 Идегәй ир әйтте дир:  
 – Әй унжиде, унжиде!  
 Атланаек, ятмаек!  
 Адәм житмәс кола чүл,  
 Колач салып атлаек!  
 Туп-туп баскан, туп баскан,  
 Тоягы жирне тумырган,  
 Тумырылып яткан юл булса,  
 Ул юл белән буйлаек,  
 Утлы-утлы, утлы учак,  
 Анда житсәк, утлаек,  
 Капкасы калын таш кала,  
 Анда житсәк кунаек.  
 Юнәлә бирде унжиде,  
 Унсигезенче Идегәй,  
 Туп-туп баскан, туп баскан,  
 Тоягы жирне тумырган,  
 Тумырылып яткан юл күрдә,  
 Ул юл белән юл алды.  
 Утлы-утлы, утлы учак,  
 Ут урнында көл күрдә;  
 Капкасы ябык таш кала,  
 Аны юлда бир күрдә,

At murada әrməndir!  
 Göyə doğru sən uçsan,  
 Yurt önünə çıxmandır!  
 Göydə uçan mələyə,  
 Onlara gedib söyləsən,  
 Ərənlər qoluna girib yeriməyindir!  
 Onu da aşib sən uçsan,  
 Təpədə yeriyən qonur qazı  
 Göy üzündən sən alsan,  
 Tur dağına sən qonsan,  
 Döş ətinə sən doysan,  
 Səni yurddan ayıran,  
 Taxt tutan Toktamışın  
 Doxsan qülləli sarayına  
 Asanlıqla sahib olarsan,  
 Tacını, taxtını alarsan,  
 Aytulı kimi gözəli  
 Yenə gedib qucaqlarsan.  
 Ər Edigey söylədi:  
 Ey on yeddi, on yeddi!  
 Atlanaq, gəlin, yatmayaq!  
 Adam keçməz quru çöldən,  
 Geniş addımlarla yeriyək!  
 Tup-tup basan, tup basan,  
 Toyağı<sup>1</sup> iz buraxan,  
 Toyaq izli yol olsa,  
 O yol boyunca gedək,  
 Odlu, odlu, odlu ocaq,  
 Oraya yetsək, isinərik,  
 Qapısı qalın daş şəhərə,  
 Oraya varsaq, gecələyək.  
 Yola düşdü on yeddi,  
 On səkkizinci Edigey,  
 Tup-tup basan, tup basan,  
 Toyağı iz buraxan,  
 Toyaq izli yol gördü,  
 O yol ilə yol aldı.  
 Odlu, odlu, odlu ocaq,  
 Od yerində kül gördü;  
 Qapısı bağlı daş şəhər,  
 Onu yolda bir gördü,

<sup>1</sup> Toyaq – at, eşşək kimi təkdırnaqlı heyvanların ayaq izi

Әйләнәп илен тапмады,  
 Ясанып явын тапмады,  
 Ачтан карны юрылды,  
 Сусыздан бөере борылды,  
 Адәм житмәс кола чүл,  
 Янәдән йөрәп юл алды.  
 Барып бер күрдә таш тияк,  
 Таш тияккә житкәндә,  
 Анда тапты соргавыл.  
 Соргавылы күргәндә  
 Идәгәй ир аны әйтте:  
 – Әй соргавыл, соргавыл,  
 Туп-туп баскан, туп баскан,  
 Тоягы жирне тумырган.  
 Тумырылып яткан юл күрдем;  
 Утлы-утлы, утлы учак,  
 Анда житсәм, көл күрдем;  
 Капкасы ябык таш кала,  
 Аны юлда бир күрдем;  
 Әйләнәп илен тапмадым,  
 Ясанып явың тапмадым;  
 Әй соргавыл, соргавыл,  
 Сыргың бар, соргавыл,  
 Саркытың юк, соргавыл!  
 Кузалак арба йөрмәстәй  
 Каргаулымы иде илегез?  
 Тәрәкле арба йөрмәстәй  
 Тиргәвлемә иде илегез?  
 Гарип бер юлчы килмәстәй  
 Хәерсезмә иде илегез?  
 Каласын күрдем анда,  
 Йортын күрдем юлда,  
 Тияге монда, үзе кайда?

Dolaşib elini tapmadı,  
 Silahlanıb ordusunu tapmadı,  
 Aclıqdan qarnı yarıldı,  
 Susuzluqdan böyrəyi buruldu,  
 Adam keçməyən quru çöldə,  
 Üz tutub yenidən yollandı.  
 Gedip nişan daşını gördü.  
 Nişan daşına çatanda  
 Onu tapdı sorqavıl<sup>1</sup>.  
 Sorqavılı görüncə  
 Ər Edigey belə söylədi:  
 Ey sorqavıl, sorqavıl,  
 Tup-tup basan, tup basan,  
 Toyağı iz buraxan,  
 Toyaq izli yol gördüm;  
 Odlu, odlu, odlu ocaq,  
 Oraya gedib kül gördüm;  
 Qapısı bağlı daş şəhər,  
 Onu yolda bir gördüm;  
 Dolaşib elini tapmadım,  
 Silahlanıb ordunu tapmadım;  
 Ey sorqavıl, sorqavıl,  
 Sırğan var<sup>2</sup>, sorqavıl,  
 Sarkıtın<sup>3</sup> yoxdur, sorqavıl!  
 Kuzalak arba<sup>4</sup> yeriməyən,  
 Qarğışlı idi eliniz?  
 Təkərli arabası yeriməyən  
 Lənətli idi eliniz?  
 Qərib yolçu gəlməyən  
 Xeyirsiz idi eliniz?  
 Şəhərini gördüm orda,  
 Yurdunu gördüm yolda,  
 Daşı burda, özü harda?

<sup>1</sup> Sorqavıl – kəşfiyatçı

<sup>2</sup> Sırğan var – N.Gəncəvinin “Xəmsə”-sində dəfələrlə xatırlanan “qulluq halqası” kəliməsi o dövrdə sırğanın məhz qullar tərəfindən taxıldığını göstərir, lakin türklər arasındakı “qulağa sırğa taxmaq” adəti islamdan əvvəl mövcud idi. Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin də qulağında sırğanın olduğu bilinir. Bu halqayabənzər sırğalar türklərdə bəyliyə, xanlığa işarə idisə, bir çox qeyri-türk millətlərində, məsələn, ərəblərdə, farslarda, Afrikada yaşayan bir sıra xalqlarda, doğrudan da, əsarət və köləlik rəmzidir. Bu halqa-sırğalar tayfalarə mənsub müəyyən bir atribut kimi qorunub saxlanılır. “Dədə Qorqud kitabı”nda bu ifadə “qulağı altın küpəli qalın Oğuz bəyləri” şəklində keçir.

<sup>3</sup> Sarkıt – mağaraların tavanından sallanan damlaşəkilli daş çıxıntılar, stalaktit

<sup>4</sup> Kuzalak arba – ikitəkərli öküz arabası

Жир кемнеке, тел кемнеке,  
Дин кемнеке, әйт! – диде.  
Анда әйтте соргавыл:  
– Балта салсаң башы каерылмас,  
Болгап кылыч чапсаң, муйны  
биртелмәс,  
Бәһатырлар батыры,  
Алпагытлар Алыбы,  
Андый ирне бер белсәң,  
Кара Тиен Йосынчы ул булыр;  
Тумырылып яткан юл күрсәң,  
Ул юл белән син килсәң,  
Кара Тиен Алыпның  
Йөргән юлы ул булыр.  
Сыр-Дәрьядан ары Сәмәрканд,  
Сәмәркандта утырган  
Әмир Бырлас Шаһ Тимер,  
Шаһ Тимер кызы Акбеләк,  
Акбеләктәй аруны  
Аксарайдан аерып,  
Ак беләген каерып.  
Ат өстенә мендереп.  
Алсу йөзен сулдырып,  
Аны да көчлеп алып киткән  
Кара Тиен ир булыр.  
Каласын күрсәң анда,  
Тияген күрсәң монда,  
Үзе агар суның буенда,  
Кырык бие бәйләтеп,  
Кырык кушчы кол куеп,  
Кырык дөе әйдәтеп.  
Кыз куйнында ятадыр;  
Башы беткән артыннан барыр,  
Юлы беткән юлыннан батыр,  
Күрәсе килгән күрен үлер,  
Күрмәген-исән жиләр.  
Соргавыл аны әйткәндә  
Кара Тиен юлыннан  
Жилә бирде Идегәй;  
Жилә житеп килгәндә,

Yer kimin, dil kimin,  
Din kimin, söylə! – dedi.  
O zaman söylədi sorqavıl:  
Balta vursan, başı yarılmaz,  
Qılınc çalsan, boynu kəsilməz,  
Bahadırlar bahadırı,  
Alpaqıtların<sup>1</sup> Alpı,  
Elə əri bir bilsən,  
Qara Tiyin Yosınçı odur;  
Toyak izli yol görsən,  
O yol ilə sən gəlsən,  
Qara Tiyin Alpın  
Getdiyi yol bax odur.  
Sırdəryadan o tərəfə Səmərqənd,  
Səmərqənddə oturan  
Əmir Barlas Şah Timur,  
Şah Timur qızı Akbilek,  
Akbilek kimi gözəli  
Ağ saraydan ayırıb,  
Ağ biləyini qoparıb,  
At üstünə mindirib,  
Al üzünü soldurub,  
Onu da zorla aparan  
Ər Qara Tiyindir.  
Şəhərini görsən orda,  
Nişan daşını görsən burda,  
Axar suyun boyunca,  
Qırx qısraq bağladıb,  
Qırx kuşunu<sup>2</sup> qul qoyub,  
Qırx dəvə saxlatdırıb,  
Qız qoynunda yatır;  
Başı kəsiləcək ardınca gedər,  
Yolu kəsiləcək yoluyla gedər,  
Görmək istəyən görüb ölər,  
Görməyən sağ gedər.  
Sorqavıl bunu söyləyincə  
Qara Tiyin yoluyla  
Qaçmağa başladı Edigey;  
Qaçıb, gəlib çatanda,  
Axar suyun boyunda

<sup>1</sup> Alpaqıt – Alp, әрән

<sup>2</sup> Kuşçu – atlara və dəvələrə baxan şəxs, ilxıçı, sarvan

Агар суның буенда  
Жиленен жиргә сөйрәткән,  
Сыртын көнгә көйрәткән  
Утыз башды ак утау  
Аны күрде Идегәй.  
Утыз утау янында  
Туп-туп бия бәйләгән,  
Һу, һу дия әйдәгән,  
Кырык кушчы кол икән  
Аны күрде Идегәй.  
Унжиде ирен ярга яшереп,  
Ялгызы житеп якынлап,  
Сәлам биреп Идегәй,  
Ул кырыкка аны әйтте:  
– Әй кырык ир, кырык ир!  
Кырыгың кырык ир булып,  
Кырык жирдән жыелып,  
Үзәндәен туфракка  
Кара башың кол булып,  
Күргән көнең ни икән,  
Ни икән, әй, ни икән!  
Кырыкның бере Колчура,  
Колчура карт аны әйтте:  
– Кырыгым кырык ир булып  
Кырык жирдән жыелып,  
Үземдәен туфракка  
Кара башын кол булып,  
Күргән көнем ни булсын.  
Кол кайгысы – бер качмак,  
Би кайгысы – бер чапмак.  
Кара Тиен Алыпның  
Кулыннан адәм качмак юк.  
Бу Йосынчы гаверне  
Адәм заты чапмак юк!  
Башы исән икәндә  
Бизгә ирек тапмак юк!  
Ятимнәргә-яр булган.  
Колчурага – дус булган,  
Аты юкка-ат булган,  
Чүлләгәнгә су булган,  
Адашканга – юл булган,

Mәмәsini yerdә sürüyән,  
Belin günәşә verән,  
Otuz başlı ağ otağı,  
Onu gördü Edigey.  
Otuz otaq yanında  
Top-top qısraq bağlayan,  
Deh-deh dävә dehläyән  
Qırx karvançı qul imiş,  
Onu gördü Edigey.  
On yeddi әrini yarganda gizlädib,  
Tәk başına gedib yaxından  
Salam verib Edigey,  
O qırxa belә söylәdi:  
Ey qırx әr, qırx әr!  
Qırxın qırx әr olub,  
Qırx yerdән yığılıb,  
Özün kimi toprağa  
Kölә olub, qul olub,  
Görән günün nә imiş.  
Nә imiş, ey, nә imiş?!  
Qırxın biri Kolçura.  
Yaşlı Kolçura belә söylәdi:  
Qırxım qırx әr olub,  
Qırx yerdән toplanıb,  
Özüm kimi toprağa  
Kölә olub, qul olub,  
Görән günüm nә olsun,  
Qul qayğısı bir qaçmaq,  
Bәy qayğısı bir kәsmäk.  
Qara Tiyin Alpın  
Әlindән adam qaça bilmәz.  
Bu Yosınçı qaverne<sup>1</sup>  
Adam zatı kәsә bilmәz!  
Başı salamat ikән,  
Bizә azadlıq yoxdur!  
Yetimlәрә yar olan  
Kolçuraya dost olan,  
Atı yoxa at olan,  
Çöl gәzәнә su olan,  
Yolun azana yol olan,  
Yalqıza yardımçı olan,

---

<sup>1</sup> Qaver – kafir, dinsiz

Ялгызга – ясак булган,  
 Жәлүгә таяк булган,  
 Карны ачканга-тамак булган  
 Идегәй ир бар икән.  
 Аны каян алаек?  
 Колчура карт аны әйткәндә  
 Ул кырык ир елады.  
 Идегәйне аянып.  
 Колчура карт янә әйтте:  
 – Чәчен айдай күренгән,  
 Битең нурдай түгелгән  
 Асыл егет икәнсең;  
 Бу гавернең юлына  
 Юл яңылып кергәнсең,  
 Күрәсе килгән-күреп үләр,  
 Күрмәген-исән жиләр;  
 Исән-аман икәнсең,  
 Ирекле баштан кол булма,  
 Безнең көнгә тарыма,  
 Яр ышыктан үт! – диде.  
 Колчура карт әйткәндә  
 Идегәй ярга инмәде,  
 Яр ышыктан үтмәде,  
 Ашыкмый басып, ир булып,  
 Ялгызына сан булып,  
 Утауга карый юнәлде.  
 Ул утау да бу утау,  
 Уртасында ак утау  
 Аны күрде Идегәй.  
 Чаңырагы киртештән,  
 Уыгы бар көмештән,  
 Бусагасын бурлаткан,  
 Кирәгесән сырлаткан  
 Утауга килде Идегәй.  
 Үз башыннан ваз кичеп,  
 Чуар атыннан төшеп,  
 Атының башын күтәртеп,

Piyadaya dayaq olan,  
 Qarnı aca yemək olan,  
 Edigey әr var imiş.  
 Onu haradan tapaq?  
 Yaşlı Kolçura belә deyәndә,  
 O qırx әr ağladı,  
 Edigeyә acıyıp,  
 Yaşlı Kolçura yenә söylәdi:  
 Saçı ay kimi görүнән,  
 Üzündән nur tökülән  
 Əsl igid imişsән;  
 Bu gavurun yoluna  
 Yolu səhv salıb gəlmişән,  
 Görmək istәyән görüb ölәр,  
 Görmәyән isә yaşar,  
 Sән güvәndә imişsән,  
 Azad qal, qul olma,  
 Bizim günә çatma,  
 Yar<sup>1</sup> ışıkdan<sup>2</sup> keç! – dedi.  
 Yaşlı Kolçura belә söylәyәndә  
 Edigey yargana enmәdi,  
 Yar ışıkdan keçmәdi,  
 O tәləsmәz, әr olub,  
 Tәk başına şanlı olub,  
 Otağa doğru yönәldi.  
 O otaq, bu otaq,  
 Ortasında ağ otaq,  
 Onu gördü Edigey.  
 Çanqırağı<sup>3</sup> киртешдән<sup>4</sup>  
 Uvıǵı<sup>5</sup> var gümüşdән,  
 Kandarı (girәcәyi) dәмirdән,  
 Kirәgәsi<sup>6</sup> oydurulan,  
 Otağa gәldi Edigey.  
 Öz başından vaz keçib  
 Ala atından enib,  
 Atının başını qaldırıp,  
 Dartıb dirәyә bağladı.

<sup>1</sup> Yar – yarğan

<sup>2</sup> Işık, ışık – səssiz, kimsəsiz, gözdən uzaq yer

<sup>3</sup> Çanqıraq – çadırın dirəyi, şanqıraq

<sup>4</sup> Kirteş – mamont dişi

<sup>5</sup> Uvıq – keçәdән hazırlanan çadırın üst tərəfinə qoyulan uzun ağac

<sup>6</sup> Kirəgə – çadırın alt barmaqlığı

Тирәккә тартып бәйләдә  
Шам кылычын кулга алып,  
Кара Тиен Алыпның  
Кайсындай ир икәнән  
Үз күзем белән күрим дип,  
Үлсәм дә алышып үлим дип,  
Ишеге ачык ак утау  
Килеп басты Идегәй.  
Анда яткан Алыпны  
Күре калды Идегәй.  
Кара Тием Алыпның  
Андый иде ятышы:  
Туңып калды «брык...» итеп,  
Идегәйдәй Идегәй.  
Таудай ятып ишелгән,  
Бүксесе ярдай бүселгән,  
Үзе яман килбәтле,  
Кайнаткан тимер сыйфатлы,  
Күпердәй ята күкрәге,  
Бурадай ята беләге,  
Колаклары калкандай,  
Куллары бер жобадай,  
Аяклары маладай,  
Йөзәнә туры карасаң,  
Туры килгән бәладай;  
Башы түрдә ятыр,  
Аягы ишеккә житеп артыр...  
Андый яткан Алыпны  
Идегәй күреп сискәндә.  
Жаны башына чәчрәде,  
«Әжәлем шул» дип уйлады.  
Янә торып бер бакса,  
Ак чыбылдық алдында,  
Күк чымылдық авызында,  
Ак утауның түрендә,  
Тутый коштай таранган,  
Аккоштаен ясанган,  
Сона коштай сыланган,  
Яулыгын кыя салып,  
Кургәннең исен алып,  
Хур кызыдай утырган

Şam qılıncını əlinə alıb,  
Qara Tiyin Alpın  
Necə ər olduğunu  
Öz gözümlə görüm deyə,  
Ölsəm də, döyüşüb ölüm deyə,  
Qapısı açıq ağ otağa  
Gəlib bastı Edigey.  
Orada yatan Alpı  
Gördü Edigey.  
Qara Tiyin Alpın  
Belə idi yatışı:  
“Brrık” etdi, donub qaldı  
Edigey də Edigeydi.  
Dağ kimi yatıb qalan,  
Göbəyi yar kimi şişən,  
Üzü yaman bədheybət,  
Kaynayan dəmirə bənzər simalı,  
Körpü kimi yatar köksü,  
Buraday<sup>1</sup> kimi yatar biləyi,  
Qulaqları qalxan kimi,  
Qolları bir çuval kimi,  
Ayaqları mala kimi,  
Üzünə baxsan,  
Qarşına çıxan bəla kimi;  
Başı evin baş tərəfində yatır,  
Ayağı qarıya çatır.  
Beləcə yatan Alpı  
Edigey görüb səksəndi.  
Canı ağzına gəldi,  
“Əcəlim budur” deyə düşündü.  
Yenə qalxıp bir baxsa,  
Ağ pərdənin önündə,  
Göy pərdənin ağzında,  
Ağ otağın başında  
Tuti quş kimi daranan,  
Qu kimi bəzənən,  
Sona kimi boyanan,  
Baş örtüyünü əyri bağlayıb,  
Görənləri heyran edib,  
Huri qızı kimi oturan

---

<sup>1</sup> Buraday – erkək dəvə

Сылуны күрде Идегәй.  
Алтын башлы чаң кубыз  
Кыл кубызын чыңгытып,  
Елый биреп жырлайдыр:  
Кыз кулында чыңгыйдыр;  
– Атам булды Шаһ Тимер  
Үзем булдым Акбеләк;  
Акбеләкле кыз булдым,  
Ак беләгем каерылып,  
Бер гаверге кол булдым;  
Аягымда йоклаган  
Алып баба Йосынчы,  
Йосынчыга күң булдым.  
Анда әйтте Идегәй:  
– Атаң булса Шаһ Тимер,  
Үзең булсаң Акбеләк,  
Ак беләкле кыз булсаң,  
Ак беләгең каерылып,  
Бер гаверге кол булсаң,  
Шул бабага күң булсаң,  
Исән-аман кокарып,  
Атаң сине житкәрсем,  
Атаң миңа ни бирер?  
Акбеләк кыз анда әйтте:  
– Син Алыпны үтерсән,  
Мине исән коткарып,  
Шаһ Тимергә житкәрсән,  
Атам сиңа ат бмрер,  
Атам сиңа тун бирер,  
Байталдан байтал бирер,  
Байтактан байтак бирер.  
Сиңе миңа ир кылыр,  
Чирүенә баш кылыр,  
Ни сорасаң – ул бирер!  
Акбеләк кыз янә әйтте:  
– Чәчең айдай күренгән,  
Битең нурдай түгелгән,  
Асыл егет икәнсең;  
Бу гавернең юлына  
Юл яңылып кергәнсең;

Gözəli gördü Edigey.  
Altın başlı çan qopuz<sup>1</sup>.  
Əl qopuzunu cingildədib  
Ağlayaraq mahnı oxuyur:  
Qızın əlində cingildəyir:  
Atam oldu Şah Timur  
Özüm oldum Akbilek,  
Ağ biləkli qız oldum,  
Ağ biləyim qoparılıb,  
Bir gavura qul oldum;  
Ayağımda yatan  
Alp baba Yosınçı,  
Yosınçıya qul oldum.  
O zaman söylədi Edigey:  
Atan olsa Şah Timur,  
Özün olsan Akbilek,  
Ağ biləkli qız olsan,  
Ağ biləyin qoparılıb,  
Bir gavura qul olsan,  
Bu babaya qul olsan,  
Sağ-salamat qurtarıb  
Atana səni yetirsəm,  
Atan mənə nə verər?  
Akbilek o zaman söylədi:  
Sən Alpı öldürsən,  
Məni salamat qurtarıb,  
Şah Timura yetirsən,  
Atam sənə at verər,  
Atam sənə kürk verər,  
Gənc qısqırdan qısqıraq verər,  
Taxtdan taxt verər,  
Səni mənə ər edər,  
Ordusuna baş edər,  
Nə istərsən, onu verər.  
Akbilek yenə söylədi:  
Saçın ay kimi görünən,  
Üzündən nur tökülən,  
Əsl igid imişsən,  
Bu gavurun yoluna  
Yanlışlıqla girmisən.

<sup>1</sup> Çan qopuz – fikrimizcə, burada “çan və qopuz” nəzərdə tutulur. “Çan” zəng alətinin bir növüdür. XII əsrdən sənətkarlar hərbi aləti kimi çandan geniş istifadə etmişlər.

Исән-исән икәндә  
Исән-аман кит! – диде.  
Анда әйтте Идегәй:  
– Тимгел чуар атым бар,  
Шул атыма мением,  
Шаймаи таккан сыным бар,  
Шайман тагып килием;  
Киярелмәле жәямне  
Киереп-тартып күрием;  
Карга йонлы кузымны,  
Яурын башак угымны  
Аны да тартып килием.  
Син Алыпның сул кулын  
Күтәрәп алып тота тор,  
Жиз түшлеген ача тор,  
Кизәп бер атып күрием!  
Идегәй аны дигәндә,  
Тим чуарын менгәендә,  
Шайман тагып килгәндә,  
Киерелмәле жәясен  
Киереп тартып күргәндә,  
Карга йонлы кузын,  
Яурын башак угын  
Аны да тартып килгәндә  
Акбеләк кыз ул ара  
Алыпның кулын күтәрде,  
Жиз түшлеге ачылды  
Ак башлы ирнең түше, дип,  
Тап йөрәкнен өсте, дип,  
Үнике тотам сәрпи ук  
Идегәй төзеп атканда,  
Һавадан килгән серпи ук  
Йөрәген үтеп Алыпның,  
Астында яткан кара таш,  
Кара ташны ярып кадалды.  
Кара Тиен уянды,  
Күпердәй яткан күкрәге  
Бер калкынып каранды,  
Жибәрмәде серпи ук.  
Бүксәсен тартып ала алмый,  
Канына батып каралды.

Sağ-salamat ikən,  
Sağ-salamat get! – dedi.  
O zaman söylədi Edigey:  
Çil alaca atım var,  
Bu atıma minirəm,  
Zireh geyinən bədənim var,  
Zireh geyinib gəlirəm;  
Gərilməli yayımı  
Gərīb, dartıb görürəm;  
Qarğa tüklü ox quyuğumu  
Geniş başlı oxumu,  
Onu da dartıb gəlirəm.  
Sən Alpın sol əlini  
Qaldır yuxarıda tut, dayan.  
Bürünc döşlüyünü aç, dayan.  
Cütləyib ox atıb görüm!  
Edigey elə deyəndə  
Tim Çuvarına minəndə,  
Silahlarını taxıb gələndə,  
Gərilməli yayımı,  
Gərīb çəkib görüncə,  
Qarğa tüklü ox quyuğunu,  
Geniş başlı oxunu,  
Onu da çəkib gələndə  
Akbilek qız o zaman  
Alpın əlini qaldırdı,  
Bürünc döşlük açıldı,  
Ağ başlı ərin döşü deyə,  
Tam ürəyin üstü deyə,  
On iki tutam sərpi oxu<sup>1</sup>  
Edigey nişan alıb atanda,  
Havadan gələn sərpi ox  
Ürəyindən keçib Alpın,  
Altında yatan qara daşa,  
Qara daşı yarıb saplandı.  
Qara Tiyin oyandı,  
Körpü kimi yatan köksü  
Qalxmaq istədi,  
Buraxmadı qurşun ox  
Göbəyini çəkib çıxarmadan,  
Qanına batıb qaraldı.

<sup>1</sup> Sərpi ox – uzaq məsafədən atmaq üçün istifadə olunan ox

«Най» – дип анда һайкырып,  
Аягын атып бер типте,  
Алтмыш тирәкле ак утау,  
Алтмыш жирдән кубарып,  
Алтмыш тирәге шарт сынып,  
Бусагасы бер кубып,  
Киезе көлдәй тетелеп,  
Бые-буйдин сүтелеп,  
Башыннан аша актарды,  
Утавы анда “дөрс!” итте.  
– Туп-туп баскан атыңның  
Тубыгынан тотып карыйм! – дип,  
Бер селтәнде Йосынчы.  
Тубыгы кулга төшмәде,  
Куйрап барган төтендәй  
Койрыгы озын чуар ат  
Койрыгы кулга уралды.  
Йосынчы аны жибәрми  
Тотып артка тартканда  
Алып та алып алалмый,  
Ал аякка бер торды,  
Беркая да баралмый,  
Алып та алып чуар ат  
Алыпны тартып алмады.  
Күпердәй яткан күкрәге  
Кара таштан купмады,  
Ук суырылып чыкмады.  
Кара Тиен Йосынчы  
Канына батып аны әйтте:  
– Китмә, китмә, Идегәй!  
Китә белеп китсәң дә,  
Белми китмә, Идегәй!  
Өч йөз алтмыш яшь күрдем,  
Мең-мең казан аш күрдем,  
Иргенә Кундан мин төштем, [?]  
Дугадан жәя мин бөктем,  
Арыштан булган ук аттым;  
Төмән төрле хан күрдем,  
Берсен хан дип белмәдем;  
Төмән төрле хан күрдем,  
Берсен күзгә элмәдем.  
Туйгуja улы Туктамыш  
Тукуш белән хан булды,

“Най!” deyә o zaman hayqırıp,  
Ayağını yerә dirәdi,  
Altmış dirәkli ağ otağı,  
Altmış yerdән qoparıb  
Altmış dirәyi çart deyә qırılıb,  
Kandarını qoparıb,  
Keçәsi kül kimi dağılıb,  
Boydan boya sökülüb,  
Başdan-ayağa qarışdı,  
Otağı o zaman sarsıldı  
Tup-tup basan atının  
Toruğundan tutub baxım! – deyә,  
Bir sallandı Yosınçı.  
Toruğu әlә düşmәdi,  
Duman kimi,  
Quyruğu uzun ala at,  
Quyruğu әlinә sarıldı.  
Yosınçı onu buraxmadan,  
Tutub arxaya çäkәndә  
Dartıb çıxarmaq istәdi, bilmәdi,  
Cüt ayaq üstдә qalxdı,  
Heç bir yerә gedә bilmәdi.  
Alıb, alıb ala at,  
Alpı çәkib almadı.  
Körpü kimi yatan köksü  
Qara daşdan qopmadı,  
Ox çәkilib çıxmadı.  
Qara Tiyin Yosınçı  
Qanına batıb belә söylәdi:  
Getmә, getmә, Edigey!  
Gedә bilib getsән дә,  
Bilmәdән getmә, Edigey!  
Üç yüz altmış yaş gördüm,  
Min-min qazan aş gördüm,  
Ərgәнәkondan mән endim,  
Boyunduruqdan mән yay бүkdüm,  
Araba oxundan ox atdım;  
On min cürә xan gördüm,  
Heç birini xan bilmәdim;  
On min cürә xan gördüm  
Birini gözә almadım.  
Tuyquja oğlu Toxtamış  
Döyüşәрәk xan oldu,

Аны бар дип белмәдем;  
Бырлас улы Шаһ Тимер  
Шайманы белән шаһ булды,  
Аның да кызын күзләдем,  
Үзен бар дип белмәдем.  
Гүрем кайда – белмәдем,  
Үлемем кемнән – белмәдем;  
Бакчыдан багып бактырдым,  
Фалчыдан фалым ачтырдым,  
Сынчыдан сыным сынаттым,  
Анда белдем бу эшне:  
Мине үтергән ир булсаң  
Ул син икән, Идегәй!  
Китмә, китмә, Идегәй:  
Ике туган пәри кыз,  
Апасыннан мин тусам,  
Сеңлесеннән син туган!  
Мин дә мин дип масайма,  
Син дә тудың пәридән,  
Мин дә тудым пәридән  
Агаңны атып үтердең,  
Белми китмә, Идегәй!  
Ана сөтен туя имсәң  
Булыр идең миребан,  
Бавырың каты яралдың,  
Илне белми үтердең,  
Белсәң, агаң мин идем,  
Ялгыз калдың, Идегәй!  
Ал ияргә сарылып,  
Анда әйтте Акбеләк:  
– Йорт батыры Идегәй!  
Айдай йөзле Идегәй!  
Арысландай күкрәкле,  
Юлбарыстай сөйрәкле,  
Йортны таңга калдырган  
Батыр егет Идегәй!  
Кулым булсын ястыгың,  
Алтын чәчем – түшәгең,  
Чебен жаным саклап кал

Onun varlığını bilmədim;  
Burlas oğlu Şah Timur  
Silahıyla şah oldu,  
Onun da qızını gözlədim,  
Özünün varlığını bilmədim.  
Məzarım hardadı bilmədim,  
Ölümüm kimdən, bilmədim;  
Baxıcıdan bəxtimi baxdırdım,  
Falçıdan falımı açdırdım,  
Sınçıdan<sup>1</sup> sınımi sinatdım,  
O zaman bildim bu işi:  
Məni öldürən er olsan,  
O sən imişsən, Edigey!  
Getmə, getmə, Edigey!  
Cüt doğulan pəri qızı,  
Böyük qızdan mən doğsam,  
Kiçik qızdan sən doğulmusan!  
Mən, mən deyə öyünmə,  
Sən də doğdun pəridən,  
Mən də doğdum pəridən,  
Ağa<sup>2</sup> atıb öldürdün,  
Bilmədən getmə, Edigey!  
Ana südünü doyub əmsən,  
Olar idin mehriban,  
Bağrın sərt yaradıldın,  
Dostluğu bilmədən öldürdün,  
Bilsən, ağa mən idim,  
Yalnız qaldın, Edigey!  
Ağ yəhərə sarılıb  
O zaman söylədi Akbilek:  
Yurt bahadırı Edigey!  
Ay üzlü Edigey!  
Aslan sinəli,  
Qaplan ayaqlı,  
Yurdu heyrətə salan,  
Cəsur igid Edigey!  
Qolum olsun yastığın,  
Altın saçım döşəyin,  
Çeben<sup>3</sup> canımı saxla qal,

<sup>1</sup> Sınçı – kəhanət sahibi, insanın taleyini əvvəlcədən xəbər verən şəxs, falçı

<sup>2</sup> Ağa – böyük, burada: böyük qardaş

<sup>3</sup> Çeben – milçək

Үз куйныңа мине ал!  
Асыл егет Идегәй,  
Атам сиңа ат бирер,  
Атам сиңа тун бирер,  
Сине миңа ир кылыр,  
Чирүенә баш кылыр,  
Китик, китик, Идегәй!  
Идегәйнең чуар ат  
Үкерә биреп омтылды,  
Йосынчының кулыннан  
Үзен тартып ала алмый,  
Ал аякка бер торды,  
Беркая да бара алмый.  
Гырлый бирде Йосынчы:  
– Китмә, китмә, Идегәй!  
Китә белеп китсәң дә,  
Белми китмә, Идегәй!  
Туганда кара туганны  
Сабынлап юсаң агармас.  
Туганда кыек туганны  
Тубыкка салсаң тураймас;  
Туктамыштан жик күреп,  
Шаһ Тимергә барсаң да,  
Ул да сиңа тураймас!  
Йортыңны талап, кан эчеп,  
Токымыңны кол итеп,  
Йортың йорттан күчереп,  
Илеңне жирдән аерып,  
Үз кулың белән кол итеп,  
Мең хәйләгә юл итәр,  
Ул да синдәй була алмас,  
Аны да белеп кит, Идегәй.  
Каргышым аткыючтан очлыдыр,  
Кара таптан үтәдер,  
Сине каргап нитием?  
Каргамый ак китием;  
Инанмасаң сүземә,  
Бер билгесен әйтием:  
Синең балаң Норадын,  
Һич бирмәсен морадын!  
Балаң белән ызгышып,

Öz qoynuna мәni al!  
Əsl igid Edigey,  
Atam sənə at verər,  
Atam sənə kürk verər,  
Səni mənə әr edər,  
Ordusuna baş edər,  
Gedək, gedək, Edigey!  
Edigeyin ala atı  
Kişnəyib atıldı,  
Yosınçının əlindən  
Çıxa bilməyəndə,  
Cüt ayağı üstə durdu,  
Heç bir yerə gedə bilmədi.  
Xırıldadı Yosınçı:  
Getmə, getmə, Edigey!  
Gedə bilib getsən də,  
Bilmədən getmə, Edigey!  
Doğuşdan qara doğanı  
Sabunlayıb yusan, ağarmaz.  
Doğuşdan əyri doğanı  
Qəlibə vursan, doğrulmaz;  
Toxtamışdan əzab çəkib,  
Şah Timura varsan da,  
O da sənə doğrulmaz!  
Yurdunu talayıb, qan içib,  
Nəslini qul eləyib,  
Yurdunu yurddan keçirib,  
Elini yerdən ayırıb,  
Öz əlinlə qul edib,  
Min hiyləyə əl atır,  
O da sənə kimi olmaz,  
Onu da bilib get, Edigey!  
Qarğışım atkıyuçtan<sup>1</sup> itidir,  
Qara daşdan keçərlidir,  
Səni qarğıyıb nə edim?  
Qarğımadan ağ gedim.  
İnanmazsan sözüмә,  
Bir nişanə söyləyim:  
Sənin uşağını Noradin,  
Heç verməsin muradım!  
Uşağını dalaşыb

<sup>1</sup> Atkıyuç – vә ya atkы oxları şiş, nazik uclu yüngül ox

Уң күзең чыксын, Идегәй!  
 Кара Тиен Йосынчы  
 Аны әйткәндә жан бирде.  
 Жанын кулдан жибәрсә дә,  
 Чуар атның койрыгын  
 Жибәрмәде кулыннан.  
 Идегәй атын типкәндә  
 Тимгел-тимгел Тим Чуар  
 Анда алай омтылды,  
 Анда болай омтылды,  
 Беркая да баралмый,  
 Ал аякка бер торды.  
 Идегәй аны күргәндә,  
 Сузылмалы шам кылыч,  
 Суырып алып кыныннан,  
 Киерелеп артка бер чапты.  
 Чуар атның койрыгын  
 Анда чабып өзде дә  
 Ычкынып китте кулыннан.  
 Кара Тиен алыпның  
 Үлгәнен житеп күргәндә,  
 Яр артына яшеренгән  
 Унжиде ир житеп килгәндә  
 Йосынчының ирләре:  
 Ясавылдан ясавыл,  
 Тоткавылдан тоткавыл,  
 Иравылданш иравыл,  
 Чагдавылдан чагдавыл,  
 Бөкәвәлдән бөкәвәл  
 Башына дөнья тар булды,  
 Атланып чүлгә таралды.  
 Туп-туп бия бәйләгән  
 Кырык кушчы – кырык ир,  
 Кырыгы бердән жыелып,  
 Идегәйгә йөгәнде.  
 Колчура карт анда әйтте:

Sağ gözün çıxsın, Edigey!  
 Qara Tiyin Yosınçı  
 Bunu söyləyincə can verdi.  
 Canını əldən versə də,  
 Ala atın quyuğunu  
 Buraxmadı əlindən.  
 Edigey atını tərəndə  
 Çil alaca Tim Çuvar  
 O zaman elə atıldı,  
 O zaman belə atıldı,  
 Heç bir yerə gedə bilmir,  
 Cüt ayaq üstə durdu.  
 Edigey onu görüncə  
 Uzanan Şam qılıncı  
 Çəkib, alıb qınından  
 Gərilib arxaya bir çapdı.  
 Ala atın quyuğunu  
 O zaman kəsib qopardı,  
 Sıyrılıb çıxdı əlindən.  
 Qara Tiyin Alpın  
 Öldüyünü görüncə  
 Yar ardında gizlənən  
 On yeddi ər gəlincə  
 Yosınçının ərleri:  
 Bütün yasavıl<sup>1</sup>,  
 Bütün totkavıl<sup>2</sup>,  
 Bütün iravıl<sup>3</sup>,  
 Bütün çaqdavıl<sup>4</sup>,  
 Bütün bökəvel<sup>5</sup>,  
 Dünya başına dar gəldi,  
 Atlanıb çölə dağıldı.  
 Top-top qısraq bağlayan  
 Qırx kuşçu qul, qırx ər,  
 Qırxı birdən toplanıb,  
 Edigeyə diz çökdü.  
 Yaşlı Kolçura o zaman söylədi:

<sup>1</sup> Yasavıl – sarayın daxili qarovulu, gözətçi

<sup>2</sup> Totkavıl – sarayın darvazalarını mühafizə edən qarovul, gözətçi

<sup>3</sup> İravıl – avanqard, qoşunun irəliləməsinə imkan yaratmaq üçün gözlənilməz düşmən həmləsini, diversiyasını dəf edən, donanmaya sipər olan hərbi qüvvə, qoşun və ya donanma.

<sup>4</sup> Çaqdavıl – arerqard, arxa cəbhənin müdafiəsini, qoşunun, gəmi alayının geri çəkilməsini təşkil etmək üçün quru qoşunlarının və ya donanmanın birləşmiş hərbi hissəsi

<sup>5</sup> Bökəvel – əks-kəşfiyyat agentı

– Кара Тимен Йосынчы  
Ир коллаган ир икән,  
Андый ирне үтердең;  
Мондый кыен күргәндә,  
Безгә ирек китердең!  
Аты юкка – ат булган,  
Чүлләгәнгә – су булган,  
Адашканга – юл булган,  
Идегәй ир – син икән!  
Юлыңда тузан булык,  
Юл догасын кылык:  
Юыртканда юлың булсын,  
Юлдашың Хозыр булсын;  
Бәлаң качык булсын,  
Юлың ачык булсын,  
Бездән теләк ул булсын! – дип,  
Анда теләк бирде кырык ир.  
Кырык ирдән теләк житеп,  
Идегәй анда ир булды,  
Елкы-малга пир булды;  
Койрыгы кисек чуар ат  
Яңадан койрык үсмәде,  
Үскәне дә чак булды,  
Әле дә булса чуар ат  
Идегәйнең чапкан билгесе  
Койрыгы чонтык ат булды.  
Анда калып Идегәй,  
Кырык атын жиктереп,  
Кырык колачлы кыл аркан  
Кырык үгез тактырып,  
Кара Тиен алыпны  
Киезгә салып тарттырып,  
Агар суның буенда  
Гүр казытып күмдерде.  
Гүре корган тау булды.

Qara Tiyin Yosınçı  
Ər qolu бүкән әr idi.  
Elә әri öldürdün;  
Belә əzab gördüyümüz halda,  
Bizә azadlıq gətirdin,  
Atı yoxa at olan,  
Çöl gəzənә su olan,  
Yol azana yol olan,  
Edigey әr sən imişsən!  
Yolunda toz olaq,  
Yol duasını edək;  
Qaçarkən yolun olsun.  
Yoldaşın Xızır olsun.  
Bəlan uzaq olsun,  
Yolun açıq olsun,  
Bizdən dilək bu olsun! – deyә,  
O zaman dilək verdi qırx әr,  
Qırx әrdən dilək yetişib,  
Edigey o zaman әr oldu,  
İlxı-mala pir oldu;  
Quyuğu kəsik ala atın  
Yenidən quyuğu bitmədi,  
Bitdiyi də bir az oldu,  
Elә də olsa, ala at  
Edigeyin damğalı malı  
Quyuğu qısa at oldu.  
Orada qalıb Edigey,  
Qırx atını çapdırıb,  
Qırx qulaclı qıl urganı<sup>1</sup>  
Qırx öküzә bağladıb,  
Qara Tiyin Alpı  
Keçәyә salıb çəkdirib,  
Axar suyun boyuna  
Gor qazdırıb gömdürdü<sup>2</sup>.  
Qəbri kurqan dağ oldu.

---

<sup>1</sup> Urgan – kəndir

<sup>2</sup> Gömmək – basdırmaq

**ИДЕГЭЙНЕН АKBЕЛӘК KЫЗ БЕЛӘН АКСАК ТИМЕРГӘ БАРГАНЫ  
EDİGEYİN AKBİLEK QIZLA AXSAQ TİMURA VARMASI**

Кырык кушчы – кырык ир,  
Кырык толпар ат менеп  
Шаһ Тимергә юнәлде.  
Кырык ир житеп килгәчтен,  
Иңкәеп сәлам биргәчтен,  
Шаһ Тимергә аны әйтте:  
– Әй Шаһ Тимер, сөөнчә!  
Балта салсаң башы каерылмас,  
Болгап кылыч чапсаң муены  
биртелмәс,  
Бәһатырлар батыры,  
Алпагытлар алыбы  
Кара Тиен Йосынчы  
Ир коллаган ир булса,  
Кызың булган Акбеләк,  
Акбеләктәй аруны  
Ак сарайдан аерып,  
Ак беләген каерып,  
Ат өстенә мендереп,  
Алсу йөзен сулдырып,  
Зурлык белән алган ул булса,  
Ялгызга – ясак булган,  
Жәяүгә – таяк булган,  
Аты юкка – ат булган  
Идегәй дигән ир чыгып,  
Кара Тиен алыпны  
Бер атуда үтереп,  
Кызыңны кулдан коткарып,  
Безне колдан коткарып,  
Акбеләктәй кызыңны  
Айлык жирдән алып килер.  
Әмир Бырлас Шаһ Тимер  
Акбеләк килә дигәндә  
Айлык юлдан каршылап;  
– Идегәй белән кызымны,  
Көнгә, жылгә тигезми  
Кашыма алып килиең, – дип  
Өч сан илчә жибәрде.

Qırx kuşçı, qırx әr,  
Qırx qanadlı ata minib,  
Şah Timura yönәldi.  
Qırx әr gedib çatanda,  
Әyilib salam verәndә,  
Şah Timura belә söylәdi:  
Ey Şah Timur, müjdә!  
Balta salsan, başı qoparılmaz,  
Qılınc vursan, boynu kәsilmez,  
Bahadırlar batırı,  
Alpaqutlar Alpı  
Qara Tiyin Yosınçı  
Әr qolu бүkән әr olsa,  
Qızın olan Akbilek,  
Akbilek kimi gözәli  
Ağ saraydan ayırıp,  
Ağ bilәyini qoparıp,  
At üstünә mindirip,  
Al üzünü soldurub,  
Güc ilә alan o olsa,  
Yalqıza qanun olan,  
Piyadaya dayaq olan,  
Atı yoxa at olan  
Edigey adlı әr çıxıb,  
Qara Tiyin Alpı  
Bir atışla öldürüb,  
Qızını qulluqdan qurtarıp,  
Bizi qulluqdan qurtarıp,  
Akbilek kimi qızını  
Aylıq<sup>1</sup> yerdән alıb gәlir.”  
Barlas әmiri Şah Timur,  
“Akbilәk gәlir” deyәndә,  
“Aylıq yoldan qarşılayıp  
Edigey ilә qızımı,  
Günә, yelә дәydirmәdән  
Qarşıma gәtirin” deyib  
Otuz min elçi göndәrdi.  
O дәrya ilә bu дәrya,

<sup>1</sup> Aylıq yer – bir aylıq məsafə

Ул дәрья да бу дәрья,  
Бу дәрьядан Сыр-Дәрья,  
Сыр-Дәрьядан ары Сәмәрканд;  
Өч ай ун көн дигәндә  
Житеп килде Идегәй.  
Шаһ Тимердәй олы ир,  
Утыз биен уңга алып,  
Илле биен сулга алып,  
Дәрвазадан чыгып каршы алды.  
Ир өстенә ир күргән  
Әмир Бырлас Шаһ Тимер,  
Идегәйдәй бер ирнең  
Килешенә карады.  
Тимгел Чуар, Тим Чуар,  
Тим Чуары – астында,  
Солтанатлы ай бүрек  
Бөркет кыяк башында,  
Ал караука ак алтын  
Кигән туны өстендә;...  
Ашыкмый мәйдан буйлатып,  
Шаһ Тимергә килгәндә,  
Каршылап атын туктатып,  
Илеп сәлам биргәндә,  
Яндаш жирән ат менгән,  
Айдай йөзе балкыган,  
Көндәй йөзе салкыган,  
Акбеләк кыз килгәндә,  
Атыннан кызны индерең,  
Кул очыннан житәкләп,  
Акбеләкне Идегәй  
Шаһ Тимергә кулдан биргәндә,  
Әмир Бырлас Шаһ Тимер  
Иләкләп алтын чәчтерде,  
Көрәкләп көмеш чәчтерде.  
Идегәйне Шаһтимер  
Корбагына чакыртты,  
Ике чыртан яктырды,  
Идегәйне йөгентеп,  
Арасыннан үткәрде.  
Сырнай, көрнай уйнатып,  
Чаң-чалгылар чалдырып,

Bu deryadan Sırderya,  
Sırderyadan o tərəfə Səmərqənd;  
Üç ay on gün deyərkən,  
Yetib gəldi Edigey.  
Şah Timur kimi ulu ər,  
Otuz bəyini sağa alıb,  
Əlli bəyini sola salıb,  
Şəhər qapısından çıxıb qarşıladı.  
Ər üstünə ər görən  
Barlas əmiri Şah Timur,  
Edigey kimi bir ər  
Gəlişinə baxdı.  
Timgil Çuvar, Tim Çuvar,  
Tim Çuvarı altında,  
Səltənətli ay bөрklü  
Qartal qanad başında,  
Qıymətli zireh ağ altın  
Geyən geyimi üstündə;...  
Tələsmədən meydanı keçib,  
Şah Timura gəlincə,  
Qarşılayıb atını durdurub,  
Əyilib salam verəndə,  
Yandakı al donlu at minən,  
Ay üzü işildayan,  
Gün kimi üzü saralan,  
Akbişlek qız gələndə,  
Atından qızı endirib,  
Qolundan tutaraq götürüb,  
Akbişleyi Edigey,  
Şah Timura verəndə  
Barlas əmiri Şah Timur  
Ələklə altın saçdırdı,  
Kürəklə gümüş saçdırdı.  
Edigeyi Şah Timur  
Çadırına çağırırdı,  
İki ocaq yandırıldı,  
Edigeyi diz çökdürüb,  
Arasından keçirdi.  
Zurna, körnay<sup>1</sup> çaldırıb,  
Çan çalğılar çaldırıb,  
Dəri davılbaz danqıldadıb,

---

<sup>1</sup> Körnay – karanay

Күн давилбаз дыңкытып,  
 Дум-думбаклар ордырып,  
 Туй-тамаша кылдырып,  
 Каласына юнәлде...  
 Утыз көн уен кылдырды,  
 Кырык көн туен кылдырды.  
 Кырык беренче көнендә  
 Әмир Бырлас Шаһ Тимер  
 Идегәйне алдырып,  
 Кайсындай ир икәнен сорады.  
 Анда әйтте Идегәй:  
 – Әнжү дәрьяң – киң дәрья,  
 Бәнжү дәрьяң – сай дәрья.  
 Жәектан үтми тар түбә,  
 Тат торыным Яу Түбә;  
 Идел белән Жәекта,  
 Бөктәргеле Адырдан,  
 Саралтын суккан сарайдан,  
 Әзгәри суккан Болгардан,  
 Нугайның нурлы йортыннан  
 Чыгып килә ятырмын.  
 Үз атамны сорасаң,  
 Котлыкыя би иде,  
 Туктамыш хан чапканда  
 Ул атамнан аерылдым.  
 Идел эче имин йорт –  
 Иделемнән аерылдым,  
 Үз илемнән аерылдым,  
 Ир Норадын улымнан,  
 Күз нурымнан аерылдым.  
 Инде кабул күрмәсәң,  
 Кайлардан кая китиём?  
 Арбакаш булып су ташып,  
 Өүкатемне итиём.  
 Анда әйтте Шаһ Тимер:  
 – Өнәндә булган олы хан;  
 Тат торының Яу Түбә,  
 Олы ханга баш ими,

Dum-dumbaklar oynadı  
 Toy tamaşa qurdurub,  
 Şəhərinə yönəldi...  
 Otuz gün oyun oynatdı,  
 Qırx gün toy çaldırdı.  
 Qırx birinci günündə  
 Barlas əmiri Şah Timur  
 Edigeyi çağırıp,  
 Necə bir ər olduğunu soruşdu.  
 O zaman söylədi Edigey:  
 İncü-dəryan<sup>1</sup> geniş dərya,  
 Bəncü-dəryan<sup>2</sup> say<sup>3</sup> dərya,  
 Yayıkdan keçmədən dar tərə,  
 Tat boyum, Yav Tübə;  
 İdil ilə Yayıkda,  
 Qızılquşlu Adırdan,  
 Sarı altınlı Saraydan,  
 Ezgeri<sup>4</sup> olan Bulqardan,  
 Noqayın nurlu yurdundan  
 Çıxıb gəlirəm.  
 Öz atamı soruşsan,  
 Kotlıkiya bəy idi,  
 Toxtamış xan kəsəndə  
 Öz atamdan ayrıldım.  
 İdil içi əmin yurt,  
 İdilimdən ayrıldım,  
 Öz elimdən ayrıldım,  
 Ər Noradın oğlumdan,  
 Göz nurumdan ayrıldım.  
 Artıq qəbul etməsən,  
 Hardan haraya gedim?  
 Arkabaş<sup>5</sup> olup su daşıyıp,  
 Ruzimi tapım.  
 O zaman söylədi Şah Timur:  
 Öndə olan ulu xan,  
 Tat boyun Yav Tübe,  
 Ulu xana baş əymədən,  
 Timuçinə baş əyən,

<sup>1</sup> İncü-dərya – Amu-Dəryanın qədim adı

<sup>2</sup> Bəncü-dərya – yaxud da “Бәңгиз” Sır-Dəryanın qədim adı

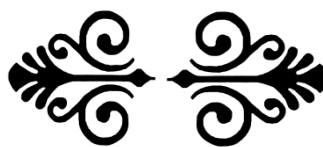
<sup>3</sup> Say – o qədər də dərin olmyan dəniz, göl

<sup>4</sup> Ezgeri – Bolqarda işlədilən uzun formalı pul vahidi

<sup>5</sup> Arkabaş – arabaçı

Тимүчигә баш игән;  
Олы атаң Елкыбайдай  
Туктамышка баш ими,  
Чын тарханым син булып,  
Корбым булсаң ни булгай?  
Минем өчен чабылган  
Котлыкыя ир иде,  
Аннан калган бер угыл  
Ул син икән, Идегәй,  
Синдәй ирне санламый,  
Туктамыштай каба хан  
Үзе миңа биргәндә,  
Үз янымда кал, – диде...  
Йосынчыны үтереп,  
Акбеләктәй кызымны  
Коткарып алган син икән  
Аны да сиңа бирием,  
Кабул итеп ал, – диде.  
Анда торып Идегәй,  
Шаһ Тимер ни бирсә, аны алды.  
Идегәй анда би булды,  
Шаһ Тимер аңа ил булды,  
Әмма Идегәй үзе кем?  
Анысын белмәс ир булды.

Ulu baban Yılkıbay kimi  
Toxtamışa baş əymədən,  
Gerçək tarxanım<sup>1</sup> sən olub,  
Korbım<sup>2</sup> olsan, nə olur?  
Mənim üçün kəsilən  
Kotlıkıya ər idi,  
Ondan qalan bir oğul  
O sən imişsən, Edigey!  
Sənin kimi əri sınamadan,  
Toxtamış kimi qaba xan  
Özü mənə verəndə,  
Mənim yanımda qal dedi,...  
“Yosınçıyı öldürüb  
Akbilek kimi qızımı,  
Azad edən sən imişsən,  
Onu da sənə verim,  
Qəbul edib al” dedi.  
Orada durub Edigey,  
Şah Timur nə versə, onu aldı.  
Edigey orada bəy oldu,  
Şah Timur ona dost oldu,  
Amma Edigey kimdi?  
Onu bilməz ər oldu.



<sup>1</sup> Tarxan – qədim türk dilində vergi və mükəlləfiyyətdən azad olunmuş rəiyyət

<sup>2</sup> Korbım – yaxın dostum

## MÜNDƏRİCAT

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>                  |     |
| <i>Ramazan QAFARLI. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNUN</i>            |     |
| ARAŞDIRILMASI TARİXİNƏ BİR NƏZƏR .....                           | 3   |
| <i>Osman Fikri SERTKAYA. “DEDE KORKUT KİTABİ”NİN</i>             |     |
| KAÇ YAZMA NÜSHASI VAR? .....                                     | 21  |
| <i>Elnarə CAVADOVA. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANININ</i>          |     |
| DİLİNDƏ HƏRBİ SÖZLƏR.....                                        | 28  |
| <i>Pərvin ABDULLABƏYOVA. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”</i>                |     |
| DASTANININ DİLİNDƏ RƏNGLƏRİN ÜSLUB İMKANLARI .....               | 33  |
| <i>Arəstə XUDİYEVA. ANQLO-SAKSON VƏ AZƏRBAYCAN</i>               |     |
| EPOSUNDA DEMONİK OBRAZ ADLARININ FOLKLOR                         |     |
| SEMANTİKASI: QRENDEL VƏ TƏPƏGÖZ.....                             | 38  |
| <i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>                    |     |
| <i>Sergey NEKLYUDOV. FOLKLOR VƏ ONUN TƏDQIQI:</i>                |     |
| İYİRMİNCİ ƏSR .....                                              | 45  |
| <i>İslam SADIQ, Pərinaz SADIQLI. “ALP ƏR TONQA” DASTANI.....</i> | 53  |
| <i>Səfa QARAYEV. EDİP KOMPLEKSİ KONTEKSTİNDƏ</i>                 |     |
| DƏLİLİK: ATAYA PROTESTİN MƏDƏNİ-PSIXOLOJİ EFFEKTİ .....          | 68  |
| <i>Hikmət QULİYEV. VİRTUAL SOSIAL ŞƏBƏKƏLƏRDƏ</i>                |     |
| QRUPLARIN FOLKLORİK MÜƏYYƏNLİYİ: MİLLİ KİMLİK                    |     |
| VƏ QLOBAL OBRAZLAR .....                                         | 79  |
| <i>Elnarə ƏMİRLİ. AZƏRBAYCAN ƏFSANƏLƏRİNDƏ</i>                   |     |
| QƏHRƏMAN VƏ QARŞIDURMALAR.....                                   | 90  |
| <i>Mətanət ABBASOVA. TƏBRİZ LƏTİFƏLƏRİNİN MÖVZU,</i>             |     |
| İDEYA VƏ OBRAZLAR SİSTEMİ .....                                  | 98  |
| <i>Kəmalə İSLAMZADƏ. HEYVANLAR HAQQINDA NAĞILLARIN</i>           |     |
| SÜJETLƏRİNDƏ ƏNƏNƏVİ DAVRANIŞ STEREOTİPLƏRİ .....                | 108 |
| <i>Qumru ŞƏHRİYAR. EDİGEYİN TARİXİ ŞƏXSİYYƏTİ .....</i>          | 118 |
| <i>İmadəddin Nəsimi - 650</i>                                    |     |
| <i>Qüdrət UMUDOV. NƏSİMİ OBRAZI FOLKLORDA .....</i>              | 126 |
| <i>Elçin QALİBOĞLU (İMAMƏLİYEV). NƏSİMİNİN</i>                   |     |
| MİLLİLİYİ VƏ BƏŞƏRİLİYİ .....                                    | 138 |
| <i>Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr</i>                    |     |
| LERİK RAYONUNDAN TOPLANAN BAYATILAR .....                        | 144 |
| <i>Qardaş türk folklorundan örnəklər</i>                         |     |
| “EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTI (“N.İSANBETİN                  |     |
| QÜSURLU NƏŞRİ”).....                                             | 149 |

## CONTENTS

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>                                                                                 |     |
| <b>Ramazan GAFARLI. A BRIEF OVERVIEW DEALING WITH THE HISTORY OF “THE BOOK OF DEDE GORGUD”</b>                                      | 3   |
| <b>Osman FIKRI SERTKAYA. HOW MANY WRITTEN COPIES HAS DEDE KORKUT BOOK?</b>                                                          | 21  |
| <b>Elnara JAVADOVA. MILITARY WORDS IN THE LANGUAGE OF “KITABI DEDE KORKUT” EPOS</b>                                                 | 28  |
| <b>Parvin ABDULLABAYOVA. THE STYLISTIC POTENTIAL OF COLORONYMS IN THE LANGUAGE OF THE EPOS “KITABI -DEDE KORKUD”</b>                | 33  |
| <b>Arasta KHUDIYEVA. THE FOLKLORE SEMANTICS OF DEMONIC IMAGE NAMES IN ANGLO-SAXON AND AZERBAIJANIAN EPOSES: GRENDAL AND TEPEGOZ</b> | 38  |
| <br><i>Folk-lore studies: problems, researches</i>                                                                                  |     |
| <b>Sergey NEKLIUDOV. FOLKLORE AND ITS RESEARCH: TWENTIETH CENTURY</b>                                                               | 45  |
| <b>Islam SADIG, Parinaz SADIGLI. ALP AR TONGHA</b>                                                                                  | 53  |
| <b>Safa GARAYEV. CRAZINESS IN THE CONTEXT OF THE COMPLEX OEDIPUS: THE CULTURAL-PSYCHOLOGICAL EFFECT OF PROTESTING FATHER</b>        | 68  |
| <b>Hikmat GULIYEV. THE FOLKLORIC IDENTIFICATION OF GROUPS IN THE VIRTUAL SOCIAL NETWORKS: NATIONAL IDENTITY AND GLOBAL IMAGES</b>   | 79  |
| <b>Elnara AMIRLI. HEROIC CHARACTER AND CONFLICTS IN AZERBAIJANI LEGENDS</b>                                                         | 90  |
| <b>Matanat ABBASOVA. THE THEME, IDEA AND IMAGE SYSTEM OF TABRIZ ANECDOTES</b>                                                       | 98  |
| <b>Kamala ISLAMZADEH. TRADITIONAL BEHAVIOUR PATTERNS IN THE PLOTS OF ANIMAL TALES</b>                                               | 108 |
| <b>Gumru SHAHRIYAR. HISTORIC IDENTITY EDIGEY</b>                                                                                    | 118 |
| <br><i>Imadaddin NASIMI-650</i>                                                                                                     |     |
| <b>Gudrat UMUDOV. FOLKLORE ELEMENTS AND MYTHOLOGISMSIN NASIMI POETRY</b>                                                            | 126 |
| <b>Elchin GALIBOGLU (IMAMALIYEV). NASIMI'S NATIONALITY AND HUMANITY</b>                                                             | 138 |
| <br><i>New samples from Azerbaijan folk-lore</i>                                                                                    |     |
| <i>From fraternal Turkish folk-lore</i>                                                                                             | 144 |
|                                                                                                                                     | 149 |

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>                     |     |
| <i>Рамазан ГАФАРЛЫ. КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ</i>               |     |
| ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА «КНИГИ ДЕДЕ КОРКУДА» .....               | 3   |
| <i>Осман Фикри СЕРТКАЯ. СКОЛЬКО КОПИЙ</i>                   |     |
| РУКОПИСЕЙ «КНИГИ ДЕДЕ КОРКУДА» .....                        | 21  |
| <i>Елнара ДЖАВАДОВА. ВОЕННЫЕ СЛОВА НА ЯЗЫКЕ</i>             |     |
| ЭПОСА «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУТ» .....                            | 28  |
| <i>Первин АБДУЛЛАБЕЙОВА. СТИЛИСТИЧЕСКИЕ</i>                 |     |
| ВОЗМОЖНОСТИ ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЙ В ЯЗЫКЕ                        |     |
| ДАСТАНА «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУД» .....                          | 33  |
| <i>Арессте ХУДИЕВА. ФОЛЬКЛОРНАЯ СЕМАНТИКА ИМЕН</i>          |     |
| ДЕМОНИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В АНГЛОСАКСОНСКОМ И                    |     |
| АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЭПОСАХ: ГРЕНДЕЛЬ И ТЕПЕГЕЗ .....            | 38  |
| <i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>               |     |
| <i>Сергей НЕКЛЮДОВ. ФОЛЬКЛОР И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ:</i>        |     |
| ВЕК ДВАДЦАТЫЙ .....                                         | 45  |
| <i>Ислам САДЫГ, Периназ САДЫГЛЫ. ЭПОС «АЛП ЕР ТОНГА» ..</i> | 53  |
| <i>Сефа ГАРАЕВ. БЕЗУМИЕ В КОНТЕКСТЕ ЭДИПОВО</i>             |     |
| КОМПЛЕКСА: КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭФФЕКТ                 |     |
| ПРОТЕСТА ОТЦУ .....                                         | 68  |
| <i>Хикмет ГУЛИЕВ. ФОЛЬКЛОРНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ</i>             |     |
| ГРУПП В ВИРТУАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ:                       |     |
| НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ ....          | 79  |
| <i>Елнара ЕМИРЛИ. ГЕРОИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ И</i>                |     |
| КОНФЛИКТЫ В ЛЕГЕНДАХ АЗЕРБАЙДЖАНА .....                     | 90  |
| <i>Матанат АББАСОВА. ТЕМЫ, ИДЕИ И СИСТЕМА</i>               |     |
| ОБРАЗОВ В ТЕБРИЗСКИХ АНЕКДОТАХ .....                        | 98  |
| <i>Камалы ИСЛАМЗАДЕ. ТРАДИЦИОННЫЕ СТЕРЕОТИПЫ</i>            |     |
| ПОВЕДЕНИЯ В СЮЖЕТАХ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ .....                 | 108 |
| <i>Гумру ШЕХРИЯР. ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ ЭДИГЕЯ .....</i>    | 118 |
| <i>Имадеддин Насими – 650</i>                               |     |
| <i>Гудрет УМУДОВ. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ И</i>                |     |
| МИФОЛОГИЗМЫ В ПОЭЗИИ НАСИМИ .....                           | 126 |
| <i>Елчин ГАЛИБОГЛУ (ИМАМАЛИЕВ). НАЦИОНАЛЬНОСТЬ</i>          |     |
| И ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ НАСИМИ .....                                 | 138 |
| <i>Новые образцы Азербайджанского фольклора .....</i>       |     |
| <i>Из тюркского фольклора .....</i>                         | 149 |

**“Dədə Qorqud”**  
**Elmi-ədəbi toplu, 2019/ III (66)**  
**Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019**

**Ədəbi işçilər:**  
**Sənubər Kərimova**  
**Qumru Şəhriyar**

**Nəşriyyat direktoru:**  
**Elşən Hətəmzadə**

**Operator:**  
**Sədaqət Qafarova**

**Kompüter tərtibçisi:**  
**Aygün Balayeva**

*Kağız formatı: 60/84 32/1*  
*Mətbəə kağızı: № 1*  
*Həcmi: 172 səh.*  
*Tirajı: 300*

*Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində*  
*hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.*

*Ünvan: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31*  
*Tel: 492-93-14; Fax: 492-93-14*  
*E-mail ünvanı: [dede.qorqud.11@mail.ru](mailto:dede.qorqud.11@mail.ru)*