

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTITUTU

DƏDƏ QORQUD

دَدَه قورقود
DADA GORGUD

Elmi-ədəbi toplu

II (65)

BAKİ – 2019

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

Baş redaktor: *Ramazan Qafarlı*

Redaksiya heyəti:

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

Baş redaktorun müavini: *Seyfəddin Rzasoy*

Baş redaktorun müavini: *Nail Qurbanov*

Məsul katib: *Tahir Orucov*

Nəşrinə məsul: *Əziz Ələkbərli*

“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplusu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/2.

folklor.az

ISSN 2309-7949

© Folklor İnstitutu, 2019

Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar



Ramazan QAFARLI

filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

e-mail: ramazanqafar@yandex.ru

Seyfəddin RZASOY

filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

e-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru

**“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”UN ÜÇÜNCÜ ƏLYAZMASI,
YOXSA “KİTABİ-TÜRKMƏN LİSANI” OĞUZNAMƏSİ**

“Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!”

“Kitabi-Türkmən lisani” abidəsi

Açar sözlər: mif, epos, dastan, boy, soylama, oğuznamə, nüsxə, əlyazma, kontaminativ əlavə.

**ТРЕТЬЯ РУКОПИСЬ “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” (КНИГИ ДЕДЕ КОРКУТА) ИЛИ
ОГУЗНАМЕ «KİTABİ-TÜRKMƏN LİSANI» (КНИГИ ТУРКМАНСКОГО ЯЗЫКА)**

Резюме

В данной статье, разными учёными, проводится сравнительный анализ 3-х вариантов третьей рукописи, огузname «Kitabi-Türkmən lisani», изданных в Турции и «Книги Деде Коркута». А является ли огузname «Kitabi-Türkmən lisani» (Книги туркманского языка) третьим экземпляром «Книги Деде Коркута»? На этот вопрос, здесь, даётся довольно точный и всесторонне исчерпывающий ответ. Как то, что проблема эпоса, дастана, устной и письменная эпическая традиция. Книга «наставление 40-ка ученикам»: экзотерический текст дастана, или огузname экзотерической «половой зрелости», «проблема» искусственно созданного имени в огузname «Kitabi-Türkmən lisani», или внуки, чтущие традиции именин моего Деде Коркута и «13-тый бой»: привнося ясность к вопросам реальности или фантазии, можно прийти к ниже перечисленным выводам:

✓ Научному миру представлен как третий экземпляр «Книги Деде Коркута» и названная внутри текста рукопись «Kitabi-Türkmən lisani». Согласно поэтической структуре эпоса «Книга Деде Коркута», не может быть скопированным с дрезденского и ватиканского экземпляра. По этой причине она не может быть третьим экземпляром. Поэтому поводу научный мир был обманут тем, что между устной формой эпоса «Деде Коркута» и письменным памятником, написанным, в конкретной эпохе «Книги Деде Коркута» был поставлен знак равенства.

✓ В одиннадцатом бое «Книги Деде Коркута» спетое Газаном 2-я песня, где является в «Kitabi-Türkmən lisani» «происходит убийство дракона Самур Газаном» - эта сюжетная линия является контаминативным знаком, или узлом.

✓ В «Kitabi-Türkmən lisani» «происходит убийство дракона Самур Газаном» - эта сюжетная линия не является письменным памятником «Книги Деде Коркута», а является контаминативным дополнением усного эпоса «Деде Коркута». То есть «Kitabi-Türkmən lisani» не является напрямую письменным дастаном «Книги Деде Коркута», а является продолжением Туркман/Туркменской эпохи устного эпоса «Деде Коркута». В этом случае, он не при каких условиях не может быть третьей рукописью «Книги Деде Коркута».

✓ Предоставляемая памятником «Kitabi-Türkmen lisani» эпическая география, язык и т.д., с этой точки зрения является памятником Азербайджана/Туркмана/Терекеме и т.д.

Ключевые слова: миф, эпос, дастан, бой, сойлама, огузنامه, экземпляр, рукопись, контаминативное дополнение.

THE THIRD MANUSCRIPT OF "THE BOOK OF DEDE GORGUD" OR THE OGUZNAME OF "THE BOOK OF TURKMEN LANGUAGE"

Summary

In the article, three versions of the manuscript of the oguzname of "The Book of Turkmen language" published by Turkish scholars are compared with "The Book of Dede Gorgud". The question of "Is the oguzname of "The Book of Turkmen language" the third edition of "The Book of Dede Gorgud?" is answered, the problem of epic, epos, verbal and written epic tradition, "The book of Advice to 40 students": an exoteric text or an esoteric "lieutenant", an artificial "problem of name of "The Book of Turkmen language" or grandchildren who continued the tradition of name giving of Dede Gorgud" and "The 13th song": the problems of reality or fantasy are clarified and the following conclusions are gained:

✓ The third edition of "The book of Dede Gorgud, as well as the manuscript, which is called "The Book Turkmen language" can't be copied with the epic's Dresden and Vatican copies at any point, this is not the third manuscript. In this case, the science world is deceived by identifying the oral tradition "The Book of Dede Gorgud" and its monument "The Book of Dede Gorgud" written in a specific epoch.

✓ In the 12th song of "The Book of Dede Gorgud", the second song which Kazan tells is a contaminated sign or knot of the plot-slaying of "Salur Kazan's killing Dragon" in "The Book of Turkmen Language".

✓ The plot of "Salur Kazan's killing Dragon" in "The book of Turkmen Language" is not a contagious addition of written monument of "The Book of Dede Gorgud", but it is a contagious addition of oral monument of "The Book of Dede Gorgud". Because "The Book of Turkmen Lyric" and "The Book of Dede Gorgud" are written derivatives — paradigms of verbal epos nucleus of "The Book of Dede Gorgud". That is, "The book of Turkmen Language" is not a direct inscription "The Book of Dede Gorgud", but the epic of oral "The Book of Dede Gorgud" in Turkmen / Turkmen epoch. In this case, it can't be the third manuscript of written "The Book of Dede Qorqud" under any circumstances.

✓ The monument of "The Book of Turkmen language" is Azerbaijan / Turkmen / Terekeme monument from the epic, geography, language point of view.

Key words: myth, epic, epic, song, oguzname, copy, manuscript, contaminative, addition

Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim!

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.

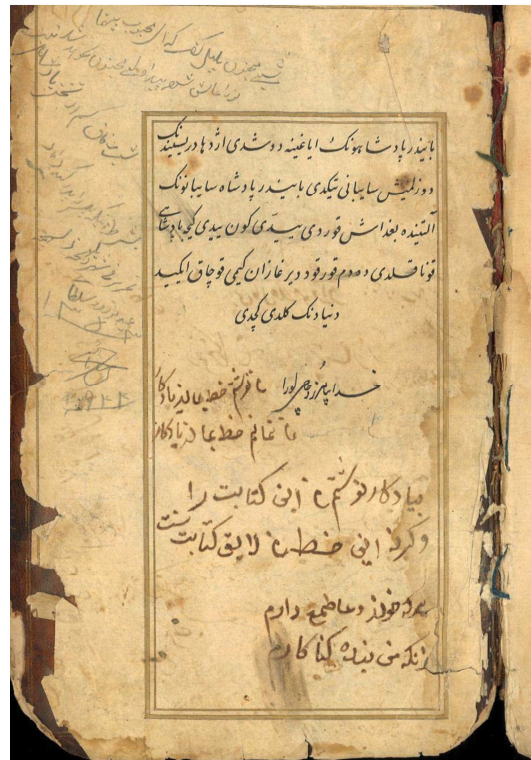
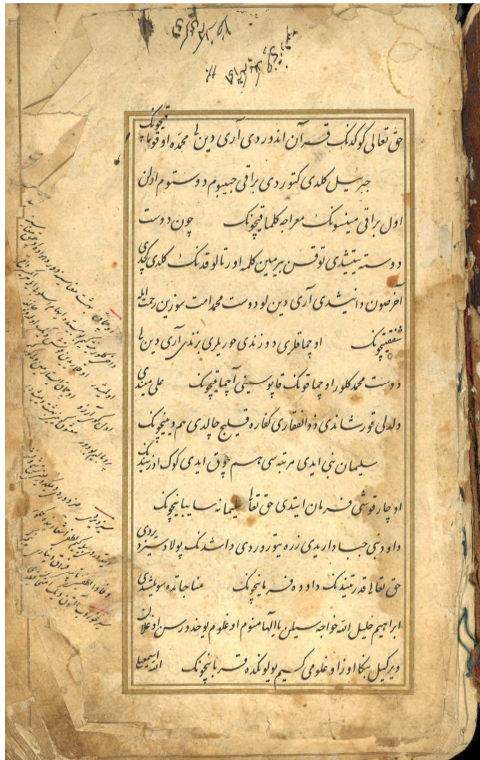
Xəbər Dədə Qorqud dünyasına hər hansı şəkil və dərəcədə bələd olan insanların hamısını həyəcanlandırdı. Sosial şəbəkələrdə ilkin təəssüratları əks etdirən qızgın müzakirələr başlandı. Burada hər cür münasibəti ifadə edən rəylərə rast gəlmək olurdu. Bunun əsas səbəbi əlyazmanın İranda yaşayan hazırkı 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 şərəfinin kimə məxsus olması haqqında amansız mübahisələr başladı. Vəli Məhəmməd Xocanın da bu prosesdə “göy muncuq kimdədirsə – odur” məsəlinə 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 Ekiciyədir. Ola bilər ki, Vəli Məhəmməd Xoca ondan əvvəl kimlərlə əlaqə saxlayıb, əlyazmanı onlara göstərüb və s., lakin onu elm aləminə ilk duyuran məhz məzkur kişidir.

Bu qızgın 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 Ekicinin¹, prof. Yusuf Azmunun² və Ankara Universitetinin Sosial Elmlər İnstitutunun əməkdaşları Nasser Khaze Sahgoli, Valiollah Yaghobi, Shahrouz Aghatabai və Sara Behzadın³ başa gətirdikləri bu nəşrlər hər biri öz üstün tərtibat özəllikləri baxımından fərqlənməklə yanaşı, qorqudşünaslar, xüsusilə tekstoloq (mətnşünas) olmayıb, bu nəşrlər əsasında tədqiqat aparmaq istəyən müxtəlif sahə mütəxəssisləri üçün böyük töhfə oldu. Çünki hər bir tekstoloq 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 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 daşıyır.



¹ 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.

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

³ 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.

Bu cəhətdən, M.Ekici nəşrində fotofaksimilə ilə transkripsiyanın yanaşı səhifələrdə verilməsi, Yusif Azmunun soylamaların ritmik-sintaktik strukturunu onun tarixi fonomelodikasına (ozan-baxşı söyləyicilik, ifaçılıq üslubuna) uyğun şəkildə transkripsiya etməsi və əlyazmanın dilinin “türkmən” (türkman) ladını qoruması, N.X.Sahgölü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzadın əlyazmasının “Azərbaycan” ladını bütün etnolinqvistik tərəvəti ilə inikas etdirməyə çalışmaları, xüsusilə apardıqları yüksək elmi əyara malik dilçilik tədqiqatı əlyazmanın sonrakı araşdırıcılar tərəfindən “adekvat” şəkildə dəyərləndiril-məsində böyük rol oynayacaqdır. Doğrudan da, qısa müddət ərzində böyük işlər görüldü və biz öz adımızdan belə hesab edirik ki, bu işlərə görə elm aləmi adları çəkilən tərtibçilərə yalnız minnətdar olmalıdır.



Modern Türklük
Araştırmaları Dergisi
Cilt: 16, Sayı 2 (Haziran 2019), ss. 147-379
DOI: 10.1501/MTAD.16.2019.2.11
Telif Hakkı/Ankara Üniversitesi
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü

MAKALE

Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım

Nasser Khaze Shahgoli
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Ankara)

Vallollah Yaghoobi
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Ankara)

Shahrouz Aghatabai
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Ankara)

Sara Behzad
(Ankara)

ÖZET

Dede Korkut Kitabı, hiç kuşkusuz Türk dili ve edebiyatının en önemli kaynak eserlerinden biridir. Aralık 2018'de, bu kitabın bilinen iki yazması olan Dresden ve Vatikan yazmalarına yeni bir nüsha daha eklendi: Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması. 24 sayfa ile ilk kez ortaya çıkan tek bir boydan oluşan bu Dede Korkut yazması, görece çok daha kısa bir metin olmasına karşın (61 sayfa), içerdikleri ile Dede Korkut araştırmalarına yeni boyutlar kazandıracak nitelikte önemli bir metindir. Bu çalışma, Dede Korkut Kitabı'nın İran'da bulunmuş olan Günbet yazmasının incelenmesi, yazı çevirimi ve diplomatik metni, dil bilimsel dizini ve tıpkıbasımını içeren bir yayımdır. Giriş'te yazmanın genel özellikleri, eserin yazılma ve çekimlenme süreçleri, Dede Korkut ve Oğuz Destanları geleneği

Təbii ki, bütün bu nəşrlər, o cümlədən tez bir zamanda yazılan məqalələr “ilkin təəssüratları” əks etdirir. 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 bən-zəri, eynisi, kopyası¹) əhəmiyyət verilmədi. 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,

ver-siyası belə adlandırılmadı. Oğuzların öz Oğuz adı ilə adlandırıldıkları epos-xanın 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** (bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq) malik olan

¹ Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485.

əlyazma arasında bərabərlik işarəsi qoyuldu. **Ekzoterik** (hamı üçün açıq olan bədii-estetik) xarakterli mətnlə **ezoterik** (gizli, batini) mətn (*bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq*) 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 “mərmidəşiyani”, yaxud “topa güllə qoyanı” olmağı üstün tutdular. Şübhəsiz, bu məsələdə korporativ maraqlar da öz sözünü dedi və deməkdədir.

Əlbəttə, bu sətirləri oxuyarkən səbirsizlənib, bizə dərhal etiraz etmək istəyənlərin nəzərinə çatdırırıq ki, **emik yanaşmanın**, yəni mədəniyyətin öz içindən gələn adla “Kitabi-Türkmən lisanı” adlandırılan (*bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq*) oğuznaməni “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni əlyazması adlandıranların hamısının əlində bir spekulyasiya mexanizmi var olmaqladır: **publikanı kökü, yaşı və ənənəsi minillikləri əhatə edən şifahi “Dədə Qorqud” dastanı ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini eyniləşdirməklə aldatmaq.**

Bu, çox maraqlı və həm də hiyləgər bir mexanizmdir. “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposu (“**dastanı**” – **yox, eposu**: *bu barədə irəlidə xüsusi bəhs olunacaq*) ənənəsi ilə birmənalı şəkildə bağlı olan mətnidir. O, poetik strukturunun hər bir səviyyəsi və həmin səviyyələrini təşkil edən elementləri ilə istisnasız olaraq bütün hallarda “Dədə Qorqud” eposu nüvəsinə gedib çıxır. **Bu, inkarolunmaz və mübahisəsiz məsələdir.** Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun “**postoguz**”, yəni türkmən/türkmən epoxasındakı ənənəsinə aid əlyazma mətnidir. Lakin bu əlyazma oğuz babalarımızın şifahi “Dədə Qorqud” eposunun türkmən/türkmən versiyası olsa da, o, heç bir halda və heç bir şərtlər daxilində **yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının onunla eyniləşəcək, “nüsxə”ləşəcək yeni əlyazması deyildir.**

Şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında olan bağlılıqdan “eyniləşdirmə” mexanizmi kimi istifadə olunmasına ilk başdan, müvəqqəti də olsa, göz yummaq, bunu əlyazmanın ilk həyəcanının yaratdığı fikir dolaşığı kimi qəbul etmək mümkün idisə, bu barədə bəyanatla xəbərdarlığımızdan sonra həmin mexanizmin daha da “təkmilləşdirilməsi”, sosial şəbəkələrdə tərəfdar dəstələrinin yaradılması, cəbhədəş birliklərinin formalaşdırılması, o cümlədən Azərbaycandan da bir sıra “mütəxəssislərin” müxtəlif maraqlardan irəli gəlməklə, o cümlədən sifarişlə həmin dəstələrə qoşulması bizi sözü gedən “mexanizmin” artıq spekulyasiya alətinə çevrildiyini deməyə məcbur edir. Bu spekulyasiya xüsusilə sosial şəbəkələrdə mutativ mənzərələr yaratmışdır. Epik düşüncənin epoxal strukturu və inkişaf dina-mikasından tam xəbərsiz olanlar, hətta “əlyazma” və “oğuznamə” terminləri arasındakı məna fərqi belə bilməyənlər, türkmən/türkmən/tərakimə məna sırası ilə söz fırladanlar, “Azərbaycanın əsl qorqudşünası” titulu qazanmaq üçün yazdığı statuslarda aşırıq sənəti və

yaradıcılığını XIX əsrədək cavanlaşdırırlar feysbuk qəhrəmanlarına çevrilib, layk çələnglərinə bürünməkdədirlər. Əlbəttə, sosial şəbəkə açıq sistemdir və burada hər kəsin istədiyi sözü demək haqqı var. Ona görə də bizim onlara deməyə heç bir sözümüz yoxdur. Ancaq özünü həqiqi bir səmimiyyətlə mütəxəssis adlandıranların “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “üçüncü əlyazması” havasına uyub, “Kitabi-Türkmən lisani” əlyazmasının mətnini oxuyub anlamadan qeyri-elmi fikir söyləyənlərə, mətndə əlyazmanın “kimliyini” açıq-aşkar göstərən identifikativ işarələri anlamadan ağzına gələni danışanlara, funksional tipologiya baxımından tamamilə fərqli olan bu iki əlyazmanı (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Kitabi-Türkmən lisani”) eyniləşdirənlərə biz bu spekulyasiyanı bağışlaya bilmərik. Çünki bu – elmdir və biz gələcək nəsillər qarşısında məsuliyyət daşıyıırıq. Əgər biz bu qaragüruh selinin qarşısında durmasaq, belə patologiyalar baş alıb gedəcək, türkologiyamız bütün dünyada biabır olacaq və bir əlyazma mətnini dəyərləndirmək qabiliyyəti olmayacaq dərəcədə etibardan düşəcək.

Əlbəttə, bütün bu dediklərimizdən sonra oxucularımız bizdən, təbii olaraq, sübutlar istəyir. Biz də müzakirələri sağlam bir məcraya yönəltmək məqsədi ilə söz demək haqqımızdan istifadə edərək, fikirlərimizi məntiqi şəkildə çatdırmağa çalışacağıq. Sağlam müzakirə aparmaq hər kəsin haqqıdır, lakin bəzi özündən müştəbehlər “Bunları kim vəkil eylədi” deyərək söz demək haqqının nə üçünsə yalnız onlarda olduğunu zənn edirlər.

“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsidirmi?!

Necə deyərlər, “üçüncü əlyazma”çıların yol verdikləri ən gülünc yanlışlıq “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi elan olunmasıdır. Çünki bu “nüsxə” məsələsində bütün elmi prinsiplər pozulmuş, baş-ayaq edilmiş və ümumiyyətlə, elmi nəticə əvəzinə ortaya ey-bəcər mənzərə çıxmışdır.

Qeyd edək ki, “nüsxə” məsələsində ifrata varıldığı artıq rəsmi şəkildə etiraf olunmaqdadır. Belə ki, əziz dostumuz və həmkarımız prof. Əli Duymaz Bakıda nəşr olunan “Türkologiya” jurnalında çap etdirdiyi “On üçüncü boy” adlanan məqaləsində yazır¹: “Bir də “üçüncü nüsxə” məsələsinə toxunmaq istərdik. Fikrimizcə, “Dədə Qorqud kitabı”nın Drezden və Vatikan əlyazmalarına “nüsxə” demək alışqanlıığı (*vərdişi* – R.Q., S.R.) xüsusilə 13-cü hekayənin (“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsində *Salur Qazanın əjdaha ilə vuruşmasından bəhs edən oğuznamə nəzərdə tutulur* – R.Q., S.R.) yazılı mətni tapıldıqdan sonra müzakirə edilməlidir. Çünki Drezden və Vatikan əlyazmalarının

¹ Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, akademik Kamal Abdulla redaktoru olduğu “Türkologiya” jurnalında Əli Duymazın, Mətin Ekicinin və Əhməd Bican Örcilasunun yeni əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi kimi təqdim edən məqalələrini, haqlı olaraq, “Müzakirə və diskussiya” rubrikasında verməyi məqsəduyğun hesab etmişdir.

başlıqlarından tutmuş içindəki boyların seçiminə qədər bir çox məsələ şüurlu bir seçimin olması haqqında ipucları verir. Belə ki, Salur Qazan haqqında müstəqil bir dastanın olması düşüncəsi ilə tapılan bu 13-cü hekayə bu əlyazmaların “nüsxə” deyil, hər birinin orijinal bir “əlyazma” olaraq dəyərləndirilməsi zərurətini ortaya qoyur. Çünki “Salur Qazanın əjdaha öldür-məsi” boyunun əlyazma mətninin ortaya çıxması və bu mətnin öncəki əlyazmalarda olmaması “nüsxə” anlayışını da mübahisə mövzusunə çevirməyə imkan verir”¹.

Göründüyü kimi, Türkiyə türkologiyasında öz analitik baxışları ilə fərqlənən Ə.Duymaz bu fikri ilə yeni tapılan əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüsxəsi olmadığını, daha doğrusu, nüsxəsi qəlibinə girə bilmədiyini, əslində, aydın şəkildə müşahidə və etiraf etmişdir. Alimə görə, yeni əlyazma “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələri ilə məhz “nüsxə” anlayışı kontekstində bir sırada dura bilmir. Çünki “nüsxə” anlayışının Türkiyə türkcəsindəki (o cümlədən Azərbaycan türkcəsindəki) açıq-aydın mənası buna qətiyyənlə imkan vermir.

“Türkcə sözlük”də deyildiyi kimi: “**Nüsxə** – 1. Bir-birinin eynisi olan yazılı şeylərin hər biri; 2. Qəzet, jurnal və sairənin sayları; 3. Bənzər, eyni, kopya (*surət* – R.Q., S.R.)” deməkdir².

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələri ona görə bir-birinin (daha doğrusu, Vatikan Drezdenin) nüsxəsi hesab olunur ki, bir müqəddimə və 12 boy-oğuznamədən ibarət olan Drezden nüsxəsindəki həmin müqəddimə və 12 boydan 6-sı Vatikan nüsxəsində “təkrarlanır”. Lap “loru dildə” desək, Vatikan əlyazmasındakı müqəddimə və 6 boy cüzi fərqlərlə Drezdendəki müqəddimə və 6 boyun “eynisi”, “bənzəri”, “kopyası – surəti”dir. Ə.Duymaz ağılməntiqi yerində olan alim kimi görür ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı nə müqəddimənin mətni, nə də ki 12 boydan, istisnasız olaraq, heç biri bu yeni əlyazmada yerli-dibli yoxdur. Başqa sözlə, tamamilə fərqli poetik struktura, fərqli məzmunə, fərqli funksional tipologiyaya, fərqli epoxal konsepsiyaya (*bütün bu fərqlər irəlində geniş şəkildə izah olunacaq*) malik olan yeni əlyazma heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetik strukturunu “təkrarlayaraq”, onun nüsxəsi, yəni “eynisi”, “bənzəri”, “kopyası – surəti” ola bilmir. Lakin təəssüf ki, qardaşımız Ə.Duymaz da “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” havasının cazibəsindən qurtula bilməyərək, bu yeni əlyazmanı, sadəcə olaraq, “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinin məhsulu olan yeni oğuznamə mətni hesab etmək əvəzinə, onu yenə də “üçüncü əlyazma” kimi qəbul etməkdə davam etmişdir.

Yeni əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrinin “nüsxəsi” olmadığını görən prof. Ə.Duymaz “üçüncü əlyazma konsepsiyasını” əsaslandırmaq üçün orijinal bir üsula əl atır: məlum elmi gerçəkliyin və bütün qorqudşünaslığın əleyhinə gedərək, “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan əlyazmalarının, ümumiyyətlə, bir-birinin nüsxəsi olduğunu şübhə

¹ Duymaz A. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 100-101.

² Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005, s. 1485.

altına alır: guya ki, bu, bir dil “alışqanlığı”dır və dünya türkoloqları, sadəcə, vərdiş etdikləri üçün bu əlyazmaları “nüsxə” adlandırırlar. Və alim çıxış yolu kimi belə hesab edir ki, “nüsxə” anlayışından imtina etməklə yeni əlyazmanı çox asanlıqla “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması saymaq olar.

Bəs “üçüncü əlyazma konsepsiyasında” “nüsxə” məsələsinin işə yaramadığını görən Ə.Duymaz yeni əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması olduğunu hansı metodla əsaslandırır?

Alimə görə, çox “rahat” bir metod var: bu, “Kitabi-Dədə Qorqud”la yeni əlyazmanın “dil, üslub və mövzu” yaxınlığıdır¹.

Bəs prof. Ə.Duymaz bu “eyniləşdirmə” metodu məsələsində özü kimə əsaslanır?

Əlbəttə, “bu metodun” yaradıcısı olan prof. Mətin Ekiciyə.

Bu halda biz bütün diqqətimizi əziz dostumuz və həmkarımız prof. M.Ekicin “eyniləşdirmə” metoduna yönəltməli, onun yeni əlyazmanı hansı metodla (üsul, vasitə, yolla) “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və üçüncü əlyazması olduğunu əsaslandırmasını dərinlən öyrənməliyik. Bu, hər şeydən əvvəl, ona görə vacibdir ki, yeni əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması olduğunu məhz M.Ekici bəyan etmişdir.

Bunun üçün heç bir əziyyət çəkmək lazım gəlmir. Prof. M.Ekici yeni əlyazmanı kitab şəklində çap etdirmiş və kitabın “Ön söz”ündə “öz metodunu” ətraflı şərh etmişdir. Diqqət edək:

“İlk səhifədən başlayan münacat tərzli soylamanı oxuyanda bu nüsxənin Dədə Qorqud mətnləri ilə əlaqəsini qura bilməmişdim. Daha sonrakı səhifələrdə yer alan mətnlərin heç birinin başlığının olmadığı və yaxud fərqli bir qələmlə yazılmadığı üçün ilk baxışda mətnlərin harada başlayıb-qurtardığını anlamaq asan olmurdu. Buna baxmayaraq, mətni başdan-ayağa gözdən keçirməyə qərar vermiş, sonrakı səhifələrdə də digər nüsxələrdən bildiyimiz tərzdə bir mətn görməyincə “Dədə Qorqud”la əlaqəsinin olmayacağını düşünmüşdüm. Ancaq səhifələr irəlilədikcə mətnin içində Dədə Qorqud adının keçdiyi yerləri görmək məni həyəcanlandırmağa başlamışdı. Tapmaq, görmək və oxumaq istədiyim, sadəcə, bu soylama tərzindəki mətnlər deyildi: bildiyimiz və bilmədiyimiz bir Dədə Qorqud söyləməsi idi. Ən azından, bir neçə söyləmə ola biləcəyini düşünməyimə və 48-ci səhifəyə gəlməyimə rəğmən hələ soylama tərzində mətnlər vardı, amma bir dastan söyləməsi yoxdu. Həyəcanımın azalmağa başladığı bir anda oxumağa davam etdiyim 48-ci səhifənin ortasına doğru mətn dəyişmiş, (“*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanına aid – R.Q., S.R.) öncəki iki nüsxədən tanıdığımız Oğuz qəhrəmanları üçün istifadə olunan epitetlər axmağa başlamışdı. Oxuduqca bu söyləmənin nə olduğuna marağım daha da artmış, onun bizə məlum olan “Dədə Qorqud” boyu olmadığını fərqiə varmış, bunun fərqli bir söyləmə olduğunu düşünərək, mətni oxumağa davam etmişdim. Mətn üzərində ilk oxum bitəndə artıq axtardığımı tapmışdım. Müəyyən bir başlıqla adlandı-

¹ Duymaz A. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 101.

rılmamasına baxmayaraq, bu söyləmə məlum “Dədə Qorqud” söyləmələrindən fərqli bir boy idi. Bu, “Salur Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürdüyü boy” ola bilərdimi? Əcəba, “13-cü “Dədə Qorqud” boyu ola bilərdimi?”¹

Prof. M.Ekici daha sonra öz həyəcanını alim dostu, qorqudşünas Dr. Gürol Pəhlivanla bölüşür və o da “bərk həyəcanlanır”. İki dost mətni birlikdə oxuyur və G.Pəhlivan M.Ekicinin bu əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması olması, o cümlədən Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi haqqındakı oğuznamənin eposun 13-cü boyu olması haqqındakı qənaətlərini təsdiq edərək ona dəstək verir².

Əlbəttə, biz M.Ekicinin mətni oxuyarkən keçirdiyi həyəcanı başa düşürük, çünki özümüz də alimin bu sətirlərini oxuyarkən həyəcanlandıq. Lakin bu yazımızda oxucularla emosional-affektiv təəssüratlarımızı deyil, soyuq başla düşündüyümüz qənaətləri bölüşməyi qərara aldığımız.

İndi isə prof. M.Ekicinin “metodunu” ifadə edən yuxarıdakı fikri şərh etməyə çalışaq:

1. Əlyazmanın 48-ci səhifəsinə oxuduğu soylama mətnləri M.Ekiciyə bu mətnlə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında əlaqə qurmağa imkan vermir:

Bu, tamamilə təbiidir. Çünki “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsinin mətn strukturu və tipologiyası ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn konstruksiyası tamamilə fərqlidir.

48-ci səhifəyə qədər olan soy(lama) mətnləri alimə o qədər fərqli təsir bağışlayır ki, o, həmin mətnləri hətta divan ədəbiyyatındakı münacatlara bənzədir.

2. Lakin alim mətndə ulu ozan Dədə Qorqudun və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından tanıdığı Oğuz qəhrəmanlarının adlarını, onlar üçün istifadə olunan epitetləri və s. gördükcə bunun “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni bir mətni (“bildiyimiz və bilmədiyimiz bir Dədə Qorqud söyləməsi”) olması qənaətinə gəlir.

Bu nöqtə M.Ekicinin “metodunun” iki ən mühüm istinad nöqtələrindən biridir. Yəni “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsində “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən poetik struktur elementlərinin (onomastik vahidlər, bədii təsvir vasitələri, paremilər və s.) olması ona bu əlyazmanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi hesab etməyə əsas verən iki amildən biridir.

3. İkinci və ən əsas amil isə əlyazmada Salur Qazanın yeddibaşlı əjdahanı öldürməsi haqqında kiçik həcmli oğuznamənin olmasıdır. Bununla da, prof. M.Ekici, özünün dediyi kimi “axtardığını tapır”.

İndi isə M.Ekicinin bu iki metodoloji tezisini təhlil etməyə çalışaq. “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsində “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsleşən element-

¹ Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Qazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s. 10-11.

² Yenə orada, s. 11.

lərin olması tamamilə təbii və qanunauyğundur. **“Kitabi-Türkmən lisanı”** bir epik mətn kimi bütün hallarda və istisnasız olaraq şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsini Türkman/Türkmən epoxasında davam etdirən **oğuz-namədir**. Və hər bir qorqudşünas bilir ki, istər ədəbi-bədii, istərsə də tarixi-xronikal oğuznamələrin hamısını ortaq motivlər birləşdirir. Ona görə ki, oğuznamələr tarixi, yaxud bədii məzmunlu olmasından asılı olmayaraq, ulu əcdad “Oğuz kağan” mifik nüvəsinə bağlanır. “Oğuz kağan” nüvəsi bütün oğuznamələri öz ətrafında düzərək vahid qalaktik sistem yaradır. Bu “Oğuz qalaktikasının” hər bir elementi onun nüvəsinə yaxın-uzaqılığından asılı olmayaraq, ümumi qalaktik motivləri də özündə əks etdirir. Bu cəhətdən, istər “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi, istər Rəşidəddin oğuznaməsi, istər Əbülqazi oğuznaməsi, istər “Mənzum oğuznamə” və s. hamısı bu və ya digər dərəcədə “Kitabi-Dədə Qorqud”la ortaq motivlərə malikdir. Lakin bu ortaq motivlər digər oğuznamələri, tutaq ki, Əbülqazi oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”la eyniləşdirməyə, onun nüsxəsi saymağa imkan vermir. Halbuki Əbülqazi oğuznaməsində Salur Qazanla bağlı “Kitabi-Dədə Qorqud”la səsləşən kifayət qədər məqamlar vardır. Belə bir eyniləşdirməni apara bilməməyin yeganə səbəbi bu oğuznamələrin tamamilə fərqli mətn tipologiyasına malik olmasıdır. Və çox maraqlıdır M.Ekicinin özü 61 səhifədən ibarət mətnin 48-ci səhifəsinə qədər əlyazma ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında heç bir əlaqə qura bilmir. Yəni ağıl-məntiqi yerində olan alim kimi görür ki, bu əlyazma ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” tam fərqli poetik mətn tipologiyasına malikdir. Lakin...

Lakin 48-ci səhifədən sonra rast gəldiyi Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi süjeti alimi o qədər həyəcanlandırır ki, mətn tipologiyası haqqında malik olduğu bütün professional bilikləri unudub, yeni oğuznaməni “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması, Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi haqqında kiçik oğuznaməni isə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu elan etmək qərarına gəlir.

Əziz dostumuz və həmkarımız prof. M.Ekicinin bu metodu xüsusilə Türkiyə və Azərbaycan qorqudşünaslığında çox yanlış və zərərli tendensiyanın əsasını qoya bilər. M.Ekicinin bu metodundan ruhlanıb, yeni kəşflərin iddiasına düşənlər “Dədə Qorqud” eposu ənənələri ilə hər hansı şəkildə bağlı olan mətnləri bir yerə cəmləyib, “Kitabi-Dədə Qorqud” adı altında yenidən nəşr etdirmək fikrinə düşə bilərlər. Bu tendensiyanın isə reallaşacağına şübhə etmirik. Bir halda ki bu gün qorqudşünaslığın ağsaqqalı, hamımızın sevimlisi prof. Əhməd Bican Ərcilasun xocamız da M.Ekicinin bu metodundan vəcdə gələrək o qədər ruhlanır ki, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un nəinki üçüncü əlyazması, hətta dördüncü əlyazması hesab edir. Xocamıza görə, “üçüncü əlyazma” Türk Tarix Qurumu Kitabxanasındadır: “Əslində, üçüncü nüsxə olaraq 22 səhifəlik bu əlyazmanı qəbul etmək lazımdır. Əlyazmada müqəddimə və “Əl-hekayətül-əvvəl” başlığı altında Dirsə xan oğlu Buğac xan boyunun başlanğıc qismi (8 səhifə) vardır. Türk Tarix Qurumu əlyazmasının müqəddiməsində, xüsusilə “dörd türlü qadın” bölümündən

qabaq 42 sətirlik (3 səhifədən bir az çox) əlavə vardır”¹.

Əslində, Ə.B.Ərcilasun öz yanaşmasında daha haqlı görünür, çünki onun bəhs etdiyi əlyazmada “Kitabi-Dədə Qorqud”un Dirsə xan oğlu Buğacdən bəhs edən birinci boyundan, ən azı, 8 səhifə vardır və bu iki əlyazmada üst-üstə düşən parçalar eyniləşərək, kopyaləşaraq “nüsxə” anlayışından bəhs etməyə imkan verir. Bəs “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında nəinki 8 səhifə, heç ard-arda gələn 8 cümlə üst-üstə düşmədiyi halda “üçüncü əlyazmaçılar” yeni əlyazmanı nəyə əsaslanıb “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüsxəsi hesab edirlər?

Əlbəttə, yeni əlyazmada olan Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi süjetinə görə.

Qeyd edək ki, iki əsr boyunca qorqudsünasların xoş arzusu və məyusluq obyektinə çevrilmiş “13-cü boy” absurdu haqqında irəlidə bəhs edəcəyimiz üçün burada fikirlərimizi qısa şəkildə verəcəyik.

“Kitabi-Türkmən lisani” abidəsində mövcud olan “Salur Qazanla əjdaha” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı on birinci boyunda Salur Qazanın özündən bəhs etdiyi soylamada yeddi başlı əjdaha ilə vuruşmasına işarə etməsi bir-biri ilə səsleşir:

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.
Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.
Heybətindən sol gözüm yaşardı.
Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.
Bir yilandan nə var ki, qorxdun! – deyü ögünmədim².

Kitabi-Türkmən lisani” abidəsindəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı nəğmənin bir-biri ilə bağlılığı heç bir şübhə doğurmur və bu məsələdə “üçüncü əlyazmaçılar” tam haqlıdır: “Görünən kəndə nə bələdçi?!”

Ancaq bu, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un nə üçüncü əlyazması və nüsxəsi, nə də “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu hesab etməyə, zərrə qədər də olsun, əsas və imkan vermir. Əgər “üçüncü əlyazmaçılar” bu qədər həyəcanlanmayıb, soyuq başla düşünsə idilər, o halda epos poetikası haqqındakı bütün nəzəri bilikləri yadlarına düşər və bilərdilər ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı bu **“kontaminativ düyün”**(*termin bizimdir – R.Q., S.R.*) heç vaxt eyni mətn sisteminin (12-lik struktura malik sistemin) müstəqil elementi (13-cü boyu) ola bilməz. Yəni “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti istər

¹ Ərcilasun A.B. Dədə Korkutun Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 94.

² Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118.

müstəqil əhvalat/hekayət/oğuznamə halında (“Kitabi-Türkmən lisanı”də), istərsə də ona işarə verən epik nəğmə halında (“Kitabi-Dədə Qorqud”da) bütün durumlarda on birinci boyun kontaminativ elementidir.

Fikrimizi daha aydın və sadə şəkildə izah etməyə çalışaq. Məsələn, aşiq bir dastanı 7 gecəyə də danışa bilər, 1 günə də. O, məclisdən, zamandan, şəraitdən və s. asılı olaraq mətni genişləndirib-qısalda bilər. Lakin bu genişlətmə və qisaltmalar ixtiyari seçimə deyil, konkret qanunauyğunluğa əsaslanır. Yəni dastan mətnində dinləyicinin bilmədiyi, ancaq aşığa məlum olan “kontaminasiya düyünləri”, sadə bir ifadə ilə desək, qisaltma-genişlətmə mexanizmləri var. Aşiq mətni məhz bu mexanizmlərin hesabına genişlədib qısalda bilər. Yoxsa, ixtiyari əməliyyatlar aparsa, dastan adlanan mətn öz epik bütövlüyünü və estetik cazibəsini itirər. Bu cəhətdən **“Kitabi-Dədə Qorqud”un on birinci boyundakı Qazanın söylədiyi 2-ci nəğmə “Kitabi-Türkmən lisanı”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsinin kontaminativ işarəsi, yaxud düyünüdür.** Yəni nəğmə bütün hallarda həmin əhvalat-süjetə işarə verməklə məhz onu bildirir. Bu, o deməkdir ki, “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un 11-ci boyundakı nəğmənin alt qatı, kontaminativ potensiyası, əlavəsidir. Başqa sözlə, 11-ci boyu söyləyən ozan zaman, şərait, auditoriya və s. asılı olaraq bu süjeti on birinci boyun tərkib hissəsi kimi söyləyə də bilərdi, söyləməyə də.

Beləliklə:

1. “Kitabi-Türkmən lisanı”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”un 11-ci boyundakı nəğmənin kontaminativ düyünü kimi məhz həmin boyun içində daxildir və bir düyün-əlavə kimi heç bir halda eposun 12-lik sistemini dağıdan 13-cü boy ola bilməz.

2. “Kitabi-Türkmən lisanı”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 lisanı” də, “Kitabi-Dədə Qorqud” da bütün hallarda şifahi “Dədə Qorqud” epos nüvəsinin yazılı törəmələri – paradiqmalarıdır. Yəni “Kitabi-Türkmən lisanı” 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.

Epos, dastan, şifahi və yazılı epik ənənə problemi.

Buraya qədər “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı arasındakı əlaqələrdən danışarkən “epos”, “dastan”, “şifahi dastan”, “yazılı dastan” terminlərindən çox istifadə etdik. Bunun səbəbi onunla bağlıdır ki, “üçüncü əlyazmaçıları” məhz bu anlayışların məna sahə və sərhədlərini bir-birinə ya bilərəkdən, ya da bilməyərəkdən qarışdıraraq bir absurd teatrı yarada bilmişlər.

Maraqlıdır ki, Türkiyə sahəsi tədqiqatlarda şifahi “Dədə Qorqud” eposu və dastanı ilə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” çox vaxt fərqləndirilmir, elə eyni bir şey kimi təqdim olunur. Halbuki bunların fərqləndirilməsi son dərəcə vacib məsələdir. Çünki sözü gedən mutasiya məhz bu termin-anlayışlara etinasızlıqdan, yaxud onları bir-birinə qarışdırmaqdan irəli gəlmişdir.

Epos – etnosun milli təfəkkür tərzini bütünlükdə əhatə edən epik düşüncə sistemidir. Akademik Nizami Cəfərov yazır ki, “epos”, sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan – potensiyasıdır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyildir, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, lingvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir¹.

Mərhum prof. Məhərrəm Cəfərli alimin bu fikrini şərh edərək yazır: “N.Cəfərovun epos haqqındakı bu fikri mürəkkəb məzmunla malikdir və müasir dövrdə dastana baxışın əsasında durur. Beləliklə, epos anlayışı (*N.Cəfərova görə – R.Q., S.R.*) aşağıdakı məzmunu əhatə edir:

- a) Epos xalqın dastan potensiyasıdır...
- b) Eposda dastançılığın bütün süjetləri və motivləri cəmlənir...
- c) Epos xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə əhatə edir...”²

Prof. Hüseyn İsmayılov isə “dastan” anlayışı haqqında yazır: “Dastan” adı altında dayanan ədəbi hadisə faktı əski epik ənənənin etnik-işarəvi və modelləşdirici sistemini saxlamaqda bu terminlə anlaşılan ədəbi forma və məzmunla – diferensial mətn tipinə transformasiya olunmuşdur”³. “Dastanın eposla identik (*eyni – R.Q., S.R.*) vahid olmadığı aydındır. Eyni zamanda dastan epik sistemdə avtonom hüquqlara malikdir. Əslində, dastanın mətn avtonomiyası vardır. Xalq yaradıcılığı nüsxələrinin digər elementləri onun strukturunda yalnız kanonik qəliblərə dola və ya hansısa vahidi əvəzləyə bilər. Amma dastanın strukturu dəyişmir; çünki o, sabit informasiya daşıyıcısı kimi bir işarə bütövüdür və mətn strukturunun sabitliyi həm də bununla bağlıdır”⁴.

“Epos” anlayışı, ümumən üç mənə səviyyəsini əhatə edir:

1. **Paradiqmatik səviyyə:** etnosun gerçəklik haqqında epik təsəvvürlər sistemi – epik dünya modeli;

2. **Sintaqmatik səviyyə:** epik dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn – dastan;

3. **Janr səviyyəsi:** bütün epik janrları birləşdirən sistem⁵.

¹ Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, s. 12.

² Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007, s. 6-7.

³ İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi (ön söz) / “Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri” kitabı. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2001, s. 3.

⁴ İsmayılov H. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, s. 295-296.

⁵ Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, s. 74.

Beləliklə, “epos” – milli epik düşüncə sistemi, “dastan” – onu bədii söz kodu səviyyəsində gerçəkləşdirən mətnidir. Bu halda “Dədə Qorqud” Oğuz milli düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edən eposdur. Onun tarixən iki mənə paradiqması var:

1. 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.

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

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

Həm “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, həm də “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi bilavasitə şifahi “Dədə Qorqud” eposunun yazılı şəkilləridir. Ən başlıcası, “Kitabi-Dədə Qorqud” bir dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkmən lisanı” öz funksional tipologiyasına görə dastan yox, Türkman/Türkmənlərin ezoterik-müqəddəs kitabıdır. Yəni **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı Oğuz igidlərinin qəhrəmanlığından bəhs edən boylar ozanlar tərəfindən geniş publika qarşısında ifa olunan bədii-estetik funksiyalı mətnlər olduğu halda, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi baxşı/ozanlar tərəfindən ancaq “40-lar” (“40 şagird”) məclisində oxunan və 40 neofit tərəfindən öyrənilən, mənimsənilən, əsasında “bəy-igidlilik” imtahanı verilən “ərgənlik bitiyi”, “inisiasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik/batini “törə kitabıdır”.**

Əgər “üçüncü əlyazmaçılar” affektiv-emosional durumlarından qurtulub, mətni tələsmədən oxuya və soyuq başla düşünə bilsə idilər, o halda funksional struktur tipologiyası baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından tam fərqli olan “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsini onun üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması olması qərarını verməzdilər.

Qeyd edək ki, bu abidələr arasındakı tipoloji fərqi “Kitabi-Türkmən lisanı”ni “Günbət əlyazması” adı altında çapa hazırlayan tərtibçilər kollektivi də müşahidə etmişdir. Onlar yazırlar: “Dədə Qorqud kitabı”nın əldə olan əlyazmalarının öyrənilməsi mövcudluğu bizdə heç bir şübhə doğurmayan “Dədə Qorqud” əlyazmalarının orta qaynaqlarının olduğunu sübut etdiyi kimi, ayrıca yazılı və sözlü mənbələrə malik olduqlarını da göstərir. Bu baxımdan, Drezden və Vatikan əlyazmaları birlikdə bir qolu təşkil etdikləri halda, Günbət əlyazması daha qısa bir mətn olmasına baxmayaraq, hal-hazırda təkbaşına başqa bir qolu təmsil edir.”¹

¹ Shahgoli N.K., Yaghoobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt

Tərtibçilər kollektivi sözü gedən əlyazmanın başqa əlyazmalarla əlaqəsi və Oğuz dastanları içərisindəki yerindən bəhs edərkən eyniləşən məqamları (mövzu, deyim, parça və s.) göstərdikləri kimi, fərqlərə də diqqət yetirmişlər. Onlar yazırlar:

– Günbət əlyazması tərtibat baxımından ağırlıq etibarilə soylar (*Soylamalar nəzərdə tutulur: əlyazmada həmin parçalar “soy” adlandırılır – R.Q., S.R.*) əsasında qurulmuşdur.

– Drezden və Vatikan əlyazmaları məzmun baxımından birləşdiyi halda, Günbət əlyazmasında bunlarda olmayan parçalar, mövzular və şəxslər və s. məlumatlar yer almışdır.

– Günbət əlyazmasında dil xüsusiyyətləri baxımından şərq türkcəyə aid sözlər və az miqdarda da olsa, formal xüsusiyyətlərini daha çox saxlamış moğolca elementlər vardır. Drezden və xüsusilə Vatikan əlyazması qədim Oğuz türkcəsinin Anadolu sahəsinə yaxınlaşdığı halda, Günbət əlyazmasının xüsusilə ikinci qatı Oğuz türkcəsinin Azərbaycan və İran sahəsinə yaxınlaşmaqdadır.

– Yazı baxımından Günbət əlyazması Oğuz türkcəsinin Anadolu sahəsində yazılan əsərlərdən ayrılaraq, bir çox nöqtədə şərq türkcənin yazı ənənəsinə yaxınlaşır... Ancaq şərq türkcə ilə yazı üslubu kontekstində təsbit edilən bu yaxınlıq tam olmayıb, məlum əlyazmalarda da Anadolu sahəsindəki yazı üslublarının istifadə edildiyi görünür¹.

Göründüyü kimi, tərtibçilər kollektivi “Kitabi-Türkmən lisani”ninin “Günbət əlyazması” adlandırdıqları mətni ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un nüsxələri arasında iki fərqli layı aşkarlamışlar:

1. Poetik struktur və mətn tipologiyası fərqləri;
2. Dil-üslub fərqləri.

Alimlər kollektivinin dəqiq şəkildə müşahidələrindən göründüyü kimi, “Kitabi-Türkmən lisani” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” poetik struktur və mətn tipologiyasına görə tamamilə fərqli mətnlərdir. “Kitabi-Türkmən lisani”nin mətn strukturu istər onu təşkil edən elementlərin özü, istərsə də həmin elementlərin düzümü baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn strukturu ilə heç bir halda üst-üstə düşmür. **Yəni bu əlyazma mətnləri tam fərqli poetik struktur tipologiyalarına malikdir və bu mənada “Kitabi-Türkmən lisani” heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması hesab oluna bilməz.**

Digər tərəfdən, “Kitabi-Türkmən lisani” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasında onların hər ikisinin “Oğuz kağan” nüvəsinə bağlılıqları səbəbindən müəyyən ortaq motiv və obrazların olmasına baxmayaraq, “Kitabi-Türkmən lisani” abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”dan fərqli obraz və motivlər “qalereyasına” malikdir. Halbuki “Kitabi-Türkmən lisani”nin “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması sayılması üçün bu əlyazmaların motivlər “qalereyasının” müəyyən tənasüblərdə bir-birinin eyni olması, bir-birinin kopyası olması la-

16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 149.

¹ Yenə orada, s. 160.

zımdır. Belə bir eyniləşmənin olmadığı şəraitdə “üçüncü əlyazma” söhbəti tamamilə yersiz və qeyri-elmi yanaşmanı ifadə edir.

Dil xüsusiyyətlərinə gəldikdə bildirmək istərdik ki, biz professional dilçilərin səlahiyyət dairəsinə girməyi özümüz üçün artıq hesab etsək də, tərtibatçılar kollektivinin də təsbit etdikləri dil-üslub fərqləri bizə yenə də “mətn tipologiyası” baxımından müəyyən nəticəyə gəlməyə imkan verir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili Oğuz epoxasının dili olduğu halda, “Kitabi-Türkmən lisanı”nin dili postoğuz epoxasının dilini, yəni Türkmən/Türkmən dilini nümayiş etdirir. Başqa sözlə, “Kitabi-Türkmən lisanı” dil xüsusiyyətləri (tipologiyası) baxımından da bilavasitə “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması deyildir.

Bir cəhəti qeyd etməyi özümüzə borc bilirik ki, “Kitabi-Türkmən lisanı”ni “Günbət əlyazması” adı altında çap etdirən tərtibatçılar kollektivinin nümayiş etdirdikləri dilçilik bilikləri yüksək səviyyədə olduğu kimi, folklorşünas olmalarına rəğmən, epos poetikası baxımından gəlidiyi nəticələr də özünə hörmət doğurmaya bilmir. Yəni müəlliflər kollektivinin malik olduğu dilçilik bilikləri onlara sanballı epik-nəzəri nəticələrə də gəlməyə imkan vermişdir. Bu cəhətdən biz həmin kollektivin aşağıdakı fikrini, demək olar ki, az bir qismi istisna olmaqla doğru qənaət hesab edirik: “Günbət əlyazmasının Oğuz dastanları ənənəsi içərisindəki yeri bu şəkildə təsbit edilə bilər: Drezden/Vatikan ilə Günbət əlyazmaları əlimizdəki əlyazmaların tarixlərindən çox əvvəlki zamanlardan bəri mövcud olub, çox geniş bir coğrafiyaya yayılmış məlum sözlü və yazılı Oğuz dastanlarına gedib çıxır”¹.

Beləliklə, müəlliflər kollektivi “Günbət əlyazması” adlandırdıqları “Kitabi-Türkmən lisanı”nini, tamamilə haqlı olaraq, arxaik “Oğuznamə” ənənəsi ilə əlaqələndirirlər. Lakin onlarla razılaşmadığımız yeganə əsas məqam ondan ibarətdir ki, doğru olaraq “Oğuz dastanının başqa bir parçası” hesab etdikləri bu oğuznaməni nə üçünsə məhz yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un “fərqli məlumatlara malik” yeni bir əlyazması hesab edirlər².

Lakin tərtibatçı-müəlliflər bununla da qalmamış, hamıdan daha irəli gedərək “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsini “Kitabi-Dədə Qorqud”un özü hesab etmişlər: “Nəticə olaraq, əsərin adını qəti olaraq müəyyənləşdirmək mümkün deyilsə də, “Kitabi-Dədə Qorqud” olduğu dəqiqdir”³.

Qeyd etmək istərdik ki, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsinin mövcud üç nəşri içərisində tərtibat və tədqiqat baxımından ən mükəmməli “Günbət əlyazması” adlandırılan nəşrdir⁴. Tərtibatçı kollektiv əlyazma üzərində ağır zəhmət çəkmiş, dilçilik baxımından mükəmməl tədqiqat aparmışlar. Dilçi olmalarına baxmayaraq, mətn üzərində apardıqları folklorşünaslıq müşahidələri bir

¹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 160.

² Yenə orada, s. 150.

³ Yenə orada, s. 15.

⁴ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 147-379.

çox hallarda mükəmməldir. Lakin epos poetikası, dastan mətninin epik struktur modeli, Oğuz epik düşüncəsinin epoxal inkişaf mərhələləri, epoxal keçidlərin poetik dialektikası, ümumoguz epik düşüncə nüvəsinin epoxal-milli diferensiasiya modelləri, yəni ümumoguz eposundan milli eposların aktual üzvlənmə keçirərək budaqlanması, **ələlxüsüs epik düşüncənin şifahi və yazılı kodları arasındakı münasibətlərin spesifik semantikasi** və s. sahəsində bilik baqajlarının yoxluğu onlara öz tədqiqatlarında bir çox hallarda nümayiş etdirdikləri mükəmməl müşahidələrini, təəssüf ki, məntiqi sonluğa çatdırmağa imkan verməmiş və onlar da öz elmi gerçəkliklərinin əksinə gedərək, “üçüncü əlyazmaçıların” pleyadasında özlərinə rol almışlar.

**“40 şagirdə nəsihət” kitabı: ekzoterik dastan mətni,
yoxsa ezoterik “ərgənlik” oğuznaməsi**

Əziz həmkarlarımız və oxucularımız, məqalənin bu hissəsinə qədər “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” arasındakı fərqlərdən danışarkən əsas fərqi “funksional tipologiya”, “mətn tipologiyası” ilə bağlı olduğunu geniş şəkildə vurğulasaq da, buna, hələ ki, heç bir izah vermədik. Nəhayət, bu mühüm məqamın şərhinin vaxtı gəlib yetişdi.

Qeyd edək ki, bu məqam çox dərin nəzəri məsələləri əhatə edir. Bu dərinliyə varmayan, ona etinasızlıq edən tədqiqatçılar, elə “üçüncü əlyazmaçılar” kimi, mətnə qırıqdan (sistem çölündən) tamaşa etməli olacaqlar.

Mətnin funksional struktur tipologiyası onun tanınmasında, “kim-liyinin” müəyyənləşdirilməsində, poetik identifikasiyasının üzə çıxarılmasında mühüm şərtlərdən biridir. Mətni həyəcan içərisində oxuyan “üçüncü əlyazmaçılar”, bəlkə də, elə bu həyəcan səbəbindən oxuduqları mətnə “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsinin “nə olduğunu” bildirən açıq-aşkar “funksional kimlik işarələrini” görə bilməmişlər.

“Mətnin funksional struktur tipologiyası” nədir?

Bu, sadə desək, mətnin funksional xüsusiyyətlərinə görə onun tipinin müəyyənləşdirilməsidir. Yəni mətn bütövlükdə hansı funksiyaya xidmət edir. Məhz həmin funksiya mətnin tipoloji növünü müəyyənləşdirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznaməsinin təqdim etdiyi mətn, istisnasız olaraq, dastan olduğu halda, “Kitabi-Türkmən lisanı” funksional strukturuna və həmin strukturda gerçəkləşən mahiyyətinə görə dastan deyil. Lakin “üçüncü əlyazmaçılar” onun içindəki “Salir Qazan və əjdaha” oğuznaməsinə görə mətni dastan elan elədilər və bu zaman bütöv mətnin heç də “dastan funksiyasını” yerinə yetirmədiyini müşahidə edə bilmədilər.

Bu məqamı daha da sadələşdirməyə çalışaq.

“Loru dildə” desək, əgər bir **daşla**:

- ev tiksələr, o, funksional tipinə görə – **tikinti materialı**;
- onunla kimisə vurub öldürsələr – **silah**;
- hamamda daban sürtmək üçün istifadə olunursa – **hamam sürtgəci**;

– evdə küləyin örtüyü qapını açıq saxlamaq üçün onun qarşısına qoyularsa – **ev əşyası**;

– peyğəmbəri tərəzinin gözlərini tarazlaşdırmaq üçün istifadə olunursa – **pərsəng daşı** funksiyasını və s. yerinə yetirər.

Beləliklə, hər bir konkret, yaxud mücərrəd əşyanın “nə olması” onun hansı funksiyanı yerinə yetirməsindən asılıdır. Yəni daş “leksik kimliyinə” (mənasına) görə bütün hallarda daş olaraq qalır, lakin onun “sintaktik” kimliyi (mənası) yerinə yetirdiyi funksiyadan asılıdır. Bu cəhətdən, biz birmənalı şəkildə elan edirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmalanmış mətn dastan funksiyasını yerinə yetirdiyi halda, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsi funksional tipinə görə dastan deyil.

Bəs onda nədir?

Bunu üzə çıxarmaq, müəyyənləşdirmək və arqumentləşdirmək üçün əvvəlcə “Kitabi-Dədə Qorqud”un funksional tipologiyasını “tezisləşdirmək” lazımdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un:

İfaçıları: ozanlar;

İfa 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.

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələri funksional tipinə görə bədii-estetik funksiya daşıyan dastanlardır.

İndi bu dediyimiz göstəricilər baxımından “Kitabi-Türkmən lisanı”nın nə kimi bir mətn olduğunu aydınlaşdırmağa çalışaq. Əvvəlcə, bu barədə mövcud müşahidələrə diqqət yetirək.

Əlyazma iki mətn tipindən ibarətdir: soy(lama)lar və Salur Qazanla bağlı dastan-oğuznamə.

Prof. M.Ekici “Kitabi-Türkmən lisanı” əlyazmasındakı 61 səhifəlik mətnin, təqribən, 6-da 5 hissəsini əhatə edən soylamaları münacat tərzli mətnlər adlandırır və mətndə buraya qədər heç bir dastan üslubu (“dastani anlatma”) müşahidə etmir¹.

Beləliklə, M.Ekiciyə görə, əlyazmanın 6-dan 1 hissəsi dastan, 6-dan 5 hissəsi dastan deyil. Əlbəttə, M.Ekici professional alim kimi soylamaların da

¹ Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkiistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, s. 10.

ümumən dastan-oğuznamə poetikasına aid olduğunu bilir. Lakin o, həmin soylamaların “Kitabi-Dədə Qorqud” soylamalarından tipoloji fərqlərini intuitiv şəkildə hiss edərək, onları münacat tərzli mətnlər hesab etmişdir.

Münacat – Şərq poetikasına aid termindir və bilavasitə Allaha (c.c.ə.ş.) ünvanlanan bədii mətnlər, poetik öyü və yalvarışlardır. Belə hesab edirik ki, M.Ekici bu soylamaları, təbii olaraq, birbaşa münacat hesab etməsə də, onlarda Allah/Tanrıya ünvanlanmış ritorikanı, ilahi xitab intonasiyasını tamamilə düzgün şəkildə müşahidə etmişdir.

Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsini “Günbət əlyazması” adı ilə təqdim edən müəlliflər kollektivinin müşahidələri daha diqqətcəkidir. Onlar yazırlar: “I və II soylar keyfiyyətə başqa soylardan qismən ayrılan bölümlərdir. Əsərin başlangıcı sayıla biləcək bu bölümlərdə başqa bölümlərə nisbətən daha çox dini-təsəvvüfi anlayışlar vardır. Ancaq bu anlayışlar da əsərin əsil mövzusu olan “alplıq/igidlik ülküsü”nü (*ideyasını* – R.Q., S.R.) təsdiq edən, lakin dövrün düşüncə və mədəniyyət mühitinə də uyğun olan məna elementlərinə malikdir. Sonrakı bütün bölümlər birbaşa alplıq ideali və alpların səciyyəvi cəhətləri ilə bağlıdır. Təkcə XVIII bölüm istisnadır. “Dədə Qorqudun kahinlikləri” kimi adlandırıla bilən bu bölüm, əslində, **alplıq dövrünün və dastan çağının sona çatdığını xəbər verən və o dönmənin artıq aşınmaya başlamış olan dəyərləri üçün bir həsrət və ağı səciyyəsidir** (*seçmə bizimdir* – R.Q., S.R.). Yüksək bir üslub və əda ilə coşqulu bir şəkildə irəliləyən mətnin hamısında bənzətmə və məcazların, daha doğrusu, ümumiyyətlə təhkiyənin qaynağı canlı (məs., qaplan, qartal, aslan, at və s.) və cansız (çomaq, yay, ox, ildırım, bulud v.b.) təbiətdir. Soyların və boyun təhkiyə quruluşu təbiətdəki mükəmməl varlıqların üstün özəllikləri ilə igidlərin vəsfləri arasındakı qoşalıqlar üzərində qurulmuşdur. Qalanları isə səpələnmiş şəkildə olub, müxtəlif mövzular üzrə (məs., dil, ailə və s.) nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu, bir şeyin, yaxud da insan da daxil olmaqla bir canlının əsl dəyəri və mənasını qəti şəkildə müəyyənləşdirən atalar sözləri mahiyyətində müdrik sözlərdir. **Alp tipinin xüsusiyyətləri və tərənnümü ilə bərabər, əsərin ən gözə çarpan tərəfi təlim-tərbiyə ritorikasına malik olmasıdır** (*seçmə bizimdir* – R.Q., S.R.). Əsərdə yeri gəldikcə, istifadə olunmuş sual-cavab formasındakı təhkiyə üsulu və eyni bir mövzuya aid sıx-sıx təkrarlar belə bir söyləmənin qurulması üçün uyğundur. Bəzi bölümlər Dədə Qorqudun müdrik sözləri ilə tamamlandığı halda, bəziləri də onun xeyir-duaları ilə bitir”¹.

Deməyi özümüzə borc bilirik ki, bu cavan alimlər (tərtibçilər kollektivi) oxuduqları mətnin əsas funksional struktur əlamətlərini tamamilə doğru müşahidə və ifadə etmişlər. İndi bu, şərhə layiq olan müşahidəni funksional struktur tipologiyası müstəvisində “tezləşdirək”:

Beləliklə, N.K.Şahgölü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzada görə:

¹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 165.

– Əlyazmadakı I və II soy(lama)lar dini-təsəvvüfi anlayışlarla süslənsə də, onlar soylamaların əsas funksional keyfiyyət göstəricisinə çevrilə bilməyərək, zahiri dekorasiya elementləri kimi qalır.

– Soyların ana mövzusunun əsasında alplıq/igidlik ideyası durur.

– Bütün soylar bu və ya digər alplıq idealını və alp kimliyinin bütün səciyyəvi cəhətlərini tərənnüm edir.

– Alplıq dəyərləri müqəddəs olub, ulu Dədə Qorqud dünyasına bağlıdır.

– Alp igidlərin mənəvi keyfiyyətləri özündə canlı və və cansız təbiətin sabit və əbədi keyfiyyətlərini proyeksiyalandırır.

– Soyların bir qismi isə atalar sözləri mahiyyətində olub, sosial, siyasi, iqtisadi, milli, mənəvi, mədəni, ailə-məişət və s. davranış normalarını sanki siyalaşdırır.

– Ən başlıcası, əlyazmanın 6-dan 5 hissəsini təşkil edən soyların ən əsas funksional keyfiyyəti onların təlim-tərbiyə ritorikasına, yəni öyrədici xarakterə malik olmasıdır. Hətta o dərəcədə ki, mətnə sual-cavab formullarından və öyrədici təkrarlardan geniş şəkildə istifadə olunmuşdur.

Bütün bu deyilənlərdən belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə alp-igidliyi, bəy-igidliyi öyrədən xüsusi mətn tipidir. Burada Oğuz/Türkman bəyi üçün xarakterik olan bütün mənəvi və fiziki keyfiyyətlər “dinləyiciyə” öyrədilir. Mətnə bir qədər dərinlən nüfuz etdikcə bu öyrətmə/təlim/tərbiyənin mahiyyətində **“tanıtmanın”** durduğunu aşkarlaya bilərik. Yəni hələ ki, kimliyini açıqlamadığımız “dinləyici” “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin vasitəsilə Oğuz/Türkman dünyasını bütün struktur səviyyələri ilə öyrənərək, “tanıyır”. “Tanıma” isə – təkcə Oğuz ənənəvi mədəniyyətinə deyil, ümumiyyətlə, bütün ənənəvi mədəniyyətlərə xas olan “etnokosmik identifikasiya” hadisəsidir. Hər bir Oğuz/Türkman bəyi öz etnokosmik kimliyini bütün identifikativ əlamətlər sistemi səviyyəsində bilməli və tanımalıdır. Bunun üçün isə 15/16 yaşını girmiş Oğuz/Türkman gənci, sözün həqiqi mənasında, bir alp-igidlik, bəy-igidlik məktəbi keçməli, orada şagird olub, Oğuz/Türkman kimliyinin bütün sirlərini öyrənməli, öyrəndikləri əsasında sual-cavab olunub imtahan verməli və yalnız bu imtahandan keçəndən sonra bəy/igid, alp/igid statusunu almalıdır. Müasir cəmiyyətlərdən fərqli olaraq, ənənəvi cəmiyyətlərdə istər statusartırma, istərsə də statusdəyişmə yalnız rituallar, özü də inisiyasiya ritualları vasitəsilə həyata keçirilmişdir. **Beləliklə, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi funksional tipologiyasına görə Oğuz/Türkman cəmiyyətində statusartırma ritualının bütün sakral törələrini özündə əks etdirən ərgənlik kitabıdır.**

Bəs bu alp/bəy igidlik məktəbinin dinləyiciləri kimlərdir?

Əlbəttə, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin lap əvvəlində, elə birinci soylamasında adı keçən “40 şagird”. Baxşı/ozan öz piri Dədə Qorquda müraciət edərək deyir:

“Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!

Alplar, dua qılayunq civanmerdleri görmək içüŋ”¹.

Beləliklə, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi 40 şagirdin alp/bəy igidlik öyrəndiyi ərgənlik kitabıdır.

Əlbəttə, “40 şagird” anlayışı dərhal bizim yaddaşımızda “qırıqlar” anlayışını oyadır. Bunların arasında, heç şübhəsiz, əlaqə var. Lakin bu əlaqə sonrakı dövrə – təsəvvüfi-irfani düşüncə epoxasına aiddir. “Kitabi-Türkmən lisani”dəki 40 şagird heç bir halda təsəvvüf ocağının 40 müridi deyildir.

Bəs onda kimdir?

Adı bizə xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud”dan doğma olan 40 igiddir. Onların adı həmin abidədə “40 nökr” kimi də keçir.

“40” rəqəmi, demək olar ki, bütün ənənəvi mədəniyyətlərdə ritual-mifoloji anlam daşımaqla birbaşa inisiyasiya, sadə dildə desək, ölüb-dirilmə yolu ilə bir sosial fazadan digərinə keçmə mərasimi ilə bağlıdır:

Toyu olan gənc 40 gün ərzində subaylıqdan evliliyə keçir;

Ölmüş insan 40 gün ərzində dirilər dünyasından ölümlər dünyasına adlayır;

Zahı qadın 40 gün ərzində ölümlə həyat arasında olur;

Uşaq 40-ı cıxana qədər ölümlə həyat arasında olur və s.

Adətən, 40 rəqəmi ilə olan inisiyasiya rituallarının müddəti də 40 gün olurdu. Elmdə keçid/inisiyasiya mərasimindən keçən subyektlər **neofit** adlanır. Neofit mərasim müddətində öz əvvəlki statusundan qopur (ayrılır), 40 gün aralıq mərhələdə olur, 40 günün tamamında yeni statusda cəmiyyətə qayıdır:

Köhnə status ----- Aralıq statusu ----- Yeni status

Hər bir ənənəvi mədəniyyətdə bu statusların adları var. “Kitabi-Türkmən lisani”də də həmin mərhələlərin adları qorunub qalmışdır:

Köhnə status: **ağa**

Aralıq statusu: **şagird**

Yeni status: **bəy**

“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsində baxşı/ozanın onu dinləyən 40 şagirdə “bəy” deyil, “ağa” deyə müraciət etməsi bunu ifadə edir. Həmin 40 şagird hələ “bəy” statusuna keçmədikləri üçün onlara öz köhnə statusları – “ağa” ad-statusu ilə müraciət olunur.

Qeyd edək ki, “40 şagird” obrazını prof. Ə.B.Ərcilasun da müşahidə etmişdir. Lakin o, yalnız belə bir qeydlə kifayətlənmişdir: “Yeni nüsxədə (yəni “Kitabi-Türkmən lisani”də – R.Q., S.R.) Dədə Qorqud qırx şagirdə nəsihət edir. Öncəki iki nüsxədə (“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrində – R.Q., S.R.) və Topqapı Sarayı Oğuznaməsində “qırx şagird” anlayışı yoxdur. Lakin başqa bir əlyazmada “qırx danişmənd” anlayışı vardır”².

¹ 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. 200.

² Ercilasun A.B. Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman –

Beləliklə, “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”.

40 şagirdin psixoloji kimliyi “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin vasitəsilə yenidən qurulur: onun ağına, zəhninə, yaddaşına Oğuz/Türkman kimliyinin bütün identifikasiya əlamətləri “yazılır”. Bəy adını almış şagird artıq “ermiş” hesab olunur.

“Ermiş” subyekt toplumun sakral dəyərlərinə çıxışı olan, onları bilən və müqəddəs sirr kimi qoruyan bəy igiddir. Çünki o, 40 günlük “ərgənlik” məktəbində Oğuz/Türkman cəmiyyətinin bütün sakral sirlərini öyrənərək, onların daşıyıcısına və qoruyucusuna çevrilmişdir. Məhz bu cəhətdən 40 şagirdin öyrəndiyi biliklər ezoterik/batini biliklərdir. Onlardan cəmiyyətin hər bir üzvü xəbər tuta bilməz. Çünki bu biliklər yalnız müəyyən etnososial qruplar üçündür. Ona görə də həmin biliklər üzərində qadağalar var. 40 şagird həmin ezoterik bilikləri öyrənmək hüququ olan etnososial qrupdur. Həmin ezoterik biliklər müqəddəsdir. Çünki baxşı/ozan onları ilham yolu ilə birbaşa Dədə Qorqudun özündən alır. “Dədəm Qorqud, qırx şagirdə ver nasihat!” xitabı bunu açıq şəkildə ifadə edir. Baxşı/ozan şaman/mediator rolunu oynayaraq, 40 şagirdin ozanların piri Dədə Qorqudla sakral-mistik ünsiyyətini təmin edir. Burada zaman-məkan rejimi tamamilə dəyişir. Bu – ritual rejimidir və “indiki zaman” ilə “ol zaman” arasındakı əlaqə məhz ritual vasitəsilə təmin olunur.

Görkəmli rus alimi V.N.Toporov yazır ki, “ritual – yaradılışın obrazıdır”¹. Müəllif göstərir ki, varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir. Ritual kosmoloji varlığın diaxron və sinxron aspektlərini özündə qapalılaşdırır; yaradılış aktının strukturu və onun hissələrinin (*düzüm* – *R.Q.*, *S.R.*) ardıcılığını yada salır və bununla insanın “ilkin başlanğıcda” yaradılmış kosmoloji universuma daxil edilməsini təsbit edir. Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun (*varlığın* – *R.Q.*, *S.R.*) özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir².

40 şagirdin keçdiyi 40 günlük ərgənlik ritualında da Oğuz dünyasının ilkin yaradılışı aktında baş verənlər təcəssüm olunur və 40 şagirdin psixikalari ilk yaradılış aktının strukturuna uyğun şəkildə yenidən qurulur.

Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 94.

¹ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 16.

² Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 16.

Bəs bu yenidən qurulma ilə 40 şagirdin psixikasına hansı etnokosmik bilgilər “yazılır”. Bunu soylamalara diqqət verməklə aydınlaşdırmaq mümkündür. 40 şagird təlim dövründə, ümumən, aşağıdakı bilikləri əldə edir:

- İslam dininin təməl anlayışları;
- İslam dininin müqəddəsləri;
- Oğuz/Türkman dünyasının etnososial strukturu;
- Oğuz/Türkman dünyasının coğrafi quruluşu;
- Sosial, siyasi, mədəni, mədəni və s. davranış qaydaları;
- Alp/Bəy igidliyin statusal normaları və s.

Beləliklə, 40 günlük alp/bəy igidlik məktəbində ərgənlik/inisiasiya ritualından keçən 40 şagird Oğuz/Türkman dünyasının sakral/ezoterik biliklərini öyrənərək, onun daşıyıcısı və qoruyucusuna çevrilir. Bu biliklər gizli/batini/ezoterik biliklər¹ olduğu üçün onlardan bəhs edən “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi də ezoterik/batini kitabdır. O, ancaq 40 ərənlər məclisində ifa olunur və onu dinləməyə yalnız 40 şagirdin icazəsi var. “Kitabi-Dədə Qorqud” isə ozanlar tərəfindən el məclislərində ifa olunan, dinlənilməsi üzərində heç bir yasaq olmayan, hamı üçün açıq olan ekzoterik oğuznamədir.

“Kitabi-Türkmən lisani”nin bu xarakterini intuitiv şəkildə də olsa prof. M.Ekici hiss etmişdir. O, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin əlyazmasını bir çox cəhətləri baxımından “cüng”ə bənzətmişdir².

Cüng – ədəbiyyat həvəskarlarının öz prinsipləri ilə tərtib etdiyi şəxsi əlyazmadır. Burada diqqət çəkən məqam ondan ibarətdir ki, M.Ekici “Kitabi-Türkmən lisani” əlyazmasının ümumkütləvi xarakter daşımadığını müəyyən nöqtələrdə müşahidə edə bilmişdir.

İndi isə “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin funksional tipologiyasını “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına münasibətdə etdiyimiz kimi “tezisləşdirməyə” çalışaq.

Beləliklə, “Kitabi-Türkmən lisani”nin:

İfaçıları: baxşı/ozanlar;

İfa mühiti: qırqlar məclisi;

Auditoriyası: qırx şagird;

Mətnin sakrallıq dərəcəsi: ezoterik mətn tipi, yəni dinlənilməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nəzərdə tutulan, inisiasiya ritualından keçməyənlərə dinlənilməsi, eşidilməsi qadağan edilən mətn;

Mətnin etnopoetik tipi: oğuznamə;

Mətnin funksional struktur tipologiyası: sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsi.

“Kitabi-Türkmən lisani”nin ifaçılarının baxşılar olmasını ondakı soy-la(mala)rın, yəni baxşı/ozanın qopuzun sədaları altında oxuduğu şeir/nəğmələ-

¹ “Monqolların gizli kitabı” və s. “gizli kitab” konseptlərini yada salmaq.

² Ekici M. Dede Korkut “Türkiistan Nüshası” və Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 83.

rin poetik-sintaktik strukturu aydın şəkildə göstərir. Prof. Y.Azmun yaddaşında Türkmən şeirinin poetik strukturunu yaşadan tədqiqatçı kimi öz nəşrində həmin soyların şeir şəklini bütün bədii tərəvəti ilə bərpa etməyi bacarmışdır.

Maraqlıdır ki, ümumən XVII əsrin ikici yarısı – XVIII əsrə aid edilən “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsindəki bu soy/şeyrlərin heç biri heca vəznində deyil. Azərbaycan-türk dilində yazılmış, bütün aktiv epik onomastikası, əsasən, Azərbaycanla bağlı olan bu abidədə heca şeirinin olmaması sual yaradır. Axı artıq XVI əsrdə heca vəzni milli-siyasi ritorikanın əsas vəzni idi: Şah İsmayıl Xətai hecəda yazdığı şeyrlərlə Azərbaycan dövlətçiliyinin ideoloji əsaslarını yaradır və təbliğ edirdi. XVI əsrdə bilavasitə həmin ideologiyanın daşıyıcıları olan Miskin Abdal, Qurbani kimi bütün Azərbaycan/Türkmən dünyasında məşhur olan el şeyrləri var idi və onlar heca vəznində yazıb-yaradırdılar. XVII əsrdə isə, ən azı, Aşıq Abbas Tufarqanlı kimi nəhəng sənətkar var idi. Bu cəhətdən Azərbaycan xalq şeirinin, ən azı, XVI əsrdən heca vəzni üzərində inkişaf etməsi məlum-məşhur məsələdir.

Bəs XVII-XVIII əsrlərdə bu azərbaycandilli “Kitabi-Türkmən lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşıq ənənəsindən necə və harada qoruna bilmişdir?

Əlbəttə, qapalı quruluşa malik mühafizəkar məhəlli mühitdə. XVII-XVIII əsrlərdə və elə sonralar da həmin qapalı məhəlli mühit Azərbaycan Tərəkmə/Türkmən mühitidir. Qapalı-məhəlli mühit, mühitə məxsus adət-ənənələrin tərəkmə milli kimliyini qoruyub saxlayan immun sisteminə çevrilməsi heca şeirinin bizə məlum modellərinin həmin mühitlərə nüfuz etməsinə imkan verməmişdir. Elə bu cəhətdən Azərbaycan dilli “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin ifaçıları aşıqlar yox, baxşı/ozanlardır.

Beləliklə, “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 olsa da, ezoterik “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi tipoloji baxımdan ekzoterik “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrinin üçüncü nüsxəsi, yaxud üçüncü əlyazması deyildir.

Əlbəttə, oxucularımız, haqlı olaraq, bizdən mətnin 6-dan 1-ni təşkil edən “Salur Qazan-əjdaha” dastanının funksional tipologiyasını soruşa bilərlər. İgidliyin struktur modelindən bəhs edən bu dastan-oğuznamə haqqında irəlidə danışacağıq.

“Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinin süni yaradılmış ad “problemi”, yaxud Dədəm Qorqudun ad qoyma ənənəsini davam etdirən nəvələr.

Məlumdur ki, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi elmi dövriyyəyə müxtəlif adlar altında daxil edilmişdir: prof. M.Ekici əlyazmanı Tür-küs-tan/Türkmənsəhra nüsxəsi, eləcə də prof. Y.Azmun Türkmən Səhra nüsxəsi, N.X.Sahgözü, V.Yaqubi, Ş.Ağatabai və S.Behzaddan ibarət müəlliflər kollektivi isə “Günbət əlyazması” adlandırmışlar.

Qeyd edək ki, Y.Azmun müxtəlif məqamlarda, doğru olaraq, “Kitabi-Türkmən” adından da istifadə etmişdir. Bu zaman o, mətnin içindəki qeydə əsaslanmışdır. Belə ki, 61 səhifəlik əlyazmanın 10-cu səhifəsində karandaşla yazılmış bir qeyd var. Prof. Y.Azmun həmin qeydi belə oxumuşdur: “Cild-i Düyyümi Kitabı Türkmen (E)l-Sani 1347 (Türkmən kitabının ikinci cildi – ikinci 1347)”. Müəllif daha sonra yazır: “Çox sonradan yazılan bu adı bir Anadolu türkməni uydurmuş ola bilər. Zira kitab oğuzların yaşam fəlsəfəsini ifadə edir”¹.

Əsəri elm aləminə “Günbət əlyazması” adı ilə təqdim edən tərtibçilər kollektivi yazır: “Əgər əsərin adı varsa da, əlyazma əvvəldən yarımçıq olduğu üçün bunu müəyyənləşdirmək mümkün deyildir: kitabın içində və ya sonunda da əsərin adı haqqında bir məlumat yoxdur. Əlimizdəki tək qeyd 5b vərəqində ikinci sətirdən sonrakı boşluqda karandaşla yazılmış 1347 hicri (1928/1929 miladi) tarixli qeyddir: *Cild-i duyum-i kitab-i Türkmən lisanı* “Türkmən lisanı kitabının ikinci cildi”... Bu qeyd, əgər mətnlə tamamilə əlaqəsiz bir yazı deyilsə, 1928/29-cu ildə, yəni ehtimala görə, əlyazmanın birinci vərəqinin hələ qopmadığı fərz edildiyi bir zamanda bu əsəri oxuyan şəxs tərəfindən yazılmış ola bilər. Belə olduğu halda bu əsərin adı tam olaraq “Kitabi-Türkmən lisanı” formasında deyilsə də, bir parçası bu ifadədən təşkil olunan ad ola bilər. Qeydin “cildi duyum” qismi isə belə izah oluna bilər: Buradakı “ikinci cild” qeydi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazmasının başqa bir cildinə işarə edə bilər. Əlimizdəki nüsxənin tək bir boydan ibarət olması bu təxmini gücləndirir. Başqa cür desək, 1928/29-da bu qeydi yazan insanın əlində ya bu “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbət əlyazması ilə bağlı, ya da onun birinci cildi olan başqa bir “Dədə Qorqud” əlyazmasının olduğunu düşünmək olar. Nəticə olaraq desək, əsərin adını qəti şəkildə müəyyənləşdirmək mümkün deyilsə də, “Kitabi-Dədə Qorqud” olduğu qətidir. Biz nəsrə hazırladığımız bu əlyazmaya filoloji türkologiyada əlyazmaların araşdırılması ənənəsinə uyğun olaraq qorunduğu şəhərin adının verilməsini uyğun bildik və “Kitabi-Dədə Qorqud”un **Günbət əlyazması** adını verdik”².

Göründüyü kimi, müəlliflər kollektivi də “Kitabi-Dədə Qorqud”un “üçüncü əlyazması” ideyasının həyəcanından qurtula bilməmişdir. Yoxsa, mədəniyyətin özü-özünə verdiyi “avtoişarəyə” bu qədər qeyri-elmi şəkildə yanaşmazdılar.

Əvvəla, “üçüncü əlyazmaçılar” nəyə əsaslanaraq özlərində sonradan karandaşla yazılmış bu qeydi kənara tullamaq səlahiyyəti hiss etmişlər? “Günbət”çilər bu zaman filoloji türkologiyanın ənənələrinə əsaslandıqlarını bəyan edirlər.

¹ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 12.

² Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbət Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 154-155.

Yanırlırsınız, dostlar. Əgər siz doğrudan da, “ənənəyə” əsaslansa idiniz, “Kitabi-Türkmən lisani” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un eyni yazı ənənəsinə əsaslandığını müşahidə edərdiniz:

“**Kitabi-Dədəm Qorqud ala lisani** taifeyi oğuzan;

“**Kitabi-Türkmən lisani**”.

Yəni bu adlar “kitab” ənənəsi kontekstində bir-birinin, az qala, kalkasıdır: **Oğuz** adının yerinə çox asanlıqla Türkman adını qoymaq olur: “**Kitabi-Dədəm Qorqud ala lisani türkman**”.

Əgər siz əlyazmanın adını bu cür təfsir etsəydiniz, onda “üçüncü əlyazma” ideyasının lap yaxınlığında olardınız. Bu ad gözəl səslənir, lakin reallığı ifadə etmir. Çünki “Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuz epoxasının, “Kitabi-Türkmən lisani” isə Türkman/Türkmən epoxasının məhsuludur. Hər ikisi oğuznamədir, şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsinə aiddir, lakin funksional baxımdan tam fərqli abidələrdir. Biri – dastan, o birisi isə “ərgənlik törəsi”dir.

Çox maraqlıdır ki, XXI əsrin tərtibçi-alimləri əlyazmaya ad vermək məsələsində özlərini səlahiyyət sahibi kimi aparsalar da, XX əsrin əvvəlindəki “tərtibçi” bu səlahiyyəti hec cürə “qıymırlar”. Halbuki, 1928/29-cu ilə aid bu qeyd günümüzədən düz 90 il əvvəl edilmişdir. Yəni, az qala, bir əsr qabaqkı qeyddir. Bu halda həmin qeyd ənənəyə daha yaxın olub, emik yanaşmanı əks etdirir.

Emik yanaşma – mədəni sistemə onun içərisindən yanaşma;

Etik yanaşma – mədəni sistemə onun çölündən yanaşmadır.

Əcəba, əlyazmanın mədəni mahiyyətinə məkan-zaman kontinuumu baxımından “üçüncü əlyazmaçılar” daha yaxındır, yoxsa məchul “tərtibçi”?

Məchul tərtibçinin “üçüncü əlyazmaçılardan” bir əsas fərqi var. Onun “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazmasının “kəşşafi” olmaq kimi bir “problemi” olmamışdır.

“Üçüncü əlyazmaçıların” “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsinə münasibətdə yol verdikləri ən böyük yanlışlıq Oğuz və Türkman epoxalarını, o cümlədən “Oğuz” və “Türkman” konseptlərini qarışıq salmalarıdır. Halbuki “Günbəçilər” bu məsələnin həllinə hamıdan yaxın olmuşlar. Belə ki, onlar əlyazmanın dilinin əski oğuz türkcəsinin son dönməmindən yeni türk dillərinə keçid prosesi ilə bağlı olduğunu¹, Türküstan yazı üslubu ilə bağlılığını² əsl tədqiqatçı məharəti ilə müşahidə edə bilmişlər. Onların bir fikrini təkrar olaraq bir də xatırlayaq: “Təkcə XVIII bölüm istisnadır. “Dədə Qorqudun kahinlikləri” kimi adlandırıla bilən bu bölüm, əslində, alplıq dövrünün və dastan çağının sona çatdığını xəbər verən və o dönmənin artıq aşınmaya başlamış olan dəyərləri üçün bir həsrət və ağı səciyyəsidir”³.

Yəni “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkman epoxasının abidəsidir. Bu halda etno-

¹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 149.

² Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Göstərilən əsər, s. 160, 165.

³ Yenə orada, s. 165.

poetik təyinatına görə Oğuz yox, Türkmən 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/Türkmən coğrafiyası ilə bağlıdır. **Dastanda dünyaya baxışın çıxış nöqtəsi Azərbaycan və onun Oğuz yaddaşı ilə müəyyənləşən çevrəsidir. Mətnə Oğuz mərkəzli dünyadan Azərbaycana (Azərbaycana, İrana, bütün Türkmən elinə) deyil, Azərbaycandan tarixi Oğuz və müasir Türkmən dünyasına baxış var.**

Bu Türkmən/Türkmən məsələsi Azərbaycandakı bir sıra alim dostlarımızı möhkəm qıcıqlandırır. Həmişəki kimi, elmi yanaşmanın yerini əsəbi və yersiz patriotizm tutur. Sosial şəbəkələrdə vay-şivən quranların bu əndişəsi lap nahaqdır və bütün bunlar sevdikləri Azərbaycanın Oğuz/Türkmən tarixinə bələd olmamaqdan irəli gəlir.

Məsələnin mahiyyəti “Türkmən/Türkmən/Tərəkəmə” probleminə müasir Azərbaycan Respublikası, Cənubi Azərbaycan və Türkmənistan sərhədlərindən baxışla əlaqədardır. Əziz həmkarlar, həmin Türkmən/Türkmənlər elə Cənubi Xəzər ətrafında, İranda, Azərbaycanda, İraqda yaşayan Azərbaycan türk-mənləridir. Və bunu bilmək lazımdır ki, XX əsr sovet epoxasına qədər “Azərbaycan türkcəsi” və “Türkmənistan türkcəsi” arasında heç bir fərq yox idi. Necə ki, İsmayıl bəy Qaspiralının buraxdığı qəzeti Azərbaycanda, Volqaboyunda, Orta Asiyada rahatlıqla oxuyurdular.

Tarixi qaynaqlarda türkmənlər dedikdə oğuzların müsəlmanlığı qəbul etmiş hissəsi nəzərdə tutulur. Lakin prof. Əfzələddin Əsgərə görə, məsələnin kökü daha dərinədir. O göstərir ki, bir etnosiyasi birlik olaraq oğuzlar, doğrudan da, türkmənlərin əcdadı idi¹. Oğuzların islam dinini qəbul etmələri “türkmən olmaları” ilə nəticələnmədi. Onlar öz etnik sistemlərini qorumaqla türkmən dünyasının içərisində etnoloji baxımdan superetnos olaraq varlıqlarını davam etdirirdilər².

Bunu “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmiş Oğuz-Türkmən müqayisələri də göstərir. Dastanda evlənmək üçün qız axtaran Qanturalının türkmən qızları haqqında həqarətlə dediyi “cici-bacı türkmən qızı” ifadəsini, yaxud “Oğuzun arsızı türkmənin dəlisinə bənzər” ifadəsini yada salaq. Burada Oğuzdan Türkmənə alçaldıcı baxış var.

Ə.Əsgər yazır ki, türkmənlər oğuzların islamı qəbul etməsindən, ən azı, 200 il öncə bir etnos olaraq mövcud idi və bu etnos türksoylu etnik qruplardan olan oba və oymaqları öz içərisinə almışdı. Ancaq X əsrdən başlayaraq oğuzların islamı qəbul edib türkmənlərə qatılması bu etnosun taleyində mühüm rol oynadı. Türkmənlərin içərisinə oğuz axını o yerə gətirib çıxardı ki, türkmən dünyasında oğuzların çəkisi yerdə qalan etnik qruplara məxsus oba və oymaqların çəkisindən qat-qat artıq oldu. Kəmiyyət dəyişməsi, həmişə olduğu

¹ Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 53.

² Yenə orada, s. 30.

kimi, keyfiyyət dəyişməsinə keçdi. Yəni oğuzların yeni etnos içərisində kəmiyyət etibarilə çoxluğu yeni etnik sistemin təbiətini müəyyən etdi¹.

Bunu “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsində aydın şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Burada biz Qalın Oğuz elinin siyasi strukturunun (İç Oğuz, Daş Oğuz, Qalın Oğuz) “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı kimi aktiv olduğunu müşahidə etmirik. Oğuz dövrü artıq passiv yaddaş şəklindədir.

Türkmanlar həm də biz Azərbaycan türklərinin birbaşa əcdadlarıdır. Ə.Əsgərin yazdığı kimi, türkmanlar yayıldıqları böyük coğrafiyada onlarla xalq öz içərisinə alıb superetnosla çevrildilər. Bu ərazilərdə qurulan onlarla dövlət, o cümlədən Böyük Səlcuqlu imperiyası, Xarəzmşahlar imperiyası, Osmanlı imperiyası, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu (*kimi Azərbaycan – R.Q., S.R.*) dövlətləri böyük türkman xalqının siyasi zəkasının məhsuludur².

Beləliklə, “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.

“Kitabi-Türkmən lisani”nin əlyazmasına verilən adlara gəlincə, bu məsələni Dədə Qorqud babamızın adverməsi ilə eyniləşdirmək olmaz. Hərə bir ad verdikcə məsələnin “ucundan tutub ucuzluğa gedilir”. Necə ki, sevimli dostumuz, akademik Kamran Əliyev də lap “Rəşidəddin oğuznaməsi”, “Əbülqazi oğuznaməsi” adlarında olduğu kimi, əlyazmanı “Vəli Məhəmməd oğuznaməsi” adlandıraraq, əlyazmanın yol mühəndisi olan sahibini, az qala, onun müəllifi elan etmişdir³.

Əziz həmkarlarımız, belə adlara qətiyyət ehtiyac yoxdur. Belə ki, əlyazmaya 1928/29-cu ildə karandaşla qeyd qoymuş “məchul tərtibçi” onun Türkman reallığı ilə bağlı olduğunu “üçüncü əlyazmaçıların” hamısından daha dəqiq müşahidə edərək, ona mövcud ənənə əsasında **“Kitabi-Türkmən lisani” adını vermişdir.**

“13-cü boy”: reallıq yoxsa xülya.

“Üçüncü əlyazmaçıların” öz aləmlərində ən böyük “kəşfi” “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunu “tapmalarıdır”.

Qeyd edək ki, bu 13-cü boy məsələsi hələ keçən əsrin 30-ci illərində Azərbaycanda ortaya atılan və hər dəfə də yalan çıxan xülyadır. Buna baxmayaraq, 13-cü boy axtarırları hələ də davam edir və bir sıra qorqudşünaslar bu boyun tapılacağına ümidlərini itirmirlər.

Bildirmək istərdik ki, bir alimin 13-cü boy xəyalında olması, hətta bütün ömrünün hər bir anını “Kitabi-Dədə Qorqud”a həsr etsə belə, onun Oğuz etnik-

¹ Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 39.

² Yenə orada, s. 46.

³ Bax: Əliyev K. Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi. “Kasi” qəzeti, 20 iyul 2019.

milli təfəkkürünün, Oğuz dünya modelinin, Oğuz epik düşüncəsinin strukturundan xəbərsizliyinin göstəricisidir. Görəsən, belə alimlər bilirlərmə ki, 13-cü boyun olması, ümumiyyətlə, mümkün deyil. Necə ki, “üçüncü əlyazmaçıların” elan etdikləri “13-cü boy” “Dədə Qorqud” dastanının 11-ci boyunun kontaminativ əlavəsidir. “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetini əhatə edən bu dastan Salur türkmənlərinin epos yaradıcılığında əfsanələr şəklində qorunub qalmışdır.

Bəs nə üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyunun olması mümkün deyil?

Bu, onunla bağlıdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un 12 boydan ibarət Drezden nüsxəsi və 6 boydan ibarət Vatikan nüsxəsi bilavasitə Oğuz/Hun etnik düşüncəsinin 24-lük strukturunu özündə əks etdirir.

Ənənəvi mədəniyyətlərin bütün struktur qatları bir-birini fraktal olaraq təkrarlayır. Birinci işarələr sistemi olan dilin strukturu mədəniyyətin bütün qatlarını əhatə edən ikinci işarələr sisteminin struktur laylarında təkrarlanır. Başqa sözlə, ənənəvi mədəniyyətin hansı layının strukturunu götürürsənsə götür, burada yalnız “təkrarlanma” müşahidə edəcəksən. Prof. K.V.Nərimanoğlunun yazdığı kimi, təkrarlanma türk poetikasının təkrarlanma və sıralanma olmaqla iki əsas qanunundan biridir. Müəllifə görə, bu qanunlar, əslində, varlıq aləminin ilahi-kosmoqonik strukturu ilə bağlı harmoniyanı inikas edir: “Təkrar və sıralanma dilin bütün səviyyələrini əhatə edir. Fonemlərin, morfemlərin, sözlərin, cümlələrin, kiçik (mikro) mətnlərin böyük mətn içərisində sıralanması, təkrarı fəzadakı planetlərin, göy cisimlərinin (bildiyimiz və bilmədiyimiz) sıralanmasına və dövrəvi təkrarına bənzəyir”¹.

“Əslində, mifik dünya modelində hər elementin rəqəmlə öz işarəsi mövcuddur ki, sonrakı mədəniyyətlərdə onlar fəal metoforik dil faktoru kimi arxetipik simvol funksiyasını daşımışdır. Ayrı-ayrılıqda sayların birinin digərindən üstünlüyünün səbəbi isə dünyanın yaranmasında hansı funksiyanı yerinə yetirən ünsürü işarələməsindən asılı olmuşdur”².

Bu cəhətdən oğuzların etnik dünya modelinin əsas kəmiyyət universumu olan “24-lük” Oğuz ənənəvi mədəniyyətinin bütün laylarının, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud”un strukturunda təkrarlanmalı idi və təkrarlanır da.

“24-lük” Oğuz insanının dünyanı qavrama universumudur. Qaynaqlara görə, oğuzlar həmişə 24 boy vahidindən ibarət olmuşlar. Oğuzlar siyasi-coğrafi cəhətdən böyüyüb nəhəng ərzailəri əhatə etdikcə onlar vaxtaşırı “qurultay” çağırıb, genişlənən imperiyanı və onun tərkibinə daxil olan xalqları hər dəfə 24-lük prinsipi ilə yenidən bölürdülər. Onlar öz dünyalarını məhz 24 boy vahidindən ibarət şəkildə təsəvvür edirdilər. Oğuz elinin bu 24 boydan ibarət strukturu “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər iki nüsxəsinin poetik strukturunda “mikroskopik dəqiqliklə” təkrarlanır.

¹ Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005, s. 577-578.

² Qafarlı Ramazan. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı: “Elm və Təhsil”, 2015, s. 407-408.

Əlbəttə, bizə dərhal etiraz oluna bilər ki, axı “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsi 12 boydan, Vatikan nüsxəsi isə 6 boydan ibarətdir. 12 və 6 rəqəmləri 24 rəqəmi ilə necə proyeksiyalana bilər?

Çox sadə. Drezden nüsxəsinin 12 boyluq strukturu Qalın Oğuzun 24 boyluq strukturunu, Vatikan nüsxəsinin 6 boyluq strukturu isə Salur Qazanın başçılıq etdiyi İç Oğuzun 12 boyluq strukturunu proyeksiyalandırır.

Təbii ki, bu dediyimiz yenə də anlaşılmadı. Axı 12-lik 24-lə, 6-lıq isə 12 ilə necə bərabərləşə bilər?

Bunun üçün, əziz dostlar, Oğuz dünyasının etnokosmik strukturunu bilmək lazımdır. Həmin strukturun Drezdendəki 12 boyu Oğuz elinin 24 boyu, Vatikandakı 6 boyu isə İç Oğuzun 12 boyu ilə eyniləşdirən “öz qanunu” var. Və bu qanun oğuznamələrdə əks olunmuşdur. Təkcə bir nümunəyə diqqət edək.

Oğuznamələrə görə, Oğuz xan Oğuz elini 24 boy vahidindən ibarət struktur kimi təşkil edir və onları **bozoqlar** və **ucoqlar** olmaqla iki qola ayırır. Oğuz xanın ölümündən sonra böyümüş Oğuz xalqının strukturunu yenidən təsnif etmək zərurəti yaranır.

Əbülqazi Bahadır xan “Oğuznamə”sində deyilir: “Oğuz xanın uyğur adı verdiyi tayfanın (**c a m a a t**) ağsaqqalı və başçısının Erkil-xoca adlı oğlu var idi. Oğuz xan atasının taxtına oturandan ölənə qədər onun vəziri həmin [Erkil-xoca] idi. O, ağıllı, məlumatlı və çox bilikli adam idi. Gün xan da onu [özünə] vəzir etdi və ölənə qədər onun sözü ilə hərəkət etdi...”

Gün xan Erkil-xocanın sözlərinə fikir verdi və böyük qurultay çağırdı. Bütün xalq, yaxşıları və pisləri, [hamı] yığılanda, kiçiklərə az, böyüklərə böyük pay [verərək], Oğuz xandan sonra qalan vilayətləri, elləri, bütün canlı və cansız qəniməti adı çəkilən otuz şahzadəyə payladı. Bu iyirmi dörd oğlan qanuni arvadlardan idilər; onlardan başqa, kənizlərdən (**k o m a**) də çoxlu oğlanlar var idi. Onlara da mövqelərinə görə bəzi şeylər verildilər.

Sonra o, düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçıqı qurmağı tapşırdı. Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (**ü r g ə**) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfə qırx **q u l a ç** şüvül qurmağı tapşırdı və əmr etdi ki, uclarına qızıl toyuq bərkitsinlər. Yenə də sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki, uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər. Xanın əmrinə görə, atla şütüyərək, buzuklar nöqərləri ilə qızıl toyuğa ox atdılar, uçuklar [isə] nöqərləri ilə gümüş toyuğa ox atdılar. Toyuğu vura bilənlərə çoxlu hədiyyələr verdi. Gün xan atası etdiyi kimi edərək, doqquz yüz at və doqquz min qoyun kəsilməsini buyurdu; yuftdan olan doqquz hovuzu araka ilə doldurmağı əmr etdi, yuftdan olan doxsan hovuzu isə qırmızıla doldurmağı buyurdu. Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər”¹.

¹ Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, s. 65-66.

Təsvirdən bəlli olur ki, qızıl alaçıqda Gün xan oturdulur. “Çadırın içəri qapısında” Erkil-xoca oturur. Bundan sonra 24 nəvə-tayfa dual sxem əsasında 12 ağ çadırdə yerləşdirilir. Sağdakı çadırdə – buzuklar, soldakı çadırdə – uçuklar otururlar. Hər çadırdə iki nəvə-tayfa oturur. Yerləşdirmə zamanı Oğuzun 6 oğlunun oğuznamə mətnlərində dəyişməz struktur kimi keçən ümumi düzüm prinsipi pozulmur:

Sağ tərəfdə

- 1-ci çadırdə: Gün xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 2-ci çadırdə: Gün xanın 3-cü və 4-cü oğlanları
- 3-cü çadırdə: Ay xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 4-cü çadırdə: Ay xanın 3-cü və 4-cü oğlanları
- 5-ci çadırdə: Yulduz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 6-cı çadırdə: Yulduz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Sol tərəfdə

- 1-ci çadırdə: Gök xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 2-ci çadırdə: Gök xanın 3-cü və 4-cü oğlanları
- 3-cü çadırdə: Dağ xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 4-cü çadırdə: Dağ xanın 3-cü və 4-cü oğlanları
- 5-ci çadırdə: Dəniz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 6-cı çadırdə: Dəniz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Göründüyü kimi, 24 boydan ibarət Oğuz eli hər çadırdə 2 boy olmaqla 12 çadır prinsipi ilə təsnif olunur. 6 çadırdə 12 bozoq boyunu təmsil edən nəvələr, 6 çadırdə isə 12 ucoq boyunu təmsil edən nəvələr oturdulur. Beləliklə, 6 çadır – 12 boyu, 12 çadır – 24 boyu təmsil edir. Bu struktur olduğu kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden və Vatikan nüsxələrində təkrarlanır. Drezdenin 12 boyu Qalın Oğuz elinin 24 boyunu, Vatikanın 6 boyu isə İç Oğuzun 12 boyunu təmsil edir.

Əziz həmkarlarımız və əziz “üçüncü əlyazmaçılar”, “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.

Bu cəhətdən prof Y.Azmunun uşaq ikən türkmənlər arasında eşitdiyi “boy-lar” diqqət çəkir¹. Bu, ondan irəli gəlirdi ki, XX əsrdə “Oğuz eli” etno-kosmik hadisə kimi mövcud deyildi və Oğuz çağında ədəbi janr mənasında işlənməyən “boy” sözü postoğuz epoxasında artıq öz əvvəlki mənasını itirərək türkmən obalarının folklor janrına çevrilmişdir.

“Üçüncü əlyazmaçıların” ən böyük səhvi “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “boy” sözünü məhz bədii janr kimi anlamalarıdır.

¹ Azmun Y. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 21.

Əziz həmkarlar, Drezden nüsxəsindəki oğuznamələrin adında “boy” sözü işlənsə də, bu söz bədii yox, ritual janrı mənasındadır. Başqa sözlə, “boylama” oğuznamə yaratmağın konkret bir mərhələsidir. Dastanın “Bamsı Beyrək” oğuznaməsindəki bir nümunəyə diqqət edək:

“Dədəm Qorqud gəldi, şadlıq çaldı. Boy boyladı, soy soyladı. Qazi ərənlər başına nə gəldüyün söylədi. “Bu Oğuznamə Beyəgin olsun!” – dedi”¹.

Burada:

Boy boylama – “Həqq təala könlinə ilham edən” Dədə Qorqudun boyu “ol zamandakı alplar aləmindən” çağırması;

Soy soylama – Oğuznamənin mövzusunı təşkil edən hadisəsinin qopuzla nəzmə çəkilməsi;

Oğuznamə – bütün bu prosesin nəticəsi olan bədii janrdır.

Əgər tədqiqatçılar “boy” terminin bədii janrı yox, ritual janrını bildir-diyini bilsəydilər, onda onlar 13-cü boy məsələsinə, bəlkə də, başqa cür yanaşa bilərdilər.

Burada bir məsələyə də diqqət yetirməyimiz lazım gəlir. Bu, “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsindəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjetinin etnopoeitik məkanı məsələsidir. Birmənalı şəkildə bildirmək istərdik ki, tarixi Oğuz xalqının milli xalqlara diferensiasiya etməsindən sonra “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjeti yalnız Salur türkmənlərinin arasında yaşamaqda davam etdi. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan tanıdığımız Salur Qazan məhz öz adı ilə Salur türkmənlərinin epos qəhrəmanına çevrildi. Bu səbəbdən “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” oğuznaməsi heç bir halda “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu olmayıb, Türkmən folklor fakturasıdır.

Qənaətlər

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi və əlyazması kimi elm aləminə təqdim olunmuş və mətnin içərisində “Kitabi-Türkmən lisani” adlandırılmış əlyazma poetik strukturu etibarilə eposun Drezden və Vatikan nüsxələri ilə heç bir məqamda nüsxələşə bilmədiyi üçün onun nə üçüncü nüsxəsi, nə də üçüncü əlyazmasıdır.

2. Bu məsələdə elm aləmi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsini eyniləşdirməklə aldadılmışdır.

3. “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 düyünüdür.

4. “Kitabi-Türkmən lisani”dəki “Salur Qazanın əjdahanı öldürməsi” süjet-oğuznaməsi bilavasitə yazılı abidə olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un deyil, şifahi

¹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 67.

“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 Türkman/Türkmən epoxasındakı davamıdır. Bu halda o, heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması ola bilməz.

5. “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 şəkli.

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

6. “Kitabi-Dədə Qorqud”da əlyazmalanmış 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, şöhlər, ziyafətlər, qonaqlıqlar və s., **auditoriyası** – geniş publika, Oğuz elinin ən müxtəlif təbəqələri, **mətnin sakrallıq dərəcəsi** – ekzoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi 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** – qırxlar məclisi; **auditoriyası** – qırx şagird; **mətnin sakrallıq dərəcəsi** – ezoterik mətn tipi, yəni dinlənməsi yalnız konkret etnososial qrup (qırx şagird) üçün nəzərdə tutulan, inisiasiya ritalından keçməyənlərə dinlənməsi, eşidilməsi qadağan edilən mətn, **mətnin etnopoetik tipi** – oğuznamə, **mətnin funksional struktur tipologiyası** – sakral-mistik, gizlin-ezoterik funksiyaya malik ərgənlik törəsidir.

7. “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-igidlilik” imtahanı verilən “ərgənlik bi-tiyi”, “inisiasiya kodeksi”, başqa sözlə, “ağa” statusunda olan subyektlərin “bəy-igid”, “alp-ərən” statusuna keçirilmə ritualının ezoterik/batini “törə kitabıdır”.

8. “Kitabi-Türkmən lisani” abidəsi heca vəzninin təsirlərindən və hecanın strukturuna əsaslanan saz-aşiq 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.

9. “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.

10. “Kitabi-Türkmən lisani” oğuznaməsi artıq başa çatmış Oğuz epoxasının deyil, yeni dövrün – Türkman epoxasının abidəsidir. Bu halda etnopoetik təyanatına 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.

11. “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.

12. “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.

13. “Kitabi-Türkmən lisani” abidəsi təqdim etdiyi epik coğrafiya, dili və s. baxımından Azərbaycan/Türkman/Tərəkmə abidəsidir.

P.S. Şübhəli məqamlar

Bütün deyilənlərlə bərabər “Kitabi-Türkmən lisani” əlyazmasında bizi şübhəyə salan məqamlar da yox deyildir.

Məsələn:

1. Əlyazmanın kağızının kimyəvi ekspertizası indiyə qədər niyə aparılmamış və onun dəqiq yaşı təyin edilməmişdir?

2. Əlyazmanın sahibi olan Vəli Məhəmməd Xoca onu İrana-Turana səxavətlə təqdim etdiyi halda, nəyə görə “Kitabi-Dədə Qorqud”un YUNESKO-nun xətti ilə 1300 illiyinin keçirildiyi, dünyanın bütün qorqudşünaslarının axışb gəldiyi Bakıya təqdim etməmişdir? Əvəzində “Dədə Qorqud” əlyazması bizə hansısa işbaz tərəfindən bir il yarımından çoxdur ki, ödəniş (bir milyon dollar) müqabilində təklif olunurdu.

3. Əlyazmada Şimali Azərbaycanla bağlı təhqiramiz yerlər var. Onların Dədə Qorqudun dilindən deyilməsinə inanmırıq. Məsələn, “Talışı qoyun” ifadəsi (“Talışı qoyun çıxdığı...”¹). Talışlar bir toplum kimi heç vaxt qoyunçuluqla məşğul olmamış, tarixi Azərbaycanda qoyunçu xalq kimi tanınmamışlar. Bu halda Dədə Qorqudun “talış” adını “qoyun”la birgə çəkməsində məqsədi nə idi? Bu ifadə Dədə Qorqudundurmu?

4. Yaxud Dədə Qorqud nəyə görə 40 şagirdə Şirvanı “mürvətsiz” yer kimi tanıdır: “...akçası çox, mürüvvəti yox Şirvan eli”²?

5. Mətnə Naxçıvan, İrəvan və Şərur eli adamlarının “şər yaxan” adlandırılması bu ifadənin bizdə Dədə Qorquda aid olduğuna şübhə yaradır: “Geçisi gərcə, adamı şərçə İrəvan, Naxçıvan, Şərül eli”³.

Əlbəttə, bütün bunları yazmaya bilərdik. Ancaq bunları da gördük və deməyə də bilmədik. Dedik ki, sonradan axmaq vəziyyətində qalmayaq.

ƏDƏBİYYAT

1. Azmun Yusif. Dede Korkutun Üçüncü Elyazması. Soylamalar və İki Yeni Boy ilə Türkmən Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019.

2. Cəfərov Nizami. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999.

3. Cəfərli Məhərrəm. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007.

4. Duymaz Ali. On üçüncü Boy / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s.99-102.

5. Ekici Metin. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmən Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Kazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

6. Ercilasun Ahmet Bican. Dede Korkutun Yeni Nüshası Üzerine: Konu – Bağlantılar – Yer – Zaman – Oxunuş / “Türkologiya” jurnalı, № 2, 2019, s. 92-98.

7. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərə-i Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002.

8. Əliyev Kamran. Vəli Məhəmməd Xoca oğuznaməsi. “Kaspi” qəzeti, 20 iyul 2019.

9. Əsgər Əfzələddin. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013.

10. İsmayılov Hüseyn. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi (ön söz) / “Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri” kitabı. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2001.

11. İsmayılov Hüseyn. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002.

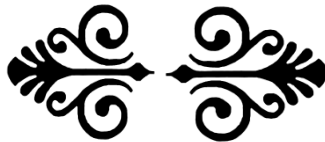
¹ Shahgoli N.K., Yaghobi V., Aghatabai Sh., Behzad S. Dede Korkut Kitabının Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım / Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. Cilt 16, Sayı 2. Haziran 2019, s. 216.

² Yenə orada, s. 216.

³ Yenə orada, s. 216.

12. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988.
13. Qafarlı Ramazan. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı: "Elm və Təhsil", 2015.
14. Nərimanoğlu Kamil Vəli. Özümüz, sözümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005.
15. Rzasoy Seyfəddin. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008.
16. 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.
17. Türkce Sözlük. 10. Baskı. Türk Dil Kurumu. Ankara, 2005.
18. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988.
19. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982.

İyul 2019



Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ)

pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,

Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu, şöbə müdiri,

e-mail: haciyev_asif@mail.ru



“DƏDƏ QORQUD KİTABİ”NDA EV ANLAYIŞI İFADƏ EDƏN SÖZLƏR

Açar sözlər: Dədə Qorqud, epos, yaşam tərz, ev adları, məna açımı.

ABOUT THE WORDS EXPRESSING THE NOTION “HOUSE” IN “THE BOOK OF DEDE KORKUT”

Summary

The thorough and accurate study of “The book of Dede Korkut” depends on the correct reading of the text. There are such misinterpreted sayings in this epos, which formation took a long period and their meaning goes beyond comprehending the thinking and lifestyle of ancient Oghuzs. Some of these words are related to the tent-room names of the Oghuzs.

Research shows that most of these names (*ev, otaq, oda, çadır, bargah, sayvan, gərdək, ordu.*) were able to maintain their functionality in modern Turkic languages. However, utterly archaic words, like *kom, koma, koş, ülkə* have been interpreted in different contexts as they have not been disclosed in their true sense. An interesting fact is that, the text of the monument precisely describes the construction and the parts of the tent - rooms. But radical changes in our lives in the historical development process resulted in the elimination of the words that express those concepts. The article also examines such words as (*qabıza, qanad, can yacuğı, oq*) and clarifies contradictory points.

Key words: Dede Korkut, epos, life style, house names, definition of meaning

О СЛОВАХ ОБОЗНАЧАЮЩИХ ПОНЯТИЕ «ДОМ» В «КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУД»

Резюме

Всестороннее и точное исследование эпоса Деде Коркуд зависит от правильности чтения и раскрытия текста. В языке эпоса, сформированного в течении большого времени, имеются неправильно истолкованные слова, раскрытие которых проходят через мышление и образ жизни древних огузов. Некоторые из этих слов связаны с названием комнат-шатров, в которых жили огузы. Исследования показали, что большинство этих слов (*ev, otaq, oda, çadır, bargah, sayvan, gərdək, ordu*) сохранили свою функциональность в современных тюркских языках. Однако совершенно архаизированные и вышедшие из употребления слова, такие как «*kom, koma, koş, ülkə*», истинное значение которых все еще не было раскрыто в горгутоведении, были прокомментированы иначе. Интересным фактом является то, что в тексте памятника с точностью описывается, как и где были построены комнаты-шатры и из каких частей они состояли. Однако радикальные изменения, произошедшие в нашей повседневной жизни, в процессе исторического развития привели к устранению тех слов, которые их выражают. В статье также проясняются спорные вопросы, связанные с исследованием слов такого типа как «*qabıza, qanad, can yacuğı, oq*»

Ключевые слова: Деде Коркуд, эпос, образ жизни, название домов, раскрытие смысла

“Dədə Qorqud kitabı” qədim oğuzların yaşam tərzini bütün incəlikləri ilə əks etdirən etnoqrafik elementlərlə zəngin bədii sənət nümunəsidir. Eposun mətnində artıq unudulmuş neçə-neçə yemək növləri və onların hazırlanma üsulu, toy və yas mərasimlərinin keçirilmə qaydası, kişi və qadın geyimləri, musiqi alətləri və s. haqqında aydın təsəvvür yaradan məlumatlara geniş yer verilmiş və bu məqamlar qorqudşünaslıqda ətraflı şərhini tapmışdır. Lakin boyların formalaşdığı və ilk dəfə yazıya alındığı dövrlərdən bizi ayıran böyük zaman axarı, eləcə də ulu əcdadlarımızın əsrlərcə sürən köçəri həyatdan oturaq həyata keçməsi köçəbə məişəti ilə bağlı bəzi sözlərin düzgün oxunub açıqlanmamasına şərait yaratmışdır ki, bunların arasında oğuzların yaşadıkları tikililərə verdikləri adlar daha çox diqqəti çəkir. Mətnin təhlili göstərir ki, “Kitab” boyu müasir dilimizdə olduğu kimi, ümumilikdə, “ev” adlandırılan belə tikililər bəzən “otaq”, “çadır”, “oda” sözləri ilə təqdim olunur. Məsələn:

Altun başlu ban *ev* vergil bu oğlana,
Kölgə olsun, ərdəmlidür! [D-18, 3-4]

Qam Ğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı, qara yerin üstünə ağ ban *evün* dikdirmişdi. [D-66, 12-13 – 67, 1]

Bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl *otağ*, bir yerə qara *otağ* qurdurmuşdı. [D-10, 6-7]

Çətir *otağ*, ala sayvan dikdirdi, ipək xalıçalar saldı, keçdi oturdu. [D-73, 11-12]

Ala *çadırın* yer yüzünə dikdirgil! [D-14, 4-5]

Gök alaň görklü çəmənə *çadır* tikdi. [D-113, 11-12]

Altun başlu ban *evlər* gedərsə, mənim gedər,

Səni də içində *odan* varsa, degil maña,

Savaşmadın, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü! [D-32, 10-12]

Bay Börə bəg aydır: “Oğul, Qalın Oğuz bəglərini *odamıza* oxuyalım, necə məsləhət görürlərsə, aña görə iş edəlim”, – dedi. [D-81, 10-12]

Qalın Oğuz bəglərini həb oxudılar, *odalarına* gətürdilər. [D-81, 12-13]

Gətirilən nümunələrdən göründüyü kimi, hansı ad altında verilməsindən asılı olmayaraq, bu evlər dirəklərin torpağa dikilməsi, yəni sancılması, basdırılması yolu ilə qurulur. Bunun nəticəsidir ki, xanlar xanı Bayındır oğuz bəylərini qonaqlayanda bəzən səksən, bəzənsə doxsan sayda çadır-otaq qurdura bilir. Məhz yığılıb-qurulma konstruksiyasına malik olduğuna görə “Dirsə xan oğlu Buğac xan” boyunda qırx namərd və “Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunda isə Şöklü Məliyin döyüşçüləri oğuz evlərini söküb özləri ilə apara bilirlər. Boyun sonunda düşməyə qalib gələn Qazan xanın qənimət kimi ələ keçirilmiş evini qaytararaq yenidən qurması da bu fikri bir daha təsdiq edir:

Qazan bəg ordusını, oğlanını, uşağını, xəzinəsini aldı, gerü döndü, altun təxtində yenə evini dikdi. [D-65, 3-5]

Ən maraqlı fakt odur ki, eposun mətnində həmin çadır-otaqların nədən, necə qurulması bütün detalları ilə aydın göstərilir. “Bamsı Beyrək” boyunda bəy-gəlin gərdəyinin qurulması ilə bağlı soylamada bu belə təsvir olunmuşdur:

Alan sabah turmuşsin,
Ağ ormana girmişsin,
Ağ qovağın budağından
yırğayıban keçmişsin.
Can yacuğun əkmışsin,
Oqcığazın qurmuşsin,
Adın gərdək qomuşsin. [D-110, 7-10].

Beyrəyin dəli ozan libasında nişanlısı Banı Çiçəyin toy məclisinə gəlməsi səhnəsində Qazan xana müraciətlə söylədiyi soylamada getmiş bu mətn parçasında gərdəyin nədən və necə hazırlanmasından bəhs olunsa da, “yırğayıban”, “keçmişsən”, “can”, “yacuq”, “oqcığaz” variantlarında transkripsiya etdiyimiz sözlərin oxunub mənalandırılması qorqudşünaslıqda hələ də mübahisəli məqamlardan sayılır. T.Tekin [Tekin, 1986: 152-153], Ş.Cəmsidov [Cəmsidov, 1999: 180-182], S.Tezcan [Tezcan, 2001: 189-192] araşdırmalarında mövcud oxunuş və yozumların geniş şərh edildiyini nəzərə alaraq, təklif olunan variantın açıqlaması üzərində dayanırıq.

Gərdəyin qurulma mexanizmini əks etdirən bu soylama parçasında “yırğayıban” feili bağlama forması M.Kaşğari lüğətində “yırğalamaq, silkələmək” [Kaşğari, 2006: Ic, 308, III c, 281, 283] mənasında qeydə alınmış “ırğamaq” feilinin daha qədim variantı (söz əvvəlində *y* samitinin düşməsi türk dilləri üçün səciyyəvi fonetik hadisədir), “keçmişsin” feili isə “evirib çevirmək, bacarmaq” anlamında şərh olunmuş “keçür-” sözünün [Kaşğari, 2006: Ic, 120] tərkibindəki “keç-” feil köküdür (-ır⁴ feildən feil düzəldən şəkilçi kimi indi də dilimizdə işləkliyi saxlayıb, məsələn: itmək – itirmək, yetmək – yetirmək, yatmaq – yatırmaq, bitmək – bitirmək və s.). Deməli, “Ağ qovağın budağından yırğayıban keçmişsin” cümləsi uca qovaq budaqlarının sallanaraq, burularaq qoparılmasını, doğranmasını ifadə edir.

“Can” sözü, təəssüf ki, çox zaman fars mənşəli məlum sözlə qarışıq salınmışdır. Yalnız Ş.Cəmsidov onu “çağ/çığ” sözlərinin üzüköçürülmə prosesində katib tərəfindən təhrifə uğramış yazılışı kimi qəbul edib “alaçığı təşkil edən iri çubuqlar” anlamında [Cəmsidov, 1999: 181] düzgün qavrasa da, ümumilikdə, özündən sonrakı sözlə birgə götürərək “çağbacağın” variantını seçim etmişdir. Təhlilsə göstərir ki, burada heç bir katib yanlışlığına yol verilməyib. Belə ki, tarixən çadırın yan dirəklərini adlandırmağa xidmət edən “can” sözü xalis türk mənşəlidir. Müasir türk dillərinin bəzində, o cümlədən Azərbaycan dialektlərində “yan” fonetik variantında “dəsdək”, “dirək”, “dayaq ağacı” anlamlarında işlənməkdə olan bu arxaizm [Radlov, 1911: 21; ADDL, 2007: 539] O.Ş.Gökyay tərəfindən də eyni şəkildə açıqlanmışdır [Gökyay: 2006: 248]. T.Tekin *y//ç* səs dəyişməsinə qıpçaq dili elementi sayaraq [Tekin, 1986: 153] qəbul etməsə də, abidənin mətnində rast gəlinən çoxsaylı oğuz-

qıpçaq dil vahidlərinin müvaziliyi və ən önəmlisi, müasir türk dialektlərində “çağ”, “çan” variantlarında yaşamaqda olan bu leksik vahidin məhz ağacla bağlı anlamları bildirməsi [DS, 1968: 842, 843, 855, 1067] onun çadırın yan dirəklərini adlandıran qədim söz olduğunu söyləməyə əsas verir.

Bəzən “bacuq” şəklində oxunmuş sonrakı “yacuq” sözü isə “yay” sözü-nün daha əski forması olan “ya” kökünə [Radlov, 1905: 1] kiçiltmə və əzizləmə mənası yaradan -cuq şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmişdir ki, bununla da Beyrək gərdəyin dayaq ağaclarının yay kimi əyilərək torpağa sancılması yolu ilə qurulduğunu xatırladır. Mübahisəli şərh olunan “oqcuğaz” sözü də “yacuq” söz forması kimi “oq” kökünə eyni funksiyalı -cığaz morfeminin əlavəsi ilə yaranmışdır ki, müasir türk dillərində geniş yayılmış “ox” mənasından fərqli olaraq, o, ulu dilçi M. Kaşğarının dəqiq açıqladığı “evin çatısına qoyulan mil, ox, dirək” [Kaşğari, 2006: I c, 111, 121], yəni “gərdəyin üst dirəkləri” anlamını ifadə edir. Deməli, yan dirəklər “əkilir”, yəni torpağa basdırılır, üst çatılar isə onlara bağlanır. Oğuzların çadır-otaqları yay kimi əydikləri ağac budaqlarını torpağa sancması yolu ilə qurması indiyə qədər yayda yaylağa, qışda qışlağa köçən elat camaatının məişətində yaşamaqdadır ki, soylama parçasında bunun bütün detalları ilə təsvir olunduğunu görürük.

Eposda çadır-otaqları təşkil edən hissələr haqqında da ətraflı məlumat verilir. Məlum olur ki, oğuzlar çadır-evlərin üstünü “ban”, örtüyünü isə “günlük” adlandırıblar:

Altun başlu *ban* ev vergil bu oğlana,
kölğə olsun, ərđəmlidür! [D-18, 3-4]

Toqsan başlu *ban* evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi. [D-36, 2-3]

Bir gün Qam Çan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şami *günlügi* yer yüzünə dikdirmişdi. [D-10, 1-2]

Altunluca *günlügin* diküb Qan Turalı gərdəginə girüb muradına, məqsuduna irişdi. [D-200, 13 –2001, 1] və s.

Lakin bəzən “günlük” sözü eyni anlamlı fars mənşəli “sayvan” sözü ilə əvəzlənmişdir:

Ala *sayvan* gög yüzünə aşanmışdı. [D-10, 2-3; D-67, 1]

Baqdı gördi, Oğuzın ucunda bir ala *sayvan* dikilmiş. [D-71, 3] və s.

Diqqəti çəkən fakt budur ki, sosial-iqtisadi həyat tərzinin dəyişməsi ilə əla-qədar müasir evlərin fərqli strukturda daşdan və ya kərpicdən tikilməsinə baxma-yaraq, canlı xalq dilində “ban” sözü “evin üst hissəsi, çardağı” anlamın hələ də daşımaqdadır [ADDL, 2007: 38]. Gətirilən nümunələrdən göründüyü kimi, oğuz çadırları əsasən altun, yəni qızıl, al, ağ və göy rəngli dəridən, bəzən isə atlas parçadan hazırlanmış örtüklərlə örtülür. Cadır-evlərlə bağlı işlədilmiş “ala” sözünün qorqudşünaslıqda müasir dilimizdə olduğu kimi “qarışıq rəngli”, “ala-bula” anlamında izah edilməsinə baxmayaraq [Gökyay, 2006: 206; Ergin, 1963: 11], mətn konteksti göstərir ki, bu söz “al, qırmızı” mənalarını daşımışdır. Eposun mətnində dəfələrlə işlədilmiş “qızıl otaq”, “günlügi altun”, “apalaca gərdək” birləşmələri, fikrimizcə, belə bir qənaətə gəlmək üçün yetərlidir:

Bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl otağ, bir yerə qara otağ qurduymuşdı. [D-10, 6-7]

Qırq yerdə otaq dikdirdi,

qırq yerdə qızıl ala gərdək dikdirdi. [D-189, 10-11]

Günlügi altunluca odasına gəldilər. [D-71, 5-6]

Beyrək abalaca gərdəgi içində yeyüb-içüb bixəbər otururdu. [D-90, 6-7]

Abidənin mətni üzərində aparılan müşahidələr göstərir ki, çadır-evlərin üst örtüyü həm də “qabıza//qabza” sözü ilə ifadə olunmuşdur:

Dünlügi altun ban evimiñ *qabızası* **قَبْرِه سِي** oğul! [D-52, 7-8]

Dünlügi altun ban evimiñ *qabzası* **قَبْزَسِي** oğul! [D-119, 1-2; D-163, 5-6]

Müqayisə edildikdə aydın olur ki, “Zülfıqarın qınıyla qabzası **قَبْزَسِي** ağac!” [D-55, 11-12] və “qabzasından **قَبْزَسِي** yayı iki para oldu” [D-108, 9-10] cümlələrində “qılincın və yayın əl tutulan dəstək hissəsi” mənasında işlədilmiş “qabza” sözü “ban evimiñ qabzası” ifadəsindəki “qabza” sözü ilə eyniləşdirilməməlidir. Təəssüf ki, abidənin əksər nəşirləri işlənilmə məqamından asılı olmayaraq, bu sözləri mənə fərqiñə varmadan açıqlamışlar [Gökyay, 2006: 325; Ergin, 1963: 159].

“Kitab”ın arxaik leksikası ilə bağlı araşdırmaları ilə tanınan qorqudşünas alim V.Zahidoğlu bu məsələyə ətraflı toxunmuş və birinci məqamdakı yazılışa əsasən, onu “qan bürə” söz birləşməsi kimi oxuyaraq, “gön çadır örtüyü” kimi izah etmişdir. Dilçi alimə görə, “qan bürə” ifadəsi “qabza” sözünün yerində işlənmiş dil vahididir və abidədəki “qanad” sözü ilə birlikdə eyni mənanı – “çadır örtüyünün hissəsi; çadır örtüyü” anlamını bildirir [Zahidoğlu, 2013: 8-11]. Fikrimizcə, sözün mənalandırılması düzgün olsa da, transkripsiyası şübhə doğurur. Belə bir faktı da qeyd etməyi lazım bilirik ki, daha öncə Ş.Cəmşidov göstərilən məqamda sözü “qünbərə” kimi oxumuş və “böyük bina və çadırın qülləsi – üstü” kimi [Cəmşidov, 1999: 141] açıqlamışdır.

Sözün yazılış formasının istər “qan bürə”, istərsə də “qünbərə” variantında oxunması onun qaf (ق), nun (ن), be (ب), re (ر) və ha (ه) hərflərindən ibarət tərkibdə düşünülməsindən irəli gəlir. Odur ki onun hansı mənanı ifadə etməsini müəyyənləşdirmək üçün, ilk növbədə, hərf tərkibi dəqiqləşdirilməli və nəyə görə birinci məqamda **قَبْرِه**, digər məqamlarda isə **قَبْز** şəklində yazılma səbəbləri açıqlanmalıdır. Əslində, bu söz əski əlifba ilə qaf, be, ze və ha hərflərinin ardıcıl düzülüşü şəklində yazılmışdır. Sadəcə, be və ze hərflərinin nöqtələri sürətli yazı prosesində sürüşdürülərək yerində qoyulmamışdır. Müqayisədən aydın olur ki, həmin söz ilkin olaraq ze (ز), sonradan isə zad (ض) hərfi ilə verilib. Görünür, boyları söyləyici ozanın dilindən qələmə alan şəxs, yaxud da əvvəlki nüsxədən üzünü köçürən katib onu ərəb mənşəli “qabza” sözü kimi qavrayaraq yazılışında düzəliş etmiş və beləliklə, mübahisəli oxunuşlar üçün zəmin yaratmışdır.

Eposun dilindəki nadir arxaizmlərdən biri kimi bu söz ozanın dilində “qabıza” şəklində deyilmiş və onun “qılncın, yayın dəstəyi” mənasını bildirən “qabza” sözü ilə oxşar səslənməsi **قَبْضَة** variantında yazılmasını şərtləndirmişdir. “Qabıza” sözü isə “Abuşqa lüğəti”ndə “kabık” [Güzeldir: 2002: 378], V.V.Radlov lüğətində isə həm də “örtük” mənasında qeydə alınmış “kabızağ” [Radlov, 1899: 458] sözünün səs düşümünə uğramış variantı olmalıdır (söz sonunda q~ğ samitlərinin düşümü türk dilləri üçün xarakterik xüsusiyyətdir və abidənin dilində neçə-neçə sözdə özünü göstərir). L.Budaqovun tərtib etdiyi lüğətdən belə məlum olur ki, türk dilindəki “qabıq” sözünün qarşılığı kimi çıxış edən “qabızaq” sözü H.Vamberi tərəfindən “sarğı, üzlük, örtük” mənalarında açıqlanmışdır [Budaqov, 1871: 4]. Fikrimizcə, etimoloji baxımdan “tutmaq, bağlamak, örtmək” mənalı “qap-//qab-” kökündən (“qapı”, “qabıq” sözləri də buradan yaranıb), feildən feil düzəldən -ız (müqayisə et: ud-uz(maq), qorx-uz(maq), qalx-ız(maq) və s.) və söz sonunda samitini itirmiş -a (<-ağ//aq) şəkilçilərindən ibarət olan bu arxaizm söz ortasında -ı- samitinin qısa tələffüzünün nəticəsi olaraq “qabıza~qabza” formasına düşmüşdür. Boyların məzmunundan aydın olur ki, çadırlardan ibarət oğuz evləri yağışdan, qardan, soyuq küləkdən, yandırıcı günəş şüalarından qorunmaq üçün, adətən, dəvə dərisi ilə örtülür. Deməli, “qabıza//kabıza” adlandırılan dəri örtük, yəni çadırın qabığı, qutusu (buna “qaburcuq” [Əbu Həyyan, 1992: 42] da deyilir) qoruyucu funksiya daşıyır ki, məhz bu xüsusiyyətinə görə oğul altun başlı ban evin qabızasına bənzədilir.

“Kitab”ın mətnində çadır evlərin mühüm hissələrini adlandıran “dünlük” və “qanad//kanad” sözlərindən də istifadə olunmuşdur. Maraqlıdır ki, ilk söz bütün məqamlarda “dünlügi altun” birləşməsinin tərkibində işlənərək, “pəncərə, baca” mənasını bildirmişdir [Gökyay, 2006: 278; Ergin, 1963: 99]. Məsələn:

Qazan bəgiñ *dünlügi* altun ban evlərini biz yıqmışuz. [D-40, 4-5]

Dünlügi altun ban evlərimi gətürüb durursın, saña kölgəlik olsun! [D-57, 9-10]

Mərə Qazan! *Dünlügi* altun ban eviñi gətürmüşiz, bizimdir! [D-58, 5-6] və s.

Araşdırma göstərir ki, türk nəşirlərindən fərqli olaraq, F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “dünlügi altun” birləşməsi “qızıl tağlı” anlamında şərh olunmuşdur [KDQ, 1988: 141, 146]. A.Rəhimoğlu M.Kaşğari lüğətinə istinad edərək həmin sözün “tağ” anlamında deyil, məhz “baca, pəncərə” anlamında açıqlanmasını daha doğru sayır [Rəhimoğlu, 1999: 302].

“Qanad” sözünə gəlincə, əksər araşdırıcılar onun işlənmə məqamını nəzərə almadan müasir anlamda, yəni “quşların ətraf üzvləri” mənasında şərh etmişlər [Gökyay, 2006: 333; Ergin, 1963: 165; KDQ, 1988: 138, 176]. Lakin aşağıdakı işlənmə məqamları onun tamamilə fərqli mənə kəsb etdiyini söyləməyə əsas verir:

Qanadlarıñ ucları qırılmasun! [D-35, 5]

Bıçaq alub *qanadlarum* qıran Qazan! [D-149, 6]

Qanadlarıñ ucu qırılmasun! [D-35, 5]

Burada “qanad” sözünün heç də müasir anlamda işlənilmədiyi duyulmaqdadır. V.Zahidoğlu bu məqamları düzgün tutsa da, “qanad” sözünü “çadır örtüyünün hissəsi; çadır örtüyü” mənasında anlamışdır [Zahidoğlu, 2013: 10].

Eposun müqəddimə hissəsində qadınlarla bağlı parçadan göründüyü kimi, oğuzlar evi ocaq saymış, onun müqəddəsliyini bəd xasiyyətli qadınlardan qorumağı vacib bilmişlər. Belə bir baxış boyların sonunda verilmiş yumlarda da öz əksini tapır. Fikrimizcə, “qanad” sözü abidənin mətnində çadır evlərin yan dirəkləri arasına yerləşdirilərək onları bir-birinə bağlayan və üzəri dəri ilə örtülən şəbəkə formasına deyilib. Bu sözün müasir qazax, qırğız, qaraqalpaq və xakas dillərində eynilə alaçıqın şəbəkə hissəsini adlandırması [ESTY, 1997: 253] tutarlı fakt kimi götürülməlidir. İstisna etmirik ki, “qanad” sözü mənə köçürülməsi yolu ilə sonralar həm də çadır şəbəkəsinin üzərinə örtülən parçaya da deyilib [KTS, 1984: 160]. Görünür, V.Zahidoğlu da bu faktdan çıxış edərək “qanad” sözünü “çadırın örtüyü” anlamında açıqlamışdır. Lakin “qanadların ucu qırılmasın” alqışının ifadə etdiyi semantika göstərir ki, eposun formalaşdığı dövrdə o məhz çadırın ağac budaqlarından düzəldilmiş şəbəkə, qəfəs hissəsinə deyilib. Ağac şəbəkənin uc hissəsinin qırılması çadır alaçıqların yıxılmasına səbəb olur ki, ulu Qorqud bunu oğuz bəylərinə arzu etməmişdir.

Eposun mətnində oğuzların yaşayış evlərinin bəzən fars mənşəli “bargah” sözü ilə ifadə olunduğu da nəzərə çarpır:

Ol gün ala *bargah* otaqlar dikildi. [D-271, 2]

Ala *bargah* otaqların düzə dikdi. [D-294, 6-7] və s.

Lakin çadır otaqların adlandırılması göstərilən sözlərlə yekunlaşmır. Qorqudşünaslıqda dəqiq şərhini tapmamış “kom//qom”, “koma//qoma”, “koş//qoş”, “ülkə” sözləri də bu anlayışla bağlıdır. “Kitab”ın ikinci boyunda yağmalanmış yurd yerini görən Qazan xan ona müraciətlə söylədiyi soylama bu misra ilə başlayır:

Kom komla  mənim koma  yurdum! [D-44, 5-6]

Misradakı birinci, ikinci və dördüncü sözlərin oxunuşu və mənalandırılması mübahisəli məqamlardan sayılır. Abidənin böyük araşdırıcısı O.Ş.Gökyay Drezden yazmasına əsasən “Kavum kamla menüm koma yurdum” şəklində oxuduğu yazılışı xətalı bilərək Vatikan nüsxəsinə istinad etməklə misranı “Kavum kabile benüm kama yurdum” variantında vermişdir. O, üzərində dayandığımız sözləri ərəb mənşəli “kavm”, “kabile”, “el-kam’e” kimi anlamış [Gökyay, 2006: 43, 342, 343], sonuncu “kama” sözünü bir çox mənalarda, o cümlədən *günəş düşməyən yer*, yəni *quzey*, eləcə də *ucuzluq*, *bolluq*, *rifah*, *rahat* anlamlarında şərh etsə də, oxunuşunu və anlamını şübhəli bilmişdir [Gökyay: 2006: 331].

M.Ergin cümləni “Kavım kabile menüm kuma yurdum” şəklində oxumaqla [Ergin, 1958: 100] ilk iki sözü O.Ş.Gökyay kimi açıqlamış, “kuma” sözünü isə *ortaq*, *qocaları eyni olan qadınlar* kimi izah etmişdir [Ergin, 1963: 159, 175, 194].

S.Tezcan və H.Boeschotenin birgə hazırladıqları “Dede Korkut Oğuznameleri” kitabında isə misra “Kavum kabla benüm kona(r) yurdum” oxunuşunda getmişdir [T-B, 2001: 54]. S.Tezcan müxtəlif oxunuş variantlarını təhlilə cəlb etməklə ilk iki sözün ərəb mənşəli olması ilə razılaşmış, “koma” variantını isə yazılış xətası sayaraq, “konar” fonetik qabığına “qonaqlanan yurt, obanın hər zaman gəlib qonaqladığı yurt yeri” olduğunu qəbul etmişdir [Tezcan, 2001: 120-122].

H.Araslı və Ş.Cəmşidovun “Qum qumlamayım quma yurdum!” variantında oxuduqları bu misraya əlavə şərh verilməmiş [KDQ, 1978: 35; Cəmşidov, 1999: 301], F.Zenalov-S.Əlizadə nəşrində isə “Qom qomlamım qoma yurdum!” şəklində oxunmaqla “Qohum qəbiləli komam-yurdum!” variantında müasirləşdirilmişdir [KDQ, 1988: 44, 142]. “Qoma” sözünü müasir Azərbaycan dilində dilortası “k” samiti ilə deyilən “koma” (ev, daxma) sözünün qədim fonetik variantı kimi mənalandıran S.Əlizadə ilk iki sözün şərhində ənənədən uzaqlaşa bilməmişdir.

Misranın V.V.Bartold tərcüməsindən aydın olur ki, böyük şərqşünas həmin sözləri türk mənşəli saymış, birinci sözü “qum”, yəni “incə dənəli qırıntılar”, ikinci sözü həmin sözdən yaranmış “qumla-” feilinin inkar forması, sonrakı sözü isə “tərk edilmiş, boşaldılmış” mənalarında dərk etmişdir [KMDK, 1999: 27].

Göründüyü kimi, müxtəlif yanaşmalar fərqli açılımları ortaya qoyur və bunların heç biri qədim türklərin, o cümlədən oğuzların yaşayış yerlərinin qurulma mexanizmindən qaynaqlanmır. Məlumdur ki, “yurd” sözü: 1) geniş anlamda “vətən”, 2) “obanın yerləşdiyi sahə”, 3) “yaşayış yeri, ev” mənalarında işlənir [Radlov, 1905: 548-549]. Qazanın dilindən getmiş bu misradakı “yurd” sözü “obanın salındığı, çadır evlərin qurulduğu yer” mənasındadır. Çadır otaqların isə necə qurulduğu haqqında artıq müəyyən təsəvvürümüz var. Lakin belə bir fakt da bəllidir ki, qədim dövrlərdə bu tipli çadır evlər həm də “kom//kum” adlandırılmışdır [Y-M, 1992: 26-27; Qasıмова, 2007: 83]. Müqayisəli təhlil göstərir ki, dildaxili sonrakı inkişaf prosesində k~ç/c səs dəyişməsinə uğrayan “kom// kum” sözü “çom/com” və ya “cum” fonetik şəklini almışdır. V.V.Radlov altay türklərinin yurd mədəniyyətindən danışarkən dəri ilə örtülmüş bu çadırlara “çum” deyildiyi haqqında məlumat verir [Radlov, 1989: 136]. Həmin söz Azərbaycan dialektlərində “com” variantında həm çadır evi, həm də mənə köçürməsi yolu ilə çadırdə yaşayan “nəsil, tayfa” [ADDL, 2007: 80], Türkiyə dialektlərində isə “çom” variantında “kümə, topluluq” anlamını [DS, 1968: 1264] hələ də daşımaqdadır.

Maraqlıdır ki, k//q~ç səs keçidi abidənin dilində işlənmiş bir çox sözlər üçün də xarakterik hadisədir: məsələn, burada 6 dəfə işlənmiş “qağıрмаq” feili müasir Azərbaycan dilində “çağırmak”, “qaynaq” sözü isə “caynaq” formasına keçmişdir. Deməli, “çom//com” sözünün arxaik “kom” sözündən törəməsi dildaxili fonetik dəyişmənin qanunauyğun nəticəsidir.

“Kom” sözünün “Kitab”ın dilində məhz “çadır ev” mənasında işlənilməsi qorqudşünasların diqqətindən yayınmış aşağıdakı məqamda da nəzərə çarpır:

Anuñ ardınca biñ kom قوڭ başları Dügər yetdi. [D-151, 9-10]

Türk naşirləri tərəfindən ərəb mənşəli söz kimi qəbul edilərək “kavum” kimi oxunulan bu söz [Gökyay, 2006: 109; Ergin, 1958: 175; T-B, 2001: 113] Azərbaycan naşirləri tərəfindən də eyni anlamda düşünülərək “qovum” [KDQ, 1978: 85], “qövm” [KDQ, 1988: 77], “qovm” [Cəmsidov, 1999: 353] variantlarında transkripsiya edilmişdir. Oğuz igidlərindən sayılan Dügərə aid edilən “biñ kom başları” ifadəsi onun min çadıra başçılıq etməsini göstərir. Qədim türklərin düşmən üzərinə hərbi yürüşlərini ailə üzvləri ilə birlikdə etmələri məlum faktdır. Ailə isə çadır evlərdə, yəni komlarda yaşayırdı ki, yürüşü nizama salmaq üçün hər min çadıra bir başçı təyin olunurmuş. Bu söz birləşməsi də həmin vəzifəni adlandırmağa xidmət edib.

K//q~ç//c səsdəyişmə hadisəsi misradakı “koma” sözünün aydınlaşdırılmasında da mühüm rol oynayır. Bu arxaizm müasir Azərbaycan dialektlərində “çubuqdan hörülüb üstü keçə ilə örtülmüş alaçıq” mənasını daşıyan “coma” [ADDL, 2007: 80] sözünün qədim şəkli. Deməli, “koma yurd” birləşməsi “alaçıq yurd” anlamını bildirir. İstər “kom”, istərsə də “koma” sözlərinin “qoymaq, salmaq” mənalı arxaik ko- feilindən -m və -ma şəkilçiləri vasitəsilə düzəldiyini ehtimal edirik.

Əgər “koma” sözü “yurd” sözünü səciyyələndirirsə, cümlənin başladığı “kom” sözü artıq mənasını şərh etdiyimiz digər “kom” sözünün təyini kimi çıxış edir. Omonimlik təşkil edən bu söz göstərilən məqamda çadırın qurulduğu, daha dəqiq desək, örtüldüyü materialı adlandırmağa xidmət edir. Ulu dilçi M.Kaşğari “kom” sözünü belə izah edir: “dəvə yəhəri. Dəvənin çulu samanla doldurulur, dəvənin hürgücü qədər yüksəldilir, sonra dəvənin üstünə qoyulur. Buna ... təwəy komı denir” [Kaşğari, 2006: IIIc, 136]. Müasir türk dillərində və dialektlərində eynilə “dəvə yəhərinin altına qoyulan keçə, dəri” mənasında işlədilən “kom” sözü [ESTY, 1997: 53-54], görünür, ilkin olaraq, “dəri, keçə” anlamını daşımış və gətirilən cümlədə də bu mənanı bildirmişdir.

Beləliklə, gətirilən dəlillər “Kom komla mənim koma yurdum!” cümləsinə “Dəri çadır ilə mənim alaçıq yurdum” kimi anlamağa imkan yaradır.

Çadır-otaq anlamını ifadə edən leksik vahidlərdən biri də “koş” (/qoş) sözüdür:

Koşın قاشق ala qanını قاتني , qumaşın arusını, qızın göğçəğini, toquzlama çırğab çuxa xanlar xanı Bayındır pəncək çıxardılar. [D-121, 3-4]

“Kitab”ın digər bir səhifəsində [D-212, 8-9] eynilə təkrarlanan bu cümlədəki “koş” və “qan” sözləri qorqudşünaslıqda müxtəlif variantlarda oxunub şərh olunmuşdur. O.Ş.Gökyay və M.Erginin “kuşuñ ala kanını” (sonuncu -nı hal şəkilçisidir) [Gökyay, 2006: 89, 143; Ergin, 1958: 152, 206] şəklində transkripsiya etdikləri bu birləşmədəki “kuş” və “kan” sözləri müasir anlamda, yəni “uçan quş” və “damarda axan qan” mənalarında şərh olunmuşdur [Gökyay, 2006: 331, 362-363; Ergin, 1963: 164-165, 196].

S.Tezcan və H.Boeschoten nəşrində isə “kuşuñ alakanını” [T-B, 2001: 95, 146] variantında oxunan bu birləşmədəki ilk söz “quş”, sonrakı söz isə “ala” sözü ilə birləşdirilərək “alağan, alıcı” anlamlarında qavranılmışdır [Tezcan, 2001: 201-202].

H.Araslı nəşrində “quşun ala qatını” kimi verilməklə, görünür, müasir anlamda düşünüldüyü üçün şərh edilməmiş [KDQ, 1978: 70, 114], F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində isə “quşuñ ala qatını” kimi oxunaraq, “quşun (şahinin) ən yaxşısını” anlamında çevrilmişdir [KDQ, 1988: 66, 97, 164, 195]. Ş.Cəmşidov “qoşun ala qatını” variantında verdiyi bu birləşmədəki ilk sözü “qoşun” kəlməsinin təhrif edilmiş yazılışı saymış və birləşməni “yüksək rütbəli əsirlər” anlamında açıqlamışdır [Cəmşidov, 1999: 219, 338, 382].

Bizə görə, bu birləşmədəki ilk söz başqırd və qırğız dillərində “alaçiq”, “düşərgə” mənasında hazırda da işlədilən “koş” [Budaqov, 1971: 82-83], sonrakı söz isə “keçə, çadırın üstünə örtülən xam gön” [Zahidov, 2013: 10] mənası daşıyan “qan (//kan)” sözüdür. Öncə gətirdiyimiz nümunələrdən göründüyü kimi, altun başlu ban evlər, qızıl otaqlar, ala seyvanlar qurmaq Qalın Oğuz elinin bəyləri üçün bir mötəbərlik, yüksək nüfuz göstəricisidir. Ona görə də Bayındır xana göndərilən dəyərli qənimətlər sırasında qırmızı örtüklü çadırlara üstünlük verilib.

Eposun mətnində çadır-otaq anlamını daşıyan sözlərdən biri də “ülkə” sözüdür. Qorqudşünaslıqda əsasən “ölkə” fonetik variantında transkripsiya edilib eynilə müasir mənada, yəni “məmləkət, diyar, yer” kimi şərh edilən bu söz [Gökyay, 2006: 429; Ergin, 1963: 244 və s.] aşağıdakı məqamlarda qeyd edilən anlamı daşımışdır:

Cılasun qoç yigitlərə qalaba ölkə verdi, şalvar, cübbə, çuqa verdi. [D-65, 8-9]

Qala ölkə verəyin saña! – dedi. [D-149, 2]

Cılasun ərənlərə qala ölkə verdi, cübbə, çuqa verdi. [D-153, 11-12]

Düşmən üzərində qələbə çalan Qazan xanın öz igidlərinə çoxsaylı çadır-otaq bağışladığı xüsusi qeyd olunur:

Çırğab-çırğab çadır otaqlar bağışladı, qatar-qatar dəvələr bağışladı. [D-123, 5-6]

Əslində hünər göstərib ad çıxaran cavanların bu şəkildə mükafatlandırılması onların hərbi vəzifəsinin artırılmasını bildirir. Dügər bəyin “biñ kom başları” kimi təqdim edilməsindən belə çıxır ki, qədim zamanlarda vəzifə bölgüsü çadır otaqların sayına görə aparılıb. Hadisələrin təsvir olunduğu dövrdə Bayındır xan, Qazan xan kimi oğuz başçılarının çadır-otaqlardan ibarət qərargahlarının “ordu” adlandırılması da buradan irəli gəlir:

Məgər, sultanım, Dirsə xanıñ oğlancığı, üç dəxi ordı uşağı meydanda aşuq oynarlardı. [D-16, 2-4]

Anlar eylə digəc at ağızlu Aruz qoca iki dizinüñ üstünə çökdi, aydır: “Ağam Qazan, sası dinlü Gürcüstan ağzında oturursun, orduñ üstünə kimi qorsun?” [D-37, 2-5]

Qazan bəg ordusunu, oğlanını, uşağını, xəzinəsini aldı, gerü döndü, altun təxtində yenə evini dikdi. [D-37, 2-5] və s.

Bu kontekstdə yanaşdıqda “ülkə” sözünün “çadır-otaq” mənasında işlədilməsi anlaşıqlı qarşılanmalıdır. O.Ş.Gökyay “çadır-yurd-orda” anlayışlarından bəhs edərkən belə bir fakta diqqəti yönəldir ki, qədim türçədə və moğolcada keçə çadırlara “orda (ordu)” və ya “ürgə (urğa)” deyilib [Gökyay, 2006: 1062]. Hazırda bəzi türk dillərində “ürkə//örkə//örqö” fonetik variantlarında yaşamaqda olan bu sözün “keçə çadır”, “çadır”, “alaçıq”, “gərdək” anlamlarında işlənilməsi qeydə alınmışdır [Radlov, 1893: 1223, 1228-1229, 1839; KRS, 1965: IIc, 99]. Bundan əlavə, “ülkə” sözü teleut dilində məhz “keçə çadır” mənasını daşıyır [Radlov, 1893: 1855]. Fikrimizcə, eposun mətnindəki “ülkə” sözü r~l səsdəyişməsi yolu ilə “ürgə” sözündən törəmişdir (müqayisə et: gürəş~güləş və s.). Öz növbəsində, “ürkə” arxaizminin “hörmək” və ya “ucaltmaq” mənalı “ör-” feilinə -kə ad düzəldən şəkilçinin artırılması yolu ilə yarandığını söyləmək olar.

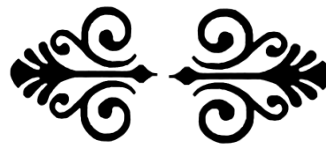
Digər tərəfdən, “qala ülkə” birləşməsindəki ilk söz heç də bəzi nəşirlərin düşündüyü kimi, ərəb mənşəli “qala (<qal'a)” sözü olmayıb, “çoxlu” mənasını daşıyan arxaizmdir (-a feildən ad düzəldən şəkilçidir). O, abidənin mətnində “qalmış” (saysız, sonsuz), “qalaba” (çoxsaylı), “qalabalıq” (çoxluq) mənalarında işlənilmiş qədim türk mənşəli sözlərlə [Hacıyev, 2007: 71-74] kökdəş olub, “çoxalmaq” mənası bildirən “qal-” feilindən -a şəkilçisi ilə düzəlmişdir.

Beləliklə, gətirilən faktlar bir daha göstərir ki, “Dədə Qorqud” eposunun dili düşünüldüyündən də zəngin və qədimdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti, ADDL, (2007). Bakı: Şərq-Qərb.
2. Budaqov, L.Z. (1869). Sravnitelnyy slovar tureçko-tatarskix nareçiy, t.1, S.-Pb.
3. Budaqov, L.Z. (1971). Sravnitelnyy slovar tureçko-tatarskix nareçiy, t.2, S.-Pb.
4. Cəmişidov, Ş. (1999) “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazması düzəldilmiş elmi mətni). Bakı: Elm.
5. Derleme sözlüğü, DS, (1968), III c., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
6. Ergin, M. (1958). Dedem Korkut Kitabı. Giriş – Metin – Faksimelə. İc., Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
7. Ergin, M. (1963). Dedem Korkut Kitabı. İndeks – Gramer. IIc, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
8. Etimolojiçeskiy slovar tyurkskix yazıkov, ESTY, (1997), Obşetyurkskiye i mejtyurkskiye leksiçeskiye osnovı na bukvı “K”, “K”. Moskva: Yazıki russkoy kultury.
9. Əbu Həyyan, əl-Əndəlusli. (1992). Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı), Bakı: Azərnəşr.
10. Gökyay, O.Ş. (2006). Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
11. Güzeldir, M. (2002). Abuşka Lüğəti (Giriş-Metin-İndeks). Doktora tezi. Erzurum.
12. Hacıyev, A.X. (2007). “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar, Bakı: Elm.
13. Kaşğari, M. (2006). “Divanü lüğət-it-türk” (tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). Dörd cildli, Bakı: Ozan.

14. Kazak türkcesi sözlüğü, KTS, (1984), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını.
15. Kirqizsko-russkiy slovar. KRS, (1965). Sostavitel K.K.Yudaxin. M.: Sovetskaya ensiklopediya, t.1-2.
16. Kitabı-Dədəm Qorqud əla lisani-tayifeyi-oğuzan. Drzden nüsxəsi, D.
17. Kitabı-Dədə Qorqud, DDQ, (1978). Tərtib edəni H. Araslı Bakı: Gənclik.
18. Kitabı-Dədə Qorqud, KDQ, (1988). (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı: Yazıçı.
19. Kniqa moyeqo Deda Korkuta, KMDK, (1999). Perevod V.V. Bartolda, izdateli: V.M. Jirmunnskiy, A.N. Kononov. Bakı: YNE "XXI".
20. Qasımova, F. (2007) Əski türk etnik mədəniyyətinin inkişafında göytürklerin rolu / Dədə Qorqud Elmi-ədəbi toplu. Bakı: Səda, IV, s. 78-85.
21. Rəhimoğlu, A. (1999). Mahmud Kaşğarının "Divani lüğət-it-türk" əsəri və "Kitabı-Dədə Qorqud". / Dədə Qorqud – 1300, Bakı: Bakı Universiteti nəşri, s. 298-307.
22. Radlov, V.V. (1893). Opıt slovary tyurksix nareçiy, t. I, S.-Pb.
23. Radlov, V.V. (1999). Opıt slovary tyurksix nareçiy, t. II, S.-Pb.
24. Radlov, V.V. (1905). Opıt slovary tyurksix nareçiy, t. III, S.-Pb.
25. Radlov, V.V. (1989). İz Sibiri. M.: Nauka.
26. Tekin, T. (1986). Korkut hikayelerinde bazı düzeltmeler, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı 1982-1983, Ankara, səh. 141-156.
27. Tezcan, S., Boeschoten, H., T-B, (2001). Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: YKY.
28. Tezcan, S. (2001). Dede Korkut Oğuznameleri üzerine notlar. İstanbul: YKY.
29. Zahidoğlu, V. (2013). "Dədə Qorqud kitabı"nın nəşrlərindəki yanlışlıqlar və mətn həqiqətləri // Dədə Qorqud elmi-ədəbi toplu, IV, Bakı: Səda, s. 3-22.
30. Yeremeyev, D.Y., Meyer, M.S., Y-M, (1992). İstoriya Turçii v srednie veka i novoye vremya. M.: İz-vo Moskovskoqo Univesiteta.



Sevinc ƏLİYEVƏ*AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı**e-mail: sevinc_aliyeva@mail.ru*

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA QURBANVERMƏ MOTİVLƏRİ

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

THEORETICAL-METHODOLOGICAL AND RITUAL-MYTHOLOGICAL BASICS OF THE PROBLEM OF SACRIFICES MOTIVE IN THE FOLKLORE

Summary

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

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

МОТИВЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА КОРКУДА»

Резюме

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

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

Azərbaycan epik-ədəbi ənənəsində qurbanvermə motivinin tədqiqi milli humanitar-filoloji elmlərin qarşısında duran aktual vəzifələrdəndir. Problemin aktuallığı bir-biri ilə bağlı iki əsas amillə müəyyənləşir:

Birincisi, qurbanvermə istər qədim ritual (mərasim) ənənəsi, istərsə də epik motiv kimi Azərbaycan mədəniyyətinin qədim dövrləri üçün xarakterikdir. Dünyada elə bir xalq yoxdur ki, onun qədim mədəniyyəti qurbanvermə ilə bağlı olmasın. Bu cəhətdən qurbanvermə qədim mifik şüur hadisəsi kimi ilkin mədəniyyətdə özünə geniş yer tutmuş və bu günə kimi milli mədəniyyətimizdə yaşamaqda davam etmişdir.

İkincisi, qurbanvermə arxaik ritual-mifoloji motiv kimi Azərbaycan ədəbi-epik ənənəsində, ümumən folklorunda zəngin faktlarla təmsil olunmasına baxmayaraq, lazımınca tədqiq olunmamışdır.

Düzdür, folkorumuzun müxtəlif janrlarında, xüsusilə nağıllarda, dastanlarda ayrı-ayrı qurbanvermə faktlarından məqalələr şəklində bəhs olunsa da, bu yazılarda həmin faktların daha çox təsvirinə üstünlük verilmişdir.

Qeyd edək ki, bu problemə onun predmetini təşkil edən çoxsaylı qurbanvermə faktları baxımından çoxsaylı işlərdə toxunulmuşdur. Xüsusilə, "Kitabi-Dədə Qorqud"-da, nağıllarda, əfsanələrdə müxtəlif qurbanvermə faktları tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş və çoxsaylı məqalələr yazılmışdır. Bu tədqiqatların əksəriyyətini faktların səthi təsviri və təhlili birləşdirir. Ancaq nağılların, dastanların və əfsanələrin müxtəlif problemlərinə həsr olunmuş bir sıra araşdırmalarda qurbanvermə ilə bağlı faktların peşəkar ritual-mifoloji analizinə də rast gəlinir (bax: 6; 7; 8; 9; 1; 2; 10; 11; 12; 4). Bu tipli tədqiqatlar mövzusunun həllinin düzgün məcraya yönəlməsinə təkan verir.

Vurğulamaq istərdik ki, Azərbaycan epik-ədəbi ənənəsində qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji köklərinin tədqiqi mövzuya ilk olaraq nəzəri-metodoloji müstəvidə yanaşmağı, milli mədəniyyət tariximizin qurbanvermə kimi mürəkkəb hadisəsini nəzəri cəhətdən aydınlaşdırmağı tələb edir. Bu, qurbanvermənin tək bir elmin yox, humanitar elmlərin müxtəlif sahələri ilə bağlı olmasından irəli gəlir. Belə ki, qurbanvermə xalqın canlı adət-ənənəsi kimi ilk növbədə etnoqrafiyanın predmetidir. Bu, Azərbaycan xalqının həyatında davam edən mərasim-ritual hadisəsidir. Digər tərəfdən, mərasimlər həm də folklorşünaslığın predmetidir. Qərbdə folklor və etnoqrafiya kimi sahələr birbirindən ayrılmaz olub, sosial antropologiyanın tərkibində öyrənilir. Ancaq bizdə keçmiş rus-sovet elmşünaslığından qalma ənənə olaraq hələ də folklorşünaslıq və etnoqrafiya ayrı-ayrı elm sahələri hesab olunur.

Bildiyimiz kimi, qurbanvermə, eyni zamanda, folklor süjetlərinin çox geniş yayılmış motividir. Xüsusilə, qədim oğuz dastanlarında, o cümlədən əfsanə və nağıllarda qurbanvermə davamlı süjet hadisəsidir.

Beləliklə, qurbanvermə bir mərasim hadisəsi kimi, canlı ritualın özünü, folklor hadisəsi kimi canlı ritualın folklor mətnindəki obrazını nəzərdə tutur. Heç şübhəsiz ki, bunların arasında bağlılıq, ortaqlıq olduğu kimi böyük fərqlər də var. Qurbanvermə ritual kimi sosial-mədəni davranış aktıdır. İnsanlar düşükləri psixoloji situasiyadan asılı olaraq qurban verməyə ehtiyac duyurlar. Bunun üçün onlar qurbanvermə mərasimini icra edirlər. Başqa sözlə, qurbanvermə müəyyən olunmuş məkan və zamanda müəyyən elementlərin düzümünü tələb edən mərasim hadisəsidir. Burada ixtiyari hərəkətlərə yol verilə bilməz. V.Terner yazır ki, ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcılığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fəvqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur (14, 32).

Qurbanvermə ritualının icrası zamanı hərəkətlərin müəyyən ardıcılığa tabe olması, təbii ki, təsadüfi deyildir. V.N.Toporov: “Ritual – yaradılışın obrazıdır (15, 16).

Göründüyü kimi, V.N.Toporovun bu fikrindən belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, qurbanvermə mərasimi, onun icra ardıcılığı, əslində, yaradılışı əks etdirir. Burada bütün elementlər və hərəkətlər həmin yaradıcılığın quruluşunu inikas edir.

Bu halda sual yaranır: “Bəs bu, hansı yaradılışdır?”

Əlbəttə, dünyanın, kainatın, insanın, ayrı-ayrı əşyaların və s. meydana çıxmasından bəhs edən ilkin yaradılış. Bu ilkin yaradılış elmdə mifoloji kosmoqoniya adlanır. Yəni ritualda dünyanın ilk yaradılışı haqqında mifik təsəvvürlər öz əksini tapır. Bu cəhətdən qurbanvermə yeni yaradılışa xidmət etməklə, onu təcəssüm etdirir.

Qurbanvermə folklor motivi kimi, birbaşa canlı qurbanvermə mərasiminin özünü deyil, onun bədii mətndəki obrazını nəzərdə tutur. Yəni epik folklor mətnlərində qurbanvermə ilə bağlı çoxlu süjetlər var. Bu süjetlərin kəmiyyəti və davamlılığı onları ayrıca qurbanvermə motivi kimi səciyyələndirməyə tam imkan verir.

Bir məqamı xüsusi şəkildə vurğulamaq istərdik ki, qurbanvermə folklor motivi kimi canlı qurbanvermə hadisəsinin özünü deyil, onun bədii obrazını nəzərdə tutsa da, onun qurbanvermənin ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi baxımından heç nə ilə əvəz olunmayacaq rolu var. Belə ki, qurbanvermə canlı mərasim hadisəsi kimi bütün hallarda müasirdir. Yəni bu adətin kökünün tarixin hansı dərinliklərinə gedib çıxmasından asılı olmayaraq, o, hər dəfə icra olunduqca müasirləşir. Bu baxımdan müasir qurbanvermə aktları bu adətin mənşəyini öyrənmək baxımından az material verir. Folklor mətnlərində isə artıq unudulmuş, tarixin dərinliklərində izini itirmiş bir çox qədim ritualların təsvirinə rast gəlmək mümkündür. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda, “Oğuznamə” dastanının variantlarında bu gün icra olunmayan, lakin qədim çağlarda aktual olmuş ritualların təsvirlərinə rast gəlirik. Bu, bizə bir tərəfdən xalqımızın qədim ritual mədəniyyətini öyrənməyə imkan verdiyi kimi, o biri tərəfdən qurbanvermə motivinin arxaik ritual-mifoloji semantikasının öyrənilməsi üçün böyük imkanlar açır.

Qeyd edək ki, “qurban” sözü ərəbcə olub, mənası “yaxınlıq” deməkdir. “Əqraba”, yəni qohumluq sözü də bu kökə bağlanır. Yəni qurbanvermə qurban vasitəsilə yaxınlaşma, qohumlaşma, birləşmə, doğmalaşma deməkdir.

Əlbəttə, “qurban” sözünün bu mənası müasir dövrdə bizə tam anlaşılmaz təsir bağışlayır. Biz qurban verməklə kimə və necə yaxınlaşır, yaxud kimlə və nə üçün qohum-əqraba oluruq?

Qurban, qurbanvermə bütün hallarda müəyyən kult sistemi ilə bağlıdır. Yəni buna psixoloji cəhətdən ehtiyac duyan şəxs müəyyən müqəddəsin adına qurban deyir və qurbanı aparıb həmin müqəddəsin adı ilə bağlı ziyarətgahda kəsirlər. Beləliklə, qurban və qurbanvermə bütün hallarda müəyyən kultla bağlıdır. Kult-pərəstişin obyektini indi daha çox seyidlərin, imamzadələrin, övliaların məzarlarıdır. Lakin Azərbaycanda ağac, daş pirləri, yaxud müəyyən

heyvanların (ilan, xoruz, dovşan və s.) adları ilə bağlı pirlər, ocaqlar da vardır ki, bunlar qədim arxaik-mifoloji görüşlərlə bağlıdır.

Kəmalə İslamzadə inşaat qurbanından bəhs edən məqaləsində yazır ki, inşaat qurbanı kimi məhz qızın seçilməsi onun bakirəliyi, bundan öncə heç kəsə mənsub olmaması, Tanrıya ünvanlanması düşüncəsindən irəli gəlir (3, 73).

Beləliklə, insan tanrılara, müqəddəs kultlara qurban verməklə onları rəhmə gətirir və bununla da həmin müqəddəs obyektlərlə yaxınlaşır, doğmalaşır.

Qurbanvermə motivi Azərbaycan epik-ədəbi ənənəsində qədim tarixə malik olmaqla çox geniş yayılmışdır.

Qeyd edək ki, Azərbaycan epik-ədəbi ənənəsinin özü çox geniş məfhumdur: tarixi etibarilə minilləri əhatə edir, faktoloji baxımdan isə çox zəngin janr-mətn nümunələri ilə təmsil olunur. Əlbəttə, bu zəngin materialı burada tamamilə əhatə etmək mümkün deyildir. Odur ki, biz indiki halda Azərbaycan-Oğuz epik ənənəsində qurbanvermə motivindən danışacağıq. Belə ki, milli epik-ədəbi ənənədə qurbanvermə motivinin arxaik şəkillərinin qorunduğu ən zəngin qaynaqlardan biri “Oğuznamə” eposudur. Bu epos iki silsiləyə ayrılır: oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağan haqqındakı “Oğuznamə”nin müxtəlif variantları və “Kitabi-Dədə Qorqud”.

“Oğuznamə”də qurbanvermə Oğuz dövlətinin sosial, siyasi, ideoloji quruluşunu müəyyənləşdirən dövlət ritualı, ritual mexanizmidir. Məsələn, hər bir Oğuz tayfasının ərazisi, ov yerləri, siyasi, ictimai hüquqları onun qurultay ritualında kəsilən qurban ətindən aldığı ət payının heyvanın bədəninin harasından olması ilə müəyyənləşir.

“Oğuznamə” eposunun bədii nümunəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da qurbanvermə oğuzların sosial davranışlarının mühüm tərkib hissəsidir. Məsələn dastanda deyilir:

Kişi malına qıymayınca adı çıxmaz (5, 129).

Yəni bir insan öz mal-dövlətindən Tanrı xatirinə elə, obaya, ehtiyacı olan insanlara qurban verməsə, sayılıb-seçilən, hörmət edilən şəxsiyyətə çevrilə bilməz.

Yaxud dastanın ikinci boyunda evi kafirlər tərəfindən yağmalanmış Salur Qazan evini axtarmağa gedərkən yolda yurdla, su ilə, qurdla, köpəklə və çobanla xəbərləşir. Maraqlıdır ki, o, su, qurd və çobanla xəbərləşməsində öz başını onlara qurban deyir:

Ordumın xəbərin bilürmisin, degil mana,
Qara başım qurban olsun, suyım, sana! (5, 44).

Ordumın xəbərin bilürmisin, degil mana,
Qara başım qurban olsun, qurdım, sana! (5, 45).

Ağ-ban evim şundan keçmiş, gördünmü, degil mana,
Qara başım qurban olsun, çoban, sana! (5, 45).

Dastanın Dirsə xanın oğlu Buğacdan bəhs edən birinci boyunda qurbanvermədən geniş bəhs olunur.

Boyda deyilir ki, xanlar xanı Bayındır ildə bir dəfə toy məclisi keçirir, Oğuz bəylərini qonaq edirdi. O, əmr vermişdi ki, üç rəngdə çadır qurulsun. Gə-

lən qonaqlardan oğlu olanı ağ çadıra, qızı olanı qırmızı çadıra, oğlu-qızı olmayanı isə qara çadıra yerləşdirdilər. Adlı-sanlı oğuz bəyi olan Dirsə xanı da qonaqlığa çağırırlar. Lakin oğlu-qızı olmadığı üçün onu qara çadıra yerləşdirirlər. Səbəbini soruşur. Deyirlər ki, “xanım, bu gün Bayındır xandan buyruq belədir ki, oğlu-qızı olmayanı Allah qarğayıbdır: biz də qarğayıırıq” (5, 132).

Dirsə xan bu hadisədən möhkəm sarsılır və açıq edərək evə gəlir. Qəzəbini arvadının üzərinə tökür. Elə hesab edir ki, oğlu-qızı olmamağının səbəbi qadındandır. Lakin Dirsə xanın qadını onu sakitləşdirir:

Ay Dirsə xan, mənə qəzəblənmə,
İnciyib acı sözlər söyləmə!
Yerindən qalx, ayağa dur,
Yer üzündə böyük çadır qur!
Ayğır, buğra, qoç qırdır!
İç Oğuzun, Daş Oğuzun bəylərini üstünə yığ!
Ac görsən, doydur; çılpaq görsən, geyindir!
Borclunu borcundan qurtar!
Təpə kimi ət yığ, göl kimi qımız sağdır!
Böyük şadlıq məclisi qur, Allahdan arzunu dilə!
Bəlkə, bir ağzı dualının alqışı ilə
Tanrı bizə bir yetkin övlad verə, – dedi.

Dirsə xan arvadının sözü ilə böyük məclis qurdu, Allahdan istəyini dilədi. Atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdı. İç Oğuz, Daş Oğuz bəylərini ora topladı. Ac gördü, doydurdu. Yalın gördü, geyindirdi. Borclunu borcundan qurtardı. Təpə kimi ət yığdı. Göl kimi qımız sağdı. Əl götürüb arzularını dilədilər. Allah bir ağzı dualının alqışı ilə övlad verdi. Arvadı hamilə oldu. Bir neçə müddətdən sonra bir oğlan doğdu” (5, 133-134).

Göründüyü kimi, burada qurbanvermə motivi öz əksini tapmışdır. Burada qurbanvermə sosial konfliktin nizamlanma modeli kimi çıxış edir. Dirsə xanı məhz övladı olmadığı üçün Oğuz elinin ali siyasi məclisindən – Bayındır xanın ildə bir dəfə təşkil etdiyi məclisdən uzaqlaşdırırlar. Bununla da Dirsə ilə Oğuz siyasi hakimiyyəti arasına sosial-siyasi ziddiyyət yaranır. Bu ziddiyyət qurbanvermə yolu ilə aradan qaldırılır. S.Rzasoy belə hesab edir ki, Dirsənin düşdüyü sosial konflikt daha geniş mənalı olub, sosial-ilahi konfliktidir. Çünki Dirsə xan etdiyi hərəkətlərlə məhz Tanrının qəzəbinə uğramış, onun qarğışına tuş gəlmişdir. Müəllif yazır: “Bayındır xanın ildə bir dəfə keçirdiyi toy ritualı Oğuz kosmosunda il ərzində yarana biləcək bütün mümkün xaos element, münasibət, sahələrin aşkarlanması üçündür. Növbəti mərasimdə Dirsə xanın simasında xaos element (münasibət, sahə) aşkarlanır. Oğuzlar övladsızlığı insanın Tanrının qarğışına keçməsi kimi qəbul edir və ondan üz döndərirlər. Oğuz düşüncəsində Tanrı qarğışından qurtulmağın vasitəsi (mexanizmi) ritualdır. Bu, “qurban verməklə hələtdiləmə” mərasimidir. “Qurban verməklə hələtdiləmə” mərasiminin əsasında cəmiyyətdə maddi-sosial harmoniya yaratmaq durur: Dirsə xan atdan – ayğır, dəvədən – buğra, qoyundan – qoç kəsdirir. İç Oğuz, Daş Oğuz bəylərini Tanrıdan hələt – istək

diləmək üçün məclisə toplayır. Acları – doyuzdurur, yalınları – geyindirir, borcluların – borcunu verir. Təpə kimi ət, göl kimi qımız ehsan edir. Övladsızlığın cəmiyyətdə maddi-sosial harmoniya yaratmaqla aradan qaldırılması xaosun yaranmasının əsl səbəblərini ortaya qoyur. Hörmətli Oğuz bəylərindən olan Dirsə həm də xandır. Bu o deməkdir ki, Dirsə xan, çox güman ki, 24 oğuz tayfasından birinin başçısıdır. 24 tirədən birinin başçısı olmaq həmin tirə daxilində sekulyar (dünyəvi) və sakral-mistik münasibətlərin kəsişmə mərkəzi olmaq deməkdir. Başqa sözlə, Dirsənin başçılıq etdiyi tayfa daxilində “aclar”, “yalınlar”, “borclular” varsa, demək, bunun səbəbkarı birbaşa onun özüdür. Çünki cəmiyyətdəki bütün harmoniyanın məsuliyyəti onun boynundadır. Əgər disharmoniya yaranıbsa, səbəbkar odur. Beləliklə, Dirsə xan başçılıq etdiyi toplum daxilində maddi-sosial xaos yaratmış, bu xaosun qurbanı olan “aclar”, “yalınlar”, “borclular” ona qarğış etmiş, Tanrı bu qarğışı eşitmiş və cəza olaraq Dirsəni övladdan məhrum etmişdir” (13, 60-61).

Göründüyü kimi, qurbanvermə motivi Azərbaycan ədəbi-epik ənənəsində çox geniş yayılmış motivdir. Bu motivin monoqrafik şəkildə öyrənilməsinə ehtiyac vardır. Qurbanvermə motivinin öyrənilməsi Azərbaycan ədəbi-epik mətnlərinin ritual-mifoloji qatlarını açmağa və aydınlaşdırmağa imkan verəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
2. Bayat F. Oğuz Destan Dünyası, Oğuznamelerin Tarihi, Mitoloji Kökenleri ve Teşekkülü. Ankara: Ötüken, 2006, 328 s.
3. İslamzadə K. “İnşaat qurbanı” mərasimi və eyniadlı folklor süjeti // “Dədə Qorqud” jurnalı, 2015, № 3, s. 67-74
4. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 340 s.
5. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988
6. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlarası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
7. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlarası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
8. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.
9. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.
10. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
11. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Səda, 2007, 181 s.
12. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
13. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.
14. Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, 277 с.
15. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 7-60

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər



Almaz HƏSƏNOVIZI

filologiya elmləri doktoru

AMEA Folklor İnstitutu, aparıcı elmi işçi

e-mail: gonsel_gonsel@yahoo.co.uk

**FƏRQLİLİKDƏ BƏNZƏRLİKLƏR
(Koreya və Azərbaycan folklorunun müqayisəli təhlili fonunda)**

Açar sözlər: Azərbaycan, Koreya, folklor, müqayisə, mənavi, irs, mif, əfsanə, nağıl, Cumong, Oğuz Kağan

**SIMILARITIES IN DISSIMILARITY
(In the context of comparative analysis of Korean and Azerbaijani folklore)**

Summary

To study the national values of the world people has always assumed interest. In this meaning to compare the folklore of the different people, to discover similarity and dissimilarity among the folklores has great importance in the solution of some problems.

It is known that during the Soviet Union mainly cultural relations of united peoples and the countries that had adopted socialism had turned to the investigation object. That was why in Azerbaijan the folklore of the other peoples weren't researched seriously. Only during the recent years the cultural relations between some countries of the world have been enlarged, and new researches have been carried out. If we take into consideration all these newly relations among the world countries it is possible to say that the folklores of the two countries which never had relations with each other, that is to say, the comparison of the folklore texts of Korea and Azerbaijan assumes urgency.

In order to compare the spiritual wealth of these two countries, naturally, there must be researchers who know both Korean and Azerbaijani languages perfectly. To carry out this research not knowing Korean language arose from the wish of to create impression about the Korean folklore – beliefs, proverbs, myths, legends, tales and epos. So, only the Korean folklore samples (except “Cumong” epos) that were translated into Azerbaijani language have been studied here.

Key words: Azerbaijan, Korea, folklore, comparison, spiritual, heritage, myth, legend, tale, Cumong, Oghuz Kaghan

**СХОЖЕСТИ В РАЗЛИЧИИ
(На фоне сопоставительного анализа Азербайджанского и Корейского фольклора)**

Резюме

Всегда вызывает большой интерес изучение национальных ценностей народов мира. В этом смысле сопоставление творчества фольклора отдельных народов, выявление их схожести и отличия значимо при решении ряда проблем.

Известно, что в годы советской власти, в основном у народов состоящих в союзе, и у стран принявшие социализм, где культурные связи превратились в объект исследования, так и в Азербайджане фольклор других народов привлекается серьезному исследованию. И только в последние годы расширились отношения в культурной сфере в ряде стран мира, где были произведены новые исследования. Если принять во внимание эту сторону, то

приобретает актуальность сопоставления текстов Азербайджанского и Корейского фольклора, тогда как долгие годы эти страны не имели никаких связей.

Чтобы произвести сопоставление духовного богатства этих двух стран, естественно нужно, чтобы были исследователи, владеющие в совершенстве обоими языками. Не зная языка при этом исследовании Корейского фольклора, стремятся немного создать представления связанные с поверьями, пословицами, мифами, легендами, сказками и дастанами. Поэтому, были привлечены к исследованию только переведенные на Азербайджанский язык примеры Корейского фольклора (кроме эпоса «Cumong»).

Ключевые слова: Азербайджан, Корея, фольклор, сопоставление, духовный, наследие, миф, легенда, сказка, Жумонг, Огуз Каган

Məsələnin qoyuluşu. Azərbaycan müstəqilliyini yenidən qazandıqdan sonra “dəmir pərdə”nin götürülməsi ilə ayrı-ayrı xalqların milli mədəniyyətinin öyrənilməsi istiqamətində müəyyən işlər görülmüşdür. Belə ki, həm qohum, həm də bir-birilə əlaqəsi olmayan milli mədəniyyətlər müqayisəyə cəlb edilmişdir. Lakin uzun illər keçməsinə baxmayaraq, Koreya ilə Azərbaycan arasında qardaşlıq əlaqələri olsa da, onların folklorunun tanınması məsələsi diqqətdən kənarda qalmışdır. Azərbaycanda Koreya folklorunun tanınması buna görə aktualdır.

İşin məqsədi. Əsas məqsəd Azərbaycanda Koreya folkloru ilə bağlı tərcümə və nəşr edilmiş mətnlər haqqında məlumat vermək, hər iki xalqın milli mədəniyyətini müqayisə etməkdir.

Giriş. İstər qohum, istərsə də tam fərqli xalqların şifahi yaradıcılığını və onunla bağlı yaranan araşdırmaların müqayisəli tədqiqi müasir folklorşünaslığın bir sıra problemlərinin həllində müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Bu mövzunun çoxşaxəli və geniş olmasını nəzərə alaraq, müqayisəli folklorşünaslığın istiqamətlərini aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

1. Qohum xalqların folkloru arasında müqayisə;
2. Bir-birilə yanaşı yaşayan – qonşu xalqların folkloru arasında müqayisə;
3. Heç bir qohumluq və ya qonşuluq münasibəti olmayan xalqların folkloru arasında müqayisə;
4. Arxaik, klassik və müasir folklor mətnləri arasında müqayisə;
5. Folklor mətnlərinin variantları arasında aparılan müqayisə ;
6. Folklor və yazılı ədəbiyyat arasında müqayisə;
7. Folklorun ayrı-ayrı janrları arasında müqayisə.

Ümumiyyətlə, bəzən müqayisələrin subyektiv xarakter daşması ilə bağlı fikirlər söylənməkdədir. Bu müləhizədə müəyyən qədər həqiqət olsa da, bir çox hallarda ayrı-ayrı elmi mübahisələrin həlli zamanı ən doğru qənaətlər yalnız müqayisələr əsasında meydana çıxır. Beləliklə, müqayisəli folklorşünaslıqla bağlı tədqiqatların sistemli şəkildə aparılması məsələsi də aktuallaşır. Xüsusən nəzərə alsaq ki, son illərdə müqayisəli ədəbiyyat – komparativistika dünyanın bir sıra ölkələrində universitetlərdə ayrıca fənn kimi tədris olunmaqdadır, folklorşünaslıq üçün də bu sahədə müəyyən addımların atılmasının vacibliyi təsəvvür edilə bilər.

Beləliklə, Koreya xalq ədəbiyyatı ilə türk folkloru arasında müqayisələrin aparılması son illərdə qloballaşan dünyanın mənəvi irsinin daha dərin qatlarının dəyərləndirilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Məlumdur ki, uzun

illər dünya dilçilərinin bir çoxu Orta Şərqdən Uzaq Şərqə doğru çox geniş bir ərazidə yaşayan xalqların – türk, monqol, yapon və Koreya dilini Ural-Altay dilləri qrupu adı ilə bir ailə tərkibində öyrənilməsi məsələsini qaldırmışlar. Təbii ki, bunun səbəbi onların qrammatikalarında bəzi uyğunluqlarla bağlıdır. Məsələn, bu dillərin cümlə quruluşları, söz köklərinin sabit olması, sifətlərin isimlərdən əvvəl işlənməsi, söz sırası qanunauyğunluğu və s. bu yaxınlıqdan xəbər verir.

Məlumdur ki, folkloru dildən ayrı təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Bu halda düşünmək olar ki, dilləri arasında uyğunluqlar olan bu xalqların folklor örnəkləri arasında da müəyyən bənzərliklər vardır.

İnanclar, ata sözləri və mərasimlər. İnanclar folklorun arxaik janrlarından biridir və hər bir xalqın ən qədim dünyagörüşlərini ifadə edir. Koreya və Azərbaycan inanclarını nəzərdən keçirən zaman hər iki xalqın baxışlarında bəzən bənzərliyin, bəzən tam bir fərqi olduğunu görmək mümkündür. Belə ki, Azərbaycandan Koreyaya qonaq gedən Fərəh Yaqublunun “Deyinmə” adlı yazısında bir məqam diqqəti cəlb edir: “Qonaq olmağımın ikinci günü idi. Və biz səhər yeməyinə oturmışduq. Bu zaman Ucin Ciyuna dedi: “Nənə neçə dəfə deyib, masa arxasında ayağını yelləmə!”. Bu sözləri eşidəndə mən təəccübləndim, çünki öz nənəmin dedikləri yadıma düşdü: “Qızım, ayağını yelləmə, yoxsa uğur səndən qaçar” (*Yaqubqızı Fərəh: Bakı, 2017, s. 23*). Azərbaycanlı qızının təəccübü anlaşılandır, çünki hər iki xalqın etnik mədəniyyət daşıyıcısı nənələrin iradə eyni inancla bağlıdır.

Həmin yazıda Fərəh xanım başqa bir inancdan da bəhs edir. Göstərir ki, dostuna hədiyyə olaraq ayaqqabı alıbmiş, amma bu koreyalı nənənin xoşuna gəlmir. O, ayaqqabı hədiyyə verilməsinin Koreya inanclarına görə bəd əlamət hesab edildiyini bildirir. Məlumdur ki, türk inanclarında da ayaqqabı ölüm, ayrılıq əlaməti daşıyır, hətta onu çıxaranda belə düzgün qoymaq lazımdır. Bu haqda professor Əhməd Cəfəroğlu “Azəri türk həyatında batil etiqadlar” əsərində yazır: “Ayaqqabı baş tərəfə doğru qoyulmaz, əks təqdirdə insan ölmüş” (*Mühacirətdə folklor araşdırmaları, Bakı: 2015, s. 61*).

Azərbaycanın bəzi bölgələrinin, məsələn, Ordubad toy adətlərinə görə gəlinə paltarkəsdə zamanı bütün geyim və qızıl əşyalar hədiyyə gətirilir, yalnız ayaqqabıdan başqa. Ayaqqabını toy günü gəlin qapıdan çıxarkən aparıb geydirirlər.

Koreyalılar və azərbaycanlıların eyni inanclarından biri də qara pişiklə bağlıdır. Belə ki, hər iki xalq üçün qara pişiklə qarşılaşmaq uğursuzluq hesab edilir.

Rənglərlə bağlı inanclarda isə bir sıra fərqlər müşahidə edilir. Qırmızı rəng Azərbaycanda xoş, Koreyada bəd əlamət hesab edilir (*Əliyeva, Bakı: 2017, s. 54*). Bu həmin rənglə bağlı mifoloji baxışın ikili təbiətindən irəli gəlir. Klarissa Pinkola Estes (Clarissa Pinkola Estes) “Qurdarla qaçan qadınlar” (“Womens who run with the Wolves”) əsərində qırmızı rəng haqqında yazır: “Qırmızı fəda edilmənin, öfkənin, cinayətin, əziyyət edilib öldürülmənin rəngidir. Ancaq qırmızı həm də coşqulu həyatın, dinamik duyğuların, canlılığın, erosun və arzusun rəngidir” (*Clarissa, İstanbul: 2003, s. 119*).

Koreyada yeni uşaq doğulanda onun göbəkbağısı yandırılır. Azərbaycanda isə yeni doğulan uşağın göbəkbağısı onun gələcəyilə bağlı arzulardan asılı olaraq müxtəlif yerlərdə (müəllim olması istənilirsə, məktəb həyatında, dindar olması arzu edilərsə, məscid ərazisində və s.) basdırılır.

Koreyada dəfn mərasimləri üç gün çəkir. Cənazə iki gün saxlanır, üçüncü gün dəfn edilir. Azərbaycanda isə cənazə ölənin kimi dəfn olunur, lakin üçüncü gün mərasimi mütləq qeyd edilir. Mərasim zamanı ölənin yaxınları Koreyada ağ paltar geyinib, qoluna ağ-qara zolaqlı lent bağlayırlar. Azərbaycanda isə, adətən, yasda qara paltar geyinilir. Həm Koreya, həm də Azərbaycanda yas mərasimləri zamanı milli yeməklər verilir və bu ölünün ruhunun rahatlıq tapması üçün vacib hesab edilir (*Koreyada dəfn mərasimi* (<https://hansamo.>)).

Koreya və Azərbaycanda toy adətləri arasında xeyli yaxınlıqlar vardır. Belə ki, hər iki ölkədə oğlan tərəfi ev, qız tərəfi isə onun əşyalarını təmin edir.

Koreya və Azərbaycan atalar sözlərinin müqayisəsi belə bir bölgünü aparmaq üçün əsas verir:

1. Azərbaycan atalar sözü ilə tam üst-üstə düşənlər;
2. Azərbaycan atalar sözlərindən qismən fərqlənənlər;
3. Tam fərqli atalar sözləri

Birincilərə aid olaraq, “Ayağını yorğanına görə uzat”, “Hər quşa öz yuvası əzizdir”, “Bir dəfə görmək on dəfə eşitməkdən yaxşıdır”, “Yazda çıxan cücəni payızda sayarlar” və s.

İkinci qrupa aid atalar sözləri çoxdur. Koreya atalar sözlərinə aid (yanında mötərizədə Azərbaycan atalar sözlərindən qarşılığını verərək) örnəklərə diqqət yetirək:

“Lampanın öz dibi qaranlıq olar” (“Lampa öz dibinə işıq salmaz”), “Boş araba bərk səs salar” (“Boş qab yerə düşəndə bərk taqqıldar”), “Sünbülün dəni çox olunca başını aşağı əyər” (“Ağac bar gətirdikcə başını aşağı əyər”) , “Bir gün yubatsan, on gün uzanacaq” (“Əldən qalan əlli il qalar”) və s.

Azərbaycanda qarşılığı olmayan atalar sözləri də Koreyada çoxdur: “Pələng dişi ilə parçalayar, ona buynuz nə lazım?”, “Qonağı ötürdü, yeməyə oturdu”, “İnsan bambuq kimi düz olmalıdır, - o, sınar, lakin əyilməz” (http://www.Koreya_atalar_s%C3%b6zl%C9%99ri) və s.

Koreya və türk mifologiyası, əfsanələr və nağıllar. “Dünya xalqlarının əfsanələri” kitabına eyni adla ön söz yazan Arif Məmmədov maraqlı bir qənaətinə qeyd edir: “Dünyada mifoloji sistemi olmayan xalq tapmaq çətindir. Bəzi xalqların mifologiyası daha dolğun şəkildə qalıbdır, bəzi xalqların isə mifoloji sistemini bərpa etmək lazım gəlir... Bir də ona görə ki, mif dövrünü bu və ya digər dərəcədə bütün xalqlar keçiblər. Bütün xalqlar həyatın, dünyanın, insanın yaranması, ölüm, əbədiyyət, tale, zaman ... üzərində əzəblı düşüncələr mərhələsini yaşayıblar. Oxşar mövzular, müştərək motivlərin olmasına baxmayaraq, dünya xalqlarının mifləri dünya xalqlarının özləri qədər müxtəlif və rəngarəngdir. Hər mifin arxasında xalqın təfəkkürü, inamı, əqidəsi və ritual,

mərasim xarakteri daşıyan əxlaq kodeksi, davranış normaları dayanır” (*Dünya xalqlarının əfsanələri, Bakı: 1990, s. 6*)

Təəssüf ki, dünya miflərinə həsr edilən bu kitabda nə türk, nə də Koreya miflərinə yer verilməyib.

“Dünya xalqlarının mifləri” ensiklopediyasında isə Koreya xalqının əsatri baxışları ilə bağlı ayrıca bir məqalə (müəllif: L.R.Kontseviç) öz əksini tapmışdır və burada onların spesifik cəhətləri haqqında yazılır: “Koreya miflərinin bir sıra özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Onlar ölkənin tarixi və ya allahlar aləmindən daha çox nağıl dünyası ilə bağlıdırlar. Yazılı ənənədə ən qədim əsatirlər əsasən əcdadla bağlıdır və daha sonrakı miflərdə “tarixi” qəhrəmanlar, buddizm və konfutsizmlə əlaqədar kultlar, az hallarda demonik varlıqlar öz əksini tapmışdır. Miflər əsasında yaranan poetik örnəklər və tarixi əfsanələr, orta əsrlərə aid tarixi-coğrafi yazılar, qədim Koreya ensiklopediyaları, pxeol (XII-XVII əsr) – kiçik formalı şeirlər az əhəmiyyət daşıyır. Koreya miflərini dövlət qurucuları haqqında, yaradılış (kosmoqonik, antropoloji və etioloji), ruhlar haqqında, şaman və dini miflər şəklində bölmək olar” (*Мифы народов мира, Москва: 1980, с. 546*).

Koreya və türk etnoslarının mifoloji düşüncəsinin müqayisəsi baxımından haqqında bəhs olunan məqalədə verilən bir məqam xüsusilə diqqəti cəlb edir. Burada deyilir: “Kosmoqonik, antropoloji və etioloji miflər yalnız şifahi ənənədə qorunmuşdur. Kosmoqonik miflərin birində pələngin izləməsindən qaçan göylərin nurunun iplə göyə qalxan üç uşağa (Xesuni – Günəş, Talsuni – Ay və Pelsuni – ulduzlar) çevrilməsindən danışılır” (*Мифы народов мира, Москва: 1980, с. 547*).

Məlumdur ki, türklərin mifoloji baxışlarının ən parlaq əks olunduğu mətnlərdən biri “Oğuz Kağan” dastanıdır. Bu dastanın qəhrəmanı olan türklərin əcdadı “Oğuz Kağanın iki xanımı olur. Birinci xanım göy şüanın içində göydən gələn, ikinci xanım isə gölün ortasındakı ağacdən çıxan xanımdır. Şüanın içində göydən gələn xanım Günəşin, gölün ortasındakı ağacın içindən çıxardığı Dünya ağacının insanlaşdırılmış obrazlarıdır” (*Seyidov, Bakı: 1989, s. 209-210*). Oğuzun günəşin rəmzi olan xanımdan Gün xan, Ay xan, Ulduz xan adlı övladları dünyaya gəlir. Bu məqam yuxarıda Koreya mifində verilən məqamla uyğunluq təşkil edir. Hər iki mifdə ilahi başlanğıcla əcdadı bağlamaq düşüncələri əks olunmuşdur.

Ümumiyyətlə, istər koreyalılarda, istər türklərdə insan, göy, yer, bitki və heyvanlar aləminin yaradılışı ilə bağlı mifik təfəkkürlər, demək olar ki, üst-üstə düşür. Yalnız türklərin əcdadı Gök Börü – Boz qurdla əlaqələndirilir, “Qədim koreyalıların əcdad hesab etdiyi heyvan ayı olmuşdur” (*Мифы народов мира, Москва: 1980, с. 547*).

Koreya əfsanə və nağılları ilə bağlı Azərbaycan dilində mənbə çox azdır, lakin tərcümə edilmiş bir neçə mətnə əsasən də bu xalqın düşüncə tərzini haqqında təsəvvür əldə etmək mümkündür. Belə ki, “Qurbağanın göz yaşları”, “Pəri və odunçu”, “Vəfalı övlad Shim Chong” və “Dovşanın ciyəri” adlı Koreya əfsanələri Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək nəşr olunmuşdur. “Qurba-

ğanın göz yaşları” əfsanəsində göstərilir ki, bala qurbağa anasının sözünə qulaq asmırmış, ya da onun dediyinin tərsini edirmiş. Bir gün anası ona deyir ki, meşəyə getmə, orda ilan var. Bala qurbağa anasının gözündən yayınıb meşəyə qaçır. Anası birdən onu görməyib axtarmağa başlayır. Meşədən gələnlər ana qurbağaya balanı orda gördüklərini deyirlər. Ana qurbağa cəld meşəyə qaçır, görür ki, balasını ilan tutub yeməyə hazırlaşır. Cəld özünü ilanın üstünə atıb balasını xilas edir. Amma ilan onu çalır. Ölüm ayağında ana qurbağa balasının hər sözü tərsinə etdiyini düşünüb onu dağda yox, çayda basdırmasını vəsiyyəət edir. Bala qurbağa artıq qorxduğundan vəsiyyəti olduğu kimi yerinə yetirir, anasını çayda basdırır. Sonra hər dəfə güclü yağış yağanda qəbrin itəcəyindən qorxaraq, çayın kənarına gəlir və qəmli-qəmli ağlayaraq quruldayır” (*Qurbağanın göz yaşları*, Bakı: 2017). Burada yağışlı günlərdə çayların kənarında qurbağaların daha çox quruldmasının səbəbi əfsanə dili ilə aydınlaşdırılır.

“Pəri və odunçu” əfsanəsində xoruzun banlaması səbəbi xalq təfəkküründəki tərzdə izah edilir. Əfsanədə göstərilir ki, çox mərhəmətli, lakin kasıb olduğundan evlənə bilməyən və anası ilə yaşayan odunçu bir gün meşədə olarkən ovçudan qaçan maralı xilas edir. Maral onun yaxşılığının əvəzində arzusunu yerinə yetirməyə kömək edir. Pərilər çimən yeri nişan verir, deyir ki, onlardan birinin paltarını gizlət. Pəri paltarsız göyə uça bilməz. Onunla evlən. Amma paltarlarını üç uşaq doğulana qədər göstərmək olmaz. Odunçu deyilən kimi pəri qızın paltarını oğurlayır və onunla evlənir. İllər keçir, xoşbəxt yaşayırlar, lakin pəri qız iki uşağı olsa da, Səma üçün xiffət edir. Onun qüssəsinə dözməyən odunçu paltarı bir dəfə göstərir. Paltarı alan pəri uşaqları ilə göyə uçar. Odunçu çox ağlayır, maralın yanına gedir. Maral bədirlənmiş ay çıxanda çay kənarına bir vedrə enəcəyini, onunla övladlarının yanına gedə biləcəyini deyir. Odunçu bu yolla Səma ölkəsinə gedir, lakin anası üçün darıxır. Səma ölkəsinin padşahı ona bir at verir və bununla anasını görə biləcəyini deyir. Amma gərək atın tərkindən enməsin. Odunçu bu yolla anasının yanına enir, çox sevinən anası onu sıyıq yeməyə dəvət edir. Sıyıq yeyərkən bir azca atın üzərinə düşür, at sıçrayıb onu belindən atır və uçub gedir. O gündən odunçu göyə baxaraq ailəsi üçün ağlayır və xoruza çevrilir. Hər gün səhər açılanda banlayır” (*Pəri və odunçu*, Bakı: 2017).

Qeyd edək ki, bu Koreya əfsanəsindəki pəri qızlarla bağlı motivə bir sıra Azərbaycan nağıllarında təsadüf etmək olar. Adətən, pəri qızlar çayda çimən zaman onların paltarları nağıl qəhrəmanları tərəfindən oğurlanır və onlar daha səmaya dönə bilmirlər. Beləliklə, qəhrəmana tabe olmağa məcbur qalırlar. Həmin əfsanənin süjetinə çox uyğun gələn Azərbaycan nağıllarından biri “Şahzadə Mütəlib” adlanır. Nağıl qəhrəmanı şahzadə Mütəlib də paltarlarını soyunub çayda çimən üç pəri qızın kiçiyinə aşiq olur. Onun paltarını oğurlayır və qız onunla getməyə məcbur olur. Bir neçə il paltarları qıza vermir, iki uşağı dünyaya gəlir. Bir gün hiylə ilə qız paltarları ələ keçirir, geyinən kimi əlini uşaqlarının başına vurur və hər üçü quş olub uçub gedirlər. Lakin Mütəlib böyük çətinliklərdən keçərək, müxtəlif tapşırıqları yerinə yetirir, öz arvadını və övladlarını axtarıb tapır, onlara qovuşur (*Azərbaycan nağılları*, Bakı: 1961, s.129-146).

“Gül və Sanavar”, “Keçəl Məhəmməd” nağıllarında da pəri qızın çimərkən paltarının oğurlanması motivi vardır.

“Vəfalı övlad Shim Chong” əfsanəsi lotos çiçəyinin yaranma səbəbinə həsr edilmişdir. Burada göstərilir ki, bir kənddə qədim zamanlarda gözləri kor bir xidmətçi yaşayırmış. Onun çox çətinliklə böyütdüyü Chong adlı bir qızı varmış. Böyüyəndən sonra Chong başqa kənddə işləyərək atasının qayğısına qalırdı. Bir dəfə gec saatlara qədər qızının gəlmədiyini görən Shim onu axtarmağa çıxır, ayağı sürüşüb çaya düşür. “Kömək edin” deyər qışqırır, oradan keçən bir rahib onu xilas edir və deyir ki, Buddaya üç yüz kisə düyü versən, gözün açılar. Shim nəzir verəcəyini deyir, sonra peşiman olur, o qədər düyünü haradan tapacağını düşünür. Qızı evə gələndə əhvalatı danışır. Chong deyir ki, narahat olmasın. Qonşu kənddə Cang Shinin arvadı onu övladlığa götürmək istəyir, o düyünü verə bilər. Shim sevinir ki, həm görəcək, həm də qızı daha kasıbçılıq çəkməyəcək. Əslində isə Chong çinli tacirlərdən dənizə qurban vermək üçün qız axtardıqlarını eşitmişdi, üç yüz kisə düyü müqabilində qurban getməyə razılaşırdı. Həmin gün atasını yedizdirib çıxmaq istəyəndə tacirlər onu çağırır. Atasını məsələni anlayır, qızını səsləsə də, gec olur. Chong qurban olaraq dənizə atılır. Amma Chongun vəfasından təsirlənən dəniz kralı onu ölməyə qoymur, lotos çiçəyinə qoyaraq dənizin yuxarisına göndərir” (*Vəfalı övlad Shim Chong, Bakı: 2017*).

Bu əfsanə Koreya xalqının arxaik görüşlərini özündə saxlayır. Məzmunundan da görüldüyü kimi, burada dənizə qurban vermək mərasiminin izləri aydın şəkildə görünməkdədir. Bu əfsanənin qarşılığına Azərbaycanda baxdımız mənbələrdə təsadüf etmədik.

“Dovşanın ciyəri” əfsanəsinin mövzusu jənşenin dərman kimi istifadəsinin yaranmasına həsr edilmişdir. Əfsanəyə görə, xəstələnən dəniz kralının dərmanının dovşan ciyəri olduğunu deyirlər. Kral dovşanı gətirənə yüksək vəzifə verəcəyini vəd edir. Dənizdə yaşayan heyvanlar quruya çıxsalar, öləcəklərini bilirlər. Amma tısbağa dovşanı tutub gətirəcəyini bildirir. Quruya çıxır və dovşanı aldadaraq dənizə aparır. Kral dərhal dovşanın ciyərinin çıxarılmasını əmr edir. Dovşan aladandığını duyaraq, hiylə işlədir. Ciyərini yuyub, quruda qoyduğunu deyir. Kral onları yenidən quruya ciyəri gətirməyə göndərir. Sudan çıxan kimi dovşan qaçıb gedir. Tısbağa əliboş geri qayıtsa, öldürüləcəyindən qorxur. “Ağ saqqallı dağ allahı” onun krala sadıq olduğunu qiymətləndirərək dağ jənşeninin bu dərddən dərmanı olduğunu deyir. Tısbağa dağ jənşeni ilə geri qayıdır (*Dovşanın ciyəri, Bakı: 2017*).

Bu əfsanədə Koreya xalqının arxaik görüşlərini qoruyan daha bir obrazla – Dağ Allahı ilə qarşılaşırıq. Qeyd etmək lazımdır ki, hind xalqının qədim abidəsi “Pancatantra” – “Kəlilə və Dimnə”dəki “Meymun və tısbağa fəslində” verilən əhvalat “Dovşanın ciyəri” adlı Koreya əfsanəsinin məzmunu ilə çox yaxındır. Yalnız “Dovşanın ciyəri”ndə aldadılan və ağıllı ilə xilas olan dovşandırsa, “Meymun və tısbağa fəslində” meymundur (*Kəlilə və Dimnə, Bakı: 2015, s. 188-198*). Professor Eunkyung Ohun verdiyi məlumatlara görə, bu əfsanə Koreyada yazılı ədəbiyyatda bir sıra əsərlərə mövzu olmuşdur (*Eunkyung, Ankara: 2017, s. 25*).

Azərbaycanda bir neçə Koreya nağılı tərcümə edilərək, internetdə yerləşdirilmişdir. Öz ağılı və fərasəti ilə zəhməthaqqını ağasından ala bilən qəhrəmanın mövzusunun yer aldığı “İri Lam adlı oğlan”, gözütöxlüğü sayəsində qızıl küpə sahib olan müdrik qocadan bəhs edən “Xoşbəxtlik”, biri tamahkar, acgöz, digəri kasıb, lakin böyük ürək sahibi iki qardaşdan danışılan “Xın Bu və Nor Bu qardaşları”, acgözlüyün gətirdiyi fəlakəti göstərən “Tamahkar Pak” (*Azərbaycan və dünya nağılları* (<http://www.nagillar.az/article/>) təhkiyəsinə, ənənəvi formulların istifadə qanunauyğunluqlarına görə Azərbaycan nağıllarından çox fərqlənirlər. Lakin bu nağıllar beynəlxalq süjetlər əsasında qurulduğuna görə, Azərbaycanda oxşar mətnlərə təsadüf etmək mümkündür. Xüsusən, yer qazılarkən təsadüfən tapılan küpdən müdriklər üçün qızıl, tamahkar və hiyləgərlər üçün ilan-qurbağa çıxması motivi və ya biri kasıb, lakin ürəyiaçıq, digəri dövlətli, ancaq qəlbiqara iki qardaş süjeti üzərində qurulan nağıllar Azərbaycanda geniş yayılmışdır.

“Cumong” və “Oğuz Kağan” dastanları. Azərbaycanda, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Koreya folkloru ilə bağlı tədqiqatlar aparılmamışdır. Lakin qardaş türk xalqlarından özbəklərin “Alpamış” və “Goroğlu” dastanı ilə koreyalıların “Cumong” eposu arasında müqayisələr aparılmışdır. Belə ki, Cənubi Koreyada – Seulda Donduk Qadın Universitetinin Avrasiya və Türk Tədqiqatları İnstitutunun direktoru, filologiya elmləri doktoru, professor, Eun-kyung Oh “Cumong” və özbək dastanı “Alpamış”ı müqayisəli-tipoloji təhlilə (“Сравнительно-типологический анализ дастанов “Алпамыш” и “Жумонг””) cəlb etmişdir (*Ингёнг, Ташкент: 2015*). Sarıyev Sanatcan isə “Dünya xalqlarının eposunda etnopsixologiya məsələləri (“Goroğlu” dastanının əlyazmaları və Koreya eposu “Cumong” əsasında)” adlı tədqiqatında “Goroğlu” və “Cumong” arasında müqayisəli təhlillər aparmışdır (*Сариев, Москва: 2016*).

Sarıyev müqayisələr apararaq yazır: “Eposlarda dünya xalqlarının bədii düşüncələrinin özündə qoruyan bir çox etnopsixoloji uyğunluqlar formalaşa bilər. Bu hadisəni özbək və Koreya xalqlarının dəyərli abidələri “Goroğlu” və “Cumong”da görmək mümkündür.” (*Сариев, Москва: 2016*).

Cumong öz qəhrəmanlığı ilə bir çox maneələrə qalib gələrək bir dövlət qurur. Başqa sözlə desək, bu dastan Koreya xalqının formalaşması tarixini özündə əks etdirən qiymətli bir əsərdir. Bu mənada türklərin “Oğuz Kağan” dastanı ilə müqayisə edilə bilər. “Oğuz Kağan” Azərbaycan türklərinin ulu babası sayılan oğuzların yaranma tarixini əks etdirən ən qədim abidələrdən biridir. Beləliklə, hər iki dastan mənsub olduğu xalqın qəhrəmanlıq tarixini yaşadan epik bədii nümunələrdir. Hər iki abidə, təəssüf ki, tam şəkildə günümüzə qədər gəlib çatmayıb.

Özbək dastanı “Alpamış” və “Goroğlu”nun “Oğuznamə”lər əsasında yarandığı təkzibedilməz bir gerçəklikdir, məhz buna görə də “Cumong”la ilkin mənbələrin müqayisəsi daha böyük nəticələr verə bilərdi. Lakin, təbii ki, bunun üçün hər iki dili və ənənəni dərinlən bilən mütəxəssislərə ehtiyac vardır. Biz belə bir iddiadan uzağıq. Koreya və Azərbaycan türklərinin milli mədəniyyətini

yalnız əldə edə bildiyimiz rus və türk dillərində olan mənbələr əsasında qısa təhlil edə bilərik. Azərbaycanda Koreya, həmçinin Koreyada Azərbaycan türklərinin inancları, ata sözləri, adət-ənənələri, mifoloji düşüncələri, epos yaradıcılığı ilə bağlı çox az işlərin görüldüyünü nəzərə alaraq, məqsədimiz gələcək araşdırıcıların diqqətini bu məsələyə cəlb etməkdir.

“Cumong” dastanının professor Eunkyung Ohun “Klassik Koreya ədəbiyyatı” adlı dərslər kitabında verdiyi məzmununu xatırladaq: “Cumongun atası Göy Tanrısı olan Hemosdur. Anası isə Yuhadır. Yuhanın atası isə su tanrısı Habekdir. Yuha, Göy Tanrısı Hemosa aşiq olur və evlənilər. Birlikdə bir gecə keçirirlər, ancaq sonrasında Hemos Yuhanı tərk edərək göy üzünə dönür. Su tanrısı olan Habek, etibarını itirdi deyə, qızı Yuhanı evindən qovur. Çöldə qalan Yuhanı Buyo xanədanlığının kralı Gımva himayəsinə alır. Bu müddətdə Yuha günəşdən hamilə qalır və bir yumurta doğur. Bu durumdan xəbərdar olan Gımva, “şanssızlıq və uğursuzluq gətirir” düşüncəsiylə Yuhanın yumurtasını at tövləsinə atdırır. Ancaq atlar yumurtanı əzməyərək, onu bəsləyib qoruyurlar. Sonra yumurtanı dağa atdırır. Dağda da heyvanlar yumurtanı qoruyurlar. Bu möcizəvi davranışları görən Gımva, yumurtanı geri gətirir və o yumurtadan bir çocuk dünyaya gəlir. Bu çocuk, fəvqəladə yetənəklərə sahib, çox gözəl ox atan, kəskin nişançı özəlliklərinə sahib olaraq Cumong adını alır.

Kral Gımvanın yeddi oğlu onun yetənəklərini qısqandığı üçün öldürməyi planlamaqdadır. Bunu bilən Cumongun anası, Cumonga zərər gəlməməsi üçün yetişdirdiyi atlardan ən yaxşısına minib qaçmasını saxlayır. Tam da bu məqsədi gerçəkləşdirəcəkkən, Gımvanın əsgərlərinin təqibinə yaxalanır və böyük bir çayın kənarına gəlir. Cumong, göyə doğru dönüb özünün göy ilə su tanrısının nəvəsi olduğunu söyləyib yardım istəyir. Bunun üzərinə su tısbağaları ilə balıqlar bir araya gələrək bədənələri ilə körpü düzəldirlər və Cumongun çayı keçməyini saxlayırlar” (*Eunkyung, Ankara: 2017, s. 15*).

Cumong Qoqyur dövlətinin əsasını qoyur və ondan sonrakı nəsillər də qutsal hesab edilirlər. Onun anası günəşin şüasından hamilə qalmışdı. Qoqyur dövlətində insanların günəşə tapınması əsas səbəblərindən biri budur (*Eunkyung, Ankara: 2017, s. 16*).

Türk xaqanlarının da öz soyunu Göy Tanrıya bağlaması ənənəsi mövcuddur. Bu cəhətdən koreyalıların arxaik düşüncələri ilə üst-üstə düşür. Maraqlıdır ki, “Cumong” dastanı ilə bağlı hərtərəfli müqayisə aparan Qim Yelqyu qeyd edir ki, “Cumong” eposunun bədii strukturu “yumurtadan doğulma” – “atılmış olmaq” – “vətəndən məhrum olmaq” – “tapşırığı yerinə yetirmək” kimi elementlərdən qurulur və bu düzülüş gələcək şamanın “seçdiyi” ruhların inisiyasiyasının əks olunduğu Sibir mifoloji əfsanələri ilə tamamilə üst-üstə düşür. Bu quruluşun semantik əsasını o, Koreya və Yaponiyanın tarixi folklor ənənələrində axtarır. Tədqiqatda Sibir və Mərkəzi Asiyanın böyük ərazisində yaşayan qədim xalqların qəhrəmanlıq eposlarının arxaik qatları arasındakı bənzərliklərdən və şaman mifologiyasından danışılır” (*Бингэнэ, Таишкент: 2015, s. 44-45*).

Oxşar bədii strukturu “Oğuz Kağan” dastanında da görmək mümkündür. “Oğuz Kağan” dastanında deyilir ki, günlərin bir günü Ay Kağanın gözləri parlayır, bir oğlu doğulur, adı Oğuz olur. Oğuz təhlükəli təkbuynuz Kıatı öldürür. Oğuz Kağan bir gün Tanrıya dua edərkən, göydən işıq düşür, onun içərisində bir qız görür, evlənir, üç oğlu olur, Gün xan, Ay xan, Ulduz xan adını qoyurlar. İkinci dəfə göl ortasında ağac koğuşunda bir qız görür. Onunla evlənir, üç oğlu olur, Göy xan, Dağ xan, Dəniz xan adını qoyur.

Dastanda Tanrının ona kömək üçün göndərdiyi boz qurdun himayəsilə və bələdçiliyi ilə Oğuzun apardığı yürüşlərdən, qazandığı qələbələrdən bəhs olunur. Oğuz qocalanda qurduğu yurdu övladlarının idarəsinə verir. Azərbaycan türkləri də Oğuz Kağanın nəslindən hesab edilir.

Göründüyü kimi, koreyalılarda Cumong, türklərdə Oğuz Kağan Tanrı oğlu, əcdaddır. Verilən məzmunundan aydın olur ki, Cumong Günəşin övladıdır, onun şüasından doğulur. “Ay Kağanın Oğuzu dünyaya gətirməsi əski möcüzəli doğuluş motivinə uyğun gəlir və Oğuzun bakirə, pak hesab olunan Aydan doğulması onu Tanrı oğlu hesab etməyə imkan verir (*Bayat, Bakı: 1993, s. 141*). Hər iki qəhrəmanın doğuluşu Göylə – Tanrı ilə bağlanır.

Cumongu çətinlikdən xilas etmək üçün balıqlar və tısbağalar öz bədənlərilə körpü düzəldərək, onun keçilməz bir çaydan salamat qurtarmasına yardım edirlər. Tanrının iradəsilə boz qurd Oğuz Kağanın savaşlarında ona bələdçilik edir, yol göstərir. Beləliklə, həm Koreya, həm Azərbaycan türkləri öz nəsil şəcərələrini Tanrı ilə bağlayırlar.

“Cumong” koreyalıların, “Oğuz Kağan” isə türklərin mifoloji düşüncələrinin əks olunduğu çox dəyərli abidələrdir və onların geniş təhlilinə ehtiyac vardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Eunkyung Ohun dastan ifaçıları – baxşılar haqqında maraqlı mülahizələri vardır. Eunkyung Oh dastan ifaçıları olan “baxş” sözünün Koreya dilindəki qarşılığı olan “baksa” arasında paralellər aparır, Sibir və Mərkəzi Asiyada yaşayan xalqların folklorunu müqayisə edərək yazır: “Türk və Koreya xalqlarının qədim dünyagörüşlərində şamanizm ənənəsinə görə, şamanlar simvolik olaraq insanlar və ruhlar aləmilə əlaqə saxlaya bilən “seçilmiş” şəxsiyyətlər hesab edilir. Bu, epik folklor söyləyicisi baxşı tipinin genezisinin əsas mənbəsi olmuşdur. Tarixi baxşılar sinkretik təbiətli olmuşlar, onlar epik folklor mətnlərinin ifaçısı, ruhlarla əlaqəyə girən və magik ritualları yerinə yetirən şaman, həmçinin qəbilənin ənənələrini qoruyan və nəsildən-nəslə ötürən savaşçı idilər” (*БИНГЕН (2015), Ташкент: 12*).

Haqqında danışılan ərazilərdə türklərin çoxluq təşkil etdiyini nəzərə alaraq, əlaqələrin qədim dövrlərdən mövcud olduğunu, şaman dünyagörüşünü qoruyan Sibir türklərinin və koreyalıların folklor mətnlərində xeyli bənzərliklərin mövcudluğunu qeyd etmək mümkündür.

Nəticə. Koreya və türk xalqlarının mifoloji baxışlarının, dili və folklorunun oxşarlığı ilə bağlı yuxarıda qısa şəkildə bəhs olundu. Lakin çox təəssüf ki, Azərbaycan türkləri tale baxımından da koreyalılara çox bənzəyirlər. Ümumiyyətlə, hazırda dünyada 245 ölkənin varlığı qəbul edilir. Onların çox az

qismi ikiye bölünmə əzabına məhkum olunub. Məhz bu cəhətdən də Azərbaycan və Koreya tale qardaşları hesab oluna bilər. Məlumdur ki, hər hansı bir toplumun tarixi yaşantıları onun yaratdıqlarına ciddi şəkildə təsir edir. Yəni hər bir xalqın həyatında baş verən bütün tarixi hadisələr onun ənənəsində, yaratdığı örnəklərdə müəyyən izlər qoyur. Bu oxşar talelər də hər iki – həm Azərbaycan, həm Koreya xalqının mədəniyyətində uyğunluqların yaranmasına gətirib çıxarır. Beləliklə, bu ölkələrin milli mədəniyyətinin müqayisəsi problemi aktualıq qazanır.

Elmi nəticəsi. Azərbaycan və Koreya xalqlarının folklorunun müqayisəsi nəticəsində onlar arasında oxşar və fərqli cəhətlərin üzə çıxarılmasıdır.

Elmi yeniliyi. Müstəqilliyin yenidən qazanılmasından sonra sıx əlaqə qurulan ölkələrdən biri olan Koreya folklorunun təhlili və Azərbaycanda tanıtılması işin əsas elmi yeniliyidir.

Təbiiqi əhəmiyyəti. Məqalədən ali məktəblərdə folklor, mifologiya, xarici ölkələr ədəbiyyatı fənlərinin tədrisi zamanı mənbə kimi istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan nağılları (1961), Bakı – Azərbaycan nağılları, I cild (tərtib edən: M.Təhmasib, Ə.Axundov, N. Seyidov), Azərbaycan EA nəşr, 360 s.

Azərbaycan nağılları (2005), Bakı – Azərbaycan nağılları, I cild (tərtib edən: H.Zeynalı), “Şərq-Qərb”, 360 s.

Azərbaycan və dünya nağılları (<http://www.nagillar.az/article/>) – Azərbaycan və dünya nağılları, (<http://www.nagillar.az/article/>)

Bayat (1993), Bakı – Bayat Füzuli. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı, “Sabah”, 194 s.

Clarissa (2003), İstanbul – Clarissa Pinkola Estes. Kurtlarla koşan kadınlar (Vahşi kadın arketipine dair mit ve öyküler, (ingilisceden çeviren: Hakan Atalay), Ayrıntı yayınları, 542 s.

“Dovşanın ciyəri” (2017), Bakı – “Dovşanın ciyəri”, (tərcüməçi: Aygün Məmmədova, Ramal Məmmədli), 12 s.

Dünya xalqlarının əfsanələri (1990), Bakı – Dünya xalqlarının əfsanələri, Gənclik, 504 s.

Eunkyung (2017), Ankara – Eunkyung Oh, Klasik dönem Kore edebiyatı, “Ürün” yayınları, 2017, 276 s.

Əliyeva Günay. Batıl inanclar, Azərbaycanda keçirilmiş Koreya dili nitq müsabiqəsinin çıxışları”, AKS, s.54-56

Qurbağanın göz yaşları (2017), Bakı – Qurbağanın göz yaşları, (tərcüməçi: Rəfiqə Paşayeva, Xəyal Mustafayev), AKS, 12 s.

Kəlilə və Dimnə (2015), Bakı – Kəlilə və Dimnə, (tərcümə edən: Rəhim Sultanov), 344 s.

Koreyada dəfn mərasimi (<https://hansamo.az/c/%c9%99nubi-koreyada-d%C9%99fn->

Koreya atalar sözləri (Koreya atalar_s%C3%b6zl%C9%99ri) – https://az.wikiquote.org/wiki/Koreya_atalar_s%C3%b6zl%C9%99ri

Мифы народов мира (1980), Москва – Мифы народов мира, Энциклопедия (электронное издание), “Издательство Советская энциклопедия”, 1147 стр.

Mühacirətdə folklor araşdırmaları (2015), Bakı – Mühacirətdə folklor araşdırmaları, “Elm və təhsil”, 252 s.

Ынгёнг (2015), Ташкент – Ынгёнг О. Сравнительно-типологический анализ дастанов “Алпамыш” и “Жумонг”, 210 стр.

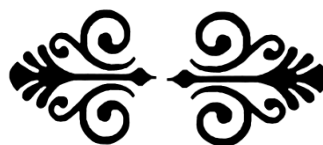
Pəri və odunçu (2017), Bakı – Pəri və odunçu, (tərcüməçi: Töhfə Nuriyeva), AKS, 12 s.

Сариев (2016), Москва – Сариев Санатжон Матчонбоевич. Вопросы этнопсихологии в эпосе народов мира (на основе рукописных экземпляров дастанов “Гороглы” и корейского народного эпоса “Жумонг”, Международная научная конференция филология и лингвистика в современном обществе, 20-23 июня 2016 г., стр. 30-35

Seyidov (1989), Bakı – Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Yazıçı, 1989

Vəfalı övlad Shim Chong (2017), Bakı – Vəfalı övlad Shim Chong, (tərcüməçi: Könül Babayeva), AKS, 12 s.

Yaqubqızı Fərəh (2017), Bakı – Yaqubqızı Fərəh. Deyinmə, Azərbaycanda keçirilmiş Koreya dili nitq müsabiqəsinin çıxışları”, AKS, s.23-24



Səfa QARAYEV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: safaqara@mail.ru



AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA EDİP SÜJETİ: PSİXOLOJİ ARZU VƏ SOSİAL REAKSIYA

Açar sözlər: incest tabusu, Azərbaycan folklorunda Edip süjeti, Edip kompleksi, Azərbaycan cəmiyyətində tabu, oğul mövqeyi

EDIP'S TYPE TALES IN AZERBAIJANI FAIRY TALES: PSYCHOLOGICAL DESIRES AND SOCIAL REACTION

Summary

In the article the tale texts collected from the Azerbaijan territories have been drawn into the research work on the base of the psycho-semantically essence of the "the plot of Oedipus". Being the most sensible theme in Azerbaijan society and showing it with many symbolic behaviors the incest taboo unlike the social life is disordered in these investigated tales. In the texts of these tales collected in the Azerbaijan territories in different times disordering of the incest taboo happens first of all between the sister and the brother, later it happens between the mother and the son. Looking through the tale plots presented in the context of the psychoanalytic analysis practice of "the plot of Oedipus" it is clear that these tales have been formed on the base of the "child position". And it has been reflected in the text in the form of describing of the father being one of the main characters of "the plot of Oedipus" as the culprit of all anti-social and unethical problems. From the texts presented by us it is clear that the hero of the tale has been born as a result of the disordering the incest taboo of the sister and the brother and later he has been left to die. In the article the fact of the baby being born as a result of the disordering the incest taboo, being moved away from the chain (or from the family environment) of the social relations by the parents to be left to die and later being alive and not recognizing his mother to marry her is kept in the attention as the main fact in the explanation of the events semantics.

Key words: incest taboo, Plot of Oedipus in Azerbaijan folklor, Oedipus Complex, taboo in Azerbaijan society, son's point of view.

ЭДИПОВ СЮЖЕТ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ: ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ЖЕЛАНИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАКЦИЯ

Резюме

В статье впервые были привлечены к исследованию сказочные тексты, собранные на территории Азербайджана, на основе психосемантической сущности «Эдипова сюжета». В этих исследуемых сказках, в отличие от общественной жизни, нарушается табу на инцест, который является чрезвычайно чувствительной темой в Азербайджанском обществе и проявляется в многочисленных символических действиях. В этих текстах сказок, зафиксированных в разных частях Азербайджана в разные времена, нарушение табу на инцест, происходит в первую очередь между братьями и сестрами, а затем матерью и сыном. Рассматривая сказочные сюжеты в контексте опыта психоаналитического анализа Эдипова сюжета, становится ясно, что и эти сказки были составлены на основе «позиции ребенка». А это в свою очередь, нашло свое отражение в тексте в качестве представления отца, одного из главных героев Эдипова сюжета, как причины

всех антисоциальных и моральных проблем. Из представленных текстов становится очевидным, что герой сказки родился как результат нарушения табу на инцест братом и сестрой, а затем был брошен на произвол судьбы.

В статье особое внимание было уделено тому, как ребенок, родившийся в результате нарушения табу на социальный инцест и отстраненный родителем от цепи социальных отношений (или же семейной среды), остается в живых и в дальнейшем женится на своей матери по незнанию, и все это было рассмотрено как главный факт в раскрытии семантики событий (имеется в виду нарушения табу на инцест между братом и сестрой и нарушение табу между матерью и сыном), описанных в тексте.

Ключевые слова: табу на инцест, Эдипов сюжет в Азербайджанском фольклоре, Эдипов комплекс, табу в Азербайджанском обществе, позиция сына

Dünya folklorşünaslığında alimlərin xüsusi diqqət mərkəzində saxladıqları süjetlərdən biri də Aarne-Tomson kataloqundakı 931, 933-cü süjetlərdir. Dünyanın müxtəlif regionlarından toplanılan bu süjet öz daxili mahiyyətinə, konflikt səviyyəsinə, ifadə etdiyi məna yükünə görə Sofoklun “Çar Edip” dramı ilə yaxından səsləşdiyi üçün onu həm də “Edip süjeti” adlandırırlar. Qeyd etmək lazımdır ki, Freud sonralar Edip kompleksi adlandırılan psixoloji konflikt barədə ilk məlumatı hələ 1897-ci ildə Berlinli həkim Vilhelm Flissə yazdığı məktubda açıqlamışdır. Bu məktubda o uşağın anaya qarşı məhəbbət, ataya isə qısqanclıq nümayiş etdirməsindən söhbət açmış və bu fikrini Sofoklun “Çar Edip” dramı əsasında əsaslandırmağa çalışmışdır (9). Daha sonralar psixanalitik tədqiqatlardan əldə etdiyi nəticələri “Çar Edip” dramı əsasında əsaslandıran Freud öz məşhur nəzəriyyəsinə 1910-cu ildən “Edip kompleksi” adını vermişdir ki, bu kompleks əsasında da o, oğlanın öz anasına bəslədiyi məhəbbət nəticəsində öz atasına rəqib, düşmən gözü ilə baxmasının psixoloji səbəblərini izah edirdi. Bu nəzəriyyə daxilində bir tərəfdən sözügedən süjetin psixosemantik mahiyyəti izah olunurdusa, digər bir tərəfdən isə insan psixologiyasının inkişaf dinamikası üçün zəruri olan emosional-daxili konfliktin mahiyyəti aşkarlanırdı. Meydana gəlidiyi ilkin dövrlərdə insanın emosional gerçəkliyinin izahını hədəf seçən sözügedən kompleks tədricən inkişaf edərək antropoloji kontekstdə sosial ictimai münasibətlərin də əsas izahedici modellərindən birinə çevrildi. Bu mənada psixanalitik nəzəriyyənin geniş şəkildə tətbiq olunduğu elmi sahələrdən biri də folklorşünaslıqdır ki, bu zaman müxtəlif mədəni faktların semantik məzmununun, mətnaltı konflikt səviyyəsinin, psixoloji gerçəkliyin mətn gerçəkliyinə çevrilməsi prosesində qazandığı xüsusiyyət və s.-nin psixosemantik mahiyyətinin öyrənilməsi bu tətbiqlərin əsasını təşkil edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Edip süjeti qaraçı (7, 23-28), alur (11, 35-39) buşmen (4,39-43), oceania (8,56-76), burma (12,203-215) və başqa xalqların folklor materialları əsasında ayrıca tədqiqata cəlb olunmuş və bu süjetin çoxsaylı məna səviyyələri aşkarlanmışdır.

Dünyanın ayrı-ayrı regionlarından və müxtəlif xalqlardan toplanılmış Aarne-Tomson kataloqundakı 931 və 933-cü süjetlərin araşdırılmasının dünya folklorşünaslığında xüsusi maraq doğurduğunu nəzərə alaraq bu məqalədə sözügedən süjetin Azərbaycan ərazisindən toplanılmış variantlarını tədqiqata cəlb

etmək istərdik. Nağıl mətnlərində yer alan süjet və motivlərin izahına keçməzdən öncə istədik ki, hər iki mətninin süjetini qısa şəkildə gözdən keçirək. İnsest motivini ehtiva edən bu nağılın bir variantı 1890-cı ildə SMOMPK məcmuəsində çap olunmuş "Çay avarası" adlı Azərbaycan nağılıdır. Azərbaycan ərazisində yaşayan xristian dininə məxsus şəxsdən toplanılan nağılın süjeti aşağıdakı kimidir:

1. Ədalətli şahın özü daxil bütün ailəsinin ölümündən sonra onun kiçik bir qızı və bir oğlu sağ qalır. Şah ədalətli olduğuna görə onun sülaləsini dəyişmək istəməyən əhali bu qız və oğlanın adından şahlığı idarə etmək qərarına gəlirlər. Sarayda bir yerdə böyüyən bacı və qardaşı bir gün şeytan yoldan çıxardır. Bacı qardaşından hamilə qalır. Və onların bir oğlu olur. Bacı və qardaş uşaqdan imtina etmək məqsədi ilə onu böyük bir çaya atırlar. Qardaş tövbə üçün Yerusəlimə üz tutur. Bacı da çarlığı idarə etməkdə davam edir.

2. Çaya atılan uşağı bir dəyirmançı tapır və böyüdür. Lakin uşaq öz həmyaşıdları ilə oynayarkən onu "Çay avarası" ləqəbi ilə çağırırlar. Uşaq atası bildiyi dəyirmançıdan özünün kimliyi barədə soruşduqda dəyirmançı həqiqəti gizlətmək istəsə də, uşağın ciddi cəhdlə soruşmasından sonra həqiqəti ona açıb deyir. Və onu çaydan tapmasını etiraf edir. Həqiqəti bildikdən sonra oğlan kim olduğunu öyrənmək üçün səfərə çıxır.

3. Uzun zaman yol gedən Çay avarası gəlib bir qadın tərəfindən idarə olunan məmləkətə çatır. Şahlığı idarə etmək qadına çətin olduğu üçün bu məmləkətin əhalisi onu bir kişi ilə evləndirmək və çariçanı onunla əvəz etmək üçün meydana yığışaraq püşk atırlar. Püşk Çay avarasına düşsə də, əhali nəsil-nəcabəti bəlli olmayan birindən şah çıxmayacağını nəzərə alaraq onu meydana uzaqlaşdırırlar. Amma hər dəfə püşk Çay avarasını göstərdiyinə görə onlar bunun Allah tərəfindən göndərildiyini düşünüb çar qadınla evləndirilər. Çay avarasına tacqoyma keçirib şah seçirlər. Bu yeni şah çox insansevər olur və ədalətlə ölkəni idarə edir. Bir-birlərini çox sevən və fəravan yaşayan hökmdarın bu izdivacdan 2 övladı dünyaya gəlir.

4. Bir dəfə bu çar görür ki, çariça hər dəfə bir sandığı açır, oradan bir kağız götürüb oxuyub ağlayır və sonra yenidən həmin kağızı sandıqda gizlədir. O, bu barədə öz arvadından soruşduqda o, heç nəyi boynuna almır. Şah israrla açarı ondan istəyir ki, sandıqdakı kağıza özü baxsın. Arvadı bildirir ki, sandığın açarı yoxdur və onu itirib. Oğlan sandığı sındıraraq içərisindən məktubu götürüb oxuyur. Və bu kağızda bacı və qardaşın uşaq dünyaya gətirməsindən və daha sonra doğulan uşaqlarını çaya atmalarının hekayəsi yazılıbmış. Bu zaman hökmdar və arvadı ana-bala olduqlarını öyrənirlər. Oğlan deyir ki, hadisələrin belə olması bizim günahımız deyil. Amma mən öz günahımı yumaq üçün çarlığı tərk edib gedirəm, sən də özün bildiyin kimi elə. Və özünün köhnə səfil paltarlarını geyinib qış olmasına baxmayaraq çıxıb gedir.

5. Çox uzun zaman yol gedən Çay avarası soyuqdan əldən düşdüyü vaxt dəniz kənarında əzəmətli bir ev görür. Ac və yorğun olan Çay avarası bu evdən sığınacaq istəyir. Bu evə sığınan oğlan başına gələn bütün hadisələri bu evin

ağasına danışır. Və daha sonra o ağadan soruşur ki, dənizdə heç kimin yaşamadığı elə bir ada varmı ki, bu, gedib orada ömrünün axırına qədər bağışlanması üçün dua etsin.

6. Ağa belə bir yer tanıdığını deyir və Çay avarasının xahişi ilə onu ora aparır. Burada Çay avarası o ağadan xahiş edir ki, onu buradakı bu mağarada zəncirə bağlasın və açarı da dənizə atsın. Nə zaman bu açar su üzünə çıxsın o deməkdir ki, onun bütün günahları bağışlanmışdır. Ağa onun xahişini yerinə yetirir və geri, evinə yollanır.

7. Uzun zaman keçir, bu ağa belə bir adamı adada qoyduğunu yaddan çıxarır. Bir zaman bir ölkənin katalikosu ölür. Və xalq yeni katalikosu seçmək üçün püşk atırlar və püşk dənizi göstərir. Yeni katalikosu tapmaq üçün yola düşən 20 nəfər ruhani bu ağanın yanına gəlib ona deyirlər ki, sən bu dənizi yaxşı tanıyırsan, orada elə bir adam yaşayırmı ki, bizim ölmüş katalikosumuzu əvəz edə bilsin. Bu zaman ağanın yadına illər öncə adadakı mağarada zəncirlədiyi adam düşür. Daha sonra o öz kitabçasına baxıb görür ki, bu hadisədən 32 il keçib. Buna baxmayaraq bunlar gedib həmin o tərkidünyanı görmək qərarına gəlirlər. Adaya çatanda ağa öz nökrələrinə tapşırır ki, siz balıq tutub birışirin, biz də gedək mağaraya. Görürlər ki, həqiqətən bu insan qocalıb, amma yanında onun üçün qoyulmuş yeməklər də elə qoyulduğu kimi orada qalıb. Bu gələnlər onun əlindən öpüb onu özlərinə katalikos seçmək istədiklərini söyləyirlər. Bu zaman qulluqçulardan biri gəlib öz ağasına bildirir ki, tutulmuş balıqların birinin qarnından açar çıxıb. Bu zaman zəncirə bağlanmış qoca qışqırır ki, demək, Allah mənim günahlarımı bağışladı. İndi hara istəsəniz, mən sizinlə gedə bilərəm.

8. Və onlar onu gətirib təntənəli şəkildə özlərinə katalikos seçirlər. Dünyanın hər yerindən insanlar gəlib onun moizələrini dinləyir və təsəlli tapırdılar. Onun keçmiş "anası və arvadı" olan qadın da gəlib ondan günahlarının bağışlanmasını diləyir. Katalikos da özünün kim olmasını bürüzə vermədən onun günahlarını əhfv edir (10,184-189).

Edip süjetinə uyğun gələn digər bir nağıl mətni "Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri" adlı kitabda dialekt faktlarını təqdim etmək məqsədi ilə çap etdirilmişdir. Həmin nağılın süjeti aşağıdakı kimidir:

1. Bir şah öz vəzirindən soruşur ki, insan sərxoş halda söhbət etsə, şirin olar, ya sərxoş olmadan. Vəzir bu suala indi cavab verə bilməyəcəyini deyir.

2. Şah və vəzir ova çıxırlar. O qədər gəzirlər ki, qaranlıq düşür. Vəzirin məsləhəti ilə vəzir bir evdə, şah da ayrı bir evdə qonaq qalmaq qərarına gəlirlər. Vəzir bir qapını döyür, həyəət çıxan qız ondan nə istədiyini soruşduqda o da qaranlığa düşdüyünə görə qonaq qalmaq istədiyini söyləyir. Qız gedib içəridə ev sahibəsinə qonağın məqsədini deyir. Qadın deyir ki, gəlsin qalsın, amma burada gördüyünü heç yerdə danışmasın. Vəzir içəri girəndə gördü ki, burada küncdə bir qəbir var. Hər başında şamdanlar yanır, ortasında lampa. İkinci qapını açanda vəzir gördü ki, küncdə bir qəbir var. Hər başında şamdanlar yanır, ortasında da lampa. Üçüncü otağın qapısını açdı. Xanım olan otağa girdilər. Xanım çörəkdən -xörəkdən qoydu, qonaq yedi, yıxıldı yatdı.

3. Vəzir gördüyü bu hadisəni şaha danışır və onu da dəvət edir ki, gedib o hadisəni öz gözləri ilə görsün. Yenə də ev yiyəsinə qaranlığa düşdüyünü deyən vəzir qardaşıyla birikdə qonaq qalmaq istədiyini bildirir. Yenə də qonağın Allah qonağı olduğunu deyən xanım gördüklərini heç yerdə danışmamaq şərti ilə onları qonaq saxlayır.

4. Yeməkdən sonra şah evdəki qəbirlər haqqında xanımdan soruşur və xanım onlarla kəsdiyi şərti xatırladaraq deyir ki, ay namərd, o sözləri niyə dedin. Dərdimin üsdünə dərd qoydun. Cəllad çağırıdılar ki, qonaqların boynun vurdursun. Bu zaman qonaqlar ovçu paltarlarını çıxardır və onların şah və vəzir olduğu ortaya çıxır. Cəllad şahı öldürmək olmaz deyərək əmərdən boyun qaçırır. Xanım qonağının şah olduğunu biləndən sonra bu əhvalatın sirrini danışmağa başlayır:

5. Şəhər lotuları qardaşımı aparıb onu möhkəm içirdib, lül kefləndirmişdilər. Qardaşım da gecə gəldi, özünü-sözünü bilmədi və mənimlə yaxınlıq etdi. Şəhər ayılında mənə bacı deyə müraciət edəndə dedim mən hardan sənin bacın oldum, bacın olsaydım, məni bu hala salmazdın. Şərabın təsiri gedəndən sonra sərxoş halda mənə qarşı etdiklərini bilən qardaşım xəncəri qarnına soxaraq özünü öldürdü.

6. Camaatın töhmətindən qorxduğuma görə uşağı doğandan sonra aparıb meşədə bir kötüyün üzərinə qoydum. Sən demə, meşədə odun yığan adamlar bu uşağı tapıb böyüdürlər. Və bir gün bununla qarşılaşanda bir-birimizə vurulduq. Kəbinli ər-arvad olduq. Bir gün mən bunu çimizdirəndə kürəyinin arasındakı xalı gördüm. Qabı əlimnən yerə tulladım. Əhvalatı oğluma danışdım, o da özünü öldürdü. İndi hər axşam yanıma doqquz qız gəlir, dərdimə ortaqlar olur, ağlıyırıq, gedillər.

7. Bütün bu bədbəxtliklərin içkiylə başladığını deyən vəzir şahın verdiyi sualı xatırlayaraq bildirir ki, bütün bu hadisələr sizin verdiyiniz sualın cavabıdır. Vəzir deyir: - Şah sağ olsun, mənə sual vermişdin ki, şərab içəndəmi söhbət şirin olar, içməmişdən qabaxmı? İndi xanımın dediklərinin hamısı sualınıza cavabdır” (2, 281).

Ayrı-ayrı zamanlarda toplanılmış bu nağıl mətnlərinə baxdıqda onların daxili məzmunu və semantik mahiyyəti arasındakı yaxınlıq ilk baxışdan da aydın görünür. Hər iki nağıl mətni incest faktını özündə ehtiva etməklə bu məsələnin psixosemantik mahiyyətinin anlaşılması üçün çox unikal informasiya verir. İlk öncə deyək ki, Azərbaycan cəmiyyətində incest faktı çox ciddi tabu oluğuna görə sosial həyatda bu məsələ ilə bağlı demək olar ki, heç bir açıq informasiyaya rast gəlinmir. Lakin bir çox nağıl və əfsanə mətnləri bu məsələnin semantik məzmununa diqqət yetirmək üçün geniş imkan yaradır. Məsələn, Aarne-Tomson kataloqunda atanın arzusu kontekstində incest tabusunun pozulmasını ehtiva edən 512B süjetinə aid çoxsaylı nağıl mətnləri vardır. Bundan savayı, Azərbaycan ərazisində geniş yayılan “Qız qalası” əfsanələrinin də bir çox variantında “atanın öz qızına aşiq olması” kimi incest motivi çox aydın və açıq şəkildə əks olunmuşdur. Amma bunların heç birində incestə meyilli atanın arzuları gerçəkləşmir

və o, bu arzusunun müqabilində ölümle cəzalandırılır. Bu nağıl mətnlərindən aydın olur ki, sosial münasibətlər müstəvisində incest tabusunun pozulması halı xalq təfəkküründə hipotetik olsa belə, “ölüm” cəzası ilə qarşılıq görən davranış aktıdır. Lakin dünyanın ilk insan cütü kimi təsvir olunan “Adəm və Həvvə” tipli mif mətnlərində incest aktının “ölümlə” qarşılıq görməməsi halı istisnadır. Sosial münasibətlərin formalaşmadığı mifoloji çağa aid ilk insan cütü cəmiyyətin deyil, təbiətin bir hissəsi kimi qavranıldığına görə (insan artımının yeganə mümkün variantı kimi) belə bir cəza onlara şamil edilmir.

Qeyd edək ki, sosial münasibətlərdə incest tabusunun pozulması ehtimalından qaçmaq məqsədi ilə həyata keçirilən çoxsaylı simvolik fəaliyyət və davranışlar qalmışdır ki, bunlar üzərində də geniş durmaq istəmirik. Lakin Azərbaycan türklərinin də daxil olduğu Oğuz qrupuna aid olan Türkiyə türklərindəki bir adət cəmiyyətin incest tabusuna göstərilən həssaslığı nümayiş etdirmək baxımından çox əhəmiyyətli ola bilər. “Taygəldi” evlilik adlandırılan evlilik forması ögey bacı-qardaş arasında evlilik münasibətlərini özündə ehtiva edir. Çox nadir rastlanılan bu evlilik formasında uşaqlı dul bir kişi ilə qarşı cinsdən olan uşaqlı dul qadının övladlarının və özlərinin evlənməsi aktı həyata keçirilir. **“Taygəldi evliliklərdə ümumiyyətlə əvvəl övladlar, ardından dullar evləndirilir”**(1, 82). “Bir inanca görə, uşaqlardan öncə dulların evləndirilməsi həyata keçirilərsə, “uşaqların bu evlilikdən övladları olmaz” deyilir. Bir başqa fikrə görə isə dullar öncə evləndirildiyi halda dulların övladlarının qan bağı olmadan ögey də olsa, bir-birlərinə bacı-qardaş sayılacaqlarına görə daha öncə övladlar evləndirilir” (3, 45). Göründüyü kimi, incest yasağının pozulmaması qanununa qan bağı olmayan məqamlardakı evlilikdə belə yüksək həssaslıq nümayiş etdirilir. İncest yasağını pozmamalı üçün evlilik zamanı həyata keçirilən çoxsaylı simvolik davranışların məzmununa nəzər salmadan öncə deyə bilərik ki, bu yasaq bütün insan toplumlarında olduğu kimi, Azərbaycan xalqının da adətlərində çoxsaylı simvolik davranış aktlarının əsasında dayanır. Çünki incest yasağı sosial davranışlar və qohumluq münasibətlərində normamüəyyənləşdirici fenomen olaraq dini görüşlər və adətlər tərəfindən kosmik dünyanın ən vacib münasibət səviyyəsi kimi müqəddəs elan edilmişdir. Lakin yuxarıdakı iki nağılda sosial səviyyədə qadağan olunmuş incest münasibətinin gerçəkləşməsinin şahidi oluruq ki, bu da cəmiyyətin incest faktına münasibətinin daha dərinədən aşkarlanmasına şərait yaradır. İncest faktı sosial həyatda bu qədər tabulanmış mövzu olduğu, cəmiyyətin davranış və normalarında bu yasağın qorunmasına yüksək həssaslıq nümayiş etdirildiyi halda, kollektiv təsəvvürün məhsulu olan yuxarıdakı mətnlərdə incest yasağının pozulması təsəvvür hadisəsi kimi onun mahiyyətinin izahı zərurətini ortaya qoyur.

Yuxarıdakı nağılda incest tabusu nağıl təsvirində yer alan sosial mühit daxilində pozulur və burada cəmiyyətin verdiyi cəzadan deyil, insanın özünün-özünə verdiyi cəzadan bəhs olunur. İncest məsələsi kontekstində bu məsələ üzərində təhlil keçməzdən öncə istərdik Türkiyə türklərindəki bir “söyüş qoyma” faktına diqqət çəkək. Belə ki, bir insan müəyyən bir aqressiv məqsədini

həyata keçirtmək üçün özünə belə bir söyüş qoyur: “əgər mən filan məsələni belə etməsəm (və ya etsəm) anam arvadım olsun”. Göründüyü kimi, “söyüş qoyma” davranışı kontekstində aktuallaşan belə mətnə də incest faktının cəza kimi qavranılmasından söhbət gedir. Bu halda söyüş qoyan insan öz məqsədini pozacağı halda onun qarşısına belə ağır, incest pozucu bir hadisənin çıxmasına razı olduğunu bildirir. Bununla söyüşü söyənün öz məqsədini pozması ehtimalının da incestlə birlikdə tabuya çevrilməsi nəzərdə tutulur. Belə bir ifadə əslində “söyüş qoyan”ın öz məqsədində və ifadə etdiyi fikirdə ən yüksək səviyyədə ısrarlı olduğunu və bunu pozmağının mümkünsüz bir məsələ olduğunu (incest tabusunun pozulmasının mümkünsüz olduğu qədər) diqqətə çatdırmaq istəyir. İfadənin sosial kontekstdəki semantikasi bu söyüş mətninə belə şərhin verilməsinə imkan verdiyi halda, Freydist kontekstdə bu mətnin psixosemantik mahiyyəti və bu münasibətin şüurun tabu sərhədlərindən keçib (inkar formasında olsa belə) “özünə söyüş” formasında dil faktına çevrilməsi prosesinin izahı bir qədər fərqli mənzərəni üzə çıxara bilər: burada anaya olan gizli arzu inkar şəklində düşərək və beləliklə də sosial senzuranı (həmçinin şüuru) “aldadaraq” aqressiv vəziyyətlərdə, inkar formasında özünü aktuallaşdıran dil formulu və folklor hadisəsidir. Lakin burada maraqlı məqamlardan biri də “özünə cəza” kimi görünən bu söyüşdəki münasibət səviyyəsinin təqdim etdiyimiz nağıl mətnlərinin münasibət səviyyələri ilə bir çox baxımdan üst-üstə düşməsidir.

Yuxarıdakı mətn Sofoklun “Edip dramı”ndan bir qədər fərqlidir. Həmin süjetdən bəllidir ki, Kahinin doğulacaq uşağın atasını öldürüb anası ilə evlənməyi barədə məlumatından sonra Edip ölümə təhrik edilir. Süjetin sonunda isə qəhrəmanın özü istəmədən və xəbəri olmadan kahinin verdiyi məlumat öz təsdiqini tapır. Bəzən tədqiqatçılar Edip süjetini oğulun anaya bəslədiyi məhəbbət kontekstində atanı düşmən mövqeyinə qoyması və atanın yerinə keçmək arzusu kontekstində izah olunmasına birmənalı yanaşmamışlar. Bu məsələyə Alan Dundes də Stanley Hallın Edip mifinə yanaşmasına münasibət bildirərkən diqqət yetirmişdir. Hall Edipin öz ata və anasını tanımadığına görə bu süjeti Edip kompleksi kontekstində izah olunmasını qəbul etmir. Yəni Edip öz ata və anasını tanımır ki, anasına məhəbbət kontekstində atanı düşmən kimi müəyyənləşdirərək onun yerinə keçmək istəsin. Alan Dundesin fikrinə görə, Hall Freydin qeyri-şüuri anlayışının təbiətini anlamır və bildirir ki, “Hall Edipin öz ata və anasını tanımamasını əsas gətirərək Edip kompleksinin gerçəkliyini qəbul etmək istəmirdi. Bu, aydın şəkildə göstərir ki, o Freudun qeyri-şüuri anlayışını əsaslı şəkildə anlamırdı. Folklor tabu ideyaların təcəssümü üçün sosial sanksiyalaşmış çıxış nöqtəsi təqdim edir. Ona görə də Edipin öz atasını öldürməsi və anası ilə evlənməsini şüurlu şəkildə bilməməsi çox mühüm faktdır. Əgər o bunu bilsə, nə süjet nə də dram ortaya çıxardı” (6, 7). Belə bir irad süjetini təqdim etdiyimiz nağıl mətnləri haqqında da qeyd edilə bilər. Yəni nağıldakı oğlan uşağı öz anasını tanımır ki, Edip kompleksi kontekstində öz anası ilə evlənsin. Bu mənada Alan Dundesin yuxarıdakı fikirləri xüsusi mənaya malikdir: folklor cəmiyyətdə tabu olan fikir və ideyaların təcəssüm

olunması üçün modellər təklif edir ki, bunlardan biri də sosial mühitdə tabu olan Edipal arzudur. Sosial tabudan xilas olmaq üçün oğlan uşağının incest arzuları "bilmədən", "valideynlərini tanımadan" atılan addım kimi mətndə aktuallaşır. Əgər belə olmasaydı, o zaman sosial tabu zonasını aşma bilməyən incest arzusu folklor süjetinə və folklor mətninə çevrilə bilməzdi.

Düşünürük ki, Edip süjetində olduğu kimi, yuxarıdakı nağıllarda da oğulun öz anası ilə evləndiyi zaman günahkar atanın artıq ananın yanında olmaması faktı izah zamanı ciddi diqqət yetirilməli məsələlərdən biridir. "Çay avarası" adlanan birinci mətndə görürük ki, oğlan öz anası ilə evlənəndə atanın özü incest tabusunu pozduğuna görə arvadını (və ya bacısını) tərək edib günahlarını bağışlamaq üçün müqədəs məkana, Yerusəlimə üz tutmuş, ikinci mətndə isə sərxoş şəkildə öz bacısı ilə yaxınlıq yaşayan ata özünü öldürmüşdür. Nağıldakı belə faktlar psixosemantik baxımdan Edipal kompleksin tərkibi kimi anlaşılmalıdır. Belə ki, "Edip dramı"nda qəhrəmanı atanı öldürərək onun yerinə keçməyə təhrik edən emosional reaksiya burada ataya günahkarlıq semantikasi (bacısı ilə olan incest yasağını pozmasını diqqətə çatdırmaqla) yükləyərək onun ananı tərək etməsinə nail olmuşdur. Hər iki nağıl mətnində incest arzularından qaynaqlanan reaksiya qəhrəmanı müxtəlif situasiyalar kontekstində məhz anayla qovuşdurur. "Çay avarası" adlı nağılda qəhrəmanın öz nəsil-kökünü axtarmaq üçün çıxdığı yol onu tanımadığı öz anasına aparıb çıxardığı halda, ikinci nağılda oğulun bilmədən aşiq olduğu qadın məhz onun öz anası olur. Burada "bilinməzlik", "tanınmazlıq" kontekstində ana ilə evlənmək özü də folklorun sosial kontekstdə tabu olan Edipal arzusunun ifadə olunması üçün təklif etdiyi model kimi anlaşılmalıdır.

Nağıl mətninə diqqət yetirdikdə aydın olur ki, süjetdəki incest arzuları iki baxımdan dəyərləndirilmişdir. 1. Ana və oğul arasındakı münasibətlərin "bilinməzlik" və "naməlumluq" donuna bürünərək aktuallaşdığı hissədə süjetin Edipal arzuları aktuallaşdırdığının şahidi oluruq. 2. Ana və oğul arasında "bilinməzlik" və "naməlumluq" donunun aradan qalxması və ya ana və oğulun gerçəkləri bildikdən sonra baş verən hadisələrdə isə sosial normalar (və onun cəza prinsipinin) əsas müəyyənləşdirici meyar kimi diqqəti çəkir.

Folklorun "bilinməzlik" və "naməlumluq" modelində Edipal arzuların gerçəkləşməsinə yaratdığı imkan oğulun anaya qarşı olan incest arzularının gerçəkləşməsi üçün imkan yaradır və süjetin bura qədər olan hissəsində tərəflərin şad və xoşbəxt yaşadıqlarını görürük. Lakin Edipal arzusunun aktuallaşmasından doğan emosional rahatlıq ana və oğul arasındakı münasibətlərin gerçək tərəfinin üzə çıxması ilə sona çatır. Gerçəkliklərin (yəni ər-arvadın ana və oğul olmasının aşkar olunması) üzə çıxması ana və oğul arasındakı incest münasibətlərinin sosial kontekstdə dəyərləndirilməsi ilə nəticələnir. Bir qayda olaraq folklorlarda həqiqətin ortaya çıxması keçmişdən izlər daşıyan bir əşya və yaxud da işarənin ortaya çıxması ilə baş verir. Yuxarıda təqdim etdiyimiz nağılların birincisində həqiqətin üzə çıxmasına gizli saxlanılan məktub, digərində isə doğuşdan gələn xal həqiqətin aşkar olmasına səbəb olur. Hər iki nağılda bu hal Edipal arzuların

əsas funksioneri olan oğulun anasını tərk etməsi ilə özünü büruzə verir. Burada bir məsələ də maraqlıdır. Nağıllarda münasibətlərin sosial kontekstə keçirilməsi ilə ananı tərk edən (birinci nağıl süjetində bu, özünü mağaraya həbs etməklə, ikinci nağılda isə övladın özünü öldürməsi ilə gerçəkləşir) məhz oğul olur. Bu da heç təsadüfi deyildir. Edipal kompleksin oğulun emosional yaşantıları əsasında ortaya çıxması həqiqət aşkarlandıqdan sonra məhz onun özünü cəzalandırması ilə nəticələnir. Çünki mətn məntiqində günahkar situasiyanı doğuran tərəf sonda həm də cəzalandırılan tərəfə çevrilir. Bu mənada yuxarıdakı mətnlərdə Edipal arzulara cəza kimi diqqəti çəkən "özünü öldürmək" və "özünü mağaraya həbs etmək" simvolik ekvivalent kimi qəbul edilməlidir.

Yuxarıda təqdim etdiyimiz nağıl mətnlərində diqqəti çəkən ən başlıca məqamlardan biri də "Edip süjeti"ndən fərqli olaraq burada ikiqat incest faktının əks olunmasıdır. Nağıl mətnindən görürük ki, oğul və ana arasında incest tabusunun pozulması halından öncə bacı və qardaş arasında bu tabu pozulmuş və bu da öz növbəsində "Çay avarası" adlı nağılda qəhrəmanın öz bacısını tərk edərək Yerusəlimə bağışlanmaq üçün getməsinə, ikinci nağılda isə incest tabusunu pozan qardaşın özünü öldürməsinə səbəb olmuşdur. Yuxarıda da diqqət çəkdiyimiz kimi, bacı-qardaş arasında incest tabusunun pozulması aktı ana və oğul arasındakı tabunun pozulması ilə eyni semantik mahiyyətə malik olsa da, mətnə bunların gerçəkləşmə şərtləri bir qədər fərqlidir. Yəni ana və oğul arasındakı bu tabu "bilinməzlik" və "naməlumluq" donuna bürünərək mətnə aktuallaşdığı halda, bacı və qardaş arasındakı tabu müəyyən sosial münasibətlərin pozulması halı kimi mətnə təsvir olunur. "Çay avarası" nağılında bu "şeytanın yoldan çıxartması", ikinci nağılda isə "lotuların qardaşı piyan olacaq dərəcədə" içirtməsi kimi izah olunur. Yuxarıda xatırlatdığımız kimi, bacı və qardaş arasında incest tabusunun pozulması halına (və ya bu tabunun ən başdan olmamasına) mədəniyyət yalnız ilkin insan cütünün yarandığı mərhələdə cəza tətbiq etmir. Bundan fərqli olaraq sosial normalar daxilində bacı və qardaş arasında incest tabusunun qorunması ən ciddi normalardan biridir. Lakin mətn söyləyicisinin dilindən ifadə olunan "şeytanın yoldan çıxartması" və "lotuların qardaşı piyan olacaq dərəcədə içirtməsi" kimi ifadələrin özü də tabu pozulmasının normadan kənar akt kimi dəyərləndirilməsinə xidmət edir. Yəni bu ifadələr vasitəsi ilə tabunu pozan tərəf sosial normalardan kənara çıxmış elan olunur və pozucu davranışların səbəbi kimi həmin şəxsin müxtəlif kənar təsirlərə məruz qalaraq belə bir tabunu pozmağa təhrik olunmaları diqqətə çatdırılır. Amma burada ən maraq doğuran məqam bacı və qardaş arasındakı tabunun pozulması ilə ana və oğul arasındakı tabunun pozulması arasındakı əlaqə və münasibətin müəyyənləşdirilməsidir. Psixanalitik araşdırmalar sahəsindəki tədqiqatlar göstərir ki, oğul və ana arasındakı tabunun pozulması ilə bağlı mətnlər daha çox "oğul mövqeyi" əsasında qurulur. Və nağıl mətnlərində atanın günahkar kimi təsvir olunması "proyektiv inversiya"nın nəticəsi kimi diqqətə çatdırılır. Bu mənada yuxarıda təqdim etdiyimiz nağıl mətninin də oğulun mövqeyi əsasında təqdim olunmasını nəzərə alsaq, o zaman məsələnin mahiyyəti

yəti daha aydın şəkildə izah oluna bilər. Və onu da qeyd edək ki, mətndə mövqe ifadəsi süjetin inkişaf dinamikası ilə sinxronluq təşkil etməyə bilər. Yəni sözügedən nağıllarda oğulun mövqeyinin mətnə ifadəsi onun özünün mətnə iştirakı ilə aktuallaşmağa başlamır. Proyektiv inversiyaya (mətnə oğulun arzu-larından doğan günahkarlıq proyektiv inversiya nəticəsində süjetdə atanın günahkarlığı kimi təqdim olunur) səbəb olan oğulun mövqeyi mətnə ən başdan iştirak etməyə başlayır ki, bu da atanın elə süjetin əvvəlindəcə günahkar kimi təqdim olunması ilə nəticələnir. Bu mövqeyin nəticəsidir ki, bacı və qardaş arasında tabupozucu davranışın əsas funksioneri olan ata sosial normalar daxilində (yəni bilinən və aydın münasibətlər kontekstində) normapozucu mövqeyə yerləşdirilir. Bu da semantik məzmununa görə atanın günahını "bilinməzlik" və "naməlumluq" donuna bürünərək aktuallaşan ana-oğul arasındakı incest pozucu münasibətdən daha kəskin qınaq müstəvisinə yerləşdirməyə xidmət edir.

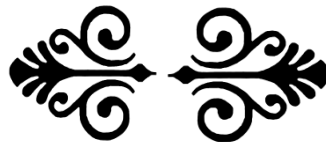
Yuxarıda təqdim etdiyimiz nağıl mətnləri əsasında başqa bir məsələyə də münasibət bildirmək istərdik. Məlum olduğu kimi, atasoylu xüsusiyyətə malik olan Azərbaycan türklərində də qohumluq münasibətləri antropoloqların Sudan qohumluq sistemi adını verdikləri modelə uyğundur. Sudan qohumluq sisteminə bir şəxsin anasının qardaşı (dayı), atasının qardaşı (əmi) və atası ayrı-ayrı qohumluq terminləri ilə ifadə edilir. Eyni şəkildə atanın bacısı (bibisi), ananın bacısı (xala) və ana da fərqli adlarla adlandırılırlar (5, 529). Yuxarıda təqdim etdiyimiz nağıl perspektivindən baxanda sosial normalar üçün xarakterik ailə və qohumluq sisteminin dağılmasının da şahidi oluruq. Mətnədən görürük ki, incest yasağının pozulması nəticəsində sosial normalar üçün xarakterik olan qohumluq münasibətləri öz mənasını və gücünü itirir. Hər iki mətnə qardaş və bacının incest tabusunu pozması nəticəsində övladlarının dünyaya gəlməsi və daha sonra həmin övladın da anası ilə evlənməsi nəticəsində belə bir mənzərə yaranır: "ata" həm də dayıdır (ananın qardaşı kimi), "ana" həm də bibidir (atanın bacısı kimi). Mətnə incest tabusunun pozulması nəticəsində sosial normalarla müqayisədə yaranan belə xaotik düzülüş "incest tabusu"nun cəmiyyətin əsas status müəyyənləşdirici prinsipi olmasını təsdiqləməyə əsas verir. Süjetdən görürük ki, bu tabunun pozulması cəmiyyətdəki bütün münasibətlər sisteminin və nizamın pozulmasına gətirib çıxara bilər. Bu mənada ATU kataloqundakı "Edip süjeti" (ATU 931, 933) həm də sosial nizamın əksini, sosial xaosun təsvirini verən mətn kimi də dəyərləndirilə bilər.

Nəticə. Məlum olduğu kimi, folklorun ən mühüm funksiyalarından biri də antisosial və qeyri-əxlaqi hiss, düşüncə və davranışların ifadə olunması üçün müəyyən model və priyomlar təqdim etməsidir. Bu mənada sosial normalar üçün tabu hesab edilən incest yasağının nağıl daxilində yuxarıda təhlil etdiyimiz modeldə ifadə olunması da folklorun bu funksiyası kontekstində dəyərləndirilə bilər. Araşdırma nəticəsində bəlli oldu ki, yuxarıdakı nağılların poetikası "oğlan uşağı"nın mövqeyi əsasında qurulmuşdur. Və bu da iki kontekstli incest yasağının (bacı-qardaş, ana-oğul) pozulması halını təsvir edən araşdırdığımız mətnlərdə birinci tabu pozulması (bacı və qardaş) ilə ikinci tabu pozulması

arasında semantik fərqi ortaya çıxması ilə nəticələnmişdir: bacı və qardaş sosial münasibətlər zəncirinin üzvü kimi bir-birlərini tanımalarına baxmayaraq bu tabunu pozduqları halda, ana və oğul bir-birlərini tanımadan, uşağın sosial münasibətlər zəncirindən kənar düşməsi nəticəsində bu hadisə baş verir. Bu da özlüyündə bacı və qardaş arasında incest tabusunun pozulması halının daha kəskin qınaq mövqeyində yerləşdirilməsinə səbəb olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Abalı Nefise. Halk anlatılarında ensest. Yüksek Lisans tezi. İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Türk edebiyatı bölümü. Ankara: 2011, 132 s.
2. Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri. I cild, Bakı: Elmlər Akademiyası, 1967, 281 s.
3. Balaman, Ali Rıza. Evlilik Akrabalık Türleri (Sosyal Antropolojik Yaklaşımlı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 2002, 118 s
4. Bieseke, M. Oedipus in Bushman Folklore. Oedipus: a folklore casebook //edited by Lowell Edmunds and Alan Dundes// United States of America: The University of Wisconsin Press, 1995, p. 39-43
5. Haviland, William A. Kültürel Antropoloji. Çev: İnan Deniz. İstanbul: Kaknüs Yayınları , 2008, 926 s
6. Dundes, Alan. From game to war and other psychoanalytic essays on folklore. American United States: the University Press of Kentucky: 1997, 123 s
7. Karpati, M. An Oedipus Myth in Gypsy Tradition . Oedipus: a folklore casebook //edited by Lowell Edmunds and Alan Dundes// United States of America: The University of Wisconsin Press, 1995, p. 23-28
8. Lessa, W.A. Oedipus-Type Tales in Oceania. Oedipus: a folklore casebook //edited by Lowell Edmunds and Alan Dundes// United States of America: The University of Wisconsin Press, 1995, p. 56-76
9. Letter of Freud to Fliess - The Discovery of Oedipian Complex October 15, 1897. http://www.freudfile.org/psychoanalysis/arcvhive_4.html
10. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК) Тифлис: 1890, IX выпуск, 2 раздел, с.184-189
11. Southall, A.W. Oedipus in Alur Folklore. Oedipus: a folklore casebook //edited by Lowell Edmunds and Alan Dundes// United States of America: The University of Wisconsin Press ,1995, p. 35-39
12. Spiro, M.E. The Oedipus Complex in Burma. Oedipus: a folklore casebook //edited by Lowell Edmunds and Alan Dundes// United States of America: The University of Wisconsin Press, 1995, p. 203-215



Hikmət OULİYEV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi

e-mail: quliyevh@mail.ru



İNTERNET FOLKLORUNDA ANONİMLİK PROBLEMİ

Açar sözlər: internet folkloru, virtual folklor performansı, rəqəmsal performans, anonimlik, müəllifin qeyri-müəyyənliyi

THE PROBLEM OF ANONYMITY IN INTERNET FOLKLORE

Summary

In modern period the Internet environment has created great opportunities for the formation, spreading and variability of the folklore. Creating the greater opportunities for the socio-cultural processes of the virtual communicative environment has created conditions for the discussion of the most global problems, even the daily care and troubles, and of course, it has become a new platform for folklore. Internet becoming the environment for the folklore activity and the emergence of the virtual folklore facts has contrasted the traditional folklore-study with new questions. Having the sphere of the specific form and content, performance and acting of the virtual folklore facts has necessitated again the revision of normalized principles of classical folklore-study (orality, variability, anonymity). Depending on this necessity in the article the problem of anonymity of virtual folklore has been analyzed. As a result of the investigation it was found out that the problem of anonymity in folklore facts that occur in the virtual communicative environment has a different specificity than the traditional folklore. In the article it is specifically mentioned that in the virtual communicative environment the attitude of individuals who create, share or update folklore facts to those resources shows itself in the form of “unpretentiousness to authorship”. So, becoming anonymous (not real, but virtual) the Internet environment in essence as well as the rapid variability of the digital resources is the main factor determining the nature of virtual folklore performance. But it leads to a very rapid variant of folkloric facts created, shared and changed by any person, profile owner or Internet user in a virtual communicative environment. As a result, it becomes impossible to determine the initial source of the emerging folkloric fact in the context of the current situation and interests. We consider that in the performance of the virtual folklore the folklore facts are created, shared and changed not in the conditions of anonymity in the traditional environment, but psychologically within the attitude of “unpretentiousness to authorship”.

Key words: Internet folklore, the virtual folklore performance, the digital performance, anonymity, unpretentiousness to authorship

ПРОБЛЕМА АНОНИМНОСТИ В ИНТЕРНЕТ-ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

В современный период интернет-среда создала огромные возможности для появления, распространения и вариативности фольклора. Создание виртуальной коммуникационной средой более обширных возможностей для социальных и культурных процессов, привело к обсуждению самых глобальных проблем, начиная от повседневных забот, ставших новой платформой для фольклора.

Превращение Интернета в среду создания фольклорного творчества и появление виртуальных фольклорных фактов поставило традиционный фольклор перед новыми

вопросами. Тот факт, что виртуальные фольклорные факты имеют особую форму и содержание, исполнение и перформанс требует пересмотра нормативных принципов классического фольклорного изучения (устность, вариативность, анонимность).

Именно по этой причине в статье анализируется анонимность виртуального фольклора. В результате исследования было установлено, что вопрос анонимности в фольклорных фактах, происходящих в виртуальной коммуникативной среде, отличается своей спецификой от традиционной фольклора.

В статье особо отмечается, что отношение тех, кто создает, распространяет или обновляет фольклорные факты в виртуальной коммуникативной среде, к этим же ресурсам проявляется без «претендования на авторство».

Тот факт, что интернет-среда по существу является анонимной (нереальной, виртуальной), а также быстро меняющиеся цифровые ресурсы, являются ключевыми факторами, определяющими характер перформанса виртуального фольклора.

Это приводит к быстрой вариантизации фольклорных фактов, создаваемых, передаваемых и изменяемых любым человеком, владельцем профиля или пользователем Интернета в виртуальной коммуникативной среде. В результате, невозможно определить первоисточник фактов, возникающих в контексте текущей ситуации и интересов. Мы считаем, что фольклорные факты в виртуальном фольклорном исполнении создаются, распространяются и изменяются не в анонимной в традиционной среде, а в контексте психологического отношения «без претендования на авторство».

Ключевые слова: интернет-фольклор, виртуальный фольклорный перформанс, цифровой перформанс, анонимность, без претендования на авторство

Akademik folklorşünaslığın ənənəvi folklor üçün müəyyənləşdirdiyi mühüm parametrlərdən biri də *anonimlik* və yaxud da *müəllifin qeyri-müəyyənliyidir*. Burada söhbət konkret bir müəllifin ümumiyyətlə olmamasından deyil, onun bəlli olmamasından gedir. Folklorun yaranması, yayılması və ötürülməsi şifahilik prinsipi üzərində qurulduğu üçün onun ilk yaradıcısını müəyyənləşdirmək qeyri-mümkündür. Eyni zamanda, bu prosesin zəncirvari şəkildə gətməsi, hər bir fərd, söyləyici və ya daşıyıcının spontan söyləmə prosesində mətni yenidən yaratması, həmçinin saysız-hesabsız variantların meydana gəlməsi müəlliflik məsələsini aradan qaldırmış olur. Təbii ki, burada hər bir nümunənin ənənəvi model və qəliblər əsasında yaranmasını da nəzərə almalıyıq ki, bu da fərdi yaradıcılıqdan daha çox kollektiv yaradıcılığa söykənir.

Anonimlik məsələsində incə məqam bəzi nümunələrin yazılı şəkildə olmasıdır. Elmi dövriyyədə belə bir təsəvvür hakimdir ki, əgər bir mətn yazılı formadadırsa, deməli, o şifahi deyil və onun müəllifi var. Başqa sözlə desək, yazılı şəkildə mövcud olan mətn folklorun şifahilik, o cümlədən, anonimlik prinsipinə cavab vermir. Problemə konkret tezislərlə yanaşmaq istərdik:

İstənilən bir şifahi təfəkkür, kollektiv düşüncə məhsulunun yazıya alınması – qrafik işarələrlə təsvir olunması, rəqəmsallaşdırılması onun folklorik təbiətinə xələl gətirə bilməz;

Həç bir halda, yazı, qrafik işarə, rəqəmsallaşdırma şifahi mətnin variantlaşmasına mane ola bilmək gücündə deyil;

İnformasiya-kommunikasiya texnologiyalarının mövcudluğu şəraitində İnternet məkanında meydana gələn virtual folklor nümunələri perspektivindən məsələyə baxdıqda isə, xalq biliyinin yazı, qrafik işarə, simvol, təsvir, fo-

to, video və s. forma və ya formatda təzahür olunması ilk yaradıcısı və ya müəllifinin bəlli olub-olmamasının onun folklorikliyi üçün prinsipial əhəmiyyət kəsb etmədiyini görürük.

Folklorşünaslıqdan da bəllidir ki, Aşıq yaradıcılığı həm yazılı ədəbiyyatın, həm də şifahi xalq yaradıcılığının obyektidir. Hesab olunur ki, Aşıq yaradıcılığı nümunələrinin müəllifinin bəlli olması, eləcə də onların konkret bir zaman kəsiyində yaşayıb-yaratması folklorun anonimlik prinsipinə uyğun gəlmir. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, Aşıq yaradıcılığı nümunələrindəki müəlliflik məsələsi yazılı ədəbiyyatdakından fərqlidir. Əvvəla ona görə ki, Aşıq yaradıcılığı nümunələri ənənəvi qəlib və modellər əsasında yaranır və şifahi üsulla, ustad-şeyird zəncirvari həlqələri vasitəsilə ötürülür. Başqa sözlə, aşıq yaradıcılığının bütün mahiyyəti ustad və şeyird, aşıq/söyləyici və auditoriya//dinləyici kommunikativ mühiti çərçivəsində, icra olunma və ya performans texnologiyası hesabına müəyyənləşir. Yəni Aşıq yaradıcılığına münasibətdə subyektlər, real, tarixi simalar deyil, onların yaradıcılığını doğuran, qəlib və formaya tabe edən, təkrar ifa etməklə variantlaşdıran, kollektiv yaradıcılıq modelinə əsaslanan ənənələr prioritet təşkil edir. Çünki buradakı bütün davranışlar məhz ənənənin təkrarı hesabına baş verir, nümunələr ənənəyə əsaslanmaqla yaradılır. Folklorşünas F.Bayat aşıq şeirindəki təkrarlanmanı yazılı ədəbiyyat nümunələrindən fərqləndirən xüsusiyyət kimi göstərir: “Aşığın söz xəzinəsində sözlər qəlib-qəlib təkrarlanır. Yazılı ədəbiyyatda təkrar və ya qəliblər qüsurlu sayılsa da, aşıq şeirinin böyük bir hissəsi qəliblərdən ibarətdir” (Bayat 2004: 58).

Folklorşünas alim M.Kazımoğlu isə aşıq yaradıcılığı nümunələrinin təhlilində ortaya çıxan bir çox sualların cavabının musiqidə olduğunu qeyd edir (Kazımoğlu 2014: 53).

İddia oluna bilər ki, aşıq sənəti və aşıq yaradıcılığı biri-birindən fərqlidir. Lakin əks argument kimi, əvvəla, onların bütöv bir hadisə olmasını, həmçinin canlı ifa və ya performans əsasında aktuallaşmasını, eləcə də (şifahi) yaddaş və (şifahi) nitq mexanizmləri üzərində qurulmasını irəli sürə bilərik. Hətta yazılı qaynaqlardan, müxtəlif əlyazma və ya cümlələrdən bizə yazılı şəkildə gəlib çatan aşıq şeiri nümunələrinin də yazıya keçirilən variantının əsas/ana variant olduğunu, demək o qədər də asan məsələ deyil. Mətnin şifahi şəkildə yarandığını və həmin üsulla da yayıldığını, üstəlik də musiqi (sazla) ilə ifa olunduğunu nəzərə alsaq, situasiyanın nə qədər mürəkkəb və çox parametrlili olduğunu anlamış olarıq. Təbii ki, Qurbaninin şeirləri də dəfələrlə dəyişə-dəyişə, təkrar-təkrar ifa zamanı variantlaşa-variantlaşa bu günə gəlib çatmışdır. Odur ki, onun hər hansı bir yazılı qaynaqda olan nümunəsinin də “ilk” variant olduğunu demək qeyri-mümkündür. Və yaxud aşıqların repertuarında, canlı ifalarında həmin şeirin bütün bəndləri eynidirmi? Təbii ki, xeyr. Çünki aşıq şeirinin ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri onun sazla – şifahi performansla reallaşması və ötürülməsidir. Aşıq yaradıcılığı nümunələrini və ya aşıq sənətini heç bir halda sazdan kənarda düşünmək mümkün deyildir. Başqa şəkildə ifadə etsək, saz aşıq sənətinin və ya aşıq yaradıcılığının kulturoloji semantikasını, emosional-psixoloji potensialını

özündə cəmləşdirən, aid olduğu kontekstdə mistik mahiyyətə malik məfhumdur. *“Əlnən desəm, əlim yanar, dilnən desəm dilim”* qəlib ifadəsindəki “əl” və “dil”, “yazı”(lı) və “şifahi” (söz) mədəni qarşıdurmasının “aldı görək sazla necə dedi” çıxış nöqtəsi, həll yolu, əslində sazın integrativ potensialını və rolunu ifadə etməklə yanaşı, əvvəlki iki variantdan (əl-dil, yazılı-şifahi) fərqli mahiyyətini də göstərmiş olur. Sazla ifa əsasında, sazın müşayiəti ilə (musiqinin – havanın ahəngi, ritmi və s.) ortaya çıxan mətn artıq şifahi ifa-performans prinsipləri əsasında reallaşır ki, bu da onu “yazı”-dan uzaqlaşdırır. Həmçinin sazın aid olduğu mənalı sistemində daşdığı mistik mahiyyət, bütövlükdə aşiq sənətinin və yaradıcılığının emosional-psixoloji semantikasını, funksiya və rolunu müəyyənləşdirmiş olur. Sazın müqəddəsliyini, sakral spesifikasiyasını ifadə edən inanc və deyimlər, əhvalat və hekayətlər, aşiqqlarla bağlı “haqq aşiqi”, “el ağsaqqalı” və s. kimi təsəvvürlər, eləcə də sazın müşayiəti ilə ifa olunan sözlərin xüsusi dəyərə malik olması barədə düşüncələr aşiq sənəti və yaradıcılığının mahiyyətini müəyyənləşdirən parametrlərdir. Odur ki, *“Əlnən desəm, əlim yanar, dilnən desəm dilim”* kiritik situasiyasında mədəniyyətin təqdim etdiyi çıxış yolu – “aldı görək sazla necə dedi” formulu ilə, yəni sazın mistik-sakral mənası hesabına həyata keçirilir. Təbii ki, bu deyimin bədii-poetik təsir gücü də həmin ifadənin özü ilə deyil, aid olduğu mənalı sistemi ilə müəyyənləşir. Deməli, aşiq yaradıcılığı da özünün institusional strukturu, inanc və təsəvvürlərə əsaslanan mistik-sakral təbiəti, ustad-şeyird münasibətlərinə söykənən funksional spesifikasiyası, saz-söz və hava-havacatla müşayiət olunan icra olunma texnologiyası, bütövlükdə isə davranış və hərəkətlərin konkret norma və prinsiplər üzərində nizamlanması ilə formalaşan ənənələrin təkrarı və ötürülməsi xarakteri baxımından folklorun ənənəvilik və anonimlik prinsiplərinə tabe olur. Beləliklə, *hər hansı bir nümunənin ənənəvi qəliblərdə yaranması, şifahi şəkildə ötürülməsi, spontan olaraq hər dəfə söylənilərkən yenidən doğulması və nəticə etibarilə müxtəlif variantlarının meydana çıxması, təbii ki, onun müəllifini qeyri-müəyyən edir.* Başqa şəkildə desək, şifahi mədəniyyətin bu işləmə mexanizmi onun nümunələrinin müəllifini fərddən kollektivə doğru dəyişir. Son nəticədə, mətn kollektiv yaradıcılıq nümunəsi kimi ortaya çıxır.

Beləliklə, anonimlik folklorun müxtəlif fərdlərin süni şəkildə birləşərək yaratması kimi anlaşılmamalıdır. İstənilən bir folklor mətni müəyyən bir sosial qrupun mövqeyi və ya marağının ifadəsi, kollektiv arzu və ehtiyacının təəcəssümü kimi ortaya çıxır. Başqa sözlə desək, burada fərdi yaradıcılıq kollektiv rəylə korelyasiya olunur. Folklor faktı paylaşılmaqla və ya ötürülməklə aktual ifa dövryyəsinə daxil olur və ayrı-ayrı sosial qrupların mövqe və maraqlarının təəcəssümü kontekstində hər dəfə yenidən yaradılır.

Danışma və eşitmə üzərində qurulan şifahi ünsiyyət modelindən fərqli olaraq virtual kommunikasiya modeli yazma, göstərmə və nümayiş etdirməyə əsaslanır. Belə olduğu təqdirdə folklorun mühüm parametrlərindən biri olan anonimliyin virtual folklor performansında özünü hansı şəkildə göstərəcəyi ilə bağlı suallar doğur: ənənəvi folklorlardan fərqli kommunikasiya mühitində mey-

dana gələn virtual folklorda **anonimlik** özünü necə göstərir? Şifahi ünsiyyət modelindən yazılı (piktoqrafik, fotoqrafik) kommunikasiya modelinə keçiddə virtual folklor performansının hansı özəllikləri vardır? Bəlli parametr və əlamətlər (profil və yaxud feyk profil, ad, soyad, şəkli və s.) daşıyan İnternet istifadəçiləri və ya iştirakçılarının mövcudluğu şəraitində folklorun anonimlik prinsipi nəyin hesabına təmin olunur? Yaxud ənənəvi folklor ifadəliliyindəki anonimliklə virtual folklor performansındakı anonimlik nə dərəcədə oxşardır?

Bütün bu sualların bir tərəfi internet məkanında meydana gələn folklor nümunələrinin yazılı və ya şifahi olması məsələsi ilə birbaşa bağlıdır. Müəyyən bir faktın yazılı mövcudluğu – yəni hər hansı bir normativ qrafiki işarələrlə ifadə olunması onun folklor nümunəsi olmasına heç bir halda xələl gətirmir. Yəni folklorun şifahlilik prinsipi kollektiv reaksiyanın və ya kommunikativ prosesin yalnız səsli (şifahi sözlə) ifadəsi ilə məhdudlaşmır. O situasiyaya və şərtlərə, şərait və imkanlara, ifadə vasitəsi və texnologiyaya müvafiq olaraq istənilən formada təzahür edə bilər: söz, səs, yazı, şəkil, sxem, foto, animasiya, video, multimedia və s.

Bu tədqiqatda araşdırmaq istədiyimiz problem İnternetdə, virtual kommunikasiya mühitində rəqəmsal texnologiya əsasında meydana çıxan – rəqəmsallaşan (yəni təzahür edən) nümunənin folklorik mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi ilə bağlıdır. Əvvəla onu deyək ki, internet məkanında kommunikasiya yazılı və şifahi üslubun məxrəcində və yaxud hibrid formada ortaya çıxır (Bax: Загидуллина 2015: 86-96; Асмус 2005; Лутовинова 2008: 58-65; Лысенко, 2010).

Macar folklorşünası Mariann Domokos “Folklor və mobil kommunikasiya” adlı məqaləsində mobil telefon mesajlarını folklor mətnləri kimi təhlil edərək yazır ki, SMS (Qısa Mesaj Xidməti) kommunikasiyası (email-ləşmə) texniki kommunikasiyadan daha çox, təbii kommunikasiyaya yaxındır. Alim qeyd edir ki, elektron yazı əvvəlki dövrün yazılan və dəyişməz qalan informasiya transmissiyası texnikasından daha çox, **qeyri-yazı ənənəsinin** (kursiv bizimdir – H.Q.) qanunlarına yaxındır (Domokos 2007: 53). Yəni bu yanaşmadan aydın olur ki, mobil telefon mesajları vasitəsilə – elektron yazı ilə həyata keçirilən kommunikasiya yazı qayda-qanunlarından daha çox danışiq normalarına uyğun gəlir. Müəllifin vurğulamaq istədiyi məsələ məhz mobil telefon mesajlarının yaradılması və dəyişdirilərək ötürülməsindəki məqamla – “**qeyri-yazı ənənəsi**”-ilə bağlıdır.

Rus alimi D.A.Radçenko yazır ki, şəbəkəyə daxil olan yazılı söz bundan sonra **ağızdan-ağıza ötürülmə prinsipi ilə** (kursiv bizimdir – H.Q.) yaşayır (Радченко 2006: 307). İnternet məkanında kommunikasiya məsələlərindən bəhs edən M.V.Zaqidullina isə onun folklor təbiətli olduğunu vurğulayır və burada meydana gələn artefaktların (mətn, şəkil, video, simvol, təsvir və s.) **müəllifinin prinsipial olaraq əhəmiyyət kəsb etmədiyini** (kursiv bizimdir – H.Q.) qeyd edir (Загидуллина 2015: 88). Alim yazır ki, internet artefaktlarında müəllifin əhəmiyyətsizliyi müəllifliyin, imzanın olmamasında özünü göstərir. İmza funksiyasını istifadəçi adı, onun avatari (internet forumlarda, kompüter oyunlarında müəyyən bir şəxsi təmsil edən ikona və ya fiqur – H.Q.) yerinə yətilir və o artefakta möhürlənmədiyi üçün sürətli yayılmada həmin ad itirilir.

Göründüyü kimi, virtual kommunikatív mühitdə meydana gələn folklorik faktlar müxtəlif müəlliflər tərəfindən heç bir halda yazılı nümunə kimi düşünlür. M.Domokosa görə bu proses “*qeyri-yazı ənənəsi*”, D.A.Radçenkoya görə “*ağızdan-ağıza ötürülmə prinsipi*”, M.V.Zaqidullinaya görə isə “*müəllifin prinsipial olaraq əhəmiyyət kəsb etməməsi*” kimi ifadə olunur. Hər üç yanaşmadan fasil olan fikir ondan ibarətdir ki, virtual kommunikatív mühit, İnternet platforması rəqəmsal, yazılı, qrafik işrəli və s. olmasına baxmayaraq, buradakı ünsiyyət psixoloji olaraq şifahi kommunikasiya kimi qavranılır. Şübhəsiz ki, virtual kommunikasiya mühitindəki şifahilik, kollektivlik, müəllifin əhəmiyyətsizliyi məsələləri üz-üzə kommunikasiya modelindən fərqli spesifikaya malikdir. Başqa şəkildə ifadə etsək, folklorun üz-üzə ünsiyyət kontekstində ifası ilə virtual mühitdə – rəqəmsal platformadakı performansını biri-birindən fərqlənir. Təsədüfi deyildir ki, Trevor Blank A.Buccitelli-yə istinadən yazır ki, “rəqəmsal performans üz-üzə ünsiyyət kontekstindən daha fərqli sosial dinamikaya malikdir” (Blank 2012: 16).

Həm türk alimi Şeref Boyrazın (Boyraz 2011: 127), həm də macar folklorşünası Mariann Domokosun (Domokos 2007:51) mobil telefon mesajlarına folklor mətnləri kimi yanaşmalarından aydın olur ki, İnternetdə müxtəlif mövzularla bağlı (əlamətdar günlər, bayram və mərasimlər və s. barədə) hazır mesajlar mövcuddur və onların ilk dəfə kim tərəfindən yaradılması – müəllifinin kim olması bəlli deyildir. Hətta bu mesajlardan istifadə edənlər üçün də onların müəllifinin kim olması heç bir əhəmiyyət daşımır. Təbii ki, bu da elektron kommunikasiya mühitinin təbiəti etibarilə yazılı deyil, şifahi prinsiplərə əsaslandığını göstərən faktlardan biridir. Bir tərəfdən elektron yazının “asan şəkildə təşkil olunan, dəyişdirilən və göndərilən” (Domokos 2007:53) olması, yəni çap (print) texnologiyasından – “stop-kadr” effektindən uzaq olması, digər tərəfdən virtual kommunikasiya axarında “yazışmanın” “danışma” emosiyası doğurması (Bronner 2009: 24), digər tərəfdən də hər hansı bir folklor faktının ilk yaradıcısının, müəllifinin əhəmiyyətsizliyi (Загидуллина 2015: 88) məsələsi virtual folklorun həm anonimliyini, həm şifahiliyini, həm də variantlılığını (variantlılıq məsələsinə bir qədər irəlidə geniş baxacağıq) təmin edir.

Virtual folklorda anonimlik məsələsindən bəhs edərkən onlayn kommunikasiya, canlı müzakirə və aktiv folklor proseslərinin müşahidə olunduğu **sosial şəbəkələrə** (Facebook, Twitter, Odnoklassnik və s.) ayrıca diqqət yetirmək lazımdır. Çünki sosial şəbəkələr texnoloji imkanlarına görə insanlar arasında onlayn ünsiyyəti təmin edə bilirlər ki, bu da “üz-üzə” ünsiyyətin yeni paradigması kimi özünü göstərir. Eyni zamanda sosial şəbəkələrin interaktiv ünsiyyət imkanlarına malik olması virtual folklor performansı üçün geniş şərait yaratmışdır.

Sosial şəbəkələr strukturuna görə şəbəkə istifadəçilərindən (şəxslər və ya qurumlar) ibarətdir və hər bir istifadəçinin özünəməxsus “profil” (yəni istifadəçi barədə fərdi məlumatları əks etdirən səhifə) vardır. Hər bir istifadəçinin və ya şəbəkə üzvünün profil üzərindən “dostluq” şəbəkəsi yaratmaq imkanları mövcuddur ki, bu da onun auditoriyasını təşkil edir. Şəbəkə istifadəçisi audito-

riya sahibi olduğu kimi, özü də digərləri üçün auditoriya qismindədir. Sosial şəbəkələrdə mövcud olan interfeys hesabına istifadəçələrin biri-biri ilə ünsiyyətini təmin edən ortaq mühit meydana gəlmişdir. Yəni burada hər bir istifadəçi özü ayrıca bir fərd olmaqla yanaşı, həm də müəyyən bir auditoriyanın üzvü olur. Şəbəkə istifadəçisi öz düşüncələrini, istənilən bir faktı, hadisəni, materialı, hazır internet resursunu öz auditoriyası – dostları ilə paylaşa və müzakirə edə bilər ki, bu prosesdə “dostluq”da olan hər bir profil sahibi iştirak edə bilər. Sosial şəbəkə istifadəçisinin “paylaşdığı” fakta münasibətdə dostlarının aktiv və yaxud da passiv reaksiya verməsindən asılı olmayaraq, faktı paylaşan şəxs özünü auditoriya qarşısında hiss etmiş olur. Yəni yazılan **“status”** və **“comment”**-lər ictimai müzakirə və reaksiyaya açıq şəkildə paylaşılır. Heç şübhəsi ki, sosial şəbəkələrdə paylaşılan kontentlər, folklorik resurslar və onlara münasibət kimi ortaya çıxan rəylər, bütövlükdə, folklorik prosesin anlaşılması, virtual folklor performansının təhlili üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Başqa şəkildə desək, İnternet folklorunun təhlili paylaşılan **“status”** və **“comment”**-lərin bütövlükdə götürülməsi ilə xarakterizə olunur.

Canlı ünsiyyət prosesinə əsaslanan sosial şəbəkələr informasiyanın paylaşılması, ötürülməsi, yayılması, müzakirəsi, hadisə və ya faktlara çevik sosial reaksiyanın bildirilməsi və s. baxımdan əlverişli imkanlara malikdir. Belə bir şəraitdə, yəni müəyyən profil məlumatlarına malik istifadəçilərin, fərdlərin birbaşa iştirakı ilə meydana gələn virtual folklor proseslərində folklorun anonimlik prinsipi özünü necə göstərir? Yaxud ənənəvi folklorşünaslıqdakı folklorun anonimliyi məsələsi virtual folklor faktlarında özünü doğrulda bilirmi? Nəhayət, yeni şəraitdə – texnoloji mühit çərçivəsində, virtual kommunikasiya modelində folklor faktının yaradıcısı, söyləyicisi və auditoriyası necə təhlil olunmalıdır?

Sosial şəbəkələrin strukturunun qısa təsvirindən, buradakı münasibətlərin düzümündən, şəbəkəni təşkil edən hissələr arasındakı əlaqələrin spesifikasiyasından aydın olur ki, bu quruluş folklorun klassik ifa, icra modelinə – söyləyici, mətn və dinləyici (auditoriya) formatına uyğun gəlir. Bizi bu münasibətləri əvvəlki tədqiqatımızda aşağıdakı kimi modelləşdirmişik:

“Ənənəvi folklorun ifa (“üz-üzə” kommunikasiya) modeli:

SÖYLƏYİCİ – MƏTN – AUDİTORİYA

Virtual folklorun ifa (virtual kommunikasiya) modeli:

İSTİFADƏÇİ – İNFORMASIYA – KOMMUNİKASIYA MÜHİTİ”¹

(Quliyev 2016: 284).

¹ Müasir dünya folklorşünaslığının görkəmli simalarından biri Simon Bruner (Simon J. Bronner) “Folklorun rəqəmsallaşdırılması və virtuallaşdırılması” məqaləsində (Bronner, 2009: 24) İnternetdə - virtual mühitdə folklorun meydana gəlməsi, yayılması və ötürülməsi ilə bağlı bir sıra fundamental suallar qoyur. Bu suallardan biri də *“mesaj ya da məhsul istehsal (“yaratmaq” – nəzərdə tutulur – H.Q.) və istehlak etməyə (“qavramaq”, “qəbul etmək” – nəzərdə tutulur – H.Q.) hazır olan istehsal edən və istehlak edən ortaq interaktiv mühitdə - istehsal edən-istehlak edən şəklində ortaya çıxarsa, nə baş verər?”*. Alimin istehsal və istehlak edən kimi adlandırdığı tərəflər söyləyici//ifaçı//yaradıcı və dinləyici//auditoriyadır. Diqqət

Ənənəvi folklor söyləməsində, yəni real, “üz-üzə” kommunikasiya modelində folklor söyləyici, mətn və auditoriya bütövündə yaranır, formalaşır, variantlaşır, ötürülür və icra olunur. Buradakı söyləyici mətnin müəllifliyinə, ümumiyyətlə, iddialı deyil. Lakin bu, söyləyicinin folklor prosesində rolunu heç də azaltmır. Əslində, ənənəvi folklor söyləyicisi aktiv folklor proseslərinin mərkəzində dayanan tərəflərdən biridir. Türk folklorşünası İlhan Başgöz Mark Azadovskinin topladığı nağıl mətnləri ilə bağlı kitaba yazdığı “Ön söz”ündə performans yanaşması kontekstində söyləyici, mətn və auditoriya məsələsinə xüsusi diqqət yetirir və bu barədə qeyd edir ki, “Xalq ədəbiyyatında “nümayiş” (performance) (tamaşa və ya ifa mənasında – H.Q.) dediyimiz bu sosial aktı *söyləyən* (söyləyici – H.Q.), *dinləyən* (auditoriya – H.Q.), bir də söylənilən ənənəvi mətn, məsələn, nağıl mətni müəyyənləşdirir. Rəqsdən nəğmə oxumağa, meydana tamaşalarından tapmacaya qədər bütün folklor janrlarını belə bir nümayiş hesab etmək yerinə düşəcəkdir. Bunların hamısında ortaq özəllik kimi qarşımıza çıxan “ənənən”i izah etmək lazımdır. Sözlü ənənədə heç bir xalq ədəbiyyatı janrının dəyişməz, donub qalmış, nəsildən nəsilə beləcə ötürülən bir mətni və ya biçimi yoxdur. Bu janrların müxtəlif yerlərdə, müxtəlif zamanlarda yenidən yaradılan mətnləri vardır. Bu yenidən yaradılan *icraolunmada söyləyicinin ustalığı, yaşı, peşəsi, mənsub olduğu ictimai təbəqə, dini inancı, dəyərləri önəmli dəyişikliklər edə bilər*. Bu söyləmədə (performansda – H.Q.) dinləyicilərin mövqeyi, mədəni səviyyəsi, gözləntiləri, dünyagörüşü mühüm dəyişikliklər yaradır. Performansın mühüm bir elementi olan ənənəvi janr... sabit deyil, canlıdır, dəyişkəndir, hər dəfə söyləndikdə yenidən doğur” (Başgöz, 2002:1).

Heç şübhəsiz ki, söyləyici, mətn və auditoriya ənənəvi folklorun ifasının əsas dayaqqlarıdır. Ümumiyyətlə, folklorun aktuallaşması bu üçlük üzərində baş verir. Maraqlısı odur ki, onların hər biri dinamik struktura malik olmaqla, daim dəyişməkdə və yenilənməkdədir. Çünki söyləyicinin əhval-ruhiyyəsindən tutmuş, dünyagörüş, peşə və s. kimi faktorlardan asılı olaraq ənənəvi mətnə dəyişikliklər oluna bilər ki, bu da mətnin hər dəfə yenidən doğulmasını şərtləndirir. Həmçinin ənənəvi folklorun ifasında auditoriya zahirən passiv görünsə də, əslində, ənənəyə nəzarəti həyata keçirməklə prosesdə aktiv rol oynayır. Eyni zamanda auditoriyanın hər bir üzvü ənənənin ötürülməsində, yaşadılmasında mühüm rol oynayır.

Ənənəvi folklor ifaçılığından fərqli olaraq, virtual folklor performansı “üz-üzə” deyil, virtual kommunikasiya modelində baş verir: “Əvvəllər üz-üzə və nəsildən-nəslə inkişaf edən və dəyişən folklor nümunələri İnternet vasitəsilə uzaqdan-uzağa və fərddən fərdə ötürülmə şəklinə düşmüşdür” (Baki 2014: 10). Göründüyü kimi, burada söyləyici statusunda İnternet istifadəçisi və ya sosial

mərkəzinə gətirdiyi problem isə bu iki tərəfin virtual mühitdə birləşməsindən doğan reallığın necə olacağı ilə bağlıdır. Şübhəsiz ki, İnternet mühiti, xüsusilə də, web 2.0 texnologiyasına əsaslanan sosial şəbəkələr elə qurulmuşdur ki, burada şəbəkə iştirakçısı (istifadəçisi, üzvü) performativ aktda həm yaradan, həm qavrayan, həm ifa edən, həm dinləyən, həm paylaşan (share), həm də şərh edən (comment) mövqelərindən çıxış edə bilər.

şəbəkə üzvü çıxış edir. İstifadəçi isə virtual folklor performansında həm folklor faktını yaradan, həm paylaşan və ya söyləyən kimi özünü göstərir. Onun professional söyləyici kimi ənənəni qorumaq, yaşatmaq və ya ötürmək kimi bir “qayğısı” yoxdur. İstifadəçi müəyyən bir sosial qrupun üzvü olaraq düşüncə və davranışlarında sərbəstdir. Lakin virtual folklor yaradıcılığı prosesində istifadəçinin “sərbəstliyi” ənənənin imkan verdiyi qədərdir və burada ənənə kollektiv reaksiya modellərində, ənənəvi təzahür və qəliblərdə özünü göstərir. Yəni hər hansı bir sosial şəbəkə üzvünün və ya İnternet istifadəçisinin virtual folklor yaradıcılığı prosesində iştirakı aid olduğu sosial-mədəni universumun (həm real və həm də virtual) mənalı sistemi daxilində baş verir. Baş verən hər hansı bir hadisəyə reaksiya zəminində ortaya çıxan folklorik təzahür fərdin aid olduğu sosial-mədəni mühit tərəfindən “tanınan”, “oxuna bilən”, yəni ortaq mənalı sisteminə əsaslanır. Əks halda faktın folklorik təzahür kimi qarşılıqlı “oxunuşu” baş tutmaz. Hər hansı bir faktın, reaksiya və ya münasibətin folklorikliyi təmin edən ən mühüm şərt mətni “yaradan” düşüncə ilə onu “oxuyan” düşüncə arasında ortaq ünsiyyət dilinin – işarələr sisteminin, simvol və mənalıların mövcud olmasıdır. Ona görə ki, virtual aləmdə rəqəmsal informasiya mühitində meydana çıxan faktın folklorikliyi onu ifadə edən və “oxuyan” reaksiyanın kollektivliyi ilə şərtlənməlidir. Başqa sözlə desək, istifadəçinin sosial reaksiya zəminində “yaratdığı” və ya “düzəliş etdiyi” fakt həm kollektiv düşüncə qəlibləri əsasında yaranır, həm də virtual kommunikasiya mühiti daxilində kollektiv reaksiyanın təzahürü kimi “tanınır”// “oxunur”. Təbii ki, bu prosesdə “ortaq faktor”un (Alan Dandes), daha dəqiq desək, ortaq informasiya mühitinin olması çox vacibdir. Çünki real şərtlər daxilində, müəyyən lokal coğrafi məkan çərçivəsində qarşılıqlı ünsiyyət və münasibət əsasında meydana gələn, formalaşan, genişlənən, variantlaşan, ənənəviləşən folklor faktlarının əsasında ortaq informasiya mühiti, ortaq faktorlar dayanır ki, bu qarşılıqlı proses mənalı sistemi və simvollarla təsbit olunur. **Virtual kommunikasiya mühitində, konkret olaraq sosial şəbəkə daxilində faktın folklorikliyi məhz mətni “yaradan”la “oxuyan” arasındakı qarşılıqlı ünsiyyətə – ortaq informasiya mühiti daxilində meydana gələn və ortaq faktorlar əsasında formalaşan “anlaşmaya” söykənir.** Çünki sosial şəbəkələrdə virtual folklor performansında istifadəçi tərəfindən “yaradılan” və ya “ifa” edilən fakt kommunikatıv mühitin – şəbəkənin digər istifadəçiləri tərəfindən “tanınır”. İnteraktiv mühit daxilində kommunikasiyada iştirak edənlər – istifadəçilər virtual folklorun yaranması, yayılması, dəyişdirilərək variantlaşmasında yaxından iştirak edirlər.

Təbii ki, global informasiya şəbəkəsinin mövcudluğu, əlaqə və təmasların sürətlə genişləndiyi, hadisə və situasiyalara sosial reaksiya zəminində ortaya çıxan faktların populyarlaşdığı, ortaq faktorların sayının çoxaldığı bir şəraitdə biri-birinə yad olan sosial-mədəni sistemlərin də qarşılıqlı ünsiyyəti, anlaşması hesabına global folklor obrazları, motivləri yaranmaqdadır. Həç şübhəsiz ki, bu prosesin informasiya təminatı İnternetin – sürətli kommunikasiya imkanlarının mövcudluğu hesabına həyata keçirilirsə, ortaya çıxan

folklorik təzahürlərin universallığı birbaşa olaraq emosional-psixoloji ehtiyac və tələbatdan qaynaqlanır. Yeri gəlmişkən onu da deyək ki, global informasiya şəbəkəsi daxilində biri-birinə yad olan sosial-mədəni mühitlərin təması və qarşılıqlı təsiri nəticəsində meydana çıxan global folklorun öyrənilməsi yeni bir yanaşma tələb edir: "... bu vəziyyət İnternet üzərində meydana gələcək folklor nümunələrinin mədəniyyətləri birləşdirən və uzlaşdıran bir funksiyaya malik ola biləcəyini ağla gətirir" (Baki 2014: 10).

İnternet mühitində – sosial şəbəkələrdə informasiyanın sürətli yayılması, genişlənməsi və müzakirə mühitinin olması çevik sosial reaksiya zəminində ortaya çıxan folklor nümunələrinin də kəmiyyətini dəfələrlə artırmışdır. Bu isə özlüyündə texnoloji imkanlar daxilində gedən virtual folklor proseslərinin xarakterini və spesifikasını müəyyənləşdirir. Sosial şəbəkə istifadəçisinin müəyyən parametrləri bəlli olan fərd olmasına baxmayaraq, onun **virtual folklor yaradıcılığı prosesində "müəllifliyi" görünür.** Çünki virtual aləmdə mövcud olan hər bir iştirakçı və ya istifadəçi rəqəmsal informasiya mühitində kollektiv reaksiyanın faktı kimi meydana çıxan və ya kollektiv reaksiya modelində "oxunan" faktların ilk yaradıcısının kim olduğuna varmadan "paylaşmağa" – ənənəvi folklor prosesinə müvafiq olaraq desək, "söyləməyə" başlayır. Bu proses o qədər sürətli və mürəkkəb şəkildə gedir ki, burada faktın ilk yaradıcısını müəyyənləşdirmək qeyri-mümkün olur. Həmçinin texnoloji strukturun özündə belə hər hansı bir mətnə müəlliflik dolayısı yolla ifadə oluna bilər. Adətən sosial şəbəkə istifadəçisi profilindən paylaşıdığı informasiyanın üzərinə müəlliflik qoymur. Həmin informasiyanın onu paylaşan şəxslə əlaqəsi profil üzərindən yayılma ilə şərtlənir. Bu isə kağız üzərində, mətnin əvvəlində və ya sonunda müəllifin imzası ilə möhürlənmədən tamamilə fərqli bir situasiyanı meydana çıxarır. Virtual aləmin özünəməxsus yazılı-şifahi və ya hibrid təbiəti zəminində sosial şəbəkələrdə paylaşılan informasiyanın birbaşa olaraq "müəllif"lə, "imza" ilə işarələnməməsi, həmçinin belə bir ehtiyac və zərurətin olmaması virtual folklor nümunələrinin **anonimliyini** təmin edən mühüm amillərdəndir.

Sosial şəbəkələrdə dəfələrlə qarşılaşdığımız "müəlliflik" iddialarının və ya mübahisələrinin də, yəqin ki, əsasında virtual kommunikasiya mühitinin təbiətindən irəli gələn bu faktorlar dayanır. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün bir məsələyə diqqət yetirək. Sosial şəbəkələrdə (məs. Facebook-da) hər hansı bir faktın – şəkil, video, sözlü mətn və s.-nin "müəllifinin" kim olması barədə bəzən mübahisələr ortaya çıxır. Bəzi istifadəçilər onların "müəllif hüquqlarının" pozulduğundan və ya "halallığını" almadan "kimlərinə" onun "yaratdığını" öz adından paylaşıdığından şikayətlənirlər. Hətta bəzi istifadəçilər onların paylaşıqları faktların başqaları tərəfindən "oğurlanması"nın qarşısını almaq üçün "söyüş qoyurlar". Bu tipli situasiyalar, mübahisəli məqamlar, xüsusilə də sosial şəbəkələrdə yayılan folklor faktları ilə bağlı müşahidə olunur. Bəzən hər hansı bir mütəfəkkirə, filosof və ya alimə məxsus olan fikir, aforizm, hökm və ya qənaət başqalarının adından təqdim olunur. Müəyyən bir ideya, sosial reaksiya, çağırış və münasibət tanınmış

mütəfəkkir və ya şəxsiyyətlərdən birinin adından, sanki onun fikri kimi irəli sürülür. Yaxud hər hansı bir xalqa məxsus olan folklor nümunəsi heç bir istinad, mənbə göstərilmədən virtual mühitdə yayılır və sair.

Belə mübahisələrin meydana çıxması, hər şeydən əvvəl, İnternet mühitinin təbiətindən qaynaqlanır. Kağız üzərində çap texnologiyasından, yəni “stop kadr” effekti yaradan mətnin son şəkildən fərqli olaraq, **virtual mühit daxilində mövcud olan rəqəmsal resurslar asan şəkildə dəyişdirilə, düzəliş edilə və yayıla bilər**. Bu prosesi yuxarıda SMS mətnləri ilə bağlı aparılan araşdırmalardan verdiyimiz qənaətlərdə, yəni həmin mətnlərin hazır-qəliblərdən götürülərək asan şəkildə düzəliş edilməsində, eləcə də virtual aləmdə olan şəkil və ya fotoların (məsələn, bütün dünyada məşhur olan Albert Eynşteynin fotolarının, Mono Liza rəsminin) müəyyən sosial mesaj və kollektiv reaksiyaya müvafiq olaraq xüsusi proqramlar vasitəsilə dəyişdirilməsində və s.-də görmək mümkündür. Heç şübhəsiz ki, sosial şəbəkələrdə bəzi istifadəçilərin “müəlliflik”lə bağlı şikayətlərinin ortaya çıxması faktının özü birbaşa olaraq İnternetin anonim təbiətindən qaynaqlanır.

İnternet istifadəçisinin, konkret olaraq sosial şəbəkədə profil sahibinin “paylaşdığı” hər hansı bir folklor mətninin yaradıcısı və ya söyləyicisi olmasını müəyyənləşdirmək qeyri-mümkündür. Hər hansı bir folklorik faktın ilk dəfə kim tərəfindən yaradılması, hansı şəkildə dəyişdirilməsi, ilkin forması ilə sonrakı variantları arasında hansı oxşarlıq və fərqlərin olması və s. kimi məsələlər, əslində, **situasiyanın folklorik təbiətindən, strukturun folklorik düzümündən, işləmə mexanizminin folklorik prinsiplərindən** xəbər verir. Bu isə tədqiqatçılara İnternetin təbiəti etibarilə folklorik olduğunu deməyə kifayət qədər əsas verir.

Müəyyən sosial gərginlik və narahatlıq, həmçinin baş verən hər hansı qeyri-adi, ictimai qınaq doğuran, norma və prinsiplərdən, adət və ənənələrdən, qanun və qaydalardan kənara çıxan situasiyalar zəminində yaranan informasiyalar sosial şəbəkə, forum, bloq və saytlarda populyarlıq qazanmaqla kollektiv reaksiyanın hədəfinə düşürlər ki, bu proses də virtual folklor faktlarının yaranmasına təkan verir. Belə bir şəraitdə aktual olan “tema”-nın, gündəmi zəbt edən sosial məzmunlu hadisənin sürətlə yayılması bu zəmində ortaya çıxan folklor nümunələrinin dərhal populyarlıq qazanmasına gətirib çıxarır ki, İnternet istifadəçiləri həmin nümunələrin ilk yaradıcısının kim olması barədə heç bir axtarışa ehtiyac duymadan, sanki hadisəyə özünün reaksiyası kimi paylaşırlar. Əslində, ortaya çıxan folklorik fakt kollektiv reaksiya qəlibində formalaşdığı üçün o qədər tipik və xarakterik olur ki, onun bir fərdə və şəxsə aid edilməsi qeyri-mümkün olur.

Həmçinin bir məqamı da qeyd etmək lazımdır ki, müəyyən sosial qrupun mövqeyi və marağı əsasında, kollektiv reaksiya zəminində ortaya çıxan folklor nümunələrinin yaradılmasında iştirak edən müəlliflik emosiyası **müəllifliyə iddiasızlıq** kimi şərh olunmalıdır. Çünki hər hansı bir situasiya və ya sosial gərginlik zəminində ortaya çıxan folklor faktı bütün parametrləri üzrə kollektiv reaksiyaya əsaslanır, belə demək mümkündürsə, faktın təşkil olunmasında müəlliflik iddiasından doğan emosiya heç bir halda mətnə “hopa bilmir”. Buradakı

müəlliflik cari situasiya kontekstində müəyyən sosial qrupun arzusu və ya ehtiyacının ifadəsi səviyyəsindədir. Odur ki, istənilən bir İnternet istifadəçisi kommunikativ mühitdə əvvəlcədən hazır olan faktı asan şəkildə dəyişdirərkən – yənidən yaradarkən və yaxud da yenisini yaradarkən psixoloji olaraq kollektiv reaksiya koduna o qədər uyğunlaşır ki, hətta o hansısa bir fakta müəlliflik etməyə çalışsa belə, bu qeyri-mümkün olur. Çünki ortaya çıxan folklor faktı fərdi mövqeyin, fərdi maraq və arzusun, fərdi üslubda ifadəsi deyildir. Eyni zamanda bu folklorik faktlar qısa müddətdə variantlaşdığı üçün özünün ilkin formasından sürətlə uzaqlaşır. Odur ki, hər hansı bir fərdin rəqəmsal texnologiyalar hesabına öz imzasını və ya adını folklor faktına nə qədər möhkəm “pərçimləməyə” çalışmasından asılı olmayaraq, kommunikativ prosesdə həmin ad və ya imza çox sürətlə “itiriləcəkdir”. Çünki kommunikativ prosesdə həmin faktdan müəyyən bir situasiyaya münasibət kimi istifadə edən şəxs onu kollektiv reaksiya modelində, müəyyən sosial qrupun mövqeyi kimi “taniyır”. Hesab edirik ki, sosial şəbəkələrdə (məs. Facebook-da) paylaşılan folklorik faktların alt hissəsində – imza yerində bəzən hər hansı bir ümumxalq məzmunlu, ictimailəşmiş, populyar adların qoyulması elə həmin zərurətdən doğur. Məsələn, dəfələrlə rast gəldiyimiz – Ağa Natiq, Köhnə Azərbaycanlı, Qarışqa, Əjdər baba, Həftəbecər və s. kimi imzalar, əslində, *fərdi imza və müəlliflikdən imtina, ümumiyyətlə tribuna iddiasından irəli gəlir*. Yaxud sosial şəbəkələrdəki səhifə adları (məsələn, Çuvalduz, Xana, Eynşteynin kəlamları) da sosial-ictimai məzmunu, ifadə etdiyi mənası baxımından kollektiv reaksiya assosiasiyasını doğur.

Nəticə. Bütün bu faktlar bir daha onu deməyə əsas verir ki, şifahi ünsiyyət modelindən virtual kommunikasiya modelinə keçiddə folklorun bir sıra parametrlərində olduğu kimi, anonimlik məsələsində də yeni spesifikasiya ortaya çıxmışdır. Belə ki, İnternet mühitində, rəqəmsal platformada meydana çıxan virtual folklor performansı formal əlamətləri baxımından yazıya, nümayiş və göstərməyə əsaslanır. Lakin İnternetin anonim təbiəti və texnoloji imkanları hesabına folklorik informasiyanın çox sürətli şəkildə dəyişdirilərək yayılması prosesi baş verir ki, bu da virtual kommunikativ mühitdə hər hansı bir şəxs, profil sahibi və yaxud İnternet istifadəçisi tərəfindən yaradılan, paylaşılan və dəyişdirilən folklorik faktların çox sürətlə variantlaşmasına gətirib çıxarır. Son nəticədə, cari situasiya və maraqlar kontekstində ortaya çıxan folklorik faktın ilkin mənbəyinin müəyyənləşdirilməsi qeyri-mümkün olur. Hesab edirik ki, virtual folklor performansında yaradılan, paylaşılan və dəyişdirilən folklor faktlarına münasibət anonimlik şəklində deyil, psixoloji olaraq, müəllifliyə iddiasızlıq kimi özünü göstərir.

Əslində, İnternet folklorunun anonimliyi virtual kommunikativ mühitin təbiətindən qaynaqlanmaqla rəqəmsal platformanın spesifikasiyasına müvafiq şəkildə özünü göstərir.

ƏDƏBİYYAT

Асмус Н.Г. 2005. Лингвистические особенности виртуального коммуникативного пространства: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Челябинск. – 24 с.

Baki, Zeynep S. 2014. İnternet folkloru/netlore bağlamında sözlü kültürün dönüşümüne netnografik yaklaşımlar: Katılımcı sözlük örnekleri (Yüksek Lisans Tezi.). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 123 s.

Başgöz, İ. 2002. Giriş. Mark Azadovski “Sibiryadan bir amasal anası”. Ankara: Kültür bakanlığı, 91 s.

Bayat, F. (2004). XXI yüzilin sosial-iqtisadi və mədəniyyət ekologiyası paradigmasında folklor. Dədə Qorqud jurnalı, № 4, s. 56-64.

Blank, Trevor J. (2012). Pattern in the virtual folk culture of computer-mediated communication. In *Folk culture in the digital age: the emergent dynamics of human interaction* / edited by Trevor J. Blank. Logan: Utah State University Press

Boyras Ş. (2010). Halkbiliminin çalışma kadrosuna yeni bir başlık: Cep telefonu mesajları, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. The Journal of International Social Research Volume 3 / 10, s. 121-132

Bronner, Simon J. (2009). Digitizing and Virtualizing Folklore. Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World. /Edited by Trevor J. Blank/ Utah State University Press, Logan, Utah, , 290 p., p., 21-66

Domokos, Mariann 2007. Folklore and mobile communication. Fabula 48 (2007) Heft 1/2, p. 50-59,

Kazımoğlu, M. (2014). Folklor həm keçmiş, həm də bu gündür. Məqalələr. Bakı: Elm və təhsil, 194 s.

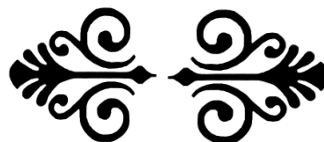
Лутовинова, О.В. (2008). Интернет как новая «устно-письменная» система коммуникации // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. – № 71. – С. 58-65.

Лысенко, С.А. (2010). Взаимодействие устной и письменной формы существования языка в интернет-коммуникации: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Воронеж. – 24 с

Quliyev, H. (2016) Folklor və İnternet: sosial-mədəni proseslərin virtual mühitə transformasiyası problemləri // Xavəri S., Qarayev S. Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 496 s., 192-360 s.

Радченко Д.А. (2006). Современный кинематографический анекдот в условиях сетевой коммуникации // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., Т. 3. с. 307-317

Загидуллина, М.В. (2015). Теория Интернет-фольклора: Коммуникация фольклорного типа и самоидентификация участников крупных форумов. Ученые Записки Казанского Университета. Гуманитарные науки, Том 157, кн. 4, стр. 86-96



Matanat YAQUBOIZI

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

e-mail: matanatyaqubqizi@rambler.ru



AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA SEMİOTİK İŞARƏLƏRDƏN İSTİFADƏ İMKANLARI

Açar sözlər: Real gerçəklik, simvol, semiotika, mümkünat, qadağa

POSSIBILITIES OF USING SEMIOTIC SIGNS IN AZERBAIJANI FOLKLORE

Summary

Folklore reflects the thinking of a person or society with the help of various symbols. These symbols are sometimes found as signs in folklore texts, and sometimes as symbols belonging to different fields of applied art.

Primary information or a model created in folklore, one way or another, is transmitted from one person to another, from him to the third and beyond. In some cases, the way of thinking of these people receiving information may differ from the way of thinking of the person who originally created the primary information. Such a consistent transmission of information leads to the fact that different symbolic signs or values appear in the same unit of reality.

The symbols available in the texts, as well as symbols from other sources, are studied using semiotics. Semiotics can be described as follows: Semiotics is a branch of science that studies the system of symbols containing information in the structure of folklore texts, as well as symbols that exist in other sources.

Having translated this science into folklore, it is possible to study written folklore texts, as well as other symbols belonging to different applied spheres of folklore. The study of signals, signs and symbols is very important when studying the hidden layers of our folklore.

In the broad sense of the word, folklore is a system of material and moral values created by people over the centuries and passed down from generation to generation. The system of these values is also a historical memory. Therefore, it is important to explore and explore the culture of people from different angles. The conducted research, on the one hand, reveals the most ancient and complex secrets of the history of the people, and on the other hand, creates the conditions for the full restoration of historical memory itself.

Key words: Objective reality, symbol, semiotics, possibility, prohibition

ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СЕМИОТИЧЕСКИХ ЗНАКОВ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Фольклор отражает мышление человека или общества с помощью различных символов. Эти символы иногда встречаются как знаки в фольклорных текстах, а иногда как символы, относящиеся к разным областям прикладного искусства.

Первичная информация или модель, созданная в фольклоре, так или иначе, передается от одного человека другому, от него третьему и далее. В некоторых случаях образ мышления этих людей, получающих информацию, может отличаться от образа мыслей человека, который изначально создал первичную информацию. Такая последовательная передача информации приводит к тому, что разные символические знаки или значения появляются в одной и той же единице реальности.

Символы, имеющиеся в текстах, а также символы из других источников, изучаются с помощью семиотики. Семиотику можно описать следующим образом: Семиотика — это отрасль науки, которая изучает систему символов, содержащих информацию в структуре фольклорных текстов, а также символы, существующие в других источниках.

Переведя эту науку в фольклор, можно изучать письменные фольклорные тексты, а также другие символы, относящиеся к разным прикладным сферам фольклора. Изучение сигналов, знаков и символов очень важно при изучении скрытых пластов нашего фольклора.

В широком смысле слова фольклор - это система материальных и моральных ценностей, создаваемых людьми на протяжении веков и передаваемых из поколения в поколение. Система этих ценностей также является исторической памятью. Поэтому важно исследовать и изучать культуру людей с разных сторон. Проведенные исследования, с одной стороны, раскрывают самые древние и сложные тайны истории народа, а с другой стороны, создают условия для полного восстановления самой исторической памяти.

Ключевые слова: Объективная реальность, символ, семиотика, возможность, запрет

Məsələnin qoyuluşu: Folklor düşüncə modelini əks etdirən bir sistemdir. Bu sistemdə mətn formasında informasiya daşıyan işarələr sistemi mövcuddur. Semiotika mətnə struktur informasiyanı daşıyan işarələr sistemini aşkara çıxarır. Bu metodla folklor mətnlərində işarələr sistemi araşdırılır.

İşin məqsədi: Azərbaycan folklorunda semiotik işarələrdən istifadə imkanlarını araşdırmaqdır.

Əski insan lap qədim dövrlərdən müşahidələr aparmış, real həyat gerçəkliklərini dərk etməyə çalışmış, real hadisələri bir qəlib, forma kimi qavramışdır. Müşahidələr yolu ilə insan beyni real həyat gerçəkliyini şüuru vasitəsilə özünəməxsus şəkildə mənimsəmiş, yaddaşına köçürüb hifz edərək daşılaşdırılmış, qəlibə çevirmiş və həmin informasiyanı nəsildən-nəslə ötürmüşdür. Bu informasiya bir çox mədəniyyət nümunələrində və daha çox şifahi xalq yaradıcılığı örnəklərində öz əksini tapmışdır. Şifahi xalq yaradıcılığı – folklor, mətn kimi düşüncə modelini əks etdirən bir sistemdir. Bu sistemdə mətn formasında informasiya daşıyan işarələr sistemi mövcuddur.

İstənilən mətnə, o cümlədən də folklor nümunələrində mövcud olan işarələr sistemini araşdıran elmi istiqamət semiotika adlanır. Belə də demək olar ki, semiotika folklor mətnləri strukturunda informasiya daşıyan işarələr sistemini araşdıran elmi istiqamətdir. Semiotika ilə bağlı müxtəlif elm sahələrində rast gəlinən təriflərdə qeyd edilən vacib cəhətləri ümumiləşdirərək belə demək olar ki, semiotika işarələr, işarələr sistemi və simvollar haqqında elmdir.

Semiotik işarələr və işarələr sistemi vasitəsilə bütün həyat gerçəkliklərinin alt qatını öyrənmək mümkündür. Semiotika nəzəriyyəsini dərinlən araşdıran italyan filosofu U.Ekonun fikrincə, məna yükü olmayan işarə, simvol yoxdur. Bütün işarələrin, işarə sistemlərinin, simvolların alt qatında gizli bir sirr gizlənir.

İşarələr, işarələr sistemi özünü simvollar kimi göstərir. Simvol yunan dilində işlənən “symbolon” sözündən əmələ gəlib, hərfi mənası “işarə”, “rəmz” deməkdir (bax: S.Ə.Cəfərov, A.H.Qarayev, K.Ə.Cəfərova - 1981, s. 174).

Simvolların nədən ibarət olduğunu və həyatımızda nə kimi rol oynadığını, nə üçün real həyat gerçəkliklərinin simvola çevrildiyini və simvollarla nələrin şifrələnmiş olduğunu müəyyən etməyə çalışaq.

Simvollar insan həyatının bütün sahələrini əhatə edir, xüsusi mənə ifadə edən formaya çevrilir, insanlara ətraf aləmi daha yaxşı anlamağa kömək edir. Məsələn, adi məişətimizdə istifadə etdiyimiz çörək bütün dünya xalqlarında ortaq rəmzi mənə daşıyır: Ruzi, bərəkət, var-dövlət, əbədi dostluq, məhsuldarlıq və s. (Bax: Abdullayeva - 2003/4, s. 103-108)

Simvol insanın dünya haqqında təsəvvürlərini əks etdirir və zaman keçdikcə bəzən yeni çalarlar da qazanır. Simvolun anlaşılması konkret tarixi məkan və zamandan asılı olur. Belə ki, müxtəlif yerli mədəniyyətlərdə eyni bir simvol müxtəlif cür şərh oluna bilər (Bax: Л.С.Баешко, А.Н.Гордиенко, А.Н.Гордиенко - 2007). Bu, doğrudan da belədir. Məsələn, Azərbaycan Respublikasının Qəbələ və Oğuz rayonlarında məskunlaşmış udlərdə gəlin yola düşəndə yolu uğurlu olsun deyər dalınca mütləq təmiz su atırlar. Ancaq Lənkəran-Astara bölgəsində məskunlaşmış talışlarda isə gəlin gedəndə qızın dalınca su atmazlar ki, su geri qayıtmaq mənasında başa düşülür. Gəlin gedən qızın arxasınca daş atardılar ki, gəlin getdiyi evdə dayanıqlı olsun. Geri qayıtmasın. Çox maraqlı faktıdır ki, udlərdə toy zamanı göz qoyurlar ki, bəy, yaxud gəlinin yola düşməsi vaxtı onların dalınca daş atılmasın. Bu uğursuzluq, bədbəxtlik gətirər.

Eyni bir faktla bağlı bir-birinə zidd simvolların olduğunu görürük. Əks mənə yükü daşıyan simvolları bu şəkildə qruplaşdırma bilərik: Mümkünat – Qadağa. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, simvolların fərqli anlaşılması məkanlardan asılı olaraq dəyişir. Göstərilən nümunələr də bu fikri təsdiqlədi.

Ətraf aləmi, real gerçəklik hadisələrini anlamaq üçün simvollar bir vasitədir. Simvollar uzun əsrlərdən bəri real gerçəkliklərin şifrələnmiş sirlərini bugününümüzədək qorumuş və bu gün artıq bu sirlərin açılması vaxtıdır.

İnsanların bədii zövqünü, adət-ənənələrini, mədəniyyətini daima özündə əks etdirən simvollar istər tarixi tapıntılarda, istərsə də məişətimizi əhatə edən müxtəlif vasitələrdə həmişə özünü göstərmişdir. Əski insan ilk baxışdan bəsit görünən, əslində isə gizli mənə daşıyan örnəklər yaratmışdır. Simvolların insan həyatında necə əhəmiyyətli rol oynadığını folklor mətnlərində, xalq sənətkarlığına aid olan müxtəlif əl işlərində: xalçaçılıqda, dulmuşluğa aid olan müxtəlif əl işlərində, məişət əşyalarında və s.-də daha qabarıq şəkildə müşahidə edirik. Məsələn, bir nağıl nümunəsində göstərilir ki, "...günlərin bir günü Şah Abbas təğyiri-libas olub qoyduğu qanunlara necə əməl olunduğunu yoxlamaq üçün ölkəsinə gəzinti edir... O, qəssabların yanına gəlir. Qəssablar Şah Abbası öldürmək istəyirlər. O, qəssabları başa salır ki, onu öldürməsələr, yaxşı xalça toxuyub, onlara çoxlu pul qazandıra bilər. Şah Abbası zirzəmiyə salırlar. Toxumaq üçün lazım olan alətləri də ona verirlər. Vaxtın tamamında xalça hazır olur. Xalçanı bazara aparıb satmaq istəyirlər, ancaq sata bilmirlər. Çünki xalça şahlara layiq xalça idi. Ona görə də xalçanı Şah Abbasın sarayına aparırlar. Şah sarayda olmadığı üçün xalçanı şahın arvadına göstərirlər. Xanım xalçaya baxan

kimi Şah Abbasın məktubunu oxuyur. Bilir ki, o, haradadır. Qəssabların pulunu verib onların olduğu yerə gedir. Şah Abbası xilas edib, qəssabların boynunu vurdurur. Həmin gündən Şah Abbas qonşu ölkələrdən sənətkarlar gətirib xalqına bu sənətin sirlərini öyrətməyi əmr edir (Azərbaycan folkloru külliyyatı - 2007, s. 204-207).

Göstərilən nağıl nümunəsini əsas götürərək onu demək mümkündür ki, əl sənəti əsərlərində hər bir ilmənin, hər bir naxışın kodu vardır. Bu gizli sirri açmaq üçün bu sənət işlərinə yaxından bələd olmaq, böyük bir səbr ilə bu naxış-kodların sirlərini öyrənmək lazımdır. Qeyd edilən nağıl nümunəsi həm folklorun, həm də xalçaçılıq sənətinin yüksək dəyərini göz önünə gətirir.

Başqa bir elementi götürək. Azərbaycan folklorunda və əl sənətlərində xüsusi yeri olan ilan obrazı zoomorf və əfsanəvi mifik obrazlar silsiləsinə daxildir. “İlan totemi ilə bağlı olaraq Azərbaycanda ilan piri, ilan dağı adlı yer adları vardır. İlan onqonu o qədər yayılmışdır ki, məişətdə işlənən qab-qacaqda da onun şəkli qabardılmışdır” (Seyidov - 1983, s. 16-17). Arxeoloji qazıntı zamanı aşkara çıxarılan su qablarının üzərində də ilan rəsmi qabardılmışdır. Həmin işlərdə ilanın başı qabın ağzına doğru çəkildiyindən belə ehtimal olunur ki, onu qabın içindəki mayenin şər qüvvədən qoruyucusu kimi talisman - amulet qismində təsəvvür etmək mümkündür (Orucov - 1988, s. 42).

İlan təsviri digər əl sənətlərində də özünü göstərir. Məsələn, xalça və tikmə (təkəlduz və s.) naxış nümunələrini buna misal göstərmək olar. Məsələ burasındadır ki, ilana da naxış nümunələrində iki müxtəlif prizmadan yanaşılmışdır. Bu şifrlərdə xalqın daşlaşmış tarixi sirri gizlənmişdir. Bunu izah etməyə çalışaq.

“İlana ...etiqaad edən qəbilə birləşmələri başqa onqona tapınan qəbilə birləşmələri ilə istər könüllü, istərsə də zor gücünə qaynayıb-qarışarkən güclü yad qəbilənin onqonu üstün gəlmiş və beləliklə də, ilana ...pis münasibət yaranmışdır” (Seyidov – 1983, s.18). Prof. M.Seyidov haqlı olaraq bu fikrə gəlmişdir. Məsələn, bir nümunə də göstərmək olar: xalça, tikmə üzərində ilanın düşmən kimi təsvir olunması və s.

Su qabları üzərində qabardılmış ilanın qoruyuculuğu, xalça, tikmə üzərində əks etdirilmiş ilanın isə düşməncilik funksiyası daşınması bir daha onu təsdiq edir ki, bütün bu örnəklərdəki ikili – təzadlı münasibət məhz tarixi gerçəkliyin real təzahürüdür və bu gerçəklikləri dərinlən araşdırmağa ehtiyac duyulur.

Simvollardan günü bu gün də məişətimizdə geniş istifadə olunur. Təbii ki, bu simvolların əksəriyyəti əski köklərə, əski inanclara söykənir. Məsələn:

1) Dövlət rəmzləri: Bayraq və gerb simvolları;

2) Dövlətçiliyi sübut edən pulların simvolları;

3) Aypara və ulduz simvolu - dünyada geniş yayılmış rəmzlərdəndir.

Aypara-ulduz rəmzi İslamın rəmzi kimi tanınmışdır. Lakin İslamdan çox-çox öncə ulduz İştər ilahəsinin, ay isə Sin tanrısının rəmzləri olmuş və Yaxın Şərqi müxtəlif regionlarında işlənmişdir.” (Əlizadə - 2008, s. 62-66). Aypara və ulduz Azərbaycanın, Türkiyənin və Tunisin bayraqlarında da əks olunmuşdur.

4) Bütün elmlərin simvolları – Məsələn, Tibbin simvolu - ilan zəhəri tökülən qədəh; Riyaziyyatda simvollar: + (üstəgəl), : (bölmə), = (bərabər) və s.; Ədəbiyyatda simvollar: bədii simvollar; Folklorda simvollar: işarələr, işarələr sistemi; Dilçilik simvolları: , - (vergül) . (nöqtə), : (iki nöqtə) və s.; Musiqi simvolları: notlar (do, re, mi, fa, sol, lya, si, do), musiqi açarları və s.

5)Yol-hərəkət simvolları: “ - piyada yol keçidi”, “ - giriş qadağandır”, “ - təhlükəli döngə” və s. (“Yol hərəkəti haqqında” qanun/Fəsil V/Maddə 61).

6) Müasir simvollar: Olimpiya simvolu – beş halqa; Bakının simvoluna çevrilən Alov qüllələri kompleksi; Bakı - 2015 Avropa oyunlarının simvolu - Ceyran və Nar və s.

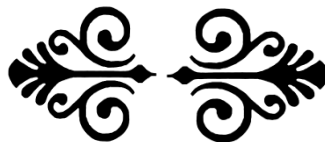
İşin nəticəsi: Əsrlər boyu insanlar tərəfindən yaradılmış və nəsildən-nəslə ötürülərək bugününümüzədək gəlib çatan maddi və mənəvi dəyərlər sistemi olan bəşər mədəniyyəti istər ümumilikdə sivilizasiyaların, istəsə də ayrı-ayrı xalqların, etnosların tarixi yaddaşındadır. Buna görə də xalqın mədəniyyətinin müxtəlif istiqamətlərdən öyrənilməsi və araşdırılması vacib və aktual bir məsələdir. Bu araşdırmalar xalqın tarixi yaddaşını bərpa edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayeva - 2003/4, Abdullayeva Mətanət. Toy mərasimində çörəyin (taxıl, un məmulatlarının) simvollaşması (Şəki-Zaqatala örnəkləri ilə müqayisə fonunda). Dədə Qorqud. Elmi-ədəbi toplu, IV. Bakı, Səda, 2003, s. 103-108
2. Əlizadə - 2008, Aydın Əlizadə. Aypara və ulduz simvolu. Dövlət və Din ictimai fikir toplusu. - 2008. - N 1. - s. 62-66
3. AFK - 2007, Azərbaycan folkloru külliyyatı, IV cild, Nağıllar, Bakı, 2007, s. 204-207
4. Orucov - 1988, Orucov A.Ş. İlk orta əsrlərdə Azərbaycanda dulusçuluq (IV-VIII əsrlər), Bakı, Elm, 1988, s. 42
5. Cəfərov, Qarayev, Cəfərova - 1981, .Ə.Cəfərov, A.H.Qarayev, K.Ə.Cəfərova. Avropa mənşəli sözlərin qısa lüğəti. Bakı, Maarif, 1981
- 6.Seyidov - 1983, Seyidov M. Azərbaycan miflərinin təfəkkürünün qaynaqları, Bakı, Yazıçı, 1983, s. 16-17
7. Yaqubqızı - 2014, Mətanət Yaqubqızı. Əl işlərində simvollaşan gerçəklər. Azərbaycan xalçaları. №11, 2014, . s. 76-83
8. “Yol hərəkəti haqqında” qanun/Fəsil V/Maddə 61

Rus dilində:

9. Баешко, Гордиенко, Гордиенко 2007, Л.С.Баешко, А.Н.Гордиенко, Гордиенко А.Н. Энциклопедия символов, Москва, Эксмо, 2007, 304 с.:ил.



Sevda OASIMOVA
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: sevda_qasimova@mail.ru



SU ANASI: MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRDƏN BƏKİR ÇOBANZADƏYƏ

Açar sözlər: Su Anası, Su Babası, Su Qarısı, obraz, mif, əfsanə, əsatir, folklor, mifoloji düşüncə, şeir, ruh, sahib, yiyə, genezis.

MOTHER OF WATER: FROM MYTHOLOGY THINKING TO BEKİR CHOBANZADEH

Summary

In her article the authoress determines the place of the image of Mother of water which takes its origin from mythological thinking, in the oral and fiction literatures of turkic-speaking peoples. She tries to discover the reasons of its coming to fiction from myth and those who value this mythic image of turkic-tatar peoples. In the article, besides Mother of Water, the characteristic features of the images of Grandfather of Water, Old Woman of Water of Water and Daughter of Water are investigated. Having broad diapason of creation Bekir Chobanzadeh's "Mother of Water" poem is analyzed. The authoress tells about the links of oral and written literature, "Mother of Water" by Bekir Chobanzadeh who obtained his genesis from people's literature, makes attempts to bring to light deference and similarities between image of "Mother of Water" in the poem and in the myths and legends which reached present day.

Key words: Mother of Water, Grandfather of Water, Old Woman, of Water, image, myth, legend folk-lore, mythological thought, poem, spirit, owner, master, genesis.

СУ АНАСЫ (ВОДЯНАЯ): ОТ МИФИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ К БЕКИРУ ЧОБАНЗАДЕ

Резюме

В статье автор определяет место образа Су Анасы (Водяной), созданного под воздействием мифологической мысли, в фольклоре и художественной литературе тюркоязычных народов. Автор старается раскрыть причины популярности этого образа у тюрко-татарских народов, а также причины перехода его из мифа в художественную литературу. В статье наряду с образом Су Анасы исследуется также уникальность образов Су Бабасы, Су Гарысы и Су Гызы. Автор анализирует стихотворение обладающего широким творческим диапазоном Бекира Чобанзаде «Су Анасы». Автор, повествуя о связи фольклора и художественной литературы, старается выявить сходства и различия между мифическим образом Су Анасы в стихотворении Б.Чобанзаде «Су Анасы» и в дошедших до наших дней мифах, легендах.

Ключевые слова: Су Анасы, Су Бабасы, Су Гарысы, образ, миф, легенда, фольклор, мифологическая мысль, стихотворение, дух, обладатель, генезис.

Mifoloji inama görə hər bir varlığın əyəsi, yiyəsi, sahibi, anası vardır. Məsələn, Ev əyəsi, Bağ əyəsi, Mal əyəsi, Orman (Meşə) əyəsi, Dağ əyəsi, Hamam əyəsi, Dəyirman əyəsi, Məzarlıq əyəsi, Yol əyəsi, Su əyəsi və sair. Bu əyələrin hər biri özünəməxsus xüsusiyyəti ilə seçilir. Əlbəttə, bunlar ayrıca bir tədqiqatın mövzudur. Biz tədqiqatımızın predmetinə, mövzusunə uyğun

olaraq xüsusilə, türkdilli xalqların şifahi ədəbiyyatında geniş yayılan, hətta yazılı ədəbiyyata da yol açan Su anasının üzərində dayanacağıq. Daha doğrusu, Bəkir Çobanzadənin “Su anası” şeirinin mifoloji qaynaqlarını üzə çıxarmağa, bu obrazın bədii ədəbiyyatdakı yerini müəyyənləşdirməyə və şairin belə bir obraza müraciətinin səbəblərini araşdırmağa çalışacağıq.

Türkdilli xalqların mifoloji mətnlərində Su əyəsi və ya Su anası ilə bağlı kifayət qədər inanclar vardır. Həmin mifoloji mətnlərdə də göstərilir ki, səhər-səhər durub çayın üstünə gedəndə suya salam vermək lazımdı. Yoxsa adama zəfər toxunar. Və ya başqa bir mətnə deyilir ki, səhər vaxtı, axşam çağı suyun başına gedəndə salam vermək lazımdı. Suda Qarı nənə adlı bir şəxs yaşayır. Əyər ona salam verməsən, acığı tutar, sənə xətdər toxundurur. Su əyəlidir. Suyu gedəndə gərək salam verəsən. Yoxsa su əyəsi səndən inciyib zərər vurur(1, 139).

Suya salam vermək su əyəsinə, suyun yiyəsinə saymaq, ona hörmətlə yanaşmaq anlamına gəlir. Mifoloji təfəkkürdə belə formalaşmış ki, Su anasına və ya Su qarisinə salam vermədən keçəndə o qəzəblənir. Ona görə də, əski inanc sahibləri hesab etmişlər ki, su əyəsi, su hamisi, su yiyəsi sayılmalı və ona salam verilməlidir.

Azərbaycanın mifoloji mətnlərindən birində deyilir: “Çay nənəsi qoca arvad cildində olur, özündə həmməşə çayda yaşayır. Körpüdən, addamaşdan keçəndə ki, çaya çox baxırsan, onda çay nənəsinin acığına gəlir. Başını gicəlləndirir, gözün axır, yığılırsan çaya. Çünki çay nənəsinə hesləndirməsən, o da səni boğmaq isdiyir”(1, 52).

“Türk mifoloji sözlüyü” kitabında oxuyuruq: “Çay nənəsi – Azərbaycan türklərinin ənənəvi demonik təsəvvürlərində su stixiyası ilə bağlı olan mifoloji varlıq. Qoca arvad cildində olduğuna və həmişə çayda yaşadığına inanılır. Guya körpüdən keçən zaman çaya çox baxanda çay nənəsinin acığı gəlir və adamın başını gicəlləndirir ki, bundan da adamların gözləri axar, çaya yığılar. Çünki çaya çox baxmağıyla o adam çay nənəsinə hirsəndiribdir və çay nənəsi də buna görə həmin adamı boğmaq istəyir.

Çay nənəsi obrazına bənzər varlıq digər türk xalqlarından, məs., Kazan və Qərbi Sibir tatarlarında, tatar-mışarlarda, qumuqlarda, qaraçaylarda “su anası” (və ya suu//suv anası”) adını daşımışdır.

Azərbaycanlıların birer hami ruhlar olan əyərlərlə bağlı təsəvvürlərinə görə su əyəsi həmin əyərlərdən ən üstün olanıdır. Ona görə də səhərlər su üstünə gedən zaman su əyəsinə salam verilməlidir. Suyu çirkab atmaq olmaz. Bundan su əyəsi qəzəblənər və insana sədəmə toxundurur.

Çay nənəsi, Su(v) anası və ya su əyəsi haqda təsəvvürlər demonik Al ruhu ilə də bağlıdır”(3, 80).

Maraqlıdır ki, bəzən arxaik mifoloji mətnlərdə Allah, bismillah və s. ifadələrə də rast gəlinir. Fikrimizcə, bu ifadələr tarixin sonrakı mərhələlərində arxaik mətnlərə edilən əlavədən başqa bir şey deyildir.

Türk-tatar xalqları arasında Su Anası ilə yanaşı, Su Babası, Su İyəsi, Su Qarısı, Su Qızı obrazları da vardır. Bəzi tədqiqatçılar Su Babası, Su Qarısı, Su Anası, Su İyəsi və Su Qızını tək bir varlıq kimi qəbul edir, Su Anasına verilən

digər adlar (sinonimlər – S.Q.) kimi baxırlar. Tədqiqatçı alim Cəlal Bəydili Su nənəsinin görünüşünü təsvir edərək yazır: “Uzun qızılı saçlı Albasdır ki, Sibir tatarlarında su anası (əyəsi) olaraq bilinir. Onun bir dəyişik adı da “su iyase” (su əyisi)dir. Başqırdların təsəvvürüncə həmin “su iyase” deyilən antropomorf ruhlar – su əyələri hamılıqla suda yaşayar, adamlara da heç bir zərər toxundurmazlar. Onların yaşadıkları saraya girəcək yer nohurların dərinliyində, bir daş altıdadır. Həmin su əyəsidir ki, adına qazaxlar “su pərisi”, türkmənlər “suv adamı”, özbəklər də “su alvastisi” və s. demişlər(3, 80).

Fikrimizcə, müəllifin “su əyələri... adamlara da heç bir zərər toxundurmazlar” fikri ilə razılaşmaq olmaz. Əslində Cəlal müəllim özü də bir qədər sonra qeyd edir ki, qədim insanlar “İnanırdılar ki, su anası özü ilə quraqlıq, xəstəlik gətirib, hətta adamları suda belə batıra bilər” (3, 80).

Mövcud mif və rəvayətlərdən aydın görünür ki, suların sahibi hesab edilən bu varlıqlar həm forma, həm məzmun, həm xarakter, həm də xislət etibarlı ilə müxtəlif obrazlardır. Belə ki, mətnlərdə Su qarısı ilə, Su anası eyni xarakterizə olunmur. Su qarısı daha çox mənfi planda verilir. Su anası isə əsasən xeyirxahlığı ilə seçilir.

Bəzi tədqiqatçılar sularda, çaylarda, göllərdə, dənizlərdə yaşayan bu mifoloji varlıqları qohum, hətta bir ailə kimi təsvir etmişlər. Belə ki, Su Qarısı nənə, Su Babası ata, Su Anası ana, Su İyesi/İyəsi və Su Qızı övlad hesab olunur.

Elmi mənbələrdə Su əyələrinin ailə, qohum olduqları qeyd edilsə də, onlar vahid monolit ailə halında yaşamırlar. Mövcud mif, əsatir və ya əfsanələrdə bir qayda olaraq onlardan tək-tək bəhs edilir. Hətta onların xarakterləri və hərəkətləri də biri-birinə uzaqdı. Məsələn, Su Babası su kənarına çıxmağa üstünlük verirsə, Su anası əksinə, çay kənarına çıxmağı sevir. Su Babası suların dərinliyində yaşadığından oranı onun evi hesab etmişlər. Ona görə də Su Babası suyu çirkləndirən, suya tüpürən adamlara qarşı qəzəbli olur, suyun dərinliklərinə gedən insanları suda batırmaqdan belə çəkinmir. Kimsə suda boğulub öləndə “onu Su Babası apardı” deyərmişlər.

Araşdırmalar göstərir ki, Su Babası və Su Qarısından fərqli olaraq Su Anası, Su Qızı və Su İyəsi o qədər də qəzəbli və intiqam almaq eşqi ilə yaşayan mifik obrazlar deyil. Onlara zərər vurmasın (suyu çirkləndirməsən, suya tüpürmədən və s.), onlar da insana zərər vurmaz.

Məlumdur ki, sularda yaşayan qeyri-adi varlıqların hamısı sahib, yiyə statusu daşıyır. Məsələn, Su pərisi və Hal anası (Hal arvadı) da sularda yaşayır, lakin onlar suların əyəsi, sahibi hesab edilmir. Doğrudur, bunlar arasında müəyyən ortaq nöqtələr var. Belə ki, bəzi mifoloji mətnlərdən aydın olur ki, Su anası və Hal anası, Hal nənəsi vaxtı ilə insan olub, lakin müxtəlif səbəblərdən insanlar aləmindən ayrılaraq yaşayış məskəni kimi su aləmini seçmişlər. Bir mifoloji mətnə deyildiyi kimi, “Hal nənəsi su dibində, şır dibində olup. O, arvattan əmələ gəlip. Əvvəl öz uşağın yeyip. Sora yeddi gün yeddi uşax yeyip. Sora da düşüb zahıların üstünə. Gündüz arvat olur, gecə Hal nənəsi”(1, 92).

Hal anası və ya Hal nənəsi boynundakı muncuqla, Su anası isə əlindəki altun və ya gümüş daraqla simvollaşır. Hal anasından muncuq, Su anasından isə daraq alındıqda onlar kifayət qədər narahat olurlar.

Çulpan Zaripova yazır ki, “Abdulla Tukay tərəfindən qeydə alınmış bir bulqar əfsanəsində Su Anası Kazan xanı Mühəmməd Əmin Gövhərşadın qızı kimi təqdim edilməkdədir. Başqa bir əfsanədə isə bir oğlanın Su Anasının qızıl darağını oğurlamasından Su Anasının onu təqib etməsindən, darağını geri aldıqdan sonra isə sakitləşməsindən söhbət açılır”(5).

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Fəridə Hicran (Fəridə Talib qızı Vəliyeva) “Abdulla Tukay və xalq ədəbiyyatı” adlı məqaləsində göstərir ki, Abdulla Tukayın “Su Anası” şeirində bir uşağın sözügedən ruhun qızıl darağını oğurlaması, bu ruhun köpəklərdən qorxması, uşağa və ailəyə tabe olması təsvir edilmiş, uşaqlara başqalarına məxsus heç bir şeyi götürməməsi barədə öyüdnəsihət verilmişdir. Şeirdəki rəvayətçi qismində, eynən əfsanələrdə olduğu kimi, başına həmin hadisənin gəldiyi uşağın özü çıxış edir”(6).

Abdulla Tukayın “Su anası” (1908) şeirinin süjet xəttindən aydın olur ki, çayda çimən bir uşaq körpünün üzərində saçlarını darıyan Su anasını görür. Ağacın arxasında gizlənir və Su anası suya düşdükdən sonra onun oturduğu yerə gedir və Su Anasının unutduğu altun darağı götürür. Evə gedərkən Su anasının onun arxasınca gəldiyini görən uşaq qorxudan qaçır. Su anası uşağı oğru adlandırır və darağı geri ver deyir. Uşaq isə qorxduğundan qaçır. Su anasına itlər hücum etdiyinə görə o, geri qayıtmaq məcburiyyətində qalır. Evə gələn uşaq anasına daraq tapdığını bildirir və onu anasına verir. Gecə Su anası həmin uşağın qaldığı evin pəncərəsi önünə gələrək darağını istəyir və aldıqdan sonra çıxıb gedir.

Uşağın dilindən söylənilən şeirdə oxuyuruq:

Saçlaren ürqəç tarap, sikerde töşte suqa ul,
Çumdı da kitte, təmam yuk buldı küzdən şunda ul.
(Saçlarını daradı, hördü və birdən suya düşdü,
Cumdu suya, getdi, tammam gözdən yox oldu).

İnde min əkren qenə kildem də kirdem basmaqa,
Cen onıtkan, axırı, - kalqan tarağı basmada.
(İndi mən nəfəs dərib yerimdən çıxdım, körpüyə gəldim.
Körpüdə xatunun parıldayan altın darağı unutduğunu gördüm!).

Yak-yaqımda hiç keşe də yuklıqan bildem də min,
Çapdım avılqa, taraknı tiz gene əldem də min.
(Yaxınlıqda kimsənin olmadığını gördüm və mən,
Darağı əlimə alıb evə çapdım mən).

Şeirdən aydın görünür ki, uşaq Su anasının unutduğu darağı oğurlamır, sahibsiz əşya kimi götürür.

Mətləbdən uzaqlaşmadan deməliyik ki, Hal nənəsi bir qayda olaraq hamilə, zahı qadınların ciyəri ilə qidalanır və övladlarını da bu ciyərlə bəsləyir. Su

qarısı və ya Su babası bəzən insanı suda batırsa da, onu yemir. Suda batırma suyu mühafizəyə, suyu (oxu evini – S.Q.) qorumağa, onu xilas etməyə xidmət edir.

Hal anası suda yaşasa da, sulardan çox-çox uzaqlara gedir. Bəzən onlar meşədə, bəzən dağda, çox vaxt isə evlərdə olur. Elə ona görə də, suların yiyəsinə, hamisinə çevrilə bilmir. Əgər çevrilsəydi, o da Su anası kimi sudan uzağa getməz, onu qoruyardı. Mifoloji düşüncədə əyə, yiyə, hami qoruyuculuq missiyası daşıyan, bu missiyanı ləyaqətlə yerinə yetirən mifik varlıqlara deyilir. Qoruyuculuq qabiliyyəti və ruhu Hal anasına deyil, Su anasına vermişdir. Ona görə də qədim insanlar sularda baş verən hər hansı bir hadisəni Su anası ilə əlaqələndirməyə çalışmışlar.

Bəzi mənbələrdə Çay (su) qarısı mənfi, Su anası müsbət obraz kimi dəyərləndirilir: “Çay qarısı – adamı düz yoldan çıxarıb, pis yola salır. Çay anası adamı pis yoldan qaytarır, yaxşı yola salır”(2, 32).

Fikrimizcə, bu hökm bir qədər mübahisəlidir. “Adamı düz yoldan çıxarıb, pis yola salmaq və ya pis yoldan qaytarıb, yaxşı yola salmaq” ünsiyyət prosesində mümkündür. Su anası, Su qarısı, Su babası kimi mifoloji varlıqlar adamları ünsiyyət qurmadıqlarından, adamları gördükdə qaçdıqlarından belə bir hökm çıxarmaq doğru deyil. Bəlkə də, bunu Hal anası barədə demək olar, lakin Su anası və ya Su qarısı barədə isə demək olmaz. Çünki Hal anasının sancaq və ya iynə ilə insanlar tərəfindən tutulması, hətta insanın yanında aylarla qalması barədə kifayət qədər folklor materialı vardır.

Çulpan Zaripovanın “Tatar türklərində mitoloji varlıqlarla ilgili mitlər və inanışlar (iyeler ve yaratıklar)” adlı məqaləsində oxuyuruq: “Sakin bir günde birden nehrin ve ya gölün dalğalanması, barajların, su değirmenlerinin yıkılması, Su Babasının kızgınlığının işaretleriymiş. Su Babası insanları hasta da edebilirmiş. Mesela birinin vücudunda çiban çıkınca insanlar bunun Su Babasının gönderdiği bir hastalık olduğuna inanırlar ve bu hastalıktan kurtulmak için bir avuç bulguru tuz ile karıştırıp nehre ya da göle atarlarmış. Bazen yarmayı tuz katmadan bir beze sarıp suya akıtırlar ve “Nereden geldiysen oraya git, İye’ne götür” derlirmiş. Sibiryə Tatarları Su İyesi’ni hoşnut etmək için bütün bir ekmeği pişirip suya bırakırlar. İnsanlar her zaman bu yaratığın merhametine sığınmışlardır. Daha önce bilmedikleri bir suya girmeden ve ya bir çeşmeden su almadan önce, kadınlar saç örgülerinden bir tane saç teli, erkekler sakal ve bıyıklarından birer kıl, ya da gömlek ve ya yazma kenarından bir parça ip söküp suya atarlar ve “Sana yağlık, bana sağlık” derlirmiş. Yani bu şekilde suya kurban verirlermiş”(5).

Tədqiqatlardan məlum olur ki, “Su Anası da “Albastı kimi çay kənarlarında adamlara görünər. İnanırdılar ki, Su anası özü ilə quraqlıq, xəstəlik gətirib, hətta adamları suda belə batıra bilər. Ona görə də birinci dəfə su gətirməyə gedən cavan gəlin su anasına bəxşeyiş, ya sadağa olsun deyər suya dəmir pul atardı. Tobol tatarlarına görə isə Su Anası adamları ayaqlarından tutub suya batıran acıqlı ruhların başçısıydı. Onu uzun çal və dağınıq saçlı bir qoca qarı görkəmində təsəvvür edərdilər”(3, 80).

Burada diqqətçəkən məqam ondan ibarətdir ki, bəzi tədqiqatçılar Su Anasını, bəziləri isə Su Babasını insanları suda batıraraq öldürməkdə ittiham

edirlər. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, inanclara uyğun olaraq Su Babasının qəzəbini söndürmək, sakitləşdirmək üçün bəzən ona qızları da qurban verərmişlər. Bəzən isə əksinə, bu yanaşmalar Su Babaya inamın ifadəsi kimi özünü göstərirdi. Belə ki, ailə quran qızlar (təzə gəlinlər) su və ya çeşmə başına aparılırdı. Əski inama görə təzə gəlini su kənarına aparılması Su Babasının onu tanımasına xidmət edirdi. İnsanların su yiyəsinin şərəfinə suya atdıqları pul, çörək, bulğur, bəzən də yarma onların gələcək həyatlarının uğurlu olması inamından irəli gəlirdi. Göründüyü kimi, qurban vermə iki məqsədə xidmət edirdi:

1) Gələcək təhlükənin qarşısını almağa, müəyyən mənada sakitlik və sabitlik yaratmağa, vaxt udmağa. Əjdahaya, Təpəgözə verilən qurbanlar kimi;

2) Arzulara çatmağa, günlərini şən və firavan keçirməyə, xoşbəxt olmağa.

Yuxarıda deyilənlərdən aydın olur ki, türkdilli xalqlar arasında suda yaşayan varlıqlara münasibət heç də birmənalı deyil. Başqa sözlə desək, bu varlıqlar bir obraz kimi türkdilli xalqlar arasında geniş yayılsa da, ona münasibət müxtəlif olub.

A) Su anası müsbət obrazdır. Tatarıstanın mərkəzində – Kazan şəhərində qızıl darağı ilə saçlarını darayan Su Anasına heykəlin qoyulması buna sübutdur.

B) Mənfi obrazdır. Tobol tatarlarının Su Anasını adamları ayaqlarından tutub suya batıran acıqlı ruhların başçısı hesab etməsi.

C) Həm mənfi, həm də müsbət obraz kimi təqdim edilməsi. Bəzi türkdilli xalqların yaratdığı Su anasının folklor örnəklərində həm mənfi (zərər verən), həm də müsbət (xeyirxah) obraz kimi təqdim etməsi.

Faktlar göstərir ki, şifahi xalq ədəbiyyatının bir çox obrazları kimi, Su Anası da mifik təfəkkürdən ədəbi düşüncəyə qədər yol gəlib. Bəkir Çobanzadənin “Su anası” əsəri də şifahi xalq ədəbiyyatından qaynaqlanan motivlərin yazılı ədəbiyyatda poetik ifadəsidir. Lakin ona yalnız folklor mətninin nəzmə çəkilmiş, poetikləşdirilmiş faktı kimi baxmaq doğru olmaz. Məsələlərə yaradıcı yanaşan müəllif folklorla yazılı ədəbiyyat arasında harmoniya yaradır. Onların qarşılıqlı inkişafını təmin etmiş olur. Daha doğrusu, klassik ədəbiyyatdan gələn ənənəni davam etdirir. Belə ki, B.Çobanzadənin “Su anası” əsərinə “Leyli və Məcnun”un Nizami, Füzuli və başqaları, “Şeyx Sənan”ın Cavid, “Qız qalası”nın Cəfər Cəbbarlı tərəfindən şifahi xalq ədəbiyyatından yazılı ədəbiyyata gətirilməsi ənənəsinin uğurlu davamı kimi baxmaq olar.

B.Çobanzadənin “Su anası” şeirinin süjet xəttindən aydın olur ki, onun qəhrəmanı olan Su anası suda yaşayan qeyri-adi mifoloji məxluq deyil, insanlar aləmindən su aləminə daxil olan, ictimai mühitə, adət-ənənələrə etiraz edən üs-yankar bir qızıdır. Müəllif qəhrəmanı Ayşənin kimliyini oxuculara belə təsvir edir:

Lap çox tatar balası
Bilməz kim su anası.
Gözlə bir az, söyləyim,
Könlünə nur ələyim.

Su anası bir köydə,
Uzaq deyil, “Ağ öy”də,

Doğulmuş gənc anadan,
Bir də kosa molladan.

Ayşəni su anasına çevirən səbəblər nə idi? Nə üçün Ayşə insanlar ailəmindən imtina edib özünə də yad olan sular aləmini “vətən” seçir. Başqa sözlə desək, Ayşəni insandan qərribə məxluqa, Su anasına çevirən əsas amillər nə idi? Bəkir Çobanzadə bir tərəfdən müəllim kimi türk-tatar balalarının “su anası” barədə bilgilərinin azlığını nəzərə alaraq onları məlumatlandırır, yaddaşla gənc nəsil arasındakı əlaqələri bərpa edir. Digər tərəfdən isə göstərir ki, Ayşə böyük sevginin izdivacından doğulan övlad deyil. Əksinə gənc ana və kosa mollağın izdivacından doğulan bir talesiz qızıdır.

Əsərdə kosa molla, qart hacı köhnəliyin qalığı kimi verilmişdir. Onların yaşlarına uyğun olmayan gənc və gözəl qızlarla evlənməsi Bəkir Çobanzadənin satirik hədəfinə çevrilmişdir. Lakin şairi və onun qəhrəmanı Ayşəni yaşın böyüklüyü və kiçikliyindən daha çox dövrün dini adət-ənənələri narazı salır. Ayşə yaşlı bir adama (qart bir hacıya) da aşiq ola bilərdi. Deməli, Ayşəni yaşdan daha çox, azad sevgi düşündürür. Fikrimizcə, Ayşə qart hacıya verilməsindən öncə əlindən alınmış sevgisinə, hüquqsuzluğuna etiraz edir. Əslində zaman ona anasının taleyini yaşatmaq istəyir. O isə bununla barışmır və bu taleyə üsyan edir.

Ayşə adında bu qız,
Göy üzündə bir ulduz,
Aşiq olmuş bir gəncə,
Buğu Burma, qaş incə.

Molla gənci qovdurmuş,
Qıza nigah qıydırmış
Qart hacının birinə,
Yollamış ər evinə.

Ayşə gözəl bir gəlin,
Dözə bilmiş üçcə gün
Qara bəxtə, qocaya,
Atmış özünü çaya (4, 63).

Naxçıvan folklor antologiyasındakı “Çay qızı” adlı bir əfsanədə göstərilir ki, Sara adlı bir qız Xançobana aşiq olur və atasının razılığı ilə onunla ailə qurur. Lakin sürünü yaylağa aparan Xançobanın ayrılığına dözə bilməyən Sara dərdlərini dağıtmaq üçün Arpaçayın kənarına gəlir. Çayın kənarından keçən xan dayanıb həsrətlə Saraya baxır. Sara xanı görmür. Xanın yad baxışlarından Saranı qorumaq istəyən Arpaçay qısqandığından coşaraq aşib-daşır və Saranı ağuşuna alıb sulara qərq edir (2, 56-58). Ayşə kimi Sara da su anasına, çay qızına çevrilir. Aralarındakı fərq ondadır ki, Sara Xançobanla ailə qurduqdan, Ayşə isə sevdii ilə ailə qurmadıqdan sonra su qızına çevrilir.

Bəkir Çobanzadənin təsvir etdiyi su anası ilə folklor mətnlərindəki su anası arasında zahiri oxşarlıq da vardır. Belə ki, folklor mətnlərində olduğu kimi, burada da su anası həm insanın, həm də balığın keyfiyyətlərini özündə

ehtiva edir. Yəni onlar məkan dəyişikliyinə məruz qalsa – suda yaşasalar da, əvvəlki yaşam tərzinin izlərini də özlərində yaşadırlar. Məsələn, onlar sudan çıxıb rahat nəfəs alır, hətta saçlarını darayır, hörür və quruda bilirlər. Bu əlaməti onlar insanlar aləmindən gətirib. Uzun müddət suda qalmaq, boğulmadan orda yaşamaq isə onların sonradan qazandığı keyfiyyətdir.

Lakin Su anasına çevrilən Ayşə və Sara bu hallarından heç də məmnun deyillər. Çünki onlar insan olduqlarına görə şüura malikdir. Ağıla və yaddaşa malik olduğundan dərdlərini unutmur. Elə ona görə də göz yaşı axıdaraq ağlayırlar.

Ay çadıra qonanda,
Dəyirmanlar dinəndə,
Sudan çıxır, saçın açıb bağlayır.
Söyüdlərə dərdin deyib ağlayır.

Bəkir Çobanzadənin qəhrəmanı Ayşənin – Su anasının dərdi onu tanıyan, dərdinə bələd olan təbiətin özünə də təsirsiz qalmır. Müəllif əslində qara bəxtli Ayşənin taleyindən narazı qalan təbiətin kosa mollaya və qart hacıya etirazını və üsyanını da göstərir. Etiraz edən təbiətdə söyüd vaxtından əvvəl sarılır. Ölmə prosesini yaşayır. Çay isə quruyur (ölür) və yenidən coşub daşır (dirilir).

Göydə bulud qayğısından qaralır,
Yaş söyüdlər güzdən əvvəl sarılır.
Ona görə o çay qəfil quruyur,
Sonra birdən coşub daşır, qudurur.

Göründüyü kimi, ölmə və dirilmə motivi də bu şeirdə öz əksini tapmışdır.

“Su anası” şeirinin son misralarından da görünür ki, Ayişə, yəni Su anası insanlardan incik düşdüyünə görə orada, onun məskunlaşdığı çayın ətrafında insanları görməyi arzulamır. Çünki onu insanlar aləmindən su aləminə göndərən, sevgilisindən uzaq salan kosa molla və qart hacı insanlığa layiq iş görmə-sələr də, insan övladlarıdır.

Suyunda heç kətimiz arınmaz,
Kənarında tatar köyü salınmaz.
Bunlar hamısı Ayşəciyin əhdidir,
Ox, olsun qoy, bizim xalqın bəxtidir.

İrs-varis əlaqələrinə həmişə sədaqətlə yanaşan Bəkir Çobanzadə bu şeiri ilə folklordan gələn motivlərdən istifadə edərək gözəl bir poetik nümunə ortaya qoymuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan mifoloji mətnləri. (Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi müəllifi Arif Acalov). Bakı, “Elm”, 1988.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. I cild. Naxçıvan, “Əcəmi” nəşriyyatı, 2010.
3. Bəydili C. “Türk mifoloji sözlüyü”. Bakı, 2003.
4. Bəkir Çobanzadə. Seçilmiş bədii əsərləri. (Tərtib edəni Ramiz Əskər), Bakı, 2012.
5. turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/culpan_zaripova_cetin_tatar_turkleri_mitoloji.pdf
6. www.bizimyazi.az.

Ləman VAOİFOIZI (SÜLEYMANOVA)

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: lemansuleymanova@rambler.ru



AVAR ETNİK MƏDƏNİYYƏTİ VƏ FOLKLORU

Açar sözlər: Balakən, Zaqatala, avar, Singli, Roxibox, Hampric, bayram

THE AVARS' ETHNIC CULTURE AND FOLKLORE

Summary

In the article it is said about the Avars, their language, religion, their coming date to Azerbaijan area. The Avar folklore, holidays, ceremonies, being one of Turkic culture nation are also mentioned in the article.

Key words: Balakan, Zagatala, Avar, Singli, Rokhibokh, Hamprij, holiday

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ФОЛЬКЛОР АВАРОВ

Резюме

В статье говорится о языке, религии аваров, а также дается информация о дате прибытия на территорию Азербайджана. Здесь говорится об аварском фольклоре, праздниках, об обрядах. Подчеркивается так же то, что они являются народом, которые вобрали в себе тюркскую культурного среду.

Ключевые слова: Балакан, Закатала, авары, Сингли, Рохибох, Хампридж, праздник

Avarlar haqqında ümumi məlumat. Dağıstan mənşəli xalq olan avarlar Azərbaycan Respublikasının Zaqatala və Balakən rayonlarında yaşayırlar. Zaqatala rayonunda 26402 nəfər avar yaşayır¹. Balakən rayonunda isə 2009-cu ilin siyahıyaalınmasına görə, avarlar rayon əhalisinin 26,6 faizini təşkil edir². Söyləyicilərin dediyinə görə, onlar Balakən rayonuna gələrkən əvvəlcə Mahamalar kəndinin üstündə yerləşən dağdakı kiçik talada məskunlaşmışlar. Onlar bu gün həmin talanı Rexutala adlandırırlar.³ Balakən rayonunun Mahamalar kənd sakini 1950-ci il təvəllüdlü Mehdiyev Rizvan Mahama oğlunun dediyinə görə, onlar ruslar tərəfindən buradan Balakən rayonunun Qabaqçöl qəsəbəsinə köçürülmüşlər. Avarlar bu gün Qabaqçöl qəsəbəsində, Mahamalar, Katex kəndlərinə Azərbaycan türkləri ilə birlikdə və sıx qohumluq əlaqələri içərisində yaşayırlar.

Söyləyicilərin də verdikləri məlumata görə, Zaqatalada yaşayan avarlar isə əvvəlcə rayonun Car kəndində məskunlaşmışlar, sonra isə tədricən qışlaq kimi istifadə etdikləri kəndləri daimi yaşayış yeri kimi seçmişlər. Zaqatala rayonunun Danaçı kənd sakini 1978-ci il təvəllüdlü Vəşiyev Məmməd Abdu-rahman oğlunun dediyinə görə, Zaqatala rayonunun Danaçı və Maqov kənd-

¹ Zaqatala Rayon İcra Hakimiyyəti. <http://www.zaqatala-ih.gov.az/page/12.html>

² <http://balaken-ih.gov.az/page/12.html>

³ Rexutala avar dilində tərk edilmiş ərazi deməkdir.

lərinin əhalisi carlılardır. Zaqatala rayonunun Aşağı Çardaqlar kənd sakini 1953-cü il təvəllüdlü Musayev Nəcməddin Kamil oğlunun dediyinə görə, Aşağı Çardaqlar kəndi Yuxarı Çardaqların qışlaq yeri, Danaçı kəndi Car kəndinin qışlağı imiş. Zaqatala rayonunun Maqov kənd sakini 1962-ci il təvəllüdlü Kərimov İzəddin Mohuma oğlunun dediyinə görə, Maqov kəndinin yerləşdiyi ərazi vaxtilə Car kəndinin örüş yeri imiş.

Avarların Baş Qafqaz silsiləsinin şimal hissəsini yaylaq kimi seçməsi və həmin hissələrdən necə istifadə etməsi haqqında bilgilərə tarixi mənbələrdə də rast gəlirik: “Avar icmalarının yay otlaqları Baş Qafqaz silsiləsinin şimal hissəsində yerləşirdi. Yaylağa köçmə zamanı yataqlar püşk atma yolu ilə bölüşdürülürdü. Yataqlara ümumi nəzarət tanınmış adamlara, bir qayda olaraq varlı heyvandarlara tapşırılırdı. Yaylaqlar güclü mühafizə olunur, bu məqsədlə gözətçilər ayrılırdı. Payızda sürülər yenidən Baş Qafqaz silsiləsinin cənubuna keçir və düzən kəndlərdə qışlayırdı. Qışlaqlar Alazanın sağ sahilindəki çöllərdə yerləşirdi. Qışlaqlarda sürü yataqlara ayrılır və bu iş yataqçıya tapşırılırdı. Yataqçı otlaq yerlərini müəyyənləşdirir, çoban tutur, onun üçün qab-qacaq, gözətçi iti və digər əşyaları hazırlayırdı. Qış dövründə yatağın südü bütövlükdə yataqçıya verilirdi” (Cavadova, 1999, səh. 36).

Mənbələr avarların bu bölgəyə XVI əsrin sonundan etibarən gəlməyə başladıklarını deyir. Müxtəlif tarixi sənədlərə, aktlara istinad edən tarixçi alim Z.Cavadova bu barədə yazır: “XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində şimal-qərbi Azərbaycana Dağıstandan köçüb gələn avar ailələri əsasən yerli xalqların yaşadığı Balakən, Car, Muxax, Tala, Katex kəndlərində məskunlaşmışdılar. Dəniz səviyyəsindən 3000 metr yüksəklikdə, qeyri-məhsuldar və yoxsul təbiətə malik olan ərazidə yaşayan dağlı tayfalarının qış otlaqları əsasən Baş Qafqaz silsiləsinin cənub yamaclarında yerləşirdi. Əkinçi-maldar, yarımköçəri həyat tərzini sürən dağlı tayfaları öz qoyun sürülərini müntəzəm olaraq bu sahəyə sürürdülər. Qeyri-məhsuldar şərait, aztorpaqlılıq getdikcə daha çox dağlı tayfalarının vadilərə enməsinə səbəb olurdu. Doğrudur, tarixi faktlar dağlıların vadilərə müəyyən bir zamanda və kütləvi şəkildə enməsi haqqında məlumat vermir. Belə ki, bu proses əsasən XVI əsrdə başlamış və sonrakı yüzilliklərdə də davam etmişdir. Başqa sözlə desək, dağlı tayfalarının Azərbaycanın düzən ərazilərində məskunlaşması prosesi tədricən getmişdir” (Cavadova 1999, səh. 13).

Söyləyicilərin bir qismi hətta ikinci dünya savaşı illərində də (bu dövr şimal rayonlarımızda aclıq illəri kimi də xatırlanır) Dağıstanda çörək tapmayan əhalinin bir qisminin Dağıstandan enərək Zaqatala və Balakən rayonlarına gəldiyini deyirdilər. Onların söylədiyinə görə, həmin illərdə gələnlərin bir hissəsi yenidən geri qayıtsa da, bir hissəsi bu bölgəni daimi yaşayış yeri seçmişdir. Təkcə Zaqatala, Balakən rayonlarında deyil, Şəki və Qax rayonlarında da söhbət etdiyimiz Dağıstan mənşəli xalqların yaşlı nümayəndələri ata-babalarının çörək dalınca buralara gəlib məskunlaşdıklarını qeyd edirdilər. Bu faktın özü də Z.Cavadovanın “dağlı tayfalarının Azərbaycanın düzən ərazilərində məs-

kunlaşması prosesi tədricən getmişdir” fikrini dəstəkləyir və həmin prosesin çox yaxın dövrlərədək davam etdiyini bir daha təsdiq edir.

Cavadov Z. həmçinin Dağıstandan gəlib bu bölgəyə yerləşən avar nəsil-lərindən də bəhs edir: “Dağıstandan düzən ərazilərə gələn avarlar toxumlarda birləşirdilər. İlk toxumlar Nuxlu və Çimçili toxumları hesab olunur. Bu toxum-lar ilk dəfə Car dərəsinə aparən Qundz dağda məskunlaşmışdı. Sonralar Təbəli, Ərəbli, Cormut, Boyaqlı, Səbəli toxumları meydana gəldi. Toxumlar qüvvət-ləndikdən sonra düzənlikdə məskunlaşmaq imkanı əldə etdilər. Əlverişli təbii şərait, zəngin otlaqlar bu toxumlara dağlardan digər əhalini də düzənliklərdə məskunlaşmağa çağırmaq imkanı verirdi. İlk əvvəllər avarların həyat tərz-i büt-ünlüklə hərbi xarakter daşıyırdı, lakin bir qədər sonra bu hərbi iş öz yerini heyvandarlığa və əkinçiliyə verdi” (Cavadova 1999, səh. 36).

Müəllif həmçinin 1852-ci ildə siyasi və hərbi səbəblərə görə keçmiş Dağ mahalının (Saxurun) bütün əhalisinin Zaqatala dairəsinə köçürülməsi haqqında aktlarda maraqlı sənədlərin olduğunu qeyd edir (Cavadova 1999, səh. 9).

27 yaşından çox məsul vəzifələrdə işləmiş, Balakənli ziyalımız Dibirova Səfiyyə xanım öz müsahibələrindən birində soyadının izahını verərkən avar-ların bu bölgəyə gəlmə tarixindən də danışır: “Bizim nəslin ən böyük ağsaqqa-lının adı Mahama Dibirov olub. Avarlar ilk dəfə buraya XVII əsrdə Dağıstan-dan gəlib məskunlaşıblar. İlk yurd salan həmin nəsil olub” (Dibirova 2015).

Bəzi avar söyləyicilər özlərinin bu ərazilərə gəlmə tarixini bir az da irəliyə apardılar. Zaqatala rayonunun Aşağı Çardaqlar kənd sakini 1953-cü il təvəllüdlü Musayev Nəcməddin Kamil oğlunun dediyinə görə, avarlar bu bölgəyə XIX əsrin əvvəllərində gəliblər. İndi yaşadıkları ərazilər onların qışlaq yerləri imiş, 1830-cu illərdən sonra isə bu bölgədə daimi məskunlaşmışlar. Onun verdiyi mə-lumata görə, kənd məscidinin tikilməsi 1890-cı ilə təsadüf edir.

Adətən, sayca az olan xalqlar böyük xalqlara assimilyasiya olunur, amma bu bölgədə vəziyyət əksinədir. Balakən rayonunda Azərbaycan türklərinin avarlaşma halları ilə üzləşirdik. Söyləyicilərin verdikləri məlumatlara görə, Bala-kən rayonunun Qabaqçöl qəsəbəsində vaxtilə Qazax, Ağstafa, Tovuz, Gəncə, Şəki rayonlarından gələn nəsil-lər var. Onların törəmələri bu gün özlərini avar deyər təqdim edirlər. Qazax rayonundan gəlib Balakəni özlərinə daimi yaşayış yeri seçən Qazaxovlar, əslən Gəncədən olub Balakəndə yaşayan Gəncəliyevlər, Gəncəyevlər kimi böyük nəsil-lərin törəmələri bu gün avar dilində danışır və özlərini avar sayırlar. Balakən rayonunda biz də bu kimi halların bir neçə dəfə şahidi olmuşuq. Qabaqçöl ərazisində əsillərinin Şəkinin Baş Göynük kəndindən gəldiyini qeyd edən, əslində avar olmadığını bilən, amma özünü avar kimi təq-dim edən insanlarla qarşılaşdıq. Eləcə də həmin rayonunun Mahamalar kəndində əvvəlcə özünü avar kimi təqdim edən söyləyicinin əcdadlarının Zaqatalanın Tala kəndindən gəldiyi aşkara çıxdı və sonra özü də etiraf etdi ki, əsl-i azərbaycanlıdır, amma hər yerdə özünü avar kimi təqdim edir. Zaqatala rayonunda isə avar söy-ləyicilərimiz özləri lakların, axaxların və digər Dağıstan mənşəli xalqların, eləcə də türk mənşəli olan qumuqların sənədləşdirmədə milliyyətlərinin avar kimi

yazılmasını qeyd etdilər. Eləcə də Zaqatala rayonunun Danaçı kəndində avar söyləyicilərimiz İkinci Dünya Savaşı illərində Şəki rayonundan gəlib burada məskunlaşan nəsilin törəmələrinin avarlardan da yaxşı avar dilində danışdıqlarını, sənədlərinə də milliyyətlərinin avar yazdırdıqlarını qürurla söylədilər. Birinci Qarabağ savaşı zamanı Ağdam rayonundan didərgin düşüb Danaçı kəndində məskunlaşan ailələrin də uşaqları artıq avar dilində danışılar. Eləcə də Zaqatala rayonunun Maqov kəndindən olan avar söyləyicilərimiz bu kənddə yaşayan Azərbaycan türklərinin də artıq avar dilində danışdıqlarını dedilər.

Dağıstan avarları Zaqatala və Balakən rayonlarında yaşayan avarları *ılor* adlandırırlar. *ılor* aran, düzən yer deməkdir, yəni “düzən ərazidə yaşayan avarlar” anlamına gəlir. Bu bölgədə yaşayan avarlar, eləcə də Azərbaycan türkləri Dağıstandan sonradan gəlmiş avarları *bulxadar* adlandırırlar. Hətta zarafatla onlara

Bulxadar, qıllı dağar,
Dağarından bit yağar, – deyə sataşarlar.

Söyləyicilər bulxadar sözünün mənasını tam izah edə bilmədilər, yəqin ki, yuxarıdan, yəni dağdan gələn adam mənasını verdiyini təxmin etdilər. Zaqatala, Balakən rayonlarında yaşayan avarlar, eləcə də Dağıstan mənşəli bütün azsaylı xalqlar bu bölgədə yaşayan Azərbaycan türklərini *muğal* adlandırırlar. Avarların bizi bəzən də *padaro* adlandırılmasının şahidi olduq. Bu rayonlarda türk soylu padar tayfasının da yaşamasını bilirik və yəqin ki, padaro sözü də sözügedən tayfanın adından qaynaqlanır. Bəzi avar söyləyicilərimiz azərbaycanlıların onları ləzgi adlandırmasından narahət olduqlarını, onların ləzgilərlə heç bir əlaqələrinin olmamasını da dilə gətirdilər.

Avarlar Şimali Qafqaz dil ailəsinə məxsus avar dilində danışılar¹. 1957-ci il təvəllüdlü Maqov kənd sakini Qardaşov Məmmədkamil Yaqub oğlunun dediyinə görə, Dağıstan avarlarının özlərinin içində öz dillərini başa düşməyən 6 qrup var. Yenə də onun dediyinə görə, bu bölgədə yaşayan avarların dili Dağıstandakı avarların dili ilə müqayisədə açıq dildir, yəni daha çox başa düşüləndir, boğaz səsləri nisbətən azdır.

Zaqatala və Balakən rayonlarında yaşayan avarlar Dağıstan Muxtar Respublikasında yaşayan avarların dilini o qədər də yaxşı anlamırlar. Bunu avar tənburçuları ilə söhbətlərimiz zamanı tez-tez eşidirdik. Onlardan avar dilində oxumağı xahiş etdiyimiz zaman ya bundan imtina edir, ya da oxuduqları mahnıların sözlərini Azərbaycan dilinə yaxşı tərcümə edə bilmirdilər. Deyirdilər ki, Dağıstan avarlarının dili ilə Azərbaycanda yaşayan avarların dili bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənir, hətta bu fərq o qədərdir ki, burada Dağıstan avarcasında oxuyanda alınmır, çünki bu bölgədə yaşayan avarlar anlamırlar. Bu fərqi aradan qaldırmaq üçün son dövrlərdə bölgədə əsaslı işlər aparılır. Buna orta məktəblərdə avar dilinin öyrədilməsi üçün xüsusi dərslərin ayrılmasını, UNESCO-nun Azərbaycanda yaşayan avarlar üçün tərtib etdiyi əlifbanı², yenə

¹ Azərbaycanın azsaylı xalqları. http://www.azerbaijans.com/content_1703_az.html

² Bu məlumatı bizə Zaqatala rayonunun Car kəndində yaşayan 1944-cü il təvəllüdlü

bu qurumun nümayəndələrinin Balakən və Zaqatalada yaşayan avarlara Dağıstanda nəşr olunan kitablardan hissələr oxudaraq onların bu dili nə qədər anladıklarını araşdırmağa çalışmalarını¹ misal göstərmək olar.

Avarlar müsəlmandırlar. Söyləyicilərin dediklərinə görə, onlar müsəlman dinini digər müsəlmanlara nisbətən gec qəbul etmişlər. Hətta Zaqatala rayonunun Maqov kənd sakini 1957-ci il təvəllüdlü Qardaşov Məmmədkamil Yaqub oğlu bu tarixin XIV əsrə təsadüf etdiyini dedi və bunu avarların dağlıq ərazilərdə yaşaması ilə əlaqələndirdi. Avarlar sünni məzhəbinin şafi qoluna aid idirlər. Söyləyicilərin verdikləri məlumatlara görə, şafilər Həcc ziyarəti zamanı sünniliyin hənəfi məzhəbinə keçirlər. Buna səbəb şafilikdə dəstəmaz aldıqdan sonra əks cinsə toxunularsa, dəstəmazın pozulacağına olan inamdır. Həcc ziyarəti zamanı Həccin vacibləri hamı tərəfindən eyni anda icra edilir və bu zaman dəstəmaz pozula bilər. Odur ki, şafilər Həcc ziyarəti zamanı hənəfi məzhəbinə keçməli olurlar ki, bu, sadəcə niyyət etməklə edilir və ziyarətdən qayıtdıqdan sonra yenə eyni formada şafi məzhəbinə qayıdırlar. Bu barədə söhbətləşdiyimiz insanlar hənəfi məzhəbinin daha yumuşaq olduğunu, islam dininin qaydalarını insanlar üçün asanlaşdırdığını dedilər. Bununla bağlı bölgədən bir rəvayət də qeyd aldım. Rəvayətin məzmunu belədir: “Birinin atı itir. O, atını taparsa, bir də heç vaxt üstündən düşməyəcəyini əhd edir. At tapılır, ancaq sahibi əhdinə görə çətin duruma düşür. Odur ki, əvvəlcə şafi mollasının yanına gedir, molla ona əhdin pozulmaz olduğunu deyir və atın üstündən düşməyi qadağan edir. Çıxılmaz vəziyyətdə qalan at sahibi indi də hənəfi mollasının yanına gəlir və hadisəni danışır. Hənəfi molla at sahibini bir ağacın yanına gətirir və ona atın üstündən ağaca çıxmağı, oradan isə yerə düşməyi məsləhət görür. Hökmünü isə belə əsaslandırır ki, sən atın üstündən yerə düşməyəcəm demişdin, indi atın yox, ağacın üstündən yerə düşürsən”.

Söyləyicilərin verdikləri məlumatlara görə, Çar Rusiyası dövründə avarlar ağsaqqallar vasitəsi ilə idarə olunurdular. Avarlar arasında daha çox nüfuzu olan tayfaların hərəsindən bir ağsaqqal seçilər və bu ağsaqqallar şurası da avar həyatının müxtəlif sahələrinə dair qərarları verərdilər. Z.Cavadova avarlar arasındakı bu cür idarəçiliyi camaatlar adlandırır və yazırdı ki, camaatlar bir qayda olaraq dağlı tayfalarına xas olan nəsil – tayfa idarəçiliyini qoruyub saxlayırdı (Cavadova 1999, səh. 15).

Bölgədə yaşayan digər xalqlar kimi avarların da mətbəxində xəmir yeməkləri əsas yer tutur. Xüsusilə də, qış aylarında xəmindən hazırlanan yeməklər çox yeyilir. Sürhüllü (Şəkinin Göynük kəndlərində bu yemək sürfüllü adlanır və bir neçə növü bişirilir), xəngəl (bölgədə bir neçə növü ilə rastlaşdıq), gırs (ət, gigitkən, şor, balqabaq və s. ilə bişirilir), sıxma (qarğıdalı unundan ha-

Mahmudov Əsəbəli Məhəmməd oğlu vermişdir.

¹ Bu məlumatı isə Balakən rayonunun Qabaqcıl qəsəbəsinin Şambul kənd sakini 1984-cü il təvəllüdlü Terçiyev Şamil Hacımahama oğlundan eşitdik.

zırlanan yeməkdir) və s. yeməklər milliyyətindən asılı olmayaraq bütün bölgə əhalisinin sevdiyi yeməkləridir.

Etnoqraf alim Paşayeva M. müxtəlif mənbələrə istinad edərək, avar adının bu xalqa qonşuluqda yaşayan türklər tərəfindən verilməsi qənaətinə gəlir və yazır ki, avar xalqının etnik özünü adlandırması isə *maurlal* və ya *maurlan* şəklindədir. XIX əsrə aid ədəbiyyatlarda avarların özlərini *baualal*, *maurulal*, *marulan* adlandırması ilə bağlı məlumatlar var. Tədqiqatçı alim avarların hun tayfa birliyinə daxil olan tayfalardan biri olduğu və sonradan Qafqaz xalqları arasında assimilyasiyaya uğrayaraq dillərini unutməsi qənaətinə gəlir (Paşayeva 2008).

Avar folkloru. Biz müxtəlif illərdə bu bölgədə dəfələrlə folklor ezamiyyələrində olmuşuq, bölgədə yaşayan müxtəlif xalqların nümayəndələrindən: Azərbaycan türklərindən, saxurlardan, ingiloylardan, həmçinin avarlardan xeyli folklor nümunəsi qeydə almışıq. Azsaylı xalqların nümayəndələri ilə olan söhbətlərimiz zamanı onlar arasında mövcud olan folklor mətnlərinin, eləcə də etnoqrafik materialın əksər hissəsinin əslində türk folklorunun variantları olduğunu müşahidə etdik. Bir sıra hallarda söyləyicilərin özləri də bu faktın doğruluğunu təsdiqləyirdilər. Gözdəyməni aradan qaldırmaq üçün icra edilən qurğuşun tökməni izah edən söyləyicilərin bir qismi bunun Dağıstanda yaşayan türk mənşəli qumuqlarda da olduğunu qeyd edirdilər. Balakən rayonunun Mahamalar kənd sakini 1963-cü il təvəllüdlü Kaşlayeva Həcər Zral qızının dediyinə görə, qumuqlar qurğuşunu əridib suya tökməklə yalnız gözdəyməni aradan qaldırmır, həmçinin qorxuluğu götürür və insanın taleyinə də baxa bilirlər. Bu söyləyici qumuqların Azərbaycan dilinə oxşar dildə danışdıqlarını da vurğulamağı unutmadı. Balakən rayonunun Mahamalar kənd sakini 1962-ci il təvəllüdlü Kaşlayeva Aybəniz Tələt qızı isə Rusiyada yaşadığı zaman yaşlı tatar qadınlarının suya qurğuşunu əridib tökərək qorxuluq və nəzər götürdüklerini dedi və bu ayini qızı üçün icra etdirdiyini bildirdi.

Avarlar arasında folklor nümunələri toplayarkən qarğışın deyilməsi ilə bağlı maraqlı bir faktla rastlaşdıq. Zaqatala raynunun Maqov kənd sakini 1957-ci il təvəllüdlü Qardaşov Məmmədkamil Yaqub oğlunun dediyinə görə, əvvəllər avar qadınları çox əsəbiləşərkən paltarlarının ətəyini çırpı-çırpı qarğış edərmiş. Bu qarğış o qədər təsirli olarmış ki, bəzən qarğış edilən şəxs gəlib halallıq almasa, heç cür xeyir tapmazmış, başına cürbəcür bəllələr gələrmiş. Qarğışın xüsusi formada deyilməsi ilə yalnız Zaqatalada yox, digər bölgələrimizdə də rastlaşırıq. “Şəkiddə qarğışla bağlı belə ifadələr də işlənir: “Yanıf qarğıyirəm”; “Sinəmi gerif (gərib) qarğıyirəm”. Yəni nahaq söz, haqsız hərəkət bu şəxsi o qədər yandırır ki, o, ürəkdən gələn səsle qarğış tökür. Ərazidə yayılmış inama görə, belə vəziyyətdə deyilən qarğış böyük faciələrə səbəb olur.” (Vaqifqızı (Süleymanova), 2012). Şəkinin Göynük kəndlərində qarğış deyən qadınlar dizlərinə, sinələrinə döyə-döyə, budlarının ətinə çimdikləyə-çimdikləyə də qarğış deyərlərmiş və bu vəziyyətdə deyilən qarğış qarşı tərəfi çox qorxudarmış.

Zəngilan rayonunun Gilətağ kəndində biri o birinə qarğış tökəndə çöm-bəlib oturur, sonra ayaqlarının ucunda dairəvi şəkildə hərəkət edərək, əl çala-

çala qarğış deyərmiş. Bu vəziyyətdə qarğış tökməyi adı çəkilən ərazidə həxişta getmək adlandırırmışlar. Naxçıvanın Şərur rayonunun Qarabağlar kəndində də yanıqlı səslə qarğış tökən adamlar haqqında da “filankəs yaman həxişta gədir” deyirlər¹.

Avarlarda alqışın da xüsusi formada deyilişi ilə rastlaşdıq. Balakən rayonunun Şərif kənd sakini 1928-ci il təvəllüdlü Mehdiyeva Şəmsiyyə Həmzət qızından alqış deməyi xahiş etdiyimizdə bizə başımıza yaylıq örtməyi, sonra isə otaqda olan bütün qadınların əl-ələ tutub dairə halında oturmasını tapşırırdı. Özü də bizim dairəyə qoşuldu, bundan sonra gözlərini yumaraq alçaq səslə alqış etməyə başladı.

Yuxarıda deyilənlərdən bu nəticəyə gəlmək olar ki, vaxtilə Azərbaycanda alqış və qarğış demək xüsusi mərasim formasında icra olunarmış.

Avarlar arasında Hampric mərasiminin xüsusi yeri vardır. Hampric Ramazan bayramında keçirilir. Uşaqlar (bəzi söyləyicilərin dediyinə görə, həmçinin böyüklər də) bayram axşamında qapı-qapı gəzər, ev sahiblərinə alqış edər, əvəzində müxtəlif növ şirniyyatlar, bişirilmiş yumurta, qoz, fındıq alırlar. Bəzi söyləyicilər bu mərasimin yalnız Ramazan bayramı günü keçirildiyini desələr də, bir qisim söyləyicilər Hampricin həm Orucluğu ilk gecəsi, həm də Ramazan bayramı gecəsi icra olunduğunu dedilər. Axır çərşənbədə, “Qodu-qodu” mərasimində uşaqların qapı-qapı gəzərək alqış məzmunlu mahnılar oxuyaraq əvəzində ev sahiblərindən müxtəlif hədiyyələr almasını Azərbaycanın bütün bölgələrindən toplanmış folklor mətnlərində görürük. Göründüyü kimi, mərasimin icrası eyni olsa da, keçirilmə vaxtları müxtəlifdir.

Avarlar Novruz bayramını Sinqli adlandırırlar. Sinqlidə icra olunan adətlərin hamısının bölgədə yaşayan Azərbaycan türklərininki ilə eyni olduğunu görürük. Amma avarlar Novruz tonqalından atılmaq əvəzinə torpağın altından keçirlər. Bunun üçün torpağın altında adam boyu hündürlükdə tunel qazılır, üstü örtülür. Kəndin sayılıb-seçilən adamlarından biri əlində bir vedrə su və ağac budaqlarından hazırlanmış süpürgə ilə tunelin üstündə dayanır. Kənd camaatı bir-bir tuneldən keçir, bu zaman yuxarıda dayanan şəxs əlindəki süpürgəni suya batırıb altdan keçənlərin üstünə çiləyir. Zaqatala rayon Maqov kənd sakini Qardaşov Məmmədkamil Yaqub oğlunun dediyinə görə, bu mərasim, adətən, günorta icra olunmağa başlayır və gecəyədək davam edir. Kənd əhalisinin hamısı bu mərasimdə iştirak üçün can atır. İnəmə görə, tuneldən keçən şəxslərin xəstəlikləri sağalır, il ərzində bütün qada-bəlalər onlardan yan keçir. Göründüyü kimi, Novruz tonqalının bütün dərd-bəlanı yandırması ilə bağlı inamı burada suyun qada-bəlanı yuyub aparması əvəz edir. Əslində mahiyyət eynidir, inamın kökündə şəxsi qüvvələrin qovulması dayanır. Burada diqqəti cəlb edən digər bir məqam da qazılmış tunelin, torpağın altından keçməkdir. Əski təsəvvürlərdə torpağa bitib-tükənməyən həyat qüvvəsinin, ölümsüzlüyün simvolu kimi baxılmışdır. “Koroğlu” dastanının özbək və türkmən variantlarında Goroğlunun gorda,

¹ Bu məlumatları bizə verdiyi üçün fil.e.d. Əfzələddin Əsgərova minnətdarlığımızı bildiririk.

yəni torpağın altında doğrulması məhz bu inamdan irəli gəlir. Şəki rayonunda da xəstə uşaqların, böyüklərin isə xəmərdən hazırlanmış fiqurlarının üç dəfə qazılmış torpağın altından keçirilməsi adəti də yenə həmin inamla bağlıdır. Torpağın altından keçən şəxs inisiyasiya mərasimindən keçir, torpaq burada mediator rolunu oynayır. Tunelin bu tərəfindən torpağın altına girən xəstə girən şəxs bütün dərđini, bəlasını torpağın altında qoyub çıxır.

Zaqatala rayonu Maqov kənd sakini 1957-ci il təvəllüdlü Məmmədova Gülnar Məmməd qızı isə bu mərasimin yağış yağmayanda icra olunduğunu bildirdi.

Avarlar Sinqlidə Roxibox adlanan mərasim də keçirirlər. Roxibox avar dilindən hərfi tərcümədə buğda aşısı deməkdir. Roxiboxun bişirilmə qaydasına baxdığımızda onun hədik olduğunu gördük. Azərbaycan türklərində hədik uşaq ilk dişini çıxardıqda və Məhərrəmlik zamanı imamların şərəfinə bişirilir. Avarlar isə onu yalnız Sinqli münasibətilə bişirirlər. Söyləyicilərin dediyinə görə, Roxiboxa bütün kənd gedir.

Bu bölgədə yaşayan Azərbaycan türkləri, saxurlar, ingiloylar kimi avarlar arasında da Mövlud mərasiminin keçirildiyini müşahidə etdik. Sadaladığımız xalqların hamısında Mövlud mərasimi iki yerə ayrılır: peyğəmbərin doğumu şərəfinə keçirilən Mövlud, müxtəlif niyyətlərə görə keçirilən mövlud. Həm peyğəmbərimizin doğumu münasibətilə keçirilən, həm də müxtəlif niyyətlərə görə keçirilən Mövludların keçirilmə qaydası və orada oxunan ilahilər eynidir. Fərq yalnız Mövludun keçirilmə vaxtıdır. Yəni peyğəmbərimizin doğumu münasibətilə rəbiül-əvvəl ayında Mövlud verilir, niyyət məqsədilə verilən Mövludlar ilin bütün günlərində keçirilə bilər. Ancaq Azərbaycan türklərinin keçirdiyi Mövludlarda müşahidə etdiyimiz inancları bölgənin digər xalqlarının keçirdiyi Mövludlarda görə bilmirik (Vaqifqızı (Süleymanova) 2015).

Əvvəllər avar toylarında elçilik xüsusi əhəmiyyət daşıyan mərasim imiş, bəzən hətta illərlə çəkərmiş. Söyləyicilər avar toy və yas adətlərinin müasir dövrümüzdə xeyli dəyişikliklərə məruz qaldığını dedilər. Əvvəllər avarların toy adətlərində nişan mərasimi olmayıb, yaslarda isə mərhumun əlli iki və il mərasimləri verilməzmiş. Hal-hazırda isə bölgədə yaşayan Azərbaycan türkləri kimi avarlar da bu adətləri icra edirlər. Avar yaslarında ağı deməkdən daha çox zikr edirlər. Hər ölü üçün yetmiş min zikrin oxunması, yəni yetmiş min dəfə “Lailahəillalah” deyilməsi vacib sayılır. Zikrlər toplu halında oxunur və oxunan zikrlər otaqdakıların arasında bölünür. Tutaq ki, 70 nəfərlə oxunan zikrdə hərənin payına 1000 ədəd zikr düşür. Zikrlərdə kişilərlə yanaşı, qadınlar da iştirak edirlər. Qadınlar kişilərdən ayrı otaqda oturur, iki qadının etdiyi zikr bir kişinin etdiyi zikrə bərabər sayılır, 20 qadın eyni anda zikr edirsə, bu, 10 kişinin etdiyi zikrə bərabər tutulur. Söyləyicilərin bəziləri bunu şəriətlə, bəziləri qadınların çatdırıb kişilərlə bərabər zikr edə bilməməkləri ilə, bəziləri isə yas məclisinə toplaşan qadınların zikr zamanı söhbət etmələri ilə əlaqələndirdilər. Zikr zamanı bəzən iştirakçılar qan-tərə batır, rəngləri qızarır, özlərindən asılı olmadan oturduqları yerdə yırğalanır, irəli-geri gedirlər.

Avar qadınların beşik başında da layla əvəzinə zikr demələrinin şahidi olduq.

Balakənin Mahamalar kəndində kəsik başla bağlı inancların mövcudluğunu görürük. Kəndin yuxarı hissəsində yerləşən Huruley adlı ziyarət vardır. Burada dəfn edilmiş və bu gün bütün bölgə əhalisi tərəfindən ziyarət olunan şəxs, deyilənə görə, bir şeyx imiş. Həmin şeyx İmam Şamilin dəstəsində döyüşmüş, döyüşlərin birində başı kəsilərək öldürülmüşdür. Onun bədəni dağlarda qalmış, kəsilmiş baş azan çəkə-çəkə çaya düşmüş, oradan da axaraq Balakən rayonunun Mahamalar kəndinə gəlib çıxmışdır. Başın daşın üstündə dayanıb azan çəkdiyini görən camaat onu dəfn etmiş, qəbrini isə ziyarətgaha çevirmişlər. Şeyxin adı bilinmədiyi üçün ziyarəti gəldiyi yerin adı ilə Huruley (Huruley Mahaççalada kənd adıdır) adlandırmışlar. Söyləyicilərin dediklərinə görə, həmin kəsik baş gələndə tək olmamış, yanında bir neçə dənə də baş olmuşdur. Kəsik başlardan biri Qazma, yaxud Gülüzənbinə kəndində, digəri isə Katex kəndində dəfn edilmişdir. Qalan başların isə harada dəfn olunduqları məlum deyil. Qazax rayonunun Çaylı kəndində Başıkəsik seyid adlı ziyarətgah vardır. Bu ziyarətin yaranması ilə bağlı rəvayət belədir: “Bu seyidin başını kəsib qucağına qoyub atın üstünə mindirib göndərirlər. At gətirir onu Çaylı kəndinə çıxarır. Tanıyanlardan biri bu adamın seyid olduğunu deyir. Başıkəsik seyidi Çaylı kəndinin qəbiristanlığında dəfn edirlər. Bölgə əhalisi Başıkəsik seyidin çox ağır ocaq olduğuna inanır”¹. Yaşar Kalafat da Balkan türklərində kəsik başla bağlı inancların olduğunu yazır (Kalafat 2006, səh. 23).

Avarlar arasında nağılların o qədər də yaygın olmadığını gördük. Onlardan bir-iki nağıl qeydə ala bildik. Onlardan biri “Aslanbekin nağılı”dır. Nağıl Azərbaycan folklorunda məşhur olan “Tıq-tıq xanım” nağılının variantıdır.

Digər nağılda məşhur lətifə personajı Molla Nəsrəddinin nağıl qəhrəmanı kimi çıxış etdiyini görürük. Nağılı Zaqatala rayonun Danaçı kəndindən qeydə almışdıq. Həmin nağılı danışan söyləyici onu bölgədə yaşayan ingiloylardan eşitdiyini qeyd etdi. Hər iki nağılı Azərbaycan dilində qeydə aldığımız “Aslanbekin nağılı”-nı danışan söyləyici mətni vaxtilə atasından eşitdiyini, atasının bu nağılı yarı avar dilində, yarı Azərbaycan dilində danışdığını dedi.

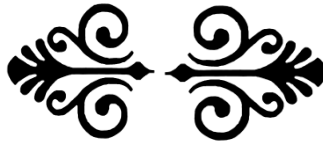
Avarlardan bir neçə lətifə qeydə ala bildik. Bu lətifələrin qəhrəmanları elə avarlar özləridir. Onlar bizim ısrarlı xahişimizdən sonra danışdılar, amma çap etdirməyəcəyimiz haqqında söz verməyimizi istədilər.

Göründüyü kimi, avarlar Azərbaycan türkləri ilə birgə yaşayış zamanı bu mədəniyyətin təsirindən kənarda qala bilməmişlər. Bu təsir özünü tənbur sənətinə münasibətdə də göstərmişdir ki, bununla bağlı ayrıca tədqiqatımız olacaq.

¹ Bu məlumatı bizə verdiyi üçün fil.ü.f.d. İlahamə Qəsəbovaya minnətdarıq.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycanın azsaylı xalqları. http://www.azerbaijans.com/content_1703_az.html
2. Azərbaycan Respublikası Zaqatala Rayon İcra Hakimiyyəti. <http://www.zaqatala-ih.gov.az/page/12.html>
3. Azərbaycan Respublikası Balakən Rayon İcra Hakimiyyəti. <http://balaken-ih.gov.az/page/12.html>
4. Cavadova 1999 – Cavadova Z. Şimal-qərbi Azərbaycan (tarixi-demoqrafik araşdırma). Bakı, 1999. http://elibrary.bsu.az/books_rax/N_369.pdf
5. Dibiroya 2015 – Vətənə xidmətin rəmzi: Səfiyyə Dibiroya. Bakı, “Avropa” nəşriyyatı, 2015, səh.99
6. Vaqifqızı (Süleymanova) 2012 – L.Vaqifqızı (Süleymanova). Şəki folklor mühiti. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2012, səh.147
7. Vaqifqızı (Süleymanova) 2016 – L.Vaqifqızı (Süleymanova). Azsaylı xalqlar arasında dambır ifaçılığı və həylə yaradıcılığı (Zaqatala-Balakən rayonlarından topladığımız folklor materialları əsasında) // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı, 2016/1 (48), səh. 23-27
8. Vaqifqızı (Süleymanova) 2015 – L.Vaqifqızı (Süleymanova). Azərbaycan`ın Şeki-Zaqatala Bölgəsi Halk Kültüründə Mevlid // III Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu. Ankara, Kazan 8-10 ekim 2015, s.251-256
9. Paşayeva 2008 – Paşayeva M. Avar xalqının etnik tarixindən. <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=80&Sayfa=61>, səh. 5
10. Kalafat 2006 – Yaşar Kalafat Balkanlardan Uluğ Türkistana Türk halk inançları. Ankara, Berikan yayınevi, 2006, səh.114



Gorgud RASULOV

University of Tartu

e-mail: kamalrustam@mail.ru



THE PROBLEM OF ARTISTIC SPACE IN THE WRITINGS BY Y.M.LOTMAN

Key words: Y. Lotman, artistic space, creativity, modeling, art, system of symbols.

Y.M.LOTMANIN ƏSƏRLƏRİNDƏ BƏDİİ MƏKAN PROBLEMİ

Xülasə

Məqalə Lotmanın bədii məkanına həsr edilmişdir. Onun bədii məkanda estetik və fəlsəfi fikirləri nəzərdən keçirilir. Qeyd edilir ki, Lotman üçün mədəniyyətə tipoloji yanaşma və hər şeydən əvvəl, “məkan modelləşdirmə” konsepsiyası mədəniyyətləri təsvir etmək üçün yeni bir “metadil” kimi vacibdir.

Bir ədəbi əsərdə bədii məkan yerdir, şəkillər və simvolların yaşandığı davamlılıq, hərəkət olur. Oxucunun qavrayışında bədii məkan və fiziki məkan kimi anlayışların tərfi yaranır. Bunda bir həqiqət var: qeyri-məkan əlaqələrinin modelləşdirilməsi funksiyası daha aydın olur, hər iki boşluq metafor kimi yaddaşda saxlanılır. Fiziki məkan sənətə uyğun gəlir. Buna görə də hərəkətin bir yerdən başqa yerə köçürülməsi – mümkün olmayan məkan məsələsi çox vacib göstəricidir. Müəyyən epizodların baş verməyəcəyi bir siyahı, simulyasiya edilmiş mətn dünyasının sərhədlərini özündə əks etdirir və ötürülə biləcək məkanlar bəzi qeyri-invariant model üçün variantlar təmin edir.

Üstəlik, vaxtın tanınmış üstünlüyü artıq təbii dildə, yəni ədəbiyyatın özündədir: bir sıra semiotik sistemlərdə dilin spesifikliyi, lingvistik ifadənin məkanın zamana çevrilməsinin əsas faktoru ilə müəyyən edilir.

Məqalənin məqsədi mədəniyyət tədqiqatlarında məkan növbəsi kontekstində Yuri Lotmanın ədəbiyyat və mədəniyyət sahəsindəki bədii məkanın modellərini öyrənməkdir. Məqalədə qeyd edilir ki, Lotmanın işləri ədəbiyyatda bir növ “məkan dəyişikliyi”, yəni transformasiyanı təyin edir. Lotmanın estetik fikirləri mədəniyyəti şərh etmək üçün məkan modelini təklif edən metafondur. Onun daxili boşluqları qeyri-bərabərdir. Məkan içində oppozisiya və bipolyar asimmetriya var.

Açar sözlər: Y. Lotman, bədii məkan, yaradıcılıq, modelləşdirmə, sənət, simvollar sistemi.

ПРОБЛЕМА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОСТРАНСТВА В СОЧИНЕНИЯХ Ю.М.ЛОТМАНА

Резюме

Статья посвящена художественному пространству Лотмана. Рассматриваются его эстетические и философские взгляды относительно художественного пространства. Отмечается, что типологический подход к культуре и, прежде всего, понятие «пространственное моделирование» для Лотмана важно именно как новый «метаязык» для описания культур.

В литературном произведении художественное пространство – это то пространство, продолжение, в котором живут образы и персонажи, происходит действие. В восприятии читателя создается определение таких понятий как художественное пространство и физическое пространство. В нем есть некая истина: когда функция моделиро-

вания непространственных отношений становится очевидней, оба пространства сохраняются в виде метафоры. Физическое пространство вмещается в художественное пространство. Поэтому очень важным показателем будет вопрос о пространстве, в котором действие не может быть передано. Перечисление того, где определенные эпизоды не могут происходить, очерчивает границы мира моделируемого текста, и места, в которые они могут быть перенесены, предоставят варианты для некоторой инвариантной модели.

Более того, общеизвестное преимущество времени теперь в естественном языке, то есть в самой литературе: специфика языка в ряде семиотических систем определяется основным фактором языкового выражения пространства-времени.

Целью статьи является изучение моделей художественного пространства Юрия Лотмана в литературе и культуре в контексте пространственного поворота в культурологии. В статье отмечается, что сочинения Лотмана предопределяют некое «пространственное изменение» в литературе. Эстетические идеи Лотмана – это метафора, предлагающая пространственную модель для интерпретации культуры. Его внутренние пространства являются неодинаковыми. Внутри пространства находятся оппозиция и биполярная асимметрия.

Ключевые слова: Ю.Лотман, художественное пространство, творчество, моделирование, искусство, система символов.

Relevance of research. Y. Lotman was interested in spatial semiotics as a special scientific discipline in the 80s. He linked it with the development of mathematical and natural science knowledge, with the ideas of the relativity of space, the multiplicity of spaces, their asymmetry and mutual complementarity. For Lotman, who considers the artistic space as the most important model of the world of this author, as a sign-symbolic model of cultural, historical, religious, ethical ideas and preferences of a cultural community and semiosphere, the extrapolation of the abstract concept of space to the humanitarian sphere was justified. Moreover, the scientist clearly distinguished two aspects of spatial organization: a) the spatial structure of the picture of the world; b) spatial models as a language describing the type of culture. In the first case, it is an object language, in the second, a meta-language of description.

Problem statement. In the works of Lotman there are everyday, sacral, profane spaces, spaces of life, death, nature, Russian culture, spaces of meaning, etc. Lotman believed that the term “space” is extrapolated from the mathematical understanding of space as a set of objects (points) between which there is a relationship – continuity. In his opinion, we can speak about “semantic space, color space, ethical space, and even space of physical space” [7, c. 720].

The purpose of the research is to examine the work of Lotman through the prism of artistic space.

The subject of the research is the work of Lotman, the object of study is the features of the development of artistic views of Lotman.

The main research statement. As for the symbolic space, this is a special kind of artistic space, where there are text, specific signs, conditional and iconic, and most importantly – the concentration or “scattering” of signs – symbols representing the text in the text. Semiotic space in the broad sense of the word is in a relationship of reciprocity and transitivity with the semio-

sphere: “semiotic space can be considered as a single mechanism. Then the primary system will not be one or another brick, but the “big system called the semiosphere” [6, c. 14.].

The fact is that artistic space models not only, but in some cases, not so much spatial relations as such, but conveys, symbolizing, ethical, religious, psychological, cultural, historical, cosmological ideas about values, while resorting to fantastic exaggerations, substitutions, contractions, stretching calculated on the cultural and semiotic experience of the viewer and on the work of his imagination.

And consequently, “the language of an artistic text in its essence is a definite artistic model of the world, and in this sense the whole structure belongs to “content” – carries information [1, c. 548-549].

According to Lotman, if an artistic message creates an artistic model of a particular phenomenon, then artistic language models the universe in its most general categories are a form of existence for concrete things and phenomena, being the most common content of the world.

It is worth paying attention to the fact that the very idea of the possibility of expressing certain pictures of the world, including non-spatial content, by the forms of “spatial relation” appeared in Lotman’s work in a rather early period of his scientific activity. In the article “On the Concept of Geographic Space in Russian Medieval Texts” Lotman showed that in Russian medieval texts the concepts of geographical space are not characterized by modern concepts “religion and moral value” and in this respect become an important indicator of “moral value of this world”.

Since in these texts “geography” appears as a kind of “ethical meaning”, the concepts of “moral value” and “local disposition” are merged: “Moral concepts are inherent in a local attribute, and local is a moral one”. So, any “movement” in a geographic space has a meaning in the system of religious and moral coordinates and thus a geographical journey becomes a movement on the “map” of religious and moral systems.

It is not by chance that in medieval literature penetration into hell or paradise is always thought of as a “journey”, and for the medieval consciousness of Ancient Russia, a change in moral status meant moving in space – a transition from one local situation to another. As B.F.Yegorov rightly noted, “this article is still important – albeit outlined in passing, dashed – by the introduced notion of the hero’s movement in space, of his path, which, across the border zones, is transferred to another area, and therefore the intersection borders becomes plotforming factor” [2, c. 194].

The typological approach to culture and above all the notion of “spatial modeling” for Lotman is important precisely as a new “meta-language” for describing cultures. Such an approach not only corresponds to the intention to abandon the exclusively immanent description of the structure, but also directly

responds to the need to develop a new (“other”) meta-language, which “has its own ordered semiosis, not borrowed from the sphere of natural languages”.

As is well known, in this regard, Gogol’s work for Lotman is a kind of evidence of the fruitfulness of this approach. In his article “The Problem of Artistic Space in Gogol’s Prose” (1968) Lotman argues that the “artistic space” in Gogol’s work is not just a place in which this or that hero moves and acts, but a kind of “formal system” for building various artistic models and in this sense it becomes a kind of “*abstract language*” for the expression of author’s thought.

Anticipating the analysis of Gogol’s artistic space, Lotman distinguishes between spaces: point, linear, planar and volumetric. Linear and planar have horizontal and vertical directivity. The image of a linear space is in art a road with an emphasis on the sign of length. The space can be consistently elongated, but dotted, intersected by boundaries.

The symbol of the road is a ban on movement in the direction where space is limited (this means “to go out of the way”), and it is natural to move in the direction in which the boundary is absent. Linear space can symbolize the descent or ascent of the hero. Lotman mentioned that distinguishes between “heroes of the path” and “heroes of the steppe”. The latter do not have a ban on lateral movement. The function of these heroes is to cross borders. From the use of the abstract language of descriptions, Lotman, naturally, as a historian of artistic culture, passes to a language with substantive functions inherent in Gogol’s individuality and its cultural and aesthetic semiosphere, because, as the researcher writes, works are not hollow vessels of literature.

According to the scientist, “he was only Gogol who discovered for the Russian literature all the artistic power of spatial models, defining much in the creative language of Russian literature from Tolstoy, Dostoevsky and Saltykov-Shchedrin to Mikhail Bulgakov and Yuri Tynyanov” [8, c. 447].

Accordingly, in a thorough analysis of Gogol’s prose, Lotman’s main focus is to show how the system of spatial relationships penetrates into the deep structures of all Gogol texts and plays the role of an invariant form throughout the entire author’s creative evolution. In this respect, it is quite indicative that in the works of Gogol the structure of the “pair opposition” of a spatial nature persists and continues to operate, despite the fact that the meaningful value of this structure is “transformed” at each stage of the author’s creative evolution. The initial spatial opposition of the “domestic” and “fantastic” space in the “Evenings ...” is transformed in “Mirgorod” into different opposition couples: on the one hand, the “external” and “internal” in the “Old World landowners”, and on the other – “my” and “his” (someone else’s) in “The story of how they quarreled”. In the “Petersburg stories” a new oppositional pair is formed between the space of St. Petersburg with its territorial concreteness and the special world of bureaucratic space, which has completely lost its richness and has become only an imaginary reality. Finally, in *Dead Souls*, giving Russia itself a sign of a

certain artistic universe, Gogol synthesizes all types of artistic space, which until now have been difficult to intertwine, into a single system. Finally, in “Dead Souls” Gogol synthesizes all types of artistic space, which until now have been difficult to intertwine, into a single system.

The open space in “Dead Souls” is ambivalent: it can be combined with vulgarity, with good and evil. Space needs a goal to become sublime and noble. Lotman distinguishes the concepts of road and path. “Road” is some type of artistic space; “path” is its implementation (complete or incomplete) or non-implementation. The road includes all forms of organization of space, and infinity, and fragmentation, and domestic warmth. The path does not belong to any of the spaces, but passes through them. With the advent of the road, “heroes of the way” appear, as well as motionless, frozen figures.

It is remarkable how the roles of heroes in space are distributed: characters, reader and author. Hero characters are on the ground in an ordinary environment; reader’s position is at the top: he sees the hero’s way to both ends.

Therefore, despite the fact that the language of space does not describe the entire text of Gogol and that far away all the semantic fields of the text are divided into groups with easily established mutual equivalence, we can say that in the text of Gogol, as in an artistic choir that simultaneously speaks many languages, it is the “language of spatial relations” that occupies a certain dominant position, imposing its modeling system on all others.

A very versatile symbol of the House, which Lotman considers in detail in connection with the work and life of Pushkin in his last years. Especially this article is devoted to the article about the House in the works of Bulgakov, in the *Master and Margarita*. In the novel, the symbols of homelessness, imaginary home and home as a place of spirituality, creativity, family warmth and mutual understanding intersect. Master is a wanderer, he needs a house. He goes through suffering. And, finally, he gets an eternal home, where there is silence, winding grapes, where people will go which he loves.

Imaginary house, falsehood – communal apartment and kitchen, insane asylum, Griboedov house, camp. Homeless: the poet under the pseudonym Homeless, Yeshua and even Pontius Pilate, who hates Herod’s palace, he lives under the columns of a balcony. Infernal nature of falsehood – in the image of the whole city. The house has a symbolic meaning in the general perspective of Bulgakov’s creative work: “The White Guard” – the destruction of the House and the life associated with it. At the other end is the “theater novel”, in which the image of the author revives the Turbins house. The house is not an ordinary living space: it is a landmark element of the cultural space. In human cultural thinking, real space becomes the iconic image of the semiosphere, a language in which various non-spatial values are expressed, and the semiosphere, in turn, transforms the real spatial world surrounding a person in his own image and likeness [4].

Lotman’s article on Gogol’s artistic space, of course, is in itself aimed at clarifying the deep artistic meaning of the category of space with a particular

author, but at the same time it is easy to see that it also has a purely theoretical orientation related to the problem of “spatial modeling” as such. The latter conclusion the article is already explicitly theoretical in nature: “The language of spatial relations, as we have already said – is not the only means of artistic modeling, but it is important, as it belongs to the primary and fundamental. Even temporal modeling is often a secondary superstructure over spatial language” [4].

Lotman leads us to this conclusion through an analysis of the “literary text,” although this provision in principle applies to all types of literary text. It is generally accepted that a work of literature, as opposed to a work of fine art, which essentially implies a rather large concreteness in the transmission of the actual spatial characteristics of the depicted world, as a rule, rather concretely with respect to “time” and in this sense is primarily associated with “time” and not with “space”.

According to the concept of Y. Lotman, “the essential element of the spatial meta-language of culture is the border. The character of the border is determined by the dimension of the space it limits (and vice versa). Since in the culture models at the border points the continuity of space is violated, the border always belongs only to one – internal or external – and never both at once” [5, c. 397]. The border violates the continuity of space, separates one culture from another, most often symbolizing the separation of organization from disorganization, closeness and distance, one’s own and others. The space “our”, “own”, “cultural”, “safe” opposes “their” space – “alien”, “hostile”, “dangerous”, “chaotic”. Every culture begins with the division of the world into the “inner” and “outer” space. The border can delimit the earthly from the otherworldly, pass through the earthly world as both the main and auxiliary border. In Lotman, the border symbol is multivalued, but nevertheless it performs not only and not so much the functions of belonging to two or several cultures and semiosis as the functions of their separation and belonging to one of the parties. Although, as is often the case in Lotman’s constructions, he puts forward an antithesis that objectively brings together the position of him and M. Bakhtin. “The concept of the border is ambiguous. Therefore, it belongs to both border cultures, both mutually adjacent semiospheres” [3, c. 183].

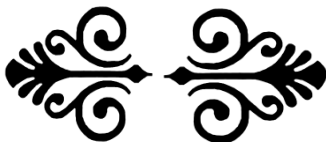
Separate sections with continuous semiotic space, delimited by a single boundary, or a group of discrete spaces, the discreteness of which is also marked by boundaries, and a more general space, delimited, on the one hand, only by a fragment of the boundary, and on the other – open, are formed inside the semiosphere. At the same time, artistic characters are divided into moving and immobile: to the “heroes of the path”, who move along a spatial-ethical trajectory and cannot perform “lateral movement”, and to the “heroes of the steppe” who make unpredictable movement along the “width”.

One essential point follows from this: “spatial modeling” as a very effective means for expressing the “general picture of the world” of this culture is considered by Lotman not only as a special “semantic” model, including the

value-ideological categories of cultural ideas, but is also recognized as of a certain independent system, which also has a “syntagmatic” organization inherent only in it. If “spatial modeling” is understood as a kind of “language” as a formal system in the full sense of this word, then it is natural to assume that there are all the reasons for applying this concept to a literary text as a special kind of artistic “language”.

REFERENCES

1. Барт Р. Лекция // Избранные работы. М., 1994.
2. Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. М., 1999.
3. Лотман Ю.М. Понятие границы // Внутри мыслящих миров. М.: «Языки русской культуры», 1996.
4. Лотман Ю.М. Дом в «Мастере и Маргарите» // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: «Языки русской культуры», 1996.
5. Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Избранные статьи в трех томах. Т. I. Таллин: Александра, 1992.
6. Лотман Ю.М. О семиосфере // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Таллин: Александра, 1992.
7. Лотман Ю.М. Письма. М., 1997.
8. Лотман Ю.М. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Таллин: Александра, 1992.



Etnik mədəniyyətimizdən

Gülxarə ƏHMƏDOVA
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: ehmedova1965@list.ru



AĞDAMIN TOY ADƏTLƏRİ

Açar sözlər: Ağdam, qızbəyənmə, nişan, kəsmət, toy, üçgünlük

THE WEDDING CUSTOMS OF AGHDAM

Summary

In the article the wedding customs of the Agdam region are described. These habits refer to the pre-occupation period. Agdam weddings, as well as wedding ceremonies of our other regions, passed through three stages: pre-wedding stage, wedding and the stage after wedding. In this article all three stages are described as accurately as possible. Acquaintance, match-making, engagement, return before luggage, dressed up, cuts, weddings, three-day, guests, etc. were discussed separately.

Key words: Agdam, acquaintance, engagement, cutting, wedding, three-day

АГДАМСКИЕ СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ

Резюме

В данной статье даётся описание свадебным обычаям Агдамского района. Эти обычаи больше относятся к периоду до оккупации. Также как и свадебные церемонии других регионов, Агдамские свадьбы проходили в три этапа: предсвадебный, свадьба и послесвадебный этап. В этой статье как можно точнее даётся описание этих трёх этапов. Здесь отдельно говорится о таких меджлисах как: гызбеенме, эльчилик, нишан, чемодан габагы гайтармаг, палтарбичди, кесмет, той, учгюнлюк, гонаглама и т.д.

Ключевые слова: Агдам, гызбеенме, нишан, кесмет

Məqalə Ağdam rayonunun özündən toplanmış folklor materialları əsasında yazılmışdır. Ağdamda toy adət-ənənə üzrə keçirilmişdir. Adət-ənənədən kənara çıxmaq əhali arasında yaxşı qarşılanmazdı. Əslində toy mərasimi *qız bəyənmə*dən başlayır, belə ki, qızı bəzən ailə, bəzən oğlan bəyənilir, ailə də razılıq verirsə, qız evinin ağzını arayırlar. Qız evi razılıq verərdisə, oğlan tərəf elçi gedir. Birinci elçiliyi qadınlar edir. Bir neçə qadın gedir, əgər razılıq olarsa, növbəti elçilik baş tutur. Bu dəfə oğlanın atası, əmiləri, yaxınları elçi gedirlər. Bəzən birinci dəfə qız evindən razılıq alınır, bəzən də bir neçə dəfə bu cür gedildikdən sonra “hə” alınır.

Bu mərhələdən sonra hər iki tərəf böyük təntənə ilə *nişana* hazırlaşırlar. Nişan günü təyin edilir. Oğlan evi böyük təmtəraqla nişan gətirir. Nişanda əsas Ağdam camaatı arasında barmaqçıl adlandırılan qızıl üzük, qırmızı yaylıq və xonçalar aparardılar. Xonçalarda fətir və cürbəcür şirniyyatlar – noğul, konfet, şokolad, mer-meyvə və s. olardı. Fətiri oğlan evinin yaxınları, yəni ev camaatı və qohumlar, qonşular birgə yığışaraq təndirə yapardılar. Fətinin xəmirinə yağ,

şəkər tozu, süd, əzilmiş keşniş toxumu qataraq yoğurur, acımuş xəmiri o qədər də böyük olmayan kündələr halında təndirə yapardılar. Fətir kündələrinin üzünə yumurta qarışıq küncüd vurardılar. Əvvəl təndirdən çıxardılan fətilrər ora yığışan qohumlara paylanardı. Sonra xonçalar üçün ayrılardı. Xonçalar əvvəllər sinilərə yığılar, üstünə isə qırmızı şal örtərdilər, sonralar isə sinilərə yığılır, üstü bəzəkli salofanla örtülür, ağzı isə qırmızı lentlə bağlanırdı. Bu, müasir dövrdə də belədir. Səhər oğlan tərəfini təmsil edən qadınlar əllərində xonçalar qız evinə yola düşərdilər. Yox, əgər yol uzaqdırsa, maşına minib gedərdilər. Maşına da qırmızı yaylıq bağlanardı. Bu məclisdə ilk iş üzünün taxılması olardı. Üzüyü qızın barmağına ya bəyin qardaşı, ya da atası, o da olmasa, sayılıb-seçilən qohumlarından biri taxardı. Qırmızı yaylığı da üzüyü taxan adam qızın çiyinə salardı. Sonra bu məqsədlə hazırlanmış şərbəti içdikdən sonra süfrəyə əyləşərdilər. Oğlan tərəfdən gələn hər kəs içdiyi şərbətin qabına – nəlbəkiyə müəyyən məbləğ pul qoyardı. Bu pul şərbəti hazırlayan qadına çatardı. Qız tərəf də oğlan evi üçün süfrə açardı. Süfrədə əsasən aş, yarpaq dolması, dovğa, xiyar-pomidor salatları, göy-göyerti, şoraba¹ olardı. Yeyib-içmək bitdikdən sonra çay arası bir neçə saat qız-gəlin çalib-oynamağa başlayardı. Əyləndikdən sonra çay süfrəsi də açılar, oraya qız evinin bu niyyətlə bişirdiyi şirniyyatlar qoyulardı. Qız evi də yuxarıda adını çəkdiyimiz fətirdən bişirər, paxlava hazırlayar, süfrəyə düzərdi. Nisbətən son dövrlərdə isə evdə bişirilən tort da buraya əlavə olundu. Həmçinin oğlan evinin gətirdiyi şirniyyat xonçaları da açılar, içindəkilərdən də süfrəyə qoyulardı. Çay süfrəsindən sonra oğlan evi sağollaşib dönür. Qız evi isə oğlan tərəfin gətirdiyi xonçaları gələn qohumların qarşısında açır və xonçalarda gələn şirniyyatlardan hər kəs üçün pay çıxır.

Nişandan sonra əgər toy uzanardısa, *çemodan qabağı qaytarmaq* adlı adət icra olunardı. Bu dəfə qız evindən oğlan evinə xonçalar və xələt gedir. Xonçalara fətir, paxlava, müxtəlif çeşidli konfetlər, peçenye, mer-meyvə qoyulardı. Xələt isə oğlanın bütün ailə üzvlərinə və yaxın qohumlara alınan paltara deyirdilər. Paltar deyərkən o dövrdə qadınlara daha çox paltarlıq parça alınardı. İndi də oğlan evi qız evi üçün süfrə açardı. Süfrəyə aş, dolma, dovğa, bəzən kabab, salat və şoraba verilərdi. Şəkiddə isə bu adət nişanqabağı qaytarmadır. Folklorşünas Ləman Süleymanova bu barədə yazır: “Nişandan bir neçə gün sonra qız tərəfi oğlan evinə nişanqabağı qaytarır. Qızın yaxın qohumları əllərində xonçalar oğlan evinə gəlirlər. Bu xonçalarda şirniyyat və yemək-içmək (kabab, dovğa, plov, içki və s.) olur” (3, 97). Ağdamdan fərqli olaraq Şəkiddə bu zaman xələt aparılmır. Yemək yeyildəndən sonra qız-gəlin əylənməyə, çalib-oxumağa başlayardı. Bu da bir neçə saat çəkərdi. Əyləncədən sonra çay süfrəsi açılardı. Süfrəyə müxtəlif şirniyyatlarla çay verilərdi. Çay süfrəsindən sonra məclis dağılırdı. Oğlan evi qız tərəfdən gələn xələtləri paylayar, gələn şirniyyatlardan da qonaqlara pay çıxardılar. Buna Ağdam rayonunda nəmər vermək deyirlər.

¹ Şoraba – duza qoyulmuş tərəvəz

Əgər toy müddəti uzanardısı, araya da bayramlar düşərdisə, oğlan evi qıza bayramlıq aparardı. Bayramlıq üçün şirniyyat xonçaları gedirdi. Bəzi adamlar da şirniyyat xonçaları ilə yanaşı, kiçik qızıl əşyaları və paltar da alardılar. Novruzda qız üçün xüsusi bayram xonçası tutulurdu. Qovurğa, boyanmış yumurta, qoz-fındıq, fətir, səməni bu xonçanın olmazsa olmazlarından idi. Bu xonçaya şam da qoyulardı. Araya Qurban bayramı düşərdisə, ona da təmtəraqla hazırlaşardılar. Oğlan evi qız tərəfə bir erkək aparardı. Qoçun boynuna qırmızı yaylıq bağlayar, dırnaqlarını isə xınalayardılar. Bundan başqa bir neçə şirniyyat xonçası və qız üçün hədiyyələr qoyulmuş xonçalar olardı.

Ağdam rayonunda qız toyu *paltarbiçdi* adlandırılırdı. Bu məclisdən bir həftə, beş gün qabaq qız tərəfdən bir qadın kənd, yaxud rayon camaatını dəvət üçün gedərdi. Bu adətə el arasında *təhlif etmək*, həmin qadını isə *təhlifçi* adlandırırdılar. Təhlifçiyə qız evi pul və xələt verərdi. Xələt kimi parça (buna rayon ərazisində otrez deyərdilər) verilərdi. Qız evində artıq toy əhval-ruhiyyəsi duyulardı. Oğlan evindən qız evinə *kəsmətə* gələrdilər. Kəsmət toya gətiriləcək şeylər haqqında razılığa deyilir. Oğlanın atası, böyük qardaşı, babası, əmisi, dayısı və s. kəsmətin oğlan tərəfdən əsas iştirakçıları idilər. Qız tərəfdən isə qızın valideynləri və nəslin sayılıb-seçilən adamları iştirak edərdilər. Bu zaman da süfrə açılardı. Süfrəyə çolpa çıxırması, adam çox olardısı, aş da qoyulardı. Yemək bitdikdən sonra kəsmət kəsilərdi, paltarbiçdində oğlan tərəfdən gələn ərzağın miqdarı müəyyənləşdirilərdi. Əsasən bir neçə qoyun (adətən, adamından asılı olaraq üç və yaxud beş qoyun istənərdi. Bəzən hətta bundan da çox olardı.), aş üçün düyü, dovğa üçün göy-göyerti, qatıq və s., nəmər düzəltmək üçün şirniyyat (mütləq bu şirniyyatın içində şokolad, peçenye, noğul, konfet olmalı idi.), çörək bişirmək üçün un və s. istənərdi. Başqa bölgələrimizdən fərqli olaraq Ağdamda kəsmət üçün soğan da verilərdi. Çay süfrəsindən sonra razılığa gələn qohumlar evlərinə gedirlər. Paltarbiçdini əsasən həftənin bazar gününə təyin edərdilər. Məclisdən bir neçə gün qabaq qonşulardan paltarbiçdində istifadə etmək üçün qab-qacaq, stol-stul və s. yığılardı. Bu zaman siyahı tutular, kimdən nə alınmışsa, oraya qeyd olunardı. Bu, həmin əşyaların itməməsi, qarışıq düşməməsi üçün edilərdi. Paltarbiçdidən bir neçə gün qabaq yaxın qohumlar və qonşular düyü arıtlamaq üçün qız evinə toplaşardılar. Bu, çox əziyyətli iş hesab olunardı. Düyü arıtlandıqdan sonra nəmər bağlamaq üçün kiçik torbalar tikilərdi. Torba tikmək üçün bir neçə metr ağ, adi salofan alardılar. Bəzən bir neçə yüz torba tikilərdi. Tikilmiş torbalara iki peçenye, iki-üç noğul, hər çeşid konfetdən bir-bir qoyular, ağzı qırmızı lentlə bağlanardı. Paltarbiçdi günü pulu siyahıya alan qadının yanında başqa bir qadın da oturardı. Bu qadının işi nəməri, yəni həmin torbaları paylamaq olardı. Naxçıvanda isə paltar biçmə adəti bir qədər fərqlidir. Sənubər Kərimova bu barədə yazır ki, bəyin bacısı və ya qohumu olan qadın dərzisi ilə birlikdə qız evinə gələr, gəlinin toy və duvaq günü geyəcəyi paltarları biçib tikərdilər. Toy günü üçün bir qayda olaraq ağ, duvaq günü isə al qırmızı parçadan paltar biçilərdi (1, 94).

Paltarbiçdi günü təxminən saat on ikidə məclis başlayardı. Məclisə gələn qonaqlar mağara girən kimi girəcəkdə pulu siyahıya almaq üçün oturmuş qadına yanaşar, pul yazdırar, sonra o biri qadından da nəmərlerini alaraq yemək üçün yerlərinə əyləşərdilər. Bu məclisdə əsasən aş, dovğa, bəzi kəndlərdə isə souz və dovğa verilərdi. Amma bir sıra hallarda ərazidən də asılı olmayaraq kimi süfrəyə aş və dovğa, kimi də souz və dovğa gətirərdi. Yeməkdən sonra oğlan evi tərəfdən oğlan evini təmsil edən bir qadın ortaya bir stol çəkərək üstünə çıxır və çemodanları açaraq qıza gətirdikləri əşyaları bir-bir nümayiş etdirərdi. Bu əşyaları nümayiş etdirən şəxs həyatda yarımış qadınların arasından seçilərdi. Bəzən paltarbiçdi məclisinə xüsusi çalğıçılar gətirər, toy məclisi kimi edərdilər. Amma bu, hər məclis üçün keçərli deyil, yəni adamından asılıdır. Musiqi yemək qurtarandan sonra başlayardı. Əyləncədən sonra məclis dağılırdı.

Oğlan toyundan bir neçə gün qabaq qız evində *xınayaxdı* məclisi təşkil edilərdi ki, onun da iştirakçıları əsasən qız-gəlin olardı. Bu məclis də təxminən günorta saat on ikidə başlayardı. Əvvəlcə qonaqlar üçün süfrə açılar, yemək yeyilər, sonra oğlan evindən gətirilmiş xına qatılardı. Xınanı oğlan və ya qız evi fərqi qoymadan bir yarımış qadın və yaxud subay qız qatardı. O, böyük bir qab götürər, xınanı ora boşaldar, həmin xınanı rəngli çayla isladardı. Məclis iştirakçıları bu zaman xeyir-dua verərdilər. Sonra yığışanlar barmaqlarını xınaya batırar, ürəyi istəyənlər əllərinə xına ilə naxış vurur, hərflər yazar, ya da sadəcə əllərinə xına yaxardılar. Gəlinin bir əlinə öz adının baş hərfi, digərinə isə oğlanın adının baş hərfi yazılardı. Xına qabının yanına başqa bir boş qab da qoyardılar. Xınanı əllərinə yaxan qadınlar bu qaba nəmər kimi pul atardılar. Sonra çay içər, əylənər, gedəndə də oğlan üçün balaca bir qabda xına və bu məclis üçün hazırlanan yeməklərdən pay aparardılar. Oğlan, yəni gələcək bəy bu xınaya çeçələ barmağını batırar və əlinin içinə qızın baş hərfini yazardılar. Sonra bəy xınanı gətirən qadına nəmər, yəni müəyyən məbləğ pul atardı.

Toydan iki-üç gün qabaq qız evindən oğlan evinə *cehiz* və *cehiz bəzəmək* üçün bir neçə qadın gedərdi. *Cehiz* böyük bir maşına yığılar, həmin maşının sürücüsünə oğlan evi xələt verərdi. Bu xələt dəsmal, corab və ya köynəkdən ibarət olardı. *Cehizləri* oğlan evinin və qız evinin adamları köməkləşərək boşaldardılar. Əvvəlcə evə mebellər qurular, sonra digər əşyalar yerləşdirərlər. Ev tamamilə bəzədildikdən sonra mebellərin qapısına, əl tutacaq olan hər yerə qırmızı bağlanırdı. *Cehiz* bəzədildikdən sonra bu işi icra edənlər üçün süfrə açılardı. Yemək bitdikdən sonra oğlan anası *cehiz bəzəyənlərin* hər birinə xələt verərdilər. Xələt kimi otrez, ətir, dəsmal-corab və s. verilə bilərdi.

Toya dörd-beş gün qalmış oğlan evində toy hazırlıqları başlayardı. Əvvəlcə oğlan evinin cavanları yığışıb mağar qurur, içini yığardı. Bu işi icra edənlərə bəyin anası xələt verərdi. Xələt kimi dəsmal-corab, ya da köynək nəzərdə tutulurdu. Toya bir gün qalmış qız evində olduğu kimi qohum-qonşudan qab-qacaq, stol-stul, xalça-palaz toplanardı. Bu zaman da siyahı tutulardı ki, alınan əşyaları öz sahibinə qaytarmaq olsun. Çox zaman iki mağar qurulardı. Bunlardan biri yeyib-içmək üçün, digəri çalğı – əylənmək üçün nəzərdə tutulardı.

Qazanaçdı. Aşbaz və çayçı şabaş almadan qazanın ağzını açmazdılar. Həm oğlan evindən, həm də qız evindən yaxın qohumlar onlara yaxınlaşıb şabaş verərdilər. Yalnız bundan sonra yemək paylanardı. Sonra toy iştirakçılarından sayılıb-seçilən və yaxud yaxın adamlara aşbaz *maça* göndərər, bununla da xələtini istəyərdi. Maça qoyunun qol hissəsidir. Bu hissə ilikli olduğu üçün daha dadlı olardı. Onu tək halda bir boşqaba qoyar və nəzərdə tutulan adama göndərərdi. Maçanı alan adam gətirən adam vasitəsilə aşbazın nəmərinə göndərərdi. Toy üçün cöngə, bəzən qoyun da kəsilərdi. Onun ətindən lülə kabab, aş qarası və s. hazırlanardı. Toy üçün adətən aş, dovğa bişirilərdi. Bəzən imkan-dan asılı olaraq bunların yanında ət soyutması, pendir-göyərzi və s. də verilərdi. Yeyib-içən adamlar nəmərlərini də yazdırdıqdan sonra toy mağarına keçərdilər.

Toy dəvətlilərin sayından asılı olaraq bir, iki və yaxud üç gün keçirilərdi. Toy mağarına qadınlar adətən girməzdilər, onlar buraya ancaq bəy tərfi zamanı girə bilərdilər. Elə toylar da olurdu ki, qadın-kişi qarışıq oturardılar. Toy çalınan vaxtı bir kişi xeylağı qalxar, öz qohum-əqrabasını, ailə üzvlərini oynamağa dəvət edərdilər.

Toy çalınan mağarda bəy, sağdış, soldış, padşah, fərxaşı olardı. Padşahın vəzifəsi toyu idarə etmək, toyda qayda-qanun yaratmaq idi. Fərxaş da əlində çubuqla padşahın yanında dayanar, onun məsləhət bildiyi adamları oynamağa çağırar, cərimə olunacaq adamların cəriməsini yığardı. Cərimə ödəyəcək adam ya şabaş verər, ya da toyda oynadılardı. Yeyib-içib, nəmərinə yazdıran adamlardan da ürəkləri istəyənlər mahnı sifariş edər, oynadıqdan sonra bir az da oturub gedərdilər.

Toyun axırncı günü təxminən saat iki ilə üç arası maşın karvanı bəzədilib gəlin gətirmək üçün yola çıxardı. Lap əvvəllər gəlin maşının qarşısına gəlincik bağlayardılar. Sonra bu gəlincik gəlinə çatar, o da bunu əziz bir əşya kimi saxlayardı. Gəlini gətirmək üçün bəyin anası xaricində bütün yaxın qohum və qonşular gedərdilər. Yolda uşaqlar dəfələrlə əllərindəki kəndirlə maşınların qabağını kəsərdilər, pul aldıqdan sonra onları buraxardılar. Nəhayət ki, maşın karvanı qız evinə yetişərdi. Qız evindən bir qadın gəlinin oturduğu otağın qapısını bağlayıb oğlan tərəfi içəriyə buraxmazdı. Onun xələti verildikdən sonra qapı açılardı. Gəlini evdən çıxaran zaman bəyin qardaşı varsa, o, yoxsa yaxınlarından biri gəlinin belinə qırmızı bağlayar, bu prosesi üç dəfə icra edər, hər açıb bağlayanda

Anam-bacım, qız gəlin,
Əl-ayağı düz gəlin.
Yeddi oğul istərim,
Bircə dənə qız gəlin – deyir.

Bundan sonra gəlini Quranın altından keçirər, böyükələr ona xeyir-dua verər, gəlinin atası varsa, atası, yoxdursa, qardaşı onu çırağın başına üç dəfə hərləyər, sonra qızın əlinin içinə oğlan tərəfdən pul və ya qızıl qoyulardı. Bu pulu bəyin ya atası, ya da qardaşı qoyardı. Bu, *südpulu* adlanır və qızın anasına çatardı. Qızın əlinin ikisi də dəsmalla bağlanardı və “Vağzalı” sədələri altında

bir az oynadıqdan sonra gəlin evdən çıxarıldı. Bu zaman oğlan evindən gələnələr qız evindən müəyyən əşyalar – qab-qacaq, toyuq-cücə və s. “oğurlaydılar”. Qız evindən ayrılanda isə “oğurladıqları” əşyaları qız evinin adamlarına göstərərək “acıq verərdilər”. Gəlin maşının arxa hissəsində oturdulardı. Onun yanında gəlinin yengəsi olardı. Yengənin əlində yanan çıraq olardı. Gəlinin o biri tərəfində oturan qadının əlində isə güzgü olardı. Bəy maşının qabağında, sürücünün yanında isə bəyin atası əyləşərdi. Müasir dövrdə gəlin maşınında yengə, bəy atası və digər şəxs olmur. Ancaq bəylə gəlin əyləşirlər. Maşın karvanı bir neçə yerdə qarşılarını kəsən uşaqların pulunu verdikdən sonra oğlan evinə yetişərdi. Maşın oğlan evinə çatanda sürücü xələt istəyər və gəlini maşından düşürməyə qoymazdı. Onun xələt verildikdən sonra gəlin maşından düşürülərdi. Sürücüyə xələt olaraq bir çox hallarda pul, bəzən də dəsmal-corab verilərdi. Gəlinin qalxdığı pilləkənin hər pilləsinə bir boşqab qoyulardı. Gəlin bu qabları qıra-qıra yuxarı qalxardı. Bu zaman gəlinin başından bəyin anası, yaxud bacısı bir dolu boşqab şirniyyat tökərdi. Həmin şirniyyatı yerdən ora yığışanlar götürüb yeyərdilər. Gəlini otağına aparar, oturdular. Bundan sonra yaxın qohumlardan birinin oğlan uşağını da onun qucağına verərdilər. İnama görə, qucağına oğlan uşağı verilən gəlinin ilk övladı oğlan doğular. Toyun sonunda, təxminən gecə saat on ikidə bəyi sağdışla soldış hərəsi bir qolunda ortaya qoyulmuş stolun başına gətirərdilər. Sağdışla soldışın bir qoluna qırmızı bağlanardı. Bu zaman xanəndə *bəy tərifi* deyir və bəy tərifində adı çəkilən şəxslər xanəndənin nəmərini verərdilər. Bəy tərifindən sonra toy dağılardı. Sağdışla soldış bəyi gəlin otağının qapısına gətirər, ona lazımı təlimatlarını verdikdən sonra içəri salardılar. Bu zaman gəlinə öz məsləhətlərini və təlimatlarını verən yengə otaqdan çıxmış olardı.

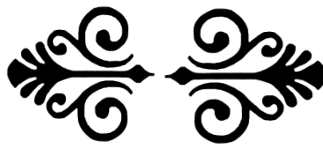
Üçgünlük. Toydan sonrakı üçüncü gün icra olunduğu üçün bu məclisi üçgünlük adlandırırdılar. Üçgünlüyü icra etmək üçün adətən toy mağarını sök-məzdilər və bu mağarda üçgünlük keçirilərdi. Məclis iştirakçıları qadınlar olardı. Saat on ikidə qız evi əllərində xonçalarla təzə gəlini görməyə gələrdi. Xonçalarda fətir, paxlava, şəkərbura, şirin kətə, cürbəcür konfetlər, meyvə mövsümüdürsə, meyvələr və s. olardı. Bəyin sağdışının və soldışının anaları da bu məclisə xüsusi xonçalarla gələrdilər. Bu xonçada növbənöv şirniyyatlardan başqa, gəlin üçün xüsusi hədiyyə də olardı. Qonaqlar gələndən sonra təzə gəlin bəyin bacısı və yaxud başqa yaxın qohumu tərəfindən mağara gətirilərdi. Onun əynində keçmişdə qırmızı paltar olarmış, sonralar isə gəlin paltarında gətirər, üzünə isə qırmızı yaylıq salardılar. Gəlin oturan kimi təxminən səkkiz-on yaşlarında bir oğlan uşağı məclisə daxil olar və gəlinin üzündəki yaylığı götürüb qaçardı. Həmin uşağa xələt (dəsmal-corab) verərək yaylığı geri alardılar. Bundan sonra yemək – adətən süfrəyə aş, dolma, dovğa verilərdi. Bəzən ət soyutması da verən məclis sahibləri də olardı. Yemək qurtarandan sonra nəmərlər yazdırılardı. Nəməri ya qız, ya da oğlan evindən təyin edilmiş bir qadın yazardı. Bu nəmərlər cehizlik əşyalar və yaxud qızıl əşyası olardı. Qızın anası müt-ləq hər hansı bir qızıl əşyası yazdırardı. Qalan qonaqlar istəyə görə, yəni ya

qızıl əşyası, ya da cehizlik əşyalar yazdırardılar. Oğlan evinin qohumları isə müəyyən məbləğ pul yazdırardı. Bir qədər də əyləndikdən sonra məclis dağılırdı. Ya həmin gün, ya da səhəri təzə gəlini yanına dəvət edən qaynata ona *üzgörüncəyi* verərdi. Üzgörüncəyi kimi qızıl da ola bilər, kənd adamıdırsa, inək və yaxud başqa heyvan da ola bilərdi. Hətta arı yeşiyi belə hədiyyə edənlər olardı. Digər bölgələrimizdən Neftçalada bu adət fərqli keçirilir. Bu barədə folklorşünas Aynurə Səfərova yazır ki, toydan 3 gün sonra əlgördü mərasimi başlanır. Gəlinin anası və qohumları xonçalar bəzəyərək qızı görməyə gəlirlər. Xonçalarda gəlin üçün alınmış hədiyyələrlə yanaşı bəyin atasına, anasına və digər ailə üzvlərinə də pay qoyulmalı idi. Bu, bir dəst köynək, bir baş yaylığı, paltarlıq parça və s. də ola bilərdi. Mərasimə yaxın qohum və qonşular yığışar, yeyib içər, süfrə ortalıqda ikən gəlin gələr, hamı ilə bir-bir görüşərmiş. Eynilə bəy də həmin gün üzə çıxaraq hamı ilə ayrı-ayrı görüşüb hal-əhval tutarmış (2, 111).

Qonaq çağırma. Əvvəlcə qız evi oğlan evini qonaq çağırardı. Bu zaman bəyin atası, bəyin anası, bacısı, qardaşı, onların ailələri və digər yaxın qohumlar qonaq gedərdilər. Onlar xonça aparmır, amma müxtəlif şirniyyatlar aparardılar. Onlar üçün süfrə açılırdı. Yemək ev sahibinin istəyinə görə bişirilərdi. Yəni konkret olaraq hansı yeməyin bişirilməsi mütləq deyildi. Məclisin sonunda da qız evi təzə evlənənlərə *ayaqaçdı* üçün hədiyyə verərdilər. Hədiyyə kimi gəlinə qızıl, oğlana isə kostyum və s. seçilərdi. Aradan bir neçə gün, bəzən də bir ay ötəndən sonra oğlan evi qız evini qonaq çağırardı, təzə gəlinin yaxın qohumları gələrdilər. Yenə süfrə açılar, istəyə görə bişirilmiş yeməklər süfrəyə düzülərdi. Yeməkdən sonra məclis dağılırdı. Ayaqaçdıdan sonra hər iki tərəf istənilən vaxt bir-birinə gedib gələ bilərdi. Qeyd edək ki, bu adətlərin bir qismi bu gün artıq unudulmuş, bir qismi isə dəyişikliklərə uğramışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Kərimova S. Naxçıvanın qədim toy adətləri. “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplusu, № 4, Bakı, 2002, s. 94-96
2. Səfərova A. Neftçalada toy adətləri. “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplusu, № 2, Bakı, 2006, s. 104-112
3. Süleymanova L. Şəkiddə toy adətləri. “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplusu, № 4, Bakı, 2002, s. 97-107



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr**QAX RAYONUNDAN TOPLANAN MATERIALLAR**

Jurnalin bu sayı üçün hazırladığımız materialı 2014-cü ildə Qax rayonunun İlisu kəndindən toplamışıq. İlisu kəndi nəinki Qax rayonunun, ümumilikdə bölgənin özünəxas çəkisi olan kəndlərindən biridir. Bu kənd vaxtilə İlisu sultanlığının mərkəzi olmuşdur. Kənd əhalisi mənşəcə Azərbaycan türkləridir. Bunu görüşdüyümüz kənd ziyalıları, söyləyicilər özləri də ısrarla vurğulayırdılar. Ləhcələri (xüsusilə də, yaşlı insanların danışığı) Türkiyə türklərinə çox bənzəyir. İlisulular zəngin folklor və etnoqrafiyanın daşıyıcılarıdır.

Təqdim etdiyimiz hər iki nağılı kənd sakini 75 yaşlı Məmmədova Rəfiqə Arif qızından qeydə almışıq. Hal-hazırda Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi burada da nağılsöyləmə ənənəsi çox zəifləyib. Ancaq Məmmədova Rəfiqə Arif qızının repertuarında bu halı müşahidə etmədik. Onun dediyinə görə, üçüncü yaşda olan nəvəsi bu iki nağılı dinləməsə, yuxuya getmir. Vaxtilə bütün nəvələri bu nağılları dinləyə-dinləyə böyüyüblər. Nağılları hər gün danışdığı üçün nitqi səlis və rəvan idi. O, ifa zamanı sanki bizi görmür, situasiyaya uyğun şəkildə mimikalar alır, jestlər edir, səsini alçaldır, ucaldırdı və s. Onun simasında əsl xalq aktyoru ilə qarşılaşmışdıq desək, yanılmarıq.

Söyləyicinin danışdığı hər iki nağıl kumilyativ nağıldır. “Sərçə babanın nağılı” Azərbaycan folklorunda məşhur olan “Cik-cik xanımın nağılı”nın bölgə variantıdır.

Mümkün qədər mətnlərin təbiiliyini qoruyub saxlamağa çalışdıq. Bu səbəbdəndir ki, danışığ dilini olduğu kimi saxladığımız. Söyləyici əksər hallarda danışdığı mətnə jest və mimikalarla da əlavələr edir. Bu əlavələr həm mətnin təbiiliyini qoruyur, həm də ona şirinlik qatır. Onları da mötərizə işarəsi () arasında kursivlə verməyi məqsədəuyğun saydıq. Bunlar mətnin hansı şəraitdə və necə deyilməsinə işıq tutur.

Toplayan və çapa hazırlayan: Fil. ü. f. d., dos. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova)

SƏRÇƏ BABANIN NAĞILI

Sərçə baba qediy yeddi dağın dalına “dıdd” eləməyə. Orda ayağına kol batıy. Qeliy, ay Allah, kolu çıxarda bilməyi. Bi dənə qarı nənə təndirin başında mənim kimi tərənib¹. Diyi:

– Ay qarı nənə.

¹ Tərənib-söykənib anlamına gəlir.

Diyi:

– Hoy.

Diyi:

– Mənim ayağıma kol batıfdı, onu çıxararmısın?

Diyi:

– Çıxararam.

Qeliy, serçənin ayağındakı kolu çıxardı.

Serçə diyi ki buna, bunu saxla, yeddi dağın dalına qedif “dıdd” eliyib qeliyem. Diyi:

– Yaxşı.

Serçə qedənnən sora təndir yanmır. Təndirə ha “puf” eliyir, ha “puf” eliyir, yanmır. Meni sinavar¹ kimi (*söyləyici gülür.*). Kolu salıy, bu alışf yanıy, çörəyi bişiriy. Çörəyi də yiyif, bir tas da su qoyur təndirin başına. Serçə qayıdıf qeliy:

– Ay qarı nənə, hoy qarı nənə.

Diyr:

– Hey.

Diyr:

– Meni kolu ver.

Diyr:

– Ay oğul, kolu saldım təndirə, çörək bişirdim.

Diyr:

– Onda ya meni kolu ver, ya seni iki çörəyi ver.

İki çörək veriy, qötürüf qediy. (*Serçə iki çörək apara bilərmi, bilər. Aparıy da, nağıldı.*) Serçə çörəyi aparıy, görüy bi çoban var yolda. Çağırıy:

– Ay çoban, huy çoban.

Diyr:

– Bəli.

Diyr:

– Habı çörəkləri saxla, yeddi dağın dalına “dıdd” eliyib qeliyəm.

Diyr:

– Yaxşı.

Bu qedən kimi süd sağıy qoyunnardan, çörəyi də doğruyu içinə, yiyi. Bi də bu qeliy fiştırx çala². Çoban yatıy.

– Ay çoban qardaş, huy çoban qardaş.

Diyr:

– Bəli.

Diyr:

– Meni çörəkləri ver, diyi.

¹ Üçüncü növ təyini söz birləşmələrində birinci tərəfdə işlənən yiyəlik hal şəkilçisi bu bölgənin tələffüzündə təhrif olunur, ikinci tərəfdə işlənən mənsubiyyət şəkilçisi ixtisar olunur.

² Qaxlılar eyni sözün təkrarından əmələ gəlib defislə yazılan mürəkkəb sözlərin yalnız birini işlədirlər.

Diyir:

– Seni çörəkləri yidim.

Diyir:

– Unda manıa boş döyül¹, seni iki qoyunu ver.

Bu, çobannan iki qoyun alıf qötürüf qediy. Qediy, qediy, qörüy musiqi sesi qeliy uzaxdan, qörüy kü toydu. Qediy yaxına, diyi:

– Habı qoyunnarı saxlarmısın?

Diyir:

– Saxlarıx.

Bunnarın da qoyunu olmur, danışığa görə², guya it kesiflər də. Bunu tulluyular, tezədən³ qoyunnarı kesif, toy eliyif, qelin qetiriylər. Serçə baba qeliy:

– Ay toyçular, huy toyçular.

Diyir:

– Buyur.

Diyir:

– Ordan meni qoyunnarı verin.

Diyir:

– Seni qoyunnarı kesdix, toy elədix, qelin qetirdix.

Diyir:

– Onda qelini verin.

Qelini qötürüy qediy. Görüy, bir dənə aşix durufdu yolda. Diyir:

– Ay aşix qardaş.

Diyir:

– Hoy.

Diyir:

– Habı qelini saxla, yeddi dağın dalına “dıdd” eliyif qeliyəm.

Diyir:

– Yaxşı.

Bu qədən kimi qelini xoşduyur, qelini qizlədiy. Bir də serçə qayıdıf qeliy:

– Qelini ver.

Diyir:

– Qelin getdi çıxıf.

Diyir:

– Unda seni sazı ver elindəki çalan.

Sazı qötürüb qediy. Qediy qörüy, bir yaxşı çay axıy. Çay, böyründə də bi armud ağacı. Çıxıy onun başına, sazı da çiyində, başdiyi oxumağa. Diyir:

Bir kol verdim, iki çörək aldım⁴.

Cıncıdı sazım, cıncı.

¹ Manıa boş döyül – Mənə borc deyil.

² Danışığa görə – deyilənlərə görə

³ Tezədən – yenidən

⁴ Mahnı kimi oxuyur.

İki çörək verdim, iki qoyun aldım.
Cıncıdı sazım, cıncı.
İki qoyun verif bi qelin aldım,
Cıncıdı sazım, cıncı.

Armutdan da yiyir arada, bir-bir üzüf¹. Heş nə. Bivaxı gelini qötürüf qetdim diyəndə nicə² saza vurıysə, saz qırılıf çiyinnən düşüy, özü də düşüy çayın içinə, axıf qediy. Bu da nənənin nağılı.

QAVAX³ BABANIN NAĞILI

Bir Qavax baba var imiş kəntdə. Qavax baba yiyər, içər, kef çəkər, heç bir işnən məşğul olmaz. Bir vaxı yaxşı yiyif içif, sabahnan⁴ qış qeliy, ağır⁵ qar yağıy, bu vecinə alımıy. Haa.. Bir gecəsi yiyip içib, piyan yatar, gecə yanar suya⁶. Sora nicə olar? (*Qucağında oturan nəvəsinə müraciət edir*). Durar, qorar ağapbaxdı dünya. Görər ki, dünya ağdı, ay aman, qış hələ qəlməz, nedi habı? Heş nə. Baxar diyər, yox, gedim yatım, tezədənən, səhərdən⁷ durum, qorum nicədi vəziyyət. Heş nə. Qedər yatar, səhərdənnən durar qorar nə? Qar, qiyamat. Düzü dünyanı⁸ qar alıpdı. Ay aman, mən neylim? Hindi mən duranda yuxudan nə yiyim? Yadına düşər kəntdə qarı nənənin çardaxda çoxlu qoz var. Diyər, aha, qedib onu oğurrucam. Durub çıxar yola. Qorar bir dənə inək. Nə darışar⁹? (*Sualı nəvəsinə ünvanlayır. Uşaq inək deyə cavab verir.*). İnək darışar.

Diyər:

– Qavax baba, nara¹⁰ qediysın?

Diyər:

– Qarı nənənin qoz oğramağa.

Diyər:

– Mən sağa¹¹ yoldaş, yoldaş olmasa qardaş.

Getdix. Buynan qedər. Çoxlu qedəllər. Nə darışar? (*Yenə uşaqdan soruşur*). Sora hama¹² darışar.

Ham diyər:

– Nara qediysız, Qavax baba?

¹ Üzmək – burada qoparmaq anlamında işlədilib.

² Nicə – necə

³ Qavax – balqabaq

⁴ Yəni qışın girməyinə az qalıb.

⁵ Ağır – çoxlu

⁶ Ürəyi yanır, su istəyir.

⁷ Tezədənən, səhərdən – hər iki söz lap erkəndən anlamında işlədilib.

⁸ Düzü dünya – bütün dünya, hər yer

⁹ Darışmaq – rastlaşmaq

¹⁰ Nara – hara

¹¹ Sağa – sənə

¹² Ham – it. Söyləyici uşağın xoşuna gəlsin deyə itin çıxardığı səsi təqlid edərək onu ham adlandırır.

Diyər:

– Qarı nənənin qoz oğramağa.

Diyər:

– Men sağa yoldaş, yoldaş olmasa qardaş.

Qetdix. Qedəllər. Sora nə darışar? (*Yenə nəvəsindən soruşur*). Bi dənə xoruz darışar:

– Qavax baba, nara qediysan?

Diyər:

– Qarı nənənin qoz oğramağa.

Diyər:

– Men sağa yoldaş, yoldaş olmasa qardaş.

Qedəllər. Qedəllər, nə darışar? (*Yenə uşaqdan soruşur*). Bir top iynə. İynəni də qötürər. Meni də aparını diyər. Bir az qedəllər, qedəllər bir dənə nərdüğən¹ darışar.

Diyər:

– Qavax baba, nara qediysiz?

Diyər:

– Qarı nənənin qoz oğramağa.

Diyər:

– Meni də aparını. Lazım olaram sizə.

Qötürüb boynuna keçirib nərdüğəni, gedər. Qedər qörər, hamı² camaat yatırdı, kənd sakitdıxdı. O yana, bu yana baxar, qelip nərdüğəni çardağa söyketər. İnəgi nara bağlar? (*Uşaqdan soruşur*) İnəgi qapının üsdünə asar. Ordan iti də bağlar darvaziya. Xoruzu qetirip bucağın³ içinə qoyar, iynəni də yorgan-döşəyin arıy⁴. Haa. Bu nənənin də bir dənə nəvəsi var imiş, yanında yatan. Nənəynən və nəvə yatırlar. Bi vaxı qozun ses qelir, nəvəyə səs. Şık-şık-şık. Nənəyə diyi:

– Çardaxdan dıgıl-dıgıl⁵ qoz oğrayan ses qelir.

– Ay bala, pişik olacax. Pişt-pişt.

Genə yatır, genə səs eliyi.

– Ay nənə, qoz oğrayan ses qelir.

Diyi:

– Ay bala, pişik olacax. Pişt.

Genə pişik qetmiyi. Bi də səs eliyəndə diyi:

– Əşşi, qoysanıa habı ocağı yandırım, qorum ne var.

Ocağı ufurmağa elən xoruz “parat-parat”⁶ eliyi, kül-kömür qarı nənənin qözlərinə doluy. Helə qözlərini tutuy, qapıya doğru qediy, orda da başına inək

¹ Nərdüğən – nərdivan

² Hamı – burada bütöv anlamında işlədilib. Yəni camaatın hamısı.

³ Bucaq – evin küncü

⁴ Arıy – arasına

⁵ Dıgıl-dıgıl – yuvarlanan qozun çıxardığı səsi təqlid edir.

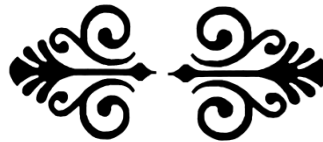
⁶ Xoruz parat-parat eliyi – Xoruz qanadlarını çırpır.

batırıy. Parataparət¹. Habırdan tökülüy həblə (*əlini başından ayağına aparır*). Heş nə. Darvaziya, qonşuları çağırmağa qediy, habırdan (*baldırını göstərir*) tutuy it. Yükün ariyə də elini soxuy spıçka almağa, iynələr batıy. Qozu da Qavax baba bi meşığa, anasınnan qalan bi çuval oluy, huna yığıy, yaka². Qoturuf qediy düz evə. Yığıy qetirənnərə də həriyə bi-iki, bi-iki verif diyi:

– Yüqurunı³.

Qış uzunı yiyə oturuy Qavax baba.

Söylədi: Məmmədova Rəfiqə (Fərza) Arif qızı. Qax rayonunun İlisu kəndində doğulub. 75 yaşı var idi. İxtisasca zootexnikdir, orta təhsillidir. Təqaüdçüdür.



¹ Parataparət – səs təqlididir.

² Yaka – yekə

³ Yüqurunı – yüyürün. Burada di gedin anlamında işlədilib.



“EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTI
(“N.İsanbetin qüsurlu nəşri”)

(Əvvəli ötən sayımızda)

**ТУКТАМЫШ ХАННЫҢ ИДЕГӘЙДӘН ШИКЛӘНӘП, АНЫ
ӘЗӘРЛӘГӘНӘ**

**TOXTAMIŞ XANIN EDİGEYDEN ŞÜBHƏLƏNƏRƏK ONU TƏQİB
ETMƏSİ**

Хан ханәшә Йәникә
Бер көн ханга моны әйтте:
Карачы, ханым, карачы!
Тауда ятып тай баккан,
Кырда ятып куй баккан,
Елкычыдан би булган,
Турәң булган Кобогыл
Ни кылганны карачы:
Карачылар эчендә
Булгандаен карачы
Кадырбирде хан углы.
Ул тугандай туй кылып,
Хан углына углын тиң тотып,
Ханәкә белән Көнәкә
Кыз тугандай сый кылып,
Хап сыена тиң кылып,
Хан казнаңны ачтырып,
Хан сөяген бактырып,
Туй кылганын карачы!
Чыңгыздан калган кара ту.
Кара туны кулга алып,
Яу кырганын карачы,
Хан түрәдәй утырып.
Дау кырганын карачы!
Кыл якалы кырык нөгәр
Кылдай булып тартылып,
Хансарайга килгәндә,

Xan xatunu Yenike
Bir gün xana dedi:
Bax, xanım, bax!
Dağda yatıb tay baxmış,
Düzənlikdə yatıb qoyun baxmış,
İlxıçıdan bəy olmuş,
Hökmdar olmuş Kobogıl
Nə etdiyinə baxsana
Qaraçıların içində
Olmasına baksənə,
Kadırbirdi xan oğlu
Doğmuş kimi şölən edib,
Xan oğluna oğlunu tən tutub.
Xanəkə ilə Könəkə kimi
Qız doğmuş kimi toy qurub.
Xan şöləninə tən gəlib.
Xan xəzinəsini açdırıb,
Xan falına baxdırıb,
Toy qurduğuna baxsana!
Çingizdən qalan qara tuğu.
Qara tuğu ələ alıb.
Düşməni qırdığına baxsana,
Xan, hökmdar kimi oturub,
Davani həll etdiyinə baxsana!
Kürk yaxalı qırx nökerin
Qıl kimi düzülüb
Xan sarayına gələndə,

Кыл түбәле Кобогыл
Ул килгәнен карачы!
Хан сарае ак ишек
Иртә булса ачылып,
Туктамыш хан килгәндә,
Ал тәхеткә менгәндә,
Ал тәхетнең аркасы
Алтын егач тутый кош
Сайрап телгә килгәндә,
Кыл якалы кырык нөгәр
Кылдай булып тартылып,
Сәлам береп килгәндә,
Хан тәхетендә утырып,
Ул сәламны алганда,
Кырык беренче ир булып,
Ялгызына сан булып,
Идегәй килеп кергәндә,
Туктамыштай олы хан,
Үзе дә үзе сизместен,
Калкып торыр икән урыныннан, ай.
Сынап торган Йәникә
Туктамышка моны әйтте:
Тауда ятып тай баккан,
Кырда ятып куй баккан,
Елкычыдан би булган,
Түрәң булган Кобогыл
Коты синнән котлы икән.
Кырык беренче ир булып,
Ялгызына сан булып,
Кобогыл килеп кергәндә,
Хан башынны кол итеп,
Калкып та тордың урыныңнан, ай!
Азамат ир Туктамыш
Ханәшенә үпкәләп әйтте дир:
Ян йөрәкне яндырып,
Ялганлама син, ханәш!
Сум йөрәкне сулкытып,
Сумгыллама син, ханәш!
Тауда ятып тай баккан,
Кырда ятып куй баккан,
Түрәм булган Кобогыл
Кыл түбәле Кобогыл
Коты миндәи котлы булалмас!

Qıl tәpәli Kobogılın
Gәldiyinә baxsana!
Xan sarayının aғ qapısı
Sabah olunca açılıb,
Toxtamış xan gәlincә,
Al taxtına çıxınca,
Al taxtının arxasında,
Altın aғacda tutuquşu
Ötüb dilә gәlincә,
Kürk yaxalı qırx nöкәр,
Qıl kimi düzülüb,
Salam verib gәlincә,
Xan taxtına oturub,
O salamı alınca,
Qırx birinci әr olub,
Özünü böyük sayıb,
Edigey içәri girәndә,
Toxtamış kimi ulu xan,
Özü дә bilmәdән
Dikәlirmiş yerindән, ay.
Bunu sınayan Yenikә
Toxtamışa söylәdi:
Dağda yatıb tay baxmış,
Düzdә yatıb qoyun baxmış,
İlxıçıdan bәy olmuş,
Hökmdar olmuş Kobogıl.
Qutu sәndән qutlu imiş.
Qırx birinci әr olub,
Özünü böyük sayıb,
Kobogıl içәri girәndә,
Xan başını qul edib,
Dikәldin yerindән, ay!
Әzәmәtli әr Toxtamış
Xatunundan inciyrәk söylәdi:
Yanan ürәyi yandırıp,
Yalanlama sән xatun,
Narahat ürәyi sızladıb,
Narahat etmә sән, xatun!
Dağda yatıb tay baxmış.
Düzdә yatıb qoyun baxmış,
Hökmdar olmuş Kobogıl
Qıl tәpәli Kobogıl
Qutu mәnim kimi qutlu olmaz!

Чыңгыздан булган затыма
Кол Кобогыл тиңэлмәс!
Ул килгәндә мин тормам,
Ул килгәндә мин торсам,
Туктамыш хан мин булмам!
Хан сарае ак ишек
Иртә булгач ачылып,
Туктамыш хан ингәндә,
Ал тәхеткә менгәндә,
Ал тәхетнең аркасы
Алтын егач тутый кош
Сайрап телгә килгәндә,
Хан ханәше Йәникә
Хан уңыннан утырып,
Итәген аның инәләп,
Ал тәхеткә чәнечте.
Идегәй килеп кергәндә,
Туктамыштай олы хан,
Үзе де үзе сизмәстән,
Калкып дай калкып торганда,
Өнәләп куйган итәге
Инеченнән тартылып,
Энә шартлап сынганда
Азамат ир Туктамыш
Үз гаебен аңлады,
Куңле боздай бузарды,
Күзе курдай кызарды,
Урнында ятты-ятмады,
Өч көн күзен йоммады,
Өч төн йокы татмады.
Йәникә ханәш анда әйтте:
Борлыкмагын, Туктамыш,
Боекмагын, ханиям!
Елкычыдан би булган
Кобогылның өрәге
Өрәгеннәң өстен булганда,
Аны түбән кылаек!
Коты синнән котлы булганда
Аны да котсыз кылаек;
Кобогыл янә килгәндә
Сусынга бал куяек,
Сусым балның эченә
Агу-зәһәр кояек.

Çingizdən olan zatıma
Qul Kobogıl tən olmaz!
O gəlincə mən durmam,
O gəlincə mən dursam,
Mən Toxtamış xan olmam!
Xan sarayının ağ qapısı,
Sabah olunca açılıb,
Toxtamış xan enəndə,
Al taxtına çıxanda,
Al taxtın arxasında
Altın ağac tutuquşu
Ötüb dilə gələndə,
Xan xatunu Yenikə
Xanın sağına oturub,
Onun ətəyini iynə ilə,
Al taxta iynələdi.
Edigey içəri girəndə,
Toxtamış kimi ulu xan,
Özü də bilmədən,
Dikəlib, qalxıb duranda,
İynələnmiş ətəyi
Astarından çəkilib
İynə çartlayıb sındı
Əzəmətli ər Toxtamış
Öz ayıbını anladı,
Ürəyi buz bağladı.
Gözü qor kimi qızardı,
Yerində yatdı, yata bilmədi,
Üç gün gözünü yummadı.
Üç gün yuxu dadmadı.
Yenikə xatun o zaman dedi:
Kədərlənmə, Toxtamış,
Kədərlənmə, ey xanım,
İlxıçıdan bəy olmuş
Kobogılın ruhu
Ruhundan üstün olsa,
Onu aşığı qılarıq!
Qutu səndən qutlu olursa,
Onu da qutsuz edərik;
Kobogıl yenə gələndə
İçkisinə bal qoyaq,
İçdyaxşı balın içində də
Ağu, zəhər qoyaq.

Ул яу микән, ил микән
 Аны шунда сынаек!
 Яу булганда Кобогыл
 Балны эчип эчмәстән,
 Пычагын алып кынабтан
 Безе белән бер болгар;
 Ил булганда Кобогыл
 Балны эчеп эчмәстән,
 Пычагын алып кынабтан
 Сабы белән бер болгар.
 Аның кунелен сынайык,
 Борлыкмагын, Туктамыш,
 Боекмагын, хан! – диде.
 Хан сарае ак ишек,
 Бер ишекте Аңгысын,
 Бер ишекте Таңгысын
 Ике торган шыгавыл,
 Туктамыш хан колы иде.
 Идегәйнең кулы иде.
 Хансарайда ни барын
 Алар аша Идегәй
 Белеп торган көне иде.
 Хам сарае ак ишек
 Туктамыш хан иңгәндә,
 Ал тәхеткә мелгәндә,
 Идегәй килеп кергәндә,
 Ханга сәлам биргәндә,
 Ирнәве юка сараяк,
 Сараякның эчендә.
 Агулап салган сары бал
 Азамат ир Туктамыш
 Идегәйгә биргәндә,
 Ишектәге Аңгысын
 Тыңгысынга андырып,
 Башым кылдай игәндә,
 Идегей аны сизгәндә
 Билендәге пычагын
 Суырып алды кынабтан.
 Алмас пычак сабы алтын,

O dostdurmu, düşməndirmi.
 Onu o zaman sinayaq!
 Düşmən olsa Kobogıl,
 Balı içməmiş
 Bıçağı qınından çıxarıb
 Ucu ilə qarışdırar.
 Dost olsa Kobogıl,
 Balı içməmiş,
 Bıçağı qınından çıxarıb
 Sapı ilə qarışdırar.
 Onu sinayaq,
 Kədərlənmə, Toxtamış,
 Kədərlənmə, xan! – dedi.
 Xan sarayının ağ qapısı,
 Bir qapıda Anqısın,
 Bir qapıda Tınqısın.
 Duran bu iki gözətçi
 Toxtamış xanın qulu idi.
 Edigeyin adamı idi.
 Xan sarayında baş verənləri
 Edigey onlardan
 Öyrənirdi.
 Xan sarayının ağ qapısı,
 Toxtamış xan gələndə,
 Al taxtına çıxanda,
 Edigey içəri girəndə,
 Xana salam verəndə,
 Kənarı incə sarı kasa,
 Sarı kasanın içində
 Zəhərlənən sarı balı
 Əzəmətli ər Toxtamış
 Edigeyə verəndə,
 Qapıdakı Anqısın
 Tanqısını xəbərdar edib,
 Başını qıl kimi əyəndə,
 Edigey onu duydu.
 Belidəki bıçağını
 Çıxararaq qınından,
 almaz bıçaq sapı altın,

1 Sarı bal – bəzən sarı qırmızı da deyilir. Qırmızının növüdür. Bu qırmızı digərlərindən yayın ortasında və havanın isti olduğu zamanlarda qısa müddətdə hazırlanaraq sarı rəngdə olması ilə fərqlənir.

Кайрылмагай майрылсым,
 Агуы булса бу балның,
 Агуын суырып алсын! – дип,
 Пычагын балта батырды,
 Безе белән дүрт кисте,
 Бер болгады, бер эчте,
 Хансарайдан борылды.
 Идекәй алай киткәндә,
 Хан ханәшә Йәникә
 Якасын йыртып аһ итеп,
 Аннан әйтте Йәникә:
 Аңлаган булсаң, ханиям,
 Кобогылның кылганы
 Сине, мине хурлавы.
 Пычагын алып кынабтан,
 Безе белән болгавы
 Ил түгел, яу булганы.
 Дүрт кисәккә бүлгәнә
 Идел, Жаек суларны,
 Иртеш белән Чулманны,
 Дүрт дәрәялы йортыңны
 Дүрт бүләрмен – дигәнә;
 Уртасыннан болгавы
 Сарай белән Болгарны
 Бер болгармын, – дигәнә;
 Ханәш аны әйткәндә
 Азамат ир Туктамыш
 Йәникәгә аны әйтте:
 Ян йөрәкне яндырып,
 Ялганлама син ханәш,
 Сум йөрәкне сулкытып,
 Сумгылыма син, ханәш!
 Яхшы ата Жантимер,
 Жандай күргән ир иде,
 Яу да түгел – ил иде,
 Аннан туган Кобогыл
 Ул да миңа яу булмас,
 Өрәге миннән каты булса да,
 Кобогыл миңа үч булмас,
 Синең дигән хич булмас!
 Хич булмас, ай, хич булмас!

Qoparılsın, burulsun,
 Ağusu olsa, bu balın,
 Ağusunu çəkib alsın, deyə,
 Bıçağını bala batırdı,
 Ucu ilə dörd yerə böldü,
 Bir qarışdırdı, bir içdi,
 Xan sarayından döndü.
 Edigey belə gedəndə,
 Xan xatunu Yenikə
 Yaxasın yırtıb, ah edib,
 Ondan sonra söylədi Yenikə:
 Anlamış olsan, ey xanım,
 Kobogılın etdiyi
 Səni, mənə xor gördü.
 Bıçağı çıxarıb qınından,
 Ucu ilə qarışdırması
 Göstərir, o dost deyil, düşməndir.
 Dörd parçaya bölərək
 İdil, Yayık suları,
 İrtiş ilə Çulmanı¹,
 Dörd dəryalı yurdunu
 Dördə bölərəm dedi.
 Ortasından qarışdıraraq
 Saray ilə Bolqarı
 Bir qarışdıraram dedi.
 Xatun belə söyləyincə,
 Əzəmətli ər Toktamış
 Yenikəyə söylədi:
 Yanan ürəyi yandırıp,
 Yalanlama sən, xatun!
 Narahat ürəyi sızladıb,
 Narahat etmə sən, xatun!
 Yaxşı ata idi Cantimir,
 Can kimi görünən ər idi,
 Düşmən də deyil, dost idi,
 Ondan doğmuş Kobogıl;
 O da mənə düşmən olmaz,
 Ruhu məndən qatı olsa da,
 Kobogıl mənə kin tutmaz.
 Sənin ded yaxşın heç olmaz,
 Heç olmaz, ay, heç olmaz!

¹ Çulman – Tataristanda yerləşən Kama çayının qədim adı

Йәникә ханәш анда әйтте:
Яхшы атаның баласы
Жантимердән туган Кобогыл,
Ул сиңа яу булмаса,
Ул сиңа үч булмаса,
Мин дигән хич булмаса,
Тугыз ирең чакырткыл,
Ерауларың алдыргыл,
Өлкән бер туй кылдыргыл,
Ул кемлеген сынаткыл,
Анда мәлем кылдыргыл,
Кобогыл дигән кем икән,
Кем икән әй, кем икән?
Туктамыштай олы хан
Аптырады, әйләнде,
Әйләнеп киңәш тапмады,
Тугыз ирен чакыртты.
Берәвен өйгә иңгезеп,
Туктамыш Хан анда әйтте,
Иңсәңә суксам – иңкәймәс,
Искемне бирсәм – иләмәс,
Исәнтәй улы Ходайбирде батырым,
Син бер кереп тулгачы! – дип иде,
Иңкәеп өйгә кәргәчтән,
Кул кушырып торгачтан,
Тора биреп тулгада,
Өйтөп иде бер сүзнә,
Аның бу сүзә ялмады,
Күнеленә ятмады,
Аны: – Өйдән чык, – диде.
Карт бүрәдән кашкарган,
Кап-карангы төннердә
Сансыз кулны башкарган,
Көн де сөңгә сындырган,
Сөңгесенә кеше мендергән,
Ир күңелен тындырган,
Эчсә канга туймаган,
Акбалтыр углы Уагым,
Монжыр углы Чуагым,
Икәвең кереп тулгачы! – дип иде,
Икәве килеп кәргәчтән,
Кул кушырып торгачтан,
Тулгап-тулгап салды иде,

Yenikə xatun o zaman söylədi:
Yaxşı atanın uşağı,
Cantimirdən doğulmuş Kobogıl,
O sənə düşmən olmasa,
O sənə kin tutmasa,
Mən deyən heç olmasa,
Doqquz ərini çağırtdır,
Yıravlarını gətirtir,
Böyük bir toy düzəltdir,
Onun kimlyaxşını sına,
Orada məlum olsun
Kobogıl kim imiş.
Kim imiş, ey kim imiş?
Toxtamış kimi ulu xan
Məlul-məlul durub baxdı,
Amma çarə tapmadı.
Doqquz ərini çağırtdı.
Birini evə çağırıb
Toxtamış xan söylədi:
Ənsənə vursam, əyilməzsən,
Köhnəmi versəm, geyinməzsən.
İsəntəy oğlu Xodaybirdi bəhədirim,
Sən içəri girib söyləsənə! – dedi.
Əyilib evə girəndə,
Əllərini çarpazladı,
Dayanıb söylədi.
Bir söz söylədi,
Sözü xoşuna gəlmədi,
Könlünü oxşamadı,
Ona “evdən çıx!” dedi.
Yaşlı qurd kimi ağaran,
Qapqaranlıq gecələrdə
Sayısız ordunun qolun bükən,
Hər gün bir süngü qıran,
Süngüsünə adam taxıb qaldıran,
Ər könlünü dindirən,
İçsə, qana doymayan,
Akbaltır oğlu Uvakım,
Moncır oğlu Çuvakım,
İkiniz girib söyləyin! – dedi,
İkisi gəlib içəri girəndə,
Əllərini çarpazlayıb duranda,
Danışmağa başladı,

Болар сүзе якмады.
 Күңеленә ятмады,
 Икең дә өйдән чык! – диде.
 Күчкәндә күчең әйләнгән,
 Исфahan кылыч бәйләнгән,
 Яу карасын күргәндә
 Явар көндәй турланган,
 Китер коштай сайланган,
 Ярашык аттай ярсинган,
 Аргымак атгай типсемгән
 Аргыннарның башы идең,
 Кара Кужа батырым,
 Син бср кереп тулгачы! – дип иде,
 Иңкәеп өйгә кергәчтән,
 Кул кушырып торгачтан,
 Ул да тулгап салды иде,
 Аның да сүзе якмады,
 Күңленә ятмады,
 Аны: – Өйдән чык! – диде.
 Туктамыштай олы хан
 Аптырады, йөдәде,
 Як-ягына карады:
 Бу жыенның эчендә
 Кемнәр бар да кемнәр юк.
 Нугай иле агыр йорт
 Аптырауда әйләнде,
 Әйләнеп киңәш тапмады,
 Ичбер адәм базалмый,
 Хан кашыма килә алмый,
 Ханга жавап бирә алмый,
 Тәксирлебез падиша,
 Биз белмибез, – ди торды.
 Туктамыштай олы хан
 Тугача бине чакырды:
 Карангыда юл тапкан,
 Хөфия жирдә сүз тапкан,
 Кулында сазы уймаган,
 Телендә сүзе уйнаган,
 Яхшы көндә жырлаучым,
 Яман көндә бузлаучым,
 Туктар улы Тугача,

Sözləri xoşuna gəlmədi.
 Könünü oxşamadı,
 “İkiniz də evdən çıxın!” dedi.
 Köçərkən arabaları karvan yaradan,
 İsfahan qılıncı taxan,
 Düşmən qaraltısını görəndə
 Yağan gün kimi qaralan,
 Uçan quş kimi hazırlanan,
 Yarış atı kimi coşan,
 Arqımak¹ at kimi təpinən
 Arqınların başı idin,
 Qara Kuca bahadırım,
 Sən içəri girib söyləsənə! – dedi.
 Əyilib evə girəndə,
 Əlini çarpazlayıb duranda,
 O da söylədi.
 Onun da sözü xoşuna gəlmədi,
 Ürəyinə yatmadı,
 Ona “evdən çıx!” dedi.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Təəccübləndi, çaşdı,
 Ətrafına boylandı:
 Bu camaatın içində
 Kimlər var, kimlər yoxdur.
 Noqay eli, ulu yurd
 Çaşdı, vurnuxub durdu,
 Amma bir yol tapmadı,
 Kimsə cürət etmədi,
 Xanın qarşısına çıxma bilmədi,
 Xana cavab vermədi.
 Günahkarıq, padşahım,
 Bilmirik, – dedilər.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Tugaça bəyi çağırdı:
 Qaranlıqda yol tapan.
 Gizli yerdə söz tapan,
 Əlində sazı oynayan,
 Dilində sözü oynayan,
 Yaxşı gündə yır deyənəm.
 Pis gündə ağı deyənəm,
 Tuktar oğlu Tugaça,

1 Arqımak at – at cinsi, yarış atı

Син тулгачы! – дип иде,
 Иңкәеп өйгә кәргәчтән,
 Кул кушырып торгачтан,
 Тулгай биреп аны әйтте:
 Әй ханиям, ханиям!
 Син дә белмәс эш икән,
 Мин дә белмәс эш икән;
 Тугыз батыр агасы
 Кыпчак биең бар булып,
 Белсә белер Кыпчак би,
 Миннән килмәс эш икән.
 Туктамыштай олы хан
 Кыпчак бине өндәде:
 Куш-куш пычак асынган,
 Кушалыклап утау тектергән,
 Карагай буе ат менгән,
 Мең чүкечле тимер тун
 Билен бишкә тарттырган.
 Сиксән сөям сөңгене
 Селтәмәстән кулга алган.
 Әдәм телен алмаган,
 Мөйтәннән туган Кыпчак би,
 Син бер кереп тулгачы! – дип иде,
 Мөйтәннән туган Кыпчак би,
 Иңкәеп өйгә кәргәчтән,
 Кул-кушырып, тез бөгеп,
 Тез астына бүрек салып,
 Уң кулына бал алып,
 Тулгамага килеп иде,
 Кәмалның улы Киң Жанбай
 Кыпчактайын батырны
 Кире тартып ым итеп,
 Изү кагып утыртты.
 Туктамыштай олы хан
 Киң Жанбайга анда әйтте:
 Садагын кырык нарға тарттырган,
 Салтанатын улда белән
 Хан алдында ат тоткан,
 Тамагына алты хат тыккан
 Кәмалның улы Киң Жанбай,
 Киңәшен артык би Жанбай.
 Киңәшемнең соңы син,
 Киң сабамның куры син,

Sən söyləsənə, dedi.
 Əyilib evə girəndə,
 Əllərini çarpazlayıb duranda,
 Ona belə söylədi:
 Ey xan əyəm, xan əyəm!
 Sən də bilməzsən bu işi,
 Mən də bilməm bu işi,
 Doqquz bahadır ağası
 Qıpçaq bəyin vardır.
 Bilsə, bilər Qıpçaq bəy,
 Əlimdən gəlməz iş imiş.
 Toktamiş kimi ulu xan
 Qıpçaq bəyi çağırtdı:
 Cüt-cüt bıçaq daşıyan,
 Qurşaqılı çadır tikdirən.
 Şam ağacı boyda ata minən,
 Mın çəkilci zirehinin
 Belini beş yerdən dartdıran.
 Səksən qarış süngünü
 Yelləmədən əlinə götürən,
 Kimsəyə qulaq asmayan,
 Möytəndən doğmuş Qıpçaq bəy,
 İçəri girib söyləsənə! – dedi,
 Möytəndən doğulmuş Qıpçaq bəy,
 Əyilib evə girəndə,
 Əlini çarpazlayıb diz çöküb,
 Diz altına börk qoyub,
 Sağ əlinə bal alıb,
 Söyləməyə gəldi.
 Kamalın oğlu Kin Canbay
 Qıpçaq kimi bahadırı
 Geri çəkib, söz deyib
 Yaxasından tutub oturtdu.
 Toxtamiş kimi ulu xan
 Kin Canbaya belə söylədi:
 Sadağanı qırx dəvəyə çəkdirən,
 Səltənətini ipək qumaşla artıran,
 Xan önündə at tutan,
 Altı yad dildə danışan,
 Kamalın oğlu Kin Canbay,
 Biliyi artıq bəy Canbay.
 Danışdıqlarımın sonuncususan,
 Geniş tulumunun qımız dibisən.

Кыпчактайын иремне,
Кире тартып утырттын,
Кобогылның асылын
Син тулгачы, – дип иде,
Анда әйтте Киң Жанбай:
Әй ханиям, ханиям!
Син дә белмәс эш икән,
Мин дә белмәс эш икән,
Нугай илә тапмастай
Бу бер авыр төш икән.
Алты суның буенда,
Камадай башы кашкарган,
Кондыздай төсе саргайган,
Азаулар төсе саргайган,
Чүбин аяк ат менгән,
Яшьлегендә ир булган,
Судай булат бәйләгән,
Арыслан, каплан аулаган,
Житмеш жиде ил гизгән,
Йөз туксан биш яшәгән,
Сосар бүрикле, суп тунлы,
Субра дигән ерау бар,
Кобогылның асылын
Ул белмәсә, кем белер?
Аны әйтеп Киң Жанбай,
Тәгъзим итеп туктады.
Кәмалнын улы Киң Жанбай,
Ханга моны дигәндә,
Ерау хәзер булсын! – дип,
Хан боерыгын биргәндә,
Хан чабары Байморат
Сыйпап соры бүрек киеп,
Билен тартып бер буды,
Кыл койрыгын чарт төеп,
Чапкын атка бер менде,
Алты суның буена
Алты көндә бер житте.
Сыпра сынлы сул ерауга
Хан боерыгын белдерде.
Алты суның буенда
Йөз туксан биш яшәгән
Азаулары какшаган,
Мөчәләре йомшаган,

Qırçaq kimi әrimi
Geri çəkib oturtdu,
Kobogılın әslini,
Sән söylәsәнә, dedi.
O zaman söylәdi Kin Canbay:
Ey xan әyәм, xan әyәм!
Sән дә bilmәzsән bu işi,
Mән дә bilmәм bu işi,
Noqay eli tapa bilmәz,
Bu bir kabus yuxu imiş.
Altı suyun boyunda,
Su samuru kimi başı ağaran,
Qunduz kimi rәngi saralan,
Azı dişі saralan,
Bir ayağı mәzarda,
Gәнcliyindә әr olan,
Dәmirdән qılınc qurşanan,
Arslan, qaplan ovlayan,
Yetmiş yeddi el gәzән,
Yüz doxsan beş il yaşayan,
Ağaç sansarı bөрklü, gözәl kürklü,
Subra adlı yırav var,
Kobogılın әslını
O bilmәzsә, kim bilәр?
Onu söylәyib Kin Canbay,
Tәzim edib ayağa durdu
Kamalın oğlu Kin Canbay,
Xana belә deyincә,
Yırav hazır olsun! – deyə,
Xan buyruğunu verincә,
Xan nöкәri Baymurat
Sıvazlayıp boz bөрkü geyinib,
Beline qurşağını bağladı,
Qıl quyuğunu sıx düyünlәyib,
Yarış atına mindi,
Altı suyun boyuna
Altı gündә yetişdi.
Subra kimi yırava
Xan buyruğunu bildirdi.
Altı suyun boyunda
Yüz doxsan beş il yaşamış,
Azıları sallanmış,
Әzaları yumşalmış,

Чокчытлары бушаган,
Төшәр дә торган яңагын
Ак ефәк тартып бәйләгән
Сыпра сынлы суп ерау
Атка менәр хәле юк,
Ерауны алып килә алмый,
Кире кайтты Байморат.
Кәмалның улы Киң Жинбай,
Киңәше өлкән пир Жинбай
Туктамышка аны әйтте,
Әй ханым минем ханым,
Супра сынлы суп ерау
Сыбай менеп килмәстер,
Менсә дә килә белмәстер,
Алтынлы көйме жиктергел,
Арышка сият тактыргыл,
Арбага гөлләр түктергел,
Алты кара ат жиктергел,
Күп түшәкләр түшәткел,
Мамык ястыклар ясаткыл,
Ике яхшы нөгәрәң утырткыл,
Килмәс булгаймы икән, әй,
Килмәс булгаймы икән, әй!
Туктамыш хан боерды,
Алты кара ат тоттырды,
Алтын көймәсенә жиктерде,
Арышка сият тактырды,
Арбага гөлләр түктерде,
Күп түшәкләр түшәтте,
Мамык ястыклар ясатты,
Ике нөгәрәң утыртты,
Суп ерауга жилдертте,
Анда барып житкәндә
Әйтеп инде бер нөгәр:
Суп аяклы, суп бүрекле
Сыпра сынлы суп ерау,
Тимердән азу тешәң төшкән,
Йөз туксан биш яшең житкән,
Күпне белгән, күпне күргән,
Кадерләүгә ия карт,
Безне сиңа хан жибәрде,
Кадерләүгә ия карт!
Ханым түрәм Туктамыш

Çәнәsi tutmaz imiş,
Sallanan yanağını
Ağ ipəklə dartıb bağlamış.
Subra adlı yıravın
Ata minməyə halı yox,
Yıravı götürüb gəlmədən,
Geri döndü Baymurat.
Kamalin oğlu Kin Canbay
Tövsiyəsi böyük ər Canbay,
Toxtamışa söylədi:
Ey xanım, mənim xanım!
Subra adlı yırav
Ata minə bilməz,
Minsə də, gələ bilməz,
Altınlı araba göndər,
Araba oxuna bəzək taxdır,
Arabaya gülər tökdür,
Altı qara at göndər,
Çoxlu döşəklər döşət,
Pambıq yastıqlar düzdür,
İki yaxşı nökarini oturt,
Heç gəlməz olurmu, ey,
Gelmez olur mu imiş, ey!
Toxtamış xan buyurdu,
Altı qara at tutdurdu,
Altın arabasını göndərdi,
Araba oxuna bəzək taxdırdı,
Arabaya güllər düzdürdü,
Çoxlu döşək döşətdi,
Quş tükündən yastıqlar düzdürdü,
İki nökarini oturtdu,
Qoca yırava göndərdi.
Oraya gedib çatanda
Nökar dedi:
İncə ayaqlı, yüksək börklü,
Subra adlı yırav,
Dəmirdən azı dişin düşmüş,
Yüz doxsan beş yaşına gəlmiş,
Çox bilmiş, çoxu görmüş,
Hörmətə layiq qoca,
Bizi sənə xan göndərdi,
Hörmətə layiq qoca!
Xanım, hökmdarım Toxtamış

Өенә сине чакырды.
 Кунак булсан ни булган?
 Ханым белмәгән эштән
 Хабәр бирсең ии булган?
 Анда Субра ерауны
 Биленә пуга будырып,
 Янакларын бәйләтеп,
 Азаулары чиратылган
 Чи ефәк белән чорматып,
 Алтынлы көймәгә менгезен,
 Култыгына жизле таяк сөятөп,
 Кулына алмас кундырып,
 Күзенә сөнбел сөрттерен,
 Үтрөк-ялган димәскә
 Иман шәһадәтен искәртеп,
 Ханга алып киттеләр.

Evinə səni çağırdı.
 Qonaq olsan, nə olar?
 Xanımın bilmədiyi işdən
 Xəbər versən, nə olar?
 O zaman Subra yıravı
 Belinə qurşaq bağlayıb
 Yanaqlarını bağladıb,
 Azılarını sıralayan
 Xam ipəklə sarıyıp,
 Altınlı arabaya mindirib,
 Qoltuğuna buğdadan dayaq qoyub,
 Əlinə almaz alıb
 Gözünə sünbül sürdürüb,
 Yalan söyləməsin deyə
 İman şəhadətini xatırladıb,
 Xanın yanına getdilər.

ТУКТАМЫШ ХАННЫҢ СУБРАНЫ ЖЫРЛАТЫП ИДЕГӘЙНЕ СЫНАГАНЫ

TOXTAMIŞ XANIN SUBRANI SÖYLƏDİB EDİGEYİ SINAMASI

Сыпра сынлы суп ерау,
 Алып бер житеп килгәчтән,
 Иңкәеп өйгә кергәчтән,
 Туктамыштай олы хан
 Ике утырды, бер торды,
 Эчке баштан юл бирде.
 Анда өлкән туй ясап,
 Күк түбәдәй түбәгә
 Ак чатырлар кордырып,
 Түрә-картын жыйдырып,
 Ирдән ирен жыйдырды,
 Бидән биен жыйдырды.
 Кобогылыны сыныем дип,
 Анда хәбәр кылдырды.
 Ак утауга китертеп,
 Идегәйне аякчыга куйдырды.
 Сары баллар салдырып
 Субрадаен ерауга
 Өч тустаган бал бирде.
 Субра ерау анда әйтте:
 Тим-тим Чуар, Тим Чуар,

Subra adlı yırav
 Xanın yanına gətiriləndə,
 Əyilib evə girəndə,
 Toxtamış kimi ulu xan
 İki oturdu, bir qalxdı,
 Evin yuxarı başında yer verdi.
 Orada böyük toy qurdu,
 Kük Tübe kimi təpəyə
 Ağ çadırlar qurdurub,
 Ağsaqqalları toplatdı.
 Bütün əri topladı,
 Bütün bəyi topladı.
 Kobogılı sınayaq, deyə,
 O zaman haber verdirdi.
 Ağ otağa gətirdib,
 Edigeyə saqilik etdirdi.
 Sarı ballar doldurub
 Subra kimi yırava
 Üç kasa bal verdi.
 Subra Yırav o zaman söylədi:
 Tim-tim Çuvar, Tim Çuvar,

Чабылгап аттап тир чыгар;
 Ак мамыктан бүз чыгар;
 Акыллы ирдән сүз чыгар;
 Йоз туксан биш яшәгән,
 Жаны сөяге какшаган,
 Азауларын тездереп,
 Ак ефәк белән бәйләгән
 Бер алжыган картыңмын!
 Миндей ирдән ни чыгар?
 Ни чыгар, ай ни чыгар!
 Әйтер идем, телем килмәс,
 Әйтмәс идем күнел тынмас;
 Коры үлэндә дым булмас,
 Коры сөяктә май булмас,
 Акыл кайткан картларда
 Хан тыңлардай сүз булмас,
 Хан тотса да халык тотмас;
 Халык тотса да хан тотмас;
 Халык белән хан бозылышса,
 Арадан үтәр юл булмас.
 Янәдән әйтеп ни әйтим:
 Ни бер чайман авыз карт икән дирләр!
 Ни белсә шуны әйтә икән дирләр, әй!
 Тәстә-тәстә бал бирче!
 Сирпелдерми алып килче!
 Бал бөйрәккә төшкәндә,
 Бал белән бөйрәк пешкәндә,
 Күңрәнә биреп әйтием:
 Менмәгә бирсәң жәбә бир
 Тибенгедән тир чыкмас
 Чөймәгә бирсәң карчыга бир
 Капжаганны буш итмәс;
 Кимәгә бирсәң кара бир
 Эче тузмый тышы уңмас;
 Сөймәгә бирсәң сылу бир
 Ак сарайга сөйкәнәп
 Елый калса ким алмас?
 Саумага бирсәң кысрак бир
 Кукрайга тиген суыкка тими суалмас.
 Ерау балны эчкәндә,
 Бал йөрәккә төшкәндә
 Туктамышка янә әйтте:
 Иделдә булды илле хан,

Çapan atdan tär çıxar;
 Ağ pambıqdan bez çıxar;
 Ağıllı ərđән söz çıxar,
 Yüz doxsan beş il yaşamış,
 Canı, sümüyü sarsılmış,
 Azılarını düzdürüb,
 Ağ ipək ilə bağlayan
 Bir qoca ixtiyarınam!
 Mənim kimi ərđән nə çıxar?
 Nə çıxar, ay nə çıxar!
 Söyləsəm, dilim gəlməz,
 Söyləməsəm könlüm dinməz;
 Quru otda nəm olmaz,
 Quru sümükdə yağ olmaz,
 Ağılı gedən qocalarda
 Xana deyəcək söz olmaz,
 Xan tutsa da, xalk tutmaz.
 Xalq tutsa da, xan tutmaz;
 Xalq ilə xanın arası pozulsa,
 Aradan geçməyə yol olmaz
 Təkrar edib nə söyləyim?
 Nə çoxdanışan qoca imiş, deyərlər!
 Nə bilsə, onu söyləyir, deyərlər,
 ey!
 Çəllək-çəllək bal versənə!
 Tökmədən gətirsənə!
 Bal böyrəyə düşəndə,
 Bal ilə böyrək bişəndə,
 Var gücümlə söyləym:
 Minməyə versən, illik tay ver,
 Tər keçəsindən tər çıxmaz;
 Uçurmağa versən, aladoğan ver,
 Heybəni boş etməz;
 Geyinməyə versən, qara ver,
 İçi çırılmadan çölü solmaz;
 Sevməyə versən, gözəl ver,
 Ağ saraya söykənib
 Ağlayarsa, kim almaz?
 Sağmağa versən, qısraq ver,
 Ot qurumadan südü kəsilməz.
 Yırav balı içəndə
 Bal ürəyə düşəndə
 Toxtamışa yenə söylədi:

Жаекта булды ялгыз хан,
Ире ханның уагы,
Уак ханның иресе
Карт бабаң да хан иде,
Тулга да тулга дисез,
Жырла да жырла дисез,
Ни жырлаек сөзләргә?
Ни бирерсез безләргә?
Туктамыш хан анда әйтте:
Ал кара кеш тун бирим мин сиңа,
Саайлап алып киер булсаң ераучым,
Кыңгыраулы күк күргыча бирием,
Күл кыдырып чөяр булсаң ераучым!
Адымын жиргә куыртып,
Аргымак ат бирием,
Камчы тартмый менәр булсаң,
ераучым.
Аякчым булып утырган
Анау да торгам Кобогыл,
Аның да нинди ир икәнеи
Әйтеп те бирер булсаң, ераучым!
Азамат ир Туктамыш
Субрадаен ерауның
Иңсәсенә кара самур тун бирде,
Үз кулыннан бер саярак бал бирде.
Сыпра сынлы суп срау
Сараякны алгачтан,
Аны авызына алмастан,
Идегәй белән Жанбайны
Кашына ымлап алдырып,
Киң Жамбайиың йөзенә
Сорау биреп аны әйтте:
Бездән борын заманда
Тунику атлы хан үтте,
Яу булганга – яу булды,
Ил булганга – ил булды.
Олы ханның уагы,
Уак ханның олысы.
Туникуга баш иде.
Тунику күктән ашканда,
Кытай йортын басканда
Аның олы вәзире –

İdildə oldu əlli xan,
Yayıkda oldu yalnız xan,
Böyük xanın kiçiyi,
Kiçik xanın böyüyü.
Qoca baban da xan idi,
Elə hey söylə deyirsən,
Jır söylə deyirsən,
Nə söyləyim sizlərə?
Nə verirsiniz bizlərə?
Toxtamış xan o zaman söylədi:
Al qara samur kürk verim sənə,
Seçib geyinəsi olsan, yıravım!
Zıncırovlu göy aladoğan verim,
Göl ətrafında uçurtsan, yıravım!
Addımını yerə yaxşı basıb qaçan,
Yarış atı verim,
Qamçı vurmada minсэн, yıravım!
Saqim olan, oturan
Bax orada oturan Kobogılın,
Onun da necə bir ər olduğunu
Söyləyəsi olsan, yıravım!
Əzəmətli ər Toxtamış
Subra kimi yıravın
Çiyinə qara samur kürk verdi,
Öz əli ilə bir kasa bal verdi,
Subra adlı yırav
Sarı kasanı alanda,
Onu ağzına vurmada,
Edigey ilə Canbayı
İşarə edib qarşısında oturtdu,
Kin Canbayın üzünə
Sual verib söylədi:
Bizdən əvvəl zamanda
Tuniku adlı xan keçdi.
Düşməne düşməн oldu,
Dost olana dost oldu.
Ulu xanın kiçiyi,
Kiçik xanın ulusu
Tunikuya baş idi.
Tuniku göydən gələndə,
Çin yurdunu basanda
Onun ulu vəziri

Тат торыны Колатай,
 Даладан табып бер бала,
 Тарун булып үстерде.
 Югалчы бала нр булды,
 Озак үтми яу булды;
 Таг торынын кузгатып,
 Туникуны каулады.
 Тумикуның тәхетенә
 Колатайны хан итте.
 Хан булган соң Колатай,
 Югалчы үскән баланың
 Кырсак башын чаптырып,
 Туникуны кайтарды.
 Сорау бирәм, олы би,
 Кайсы дәрәс эшләде?
 Кәмалмың улы Киң Жамбай
 Жавап биреп аны әйтте:
 Ак калада уйга бай,
 Йорт агасы Субратай,
 Йөз туксан биш яшәдең,
 Күпне күреп байкадың,
 Күпне белеп сөйләдең,
 Синнән кала мин байгыш,
 Әйтеп-әйтеп ни әйтим?
 Азамат ир Колатай
 Хан булган соң сарайда
 Югалчыны үтереп,
 Тунику данын саклады.
 Сыпра сынлы Субра
 Идәгәйгә карап анда әйтте:
 Яу түбәгә баш егет,
 Яшең утызга житмәен
 Тугыз йортка дан булдың;
 Азамат ир Кобогыл!
 Төпчек атың белмимен,
 Өз ачамат әңгәмәсең
 Байкап күрсен ни булгай?
 Анда әйтте Идәгәй:
 Ак калада уйга бай,
 Йорт агасы Субратай.
 Йөч тукан биш яшәдең,

Tat1 nəvəsi Kolatay,
 Çöllərdən bir uşaq tapıb
 Atalıq edib böyütdü.
 İtkin uşaq ər oldu,
 Çox keçmədən düşmən oldu;
 Tat nəvəsini ayağa qaldırıp,
 Tunikunu qovaladı.
 Tunikunun taxtına
 Kolatayı oturtdı.
 Xan olunca Kolatay,
 İtkin böyüyən uşağın
 Başını kəsdirib,
 Tunikunu qaytardı.
 Sual verirəm, ulu bəy,
 Hansı dürüst iş gördü?
 Kəmalın oğlu Kin Canbay
 Cavab verib belə söylədi:
 Ağ qalada bilgə olan
 Yurd ağası Subra ata,
 Yüz doxsan beş yaş yaşadın,
 Çox şey görüb araşdırdın,
 Çox şey bilib söylədin,
 Sən var ikən, mən bayquş,
 Deyim-deyim, nə söyləyim?
 Əzəmətli ər Kolatay
 Xan olanda sarayda
 İtkin uşağı öldürüb,
 Tuniku şanını saxladı.
 Sıpra adlı Subra
 Edigeyə baxıb o zaman söylədi:
 Yav Tübəyə baş olan igid,
 Yaşın otuza yetmədən
 Doqquz yurda şan oldun;
 Əzəmətli ər Kobogıl!
 Əsl adını bilmirəm,
 Üç əzəmətlinin mərcini
 Arasan, nə olacaq?
 O zaman söylədi Edigey:
 Ağ qalada bilgə olan
 Yurd ağası Subra ata,
 Yüz doxsan beş yaş yaşadın,

1 Tat – dastanda tatar mənasında işlədilir.

Азау тешен ашадың,
Күпне күреп байкадың;
Югалчы үскән батырның
Аты иде Тимертау
Аның атын әйтмәдең,
Йорттан аны яшердең,
Олы ханның уагы,
Уак ханның олысы
Туникуга баш иде,
Тунику күккә ашкан соң,
Кытай йортын баскан соң,
Үзен күккә ашырган
Йортына кыңгыр карады,
Йорты фәрван булмады;
Көчлесе кол биләде,
Көчсезе зар инрәде,
Күккә ашкан Тунику
Йортына күзен салмады;
Югалчы үскән Тимертау
Йортның зарым аңлады;
Туникуны каулады,
Йортка күзем салмаган
Туникуны каулаучы
Тимертау дәрес эшләде;
Йортның уен байкамый,
Тимертау сүзен тыңламый,
Сын бетлэгән сорайдай
Мылжырап йөргән Колатай,
Тимертау башын чаптырып,
Убал-ялгыш эшләде,
Минем белгәнем шул, – диде.
Жавап сүзем алгачтан,
Сынап бер карап торгачтан,
Өлкән ерау Субра
Идегәйне жүпләп анда әйтте:
Яшь желектә май була,
Акылы уйга бай була:
Желегенә май тулган,
Акылың уйга бай булган.
Аны әйтеп Субра,
Сары балны күтәреп,
Идегәй белән Жанбайга
Тулгай биреп янә әйтте:

Azı dişini aşındırdın,
Çox şey görüb dolaşdın;
İtkin böyüən bahadırın
Adı idi Timertav,
Onun adını söyləmədin,
Yurddan onu gizlətdin.
Ulu xanın kiçiyi,
Kiçik xanın böyüyü,
Tunikuya baş idi,
Tuniku göydən gələndən sonra,
Çin yurdunu basandan sonra,
Onu göyə çıxaran
Yurduna o kəm baxdı.
Yurdu firavan olmadı;
Güclüsü qul sahibi oldu,
Gücsüzü hönkür-hönkür ağladı,
Göyə çıxan Tuniku
Yurduna göz atmadı;
İtkin böyüən Timirtav
Yurdun ahu-zarını anladı;
Tunikunu qovaladı,
Yurda göz atmayan
Tunikunu qovalayan
Timirtav düz iş gördü.
Yurdun fikrini sormayıb,
Timirtavın sözünü dinləməyib,
Rəngini dəyişən buqələmun kimi
Arxayın yeriyən Kolatay,
Timertavın başını kəsdirib.
Günah etdi, səhv iş gördü,
Mənim bildiyim budur, dedi.
Cavabını alanda,
Sınayıb onu baxanda,
Böyük Subra yırav
Edigeyi doğrulayıb o zaman dedi:
Gənc ilikdə yağ olur,
Ağlı, fikri çox olur:
İliyində yağ dolmuş,
Ağlın, fikrin çox olmuş.
Onu söyləyib Subra,
Sarı balı qaldırıb,
Edigey ilə Canbaya
Yenidən söylədi:

И сары бал, сары бал,
Сары балны кем эчәр?
Икең бергә килгәндә
Кайсыгыз батыр ир булса,
Алып та алып шул эчәр!
Субра алай дигәндә,
Жанбай уйга килгәндә
Идегәй алып аны эчте.
Субра ерау анда әйтте:
Афәрин, батыр икәнсең!
Ханга дуслык иткәндә
Дуслыгың ничек итәрсең?
Ханга хаслык иткәндә
Хаслыгың ничек итәрсең?
Идегәй торып анда әйтте:
Ханга дуслык иткәндә
Чыгып кала бозармын,
Казнадан казна китереп,
Ханның күңелен табармын.
Ханга хаслык иткәндә
Арсайып атка менәрмен,
Карчыга булып очармын,
Ханны куып басармын,
Башын канжагама асармын,
Бүленгән куйдай итәрмен,
Бүректәй киеп китәрмен,
Казнасын алып илгә,
Ханлыкны лайык бигә бирермен,
Мин дигәнне кылырмын,
Дигәнәмнә кылмасам,
Атамның харам углы булыем!
Сыпра сынлы суп ерау
Идегәй белән Жанбайны
Икесен бер сынап күргәчтен,
Туктамышка аны әйтте:
Әй ханиям, ханиям,
Әйт дисең дә куймыйсың,
Әйтмәгә авызым бармыйдыр.
Бармаса да әйтием:
Кара лачын, Бүз тойгын –
Икесе ике ояның кошы икән,
Остазларыңа тоттырып,
Икәвне бер тургачка кундырдың.

Ey sarı bal, sarı bal,
Sarı balı kim içər?
İkiniz bir arada
Hansınız cəsur ər olsa,
Alp da alıb şu içər!
Subra belə deyincə,
Canbay fikrə gedəndə
Edigey alıb onu içdi.
Subra yırav o zaman dedi:
Afərin, cəsur imişsən!
Xanla dostluq edərkən
Necə dostluq edərsən?
Xana qəsd edərkən
Necə qəsd edərsən?
Edigey o zaman durub söylədi:
Xanla dostluk edərkən
Çıxıb qalanı dağıdaram,
Xəzinədən mal gətirib,
Xanın könlünü alaram.
Xana qəsd edərkən
Atlanıb ata minərəm,
Aladoğan kimi uçaram,
Xanı qovub basaram,
Başını heybəmə asaram,
Parçalanmış qoyun kimi edərəm,
Börkümü geyinib gedərəm,
Xəzinəsini alıb,
Xanlığa layiq bəyə verərəm,
Mən dediyimi edərəm,
Dediyimi etməzsəm,
Atamın haram oğlu olum!
Subra adlı yırav
Edigey ilə Canbayı
İkisini bir sınayıb görüncə,
Toxtamışa belə dedi:
Ey xan əyəm, xan əyəm,
Söylə deyirsən, qoymursan,
Söyləməyə dilim gəlmir.
Tutulsa da, söyləym:
Qara Laçın, Boz Toyqın
İkisi iki yuvanın quşu imiş,
Ustalarına tutdurub,
İkisini bir ağaca qondurdun.

Кашында торган ике ир:
 Берәве аның олы уғыл,
 Маңлае чыкык, гүзәл булыр,
 Батыр булыр шул уғыл;
 Жантая биреп утырган,
 Жанбай аты аталган.
 Жанбаз булыр шул уғыл,
 Кәмалның улы Киң Жанбай,
 Сүзгә чичән ир Жанбай
 Киңәш бирер картларга,
 Яуга чыгар атларга,
 Безден дәүран үткәндә,
 Сөзгә дәүран житкәндә
 Та кем калды ханнарга!...
 Аргы уғыл да бирге уғыл,
 Шул читтәге шул уғыл –
 Кош борынлы Кобогыл,
 Бүре пычым шул уғыл,
 Балтыры чуан, кулы үнән,
 Жай татарга охшый шул уғыл;
 Ирене юка күренә –
 Чичән икән Кобогыл,
 Яурыны яссы, муйны озын,
 Жәй тартмага кулы озын –
 Мәргән икән Кобогыл;
 Чәче айдай балкыган
 Асыл икән Кобогыл;
 Бите нурдай түгелгән –
 Түрә булыр Кобогыл
 Сыпра сынлы суп ерау
 Тора биреп тулгайдыр,
 Бал бөйрәккә төшкәндә,
 Бал белә йөрәк пешкәндә,
 Субра аны жырлыйдыр:
 Мин картыңмын, картыңмын,
 Күпне күргән картыңмын.
 Башлык та башлык Башлык хан
 Аны күргән картыңмын;
 Аннан соңгы Абыл хан –
 Аны күргән картыңмын;
 Аннан соңгы Кара хан –
 Аны күргән картыңмын;
 Аннан соңгы Ала хан –

Qarşında duran iki әr:
 Birisi onun ulu oğlu,
 Alnı çıxıq, gözəl olar,
 Cәsur olar bu oğul;
 O kәnarda oturan,
 Canbay adı qoyulan
 Kәndirbaz olur bu oğul,
 Kәmalın oğlu Kin Canbay,
 Sözә usta әr Canbay,
 Ağıl qoyur yaşıllara,
 Döyüşә atılaraq çıxır,
 Bizdән dövrän keçincә,
 Sizә dövrän yetincә
 Daha kim qaldı xanlara!..
 O oğul da bu oğul,
 Bu kәnardakı oğul,
 Quş burunlu Kobogıl,
 Qurd cildli bu oğul,
 Baldırı qalın, әli çevik,
 Sakit tatara bәnzәyir bu oğul;
 Dodağı incә görünür.
 Çiçen imiş Kobogıl,
 Beli yastı, boynu uzun,
 Yay çәkmәyә qolu uzun,
 Nişançı imiş Kobogıl,
 Saçı ay kimi parlamış,
 Әsil imiş Kobogıl,
 Üzündән nur axır.
 Hökmdar olar Kobogıl.
 Subra adlı yırav
 Dayanıb deyir:
 Bal böyrәyә düşüncә,
 Balla ürәk bişincә,
 Subra belә söylәyir:
 Mән qocayam, qocayam
 Dünya görmüş qocayam.
 Xanların başı Başlıq xan
 Onu görmüş qocayam.
 Ondan sonra Abıl xan
 Onu görmüş qocayam.
 Ondan sonra Qara xan,
 Onu görmüş qocayam.
 Ondan sonra Ala xan,

Аны күргән картыңмын;
Олы бабаң Томавыл –
Аны да күргән картыңмын;
Унике тотам ук тарткан.
Тартканында өзе аткан
Аннары соңгы ир – Чыңгыз –
Мин аны кәргән картыңмын;
Бәянду хан, Саен хан –
Аны күргән картыңмын;
Саен ханнар киткәндә
Аннан калган картыңмын;
Тартып булат бәйләгән
Бура солтан Бәрки хан –
Аннан калган картыңмын;
Өзәңгесе өзмә алтын,
Бер өзмәсе мең алтын,
Үзбәк дигән хан үткән –
Аны күргән картыңмын;
Тибенгесе тезмә алтын,
Тыныйбәк дигән хан үткән –
Аны да күргән картыңмын;
Аргымак бавы сум алтын
Асылбәк дигән хан үткән –
Аны мин күргән картыңмын.
Манарасы кырык колач
Жанбәк дигән хан үткән –
Аны мин күргән картыңмын;
Бирдебәк тә, хан булган,
Биреме синнән күп булган
Аны күргән картыңмын;
Олы ханнан тугыз хан,
Кече ханнан утыз хан,
Ыгына кергән картыңмын;
Карт бабагыз Туктага,
Аның углы Туйгужа
Аны күргән картыңмын;
Әй Туктамыш, Туктамыш,
Тик төнә көн син үзең
Яланаяк, яланбаш
Йөрөп торган бала идең,
Бүген син дә хан булдың
Сине дә күрә торамын.
Үтерә икәнең беләмен,

Onu görmüş qocayam.
Ulu baban Tomavıl,
Onu da görmüş qocayam.
On iki tutam ox çäkən
Çäkəndə qoparıb atan
Ondan sonrakı әr Çingiz,
Mән onu görән qocayam.
Bәyandu xan, Sayın xan,
Onu görmüş qocayam.
Ulu xanlar gedəndə
Ondan qalan qocayam.
Dәmir qılınc qurşanan
Buğra Sultan Bәrkә xan,
Ondan qalmış qocayam.
Üzәngisi bütöv altın,
Bir parçası min altın,
Özbәk adlı xan keçmiş,
Onu görmüş qocayam.
Tәр keçәsinin dizi altın,
Tınybәk adlı xan keçmiş,
Onu da görmüş qocayam.
Atının bağı som altın
Asılbәk adlı xan keçmiş,
Onu da görmüş qocayam.
Minarәsi qırx qulac
Canibәk adlı xan keçmiş,
Onu da görmüş qocayam.
Birdibәk дә xan olmuş,
Verimi sәndән çox olmuş,
Onu görmüş qocayam.
Ulu xandan doqquz xanın,
Kiçik xandan otuz xanın,
Kölgәsinә girmiş qocayam.
Qoca babanız Tuktağa,
Onun oğlu Tuyquca,
Onu görmüş qocayam.
Ey Toxtamış, Toxtamış,
Hәlә dүнән sән özün
Yalın ayaq, yalın baş
Yeriyән, duran uşaqdın,
Bu gün sән дә xan oldun,
Sәni дә görürәм.
Öldürәcәyini bilirәм,

Үтерсең жуяр ниём бар?
Ахирәт өйгә барырман,
Янә өйгә керермен
Әжәл туры килмәсе,
Азраел корык салмаса,
Әле дә булса Туктамыш,
Синнән калыр картыңмын!
Янә торыл янә әйтсәм:
Өнәндә үттә ун батыр,
Ун батырдан иң батыр
Самае күк соландай,
Тартып атса санаен
Күктә йолдыз югалткан,
Күкбатыр дип аталган
Аны күргән картыңмын.
Әнжү белән Бәнжүдә
Борын үттә биш батыр
Биш батырдан иң батыр
Гәрзисе иде биш батман,
Кылычы иде йөз тотам,
Сукса тауны жимирде,
Чапса яуны юк итте,
Таубатыр дип дан алды
Аны күргән картыңмын.
Жаек белән Иделдә
Борын үттә дүрт батыр;
Дүрт батырдан иң батыр,
Кулындагы калканы
Аның иде өч батман,
Иңендәге тимер көбә
Аның иде дүрт батман.
Гәвер аткам утчагыр
Күкрәгенә батмаган,
Утчагыр Алмас батыр дип,
Даны йортка таралган
Аны күргән картыңмын.
Күп батырны мин күрдем,
Күп батырны мин белдем,
Яшем йөз туксанга килгәндә,
Чыкмаган жан йөргәндә,
Миннән дәүран үткәндә,
Сезгә дәүран житкәндә,
Утыз тешем беткәндә,

Öldürsән, itirәcәk nәyim var?
Axirәt evinә gedәрәм,
Yenә evә gedәрәм.
Әcәлә tән gәlmәzsә,
Әzrail kәmәnd salmazsa,
İdiyәdәk, Toxtamış,
Sәнә qalan qocayam.
Yenә qalxıb yenә söylәsәм:
Yaxında keçdi on bahadır,
On bahadırdan әn bahadırı,
Yayı göyqurşağı kimi,
Çәkib atsa yayını
Göydә ulduzu yox edән,
Gүkbatır adlanan,
Onu görmüş qocayam.
Әncü ilә Bәncü дә
Әvvәl keçdi beş bahadır
Beş bahadırdan әn bahadırı
Gürzü idi beş batman,
Qılıncı idi yüz tutam.
Vursa, dağları qırardı,
Kәssә düşmәni yox edәrdi,
Tavbatır adı şan aldı,
Onu görmüş qocayam.
Yayık ilә İdildә
Әvvәl keçdi dörd bahadır,
Dörd bahadırdan әn bahadırı,
Әlindәki qalxanı
Onun idi üç batman,
Çiyindәki dәmir zireh
O da idi dörd batman.
Düşmәnlәrin atdığı toplar
Sinәsinә batmamış
Utçagır Almas bahadır deyә,
Ünü yurda yayılmış,
Onu görmüş qocayam.
Çox bahadırı mән gördüm,
Çox bahadırı mән bildim,
Yaşım yüz doxsana çatıbdı.
Çıxmayan can gedәrkән,
Mәndән dövran keçәrkән,
Sizә dövran yetәrkән,
Otuz dişim bitәrkән,

Шунча ирләр күргәндә,
Утыз ханның гомерен үткәндә
Кобогылдай ирне мин
Бер күрмәгән картыңмын!
Кашларына карасам,
Каләмнән пәйда булгандай,
Күзләренә карасам,
Күгеннән пәйда булгандай;
Буйларына карасам,
Нурдан рәйда булгандай!
Шул читтәге шул угыл,
Аргы угылдан бирге угыл,
Уртадагы озып буйлы,
Ат жылкәле Кобогыл,
Комга беткән коба тал,
Корык сайлар Кобогыл;
Кола-алалы күп елкыңны
Куып әйдәр Кобогыл;
Әйләнмәгән күп йортка
Билге текәр Кобогыл;
Нугайлының агыр йорт,
Жәяү яткан хәйран йорт –
Ач көзәндән бөгелеп,
Ач буредәй чыйылдап,
Ач арысландай үкереп,
Илеңә тауш салыр ул;
Кырык көнлек чүленә
Айдынлы булак салыр ул.
Иделнең ике ягы кызыл яр,
Ысбадан савыт салыр ул;
Иртеш башы Кара Тун,
Ике арасын куар ул;
Чиксез кузы сансыз куй,
Күп гаскәре туйсын дип,
Суен казан асар ул;
Батман, батман балыңны
Тартып алып эчәр ул;
Алтыннан суккан Ак Урдаң,
Көмештән суккан ак ишек,
Төшсә тимер чукмары

Bunca әrlәр görürkән,
Otuz xanın ömrünü keçәrkән,
Kobogıl kimi әri mән
Heç görmәyән qocayam.
Qaşlarına baxarsam,
Qələmlә çәkilmiş kimi;
Gözlәrinә baxarsam,
Göydән yaradılmış kimi;
Boylarına baxarsam,
Nurdan yaradılmış kimi!
Bu kәnardakı bu oğul,
O oğuldan bu oğul,
Ortadakı uzun boylu,
At çiyinli Kobogıl,
Qumda bitән çıl-çırpını,
Kәmәnd bilәр Kobogıl;
Kula-ala çox ilxını.
Qovub gedәр Kobogıl;
Gedilmәyән çox yurda
Bayraq dikәр Kobogıl;
Noqaylının ulu yurduna,
Yayılı yatan heyran yurduna,
Ac kokarca¹ kimi бүkülüb,
Ac qurd kimi ulayıb,
Ac aslan kimi kükrәyib,
Elinә sәs verir o;
Qırx günlük çölünә
Tәmiz bulaq salar o;
İdilini iki sahilindә qızıl yar,
Suvarar o;
İrtiş başı Qara Tun,
İkisinin arasını qovar o;
Saysız quzu, saysız qoyun,
Çox әsgәri doysun deyә,
Kәsib qazan qaynadar o;
Batman batman balını
Dartıb, alıb içәр o;
Altından tökülән Ağ Ordanın,
Gümüşdән tökülән ağ qapısı,
Düşsә dәmir toxmağı

1 Kokarca – хәз дәрили, ири, түклү quyruğu olan və özünü ətraf mühidəki təhlükələrdən qorumaq üçün kəskin qoxu ifraz edən heyvan

Ишегеңне ачар ул;
 Кирэгәңне киртәр ул,
 Киртеп утын итер ул,
 Кисмә-кисмә сары алтын
 Кусеп улжа итәр ул;
 Кашыклап жыйган малыңны,
 Чүмечлән чәчеп бетәр ул.
 Бар урданны алыр ул.
 Тәхетең бау салыр ул,
 Кола чечен агартып,
 Ике күзең кызартып,
 Картайганда илеңнән
 Сөрән салып куар ул;
 Табаныңны теләр ул,
 Телеп кылын салыр ул;
 Хур кызыдай күрекле,
 Сандугачтай ирекле
 Ханәкәдәй аруны,
 Көнәкәдәй сылуны,
 Йәникәдәй бикәчне
 Ат өстенә мендереп,
 Алсу йөзен сулдырып,
 Тиген улжа алыр ул
 Камчы тияр муйныңа,
 Кан соргылыр куйныңа,
 Такыя олы башыңны
 Кисәр булгай шул утыл.
 Инде мин кеше танымам.
 Әгәр кеше танысам,
 Котлыкыя би улы
 Идегәй ул – Кобогыл!...

Qarını açar o;
 Kandarını qırar o;
 Qırıp odun edər o,
 Kəsmə kəsmə sarı altın,
 Kəsib qənimət edər o,
 Qaşıqla topladığın malını
 Çömçə ilə götürər o.
 Bütün sarayını alar o,
 Taxtına bağ vurar o.
 Qumral saçını ağardıb,
 İki gözünü qızardıb,
 Qocalanda elindən
 Bağıra bağıra qovar o,
 Dabanını yarar o,
 Yarıb kilim salar o;
 Huri kimi gözəl,
 Bülbül kimi azad
 Xanəkə kimi gözəli,
 Könəkə kimi şirini,
 Yenikə kimi gəlini
 At üstünə mindirib,
 Al üzünü soldurub,
 Qənimət olca, alar o.
 Qamçı dəyər boynuna
 Qan sarılır qoynuna,
 Çələngli ulu başını
 Kəsər alar bu oğul.
 Artıq adam tanımam,
 Əgər adam tanısam,
 Kotlıkiya bəy oğlu
 Edigey o, Kobogıl!

ИДЕГӘЙНЕҢ ТУКТАМЫШ ХАН ТАБЫНЫННАН АКСАК ТИМЕРГӘ КАЧЫП КИТКӘНЕ

EDİGEYİN TOXTAMIŞ XANDAN QAÇIB AXSAQ TİMURUN YANINA GETMƏSİ

Субра моны әйткәндә
 Хан жыены зур табын
 Бер утырды, бер торды.
 Туктамыштай олы хан
 Бер утырды, бер торды.

Subra bunu söyləyincə,
 Xan məclisi böyük süfrə
 Bir oturdu, bir durdu.
 Toxtamış kimi ulu xan
 Bir oturdu, bir durdu.

Куңеленә төшкән яхшылар,
«Бу ни укыясы булды» дип,
Чыдый алмый жылыйдыр,
Куңленә төшмәс яманнар,
Көлә биреп тыңлыйдыр,
Жабай анда моны әйтте:
Идегәй андый ир икән,
Идел йортта бер икән,
Башыннан башы сау булсын!
Хан сынавын иткәндә,
Би түрәләр, агалар,
Башыннан балны коек,
Идегәй андый ир икән,
Берәр аяк куяк!
Анда табын шау килде.
Хан уңыннан утырып,
Хан ханәшә Йәникә
Туктамышка аны әйтте:
Идегәц Котлыкыя улы булганда,
Эчеп эче биртелсен,
Башы моннан чыкмасын,
Биләр тоткан ак пычак
Би кулымнан төшмәсем!
Ирене юка сараяк,
Бер аякны баллап бир,
Бер аякны агулап бир!
Ханәш аны әйткәндә,
Хан хәйләсен иткәндә,
Тыңлап торган Тыңгысын
Аңысына аңдырды,
Аңдып торган Аңгысын
Ак утауны калдырды.
Бәйдә торган атларның
Өзенгә бавни кискәләп,
Идегәйнең чуар ат –
Аны юлга калдырды.
Таштап килеп ишеккә,
Идегәйгә аны аңдырды:
Туйга барсаң, борын бар,
Борып барсаң, урым бар,
Борын бар да борын кайт,

Anlayan yaxşı adamlar
“Bu necə işdir?” deyə,
Dözməyib ağladılar,
Anlamayan pis adamlar,
Güldülər.
Canbay o zaman belə söylədi:
Edigey belə ər imiş,
İdil-Yurtda1 əvəzsiz imiş,
Başı hər zaman sağ olsun!
Xan sınaq keçirəndə,
Hökmdarlar, ağalar,
Başından balı qoyaq,
Edigey belə ər imiş,
Bir kasa qoyaq!
O zaman süfrə gürüldədi,
Xanın sağına oturub,
Xan xatunu Yenikə
Toxtamışa belə söylədi:
Edige, Kotlıkiya oğlu olduğunda
İçib ürəyi bulansın,
Başı buradan sağ çıxmasın,
Bəylərin tutduğu ağ bıçaq
Bəy əlindən düşməsin!
Kənarı incə kasanı,
Bir kasanı ballayıb ver,
Bir kasanı zəhərləyib ver!
Xatun bunu söylərkən,
Xan hiləsini edərkən,
Dinləyən Tinqısın
Anqısına işarə etdi.
Bunu anlayan Anqısın
Ağ otağı tərək etdi.
Bağlı duran atların
Üzəngi bağını kəsib,
Edigeyin ala atını,
Onu yola buraxdı.
Qarıya gəlib,
Edigeyə bunu işarə etdi:
Toya varsan, əvvəl var,
Əvvəl varsan, yerin var,
Əvvəl var da, əvvəl dön,

1 İdil-Yurt – Bolqar dövlətinin bir başqa adı

Атаң белер мәгънәсен!
Тимгел Чуар, Тим Чуар,
Төп катуга көн сиңа,
Кара лачын канатыннан
Әзерләргә йон сиңа;
Миңа вакыт көйләргә,
Сиңа вакыт сөйләргә,
Минем атым Аңгысым,
Барлагансын соңысын.
Аңгысын аңдып ни әйтсә,
Аны белде Идегәй.
Елкыдагам ак пычак
Чыгып кайтып тора икән,
Аны курде Идегәй.
Агулап салган сары бал
Жамбай тотып килгәндә,
Хан саркытын эч! диеп
Идегәйгә биргәндә
Агу салган сараяк
Борынына килеп тигәндә
Ай, бюрнымны кан кылдын! дип,
Борынын басып Идегәй,
Бусагадан атлады
Токымы толпар яралган
Тимгел Чуар ат икән:
Өзәңгегә бер тиде,
Жирдә яткан садагын
Иелеп алып бер киде.
Тим Чуарның янбашы
Жиргә ятып бер тиде.
Әйләнәп карап күргәндә,
Идегәй инде юк иде.
Сыпра сынлы суп ерау
Ни булганын аңлады.
Тулгай биреп сарнады:
Ай бусага, бусага,
Бусаганы бер атлап,
Басар бугай шул угыл:
Тим Чуарын атланып,
Качар бугай шул угыл!

Atan bilir inanasını!
Timgil Çuvar, Tim Çuvar,
Gecə bitincə gün sənə,
Qara laçın qanadından
Hazırlayar tük sənə;
Mənə türkü söyləmə vaxtı,
Sənə söz söyləmə vaxtı
Mənim adım Angısın,
Sonrakını yoxlamısın.
Anqısın işarə edib nə söyləsə,
Onu bildi Edigey,
Parıldayan ağ bıçaq
Çıxıb dururmuş,
Onu gördü Edigey.
Zəhərlənən sarı balı
Canbay götürüb gəlincə,
Xan sarkıtını¹ iç!” deyə,
Edigeyə verincə.
Zəhər qoyulan sarı kasa,
Burnuna gəlip dəyincə,
“Ey, burnumu qanatdın!” deyə.
Burnunu tutub Edigey,
Çölə çıxdı.
Soyu Tülpar yaradılan
Timgil Çuvar at imiş:
Üzəngiyə bir dəydi,
Yerdə olan yaraq-yasağını
Əyilib, götürüb bir geydi.
Tim Çuvarın böyrü
Yerə yatıb bir dəydi.
Dönüb baxdığı zaman
Edigey artıq yox idi.
Subra adlı yıray
Nə olduğunu anladı.
Sözə belə başladı!
“Ay eşik, eşik,
Eşiyə bir atlayıb.
Basar, keçər bu oğul,
Tim Çuvarına atlanıb,
Qaçar gedər bu oğul,

1 Sarkıt – xan içdikdən sonra kasada qalan içki. Orta əsrlərdə xan kasada bir neçə qurtum içki saxlayaraq başqa birisinə onu içməsi üçün verməsi hörmət əlaməti hesab olunurdu.

Иделдән ары үтсә ул,
Шаһ Тимергә житсә ул,
Шаһ Тимерне алып килеп,
Сарайны харап итәр ул!
Азамат ир Туктамыш:
Бу ин укыясы булды? – дип,
Тугыз ирен торгызып,
Әй алдына чыкканда
Ни булганын аңлайдыр.
Кугын менеп атлан! – дип,
Хан боерыгын биргәндә
Тузгып йөргән тугыз би
Тугыз атка килгәндә,
Атланыр ягын тапмады,
Баусыз ияр, бапсыз ат,
Көбәсен киеп менгәндә
Ияреннән ауган батырлар
Жир басар жир тапмады,
Әйләнәп кире атлады.
Азамат ир Туктамыш
Суп ерауга аны әйтте:
Әле минем акбүз атым,
Акбүз, акбүз дигәнем,
Йөгәнән учлап кем барса,
Аның булыр икән лә!
Әле минем өем – сарай
Асыл таштан салынган.
Киләчәк өем нигезе
Талдан булыр икән лә!
Әле минем Ханәкәдәй аруым,
Кенәкәдәй сылуым,
Йаникәдәй бикәчем
Көнәндә кем көлә бакса,
Аның булыр икән лә!
Субра ерау аны әйтте:
Ялгызы ерак китмәстер,
Иделдән ары үтмәстер,
Тугыз ирне жибәр дә,
Алдан-йолдан кашыңа ал,
Кашыңа ал да башын ал!
Иделдән ары үтсә ул,
Шаһ Тимергә китәчәк,
Шаһ Тимерне алып килеп,

İdildән o yana keçsә o,
Şah Timura varsa o,
Şah Timuru götürüb gəlib.
Sarayı xarabaya qoyar o!
Əzəmətli ər Toxtamış
“Bu necə işdir?” deyə,
Doqquz ərini qaldırıb,
Evin kəndərinə çıxanda
Nə olduğunu anladı.
“Atlara minib qaçın!” deyə,
Xan buyruğunu Verdi.
Durub qaçan doqquz bəy
Doqquz ata yaxınlaşanda,
Minməyə heç nə tapmadı.
Bağsız yəhər, qaçmayan at,
Zirehini geyinib minəndə
Yəhərdən düşən bahadirlər
Basmağa yer tapmadı,
Dönüb geri atıldı.
Əzəmətli ər Toxtamış
Yırava o zaman söylədi:
Hələ mənim akboz atım
Akboz, akboz dediyim,
Yüyənini kim tutub getsə,
Onunki olacaqdır!
Hələ mənim evim saray
Əsl daşdan tikilmiş.
Gələcəkdəki evimin təməli
Söyüddən olacaqdır!
Hələ mənim Xanəkə kimi gözəlim,
Könəkə kimi zərifim,
Yenikə kimi xatunum
Gününde kim gülüb baxsa,
Onunki olacaqdır!
Subra yırav belə dedi:
Tək başına uzağa gedə bilməz,
İdildən o yana keçə bilməz,
Doqquz əri göndər
Aldatıb qarşına al,
Qarşına al da, başını al!
İdildən o yana keçsә o,
Şah Timura gedəcəк,
Şah Timuru götürüb gəlib.

Сарайны харап итәчәк.
 Килмәс булгай микән, әй,
 Килмәс булгай микән, әй!
 Азамат ир Туктамыш
 Гайрәтеннән бузарып,
 Киң Жанбайга аны әйтте:
 Кәмалның улы Киң Жанбай,
 Киңәшең өлкән ир Жанбай!
 Котлыкыя би улы
 Идегәйне белгәндә
 Серен миннән яшердең,
 Кулымнан агу биргәндә,
 Борынын сугып качырдың!
 Атланып житкел артына,
 Алып килгел каршыма!
 Тугыз иргә аны әйтте:
 Әй тугыз ир, тугыз ир!
 Жанбай белән бара күр!
 Алдап-йолдап Идегәйне
 Үз кашына ала күр!
 Алдап-йолдап каршыңа ал!
 Каршыңа ал да башын ал!
 Тугыз ир китте зарланып,
 Бер алла дип алданып.
 Алар куа килгәндә,
 Идел кичеп Идегәй,
 Бер тел алып китим дип,
 Бер байтирәк төбенә
 Иярен салып түшәнде.
 Идегәй анда ятканда
 Жантиммернең биш улы
 Ана килеп кушылды.
 Алар анда яттылар,
 Ятып казан астылар,
 Асып ашап яттылар.
 Ул төтенне күргәндә,
 Тугыз ир житеп килгәндә
 Тугызы да туктады,
 Каршыңа барып житмәде,
 Сөйләшергә базмады.
 Идегәй анда угырып какшаеп,

Sarayı xarabaya çevirəcək.
 Görəsən, gəlməz, ey,
 Görəsən, gəlməz, ey.
 Əzəmətli ər Toxtamış
 Hiddətindən bozarıb,
 Kin Canbaya belə söylədi:
 Kamalın oğlu Kin Canbay,
 Tövsiyyəsi ulu ər Canbay!
 Kotlıkiya bəy oğlu
 Edigeyi bilərək
 Sırrını məndən gizlətdin.
 Əlimlə zəhər verincə
 Burnuna vurub qaçırdın!
 Minib get arxasınca,
 Al, gətir qarşıma!
 Doqquz ərə belə söylədi:
 Ey, doqquz ər, doqquz ər!
 Canbayla get!
 Aldadıb Edigeyi
 Öz qarşına al onu!
 Aldadıb qarşına al!
 Qarşına al, başını al!
 Doqquz ər getdi sızlayıb,
 Bir “Allah” deyə ovunub.
 Onlar qovub gələrkən,
 İdili keçib Edigey,
 Bir xəbər alıb gedim deyə,
 Bir baytirəyin 1 dibinə
 Yəhərini salıb düzəltdi.
 Edigey orada yatarkən
 Cantimirin beş oğlu
 Ona gəlib qoşuldu.
 Onlar gəlib yatdılar,
 Yatıb qazan asdılar,
 Asıb, yeyib yatdılar.
 O dumanı görüncə
 Doqquz ər gəlincə,
 Doqquzu da dayandı,
 Qarşısına keçmədilər,
 Danışmağa cürət etmədilər,
 Edigey o zaman cəsur qarşılayıb,

 1 Baytirək – qovaq ağacı

Тугызыннан курыкмады.
 Анда килеп Киң Жамбай,
 Идел аша һайкырып,
 Идегәйне чакырып,
 Тулгай биреп аны әйтте:
 Кайт Идегәй, кайтсана!
 Ханың-ияң чакырадыр,
 Борылып Идел чыксана.
 Бездән борын заманда
 Тунику атлы хан үтте.
 Таубатыр аны куганда
 Тат торының Колатай
 Тунику данын саклады,
 Кайт, Идегәй, кайтсана!
 Идегәй аваз кайтарды:
 Кара елан Киң Жанбай,
 Акылың чонтык, тинтәк би,
 Тунику олы хан иде,
 Утыз йортка дан иде.
 Далада үекән Тимертау
 Тат торыным кузгатып,
 Тунику данын юк итте.
 Аваз бирде Киң Жанбай:
 Әй, Идегәй, Идегәй,
 Юк гоманга син чумган,
 Туктамыштай олы хан –
 Аңа каршы кем торган?
 Яуларың аз, тотылырсың,
 Чебен жанлы атаңдай
 Канлы күз яшь коярсың!
 Кайт, Идегәй, кайтсана!
 Тат торуның Яу Түбә,
 Яу түбәгә баш итеп,
 Туктамыштай олы хан,
 Идегәй, сиңа куядыр,
 Кайтып башчы булсана!
 Олы кызы Ханәкә,
 Кече кызы Көнәкә,
 Икәвен бердәй бирә лә,

Doqquzundan da qorxmadı.
 O zaman gəlip Kin Canbay,
 İdildən hayqırıp,
 Edigeyi çağırıp,
 Çağırıp belə dedi:
 Dön Edigey, dönsənə!
 Səni xan əyəm çağırır,
 Dönüb İdildən çıxsana.
 Bizdən əvvəlki zamanda
 Tuniku adlı xan keçdi.
 Tavbatır onu qovunca
 Tat boyunun başı Kolatay
 Tunikunun şənini qorudu,
 Dön, Edigey, dönsənə!
 Edigey səs verdi:
 Qara ilan Kin Canbay
 Ağlın qısa, axmaq bəy,
 Tuniku ulu xan idi,
 Otuz yurdda şanlıydı.
 Çöllərdə böyüyən Timirtav
 Tat boyunu ayağa qaldırıp,
 Tunikunun şanını yox etdi.
 Səs verdi Kin Canbay:
 Ey, Edigey, Edigey,
 Gərəksiz şübhəyə düşmüşən.
 Toxtamış kimi ulu xan.
 Ona qarşı kim durmuş?
 Ordun az, tutularsan,
 Milçək canlı atan kimi
 Qanlı göz yaşı tökərsən!
 Dön, Edigey, dönsənə!
 Tat boyun, Yav Tübeyə¹,
 Yav Tübeyə baş edib.
 Toxtamış kimi ulu xan,
 Edigey, səni qoyur,
 Dönüb baş olsana!
 Ulu qızı Xanəkə,
 Kiçik qızı Könəkə,
 İkisini birdən verir,

1 Yav Tübe – Altın Ordada istifadə edilən hərbi termin. R.Sultiyə görə, bu termin “sərhədləri qorumaqla yanaşı, eyni zamanda normal həyat tərzinə də davam edən oturaq əhaliyə verilən addır” (Edigey Destanı, Türksoy yayınları, 1988, s.184).

Кайтып киев булсана!
Аваз бирде Идегэй:
Акылың чонтык Киң Жанбай,
Йорт белмәгән тинтәк би,
Кыбырсынмый ары кит,
Син-бетләгән соран ат!
Тат торуным Яу Түбә
Миңа тиндәш кыз табар,
Тат торуным Яу Түбә
Миңа данлы йорт булыр.
Аваз бирде Киң Жанбай:
Ай калкып акрын туадыр,
Ир егет яуда үләдер,
Яудам качкам-ир булмыйдыр,
Ил алдыпда көн күрмидер.
Егет булып яу башладың,
Башладың да ник ташладың?
Бөркет куган куяндайын
Идел суын кичеп качтың?
Аваз бирде Идегэй:
Ай калкып акын туадыр,
Ир егет яуны куадыр,
Ир булсаң, суны үткел
Супы үтеп мине тоткыл!
Аваз бирде Киң Жанбай:
Көчли илгә син яу ачтың,
Батыр булып алга бастың,
Батырлыгың күрсәт, мордар,
Суны үтеп нигә качтың?
Аваз бирде Идегэй:
Таймам баскан юлымнан,
Салмам сөңге кулымнан,
Салмым калкан иңемнән,
Яу жыярмын илемнән.
Яуга тиндәш яу жыйсам,
Идел суын кичәрмен,
Кем батыр да кем куян –
Шул чагында ил күрер.
Жакталы туннын эчендә
Жак жонмары чәчелеп,
Идел аша чакырып,
Жанбай анда тулгайдыр:
Идегэй би, дусым ай!

Dönüb kürəkən olsana!
Səs verdi Edigey:
Ağlın qısa Kin Canbay,
Yurd bilməyən axmaq bəy,
Tərpənmədən uzağa get.
Sən, rəngi dəyişən at!
Tat boyum, Yav Tübe,
Mənə tən olan qız tapar,
Tat boyum, Yav Tübe
Mənə şanlı yurd olar.
Səs verdi Kin Canbay:
Ay çıxıb yavaş doğur.
Ər igid savaşa ölür.
Döyüşdən qaçan: ər olmur.
El önündə gün görmür.
İgid olub döyüşə başladı
Başladın da niyə buraxdın?
Qartalın qovaladığı dovşan kimi
İdil suyunu keçib qaçdın?
Səs verdi Edigey:
Ay çıxıb yavaş doğur,
Ər igid düşməni qovur,
Ər olsan, suyu keç,
Suyu keçib məni tut!
Səs verdi Kin Canbay:
Güclüyə sən döyüş elan etdin,
Cəsur olub önə çıxdın,
Cəsarətini göstər, murdar,
Suyu keçib niyə qaçdın?
Səs verdi Edigey:
Dönməyəm çıxdığım yoldan,
Buraxmamam süngümü əlimdən,
Buraxmamam qalxanımı çiynimdən,
Ordu topların elimdən
Döyüşəcək ordu toplusam,
İdil suyunu keçərəm,
Kim cəsurdur, kim dovşan
O zaman el görər.
İşləməli paltarının içində
Kənar tükləri saçılıb,
İdil içindən çağırıb,
Canbay orada söyləyir:
Edigey bəy, dostum ay!

Идегэй би, дусым ай!
Хамың-ияң чакырадыр,
Борылып Идел кичсэнә!
Кайтсана, Идегэй, кайтсана!
Каерылып атың башын тартсана
Кайтып өең тапсана!
Иңсәсе биек Бүз Урдага
Иңкәеп сәлам бирсене!
Ирене юка чынаяк,
Хан-ияң бал бирәдер,
Ханәшләр тоткан сараяк,
Сүрәтмәле сөт кымыз
Кулыннан коеп бирәдер,
Эчсэнә, Идегэй, эчсэнә!
Ияренәң кашы алтын,
Йөгәнемең башы алтын,
Колагын бездәй кадаган,
Кәгелен кыздай тараган,
«Чу!» дигәндә очкан кошны
Узып китмәгә яраган,
Йөргәндә эзен санаган,
Куш йөрәкле яралган,
Кысыр елан үзәкле,
Култыраудай танаулы,
Сарымсактай азулы,
Кыйган камыш колаклы,
Арысландай күкрәкле,
Юлбарыстай сөйрәкле,
Чапкан чакта жил житмәс,
Табаны ялпак Тарлан бүз
Ат бирәдер ханияң,
Менсэнә, Идегэй, менсэнә!
Якасы алтын, жиңе алтын,
Бер күрүе мең алтын,
Кара кештән тун бирә,
Кисәнә, Идегэй, кисәнә!
Тотам бавы сум алтын
Кыңгыраулы күк карчыга бирәдер,
Күн давилбаз бәйләнәп,
Күл кыдырып чөйсәнә!
Балдагы атын уй булат –
Ханияң кылыч бирәдер,
Бусана, Идегэй, бусана!

Edigey bəy, dostum ay!
Xan əyən səni çağırır,
Dönüb İdili keçsənə!
Dönsənə, Edigey, dönsənə,
Çevirib atının başını çəksənə!
Dönüb evini tapsana!
Geniş tərəli Boz Ordaya.
Əyilib salam versənə!
Kənarı incə fincanla,
Xan əyən bal verir,
Xan xatunlarının tutduğu kasaya
Tulum dolu süd, qımızı
Əli ilə qoyub verir,
İçsənə, Edigey, içsənə!
Yəhərinin qaşı altın,
Yüyəninin başı altın,
Qulağını bizlə dəşdirən,
Kəkülünü qız kimi darayan,
“Deh” deyincə uçan quşu
Keçib getməyə yaranan,
Yeriyəndə izini sayan,
Qoşa ürəkli yaradılan,
Qısır ilan özlüllü,
Yumruq girən burun dəlikli,
Sarımsaq dişli,
Kəsilmiş qamış qulaqlı,
Aslan sinəli,
Qaplan ayaqlı,
Qaçarkən küləklə yarışan,
Dabanı yastı Tarlan boz
At verir xanın,
Minsənə, Edigey, minsənə!
Yaxası altın, yeni altın
Bir hörməsi min altın,
Qara samurdan kürk verir,
Geysənə, Edigey, geysənə!
Tutduğu bağı som altın
Zıncırovlu göy aladoğan verir,
Dəri davılbaz bağlanıb,
Gölü dolaşib uçursana!
Qını altın ay dəmir
Xanın qılınc verir
Qurşansana, Edigey, qurşansana!

Бер чигәсе мең кызылга бетмәгән
Ханияң көбе бирәдер,
Кисәнә, Идегәй, кисәнә!
Идел белән Жәекта
Утыз тугыз хан иде,
Туктамыштай юк иде,
Зауқыңны анда сөрсәнә!
Байтактан байтак бүлөп бирәдер,
Падишаһлык сөрсәнә!
Ханәкәдән артык ару бар,
Көнәкәдән артык сылу бар,
Аны да алып бирәдер,
Уң тезеүе утыртып,
Сөйсәнә, Идегәй, сөйсәнә!
Туктамыштай ханияң
Сиңа үпкә кыладыр,
Кил, Идегәй, дусым, әй,
Безнең белән кайтсана!
Анда килеп Идегәй
Идел аша аны әйтте:
Кайтмам да, Жанбай, кайтмамын,
Касрылып атым башын тартмамын,
Иңсәсе биек Бүз Урдага
Иңкәен сәлам әйтмәмен,
Ирене юка чынаяк
Ханиям бал бирсә дә,
Бал бирсә дә эчмәмен,
Ханәшләр тоткан сараяк,
Сүрәтмәле сөт кымыз,
Коеп бирсә дә татмамын
Иренем жиркә булганда.
Ияренең кашы алтын,
Йөгәненең башы алтын,
Колагын бездәй кадаган,
Кәгелен кыздай тараган,
«Чу!» дигәпдә очкан кошны
Узып китмәгә яраган.
Йөргөндә эзен санаган.
Куш йөрәкле яралган,
Кысыр елан үзәкле,
К ултыраудай танаулы,
Сарымсактай азулы,
Кыйган камыш колаклы,

Hər bir yanı min altın,
Xanın zireh verir,
Geyinsənə, Edigey, geyinsənə!
İdil ilə Yayıkda
Otuz doqquz xan idi,
Toxtamışdan yox idi,
Kefini orada çəksənə!
Taxtdan taxt bölüb verir,
Padşahlıq sürsənə,
Xanəkədən də gözəl var,
Könəkədən də zərif var,
Onu da verir.
Sağ dizinə oturdub,
Sevsənə, Edigey, sevsənə!
Toxtamış kimi xan əyən
Səndən inciyir,
Gəl, Edigey, dostum, ey,
Bizimlə geri dönsənə!
O zaman gəlib Edigey
İdildən belə söylədi:
Dönməyəm, Canbay, dönməyəm,
Çevirib atımın başını çəkməyəm,
Geniş təpəli Boz Ordaya
Əyilib salam verməyəm.
Kənarı incə fincanla
Xan əyəm bal versə də,
Bal versə də, içməyəm,
Xan xatunlarının tutduğu sarı kasayla,
Tulum dolu süd, qımız,
Qoyub versə də, dadmaram
Dodağım quruduğunda.
Yəhərinin qaşı altın,
Yüyəninin başı altın,
Qulağını bizlə deşən,
Kəkilini qız kimi darayan,
“Deh” deyəndə uçan quşu
Keçib getməyə yaranan,
Yeriyəndə izini sayan,
Çox ürəkli yaradılan,
Qısır ilan özüllü,
Yumruq girən burun dəlikli,
Sarımsaq dişli,
Kəsilməş qamış qulaqlı,

Арысландай күкрәкле,
Юлбарыстай сөйрәкле,
Чапкан чакта жил житмәс,
Табаны ялпак Тарлан бүз
Ат бирсә дә менә алмам
Аувым котсыз булганда!
Якасы алтын, жиңе алтын,
Бер күрүе мең алтын,
Кара кештән тун бирә,
Кия алмам, Жанбай, кия алмам
Тотам бавы сум алтын
Кыңгыраулы күк карчыга бирсә дә,
Күн давилбаз бәйләнәп,
Күл әйләнә чөя алмам,
Канжагам кансыз булганда!
Балдагы атын уй булат –
Кылыч бирсә дә буа алмам
Билем котсыз булганда.
Бер чигәсе мең кызылга бетмәгән
Көбе бирсә дә кие алмам
Байтактан байтак бүлөп бирсә дә
Падишаһлык сөрә алмам
Алла үземә бирмәсә.
Ханәкәдән артык аруны,
Көнәкәдән артык сылуны
Икәвен бердәй бирсә дә,
Уң жиремнән утыртып,
Чыңгылдашып көлөшөп,
Янбашыннан ялгашып,
Яныма алып сөймәмен,
Синең тиңсез ханияң
Миңа үпкә кылса да
Инде иңкәеп бармамын,
Мин очайым дисәм, канат юк!
Кунайым дисәм койрык юк,
Барырыма жирем юк.
Батарыма күлем юк;
Алдым биек, артым яр,
Әйләнәргә жирем тар!
Бу киткәннән китәрмен,
Шаһ Тимергә житәрмен;
Шаһ Тимер миңа кул бирсә,
Юртар атка юл бирсә,

Aslan sinəli,
Qaplan ayaqlı,
Qaçarkən küləklə yarışan,
Dabanı yastı Tarlan boz
At versə də, minmərəm
Ovum qutsuz olanda!
Yaxası altın, yeni altın,
Bir hörməsi min altın,
Qara samur kürk versə,
Geyinmərəm, Canbay, geyinmərəm.
Tutam bağı som altın
Zıncırovlu göy aladoğan versə də,
Dəri davılbaz bağlanıb,
Gölü dolaşıb uçurmaram,
Heybəm qansız olanda!
Qını altın ay dəmir
Qılınç versə də, qurşanmaram,
Belim qutsuz olanda!
Hər tərəfi min altın
Zireh versə də, geyinmərəm,
Taxtdan taxt bölüb versə də,
Padşahlıq sürmərəm,
Allah özümə verməsə.
Xanəkə kimi gözəli,
Könəkə kimi zərifi
İkisini birdən versə də,
Sağ yanıma oturdub,
Cingildəşib, gülüşüb,
Yanından qucaqlaşib,
Yanıma alıb sevmərəm,
Sənin tən olmayan xanın
Məndən incisə də,
Artıq əyilib gəlmərəm.
Mən uçum desəm, qanadım yox,
Qonum desəm, quyruğum yox,
Getməyə yerim yox.
Batmağa gölüm yox
Önüm yüksək, ardım yar,
Dönməyə yerim dar.
Bu gedişimlə gedərəm,
Şah Timura vararam;
Şah Timur mənə əl versə,
Qaçan ata yol versə,

Теләгемне ул бирсә,
Бу Идел дигән суыңны
Каер ком кылып кичәрмен,
Туктамыштай ханыңны
Аягыма мөсәххәр итәрмен!
Жанбай янә тулгады:
Кайтсана, Идегәй, кайтсана,
Касрылып атың башын тартсана!
Алганың Ал Гомәр ханның кызы иде,
Айтулының үзе иде;
Сагыныр да саргайыр,
Утырып калып картаер,
Салкып төшмән барсана,
Ни дигәннен белсәнә!
Идегәй торып аны әйтте:
Кайтмам да, Жанбай, кайтмамын,
Касрылып атым башын тартмамын
Алгамым Ал Гомер Ханнның кызы иде,
Айтулының үзе иде.
Саргынсын да саргайсын,
Утра гына торып картайсын,
Анда гына минем эшем юк!
Кәмалның улы Киң Жанбай,
Киңәше өлкән эт Жанбай!
Арырак торып сөйләче,
Бирәрек килеп тыңлачы!
Атаң кара кеше иде,
Мал биргәннең колы иде,
Анаң кара кеше иде,
Аш биргәннең куңе иде,
Син дә шундый кешесен:
Аш биргәннең колысын,
Мал биргәннең улысың!
Ачма, кузең тишәрмен!
Сөйләмә, телең кисәрмен!
Таңлаена тал кыздырып басармын!
Туктамышның тугыз ир,
Син тугыз да мин ялгыз,
Дәрманың булса кил туңгыз!
Камчы тиер муйныңа.
Кан соргылыр куйныңа.
Бу киткәннән китмәсәм,
Киң чүлләрне үтмәсәм,

Diləyimi o versə,
Bu İdilın suyunu
Quru qum kimi keçərəm.
Toxtamış kimi xanını
Ayağıma salaram.
Canbay yenə söylədi:
Dönsənə, Edigey, dönsənə.
Çevirib atının başını çəksənə!
Aldığın Al Qomər xanın qızı idi,
Aytulının özü idi;
Həsərət çəkər, saralar,
Oturub, qalıb yaşlanar,
Soyuq düşmədən gəlsənə,
Nə dediyini bilsənə!
Edigey qalxıb belə söylədi:
Qayıtmaram, Canbay, qayıtmaram,
Çevirib atımın başını çəkməyəm,
Aldığım Al Qomər xanın qızı idi,
Aytulının özü idi.
Həsərət çəksin, saralsın,
Oturub, qalıb yaşlansın,
Ancaq orda mənim bir işim yoxdur!
Kəmalın oğlu Kin Canbay,
Tövsiyyəsi ulu it Canbay!
Daha uzağa gedib söyləsənə,
Daha yaxına gəlib dinləsənə!
Atan avam kişi idi,
Mal verənin qulu idi,
Anan avam qadın idi,
Aş verənin qulu idi,
Sən də belə adamsan:
Aş verənin qulusan,
Mal verənin oğlusan!
Açma, gözünü deşərəm!
Söyləmə, dilini kəsərəm!
Damağına söyüd qızdırıb basaram!
Toxtamışın doqquz əri,
Sən doqquzla, mən yalnız,
Dərmanın olsa, gəl, donuz!
Qamçı dəyər boynuna,
Qan tökülər qoynuna.
Bu gedişimdə getməsəm,
Geniş çölləri keçməsəm,

Ходай миңа юл биреп,
Шаһ Тимергә житмәсәм;
Шаһ Тимер миңа кул биреп,
Теләгемне мул биреп,
Кырык түбәгә кырык басып,
Яу булып килеп житмәсәм;
Нугайлының агыр йорт.
Жәяү яткан хәйран йорт,
Ач көзәндәй бөгелеп,
Ач бүредәй чыелдап,
Кола-алалы күп елкыңны
Куып әйдәп алмасам;
Алтыплап суккан урдасым,
Көмөштән суккан ишеген
Төсө суык чын булат
Очы белән ачмасам,
Ханәкәдәй аруны,
Көнәкәдәй сылуны
Үз түрендә шул вакыт
Туш астына салмасам,
Туксан башлы Урдага
Тунамый ия булмасам
Кырык көнлек юлына,
Кырык көнлек чүленә
Кырык кое каздырып,
Кырык йорт-ям салмасам,
Өйткәнемне кылмасам,
Мин үчемне алмасам,
Баба Төклес бабам биргән
Идегәй атым корысын!
Мин, мин дирмен, мин дирмен
Юкны димәс ирдермен!
Дусым утын сүндөрмәм,
Дошманым утын яндырмам!
Аслын сорамай аш бирмәм,
Атасын сорамай дан бирмәм!
Карагайдан биекмен,
Давыл өрсә каерылмам;
Кылтыңлаган көрәнчә ат
Кыдырауны екканмын,
Якасы алтын кирәүкә,
Якалашып ертканмын!
Туксан баулы ак көбә,

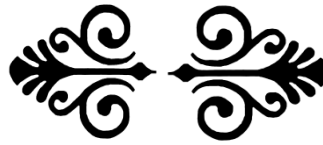
Xuda mənə yol verib,
Şah Timura yetməsəm;
Şah Timur mənə əl verib,
Diləyimi bol görüb,
Qırx tərəyə qırx basıb,
Düşmən olub gəlib yetməsəm;
Noqaylının ulu yurduna,
Yayılib yatan ulu yurduna,
Ac kokarca kimi bükülüb,
Ac qurd kimi ulayıb,
Kula-ala çox ilxını
Qovub almasam;
Altınlı sarayını,
Gümüşdən olan qapısını
Rəngi soyuq poladın
Ucu ilə açmasam,
Xanəkə kimi gözəli,
Könəkə kimi zərifi,
Öz evində o zaman
Döş altına salmasam,
Doxsan başlı saraya
Asan sahib olmasam;
Qırx günlük yoluna,
Qırx günlük çölünə,
Qırx quyu qazdırıb,
Qırx yurd mənzil qurmasam,
Dediyimi etməsəm,
Mən intiqam almasam,
Baba Tökles babam verən
Edigey adım qurusun!
Mən mən deyib, mən deyərəm,
Olmayanı söyləməyən ərəm!
Dostumun odunu söndürməyən,
Düşmənimin odunu yandırmaam!
Əslini sormadan aş verməyən,
Atasını sormadan şan verməyən!
Şam ağacından yüksəyən,
Boran olsa, qopmaram;
Dəfələrlə kula atı
Ən çılğının yıxmışam,
Yaxası altın zirehi
Döyüşərkən yırtmışam!
Doxsan bağlı ağ zireh köynəyi,

Тунагаи жирдә кигәнмен,
Якалашып, уклашып,
Күнләр башын игәнмен.
Моннан ары мактанман,
Әгәр дә мин мактансам,
Унике тотам ук тарткан,
Борындагы Чыңгызның
Үзе белән тиндермен!

Qənimət aldığım yerdə geyinmişəm,
Döyüşüb, ox atıb,
Çoxlarının başını əymişəm,
Bundan sonra daha öyünməyəm,
Əgər mən öyünsəm,
On iki tutam ox çəkmiş,
Qədimdəki Çingizin
Özü ilə tən ollam!

Ardı var

Azərbaycan türkcəsinə uyğunlaşdıranı Qumru Şəhriyar



Rəylər

Seyfəddin RZASOY*filologiya üzrə elmlər doktoru, professor**e-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru***“ULU XAN ATA BİTİYİ” ABİDƏSİ NƏŞR OLUNDU**

2016-cı ildə Türkiyənin ən məşhur nəşriyyatlarından biri olan “Ötükən”də adı Azərbaycan türkoloqlarının hamısına məlum olsa da, haqqında ortada ötəri bilgilərdən başqa heç nə olmayan “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanı nəşr olundu. Abidənin qısa bir zamanda daha iki nəşri gerçəkləşdi. Dastanı XIV əsr ərəb tarixi qaynaqlarında mövcud olan “qəlpələr” əsasında bərpa edib, onu ilk dəfə “bütöv” halında oxuculara təqdim edən görkəmli türkoloq prof. Nəcati Dəmir¹.

Ümumtürk coğrafiyasının Azərbaycan sahəsinə böyük marağı olan, dəfələrlə ölkəmizdə keçirilən elmi tədbirlərdə iştirak edən və ölkəmizin elmi maraqlarını hər yerdə qoruyan bu gerçək elm adamı “Oğuznamə” eposunun müxtəlif variantlarının dünya arxivlərindən toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində çox böyük nailiyyətlərə imza atmışdır.

Özünəqədərki Türkiyə oğuzşünaslıq ənənəsinin bütün mütərəqqi nailiyyətlərini uğurla davam etdirən N.Dəmirin “Oğuznamə” eposu variantlarının mətn bankının yaradılması sahəsində gördüyü işlər misilsizdir.

Nəcati Dəmir 20 Nisan 1964-cü ildə Ordu bölgəsinin Ulubəy rayonunun Kumanlar kəndində doğulmuşdur. 1974-cü ildə Kumanlar ibtidai məktəbini, 1977-ci ildə Ordu Fatih orta məktəbini, 1980-ci ildə Ordu Fatih Lisesini bitirmişdir. Ali təhsilini 1987-ci ildə Atatürk Universitetinin Ədəbiyyat Fakültəsinin Türk Dili və Ədəbiyyatı Bölməsində tamamlamış, elə həmin ildə Gaziantepin Sarılsalkım orta məktəbində müəllim kimi əmək fəaliyyətinə başlamışdır.

1990-1992-ci illərdə Cümhuriyyət Universitetinin Sosial Elmlər İnstitutunun Türk Dili və Ədəbiyyatı Bölməsində magistratura təhsili almış, 1992-1996-cı illərdə Səlcuk Universitetinin Türkiyyat Araşdırmaları İnstitutunun

¹Türkiyənin Qazi Universitetinin Təhsil Fakültəsinin Türk Təhsil şöbəsinin müdiri, filologiya elmləri doktoru, professor Nəcati Dəmir Türk mədəniyyətinin formalaşmasında bəzi vacib amilləri, xüsusilə şifahi xalq yaradıcılığını araşdırmış, uşaq oyunları, nağıllar, zarafatlar, atalar sözləri, laylalar, xalq mahnıları, əfsanələr və dastanların toplanıb nəşr edilməsində böyük xitmətlər göstərmişdir.

doktoranturasında oxumuşdur. 2000-ci ildə dosent, 2006-cı ildə professor elmi adlarını almışdır. 2010-cu ildə Qazi Universitetinə göndərilən N.Dəmir hazırda həmin universitetin Pedaqoji fakültəsində çalışır.

“Ulu Xan Ata Bitiyi” türk etnosunun nadir mədəniyyət abidəsidir. Bu abidə, N.Dəmirin kitabın ön sözündə yazdığı kimi, “türk irqinə mənsub ilk insanın, türklərin ilk atasının, ilk babasının, ilk türkün yaradılış dastanıdır. Xüsusən ilk türk qadınının, ilk türk anasının yaradılış kitabıdır”.

Dastan bizə bütöv halda gəlib çatmamışdır. N.Dəmirə görə, “Ulu Xan Ata Bitiyi” səkkizinci əsrə aid Orxon abidələrindən və “Oğuznamə”dən çox-çox əvvəl vahid mətn halına gəlmişdir. Faktlar göstərir ki, bu kitab bütün hallarda 580-ci ildən əvvəl əski türkcədə yazılmış, daha sonra fars dilinə tərcümə edilmiş, 826-cı ildə isə farscadan ərəbcəyə tərcümə edilmişdir.

“Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanının nə orijinalının, nə farscasının, nə də ərəbcəsinin bütöv şəkli, hələ ki, tapılmamışdır. Bu gün dünya türkologiyası həmin abidə haqqında əldə olan bütün bilgilərə görə XIV əsr Misir tarixçisi, əslən türk olan Aybək əd-Dəvədariyə borcludur. Dastan haqqında bütün məlumatlar və əsərdən parçalar onun tarix əsərlərində öz əksini tapmışdır. Aybək əd-Dəvədari “Ulu Xan Ata Bitiyi”nin ərəbcəyə tərcüməsini bütöv halında gözləri ilə görmüş, onunla tanış olmuş, türklərin ilk tarixinə dair bu dastan onu vəcdə gətirmiş və müəllif öz əsərlərində yeri gəldikcə ondan qaynaq kimi istifadə etmişdir.

N.Dəmirin yazdığı kimi, Misirli Əhməd Zəki Paşa, Müəllim Cövdət Bəy, Əbdülqadir İnan, Məhəmməd Fuad Köprülü, Bəhaəddin Ögəl, Hüseyn Namiq Orkun, Ulrich Haarmann, Kazım Yaşar Kopruman, Fərhad Dəmir və Əhməd Bican Ərcilasun kimi tədqiqatçılar bu dastan haqqında daha əvvəl bəhs etmiş və müxtəlif ölçülərdə yararlanmışlar. Hətta Ə.B.Ərcilasun dastan əsasında “Türkün itmiş kitabı Ulu Xan Ata” adlı roman da yazmışdır.

Bütün bunlara baxmayaraq, “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanı haqqında olan fraqmentlər “bütöv” bir şəkllə salınaraq nəşr olunmamışdı. Bu, əziyyət tələb etməklə yanaşı, fraqmentlərin vahid sistem halına salınmasında xüsusi metodik yanaşma tələb edən iş ilk dəfə olaraq N.Dəmir tərəfindən həyata keçirilmişdir.

N.Dəmirin “Türklərin En Eski Dəstanı Ulu Xan Ata Bitiyi” adı altında nəşr etdirdiyi kitab təkcə dastandan qalan fraqmentləri əhatə etməyib, sanballı tekstoloji iş və tədqiqatdır. 150 səhifəlik kitab “Ön söz”, “Giriş” və dörd bölmədən ibarətdir.

“Ön söz”də dastanın tarixi taleyi, ümumi məzmunu və kitabın quruluşu haqqında məlumat verilir. Məlum olur ki, N.Dəmir dastanın tərtibində Aybək əd-Dəvədarinin ərəb dilində olan iki tarix əsərinə əsaslanmış və bu zaman irili-xırdalığından asılı olmayaraq, mətndən qalan parçaları və əd-Dəvədarinin dastanla bağlı şərhlərini həm “oluğu kimi”, həm də bütünlükdə əhatə etmişdir. Hətta “mənasız”, yaxud təkrar kimi görünə biləcək ən kiçik fraqmentlər belə tərtib edilən mətndə öz yerini almışdır.

Biz N.Dəmirin bu yanaşmasını bir folklorşünas kimi yüksək qiymətləndirir və mövcud acı təcrübələrdən çıxış edərək, bunu əsl mətnşünas alim yanaşması

hesab edirik. Ad çəkmədən bildirmək istərdik ki, xüsusilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının çapı zamanı mətnşünaslar acınacaqlı nəticələr doğuran “düzəlişlərə” yol vermiş, öz aləmlərində, guya ki, katibin “yanlışlıqlarını” aradan qaldırmağa cəhd etmişlər. Bununla da onların bir çoxu “qaş qayırdıqları yerdə vurub gözü də çıxarmışlar”. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”un orijinalında Salur Qazanın oğlu Uruzun adı bir çox yerlərdə Aruz adı ilə gedir. Mətni ərəb əlifbasından müasir əlifbaya keçirən bəzi mətnşünaslar bunu ilk katibin diqqətsizliyi, yanlışlığa yol verməsi kimi başa düşərək, “düzəltməyə” çalışmışlar. Bununla da onlar, əslində, həmin mətnlərlə işləyəcək folklorşünasları, mifoloqları yanlış istiqamətlərə yönləndirmişlər. Bunun səbəbi həmin mətnşünasların “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn strukturunun sintaqmatik yox, paradiqmatik düzümlə təşkilindən xəbərsiz olmasıdır. Qazan oğlu Uruz Oğuz mifoloji dünya modelində Aruz invariantının paradiqması olduğu üçün Aruz-Uruz işarələri arasında semantik ekvivalentliyə əsaslanan kodlaşma (“perekodirovka”) müşahidə olunur.

Yaxud “Basat-Təpəgöz” boyunda Basat öz totem əcdadlarını təqdim edərkən hər dəfə “**Atam** adın sorar olsan...” deyir. Ancaq türk əcdad paradiqmasında nəslin “erkək” xətti üzrə qurulduğundan xəbərsiz olan mətnşünaslar Basata “to-tem ana” da uydurmağa çalışmışlar. Bütün bunların fonunda prof. N.Dəmirin Aybək əd-Dəvədarinin əsərlərində “Ulu Xan Ata Bitiyi”nə dair mövcud olan istənilən fraqmenti onun tekstoloji bütövlüyünü zədələmədən, təhrif etmədən ələ alması alimin ortaya qoyduğu işlərin etibarlılıq əyarının daha bir göstəricisidir.

Kitabın “Giriş” bölümündə tərtibçi dastan haqqında öz baxışlarını ümumi şəkildə şərh etmişdir.

Kitabın birinci bölməsi “əd-Dövlətü-t-Türkiyyə (Türk dövləti) və ya Misir məmlükləri dövləti” adlanır. Müəllif burada “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanından öz tarix əsərlərində bəhs etmiş türk mənşəli Misir tarixçisi Aybək əd-Dəvədarinin yaşadığı Misir məmlük dövlətinin tarixindən bəhs edir. N.Dəmir yazır ki, Aybək əd-Dəvədarinin yaşadığı dövəmdə Misirdə bir türk dövləti qurulmuşdu və Misir-Suriya ətrafları bu dövlət tərəfindən idarə olunurdu. Tarixçilərin “Məmlüklər”, “Köləmənlər”, “Misir məmlükləri” adları ilə tanıtdıqları bu dövlətin, əslində, həqiqi adı “əd-Dövlətü-t-Türkiyyə”, yəni “Türk dövləti”dir.

Birinci bölmədə “əd-Dövlətü-t-Türkiyyə”nin tarixi 1250-ci ildə Nəcməddin Əyyubdan başlamaqla xronoloji ardıcılıqla tarixçi Aybək əd-Dəvədarinin yaşadığı dönmə, yəni 1290-1336-cı illərə qədər izlənilir. Müəllif bu tarixi izləməklə, bir tərəfdən, Aybək əd-Dəvədarinin bir türk insanı kimi yetişdiyi ictimai-siyasi, mədəni-ideoloji mühitin mənzərəsini çəkir, digər tərəfdən də, onun “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanına olan marağının hansı amillərlə müəyyənləşdiyini üzə çıxarır. Məlum olur ki, şəxsiyyəti türk etnik-mədəni ənənələri əsasında formalaşmış Aybək əd-Dəvədarinin “Ulu Xan Ata Bitiyi”nə göstərdiyi coşğun maraq onun bilavasitə etnik-siyasi kimliyi ilə şərtlənir.

Qeyd edək ki, bu kimliyin bütün “xırdalıqları” kitabın “Əbubəkr bin Abdullah bin Aybək əd-Dəvədari” adlanan ikinci bölümündə öz əksini tapmışdır. N.Dəmir burada əd-Dəvədarinin nəsil şəcərəsi və yazdıqlı əsərlərdən bəhs edir.

Kitabın üçüncü bölümü “Ulu Xan Ata Bitiyi” adlanır. N.Dəmir bu bölmədə dastanın ümumi məzmunundan, obrazlar sistemindən, mifik motivlərindən bəhs etməklə yanaşı, onunla “Oğuznamə” dastanı arasında paralellər aparır. Bu bölmənin ən maraqlı hissələri Aybək əd-Dəvədarinin “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanı haqqında ilk dəfə necə eşitməsinin və dastanı görərkən necə həyəcanlanmasının təsviridir: “Görən kimi çox dəyərli bir kitab olduğunu dərhal anladım”.

Çox maraqlı və elmi əhəmiyyət kəsb edən detallardan biri Aybək əd-Dəvədarinin bu dastana ümumtürk dastan yaradıcılığı kontekstində verdiyi qiymətdir. O yazır: “Bu kitab moğollar, qıpçaqlar və əski türklərdə çox dəyərli və müqəddəs kitabdır. Onlar bu kitaba çox dəyər verirlər. Bu kitab, əslində, moğolların, qıpçaqların və əski türklərin qohum olduqlarını bildirir. Türklərdə çox əhəmiyyətli daha bir kitab vardır. Bu kitaba türklər çox dəyər verir və əldən-ələ gəzdirlirlər. Adı Oğuznamədir. Bu kitabın içində Oğuzun gündəlik həyatı, ilk kağan olması, Oğuz adını və namını alması nəql edilir”.

Aybək əd-Dəvədarinin bu fikrində həm də ümumtürk dastan yaradıcılığına müqayisəli baxış ifadə olunmuşdur. XIV əsr türk tarixçisinin bu fikri bu gün bizim üçün türk dastan yaradıcılığına **“emik”** yanaşma, yəni tarixi gerçəkliyə onun öz içərisindən baxış, başqa sözlə, həmin gerçəkliyin öz daşıyıcısının baxışları kimi qiymətlidir.

Aybək əd-Dəvədarinin “Ulu Xan Ata Bitiyi” kitabını moğollar, qıpçaqlar və əski türklərin **dəyərli** və **müqəddəs** hesab etməsi haqqındakı məlumatı öz dövrünün türk etnik-ideoloji dəyərləri haqqında dəqiq mənzərə yaradır. “Müqəddəslik” Aybək əd-Dəvədarinin yaşadığı XIV əsrdə istisnasız olaraq “Qurani-Kərim”ə aid edilən dəyərdir. Ancaq tarix təsdiq edir ki, İslamı qəbul etmiş türklər ilk “Ata”ya olan kitablarını da müqəddəs hesab etmişlər. Maraqlıdır ki, bu, türk etnik-ideoloji düşüncəsində heç bir dolaşıqlıq, ziddiyyət yaratmamışdır. XV-XVI əsrlərdə yazıya alınmış və atalar sözlərindən ibarət olan “Oğuznamə”də deyildiyi kimi: “Ataların sözü Qurana girməz, amma Quran yanında yalın-yalın yalışıur”.

Beləliklə, əski türklər “Quran”ın müqəddəsliyini qəbul etmiş, lakin bununla bərabər öz etnik-mədəni dəyərlərindən də imtina etməmiş, milli düşüncə sistemində bütün bu dəyərlərin ilahi düzüm harmoniyasını yaratmışdılar.

Aybək əd-Dəvədarinin “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanını oğuz türklərinin epik ənənəsinə aid “Oğuznamə” dastanı ilə müqayisə edərək, vahid “kitab” paradigmasında eyniləşdirməsi həmin çağ ümumtürk milli şüurunun strukturu, funksional mahiyyəti haqqında təsəvvür yaradır. Aydın olur ki, türklərə məxsus olan bu iki dastan (“Ulu Xan Ata Bitiyi” və “Oğuznamə”) bütün Avrasiya və Şimali Afrikanı əhatə edən nəhəng coğrafiyaya yayılmış türk etnosunun etnik vahidliyini təmin edən, onları vahid etnik kimlik nüvələri ətrafında birləşdirən şüur modelləridir. Aybək əd-Dəvədarinin “Bu kitab, əslində, moğolların, qıpçaqların və əski türklərin qohum olduqlarını bildirir” cümləsi bunu bütün aydınlığı ilə ortaya qoyur. Başqa sözlə, hətta özü tarixçi olub, ömrünü həm də türkün tarixini öyrənməyə həsr etmiş, bu tarixi, sözün həqiqi mənasında, bilən Aybək əd-Dəvədarinin özü üçün “Ulu Xan Ata Bitiyi” kitabı (və onunla müqayisədə “Oğuznamə”) etnik

özünüdərkini, milli kimliyi idrakın şüur modelidir. Bütün mahiyyəti ilə “mifik materiyyadan” ibarət olan bir dastanın orta əsrlər türkünün (Aybək əd-Dəvə-darinin) düşüncəsində milli kimliyin mifik mahiyyətli simvolu kimi çıxış etməsi bu gün türk milli şüurunda “törəyiş” miflərinə olan “həssas” marağın üzərinə də işıq salır. Etnik kimliyin mifik başlanğıcı türkün ilk Atasından tutmuş bu gününə qədər öz milli-identifikativ funksiyasını saxlamaqda davam edir.

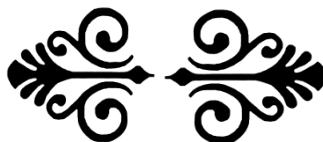
Bütün bunlar eyni zamanda bütün mənəvi varlığı ilə türk milli kimliyinin daşıyıcısı olan prof. N.Dəmirin də “Oğzunamə” dastanlarına və konkret olaraq “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanına olan coşğun və “etnohəssas” marağının da üzərinə işıq salır.

N.Dəmirin “Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği” kitabının “Ulu Xan Ata Bitiyi. Mətn” adlanan dördüncü fəslində dastandan qalan parçalar təqdim olunur. Həmin parçalar aşağıdakı başlıqlar altında verilir:

Ulu Qara dağ;
Ulu Ay Ata;
Ulu Ay Ana;
Ay Atan Küçikəri;
Küçikəri Bəlcəyi;
Arslan Cocuq Alp Qara Arslan Bəlcəyi;
Alp Arslan Bəlcəyi oğlu Tatar xan;
Tatar xan oğlu ikinci Qara Arslan Bəlcəyi;
İkinci Tatar xan;
Şingiz/Cengiz xan oğlu Tatar xan;
Tatar xan oğlu Şingiz/Cengiz xan;
Türk-Moğol savaşına doğru;
Türk-Moğol savaşının başlaması;
Qıpçaqlar;
Cəlaləddin Harzem şah;
XIII əsrdə moğollar/tatarlar.

Prof N.Dəmir kitabın “Elmi qeydlər” bölməsində əlifba sırası ilə tarixi şəxsiyyətlər, xalqlar, etnoslar, mədəni anlayışlar, mifoloji obrazlar və s. haqqında ətraflı məlumatlar vermişdir.

Sonda bildirmək istərdik ki, prof. Nəcati Dəmirin “Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği” kitabı türkologiyada çox əhəmiyyətli hadisədir. Bu kitab türk folklorşünaslıq və mifologiya elmləri baxımından böyük dəyərə malikdir. “Ulu Xan Ata Bitiyi” dastanından qalan parçaların ilk dəfə sistemli şəkildə təqdim olunduğu bu kitab türk dastançılıq ənənəsinin etnik-mədəni coğrafiyasının, genetik əsaslarının, motivlər və mifologemlər sisteminin daha dolğun və yeni faktlar əsasında öyrənilməsi üçün geniş imkanlar təqdim edir.



MÜNDƏRİCAT

Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

<i>Ramazan QAFARLI, Seyfəddin RZASOY. “KİTABİ-DƏDƏ QOR-QUD”UN ÜÇÜNCÜ ƏLYAZMASI, YOXSA “KİTABİ-TÜRKMƏN LİSANİ” OĞUZNAMƏSİ</i>	3
<i>Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ). “DƏDƏ QORQUD KİTABİ”NDA EV ANLAYIŞI İFADƏ EDƏN SÖZLƏR</i>	40
<i>Sevinc ƏLİYEV. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA QURBAN-VERMƏ MOTİVLƏRİ</i>	52

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

<i>Almaz HƏSƏNQIZI. FƏRQLİLİKDƏ BƏNZƏRLİKLƏR (Koreya və Azərbaycan folklorunun müqayisəli təhlili fonunda)</i>	58
<i>Səfa QARAYEV. AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA EDİP SÜJETİ: PSIXOLOJİ ARZU VƏ SOSIAL REAKSIYA</i>	70
<i>Hikmət QULİYEV. İNTERNET FOLKLORUNDA ANONİMLİK PROBLEMİ</i>	81
<i>Mətanət YAQUBQIZI. AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA SEMİOTİK İŞARƏLƏRDƏN İSTİFADƏ İMKANLARI</i>	94
<i>Sevda QASIMOVA. SU ANASI: MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRDƏN BƏKİR ÇOBANZADƏYƏ</i>	99
<i>Ləman VAQİFQIZI (SÜLEYMANOVA). AVAR ETNİK MƏDƏNİYYƏTİ VƏ FOLK-LORU</i>	107
<i>Qorqud RƏSULOV. LOTMANIN ƏSƏRLƏRİNDƏ BƏDİİ MƏKAN PROBLEMİ</i>	117

Etnik mədəniyyətimizdən

<i>Gülxarə ƏHMƏDOVA. AĞDAMIN TOY ADƏTLƏRİ</i>	124
---	-----

Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr

<i>QAX RAYONUNDAN TOPLANAN MATERIALLAR</i>	131
--	-----

Qardaş türk folklorundan örnəklər.

<i>“EDİGEY” DASTANI – TATAR VARIANTİ (“N.İsanbetin qüsurlu nəşri”)</i>	137
--	-----

Rəylər

<i>Seyfəddin RZASOY. “ULU XAN ATA BİTİYİ” ABİDƏSİ NƏŞR OLUNDU</i>	170
---	-----

CONTENTS

<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
<i>Ramazan GAFARLI, Seyfeddin RZASOY. THE THIRD MANUSCRIPT OF "THE BOOK OF DEDE GORGUD" OR THE OGUZNAME OF "THE BOOK OF TURKMEN LANGUAGE"</i>	<i>3</i>
<i>Asif HAJIYEV (SHIRVANELLI). ABOUT THE WORDS EXPRESSING THE NOTION "HOUSE" IN "THE BOOK OF DEDE KORKUT"</i>	<i>40</i>
<i>Sevinj ALIEVA. THEORETICAL-METHODOLOGICAL AND RITUAL-MYTHOLOGICAL BASICS OF THE PROBLEM OF SACRIFICES MOTIVE IN THE FOLKLORE.....</i>	<i>52</i>
 <i>Folk-lore studies: problems, researches</i>	
<i>Almaz HASANGIZI. SIMILARITIES IN DISSIMILARITY (In the context of comparative analysis of Korean and Azerbaijani folklore)</i>	<i>58</i>
<i>Safa GARAYEV. EDIP'S TYPE TALES IN AZERBAIJANI FAIRY TALES:PSYCHOLOGICAL DESIRES AND SOCIAL REACTION.....</i>	<i>70</i>
<i>Hikmat GULIYEV. THE PROBLEM OF ANONYMITY IN INTERNET FOLKLORE</i>	<i>81</i>
<i>Matanat YAGUBGIZI. OSSIBILITIES OF USING SEMIOTIC SIGNS IN AZERBAIJANI FOLKLORE.....</i>	<i>94</i>
<i>Sevda GASIMOVA. MOTHER OF WATER: FROM MYTHOLOGY THINKING TO BEKIR CHOBANZADEH.....</i>	<i>99</i>
<i>Leman VAGIFGIZI (SULEYMANOVA). THE AVARS' ETHNIC CULTURE AND AVAR FOLKLORE</i>	<i>107</i>
<i>Gorgud RASULOV. THE PROBLEM OF ARTISTIC SPACE IN THE WRITINGS BY Y.M.LOTMAN.....</i>	<i>117</i>
 <i>From our ethnic</i>	
<i>Gulhara AHMEDOVA. THE WEDDING CUSTOMS OF AGHDAM</i>	<i>124</i>
 <i>New samples from Azerbaijan folk-lore</i>	 <i>131</i>
<i>From fraternal Turkish folk-lore</i>	<i>137</i>
<i>Review</i>	<i>170</i>

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Коркутаведение: поиски, открытия</i>	
<i>Рамазан КАФАРЛЫ, Сейфеддин РЗАСОВ. THE THIRD MANUSCRIPT OF "THE BOOK OF DEDE GORGUD" OR THE OGUZNAME OF "THE BOOK OF TURKMEN LANGUAGE"</i>	3
<i>Асиф ГАДЖИЕВ (ШИРВАНЕЛЛИ). О СЛОВАХ ОБОЗНАЧАЮЩИХ ПОНЯТИЕ «ДОМ» В «КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУД»</i>	40
<i>Севиндж АЛИЕВА. МОТИВЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА КОРКУДА»</i>	52
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<i>Алмаз ГАСАНКЫЗЫ. СХОЖЕСТИ В РАЗЛИЧИИ (На фоне сопоставительного анализа Азербайджанского и Корейского фольклора)</i>	58
<i>Сафа КАРАЕВ. ЭДИПОВ СЮЖЕТ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ СКАЗКАХ: ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ЖЕЛАНИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАКЦИЯ</i>	70
<i>Хикмет КУЛИЕВ. ПРОБЛЕМА АНОНИМНОСТИ В ИНТЕРНЕТ-ФОЛЬКЛОРЕ</i>	81
<i>Матанат ЯКУБКЫЗЫ. ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СЕМИОТИЧЕСКИХ ЗНАКОВ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ</i>	94
<i>Севда ГАСЫМОВА. СУ АНАСЫ (ВОДЯНАЯ): ОТ МИФИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ К БЕКИРУ ЧОБАНЗАДЕ</i>	99
<i>Ляман ВАГИФКЫЗЫ (СУЛЕЙМАНОВА). ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ФОЛЬКЛОР АВАРОВ</i>	107
<i>Горгуд РАСУЛОВ. ПРОБЛЕМА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОСТРАНСТВА В СОЧИНЕНИЯХ Ю.М.ЛОТМАНА</i>	117
<i>Из этнической культуры</i>	
<i>Гюльхара АХМЕДОВА. АГДАМСКИЕ СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ</i>	124
<i>Новые образцы Азербайджанского фольклора</i>	131
<i>Из тюркского фольклора</i>	137
<i>Рецензии</i>	170

“Dədə Qorqud”
Elmi-ədəbi toplu, 2019/ II (65)
Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019

Ədəbi işçilər:
Sənubər Kərimova
Qumru Şəhriyar

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1
Mətbəə kağızı: № 1
Həcmi: 178 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