

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

DƏDƏ QORQUD

DEDE GORGUD

دەدە قورقۇد

Elmi-ədəbi toplu

IV (71)

BAKİ – 2020

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

BAŞ REDAKTOR: fil.e.d. Qafarlı Ramazan
BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ: fil.e.d., prof. Rzasoy Seyfəddin

REDAKSİYA HEYƏTİ: akademik Həbibbəyli İsa, akademik Abdullayev Kamal, akademik İmanov Muxtar, akademik Kərimli Teymur, akademik Cəfərov Nizami, fil.e.d., prof. Bəşirqızı Xatirə, fil.e.d., prof. Hacıyev Asif, fil.e.d., prof. Həsənqızı Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli (Bayat), fil.e.d., prof. Cəlal Qasimov, fil.e.d., prof. Nəbiyeva Ülkər, fil.e.d. Xəlilov Nizami, fil.e.d. Rəsulov Rüstəm (Kamal), xalq yazıçısı Rzayev Anar, fil.e.d., prof. Bəydili Cəlal, fil.e.d. Əsgərov Əfzələddin, fil.e.d. Muradoğlu Nizami, fil.e.d. Sadıqov İslam (Sadıq), fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., prof. İsmaylova Yeganə, fil.e.d., prof. Qasımlı Məhərrəm, fil.e.d., prof. Əsgərov Ramiz, fil.ü.f.d., dos. Ələkbərli Əziz, fil.ü.f.d., dos. Xavəri Sərxan, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Ağaverdi, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Rza, fil.ü.f.d. Məmmədli Elxan, fil.ü.f.d., dos. Sayılov Qalib, fil.ü.f.d., dos. Qarayev Səfa, fil.ü.f.d., dos. Vahid Zahidoğlu (Adilov), fil.ü.f.d., dos. Hacıyev Asif (Şirvanelli), fil.ü.f.d., dos. Quliyev Hikmət, prof. dr. Abdulkadir Emeksiz (Türkiyə), prof. dr. Akahın Şükrü Haluk (Türkiyə), prof. dr. Baymıradov Amanmırat (Türkmənistan), prof. dr. Çetin İsmet (Türkiyə), prof. dr. Ekici Metin (Türkiyə), prof. dr. Yakıcı Əli (Türkiyə), prof. dr. Ərcilasun Əhməd Bican (Türkiyə), prof. dr. Hüseyn Düzgün (İran), prof. dr. Duymaz Əli (Türkiyə), akademik İbrayev Şakir (Qazaxıstan), prof. dr. Mehmet Aça (Türkiyə), prof. dr. Məlikov Tofiq (Rusiya), akademik Mirzəyev Törə (Özbəkistan), dos. dr. Mustafa Aça (Türkiyə), prof. dr. Osman Fikri Sərtqaya (Türkiyə), xalq şairi Süleymanov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), akademik Soyegov Muratgəldi (Türkmənistan), prof. dr. Tural Sadıq (Türkiyə), prof. dr. Türkmən Fikrət (Türkiyə).

MƏSUL KATİB: fil.ü.f.d., dos. Orucov Tahir

DƏDƏ QORQUD. Elmi-ədəbi jurnal. 2001-ci ildən nəşr olunur. İSSN (Print) ISSN 2309-7949. “Dədə Qorqud” jurnalı akademik səviyyədə tədqiq olunan və elmi heyət tərəfindən müsbət qiymətləndirilən Azərbaycan, rus, ingilis və türk dillərində jədlir. Jurnal aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir: “Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvim”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. 2020, IV (71), 202 səhifə.

www.folklor.az; email: qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com

Folklor İnstitutu, 2020

Qorqudsünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan OAFARLI

filologiya üzrə elmlər doktoru

E-mail: ramazanqafar@gmail.com



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA MİF VƏ AZƏRBAYCAN-TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ GERÇƏKLİYİ

Açar sözlər: mif, tarix, gerçəklik, funksiya, sakrallıq, fəvqəltəbii, inanc faktı, mifik zaman, empirik zaman, Dədə Qorqud, Bamsı Beyrək.

SUMMARY

The article shows that the story is based on real events that took place in the world, and the main function of the myth is to depict all creatures in the world in a supernatural, unusual, fantastic way. In this case, the connection between myth and history is limited only by the fact that the period in which it arose is a factor of faith. But myth is not just a series of fictional images, it is one of the first steps to realizing reality. Comparing historical events with oral sources, the author comes to the conclusion that in the spontaneous connection between myth and reality, there are three types of reflection of the "elements" of the world: 1) in the elements of the first type, reality is a repetition of functions, i.e. imitation of heavenly archetypes; 2) the second type of elements: cities, houses and temples, the reality of which is determined by the composition of the symbolic surface center, since each of them individually melts the archetype of the sky and turns it into the "center of the world"; 3) third - these are important worldly actions and rituals that are based on gods, cultural heroes or great ancestors and consist of the purposeful repetition of imaginary actions

Key words: myth, history, reality, function, sacredness, supernatural, factor of faith, sacred time, empirical time, Dede Korkut, Bamsi Beyrak.

В статье показано, что история основана на реальных событиях, происходивших в мире, а основная функция мифа - изобразить все существа в мире сверхъестественным, необычным, фантастическим образом. В этом случае связь мифа с историей ограничивается только тем, что период, в который он возник, является фактором веры. Но миф - это не просто серия вымышленных образов, это один из первых шагов к осознанию реальности. Сравнивая исторические события с устными источниками, автор приходит к выводу, что в спонтанной связи мифа и реальности существует три типа отражения «элементов» мира: 1) в элементах первого типа реальность - это повторение функций, т.е. имитация небесные архетипы; 2) второй тип элементов: города, дома и храмы, реальность которых обусловлена составом символического поверхностного центра, поскольку каждый из них в отдельности плавит архетип неба и превращает его в «центр мира»; 3) третье - это важные мирские действия и ритуалы, которые основаны на богах, культурных героях или великих предках и состоят из целенаправленного повторения воображаемых действий.

Ключевые слова: миф, история, реальность, функция, сакральность, сверхъестественное, фактор веры, священное время, эмпирическое время, Деде Коркут, Бамси Бейрек.

Sakral zamanla empirik-profan zamanın bir-biri ilə əlaqə və bağlılığının üç aspektini göstərmək mümkündür:

- a) gerçək həyatda nə özünə yer alırsa, hamısının mifik zamanda prototipi olur;
- b) empirik zamanda meydana olanlar ilkin yaranışların nümunəsi əsasında yaranır;

v) tərəqqi dağıntıların içərisindən keçir - təzədən xaosa qayıdılır ki, sonra ondan yeni yaranışlar törəsin. M.Eliade müxtəlif qədim mədəniyyətləri öyrənər-kən mifoloji düşüncənin real dünya ilə əlaqəsi barədə belə nəticəyə gəlirdi ki, «İbtidai, yaxud arxaik düşüncədə zahiri dünyanın predmetləri – eləcə də insan öz hərəkətləri ilə müstəqil deyildir» [Eliade M., Aspekti Mifa, 32].

Miflə gerçəkliyin kortəbii bağlılığında da dünya «elementlər»inin əks olunmasının üç növü mövcuddur:

1) birinci növ element-lərdə reallıq funksiyaların təkrarlanması, yəni göy arxetiplərinin (səkrallaşdırılmış obrazların) təqlidi şəklindədir;

2) ikinci növ elementlər: şəhərlər, evlər və məbədlərdir ki, onların gerçəkliyi simvollaşmış yerüstü mərkəzin tərkib hissəsi ilə şərtlənir, çünki hər biri ayrılıqda göy arxetipini öz içərisində əridib «dünyanın mərkəzi»nə çevirir;

3) üçüncüsü əhəmiyyətli dünyəvi hərəkətlər və rituallardır ki, tanrılar, mədəni qəhrəmanlar, yaxud ulu əcdadla əsas qoyulması ağla gətirilən fəaliyyətlərin məqsədyönlü şəkildə təkrarlanmasından ibarətdir.

M.Eliadenin mülahizələrinə görə, müasir insanlar Tarixlə nəfəs aldıkları kimi arxaik cəmiyyətlərin sakinləri də həqiqi mənada özlərinin Kosmosla və kosmik ritmlə qırılmaz tellərlə bağlandıqlarını düşünürdülər [Eliade M., Kosmos i istoriya, 209-210].

Mif-tarix münasibətlərinin iki aspekti var: *Birincisi*: mif öz çağının tarixi (gerçəkliyi) kimi. Bu halda mif öz zamanının aktual-tarixi dünyagörüşüdür: onda olanlar yeganə həqiqi və doğru informasiya kimi qəbul olunur. Kosmoloji çağ insanı ətrafda baş verənləri mifoloji dünya modelindən keçirərək qavrayır və onun tarix (gerçəklik) adına qəbul etdiyi təsəvvürlər öz xarakteri etibarilə mifdir: dünya qavrayışının mifoloji gerçəkliyidir. *İkincisi*: mif tarixə transformasiya olunaraq onun bünövrəsini təşkil edir. Bu halda istənilən «tarixi» öz bətnində mif gəzdirir. Tarixi şüurun bütün formaları öz başlanğıcını mifdən götürür. Mifin forması və məzmunu tarixi düşüncənin forma və məzmununun arxetipik əsasında durur. Bu halda tarix və mif münasibətləri tarixin bütün inkişafı boyunca qaçılmaz, yan ötürməz münasibətlər modelinə çevrilir.

Bu kontekstdə yanaşdıqda belə bir aktual sual meydana çıxır: mif hər hansı bir formada tarixdirmi? Aristotel Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdim edirdi. Qədim yunanların qənaətində mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə sayılırdı. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər. Sonralar dənizin dərinliklərində aparılan arxeoloji axtarışların nəticəsində miflərdə göstərilən şəhərlər, saraylar və qalaların qalıqları üzə çıxdı, mifoloji təsvirlərin çoxunun gerçəkliyi təsdiqləndi. Antik dövrün mütəfəkkirləri allahlarla bağlı qəribə əhvalatların işığında insanın və cəmiyyətin salnaməsini yaradırdılar. Özgə zamanlarda başqa bölgələrdə də belə olmuşdur. Uzağa getməyək, eramızın XIII yüzilliyinin II yarısı və XIV yüzilliyinin əvvəllərində yaşamış tarixçi Fəzlullah Rəşidəddin (1313-ci ildə ölmüşdür) özünün məşhur «Cami ət-təvarix» («Salnamələr toplusu») əsərində [Rəşidəddin F., 9-46] türklərin tarixini

mifflərlə (mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Oğuz xanın doğulması, Qərbə yürüşləri şəklində) əks etdirmişdir. Təsadüfi deyil ki, onun çoxcildlik tarix əsərində Azərbaycanla bağlı hadisələr də özünə yer almışdır.

Əsatiri Oğuz kağan türk etnosunun bir qolunun (oğuz türklərinin, o cümlədən azərbaycanlıların) yaradıcısı, ulu əcdadı, kosmoqonik başlanğıc modelidir. O, daha qədim mənbələrdə və uyğur dilindəki «Oğuz kağan» eposunda tanrı səviyyəsində təsvir edilir. Onun törəmələri dünyanın əsas atributlarını – günü, ayı, ulduzları, göyü, dağı, dənizi təmsil edirlər. Oğuz Yaradıcının funksiyasını yerinə yetirərkən birinci halda göy rəngli ay işığında yerə enən qızla izdivacda olur, Gün, Ay, Ulduz dünyaya gəlir. O, ikinci dəfə taleyini Dünya suyunun ortasındakı Dünya ağacında oturmuş gözəllə bağlayır və Göy, Dağ, Dəniz doğulur. Rəşidəddinin tarixində isə göstərilir ki, Oğuz Türkünstanda məskən salan Nuhun oğlu Olcay xanın (Yafət/Yafəs) nəslindəndir. O, möcüzəli şəkildə dünyaya gəlmiş və bir ildən sonra, tarixçinin yazdığına görə, İsa əleyhissəlam kimi dil açıb özünə Oğuz adının verildiyini və seçilmə mədəni qəhrəman – demiurq kimi yer üzünə bir ali məqsədlə – bəşəriyyəti tək allaha inanmağa sövq etmək üçün gəldiyini bildirmişdir. Bu yolda qarşısına çıxanları, hətta doğmalarını – atası və əmilərini belə aradan götürdükdən sonra dünya padşahlığı ideyasını gerçəkləşdirməyə başlamışdır. O, yer üzünün coğrafiyasını dəyişdirmiş, zəbt etdiyi ərazilərin sakinlərinə türk soylarına uyğun adlar (məsələn: uyğur, kanqlı, başqırd, qıpcaq) vermişdir. Maraqlıdır ki, Oğuzun Şərqdən Qərbə doğru yürüşünün mərkəzində Azərbaycanın tarixi əraziləri dayanırdı. Ona görə də bu yerlərdən yan keçə bilməzdi. Eləcə də F.Rəşidəddinin özü Azərbaycan türklərinə məxsus oğuz tayfalarından idi. «Tarix» əsərini yaradanda yazılı mənbələri izləməklə yanaşı soydaşlarının ulu əcdadları barədə şifahi söyləmələrini də dinləyib nəzərə almışdı. Bu səbəbdən də o, Azərbaycanda yaşayan etnosların xarakteri, adət-ənənələri, ərazinin coğrafi şəraiti barədə nisbətən düzgün məlumat əks etdirmişdir. Oğuz qıpcaqların (F.Rəşidəddinə görə, bu söz «kabuk» kəlməsindən götürülmüşdür. Müasir azərbaycanlıların dilində bu gün də işlədilir: ağac qabığı, meyvə qabığı və s.) diyarını keçib Qara Xulun adlanan mifik qaranlıq ölkəni zəbt edir. Doğrudur, Qaranlıq ölkəni orta əsr səyyahlarından Marko Polo Sibir ərazisində (Ural, Tura və Ob çayları arasındakı torpaqlar) yerləşdirir, İon Bəttutə isə məlumat verir ki, Bulqarlar Ölkəsindən keçib it qoşumu ilə oraya 40 günə getmək olar. Lakin əski atəşpərəstlik görüşlərində və şaman təsəvvürlərində Qaranlıq diyar şərin və soyuğun vətəni sayılır. «Avesta»da xeyir tanrısına istinadən deyilir ki, «Mən – Ahur Məzd, ilk ən yaxşı yer və ölkə kimi gözəl (xeyirxah) Vahv Dat [çayının] yanında Arian-Vəyci yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilikyayan Anhro-Manyu bunun əksinə məhvedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qış meydanı gətirdi» [Xrestomatiya..., 71-73].

Qədim dünya tarixçisi Herodot maraqlı bir skif ritualından bəhs açaraq göstərirdi ki, «hər bir hökmdar ildə bir dəfə öz əyalətində xüsusi şərab qabı hazırladırdı. Həmin qabdan ancaq düşmən öldürənlər çaxır içə bilərdilər. Kimlər ki, düşmən öldürməyə imkan tapmamışdılar, onların həmin qabdan çaxır içməyə haqları çatmırdı, bir kənarda boyunlarını büküb əyləşirdilər. Skiflər üçün bundan

təhqiramiz heç nə yox idi» [Herodot, 128]. Həmin adət «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı oğuz bəylərinin Bayındır xan və Qazan Bəyin məclislərinə toplaşmaları epizodlarında öz əksini tapmışdır.

Əski çağlarda skiflər tanrılarının şərəfinə nəhəng bir abidə ucaltmışdılar. Onların müqəddəs sanıb inam yerinə çevirdikləri bu abidə bir mis qabdan ibarət idi. Tutumu çaxır hazırlanan küplərdən altı dəfə çox idi. Divarlarının qalınlığı isə altı barmaq idi. İçərisinə altı yüz amfor (yunanların qədim həcm ölçüsüdür, bir amfor 40 litrdir - iyirmi dörd min litr) məhlulu asanlıqla yerləşdirmək olardı. Herodota yerli əhalinin dilindən alınmış belə bir məlumat çatdırılmışdı ki, skiflər qabı tanrılarının şərəfinə ox ucluqlarından düzəltmişdilər. «Tarix» kitabında yazılır ki, «Ariant (ola bilsin ki, skiflərdə bu ad Ər Ana şəklində idi, yəni kişilərin başçı, baş ər anlamında) adlı skif çarlarından biri soydaşlarının sayını öyrənmək arzusuna düşür. O, bütün skiflərə əmr edir ki, hər kəs bir ox ucluğu gətirməlidir, onun əmrini yerinə yetirməyəni ölüm gözləyirdi. Onda skiflər o qədər çox ox ucluqları gətirirlər ki, çar onlardan özünə abidə ucaltmaq istəyir: tapşırır ki, ucluqlardan həmin mis qabı düzəltsinlər» [Herodot, 262].

Tarixə şahidlik etmiş Dunay çayı ətrafında, Azov, Qara dəniz, Xəzər sahillərində, Qafqaz dağlarının ətəklərində, İtil (Volqa) boyunda, eləcə də Kiçik Asiyada məskunlaşan prototürk tayfalarının – skiflərin Tanrının şərəfinə ucaltmışları abidə - nəhəng mis qab mifik dünya modelini xatırladır və Türkün bir qanadının - oğuzların gen yaddaşında eposlaşmış «ulu əcdad Oğuzun türk nəsilərini meydana gətirməsi» motivində izlərini qoruyub saxlayan mifik dünya modelinin «türk-oğuz tipi»nin onun əsasında qurulduğu şübhə doğurmur. Oğuzların ibtidai təsəvvürlərində olduğu şəkildə burada da bütün varlıqlar (gün, ay, ulduz üçlüyü kosmosu; göy, dağ, dəniz üçlüyü isə Yer planetini göstərməklə) və sak//skif tayfaları (ox ucluqları şəklində) altı rəqəminin daşdığı funksiya ilə (dünyanın əsas atributlarının cəmi) formalaşır. Oğuzların altı oğulla bünövrəsi qoyulan nəsiləri iyirmi dördlə yekunlaşıb ox-yayla rəmzləşdiyi kimi, saklarda da əhalinin sayına bərabər tutulan mis ox ucluqları birləşəndə alınan dünya modelinin – mis qabın ölçüləri altılarla başlayır, altı ilə yüzləşir və iyirmi dördlə minləşib bütün sak tayfalarını əks etdirir. Başqa sözlə, Dünya – qab analoji hal olaraq oğuzlardakı türk birliyinin əsas simvolunun - yay-oxun bir detalından (ox ucluğundan) hazırlanır. Xatırlatmaq istərdim ki, oğuzların mifik təfəkküründə türklər iki qanada bölünürlər: bozoxlar//pozuxlar və üçoxlar. Bu da təsadüfi deyildir ki, Qafqaz və İran türklərinin (azərbaycanlıların ulu babalarının) etnik tərkibində oxla əlaqələnen tayfalar üstünlük təşkil edirlər.

Məsələn, skiflərin inancına görə, qab dünyanın özünə oxşar şəkildə düzəldilir. Bu səbəbdən də qədim yas adətlərində ölənləri küpşəkilli gil qabda basdırırdılar. Şekidə aparılan arxeoloji qazıntılarda belə bir qab aşkar edilmişdir. B. e. ə. II - I minilliklərə aid həmin yarıyadək yerə basdırılmış iri küpün ağzı işıqlı dünyaya açılırdı. Skiflər elə zənn edirdilər ki, ölü ağzınadək yerə basdırılan qabda o biri dünyanın şər qüvvələrindən qoruna biləcək. Sonralar Göy türklərdə və oğuzlarda qab şəkilli mifik dünya modeli üstü dairəvi göy təbəqəsinə oxşar yurdla (çadır ev) əvəzlənmişdir. Müqayisələr şübhə doğurduğu halda bir neçə suala ca-

vab tapmaq lazım gəlir: nə üçün mis qabla modelləşən dünyanın bütün parametrləri altıdır? Və nə səbəbə xırda ox ucluqlarından düzəldiyi fikri irəli sürülür? Çünki onun hazırlanmasında hər bir prototürk ərindən pay düşməsi əsas şərtidir. Söyləmədə məqsəd skiflərin sayını müəyyənləşdirməkdir. Deməli, xırda mis ox ucluqları qab şəklində bütövləşməklə qədim türklərin vahidliyini simvollaşdırmış və saylarının dünyanın böyüklüyü qədər çox olduğunu göstərmişdir. Bu fakt bir daha sübut edir ki, oğuzların eposlaşmış ilkin yazılı qaynaqlarının XIV yüzilliyə təsadüf etməsinə baxmayaraq, türk-oğuz mifik dünya modeli öz dərin qatlardakı kökləri ilə skiflərin, hunların ən ibtidai təsəvvürlərində özünə yer almışdır, daha doğrusu, dünyanın mifoloji türk modelinin əsas strukturları Yer kürəsinin böyük ərazisində Şərqdə və Qərbdə məskunlaşan sak, massaget, skif, hun, oğuz və başqa tayfalar tərəfindən qurulmuşdur.

Herodot skiflərin köç mifi haqqında məlumat verərək bildirirdi ki, yurdlarını tərk etmələrinin səbəbi düşmənlərin öz azğın hərəkətləri ilə onları həm içəridən, həm də bayırdan təngə gətirməsi olmuşdur və şərin artıb-çoxalmasını düşüncələrində ilanlarla rəmzləşdirməklə mif sistemi yaratmışdılar. Elə hesab edirdilər ki, «təkcə onların öz torpaqları çoxsaylı ilanlar meydana gətirmirdi, həm də daha artıq dərəcədə səhralardan ölkənin içərilərinə doğru soxulan ilanlar var idi» [Herodot, 269]. Təsadüfi deyil ki, Herodotda skif tayfalarından biri - nərvlər ilan təbiətli yadların basqınlarından yurdlarını dəyişdirmiş və budinlərə sığınmışdılar. Beləliklə, ilan - prototürklərin (o cümlədən azərbaycanlıların ulu əcdadlarının), onların mifoloji görüşlərində şərin başlanğıcı kimi təəcəssüm olunurdu. Yunan tarixçisinin məlumatında isə skif tayfalarından birini öz doğma yurdlarından köçməyə vadar edən düşmən xislətli gəlmələr zəhərli ilanlar sayılırdılar.

Əski skif adət-ənənələri ilə yaşayan nərv tayfasında qam-şamanlar da meydana gəlmişdi, lakin onlar hələ qurd toteminə olan inamlarını qoruyub saxlamışdılar. Herodot qamları «cadugər» (koldun) adlandıraraq yazırdı: «Skiflər və onların arasında yaşayan ellinilər qətiyyətlə təsdiqləyirdilər ki, bir nərv hər il bir neçə gün dalbadal qurd cildinə girirdi, sonra yenə insana çevrilirdilər. Burada qurd nərvlərin totemidir, onlar onunla özlərinin qohumluğuna inanırdılar. Qulyabanı kimi başqa şəkllə düşmələri barədəki məlumata gəlincə, bu, xüsusi kult mərasiminə işarədir, iştirakçılar qurd dərisinə bürünüb maskalarda gəzirdilər. Azərbaycan xalqının mifoloji təsəvvürlərində bu gün də qorunub saxlanan bəzi motivlərdə anaqadın çimdiyi zaman təsadüfən qaynatası gəlib, gəlininin çılpaq bədənini görür. Qadını bu acınacaqlı vəziyyətdən göydən üstünə düşən qurd dərisi çıxardır. Bundan sonra o, hər gün gecələr ay çıxanda cildini dəyişib qurda çevrilir, gün doğanda isə təzədən insanlaşır. Qurdlaşanda hətta öz südəmər körpələrinin barmaqlarının qanını sorur. Bu mifdə Herodotun nişan verdiyi kult ritualının ruhunu görmək mümkündür. Q.A.Stratanovskaya tarixin atasına istinadən yazır ki, amazonkalar haqqında mif matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünün izləri olaraq ilk dəfə qədim skif tayfaları arasında yayılmışdır. Uyğun təsəvvürlər sonralar kari, laki və lidilərdə də mövcud olmuşdur. Qadınların «kişilərsiz cəmiyyət» qurub müstəqil yaşamaları ideyası Qafqaz və Qafqazətrafi ərazilərdən çox uzaqlarda yayılmamışdır [Herodot,

651]. Tarixi mənbələrdə, xüsusilə Herodotda ancaq skif tayfalarının söylədikləri yarım tarixi, yarım əsatiri əhvalatlar özünə yer alır ki, orada qərribə qadın birliyindən bəhs açılır.

Tarixçi Herodotun təqdim etdiyi rəvayətə görə, prototürk tayfası savromatlar əski çağlarda müasir Türkiyə ərazisində yaşamışlar, bir hissəsi sonralar Samsun limanından dəniz yolu ilə şimali Kuban vilayətinə gedib saklarla birləşmişdir. Xalq söyləmələrinə əsasən yunan mənbələrində belə qənaət irəli sürülür ki, savromatlar amazonkalılarla sakların qarışığından əmələ gəlmişlər. Herodot skif dilinə aid bir neçə ifadənin izahını verərkən yazır ki, «skiflər amazonkalıları «eorpat» adlandırırlar ki, ellincə bu «ər öldürən» anlamını verir: çünki gor \ er – kişi, pat/bat öldürmək anlamındadır» [Herodot, 270]. «Eor» // «Ər» sözü Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də «kişi» mənasında geniş işlənir. Öldürmək anlamı verən «pat» kəlməsinə gəlincə, bu, əslində «bat» (batmaq) fəlinin təhrif olunmuş formasıdır. Hal-hazırda Azərbaycanın Şəki (bu qədim şəhərin adı Sakasen//Şakaşen/Saki/Şaki şəklində yunan mənbələrinə də düşmüş, sakların yurdu anlamındadır və 2700 ildən çox yaş var) bölgəsində yaşayan əhali qarğışlarında ölümünü istədikləri adama «səni batasan», «yerə batasan», yaxud sadəcə «bat» deyirlər. Bu, «ölüb torpağa qarışasan», «yerə girəsən» mənasını verir. Əslində, skiflər amazonkalıları «eorpat» deyil, «ərbat» adlandırmışdılar. Yurduumuzda lap əski çağlardan fellə ismin birləşməsindən tayfa və şəxs adlarının yaradılması ənənəsi olmuşdur. Bu cür adlar mifoloji obrazlara da verilirdi. Məsələn, orta əsrlərə aid yazılı abidədə rastlaşdığımız «Basat» - «basmaq» feili ilə «at» ismindən əmələ gəlmişdir: «Bas // at».

Qədim ərbatların, yaxud ərbatıran qadınların (amazonkaların adlarını prototürklərin dilində olduğu şəkildə veririk) skiflərlə əlaqəsi, qohumluğu haqqındakı mifdə göstərilir ki, onlar bir dəfə açıq dənizdə kişilərə hücum çəkirlər (Herodota çatdırılan söyləmədə ellinlilərə), hamısını öldürüb gəmini zəbt edəndən sonra yadlarına düşür ki, sürücülüyü bacarmırlar, gəmini idarə etməkdə acizdirlər. Ümidlərini tanrılarına bağlayırlar. Dalğa onları skiflərin ölkəsinə aparıb çıxarır. Ərbatlar sahilə enirlər, at ilxısına rast gəlib ələ keçirir və atlanıb soyğunçuluğa başlayırlar. Əvvəlcə skiflər heç nə anlamırlar, çünki yolkəsənlərin geyimi özlərininkilərdən fərqli idi və onların dillərini başa düşmürdülər. Elə zənn edirlər ki, hansısa böyük günaha batıblar, bunlar da qara qüvvə kimi göydən göndərilən bələlardı. Qarətlərin ardı-arasının kəsilmədiyini görən yerli əhali silahlanıb yadlarla döyüşməyi qərarlaşdırır. Ağır davadan sonra skiflər ərbatların bir neçə meyidini nəzərdən keçirirlər. Görürlər ki, qarətçilər qadınlardır. Onlar məclis çağırır məşvərət edirlər və qərara alırlar ki, arvadlarla dava eləmək kişilərə yaraşmaz. Yaxşısı budur bu cəsur tayfa ilə əlaqə yaradılsın. Ərbatların yanına sayları qədər gənc oğlan göndərilməsi təklifi ilə hamı razılaşıır. Sonra gənclərə belə bir tapşırıq verirlər ki, ərbatların yaxınlığında düşərgə salsınlar, bir müddət yanaşı dinc yaşasınlar və onların bütün hərəkətlərini olduğu şəkildə təkrarlasınlar. Əgər qadınlar yanaşı dinc yaşamaq istəməyib gənclərə hücum çəksələr, yerlilər döyüşə girməyib aradan çıxınsınlar. Təqib qurtarandan sonra təzədən yaxına gedib öz düşərgələrini qursunlar. Eyni qayda ilə o vaxtadək davam etsinlər ki, qadınlar onlardan xoşlansınlar. Skif-

lەر istəyirdilər ki, bu davakar, döyüşkən qadınlardan uşaqları doğulsun. Eyni halla F.Rəşidəddinin «Tarix»ndəki «Oğuznamə»də - Oğuzun kıl-baraklarla döyüşündə də rastlaşırıq. Düşməni aradan götürmək məqsədi ilə türkün yaraşıqlı gəncləri düşmən tərəfin qadınları ilə əlaqə yaradır, ilk olaraq başçının arvadının qəlbinə yol tapırlar, onun vasitəsi ilə kıl-barakların gücünün sirrini öyrənir və məğlubedilməz kişilərə qalib gəlirlər. Bu qayda ilə skif gəncləri öhdələrinə götürdükləri vəzifəni yerinə yetirməyə başlayırlar. Ərbatlar biləndən sonra ki, kişilər davadalaş üçün gəlməyiblər, onları rahat buraxırlar. Günü-gündən hər iki düşərgə bir-birinə daha da yaxınlaşmağa doğru can atır. Gənclərin vəərbatların silahdan, atdan başqa heç nələri yox idi. Hər iki dəstə oxşar həyat tərzini keçirir, qarət və ovçuluqla məşğul olur. Ərbatlar günorta üstü bir-bir, iki-iki müxtəlif istiqamətlərə yollanırlar ki, təbii tələbatlarını ödəməyə imkan tapsınlar. Skiflər bunu görəndə kimi, o cür hərəkət edirlər. Gənclərdən hansısaərbatlardan birinə təklikdə rast gəlir. Qadın onu yanından qovmur, yaxınlıq etməsinə və hətta intim əlaqəyə girməsinə razılıq verir. Onlar, əlbəttə, bir-biri ilə danışa bilmirdilər, çünki biri digərinin dilini anlamırdı. Ərbat qız əl hərəkətləri ilə skif gəncinə başa salır ki, sabah eyni vaxta buraya gəlsin və bir nəfər dostunu da özü ilə götürsün, o da cüt gələcək, rəfiqəsini gətirəcək. Səhəri gün vədələşdikləri kimi gənc bir dostunu özü ilə götürüb görüş yerinə yollanır və görür ki, ikiərbat qız orada onları gözləyir. Bu yaxınlaşmadan başqaları da xəbər tuturlar. Beləcə skiflər bütünərbat qızlarını özlərinə ram edirlər. Bundan sonra düşərgələr birləşdirilir. Onlar birlikdə həyat sürürlər. Hər bir gənc birinci dəfə hansı qızla əlaqəyə girmişdisə, onu özünə arvad seçir. Yeni ailələrin ərləri öz arvadlarının dilini öyrənməkdə çətinlik çəkirlər, ondaərbatlar skiflərin danışğını mənimsəməyi öhdələrinə götürürlər. O zaman ki, ərlər arvadlarla eyni nitq ünsiyyətinə malik olurlar, onda deyirlər ki, «Bizim ata-analarımız, var-dövlətimiz, ev-eşiyimiz, yurdumuz var. Artıq çöllük həyatı sürməkdən bezdik. Geriyə qayıdıb xalqımızla birlikdə yaşamaq arzusundayıq. Amma istəyirik ki, təkcə siz bizim arvadımız olasınız və heç zaman başqaları ilə belə yaxınlaşmayasınız». Ərbatlar belə cavab verirlər ki, «Biz sizin qadınlar tək yaşaya bilmərik. Çünki adətlərimiz onların adətləri ilə uyğunlaşmır: biz ox atırıq, mızraq diyirlədirik, at çapırıq – qadın işlərinə adət eləməmişik, onlardan bir şey anlamırıq da. Sizin qadınlar isə saydıqlarımızın birini yerinə yetirməyə qadir deyillər, onlar ov ovlamırlar, heç öz köşklərindən bayıra çıxmırlar, daim ev işləri ilə məşğuldurlar. Bu səbəblərə görə bizim sizin qadınlarla yola getməyimiz müşküldür. Əgər istəyirsiniz ki, biz arvadlarımız olaraq qalaq və arzulayırsınız ki, öz düzgünlüyünüzü, saf niyyətlərinizi sübut eləyəsiniz, onda yol açıqdır, gedin ata-analarınızın yanına, var-dövlətdən payınıza düşənləri ayıraraq versinlər sizə. Götürüb dönün yanımıza, hamımız birlikdə müstəqil ömür keçirək!...».

Gənclər öz arvadlarını eşidirlər, dedikləri ilə hesablaşıb yerinə yetirir, paylarına düşən var-dövlətləərbatların yanına qayıdırlar. Buna sevinən arvadlar deyirlər: «Biz düşünəndə ki, öz yurdumuzdan ayrılıb bu ölkədə yaşayacağıq, dəhşətə gəlirdik. Lakin elinizin başına şər işlər gətirməyimizə baxmayaraq siz bizdən ötrü atalarınızdan ayrıldınız və bizi həqiqətən ömür-gün yoldaşı etmək istədiyinizi

sübut etdiniz. Ona görə də gəlin belə edək: sizin ölkə ilə bizim ölkənin arasında yerləşən ərazilərə köçək». Herodot həmin yerə işarə edərək yazır ki, «onlar Tanaisi adlayırdılar və üç gün yol gedərək şimalda yerləşən Meotidə çatırdılar». Tanais müasir Dunay çayı, Meotid isə Azov dənizidir. Azov dənizindən şərqə üç günlük məsafə qət etməklə Qafqaza – Xəzər ətrafı torpaqlara, Dunaydan şimala üç günlük məsafə ilə İtilə (Volqa) və indiki Vladıqafqaza çatmaq olar.

Araşdırıcılar «Dunay» adının iran mənşəli «dana» («su» deməkdir) sözündən alındığını yazırlar. Lakin «Dana//Tanais//Dunay» keçidlərinin həqiqətdən uzaqlığı göz qabağındadır. Bizə elə gəlir ki, skiflər öz vətəninə yerləşən çayın adını fars mənşəli kəlmə ilə adlandırmazdılar. «Tanais» mürəkkəb sözdür. Birinci komponenti «tan»dır. Türklərin qədim səhər tanrısının adıdır: «Tan//Dan» - günəş deməkdir. Ardınca gələn hissə - «ais» (müasir səsləşmədə bu komponentin «ay» şəklində olması təsadüfi deyil) «ay-su» olmalıdır. Yunan mənbələrində tez-tez işlənən «Tanais» toponimi skif dilində «Dan/ay/su» kimi səslənmişdir. Dan-Günəş tanrı səhər, Ay tanrı isə gecə çayda öz əksinə tamaşa edir. Su əsgə inama görə Günəş və Ay tanrıların üzünü görən ilk varlıqdır. «Savromat» sözündə də «su» komponenti iştirak edir. Onların mənşəyinə həsr olunan mifin məzmunundan görüldü ki, ərbatları öz yurdlarından ayıraraq ərba qovuşduran vasitə sudur - dənizdir. Bu etnosun adındakı ikinci hissə «ov», üçüncü hissə isə «at»dır. Bizcə skiflərin dilində yeni yaranan etnosun adı «suovat» // «savat» olmuşdur. Ən maraqlısı odur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsvir olunan qadınlarla savromatların adətləri üst-üstə düşür. Skifli gənclərlə ərba qızların yeni yurd yerinə köçəndən sonrakı həyatından bəhs açan Herodot bildirirdi ki, «savromatlı qadınlar çox qədim adətlərini qoruyub saxlayırdılar: kişilərlə birlikdə və hətta onlarsız at üstündə ova çıxır, yürüşlərdə iştirak edir, eynilə kişi paltarları geyinirdilər» [Herodot, 272].

Göstərilən adətlərin Azərbaycan türkləri arasında son çağlaradək yaşadığı həyrət doğurur. Dağlı qızlar atalarının və qardaşlarının ölümünə bəis olan düşməndən qisas almayınca, çox hallarda öldürməyincə, ərba getmir, qara ərba libası geyinib evdə otururlar. Nizaminin «Xosrov və Şirin»ində (1177-ci ildə yazılmağa başlanmış, 1180/81-ci illərdə tamamlanmışdır) özünü Alp-Ər Tunqanın (əfsanəvi türk-Turan dövlətinin başçısı) nəslindən hesab edən bərdəli (Bərdə - sakların yaratdığı dövlətin paytaxtı olub, hal-hazırda Azərbaycanın mərkəzində yaşayış məntəqəsidir) Şirin İran hökmdarı ilə eyni səviyyədə at çapır, ox atır, qılınca oynadır. «Koroğlu» eposunda (XVII əsr) Nigar və Telli xanım kişilərlə bir sırada düşmənlə vuruşur. Ən dolğun dəlillər isə «Kitabi-Dədə Qorqud»da (VII əsrdə meydana gəlmiş, əldə olan əlyazma nüsxələrinə əsasən XIV-XVI yüzilliklərdə yazıya alınmışdır) əks olunmuşdur. VI boyun əsas qəhrəmanından soruşurlar ki, «Sən niyə el içindəki qızlardan birini seçib evlənmirsən?» Qanturalı cavab verir: mənə elə qız lazımdır ki, «yerimdən turmadın ol turmuş ola! Mən qaracüq atıma binmədin ol binmiş ola! Mən qanlı kafər elinə varmadın ol varmış, mana baş gətürmüş ola!» [Kitabi-Dədə Qorqud, 85]. Burada Qanturalının savromatlı qızların nişanələrini sadaladığı göz önündədir. Eposda açıq-aydın vurğulanır ki, türk-oğuzlar arasında elələri yoxdur. Sanki Qanturalı ərbaqlarla evlənen ilk skif gənclərindən biri kimi

çıxış edir, elin tapşırığını yerinə yetirəndən sonra atasının yanına gəlib ondan payını istəyir və yerli qızlarla evlənmək təklifini alanda bildirir ki, «siz istəyirsiniz bir cici-bacı türkmən qızını alasınız, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?» Eposda Qanturalı öz obasının qızlarını bəyənmir, ona görə ki, nərmə-nəzikdirlər, at çapa, ov ovlaya, baş kəsə bilmirlər. Özünə arvad tapmaq məqsədilə başqa diyarlara üz tutur və ürəyi istədiyi yarla məhz ərbatların (amazonkaların) ilkin vətəninə – Kiçik Asiyanın Trabzon əyalətində rastlaşır. Hökmdar qızı kimi təsvir edilən Selcan xatun Qanturalıya qoşulub gedəndən sonrakı hadisələrdən anlaşılır ki, onun üçün ata və kişi qohumları heç bir rola malik deyilmiş. Çünki ölkəsinin ərlləri yeni evlənənlərin üstünə əli silahlı gələndə gənc gəlin yatmış ərinə oyatmadan ata minib süngüsünü əlinə alır. Adama qərribə gələn odur ki, Qanturalı yuxudan ayılıandan sonra arvadının döyüşə hazır durduğunu görüb soruşur: «Görklüm, qanda gedirsən?» Selcan xatun cavab verir ki, düşmən gəlir, «savaşalım, döğüşəlim – ölənimiz ölsün, diri qalanımız odaya gəlsün!» Maraqlıdır ki, gələnlərin atasının adamları olmasına baxmayaraq, qız onlara düşmən gözüylə baxır. Nə səbəbə? Qızın təkbaşına bütün kişiləri məğlub etməsi, ərin öz arvadının döyüşkənliyindən ehtiyatlanması, onu öz həyatı bahasına almasına baxmayaraq öldürmək istəməsi təəccüblü deyilmi? Bizcə, bunlar çox əski çağlardan gələn mifoloji təsəvvürlərin sonrakı mərhələlərdə epik ənənəyə transformasiyasından irəli gəlir. Skif gəncinin ərbat qadınla ilk ünsiyyətə girməsi, onu ram etməsi haqqındakı mifin evolyusiyası, məişətlə əlaqələndirilməsinin nəticəsində savromat təbiətli qız saray xanımına çevrilmişdir. «Selcan» sözünün birinci komponentinin dağdan gələn coşqun su anlamını verməsi («sel») də göstərir ki, eposdakı bəzi epizodlar: Trabzon təkurunun qızı olması, üç vəhşi heyvanı öldürənə ərə verilməsi mətnə sonradan artırılmışdır. Epizodların daxilən bir-birinə uyğunlaşmaması belə bir qənaət irəli sürməyə imkan verir ki, bu işi boyları yazıya alan katiblər eləmişlər. Başqa sözlə, mifik görüşlərdən yoğrulmuş eposla, oğuzların yaratdığı epik söyləmələri birləşdirmişlər. Diqqət yetirin, Qanturalı qızın el arasında özünü öyməsindən ehtiyatlanıb onu öldürmək niyyətini həyata keçirmək istəyəndə mərdcəsinə hərəkət edir. Onlar qarşı-qarşıya durub bir-birinə ox atmalı, bir növ duələ çıxmalı idilər. Qanturalı «Qızların yolu əvvəldir, əvvəl sən at!» – deyir. «Qız bir oxla Qanturalıyı atdı şöylə kim, başında olan bit ayağına endi! İrəli gəlib Selcan xatununu qucaqlayıb barışmışlar» [Kitabi-Dədə Qorqud, 92].

Qanturalı onu sınağını bildirir. Türk-oğuz ərin «öz canımı qıyar, mən sənə qıymazdım» şərhinə qarşı Selcan xatun açıq-aydın «savromat»lığı xatırladan əlamətləri sadalayır.

Arqu beli, Ala tağı avlar idim,
Ala-gen, sığın-keyik qovar idim.
Tarıyanda bir oxla nəmlərdim?
Dəmrənsüz oxla, yigit, cəni sınar idim!

Öldürməgə, yigdim, vən səni qıyarmıdım?! [Kitabi-Dədə Qorqud, 93].

Ona görə ki, Selcan xatun hökmdar qızı kimi təkbaşına atına minib Ala dağda, Arqubeldə gəzib dolaşa-bilməzdi. İkincisi, ox atmaqda Qanturalıdan – oğuz

igidindən üstün göstərilməzdi. Çünki oxu sürətli və düzgün atmaq üçün tarıma çəkilməmiş yayı bərk dartmaq lazımdır, bundan ötrü fərasətlə yanaşı güc də tələb olunurdu. Oxu eposda təsvir olunan şəkildə qadının atmasından ötrü savromatlılar kimi uşaqlıqdan məşq keçməli, dağda-meşədə gün çürütməli idi. Üçüncüsü, öz nəslinin adamlarını soyuqqanlıqla qılınclayan qız özgə elin oğluna qarşı ürəyi yumşaqlıq göstərməzdi. Dördüncüsü, ərbatlar sakları ona görə içərilərinə buraxırlar ki, ilk-əvvəl onlarda öz əlamətlərini tapır, sonra da sədaqət, vəfa görürlər. Qanturalı da ox atmaq növbəsindən imtina edib Selcan xatunu canından çox istədiyini bildirir.

Oxşar halla Bamsı Beyrək – Banıçiçək (III boy) xəttində də rastlaşırıq. Göbəkkəsmə nişanlı olan bu gənclər ancaq bir-biri ilə yetkinlik yaşlarında görüşürlər. Qız nişanlığına özünü danıb dayənin rolunu üzərinə götürür və bildirir ki, «Gəl, imdi sənünlə avə çıxalım. Əgər sənin atun mənə atımı keçərsə, anın atını dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm sənünlə güləşəlim. Məni basarsan, anı dəxi basarsan» [58, 55]. Maraqlıdır, oğuz igidi Beyrək yaxşı anlayır ki, rəqibi qadındır, lakin fərqi nə varmadan onunla at çapmağa, ox atmağa, güləşməyə razılıq verir. Hətta sonda basılacağından ehtiyatlanıb «el içində başına qaxınc, üzünə toxunc (rişxənd) etməsinlər» deyər qadın əlamətlərindən faydalanmaqla qələbə çalır: qızın sinəbağını ələ keçirir, döşündən yapışib arxası üzərinə yerə vurur. Beləliklə, «hiyləyə» əl atmaqla dayə nişanlığına üstün gələndən sonra Banıçiçək Bamsı Beyrəyi qəbul edir.

Burada göbəkkəsmə nişanlı olmaları bir yana qalsın, gənclərin öz aralarında razılaşması baş tutandan (hətta öpüşüb qızın barmağına altun üzük keçirəndən) sonra da ata-oğul arasında nə cür arvad seçmək barədə mübahisə düşür. Atası ondan soruşur ki, «Sənə kimin qızını ala?» Beyrək Qanturalı kimi savromatlı qızların xasiyyətnaməsini sadalayır: «Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən turmadın, ol turgəc gərək! Mən qaracuc atıma binmədin, ol binmax gərək! Mən qırıma varmadın, ol mana baş gətürmək gərək» [Kitabi-Dədə Qorqud, 93].

Atası bu nişanları eşidən kimi anlayır ki, oğlu Baybican bəyin qızı Banıçiçəyi istəyir. Qızın tayfasını peçeneqlərlə əlaqələndirənlər də var. «Bicən» sözünün «biçən»/ «beçənə»/ «peçeneq» şəklində transformasiyalara uğradığını göstərir [Tanrıverdi Ə., 82]. Və Azərbaycanda yaşayan oğuz elinin tərkibinə çoxsaylı qeyri-oğuz yerli türk tayfalarının daxil olması tarixi həqiqətdir. Bu səbəbdən də eposun əksər motivləri Qafqaz materialları əsasında yazıya alınmışdır. Banıçiçəyin tayfasının savromatlardan törəməsi göz qabağındadır. Təsədüfi deyil ki, kişilərsiz düşmən başı kəsən, at minib ox atan, təkbaşına dağlarda ov ovlayan qızları oğuz bəyləri ilk növbədə türkmən qadınlarından (Oğuz tayfalarının Xəzərin o biri sahilində qalan hissələrindən) fərqləndirirdilər. Əslində bu onu göstərir ki, səlcuqlarla Azərbaycana gəldikləri hesab edilən oğuzlar burada dil və adət-ənənə baxımından onlara çox yaxın yerli türk tayfaları – sakların, masagetlərin, skiflərin, savromatların, albanların, balqarların, hunların törəmələri ilə rastlaşmışlar. Bu tayfalar qısa zamanda bir-birinə qaynayıb-qarışmış, kökdən gələn adət-ənələrin, təsəvvürlərin eyniliyini nəsillər arasında qan qohumluğunu (qız verib qız alma ilə) genişləndirmişdilər. Nəticədə yurdumuzda yaşayan əski prototürk tayfaları ilə oğuzların birli-

yindən müasir azərbaycan türkləri formalaşmışdır. Məhz formalaşma «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun yaranıb yazıya alındığı ərəfədə başa çatdığı üçün yeni türk etnosu türkmən qızlarını bəyənmemiş və oğuzun arsızını türkmənin dəlisinə bənzətməklə özlərini Orta Asiyada türkmənləşən oğuzlardan ayırmışdılar. Bu faktı tarixçilər başqa şəkildə şərh edirlər. S.Əliyarov yazır ki, «Oğuzun arsızı türkmanın dəlisinə bənzər» (IX boy) – oğuzların mənşəyini öyrənmək baxımından özündə tutarlı məlumat saxlayan cümlədir. VI boydakı «cici-bacı türkmən qızı alarsan, üstünə yıxılısam qarnı cırılar» cümləsi də bu qəbildəndir. Hər ikisində oğuzlar «türkmən» etnik anlayışına qarşı qoyulur, bir növ saymazlıq ifadə olunur. Halbuki X-XI yüzilliklərdən bəri hər iki anlayış bir etnik topluma aid olmuşdur. Belə bir ziddiyyətin açımı qədim oğuzların – Zaqafqaziya protobulqarlarının (Balqar – bir ər), habelə Kültəkin, Bilgə kaqan run yazılarında adları dönə-dönə çəkilən «Oğuz xalqı»nın baxışları ilə bağlıdır. «Ol zamanda» oğuz və türkmən etnik anlayışları hələ birbirinə calanıb bitişməmişdi. Həmin dövrün tarixi baxışının izi olmaq etibarilə «Dədə Qorqud» boylarındakı oğuzlar özlərini etnopsixoloji baxımdan türkmənlərdən (o cümlədən Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu türkmənlərindən) seçirdilər» [Kitabi-Dədə Qorqud, 263]. Bu fikirlərdə bizim qənaətin tam əksi irəli sürülür. Oğuzlar özlərini Azərbaycanda, İranda və Kiçik Asiyada yaşayan türklərdən ayırırdırlarsa, onda bəs nə səbəbə eposda yerli materiallara geniş yer ayırır, saklara, balqarlara, alpanlara, savormatlara və b. yerli türk tayfalarına aid qədim təsəvvürləri, adət-ənənələri, bütöv motivləri boyların süjetində oğuz materialları kimi təqdim edirdilər? S.Əliyarov özü tarixi mənbələr əsasında dəfələrlə təsdiqləyir ki, eposun VII boyunda adı çəkilən balqar türklərini Zaqafqaziyaya b. e. ə. II yüzillikdə Bulqar Vənd adlı bir başçı gətirmişdir. Hazırda, hadisədən 2200 il keçəndən sonra Vənənd, Vənətli, Vənədi kəndləri (Ordubad, Zəngilan, Lerik), beş yerdə Qaravənd kəndi (Füzuli, Ağdam), onlarca «vənd» sonluqlu kəndlərimiz - Yaqlavənd, Papravənd, Xocavənd, Bozavənd, Bürvənd, Zuvandlı və s. öz adlarında həmin protobulqar izini yaşatmaqdadır. Protobulqarlar soyundan olan «onoqur» (on oğuz) eli IV-VII yüzillərdə ərazicə Dərbənd-Sakaşen (Şəki)-Savalan arasında bir üçbucaq yaradan güclü dövlət qurmuşdu. Mehrani knyazı Cavanşir onların vassalı olmuşdur. Göytürklər kimi protobulqarlar da dil baxımından oğuz (daha doğrusu, protooğuz) soyuna mənsub olmuşlar [Kitabi-Dədə Qorqud, 259-260]. Eləcə də oğuzlar eposda əsas sərkərdələri Qazanı «alpanlar başı» (IV boy) adlandırırdılar. S.Əliyarov bir çox alimlərə (M.Kaşkarlı, A.Bakıxanov, V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay və b.) istinadən «Ağ boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ işıqlı alpları yanıma saldım» (VII boy) cümlələrindəki alpanlarla antik mənbələrdən bəlli olan «alban», «albanlar» anlayışlarının eyniliyini göstərmiş və xüsusi vurğulamışdır ki, bu faktlar «qədim albanların oğuz etnosu tərkibində olduqlarını, yaxud albanlar adının oğuzlara da keçdiyini «sənədləşdirir». Oğuzlar daha əvvəllərdə tamamilə Qafqaz faktoruna çevrilən bulqarları, alpanları özlərindən ayırmadıqları halda, nə səbəbə XI yüzillikdə M.Kaşkarlının təsdiqində «türkmənlər» adının onlara verildiyini qəbul etmişdilər, sonrakı əsrlərdə isə Azərbaycanda yazıya alınan eposlarında türkmənlərə «saymazıyana» yanaşmışlar? Bu sualların cavabı məhz irəli sürdüyümüz qənaətlərdə tapılır: onlar yerli Qafqaz

türk tayfaları ilə birləşib yeni etnosa – Azərbaycan türklərinə çevrilmişdilər. Bu andan da Xəzərin o biri sahilində qalan əski soydaşlarına soyuq münasibət bəsləmişlər.

Qızların igidliyinin təsviri dünya xalqlarının epos ənənəsində özünü göstərən əlamətlərdən biridir. Selcan xatun və Banıçıçəyin (bura Burla xatunun, sonrakı eposlarımızdakı Nigar, Telli xanım, Ərəbzəngi və b. əlavə etmək olar) xarakteri ilə bağlı sadalananlarda məhz bir cəhət kifayətdir ki, sözü gedən motivlərin savromatlarla bağlılığını deməyə tam haqq qazandırsın. Həmin cəhət başqa heç bir eposda təkrarlanmır. Herodot nikah adətlərindən bəhs açanda bildirirdi ki, «savromatlar skifcə danışdılar... Evlənmə, nikah adətlərinə gəlincə, belədir: qızlar düşmən öldürməmiş ərə getmirdilər. Bəziləri qocalıb ər üzü görməmiş ölürdü, ona görə ki, adəti yerinə yetirə bilməmişdi» [Herodot, 272-273].

Savromatların «düşmən öldürmədən ərə getməmək» adəti ilə Qanturalı və Bamsı Beyrəyin seçdiyi qızlardan «yağı başı gətirməyi» evlənməyin şərti kimi irəli atmaları faktı göstərir ki, ərbatlarla (amazonkaların) sakların törəmələri haqqındakı təsəvvürlər çox dərin qatlarda Azərbaycan türklərinin ulu əcdadlarının da gen yaddaşına həkk olunmuşdur.

Antik Romada sivil uzaqgörənlərinin kitabları çox əski çağlarda meydana gəlsə də, etrus mənşəli Tarkvin çarlarının – Prist («qədim» deməkdir) Tarkvin (b. e. ə. 616/615-578/577-ci illər) və Superbus, yəni Qürurlu Tarkvinin (b. e. ə. 535/533-510/509-cu illər) hakimiyyəti dövründə geniş yayılmışdır. Vergilinin də üz tutduğu gələcəkdən xəbər verən yazılı abidələrin sayını bəzən üç, bəzən də doqquz hesab edirlər. Romalılar öz dövlətlərinin həyatındakı mühüm hadisələrin başvermə səbəblərini, çoxsaylı sirli məqamların açarını həmin kitablardan öyrənməyə çalışırdılar. Sonralar müqəddəs yazıların qorunması interprtələr (yozanlar) adlanan sivil kahinlərinə tapşırılmışdı. Lap başlanğıcda iki nəfərdən ibarət kollegiyanın sayı b. e. ə. 367-ci ildən yeni əsrədək artırılıb 10-a çatdırılmış, Sulla və Avqustun çağında isə 15 kahindən ibarət olmuşdur. Kollegiya üzvləri senatın tapşırığı ilə bütün dövlət işlərindən uzaqlaşdırılmışdı. İnterprtərin başlıca vəzifəsi gələcəkdə baş verəcək təhlükələri və respublikanın həyatındakı mühüm hadisələri özündə daşıyan müqəddəs kitablardakı müəmmaları açıqlamaqdan ibarət idi.

Diqqətçəkici faktdır ki, uzaqgörənlərin əsərlərində Qafqazda yaşayan prototürk tayfaları barədə də olduqca maraqlı məlumatlar qeydə alınmışdır. «Sivil uzaqgörənlərinin kitabı»nın CXVII fəslində b. e. ə. 3600-cı ilə yaxın Şərqdən Qara dəniz sahillərinə (Aydağ və Qaradağa) köçmüş əski xalqın dəfn adətlərindən bəhs açılarda göstərilir ki, «tavrlar özlərinin ölmüş çarlarını sağlığında onun üçün hər şeydən əziz olan bütün yaxınları ilə birlikdə basdırırdılar. Yas mərasimi və daş qutularda torpağa tapşırma adətinin özünü onlar şimal qonşularından – Mərkəzi Qafqazdakı skiflərdən, turanlılardan götürmüşdülər» [Kniqa orakulov, 418]. Məlumdur ki, qədim insanlar ölünü torpağa tapşırma adətinə oturaq həyata keçəndən, yurd-məskənlərini özününküləşdirib doğmalaşdırandan sonra başlamışlar. Xüsusilə ulu ata-babalarını kultlaşdırmaqla onların şərəfinə qurduqları kurqanları düşmən hücumlarından qanları bahasına qorumuş, ibadət, inam və ümid yerinə çevirmişdilər. O biri dünyadakı əbədi məskənlərə uğurlarının təminatçısı, fəlakətlərin

qoruyucusu kimi baxmışdılar. Arxeoloji qazıntılar zamanı Şəkidə çoxsaylı belə daş qəbirlər aşkarlanmışdır. Sivil uzaqgörənlərinin kitablarında təsvir edildiyi şəkildə orada da ölən icma başçıları xoşladığı əşyaları, silahları, atı və istəkli qulları ilə birlikdə basdırılmışdır.

Antik dövr roma mənbələrindən məlum olur ki, tavlrlar sonralar tez-tez İran imperiyasının hücumlarına məruz qalırdılar və «Daranın skiflər üzərinə yürüşü zamanı onlar skif tayfalarının müttəfiqləri idilər» [Kniqa orakulov, 419]. Bu tarix Böyük Kirin Qafqaz massagetləri (Tomris) tərəfindən öldürülməsindən sonrakı çağlara təsadüf edir. «Tavr» sözünün yozumundan danışılarda isə sivil uzaqgörənləri bildirirdilər ki, «antiq yazıçılar bəzən «tavr» deyəndə təkcə xüsusi tavr tayfalarını deyil, ümumilikdə Tavrıç yarımadasında məskunlaşan turan, ari, sonralar isə german və slavyan xalqlarını nəzərdə tuturdular» [Kniqa orakulov, 419].

Sözü gedən Sivil kitablarında arilərin turanlılarla birliyini, daha doğrusu, qədimlərdən onlarla əlbir fəaliyyətini təsdiqləyən məlumatlarla da rastlaşırıq: Belə ki, «bizim eranın 267-275-ci illərində Tavrıç sahillərini yeni sakinlər – qotlar və gerullar (german tayfaları), eləcə də utiqurlar (Prikuanyadan gələnlər - turan və arilə üstünlük təşkil edirdilər) tutdular» [Kniqa orakulov, 419]. Beləliklə, dolayısı da olsa, antik alimlərin əsərlərində Xəzərboyu və Qafqazətrafi ərazilərdə prototürklərin b. e. ə. IV minilliyin ortalarından başlayaraq məskunlaşdığı göstərilmişdir.

Rus tarixçisi N.M.Karamzin də özünün çoxcildlik «Rusiya dövlətinin tarixi» əsərində yunan və roma mənbələrinə əsaslanaraq Qafqazın qədim sakinlərini diqqət mərkəzinə çəkmişdir. O, Rusiyanın cənub torpaqlarında, Krimdə və mərkəzi Qafqazda slavyanlaradək məskunlaşan etnoslardan - tavlrlar, kimmeriyanlar, hiperborilər, əkinçi-skiflər (yəni oturaq həyata başlayanlar, onlar yadelliləri öldürüb öz bakirə tanrılarına qurban gətirirdilər) [Karamzin, 33], yazıqlar, sarmatlar, yaxud savromatlar (Herodota görə, savromatlar amazonkaların – «eorpat»ların, yəni «ərbatıran» qadınların skif igidləri ilə qohumlaşmış qoludur), alanlar, massagetlər (K.V.Trever belə bir qənaət irəli sürürdü ki, «massaget» adında ayrıca tayfa olmamışdır. Təkcə Herodotun və ona istinadən Strabonun, Marsellinin kitablarında rastlaşdığımız həmin sözün hərfi mənası «böyük sak ordusu» deməkdir» [Trever K.V., 6]), hunlar və oqurlardan bəhs açmışdır. Ammian Marsellinin yazılarında alanlar qədim massagetlərin törəmələridirlər, Xəzərlə Qara dəniz arasında yaşamışlar və ümumilikdə hunların adətləri ilə eyniyyətləri nəzərə çarpmışdır. Moisey Xorensi də bildirirdi ki, alanlar Qafqazın ətraflarında yerləşmişdilər [Karamzin N.M, 33]. Nəhayət, N.Qumilyev bəzi tədqiqatçıların belə bir qənaəti ilə razılaşır ki, onlar sonralar saklardan ayrılaraq osetin xalqını formalaşdırmışlar [Qumilyev L.N., 334]. Göründüyü kimi, barbarlıq və köçərlik çağlarında müxtəlif mənşəli etnosların axını eyni istiqamətli deyildir. Bu səbəbdən də müasir super xalqların kökünün təkcə şimal, yaxud şərqlə məhdudlaşdırılması əsassızdır. Əslində qədim yazılı mənbələrdə etnoloji axınların istiqamətləri çoxşaxəlidir və dumanlı şəkildədir. Bu gün türklüyün ilkin vətəni Şərqlə – Altay və Orta Asiya ilə müəyyənləşdirib Qafqaza və Avropaya oradan keçmə kimi göstərmək, yaxud arilərin Şimaldan Şərqə və Cənuba yayılmasını, sakların, skiflərin gah prototürk, gah

hind-Avropa mənşəliyinə işarə edilməsi qədim etnosların tez-tez bir-birinə qarışmasından, yəni aralarında aparılan qanlı müharibələrdə birinin digərini aradan çıxartmaq dərəcəsinə çatdırılmasından irəli gəlirdi. Eləcə də empirik zamanda az-çox belli hadisələrin dövrümüzə gəlib çatan izlərinə nəzər salanda aydınlaşır ki, başlanğıcda ayrı-ayrı dillərin söz ehtiyatı zəngin olmadığından, nitqin qrammatik quruluşunda da hələ əsaslı spesifik qanunlar formalaşmamışdı. Ona görə də etnoslar arasında ciddi fərqlər az nəzərə çarpmışdır. Əsasən əşyavi və şəkli ünsiyyət formalarından faydalanan ayrı-ayrı icmaların təsəvvürlərində eyni ilə ağaclar meşəni, yay-ox ovu, at döyüşü, tonqal yurdu bildirirdi. Etnoqrafik faktorlar da tez-tez dəyişirdi, dəfn adətləri, geyimlər, məişət, ov və əkçinçilik əşyaları və s. bir tayfadan digərinə ötürülürdü. Ən mühafizəkar amilləri – inanclarını belə (totemə, ayrı-ayrı kultlara) uzun müddət qoruyub saxlamaq çətin idi. Güclü basqınlar zamanı hər şey alt-üst olurdu, tanrılarının onları qoruya bilmədiyini zənn edib daha qüvvətli tayfanın bütünə sığınırđılar. Lakin atalar demişkən, «yellə gələn, yellə də gedir»di. Sirri bilinməz adi təbiət hadisəsi belə qədim insanların primitiv düşüncəsində dönüklüklə nəticələnirdi.

Məlumdur ki, əski mədəniyyətlərin bünövrəsi xalqın yaratdığı şifahi eposlarla qoyulmuş və yarım-tarixi, yarım-əfsanəvi əhvalatlar yazının meydana gəlməsi ilə əbədilik yazı yaddaşına köçürülmüşdür. Misir ehramlarındakı və şumer-akkad gil lövhələrindəki ilkin mətnlərdən aydınlaşır ki, məhz insanların yazılı dilə yiyələnməsinə təkan verən amillərdən birincisi mifoloji təfəkkürün yardımı ilə formalaşan eposlardır. Və Türk dünya xalqları arasında eposlarına görə tamamilə fərqli tarixi ənənəyə malikdir. Təsədüfi deyildir ki, bir çox tədqiqatçılar (Y.Konuş, V.Bartold, P.N.Boratav, B.A.Karriyev və b.) türk eposunun mənbəyindən və tarixi köklərindən danışanda Qafqazla, eləcə də birbaşa Azərbaycanla bağlılığını təsdiqləmişlər. P.N.Boratav Y.Konuşa istinadən yazırdı ki, «əgər dil və mövzusunun çıxış edilsə, onda bu dastanların ilkin yarandığı yer türklərin əzəli vətəni Azərbaycandır, eləcə də İranın türklər yaşayan əraziləridir» [Boratav P.N., 31].

Qədim türklərin əsgə inancında Günəşə «Anaod» deyilmişdir. «Avesta»da türənlilərin inandığı tanrılardan birinin adı «Anahid» idi. Anahid (Ana-od) türk mənşəli «ana» və «od» sözlərindən yaranmış və «baş od» mənasında işlənmişdir. İlahi ana bəşəriyyət üçün göz yaşına bənzəyən nəmlikdən bütün varlıqların və xeyirxahlıqların ilkin özəyini yaratmışdır. Ulu əcdadlarımız evlərinə məxsus istiliyin bir hissəsini – odunlardan alınan kömürü məbədə gətirib Anaoda qurban edirdilər. Odun əbədi yaşarlığını, istiliyin daimiliyini simvollaşdıran qara kömür çoxsayda toplanaraq qış dayanacaqlarında yolçuların, döyüşçülərin və köçərilərin köməyinə çatırdı.

Atəşpərəstliyədək Anaod təkcə Qafqaz və İranda deyil, Orta Asiyada da geniş yayılmışdı. Ona prototürklər yaşayan bütün ərazilərdə hörmətlə yanaşılırdı. Özbək yazıçısı və tarixçisi Y.H.İlyasov yazır ki, «Anaod tanrısına pərəstiş edən xalqlar saysız-hesabsız olduğu kimi, ona verilən adlar da çoxsaylı idi və müxtəlif cür səslənirdi: Astrata, Nanayya... Bizim diyarda yaşayanlar ona Anahid, yunanlar isə Aterqatis deyirdilər. İkinci ad latınca «tünd, hiss rəngi»ni bildirən sözlə səsləşir» [İlyasov Y., 112]. «Bundahişh»də (17.1-9) və müsəlman müəlliflərinin

əsərlərində yəqin əsassız olaraq təsdiqləməirlər ki, od kultunun məbədləşmiş forması zoroastrizmdən çox-çox əvvəllər, büt-pərəslik çağlarında meydana gəlmişdir. Təsadüfi deyil ki, bəzən bu kult mərasimi barbar xarakterini üzə çıxardır, Anahid və İstəhr məbədlərində sasanilərin müqəddəs Baş oduna canlı insanlar da qurban verildilər [Lelekov L.A., 27]. Yunan filosoflarından birinin mənşəcə prototürk (sak) tayfalarından çıxdığını təsdiqləyən faktlar vardır. Onun adının Anaod tanrısı ilə səsleşdiyi də bunu əsaslandırır. Maraqlıdır ki, zoroastrizm ideyalarını antik yunan mədəniyyətində ilk əks etdirənlər məhz «Ana» (Baş) sözünü özlərində daşıyan filosoflar idi. L.A.Lelekov yazır ki, «hələ b. e. ə. VI əsrin I yarısında Anaksimandr, Anaksimen və Ferekid, hardan götürdüləri məlum olmasa da, tamamilə aydın şəkildə «Kiçik Avesta»nın çoxdan sistemləşdirilmiş kosmologiyasını və sxolostik möhürlənmiş məzmunundan Yəsnanın Yəştlərinə (12. 25) uyğun şəkildə bəhs açmışlar» [Lelekov, 44]. Təkcə Anaksimandrin mətnlərində gerçəkliyin əksinə olaraq ulduzların yerləşdiyi göy qübbəsi ayla müqayisədə yerə daha yaxın göstərilir, ilahi təbiətə malik günəş isə naməlum sonsuzluqda yerləşdirilir. Zoroastrizmdə işıqlanmanın genişlənməsi yerdən uzaqlaşdırılmaqla müəyyənləşir, Xeyirlə Şər qarşıdurmasının əhatə dairəsinin alleqorik şəkildə təsviri onunla yekunlaşır ki, mömin ruhlar kosmosa yüksələrək Ahur-Məzdin «Alqış evi»ndə nura qərq olurlar. Anaksimandrda da Yəşt 12.25-də olduğu kimi Müqəddəs nur Dünya dağının ətrafında yer səthinə paralel dövrə vurur. Tədqiqatçıların qənaətinə görə, bu görüşlərin hər ikisinin tarixi kökü daha ilkin mənbəyə – qədim şumer-akkad mifik dünya modelinə söykənir.

XIX əsr etnoloqu E.Taylor «Primitiv mədəniyyət» (Tylor Edward Burnett. Primitive Culture. L., 1871) əsərində Asiyada yaşayan türklərin odla bağlı inanclarından bəhs açmış və bir ritual nəğməsinə misal göstərmişdir. Toy şənliyinə toplaşanlar yeni ailə quran gənclərin xoşbəxtliyinin təminatçısı kimi Ana Ut tanrısına müraciətlə oxuyurlar:

«Ana Ut (od) - alovların ilahəsi,
Sən Göylə Yer ayrılanda
Çaqatay xan və Burhatay xan dağlarında bitən
qarağacdən yaranmışan,
Ana Yerin nişanəsi kimi dünyada qalmışan,
Tanrılar xanının əlləri ilə qalanmışan...» [Taylor E.B., 408].

Tarixin bütün mərhələlərində (mədəniyyətin aşağı pilləsindən başlamış yüksək inkişaf səviyyəsində) Asiyada oda sitayişin nəzərə çarpdığını vurğulayan E.Taylor görə, turan tayfaları da onu müqəddəs ünsür saymışdılar. Bir çox tunqus, altay, monqol və türkmən ailələri atəşə qurbanlar gətirir, bəziləri isə bişmişin bir damcısını ocağa atmadan yeməyə başlamırdı. Maraqlıdır ki, bu hal azərbaycanlılar tərəfindən bu gün də bir qədər başqa formalarda davam etdirilir. Gələn bəlaları övladlarının üstündən götürmək üçün bir çimdik duzu oğlunun, yaxud qızının (çox zaman bütün ailə üzvlərinin) başının üstündə hərleyib ocağa atırlar. Eləcə də təndirin və qalanan tonqalın payını vermədən çörəyə, bişmişlərə toxunmurlar.

Etnoloq daha sonra XVIII əsrdə yazılmış mənbəyə əsasən Bakıda fəaliyyət göstərən bir atəşpərəstlik məbədinin təsvirini verir: «Asiyada atəşpərəstlər haqqında yazılanlar arasında 1740-cı ilə aid Conas Qanveyin «Səyahət»ində Xəzər dənizi hövzəsindəki Bakının yaxınlığında yanar quyuda sönməyən alovun mövcudluğundan bəhs açılır. Müqəddəs yerdə bir neçə qədim daş məbəd yerləşirdi ki, hündürlüyü 10-15 futa qədər olan qövsvəri dağ şəklində tikilmişdi. Böyüklüyü nəzərə cərməyən məbədlərdən biri hələ fəaliyyət göstərirdi. Üç funt ölçüsündə qaldırılan səcdəgahın yanında içiboş qalın qamışla yerdən qaz çəkilmişdi. Qamışın sonundan göy alov qalxırdı. Burada özünün və başqalarının əvəzinə tövbə etmək üçün gələn 40-50 nəfər yoxsul adı abid vardı və ibadətdə olduğu müddətdə onlar ancaq çiy siyənlə, yaxud ona uyğun yeməklərlə qidalanırdı. Conas Qanvey ardınca yazır ki, bu qəribə adamlar öz alımlarında zəfəranla nəşə nişan qoyurdular. Onlar xüsusilə kürən inəyə xoş niyyətlə yanaşırdılar. Çox kasıb geyinirdilər. Bir qədər xoşbəxtləri bir əlini başına qoyur, ya da başqa duruşla tərpənməz qalırdı. Onlar gebrlər (zoroastrizmin tərəfdarlarına verilən adlardan biridir, «pars» da bu qəbildəndir), yaxud gurlar idilər ki, adətən müsəlmanlar atəşpərəstləri belə çağırırdılar» [Taylor E.B., 409].

Alban-türk tarixçisi M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nin VII yüzilliyin sonunda Azərbaycanda yaşayan türk tayfalarının inanclarından danışılan hissələrində maraqlı faktlarla rastlaşırıq. Xristian albanlar qan qardaşları hunları öz dinlərinə gətirmək üçün müxtəlif tədbirlərə əl atırlar. Onların öz inamlarına əsaslanan adət-ənənələrə inkarçı mövqedən yanaşaraq bildirirdilər ki, «Şeytanın təhrikilə yolunu azmış və ağaca sitayiş günahına qər q olmuş bu qəbilə, şimal kütəyin axmaqlığına görə, uydurulmuş və yalançı inamlarına sədiq olaraq öz mürdar büt-pərəst ayinlərini başqa dinlərdən yüksək tuturdular, əgər gurultuyla müşayiət edilən və fəzanı yandıran ildırım bir insanı və yaxud bir heyvanı vururdusa, hesab edirdilər ki, bu, onların Kuar adlı ilahilərinə qurbanıdır» [Kalankatuklu M., 156]. Qənaətlərdə Qafqaz hunlarının lap qədimlərdə iki əsas tanrıya - ağaca və oda yaradıcı tək yaşmalarına işarə var. Türk inancında oğuz tayfalarının bir qanadı ağacdən və nurdan (oddan) törəyən beş cöcün övladları kimi xarakterizə olunur. Təxminən albanların Qafqaz hunlarını xristianlığa çağırdığı ərəfdə Azərbaycanda formalaşan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Basatın «Anam adın sorsan qaba ağac» cavabı da eyni təsəvvürə söykənir. Lakin M.Kalankatuklunun mətnində bunlardan daha maraqlı fakta təsadüf edirik. O xüsusi vurğulayır ki, «fəzanı yandıran ildırım bir insanı və yaxud bir heyvanı vururdusa, hesab edirdilər ki, bu, onların Kuar adlı ilahilərinə qurbanıdır». Qədim alban dilində yazıya alınıb sonralar qrabarcaya çevrilən mətnə od tanrısının adı «Kuar»dır. Z.Bünyadov yunan, ərəb, fars, türk və erməni mənbələrinə əsaslanaraq bildirir ki, «Pəhləvi dilində xvar – günəşdir... Fars və erməni dillərində xür sözünün mənası belədir: farsca – xür, xvar, xârena – günəş, od; ermənicə – görünməyən, maddi olmayan od» [Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S., 225]. T.Halasi Kuna görə, «orta-qıpçaq və ərəb-fars dillərində x və h - q hərfi vasitəsi ilə işlənir» [Halasi Kun T., 126]. Bizcə, hunların tanrı adını fars, ərəb və erməni mənşəli sözlərlə yozmaq düz deyil. Çünki türkün əski inanclarında kök salmış və

sonrakı çağların mədəniyyətlərində dərin izlər buraxmış öz müqəddəs kəlamları olmuşdur və «xur», yaxud «xvar» (kuar// qvar//qur//qar//qor) əslində «Qor» deməkdir. Z.Bünyadov T.Halasi Kuna istinadən özü də vurğulayır ki, türklərdə (orta-qıpçaqlarda) «x» və «h» hərfləri «q» kimi işlənirdi. Deməli, VII yüzillikdə Qafqaz hunlarının od-günəş-şimşək tanrısının adı «Qor» idi. Təsadüfi deyil ki, həmin çağlarda yaranan Azərbaycan eposunun baş qəhrəmanının da adında «qor» (Dədə Qorqud) əsas komponentdir. Və bu söz indi də dilimizdə od-alov mənasında işlənir. «Qor» sözünün fars, ərəb, erməni dillərinə keçərək «xur», yaxud «xvar»//«kuar» şəklinə düşməsi isə danılmaz faktır.

Qafqazın köklü sakinlərinin qədim çağlardan türklərin olması barədə mənbələrdən yüzlərlə dəlil gətirmək mümkündür. Lakin yazıya alınıb tarixiləşən kitabların əksəriyyəti türkə həmişə düşmən nəzəri ilə baxan yunanların, farsların və ermənilərin, eləcə də onun orta əsrlərin başlanğıcındakı döyüş şöhrətlərinə qısqançlıqla yanaşan ərəblərin dilində yazılıb təsdiqləndiyi üçün hər məsələ ancaq qara rəngə boyanaraq təqdim olunmuşdur. İlk inanclarında təbiət varlıqlarına, Günəşə, Aya və Göy tanrısına sitayiş edən Qafqaz türkləri VII yüzillikdə dilemma qarşısında qalmışdılar: təkallahlı dinlərdən hansının yolunu tutsunlar? Geniş ərazilərdə yaşayan müxtəlif türk soyları yalnız başlanğıcda xristian, yoxsa İslam əqidəsinə keçməyi tərəddüdlə qarşılamışlar. Çünki saklara və hunlara xristianlar, eləcə də atəspərəst farslar orta əsrlərdə müsəlmanlara nisbətən daha mühavizəkar mövqedən yanaşırdılar. Onlar türklərin dədə-baba inaclarını şeytan əməli, əhrimanlıq kimi yozmağa çalışdıqları halda oğuzların simasında səlibçilərə qarşı müharibədə özünə müttəfiq tapan ərəblər əksinə, Göy tanrısı ilə Allah arasında yaxınlıq gördüklərini etiraf edirdilər.

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə göstərilir ki, Qafqaz türklərinin hər əməlini ancaq şərə yozan xristian albanlar (bu sahədə əsəri qrabarcaya çevirən ermənilər daha çox canfəşanlıq etmişlər) bir məqsəd güdürdülər: nə yolla olur-olsun müttəfiq, yaxın qonşu və soydaşları hunları öz dinlərinə gətirsinlər. Çünki Qafqaz və ona yaxın ərazilərin sakinləri - saklar, hunlar, oğuzlar, qıpçaqlar, albanlar dini əqidəcə müxtəlif məzhəblərə meyil salsalar da, kökdən gələn adətlərlə bir-birinə sıx bağlı idilər. Məsələn, hunların albanlarla qohumluq əlaqələri ailə qurmaq – qan qarışdırmaq səviyyəsində baş tutur, heç bir tərəfdən etirazla qarşılanmırdı. Və min ildən çox Qərbin və Şərqi diqqət mərkəzində olduğundan Musa Kalankatuklu əks mövqedən yanaşsa da, əsərində Qafqaz türklərinin inanclarından geniş bəhs açmağı qarşısına məqsəd qoymuşdu. Təsadüfi deyil ki, əvvəllər Herodot, Strabon kimi antik mütəfəkkirlərin, sonralar isə E.Taylor, C.Frezer tək etnoqrafların diqqətini özünə çəkən əski türk adət-ənənələri, ilkin primitiv din sistemləri bəşəriyyətin mədəni inkişafa start götürdüyü elə məqamlardan sayılırdı ki, həmişə örnək kimi nümunə çəkilib, sivilizasiyaya doğru uzanan yolları işıqlandırdığı qeyd edilirdi. «Albaniya tarixi»ndə əks olunan hunlara məxsus kultlar, rituallar və görüşləri ardıcılıqla nəzərdən keçirsək, görərik ki, hər biri müasir azərbaycanlıların həm yazılı ədəbiyyatında, həm də folklorunda dərin izlər buraxmışdır.

Birincisi, Qafqaz hunları sitayiş etdikləri Tanrı-xan allahlarına at kəsib qurban verirdilər. Xristian albanlara görə, o «nəhəng və eybəcər» idi (yəqin söhbət Tanrı-xanın ağacdən, yaxud daşdan yonulmuş bütündən gedir), farslar tərəfindən Aspandiat adlandırılır. Z.Bünyadov bu sözün yunan və erməni mənbələrindəki şərhini ilə razılaşıaraq bildirir: «N.Adons Markvarta istinadən «Armeniya» əsərində (səhifə 447) yazır ki, «Bəzi işarələrə görə, İranda atlı qoşunlar Spandiat nəslinin əlində idi. İran əfsanələrində Vistasp oğlu Spandiat bir çox xalqların üzərindəki qələbələri ilə məşhur idi» [Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S., 226]. Aspandiat tanrı adı ilə Spandiat nəslə arasında zəhəri səsləşməyə baxmayaraq onların funksiyaları arasındakı dərin uçurum göz qabağındadır. Strabona istinadən akademik özü də təsdiqləyir ki, hunların Aspandiatı günəş tanrısıdır. N.Adonsun nişan verdiyi Spandiat isə atlı qoşunları əlində saxlayan nəslin adıdır. Birincidə atlar qurban kəsilir, ikincidə isə əksinə döyüş üçün qorunub saxlanılır.

İkincisi, Qafqaz hunları yas mərasimləri zamanı meyitlərin üstündə dumbul və zurna çalır, bıçaq və xəncərlə öz yanaqlarını, əl və ayaqlarını çərptirib qan axıdırırdılar. «Gözdən qan çıxarma» adlanan həmin ritual barədə C.Frezer geniş bəhs açmış, insanların başqalarının ağrı-acısını öz bədənində çəkməyə hazır olduğuna heyran olmuşdur. Qafqaz hunlarının dəfn adətləri qan çıxarma ilə məhdudlaşmırdı, ölünün igidliklərini nümayiş etdirən səhnələr göstərilir, müxtəlif döyüş xarakterli yarışlar keçirilir, mərhumdan qalan silahlar fərqlənənlərə hədiyyə edilirdi. Çox vaxt kişilər lüt-üryan halda bir-biri ilə və ya dəstə dəstəylə qəbiristan yaxınlığındakı meydana qılınclarla döyüşür, güləşir, böyük-böyük dəstələr bir-biri ilə ötürür və sonra da at çapmağa başlayırdılar. Doğrudur, xristianlar adətlərdə nəzərə çarpan maraqlı təsvirləri gözdən salmaq məqsədi ilə kəlməbaşı «eybəcər və murdar səhnələr» kimi ifadələr işlədirdi, hunları «heç bir sağlam fikri olmayanlar», «müxtəlif eyblərə düşənlər», «pozğunluğa girişənlər» deyərək xarakterizə edirdilər. Digər tərəfdən onların qüdrətli hökmdar Cavanşirlə qohumluğunu, hətta onun ölümü zamanı hunların qəzəblənib hökmdara qəsd edənlərdən intiqam almaq istədiklərini də böyük şövqlə vurğulayırdılar. Bir də axı at çapan zaman hansı pozğunluqlar baş verə bilərdi? Əslində yas mərasimində ölünün şərəfinə kişilərin müxtəlif yarışlar təşkil etmələri, qadınların ağlayıb üz cırmalarının «murdarlıqla», «eybəcərliklə», «pozğunluqla» heç bir əlaqəsi yox idi. Hunların ölən soydaşlarının o biri dünyadakı əzab-əziyyətinə şərik çıxmalarını nümayiş etdirən hərəkətlərinin xristianlar tərəfindən aşağıdakı şəkildə təqdimi təsdiqləyir ki, kitab qrabarcaya düşmənin qələmiylə, sonsuz təhriflərlə çevrilmişdir: «Kimsə ağlayıb ulayırdı, kimsə də şeytan kimi özündən çıxırdı. Onlar dilxoşluq edir, oynayırdı, rəqs edir və eybəcər işlərlə məşğul olub murdarlığa qərqlənirdilər, çünki Xəliqin nurundan məhrum idilər» [Kalan-katuklu M., 156]. Bəli, təkəllahlı dinin nümayəndələrinin gəldiyi nəticəyə görə, hunların bir «eybi vardı» - o da Qriqoryan dinini qəbul etməmələri idi.

Üçüncüsü, hunlar oda, suya, sıxarpaqlı ağaca və ilana qurban gətirir, naməlum yollar ilahisinə, aya və onların gözlərinə təəccüblü görünən bütün məxluqlara sitayiş edirdilər. Yepiskop İsrailin hunlar qarşısında çıxışından məlum olur ki, onlar səmada çaxan ildırım, şimşəyi də tanrı hesab edir, eləcə də Günəşlə yanaşı

Aydın da müqəddəsliyinə inanırdılar. Kitabda alban yepiskopunun dili ilə hunlara tövsiyə olunur ki, «Günəşə və Aya sitayiş etməyin, Günəşi və Ayı, dənizləri və yeri, onlarda nə varsa, xəlvə edən Allaha sitayiş edin. Çünki Günəş və Aya sitayiş edənlərin payına yalnız sönməyən atəş düşür. Sulara qurban gətirənlər daş kimi suyun dibində boğulacaqlar. Yarpaqlı ağaclara sitayiş edənlər və onlara nəzir verənlər haqqında İncildə belə sözlər deyilib: «Çöldə olan hər ağac od tutub yanacaq, qanunpozanları udacaq və sönməyəcək» (İncil, İyeremiyanın kitabı, VIII, 20). O ki qaldı sinələrində ilan təsvirli qızıl və gümüş bəzəklər gəzdirənlərə onların barəsində İncildə deyilir: «Allahın qəzəbli günündə onları nə qızılları, nə də gümüşləri xilas edə biləcək» (İncil, Xuruc, XX, 23).

Dördüncüsü, Musa Kalankatuklu Qafqaz hunları arasında xristianlığı qəbul edən ilk şəxs barədə geniş bəhs açaraq bildirir ki, «Qüvvə və hünərliylə fərqlənən bu adam... üç ölkədə məşhurlaşmışdı» [Kalankatuklu M., 161]. Görəsən, 1300 il əvvəl Yunan olimpiadasında yarışların qalibi olmuş Azərbaycan türkü kimdir? Öz gücü və şücaəti ilə başqalarından fərqlənən bu şəxs həmçinin Türkünstanda Xəzər xaqanının yanında böyük şücaətlər göstərmiş, xaqanın məhəbbətini qazanmaqla yanaşı onun qızının da ürəyinə yol tapmış və il-ituer mənəsinə layiq görülmüşdür. Bəlkə, bu igid «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir yerində albanların başçısı kimi xatırlanan, xanlar xanı Bayındır xanın qızını alan Qazanın prototiplərindən biridir? Doğrudur, «Albaniya tarixi»ndə o, knyaz Alp İlutuer adıyla təqdim edilir. Hər şeydən əvvəl təhriflə yazı yaddaşına köçürülən adı dəqiqləşdirməyə çalışaq. Z.Bünyadov P.Qoldenə istinad edərək şəxs adının «Alp el Təbər» şəklində olması ilə razılaşır [Bünyadov Z.M. və Əliyev S.S., 225]. «Təbər-Təbəristan»la uyğunluğunu nəzərə alsaq, bu coğrafi terminin Qafqazda, Xəzər ətrafında yaşayan hun tayfası ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Şübhəsiz, «İlutuer» mürəkkəb sözünün ilk komponenti «ulu», sonuncusu «ər»dir. Ola bilsin ki, igidin adı «Türkər» idi, Yunan olimpiadasındakı parlaq qələbələrindən sonra «Ulu Türkər»ə çevrilmiş, Xəzər xaqanının yanında şücaətlər göstərərkən isə «Alp» titulu qazanmışdır. Musa Kalankatuklunun yazdığına görə, Alp Ulutürkər xristianlığı qəbul edəndən sonra, ilk növbədə, soydaşlarının köhnəlmiş nikah və yas mərasimlərinin əleyhinə çıxmış, ölənlərin üstündə «ağılsız ah-zarları və bıçaqlaşmanı» tədricən aradan götürməyə çalışmış, öz ata-baba dinini «murdar və natəmiz» hesab edərək and içmişdi ki, Aspandiat və başqa saxta ilahilərə həsr olunmuş bütxanaları dağıdacaq. Müsəlman Şərqi ilə deyil, xristian və büt-pərəst Qərbi, eləcə də Şimalı ilə sıx bağlanan Alp Ulutürkər cəmiyyətin inkişafında təkallahlı dinin büt-pərəstliyə nisbətən müterəqqi addım olduğunu dərk etmiş, ətrafda yaşayan türk ellərini də xristianlığa çağırırmışdır. O, əmr vermişdir ki, insanlar bütlərə deyil, yer və göylərin Yaradıcısına - qadir Allaha ibadət etməlidirlər.

Beşincisi, məlum olur ki, Aspandiat tanrısının yerdəki nişanı – bütün ağaclardır və əslində hunlar atlarını həmin ağaclar üçün qurban kəsirdilər. Musa Kalankatuklu albanların yepiskopu İsrailin Dərbənd yaxınlığındakı Çala darvazasında yerli əhali ilə görüşlərinə həsr etdiyi fəsildə hunların inanc yerlərini bir qədər də dəqiqləşdirir. Demə, hunlar hündür və sıx yarpaqlı palıd ağaclarını xüsusi olaraq Aspandiatın adıyla bağlayır, ən böyüyünə at qurban kəsir, heyvanın qanını ağacın yarpaq-

larına çiləyir, kəlləsini və dərisini isə budaqlarından asırdılar. Palıd ağacını bütün başqa ağacların anası sayır və hunlar ölkəsində çoxları, o cümlədən böyük knyaz Alp Ulutürkər əyanları ilə birlikdə ona sitayiş edirdilər. Bütün bunları ümumiləşdirərək belə bir qənaətə gəlmək olur ki, azərbaycanlıların ulu babalarının baxışlarına əsasən bir neçə arxetipik simvolum (yuxarı-aşağı, göy-yer, dağ, qan, işıq, od, Günəş, ağac və s.) ibtidai çağlarda meydana gəlmə amillərini və inkişafın sonrakı mərhələlərində mədəniyyətin faktoruna çevrilməsini nəzərdən keçirdik. Onların sayı, funksiyası və işlək dairəsi saydıqlarımızla məhdudlaşmır. Bu, ayrıca tədqiqatın predmetidir. Araşdırmamızda arxetipik simvolları mifoloji sistemlərin mənşəyində duran əlamətlərdən biri kimi götürdüyümüzdən ümumi mənzərəsini verməklə kifayətlənirik.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında «Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrisı, bizə miskin umudu, Amit soyının aslanı, Qaracığın qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzın ağası, Bayındır xanın göygüsü, Qalın Oğuzın dövləti, qalmış yigit arxası» [Kitabi-Dədə Qorqud, 42] kimi xatırlanan Salur Qazan mətnin bir yerində birdən-birə «alpanlar başı»na [Kitabi-Dədə Qorqud, 69] (başçısına) çevrilir. Vatikan nüsxəsinin O.Şaiq və M.Ergin nəşrlərində bu ifadə «alplar», Drezden mətninin Həmid Araslı çapında isə «alpanlar» şəklindədir. Samət Əlizadə yazır ki, «Drezden nüsxəsində «alpanlar» sözü diqqəti cəlb edir. H.Araslı istisna olmaqla, digər tədqiqatçılar həmin söz «alp» kimi qəbul etmiş, V.V.Bartold da bu söz «vityaz» kimi tərcümə etmişdir. Güman edirik ki, burada «alpanlar» təkcə «igidlər» yox, eyni zamanda «albanlar» deməkdir və oğuzlara həm də «albanlar» deyilməsi tarixi baxımdan xüsusi maraq doğurur» [Kitabi-Dədə Qorqud, 239]. Bəs «Dədə Qorqud» oğuznaməsində albanlara istinad edilməsinə əsas verən dəlillər varmı? Tarixdən bilirik ki, V-VII əsrlərdə Azərbaycanın dağlıq hissəsində Alban//Arran//Girdman çarlığı yaranmış və Bizans imperiyası ilə Ərəb xilafətindən asılı vəziyyətdə də olsa, Babək üsyanı yatırılanadək - X yüzilliyədək mövcudluğunu qoruyub saxlaya bilmişdir. Hunların qohumu və yaxın dostu Böyük Cavanşirdən tutmuş albanların bütün başçıları türk mənşəli olsalar da, xristian idilər. Lakin oğuzun salur tayfasının aslanı, həmişə kilsələri dağıdıb yerinə məscidlər tikdirən Qazanın «Dədə Qorqud»un Drezden mətnində «alpanlar başı» kimi təqdimi qərribə deyilmi? M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nə üz tutanda təəccübümüzü birə on qat artıran başqa faktlarla rastlaşırıq. Qrabcaya çevrilərkən tamamilə təhriflərə uğrayan, tarixi şəxsiyyətlərdən başlamış yer-yurd adlarınadək hər bir xüsusi varlığa erməni damğası vurulan mətnə oxuyuruq: «Babiki İrandan müşayiət edən Qor və Qazan adlı iki doğma qardaşlar öz dinlərini atıb xaçpərəst oldular. Babik puşk atdı və Qorun baxtına Hot kəndi, Qazanın baxtına isə Şalat çıxdı» [Kalankatuklu M., 31]. Sual doğur: Babik kimdir və bu hadisə hansı dövrdə baş vermişdir?

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə «Dədə Qorqud»la səsleşən bir epizodda göstərilir ki, İran şahı II Hörmüzdün oğlu II Şahpur “bütün böyük və qədim yeddi İran naharar nəsillərinin naminə böyük və təmtarahlı qəbul təşkil edir, cam və üzüm tənəyi vasitəsi ilə onların şahın hüsurunda hərəsi öz dərəcəsinə uyğun rütbələrini və yerlərini təyin edir. Möbədlər möbədini isə yüksəldib şah süfrəsinin yuxarı başında oturur” [Kalankatuklu M., 28].

Bu təsvir eynilə Bayındır xanın məclisini xatırladır. Diqqətçəkicidir ki, farslar Midiyanı süquta yetirəndən sonra Zəratuştrun yaratdığı atəşpərəstliyi ulu babalarımızdan mənimsəyib dövlət dini kimi qəbul etməklə, həm də bir çox başqa adətlərimizə və Deyokdan başlanan zəngin dövlət quruculuğu təcrübəsinə sahib durmuşdular. O üzəndən də ərdəşir sülaləsi şahlarının idarəçilik sistemi oğuzlarınki ilə üst-üstə düşürdü. Diqqət yetirin, şah məclisdə «nahararlar»a hünərinə, ad-sanına görə yer və rütbə verir, atəşpərəstlərin baş kahini – mobidlər mobidini süfrəsinin başında əyləşdirir və üzüməndən hazırlanan muğ şərabını içib keflənirlər. Bayındır xan da başqa ölkələrdən gələn qəniməti bəylər arasında elədikləri əməllərə görə bölüşdürür, ulu Dədə Qorqud məclisə gələn kimi təklifsiz başa keçib hökmdarın pərişanlığının səbəbini soruşur. Qazlıq qoca o qədər şərab içir ki, istisi başına vurur.

Hadisələrin gedişatı nəticəsində şah sarayında narazılıq baş verir, əyanlardan biri üz döndərir, qarşıdurma yaradır. «Albaniya tarixi»nə görə, guya ermənilər bir kitab gətirib şahı yaltaqlanırlar. Ulu babasının adı ilə açılan kitabı görən şah sevinçək olub «öz məclisindəki yerləri dəyişdirir». İgidliyi ilə bütün erməni millətindən seçilən Sünnik (Zəngəzur) hakimi Andoka on dördüncü yer (rütbə) düşür. O, acıq edib şahın məclisini tərk edir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Bayındır xan tərəfindən qara otaqda yerləşdirilən Dirsə xan və ovçuluq məharətinə dövlət başçılarından şübhə ilə yanaşdığını zənn edən Bəkil də küsüb öz obasına dönür. Alp Aruz isə Qazan xanın pay bölgüsünə çağırılmadığı üçün asi düşüb qanlı müharibəyə başlayır.

Onu da qeyd edək ki, «Albaniya tarixi»ndəki hadisələr də qədim Azərbaycan torpaqlarında, məhz oğuzların yerləşdiyi ərazilərdə baş verir və oğuznamənin ayrı-ayrı epizodları ilə tam səsləşir. Belə ki, narazılıqdan sonra şahın sarayına xəbər çatır ki, saysız-hesabsız xəzər qoşunları Çala kəndini (Dərbənd keçidini) aşaraq Albaniyaya daxil olublar. Andok şahı yardıma gəlmir, əksinə öz ordusu ilə (1700 yorğa atlı əsgəri) Mədainə yollanır, qəflətən şəhərə basqın edib çoxlu qızıl və gümüş xəzinələrini, qiymətli qaş-daşı, saysız-hesabsız müxtəlif mirvariləri, şah sarayından və əyanların evlərindən nəyi bacarırdılarsa, hamısını ələ keçirirlər. Qəniməti Balaberd (Bala/kiçik qala) qalasına daşıyırlar. Bundan sonra Andok əmr edir ki, bütün əyalətdə mal-qara üçün yığılmış yemi yandırsınlar. İnsan üçün faydalı olan ərzaq sursatını, silahı, təchizatı və yəhər-qayıqları qalanın içinə yığsınlar. Sonra bütün Sünnik əhalisinə bildirdi ki, evlərini və anbarlarını yandırıb ölkədən qaçsınlar. «Albaniya tarixi»ndə oxuyuruq: «Əyalətlərdən bütün kilsə bəzəklərini yığıb Balaberdin Şalat (bəlkə də Salur adlanan məbəddən söz gedirdi, qrabarcaya çevriləndə təhrif edilmişdi – R.Q.) kilsəsinə gətirdilər, sonra da kilsəni torpaqla örtüb təpə düzəltdilər və özləri hər tərəfə dağılıb getdilər. O gündən etibarən Sünükün adını heç kəs çəkmədi və bu vilayət 25 il ərzində əhalisiz qalıb viran oldu. Müharibənin sonunda qayıdan şah Şapur Mədainin xarabalarını görəndə bərk qəzəblənir və ordusuna əmr edir ki, Sünika hücumla keçsin və əhalisiylə heyvanlarını əsir etsin. Amma ordu Sünükə çatanda orada heç bir şey əldə olunmadı. Ölkəni gəzəndə onlar altında Şalat kilsəsi gizlənmiş təpəyə rast gəldilər. Təpənin üzərinə çıxan zaman şiddətli zəlzələ başladı və başda sərkərdə Atəşxuda olmaqla bütün İran ordusu tezliklə o yerləri tərk etdi» [Kalankatuklu M., 29].

Onlar oradan qayıdanda Bala qalaya hücum etdilər, amma mühasirədə olan sünnüklülər iri qaya parçalarını qala divarlarından diyirlədərək iranlılardan çoxlu adam öldürdülər. İranlılar qalaya ikinci və üçüncü dəfə hücum etdilər. Lakin heç bir şeyə müvəffəq ola bilmədilər, yenə də öz döyüşçüləri qırıldı. Şah qəzəbə gəlmiş halda əmr etdi ki, hücumu gücləndirsinlər. Lakin şahın əyanları qabağında səcdə edərək yalvardılar ki, artıq qalaya hücumu keçməyə dəyməz və ətrafındakı yaşayış yerlərini viran etmək daha əlverişlidir. Əlverişli fürsətdən istifadə edən Andok qaladan çıxır və çoxlu qənimətlərlə romalıların ölkəsinə gedir. Orada o, böyük hörmət qazanır və öz vaxtında vəfat edir. Onun dördüncü oğlu Babik (Buğac, Bamsı Beyrək, Basat adları ilə səsləşmə də təsadüfi deyil) öz vətəni üçün çox darıxır – «el-obamız bizim üçün ata-ana kimi əzizdir» – deyərək düşünür və şah Şahpurun sarayına gəlir. Orada bir hərbiçi ilə rastlaşıb onun yanında qalır. Oğuz qarşı çıxan Alp Aruzun oğlu Basat da başqa diyarda idi. O, fəlakət baş verəndən sonra vətəninə dönür. Eləcə də Bamsı Beyrək 16 il yad ölkədə vətən həsrəti çəkir. Deməli, Babik İran şahı Şahpurun dövründə yaşayan sünnük hökmdarı Andokun oğludur. II Şahpurun 309-379-cu illərdə şahlıq taxtında oturduğunu nəzərə alsaq, Babiki Qor və Qazan qardaşlarının İrandan müşayiət etdiyi dövr eramızın dördüncü yüzilliyinə təsadüf edir.

Bayındır xanın vəziri Qazılıq qoca Duzmurd qalasına gəlib kafirlərlə vuruşmaq istəyəndə altmış arşın qamətində olan, altmış batman güz salan, qatı-möhkəm yay çəkən bir təkurla rastlaşır. Arşın oğlu Dirək Qazılıq Qocanı təkbatək döyüşə çağırır. Eposda yazılır: «Pəs ol Təkur qələdən təşra çıxdı. Meydana girdi, ər dilədi. Qazılıq qoca anı gördünləyin yel kibi yetdi, yeləm kimi yapışdı. Kafərin ənsəsinə bir qılinc urdı. Zərrə qədər kəsdirəmədi. Növbət kafərə dəydi. Ol altmış batman güzrlə Qazılıq qocaya dəpərə tutub çaldı. Yalan dünya başına dar oldu. Düdük kibi qan şorladı. Qazılıq qocayı qarmalayıb-tutub qələyə qoydılar. Yigidləri turmayıb qaçdılar». [Kitabi-Dədə Qorqud, 94].

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə bu epizodla səsləşən hadisələrdə, doğrudur, nəhəng hun türkü İran şahına qarşı qoyulur. Əks şəkildə olsa da, təsvirlərdəki oxşarlıq heyranə doğuracaq dərəcədədir: «İran şahlığını qarət edən hunlar ölkəsindən olan Honoqur adlı birisi gəldi. O, şah Şapurun yanına adam göndərərək dedi:

«Bu qırğın kimə lazımdır? Çıx qabağıma üz-üzə gələk».

Həmin hun boyu yüksək, demək olar ki, çox nəhəng bir adam idi. O, öz geniş bədənində əlli qatlı zireh geyir, iri başını mismarlı dəbilqə, üç qarış enində olan alnını isə misdən qayrılmış lövhə ilə örtür. Nəhəng nizəsinin sapı hündür ağacdən düzəldilmişdi, şimşək çaxan qılncı isə onu görənlərin hamısını dəhşətə gətirirdi.

Babiki Şahın yanına saldırlar və dedilər ki, həmin hunla yalnız Babik döyüşə girməyi bacarar.

Şahlar şahı Babiki yanına çağırır, ona üzərində qaban təsviri olunmuş möhürü ilə damğalanan buyruğunu verib deyir:

«Əgər sən mənim böyük intiqamımı ala bilsən, sənə üçün misli görünməmiş mükafatlar var!» O, şahın təklifini qəbul edir və Allahın köməyinə arxalanaraq qışqırır: «Kömək edin, ey Sünnükün kilsələri!» Və çapaqan atına minərək

duşməyə hücum edir. Onlar bir-birinin üstünə atılırlar və nizələrinin gurultulu zərbələrinin səsi səhərdən axşam saat doqquza qədər eşidilir. Qorxung hun nəhəngi allah tərəfindən cəzaya məhkum olunmuşdu. «Cəsur Babik öz qılıncı ilə qanıqən heyvanın başını vurub, onu cəhənnəmə vasil etdi» [Kalankatuklu M., 30].

İran şahı bu qələbədən sonra verdiyi vədi yerinə yetirir. Babik onun hüzuruna gəlib deyir: «Əmr elə ki, bürünc həvəngdəstəni sənə sarayından çıxartsınlar!» Həmin həvəngdəstə kül ilə dolu idi və onun yanından keçən hər adam dəstəklə vurub deməli idi: «Qoy Sünnük (Zəngəzur – R.Q.) torpağı varıyla, dövlətiylə məhv olub beləcə külə dönsün!»

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrindəki bəzi hadisələrin qədim və orta əsrlərə aid tarixi mənbələrlə əlaqəli şəkildə öyrənilməsi mif-tarix münasibətlər modelinə nəzər salınmasını aktual məsələyə çevirir. Tarix gerçəkliyə, dünyada baş vermiş real hadisələrə əsaslandığı halda mifin əsas funksiyası dünyadakı bütün yaranışları fəvqəltəbii, qeyri-adi, fantastik şəkllə salmaqdır, onda mifin tarixlə bağlılığı ancaq meydana gəldiyi dövrün inanış faktoru olması ilə məhdudlaşır. Lakin mif təkcə uydurma obrazlar silsiləsi deyil, gerçəkliyi dərk etməyə doğru atılan ilkin addımlardan biridir. Mifin müasir müəyyənləşməsi, anlam dairəsi o qədər genişdir ki, izahını başa çatdırmaq, cəmiyyətin formalaşmasındakı və inkişafındakı rolunu dəqiq üzə çıxarmaq üçün daim axtarışlar aparılır. Eləcə də tarix geniş və dar mənada götürülür. Əslində bütün yaranışların doğulma, meydana gəlmə tarixi var.

ƏDƏBİYYAT

Boratav P.N., 1946: Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. - Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1946, 248 s.

Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S., 1984: Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2.

Eliade M., Aspekti Mifa, 1995: Элиаде М. Аспекты Мифа. – М., Инвест-ППП, 1995, 240 с.

Eliade M., Kosmos i istoriya, 1992: Элиаде М. Космос и история. - М., Прогресс, 1987, 359 с.

Halasi Kun T., 1950: Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkına araştırmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Prar – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950, 439 s.

Heredot, 1999: Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, 752 с.

Xrestomatiya..., 1980: Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И.Кузищина. / Пер. древне персидского С.П. Виноградов. - М., Наука, 1980, с. 61-89.

Ilyasov Y., 1990: Ильясов Я. Месть Анахиты. – М.: Советский писатель, 1990, с. 576.

Kalankatuklu M., 1993: Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 270.

Karamzin N.M., 1989: Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. – М.: Наука, 1989, с. 640.

Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s.

Kniga orakulov, 2002: Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002, 448 с.

Qumilev L.N., 2002: Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. – ОО «Издательство АСТ», 2002, 404 с.

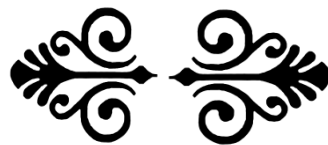
Lelekov L.A., 1991: Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культы. - М.: Наука, 1991, 197 с.

Rəşidəddin F., 1992: Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s.

Taylor E.B., 1989: Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, 573 с.

Tanrıverdi Ə., 1999: Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. – B., Elm, 1999, 164 s.

Trever K.V., 1950: Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950, 467 с.



Səfa QARAYEV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
E-mail: safaqara@mail.ru



**“YAY DARTIB OX ATMAQ” MOTİVİ KONTEKSTİNDƏ
BEYRƏYİN ƏRGƏNLƏŞMƏSİNİN PSİXOANALİTİK
SEMANTİKASI**

Açar sözlər: Beyrək, kişi stereotipləri, fallik duel, xədimetmə, bəylik, papaq fallik simvol kimi

SUMMARY

**PSYCHOANALYTIC SEMANTICS OF BEYREK'S ADOLESCENCE PERIOD
IN THE CONTEXT OF THE MOTIF “DRAW A BOW”**

In the article the different motifs about the image of Beyrek on the basis of the epos “The Book of Dede Gorgud” and folklore materials collected from the territory of Turkey were involved in the study. During the study the essence of motifs such as “Changing skin when Beyrek returns home”, “Drawing a bow”, “Forgiving the enemy (Yalınjig and Kel Vizier) by the hero” are investigated in the psychoanalytic context reflected distinctly in the different eposes and fairy tale variants about Beyrek. As a result of the research, it is found that the conflict of the Beyrek with the rival about his lover is seriously related to the stereotype of fighting with other men to take possession of the woman, which is characteristic for the male collective. That is why, the victorious hero, in addition to demonstrating his own phallic power by means of various symbolic behaviors he also symbolically behaves in the emasculator manners to his opponent. In this context the conflict which can be characterized as a duel the break of the opponent's arrow by Beyrek and then a successful shot at targets with his own arrow was determined on the basis of facts of demonstration of phallic power.

Key words: Beyrek, male stereotypes, phallic duel, desexualize, nobility, a cap as a phallic symbol

РЕЗЮМЕ

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ВОЗМУЖАНИЯ БЕЙРЕКА В КОНТЕКСТЕ МОТИВА «ВЫТЯНУТЬ ЛУК И ВЫПУСТИТЬ СТРЕЛУ»

В статье были исследованы отдельные мотивы, связанные с образом Бейрека, на основе эпоса «Книга моего деда Коркута» и фольклорных материалах, собранных в Турции. В ходе исследования сущность таких мотивов как, «Переоблачение Бейрека при возвращении домой», «Вытянуть лук и выпустить стрелу», «Прощение антигероя (Ялынчак и Плещий визирь) героем, после побеждения», отображенные в отдельных вариантах дастанов и сказок, были изучены в психоаналитическом контексте. В результате проведенных исследований было выявлено, что конфликт Бейрека с соперником из-за своей возлюбленной тесно связан со стереотипом борьбы с другими мужчинами за обладание женщиной, что типично для мужского коллектива. Таким образом, победивший герой не только демонстрирует свою фаллическую силу посредством различных символических действий, но и символически показывает некое кастрационное поведение. В этом контексте конфликт, который можно описать как дуэль, был определен на основании того факта, что Бейрек ломает стрелу своего противника, а затем успешно выстреливает по цели своей собственной стрелой.

Ключевые слова: Бейрек, мужские стереотипы, фаллический поединок, кастрация, бекство, папах как фаллический символ.

Məsələnin qoyuluşu: Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu və Türkiyə ərazisindən toplanılmış folklor materialları əsasında Beyrək obrazı ilə bağlı ayrı-ayrı

motivlər tədqiqata cəlb olunmuşdur. Tədqiqat zamanı Beyrəklə bağlı müxtəlif dastan və nağıl variantlarında qismən fərqli şəkillərdə əks olunan “Beyrəyin evinə dönərkən cildini dəyişməsi”, “Yay dartıb, ox atması”, “Antiqəhrəmanın (Yalınçq və Kəl Vəzirin) məğlub edildikdən sonra qəhrəman tərəfindən bağışlanması” kimi motivlərin mahiyyəti psixanalitik kontekstdə araşdırılmışdır. Aparılan araşdırmalar nəticəsində müəyyən olunmuşdur ki, Beyrəyin öz rəqibi ilə konflikti kişi kollektivi üçün xarakterik olan qadına sahiblənməkdən ötrü digər kişilərlə mübarizə aparmaq stereotipi ilə bağlıdır. Odur ki, qalib gələn qəhrəman müxtəlif simvolik davranışlar vasitəsi ilə öz fallik gücünü nümayiş etdirməklə yanaşı, simvolik şəkildə rəqibinə də xədimedicilik davranışlar sərgiləyir. Bu kontekstdə duel kimi xarakterizə edilə biləcək konfliktə Beyrəyin öz rəqibinin oxunu qırması və sonra da öz oxu ilə hədəflərə uğurlu atışının fallik güc nümayişi ilə əlaqəsi faktlar əsasında müəyyənləşdirilmişdir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın məqsədi sosial stereotiplərin folklor motivlərinin semantikasının müəyyənlişməsindəki rolunu aşkarlamaqdır. Bundan savayı, folklorda geniş şəkildə rast gəlinən “yay dartmaq”, “ox atmaq” motivlərinin semanti-kasının müəyyənlişdirilməsi də məqalənin əsas məqsədlərindən biridir.

Giriş. Folklorda “yay dartmaq”, “ox atmaq” mahiyyəti etibarlı ilə hakimiyyət gücü ilə yanaşı, fallik gücü də simvolizə edir. Məsələn, “Beyrək boyu”nda Dəli Ozan qismində Oğuz igidlərinin yanına gələn Beyrək ox atan bəylərə “əlin var olsun”, Yalancuğa isə “əlin qurusun” söyləyir. Buna hiddətlənən Yalancuq Beyrəyə deyir: Gəl, mərə qavat, mənim yayımı çək, yoxsa şimdi boynun ururam!” – dedi. Böylə digəc Beyrək yayı aldı, çəkdi. Qəbzəsindən yay iki para oldu. Götürü öninə biraqdı: “Daz yerdə turğay atmağa yaxşı!” – dedi” (Əlizadə 2004: 70). Yalançı oğlu Yalancıq yay ufandığına qatı qaçıdı. Aydır: “Mərə, Beyrəgin yayı vardır, gətürün!” – dedi. Vardılar, gətürdilər. Beyrək yayı gördüyündə yoldaşların andı, ağladı.... Andan Beyrək aydır: “Bəglər, sizün eşqinizə çəkəyim yayı, atayım oxı” – dedi. Məgər göyginin yüziginə nişan atarlardı. Beyrək oqla yüzügi urdı, paraladı. Oğuz bəgləri bunu görəcək əl ələ çaldılar, gülüşdilər (Əlizadə 2004: 71). Süjetdə məlum hadisələrin təsvirindən sonra Yalancıq öyrənir ki, Beyrək qayıdıb gəlib: “Yalançı oğlu Yalancuq bunu eşitdi. Beyrəgin qorqusundan qaçdı, özini Dana sazına saldı. Beyrək ardına düşdi, qova-qova saza düşürdi. Beyrək aydır: “Mərə, od gətürün!” Gətürdilər. Sazı oda urdılar. Yalançıq gördi kim, yanar, sazdan çıxdı. Beyrəgin ayağına düşdi. Qılıcı altından keçdi. Beyrək dəxi suçundan keçdi” (Əlizadə 2004: 76). Yay dartmaq, ox atmaq kimi faktların semantikasını aşkarlamaq üçün Beyrəklə bağlı digər folklor nümunələrindəki müvafiq motivləri gözdən keçirmək yerinə düşər.

1934-cü ildə Bəyşəhirdən toplanılmış variantın müvafiq məqamında təsvir olunur ki, Elkavak qızı sevdiyi Beyrəyin gələcəyini bilir. Vaxtı uzatmaq üçün Elkavak qızı ağaca bir qızıl asdırır və bildirir ki, bu altun vurulacağı halda o, gəlin çıxı bilər. Çox adam atır, amma vura bilmir. Bu zaman Beyrək (Bəy Böyrə) libasını dəyişib məclisə gəlir. Kəl Vəzir bu yad adama da məsləhət görür ki, ox atsın. Cildin dəyişən Bəy Böyrə də deyir köhnə ox-yay olsa ataram. Kəl Vəzir də adam göndərir, Bəy Böyrənin ox və yayın gətirirlər. “Bəy Böyrə ox-yayı aldı, yağladı, sildi-süpürdü. Dedi ki, mən bu altunu vuraram amma bir şərtlə: Kəl Vəzir

kimdirsə, bir onun başını açaram, bir də gəlin evinə girməyə icazə istəyəyəm” (Borataş 2017: 164). Kəl Vəzir əvvəl narazılıq etsə də, sonra razı olur. Dərviş libasında olan Bəy Böyrək ox atıb bu altunu vurur. Daha sonra o, vəzirin: “Başını açdı, kəlmiş. Əhali içində “Tfu, aha, kəlmiş! – dedi. Əhali gülüşməyə başladı” (Borataş 2017: 164). Daha sonra da razılaşıma uyğun olaraq gəlin otağına girir. Burada da müvafiq tanınma aktı reallaşır.

Türk Dil Qurumunda saxlanılan əlyazmada isə öz libasını bir abdalla dəyişən Bəy Beyrək toyda iki yayı dartanda onlar qırılır. Sonda Beyrəyin yayını gətirirlər və o, hədəfi dəqiqliklə vurur (Alptekin 2016: 512).

Digər bir variantda da (Sakaoğlu 1998: 373-396) toya gələn Beyrək görür ki, bir kəlləni asıb ona ox atırlar. Amma heç kim vura bilmir. İki ox-yay qırdıqdan sonra tanımadıqları abdala Bəy Beyrəyin ox və yayını gətirirlər. O, kəlləni vurur. Daha sonra toyu olan Vəzir bəy ona deyir ki, dilə məndən nə diləyirsən. O da deyir: “Başındakı fəsi istəyirəm” (Alptekin 2016: 653). Ətrafdakıların məsləhəti ilə vəzir öz fəsini ona verir. “Bəy Beyrək fəsin içinə baxanda: – Tfu, vəzirin başı da kəlmiş” – deyib aldığı fəsi atır” (Alptekin 2016: 654). Daha sonra Beyrəyi qovurlar. O gəlib çıxır qadınlar məclisinə. Burada olan mükəllimlər zamanı verdiyi işarələrlə öz sevgilisini tanıyır.

“Bəy Böyrək və Qaratay” adlı variantda özünü keçəl görünüşünə salan Bəy Böyrək kral qızının onu əsirlikdən qurtarmasından sonra evlərinə gəlir. O, anasına özünü Bəy Böyrəyin dostu kimi təqdim edir. Atının ayağının altından götürdüyü torpaqla anasının gözlərini sağaldır. Görür ki, oxu və sazı qoyub getdiyi kimi divardan asılıb. Öz-özünə deyir ki, “əgər mənim yayım və sazım olduğu kimi yerində durursa, Akkavak qızı da eləcə durur. Kimsə mənim evimə gəlməmişdir” (Alptekin 2016: 674). Daha sonra toyuna 3 gün qalan Kəl Vəzir meydanda bir lövhə asıb deyir ki, kim bunu vurub salsa, o zaman toy başlayacaq. Heç kim, həmin lövhəni vura bilmədiyi halda, kələqlən cildindəki Bəy Böyrək həmin lövhəni vurur. Kəl Vəzir də ona deyir ki, məndən nə istəyirsən istə. Bəy Böyrək də ona deyir ki, “Sənin küllahında gözüm var”. Kəl Vəzir də çıxardı verdi” (Alptekin 2016: 675). Daha sonra Bəy Böyrək ona deyir ki, “Bundan da keçəl qoxusu gəlir”. Daha sonra Kəl Vəzirdən pencəyini istəyir. Onu da alıb deyir ki, bundan da “keçəl qoxusu gəlir” (Alptekin 2016: 676). Daha sonra Bəy Böyrək kəl vəzirə deyir ki, gedib qadınlar olan məclisdə türkü oxumaq istəyir. Kəl Vəzirdən icazə aldıqdan sonra qadınlar məclisinə girən Bəy Böyrək əvvəl oynayan qadınların kimliyini tanıyır. Daha sonra onun öz sevgilisi durub oynayır. Bəy Böyrək verdiyi işarələrdən qız onu tanıyır. Daha sonra “Kəl Vəziri çağırırlar. Titrəyərək, qorxaraq yanına gəlir. Bəy Böyrək ona deyir, “Sən dürüst bir adamsan. Bizim taxtımızı-tacımızı dağıtmamısan. Toya davam et. Sənə bacım Sultanı verirəm” (Alptekin 2016: 677).

Beyrəklə bağlı dastanın Ərzurum variantındakı süjetdə (Gökoğlu 1936: 81-86) təsvir olunur ki, təkfur qızının köməkliyi ilə əsirlikdən çıxan Bəy Böyrək yolda çobanla paltarını dəyişib öz obasına gəlir. Bir qarıdan öyrənib bilir ki, sevgilisini atasının yerinə keçən Kəl Vəzirin oğluna ərə verirlər. O öyrənir ki, onun sevgilisi Akkavak qızı bununla razılaşmayaraq, meydanda yüksək bir qovaq

ağacı üzərindəki gərdanlığı ox ilə vurub salan adama ərə gedəcəyini söyləmişdir. “Bəy Böyrək səhər tezdəndən kavak ağacının yerləşdiyi meydana gəlir. Məmləkətin bəyzadələri əllərindəki yaylarla kavaqtakı gərdanlığa nişan alıb atırdılar. Kəl Vəzirin oğlu 39 oxu atmışdır. Sonuncu oxu qalmışdır. Kələqlan geyimindəki Bəy Böyrək bu son oxu Kəl Vəzirin oğlunun yerinə özünün atacağı ilə bağlı israr edir. Nəhayət, Bəy Böyrək alıb atır və gərdanlığı salır. Dərhal Kəl Vəzirin oğlunun gərdanlığı vurub saldığı elan olunur və toy hazırlıqları başlayır” (Alptekin 2016: 663). Sonra da “Kələqlan kiyafəsində Bəy Böyrək saraya gəlir. Ona əhəmiyyət verilmədiyinə görə qadınlar tərəfə keçir” (Alptekin 2016: 663). Ənənəvi şəkildə burada da verilən işarələrlə o öz sevgilisi ilə evlənir və daha sonra gedib onu zindandan xilas edən “təkfür” qızını alır.

Kişilik stereotipləri kontekstində motivlərin psixanalitik semantikasi. “KDQ”-dəki müvafiq süjeti nağıl variantları ilə müqayisədə öyrənməyin simvolik ekvivalentlik kontekstində psixosemantik mənaların izahı üçün daha geniş imkanlar yaradacağını düşünürük. Qəhrəmanın əsir düşməsi ilə birlikdə sevgilisinin yalançı və keçəl kimi xarakterizə olunan başqa birinə ərə verilməsi, daha sonra qəhrəmanın cildini dəyişərək geri dönməsi və simvolik konflikt zamanı qələbə çalıb evlənməsi süjetini aşağıdakı motivlərin semantikasi kontekstində nəzərdən keçirmək istərdik:

- 1) Beyrəyin evinə dönərkən cildini dəyişməsi;
- 2) Yay dartmağın, ox atmağın semantikasi;
- 3) Ox atılan hədəflər;
- 4) Qəhrəmanın uğurlu şəkildə yay dartıb, ox atması nəticəsində əldə olunan imkanlar;
- 5) Antiqəhrəmanın (Yalıncq və Kəl Vəzirin) məğlub edilməsi nəticəsində düşdüyü durum.

Əsirlikdə olan Beyrək bəzirganlardan məmləkəti, valideynləri barədə məlumat aldıqdan, sevgilisinin başqasına ərə verilməsi xəbərini eşitdikdən sonra qəmlənir. Kral qızının və yaxud təkür qızının köməkliyi ilə qaladan xilas olan Beyrək evlərinə dönərkən ozan, abdal, çoban, dərviş, keçəl və s. kimi müxtəlif qılaflara (cildlərə) girir. Biz burada Beyrəyin qılafına girdiyi varlıqların ayrı-ayrılıqda semantikasi üzrə məsələyə yanaşmaq istəmirik. Bu cərgəyə daxil olan ekvivalentlərin funksional semantikasi qəhrəmanı tanınmaz hala salmağa xidmət edir. Həm də qəhrəman bu cildlərə girməklə öz qəhrəman, igid kimliyini də gizlətməmiş olur. Sual ortaya çıxır ki, qəhrəman öz məmləkətinə gələrkən axı niyə cildini dəyişir?

Mətnlərdə bu məsələyə müxtəlif cavablar tapmaq mümkündür. “KDQ”-dəki boy və xalqdan toplanılmış nağıl mətnlərinin bir çoxu bunu qəhrəmanın gizlin şəkildə məmləkətinə gəlib öz dost və düşmənin kimliyini tanımaq istəyi və yaxud da özü olmadığı dövrdə məmləkətlərində olanlardan xəbər bilmək istəyi ilə əlaqələndirir. Lakin mətnin bu cavabı üzdə olan səbədir və faktın psixanalitik semantikasının açmaq gücündə deyildir. Bu məsələnin mahiyyətini daha dərinləndirən anlamaq üçün onu Novruz bayramında papaq atan, qurşaq və torba sallayan şəxslərin gizlənməsi faktı ilə müqayisə etmək yerinə düşər. Başqa bir yazımızda izah etdi-

yimiz kimi, Novruz bayramındakı bir çox inanc və davranışların (Novruz, Xıdır Nəbi bayramlarında papaqatma və qadınların kişi, kişilərin qadın paltarını geyinib gəzməsi kimi faktlar) gizlənilərək icra olunmasının səbəbi həmin davranışların seksual və fallik semantika daşması ilə əlaqədardır. Bir yazımızda qeyd etmişik ki, "...obraz və davranışın mahiyyətində fallik məzmunun olması gizlədilmənin zəruri şərti kimi ortaya çıxır" (Qarayev 2019: 81). Bunu Beyrəyin geri qayıdan zaman cildini dəyişərək müxtəlif qılıqlara girməsi faktına da aid etmək olar. Beyrəyin qılıq dəyişib öz məmləkətinə qayıtması faktına psixosemantik baxımdan bir sonrakı motivdə reallaşdıracağı fallik məzmunlu yay dartıb ox atmaq davranışına hazırlıq mərhələsi kimi baxılmalıdır. Bu, o demək deyildir ki, folklorik faktlardakı bütün qılıqdəyişmələrin səbəbi onda hər hansısa bir erotik məzmunun olmasından qaynaqlanır. Bizim demək istədiyimiz ondan ibarətdir ki, folklorda qılıqdəyişmələrin səbəblərindən biri də faktın fallik, erotik məzmunu ilə bağlıdır. Fallik, erotik məzmunun folklorda birbaşa ifadəsi yasaq olduğuna görə bu məzmunun daha çox simvolik şəkildə təəcəssümünə rast gəlinir. Bununla yanaşı, fallik, erotik məzmunla əlaqə ayrı-ayrı obrazların da maskalanmasına, qılıqlarının dəyişilməsinə səbəb olur. Konkret Beyrək təmsalında məsələyə yanaşanda aydın olur ki, onun cəmiyyətə qayıdışı və tanınması bu modeldə reallaşdırılır:

- ozan, abdal, çoban, dərviş, keçəl və s. kimi qılıqlara girərək tanınmaz durumda öz məmləkətinə dönməsi;
- toy situasiyasında yaranan konflikt kontekstində yay dartıb ox atmaqla hədəfi vurmağı və müxtəlif imtiyazlar əldə etməsi;
- sonda özünü tanıtdıraraq evlənməsi.

İrəlində izah edəcəyimiz kimi, toyda yay dartıb ox atmaq fallik gücün simvolik nümayişi semantikasını daşıyır. Müvafiq süjetdən də bəllidir ki, Beyrək ozan, abdal, çoban, dərviş, keçəl və s. kimi tanınmaz qılıqlarda öz məmləkətinə gəlir, Yalincıq və ya Kəl Vəzirə "yay dartıb ox atmaq" şəklində özünü bürüzə verən konfliktdəki qalibiyyətdən sonra öz gerçək kimliyini cəmiyyətə tanıdır. Yəni qəhrəmanın qılıqdən imtinası "yay dartıb ox atmaq" şəklində özünü bürüzə verən fallik güc nümayişindən sonra reallaşır. Bu mənada, qəhrəmanın müxtəlif qılıqlarda olduğu dönmə onun fallik gücünü nümayiş etdirmədiyi statussuzluq çağına, gerçək kimliyini tanıtdırması isə fallik güc məzmunlu "yay dartıb ox atmaq" kontekstində qazandığı imtiyazlardan sonraya təsadüf edir. Yəni süjetdə qəhrəmanın öz gerçək kimliyini tanıtdırması onun fallik güc nümayişi ilə birgə reallaşır. Bu isə özlüyündə cəmiyyətin fallik güclə bağlı stereotipləri ilə sıx əlaqədədir. Bu məsələyə yenidən qayıdacağıq.

İndi isə yay dartıb ox atmanın fallik semantikasını ilə bağlı bəzi məsələləri diqqət mərkəzinə gətirmək istədik. M.Eliade "Ox simvolikası barədə bəzi qeydlər" adlı məqaləsində diqqətə çatdırır ki, "möcüzəli yay və usta oxatan mövzusu Şərqi Avropa və Asiyada xüsusi ilə populyardır" (Eliade 1968: 466). Tədqiqatçıların diqqətə çatdırdıqları kimi, bu döyüş əşyasına xüsusi münasibət onun kişi başlanğıcının fallik gücünü təəcəssüm etdirməsi ilə bağlıdır. Antropoloq G.Seligman bildirir ki, digər bir çox silahlarla yanaşı, geniş yayılmış simvollar arasında olan oxa (yayı ilə birlikdə)

hörmət də onun kişi cinsinin dəşici gücünü təmsil etmək baxımından xüsusi əhəmiyyət daşımasından qaynaqlanır (Seligman 1934: 354). M.Delcourt doğru olaraq bildirir ki, mətnlərdə ox və yay döyüş vasitəsi kimi istifadə olunur. Onların psixosemantik mənə yükü qeyri-şüuri assosiasiyaların öyrənilməsi yolu ilə aşkarlana bilər: "Ox və mızraq yalnız analiz zamanı simvol kimi dəyərləndirilir. Hekayələrdə onlar döyüş vasitələrindən başqa bir şey deyildir. Onların gizli mahiyyəti təhkiyəçinin və onun mühitin qeyri-şüuri assosiasiyaları ilə özünü bürüzə verə bilər" (Delcourt 1962: 40). Yəni ox və yayın fallik semantikasi mədəni mühitin metaforik və assosiativ reallıqlarının öyrənilməsi yolu ilə aşkarlana bilər. Bu cəhətdən, ox və yayın kişi başlanğıcına işarə etməsi ilə əlaqədar olaraq onlar bir çox mərasimi aktlarda elə oğlan uşaqlarının işarəsi olaraq diqqəti cəlb edir. Alan Dundes yazır ki, "adətən, Şimali Avrasiya xalqları arasında yeni doğulmuş oğlan uşağının beşiyinin yanına miniatür, yaxud oyuncaq yay qoyulur (onun yaxşı ovçu olmasını təmin etmək üçün). Ranka görə, beşiyin yanındakı yay kişi, yaxud da ovçu emblemidir. Odur ki, qız uşağı doğulduqda onun yanına yay qoymaq adəti ortaya çıxmır. Doğulanın qadın və kişi olmasından asılı olaraq, ox, yaxud yayın meydana çıxması bir-birini tamamlayan bölgüdür: o, qız uşaqları ilə deyil, oğlan uşaqları ilə birgə meydana çıxır" (Dundes 1991: 344). Bu faktın özü də ox və yayın kişi başlanğıcı, fallik güclə əlaqəsini göstərir. Alan Dundes onu da bildirir ki, "ox və yayın toy rituallarında istifadə edilməsi faktı bu artefaktların erotik simvolizmini təsdiqləyir" (Dundes 1991: 344). Yanaşmalarda ox və yayın kişi başlanğıcı ilə əlaqədar fallik məzmunu malik olması xüsusi olaraq diqqətə çatdırılmışdır. Azərbaycan folklor materialları əsasında müvafiq faktlara nəzər salmazdan öncə deyək ki, folklor mətnlərində yay dartıb ox atmaq bəzən qəhrəmanın əlahiddə gücə malik olmasının, hakimiyyət statusunun bir hissəsi kimi çıxış edir. Məsələn, Oğuz xan oğulları arasında hakimiyyət bölgüsünü məhz ox atmaq vasitəsi ilə gerçəkləşdirir. Ox atmağın sahmanlayıcı güc kimi ortaya çıxması faktının özü də onun fallik məzmununun tərkibi kimi anlaşılmalıdır. Çünki yaradıcılıq faktlarında kişi gücünün təcəssümü onun fallik qüvvəsi ilə assosiativ və psixosemantik əlaqədədir.

Konkret faktlar əsasında yay dartıb ox atmağın məzmununa diqqət yetirmək istərdik. "Dədə Qorqud" eposunun "Türkmənsəhra" variantında Qazan xanla bağlı belə bir məqam təsvir olunur: "Ala Dəmir kafir Xandan gələn altı degül, altmış batman qazan idi; İç Oğuzun, Dış Oğuzun ağaları boş yerindən götürə bilməzdi; içinə lal-i çakır doldurdum, ağ dalımın üstinə hop götürdüm, qara qazanı boşadubəni yerə qoydum; adum Dəli Dönməzikən ad qazanan Qazan – idüm. Ala Dəmir kafir Xandan gəlmişdi; ol kafirün sarı yayı on altı təkə boynuzundan kurulmuş – idi, katı yayı İç Oğuzun bəgləri, Dış Oğuzun ağaları təprədə bilməzdi; kəvirini, ak biləkdə, dalıda gen yumşadub çəkdüm, padşahdan vəkillüki alan Qazan – idüm; Ala Dəmir kafir Xandan gəlmişdi; altı degül, yeddi dutum polad şiş, ucı əlmasdan, ak dabanum ilə kara yerə pərçin etdüm; padşah qızı boyı uzun Burla xatunu cüldü qapan Qazan – idüm" (Ekici 2019: 107).

Mətn hissəsindən Qazanın İç və Dış Oğuzun hamısından fərqli xüsusi statusa sahib olmasını göstərən faktlar içərisində "on altı təkə boynuzundan kurulmuş katı yayı" çəkməsi xüsusi olaraq diqqəti cəlb edir. Qazanın bu davranışı ona vəkillik statusu qa-

zandırır. Bu faktla ekvivalent cərgəyə aid olan ikinci bir detal Qazanın Ala Dəmir kafir Xandan gələn ucu almazdan olan şişi ayağı ilə yerə pərçimlədikdən sonra Boyı Uzun Burla Xatunı çöldi (mükafat) olaraq alması faktıdır. Bu faktın özü ərgənlik yaşına çatan qəhrəmanın “yay dartıb ox atması” ilə ekvivalent məzmununa malikdir və fallik semantika daşıyır. “Uruzu dustaq olduğu boy”da Qazan oğluna deyir:

*Bəriü gəlgil, qulunum oğul!
Sağım ələ baqduğumda
qardaşım Qaragünəyi gördüm,
Baş kəsübdür, qan dökübdür,
Çöldi alubdur, ad qazanubdur.
Solum ələ baqduğumda
dayım Aruzı gördüm,
Baş kəsübdür, qan dökübdür,
Çöldi alubdur, ad qazanıbdır.
Qarşum ələ baqduğumda səni gördüm,
On altı yaş yaşladın.
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan –
**Yay çekmədin, ox atmadın,
Baş kəsmədin, qan dökmədin,
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın** (Əlizadə 2004: 78).*

Göründüyü kimi, burada Uruzun statussuzluğu baş kəsməməsi, qan tökməməsi faktı ilə yanaşı, yay çekməyib-ox atmaması nəticədə Oğuz içərisində mükafat (çöldi) almaması faktı ilə izah edilir. Burada yay dartıb ox atmamaq qəhrəmanın ərgənlik statusuna qədəm qoymamasını simvollaşdırır. Düşünürük ki, simvolik semantik baxımından ox atmamaq qəhrəmanın evlənməməsinə, başqa sözlə, fallik güc göstərməməsinə işarə edir. Təsadüfi deyildir ki, "KDQ"-də evlənən qəhrəmanlar toy çadırları qurulacaq yeri müəyyənləşdirmək üçün ox atırlar: “Oğuz zamanında bir yigit ki evlənsə, ox atardı. Oxı nə yerdə düşsə, anda gərdək dikərdi. Beyrək xan dəxi oxın atdı, dibinə gərdəgin dikdi (Əlizadə 2004: 60).

Alan Dundes də ox atmağın toy mərasimlərində iştirakını onun fallik məzmunundan qaynaqlandığını göstərir. Bu mənada, Uruzun ox atmaması onun evlənməməsinin, fallik güc nümayiş etdirməməsinin simvolik ifadəsi hesab edilə bilər. Təsadüfi deyildir ki, nağıllarda da evlənmə aktının icrası ox atmaq vasitəsi ilə reallaşır: "Bir şah olur. Bu şahın devrində belə bir adət varmış ki, evlənməh vaxdı çatanda qızdarı yığıf meydan açırmişdər. Qızıdara alma verərmişdər ki, hansı oğlanı sevsə, almanı o qapıya atarmış, onnan evləndirərmişdər. Oğlannara ox-yay verərmişdər, kimi isdəsə, o qapıya atarmış, onnan evləndirərmişdər. Bir padşahın da üç oğlu vardı. Deyir ki, oğlannarımın evlənməh vaxdıdı. Buları gərəh evləndirəm. Meydan açır, car çəkdirir bütün camaatı yığır. Böyüh oğluna ox-yay verillər. Böyüh oğlu atır, vəzirin qapısına düşür. Ortancıl oğlu atır, vəkilin qapısına, kiçih oğlu yayı dartır, oxu boşduyanda ox gedir, gedir dənizin qırağında bir qazdix yerə düşür. Deyillər yox, ox səyf getdi. O vaxd üç dəfə atarmışdər. Üşdən nə artıx olmazdı, nə əysik. Üş dəfə oxu atıllar, üçüncüdə də gedir bu kiçih oğlun oxu düşür bu qaznağa (qazılmış yerə – S.Q.). Deyillər ki, belə oldu, bunun qisməti budu (Rüstənzadə 2012: 227).

Alan Dundesin dediyi kimi, burada da ox atmaq toy mərasiminin bir hissəsi kimi çıxış edir. Bu da özlüyündə yay dartıb ox atmanın fallik gücü simvolizə etdiyini göstərir. Bu yanaşma Beyrəyin qılıq dəyişdirib evinə gələrkən ox atmaq yarışında qalib olduqdan sonra evlənmə haqqına malik olmasının semantikasını aşkarlamaq üçün də ciddi əsas yaradır. Bu məsələ üzərinə bir qədər sonra qayıdacağıq. Amma oxun fallik məna yükünə malik olması faktına bir Azərbaycan nağılı əsasında da diqqət yönəltmək istərdik. İ.Rüstəmzadənin Aarne-Tomson kataloqu əsasında hazırladığı süjet göstəricisinin "K 451B" nömrəli "Yeddi qardaş, bir bacı" adlı süjetində təsvir olunur ki, "Qardaşlar anaları səkkizinci uşağa hamilə qalanda evi tərk edirlər. Getməzdən əvvəl ona tapşırırlar ki, bacıları olsa, qapının üstündən ələk, qardaşları olsa, tütəng (ox-yay) assın. Qızı olan ana qapının üstündən ələk asır, paxıl qonşu ələyi tütənglə dəyişir. Qız qarğanı təqib edərək qardaşlarının yaşadığı məkana gəlir" (Rüstəmzadə 2013: 138).

Göründüyü kimi, müxtəlif variantlarda oğul övladın olmasının işarəsi kimi ox və ya tütəng çıxış edir. Tütəngin, tapançanın fallik semantika daşması onun hətta bu günün özündə belə uğurlu zıfaf gecəsi sonluğunu bildirmək üçün istifadəsində də özünü göstərir: "Qaydadı, oğlan qız ilə işini qurtaran kimi oğlanın sağ-dış-solduşu havaya tapança atardılar. Bununla da bildirmək istəyərdilər ki, bəli, oğlan işində müvəffəqiyyət qazanmışdır" (Babaxanlı 2011: 59). Belə ki, uğurlu zıfaf gecəsinin sonluğu tütəng atmaqla camaata bildirilir ki, bu faktın özündə də onun fallik məzmunu aydın şəkildə görünür. Bu baxımdan, "ox-yay" və "tütəng"-in fallik məzmun baxımından simvolik ekvivalent kimi bir-birini əvəzləməsi məlum faktdır. Nağılların bir çoxunda oğlan uşağının doğulmasının qapıya ox və yayın asılması ilə ifadə olunması da bu nəsnələrin fallik məzmunu malik olmasını göstərir: "Bir arvadın yeddi oğlu varmış. Bu oğlannar bəli isdiyirmiş. Deyirmiş ki, ana, elə olsun, bizim bir bajımız olsun. Allahın izniylə nə qadın hamilə olanda, nə qadının vaxdı yaxınlaşanda oğlannarı deyir:

Ana, biz gedirəm səyahətə. Biz gəlincə əgər sən qızın olsa, evin üstünə bir ələk bağlıyarsan. Bələjeyih bajımız oluf, gələjeyih. Oğlun olsa, ox-yay bağlıyarsan. Oğlun olsa, gələjeyih. Biz bəli isdiyirəm. Bajımız olsa gələjeyih, olmasa gələjeyih qərib diyara" (Rüstəmzadə 2012: 217). Oğlan uşağının bildirilməsi üçün ox və yaydan istifadə edilməsi faktı ilk baxışdan onun kişiyyə aid olan əşya olması ilə şərtlənirmiş kimi görünə bilər, psixosemantik baxımdan bu, onun fallik məzmunundan qaynaqlanır. Düşünürük ki, ox və yayın fallik məzmunu malik olmasına, yay dartıb ox atmanın fallik güc nümayişini təcəssüm etdirməsinə aid olan nümunələrə nəzər saldıqdan sonra Beyrəyin məmləkətinə qayıdarkən rəqibi ilə yay dartıb ox atmaq yarışması zəminində qarşılaşmasının semantikasi daha yaxşı anlaşıla bilər. Yuxarıda təqdim olunan müxtəlif süjetlərdən məlum olur ki, Beyrək öz məmləkətinə gələrkən ayrı-ayrı variantlarda, əsasən, iki durum təsvir olunur: bəzi variantlarda təsvir olunur ki, oyun başlaması üçün asılmış hədəfi heç kim vura bilmir, yalnız qılığını dəyişən Beyrək iki oxu qırdıqdan sonra öz ox və yayını gətizdirib həmin hədəfi vurur. Digər variantlarda isə qılığını dəyişib oyun yerə gələn Beyrək görür ki, Kəl Vəzir (bəzən onun oğlu) 39 ox atmasına baxmayaraq, hədəfi

vura bilməmişdir. Bu zaman Beyrək 40-cı oxla hədəfi vuraraq toyun başlamasına şərait yaradır. Beyrəklə bağlı nağıl süjetlərinin ayrı-ayrı variantlarını qısa şəkildə xülasə edən V.M.Jirmunski yazır: "...kürəkən otuz doqquz dəfə uğursuz atış edir. Qırxıncı dəfə atma növbəsi Beyrəyə çatır. Hədəfi vurur" (Jirmunski 201: 172).

Qılığını dəyişdirərək öz məmləkətinə geri dönmək Beyrəyin onun nişanlısı ilə evlənməyə hazırlaşan rəqibi ilə (Yalınçıq və ya Kəl Vəzir ilə) yay dartıb ox atmaq kontekstində konfliktinin semantikasını dərinlən anlamak üçün buradakı bir neçə motivi diqqət mərkəzində saxlamaq lazımdır:

a) Beyrək yalançı bəyin yayı (və ya özünün olmayan yayı) ilə hədəfə ox atmaq istəyəndə yay qırılır;

b) Beyrəyin nişanlısını almaq istəyən bəy hədəfə 39 ox atmasına baxmayaraq, hədəfi vurmağa məhz Beyrək nail olur;

c) Beyrək yalnız öz yayı və oxu vasitəsi ilə hədəfi vurur;

d) Hədəfi vurmağı ona bir çox imtiyazlar qazandırır ki, bu kontekstdə onun kimliyi aşkarlanır.

Yuxarıda Alan Dundesə istinadən dediyimiz kimi, yay və oxun toy mərasimində iştirakı simvolik olaraq onun fallik məzmun daşımından qaynaqlanır. Bu mənada, yalançı bəy və qılığını dəyişib məclisə gələn Beyrək arasındakı bu konflikt fallik məzmun daşıyır. Bu konfliktin də psixosemantik əsasında qarşı tərəfi kişilikdən məhrum etməklə öz kişiliyini sübut etmək istəyi dayanır. Bu məsələnin mahiyyətini dərinlən anlamamız üçün Alan Dundesin bu tipli konfliktlərlə bağlı yanaşmasına ümumi şəkildə nəzər salaq. Alan Dundes "Ənənəvi kişi döyüşü: oyundan müharibəyə" adlı yazısında göstərir ki, oyun kontekstində kişilər arasında konfliktlərdə qarşı tərəfi məğlub edib onu simvolik şəkildə kişilikdən məhrum etmək, qadın mövqeyinə yerləşdirmək öz "fallik həqiqəti"ni qəbul etdirmək semantikasi daşıyır. Müəllif fikirlərini izah etmək üçün İspaniya, Portuqaliya və Meksikada matadorun öküzlə döyüşü nümunəsinə diqqət yönəldir. O bildirir ki, kişi və öküz arasında həyata keçirilən bu oyunda öküz qalib gəldiyi halda o, matadoru, əks halda matadorun onu kişilikdən məhrum etməsi, qadınlaşdırması aktuallaşır. Alan Dundes qalib gələn matadorun məğlub heyvanın dırnaq, qulaq və s. orqanlarını götürməsinə simvolik xədimedicilik aktının həyata keçirilməsi kimi izah edir (Dundes 1997: 28). Alan Dundes xoruzdöyüşdürmə adətinin kişilərin "fallik lovğalıq dueli" (Dundes 1994: 274) olmasını diqqətə çatdırmışdır. Bu tədqiqatında kişilər arasında qarşı tərəfi məğlub etmək və özünü sübut etmək kompleksinin döyüşən xoruzlar timsalında aktuallaşmasını vurğulayan müəllif burada da müxtəlif faktlar əsasında fallik duel məsələsi üzərində xüsusi dayanmışdır. Uduzan xoruzun "toyuq" adlandırılmasına və xoruzların döyüşü zamanı qarşı tərəfi kəsmək üçün onların üzərinə bağlanan ülgücün fallik məzmununa diqqət yönəldən müəllif bildirir ki, xoruzun kəsilməsi onun simvolik xədimedilməsi kimi izah edilə bilər (Dundes 1994: 274). Müəllif bu məqaləsində də sözügedən faktın qeyri-şüuri təbiəti üzərində xüsusi dayanır: "Bir çox folklor faktları kimi xoruz döyüşdürmənin də mahiyyəti əsasən qeyri-şüuridir. Əgər iştirakçılar şüurlu olaraq nə etdiklərini bilsələr, onlar burada iştirak etməzlər. Sözsüz ki, simvolik mahiyyət in-

sanların bu mərasimin mahiyyətini şüurlu anlamadan iştirak etmələrinə şərait yaradır” (Dundes 1994: 275)

Dundesin həmmüəllifliyi ilə yazılan “Türk oğlanlarının verbal duel qafiyələrinin strategiyası” adlı yazıda da oğlanların öz fallik güclərini nümayiş etdirmək üçün qarşı tərəfə kişilikdən məhrum edici münasibətin sərgilənməsi məsələsinə xüsusi diqqət yetirmişdir (Dundes-Leach-Özkök 1970: 346). Müəllif kişi qrupları arasında oynanılan Amerikan futbolu ilə bağlı məqaləsində də qarşı tərəfin məğlub edilməsi, kişilikdən məhrum edilməsi ilə öz kişiliyini sübut etmə məsələsinə növbəti nümunə əsasında ayrıca izah etmişdir (Dundes 1978: 87). Alan Dundes “Ənənəvi kişi döyüşü: oyundan müharibəyə” adlı məqaləsində iki kişi arasında rəqabətə əsaslanan konfliktlərin ən müxtəlif formalarının psixosemantik mahiyyətini belə xülasə edir: “...“bezdirici” ana-qadın mühitində böyüyən oğlanlar cəmiyyət tərəfindən kişi qruplarına (dəstələrə, komandalara) daxil olmağa təşviq edilir. Onlar bu qruplarda öz kişiliklərini digər kişi həmyaşıdlarına sübut etməyə ehtiyac hiss edirlər. Əgər A kişi B kişini qadın roluna, yaxud mövqeyinə sıxışdırmaq istəyirsə, B kişi isə bu mövqeyi qəbul etmirsə, onda B öz kişiliyini qorumaq üçün A ilə döyüşməlidir. Əksinə, B də öz növbəsində A-nı qadın rolunu qəbul etməyə məcbur edə bilər. Mən hesab edirəm ki, əsasında rəqabət dayanan kişi idman növlərinin və müharibələrin özülündə dayanan məhz budur. İki kişi, yaxud kişilərdən ibarət iki qrup öz kişiliyini məhz digər qarşı tərəf hesabına sübut etməyə çalışır. Bu kişi dueli sadəcə olaraq verbal formada da ortaya çıxmaqla. Biz verbal kişi duelinin öyrənilməsi əsasında müəyyən etmişik ki, bir kişi öz digər kişi opponentini (və yaxud onun ana, bacı kimi qohumlarını) əksər hallarda fallik reallığı qəbul etməyə məcbur etməklə “təhqir edir” (bu, qadınlaşdırmaya bərabərdir). Bu model əsasında rəqabət dayanan kişilərin oyunlarında, idman növlərində, döyüşlərində və savaşılarında eynidir (Dundes 1997: 41).

Alan Dundesin yanaşmalarından məlum olduğu kimi, əsasında rəqabət dayanan kişi qarşıdurmalarında birinin digərini təhqir etməsi, alçaltması və qadın mövqeyinə yerləşdirməsi fallik reallığını qəbul etdirməklə öz kişiliyini sübut etməyə xidmət edir. Müəllifin bu yanaşması Beyrək və Yalınçıq/Kəl Vəzirin yay dartıb ox atmaq kontekstində qarşıdurmasının semantikasının analizi üçün qiymətli nəzəri baza hesab edilə bilər. İrəlində müvafiq qarşıdurmanın semantikasını bu kontekstdə analiz etməyə çalışacağıq. Amma bu nəzəri yanaşmanın daha aydın dərk olunması üçün iki kişinin rəqabət kontekstində reallaşan aşiq deyişmələrini yada salmaq istərdik. Bu deyişmələr də öz növbəsində kişilər arasında verbal duel xarakteri daşıyır və qalib gələnin qarşı tərəfi məğlub etməsi “bağlamaq” kimi xarakterizə olunur. Kişilər arasında bu konflikt kontekstində də qalibin məğlub tərəfə tətbiq etdiyi bir çox davranışlar vardır ki, psixosemantik kontekstdə bunlar da kişilikdən məhrum etmə, xədimetmə semantikasi daşıyır. Heç təsadüfi deyildir ki, aşıqların verbal duelində qalib məğlubun sazını əlindən alır, bəzən isə onu daşa vurub sındırır (Hüseynzadə 2017: 199). Bu davranış özlüyündə kişilərarası dueldə qalibin məğlubu ona özünərealizə haqqı verən sazdan, simvolik planda fallik gücdən məhrumetmə semantikasi daşıyır. Bu məsələni ayrıca bir məqalədə analiz

etdiyimizə görə üzərində çox dayanmırıq. Psixosemantik kontekstdə bu davranış məğlubun xədimedilməsi məzmununa malikdir. Bu baxımdan, Beyrək yalançı bəyin yayı (və ya özünün olmayan yayı) ilə hədəfə ox atmaq istəyəndə yayın qırılması, Beyrəyin nişanlısını almaq istəyən yalançı bəyin hədəfə 39 ox atmasına baxmayaraq, hədəfi vurmağa məhz Beyrəyin nail olmasının semantikasi daha aydın şəkildə izah edilə bilər. Yuxarıda yay dartıb ox atmağın fallik güc nümayişi ilə əlaqəsinə diqqət yetirilmişdir. Psixoanalitik kontekstdə cildini dəyişib məclisə gələn Beyrəyin Yalancıq/Kəl Vəzirlə ox atmaq mərasimində rastlaşması bu qarşılaşmanın fallik duel məzmunu daşmasını göstərir. Aşıqların qarşılıqlı dəyişməsi zamanı məğlubun sazdan məhrum edilməsi kimi yalançı bəyin də yayının qırılması simvolik xədimetmə vasitəsi ilə onun fallik gücdən məhrum edilməsi kimi anlaşılmalıdır. Bu mənada "KDQ"-də toy zamanı bəylərin ox atması simvolik şəkildə ifadə olunan "fallik lovğalıq" yarışını hesab edilə bilər. Yalancıqun Beyrəyə: "Gəl, mərə qavat, mənim yayımı çək, yoxsa şimdi boynun ururam!" – əslində, onu fallik duələ çağırması semantikasi daşıyır. Dəli görkəmli Beyrəyin yayı dartarkən qırması isə simvolik dildə onun fallik gücünün Yalancıqdan üstünlüyünü ifadə edir. Heç təsadüfi deyildir ki, mətndə hədəf olaraq kürəkənin üzüyünə ox atılması təsvir olunur. Beyrəyin ox atıb hədəfi vurmağı bəylərin gülüşünə səbəb olur: "Beyrək oqla yüzügi urdı, paraladı. Oğuz bəgləri bunu görəcək əl-ələ çaldılar, gülüşdilər". Burada üzük də xüsusi semantikaya malikdir.

"Təpəgöz boyu"ndan bəllidir ki, ona anası tərəfindən hədiyyə olan üzük Təpəgözün güc və ölümsüzlüyünün maddi işarəsi kimi çıxış edir. Həmin hissəni bir daha xatırlayaq: "Dəpəgözün pəri anası gəlüb oğlanın parmağına bir yüzük keçürdi. "Oğul, sana ox batmasın, tənünü qılıc kəsməsün!" (Əlizadə 1999: 139). Həmin boyun süjetindən də bəllidir ki, üzük verməklə anası tərəfindən bəxş olunan keyfiyyətlər onun xaotik təbiətinin formalaşmasında həlledici rol oynayır. Bu mənada üzük həm də Təpəgözün güc və qüvvəsini işarələyən simvoldur.

Bundan savayı, "KDQ"-də üzük həm də igidin alacağı qıza "işarə qoymaq" semantikasi daşıyır. "Beyrək boyu"nda Beyrək və Banuçiçək arasında uzun mübarizədən sonra təsvir olunur: "Qız aydır: "Yigit, Baybicanın qızı Banuçiçək mənəm!" – dedi. Beyrək üç öpdü, bir dişlədi. "Düğün qanlı olsun, xan qızı!" deyü barmağından altun yüzügi çıxardı, qızın parmağına keçürdi. "Ortamızda bu, nişan olsun, xan qızı!" – dedi (Əlizadə 2004: 57). Burada isə üzük kişinin qadına sahib olma haqqının simvolik işarəsi kimi çıxış edir. Heç təsadüfi deyildir ki, dəli ozan qılığındakı Beyrək Banuçiçəyə deyir: "Sən ərə vararsan, altun yüzük mənimdir, ver mana, qız! (Əlizadə 2004: 74). Bu, o deməkdir ki, qız başqasına ərə gedəcəyi halda Beyrək ona sahib olmaq haqqını itirir, odur ki, Beyrək üzüyünü geri istəyir. Boydan o da bəllidir ki, Banuçiçək dəli ozan görünüşlü Beyrəyə "Altun yüzük sənə degildir. Altun yüzükdə çox nişan vardır. Altun yüzügi istərsən, nişanın söylə!" (Əlizadə 2004: 75) – deyir. Məhz xüsusi işarəyə malik olan üzük Beyrəyin qızla olan igidlik səhifələrini yenidən vərəqləməsinə şərait yaradır: "Sənünlə meydanda at çapmadıqmı? Sənə atını mənim atım keçmədimi? Ox atanda mən sənə oxunu yarmadım mı? Gürəşdə mən səni basmadım mı? Üç öpüb bir dişləyüb, altun yüzügi barmağına

keçürmədimmi?” (Əlizadə 2004: 75). Bu faktlardan məlum olur ki, üzük Beyrəyin fallik məzmunlu güc və qüvvəsinin simvolu kimi çıxış edir. Heç təsadüfi deyildir ki, onun kimliyinin üzə çıxmasında birbaşa olaraq üzük mühüm rol oynayır.

Üzük Təpəgözün və Beyrəyin güc və qüvvəsinin simvolu kimi çıxış etdiyi kimi, yaradıcı düşüncə üçün Yaluncuğun üzüyü də onun mahiyyətini təcəssüm etdirən işarədir. Bu mənada, Beyrəyin Yaluncuğun üzüyünü vurub paralaması simvolik planda onun gücünü inkar etməsi və ya aradan qaldırması semantikasi daşıyır. Təsadüfi deyildir ki, üzüyün paralanması Oğuz bəylərinin gülüşünə səbəb olur. Bu gülüş Yaluncuğun aşağılanması, kişilər üçün zəruri hesab edilən gücdən məhrum edilməsindən qaynaqlanır. Üzüyün paralanması və yayın ortadan qırılması Yaluncuğun kişilikdən məhrum edilməsinin ifadə olunması baxımından simvolik ekvivalentlərdir. Buna görə də Yaluncuğun yayının qırılması Beyrəyin ox və yayını aktuallaşdırır, Yaluncuğun üzüyünün paralanması zəminində qazanılmış uğur Beyrəyin üzüyü ilə əlaqədar olan qəhrəmanlıq səhifələrinin yenidən xatırlanmasına səbəb olur. Simvolik fallik dueldə qalibiyyət Yaluncuğun mövqə göstəricilərinin Beyrəyin müvafiq güc göstəriciləri ilə əvəzlənməsinə səbəb olur. Bu motivlərlə bir sırada dayanan digər bir motiv sonda Yaluncuğun Beyrəyin qılıncının altından keçərək ona tabe olması faktıdır: “Yalançıq gördi kim, yanar, sazdan çıxdı. Beyrəgin ayağına düşdi. Qılıcı altından keçdi. Beyrək dəxi suçundan keçdi” (Əlizadə 2004: 223). Qılıncın altından keçmək tabe olmaq semantikasi daşımaqla yanaşı, fallik dueldə məğlubiyyəti qəbul etmək semantikasi da daşıyır.

Yuxarıda müvafiq boyun nağıl variantlarından məlum olur ki, bəzən Kəl Vəzirin (və ya oğlunun) hədəfə 39 ox atmasına baxmayaraq, 40-cı oxla məhz Beyrəyin hədəfi vurması təsvir olunur. Bu da özlüyündə fallik güc yarışı kimi özünü göstərən “yay dartıb ox atma” aktında Beyrəyin üstünlüyünün başqa bir şəkildə təcəssüm olunmasına xidmət edir.

Variantlarda diqqəti cəlb edən digər bir məqam da ox atılan hədəflərdir. Beyrəklə bağlı ona qədər nağıl və dastan mətnini analiz edən V.M. Jirmunski ox atma motivindəki hədəflər barədə yazır: “Düünün mərasimindən hədəfə ox atmaq zamanı tanınmayan bəy qalib gəlir. Hədəf altun boranı, altun, gəlin gərdənliyi, mis qabdır. Digər nağıllarda olduğu kimi, hədəfi vura bilən gəlini alır. Qəhrəman dəmir yaydan atar: Başlanğıçda bu (“Bamsı Beyrək” və “Alpamış”da olduğu kimi) bəyin qəhrəmanlıq yayıdır” (Jirmunskiy 2011: 172). Bizim yuxarıda təqdim etdiyimiz mətnlərdə də ox atılan hədəflər V.M.Jirmunskinin xatırlatdığı nəsnelər və “quru kəllə”dir.

Bir qədər əvvəl “KDQ” mətnində yalançı bəyin toyunda ox atılan hədəfin Yaluncuğun nişan üzüyü olması faktının semantikasını izah etməyə çalışdıq. Həmin süjetdə ox atılan müvafiq hədəfin yalançı bəyin kişilik gücünü simvolizə etməsini diqqətə çatdırıb bildirdik ki, fallik duel kontekstində bu üzük Yaluncuğun qırılan yayı ilə eyni semantikaya malikdir. Nağıl variantlarında isə qızın qızıl, altun boranı, altun, gəlin gərdənliyi, mis qab və s. hədəf olaraq müəyyənləşdirməsini, yalnız hədəfin vurulmasından sonra Kəl Vəzirə ərə gedə biləcəyini görürük. Bəzən isə qız hədəf olaraq müəyyənləşdirdiyi nəsneləri oxla vuran adama ərə gedəcəyini bildirir. Bizə elə gəlir ki, bu məqamda bərk və qiymətli əşyalar (qızıl,

gümüş, mis və s.) əsasında hədəf olaraq müəyyənləşdirilən nəsnelər vaginal obrazı işarələyir. Heç təsadüfi deyildir ki, mədəniyyətdə diş gücünü işarələyən qiymətli nəsnelərin kişi fallik gücünü işarələyən oxla və yaxud da digər döyüş əşyaları ilə vurulması qadın və kişi cinsi münasibətinin simvolik ifadəsi kimi çıxış edir.

Qadın arqo sözlüyündə müvafiq semantikaya uyğun gələn aşağıdakı deyimlərə rast gəlinir: "Dəlikli muncuq" – cinsi münasibətdə olmuş, bakirə olmayan qadın" (Bingölçə 2001: 16), "Dəliksiz inci – gözəl, amma heç bir cinsi münasibətdə olmayan qız" (Bingölçə 2001: 16)", "Bardağı qırıq" – qız olmayan, bakirə olmayan qadın" (Bingölçə 2001: 159). Bu deyimlərdən göründüyü kimi, muncuq, inci kimi qiymətli nəsnelərin müvafiq durumu bakirə olub-olmamanı ifadə etmək üçün istifadə olunur. Heç təsadüfi deyildir ki, N.Gəncəvinin "Xosrov və Şirin" əsərində qəhrəmanların zifaf gecəsi olan münasibəti belə təsvir olunur:

*Dişi ceyran şirlə əlləşirdi,
Erkək şir nəhayət ona qalib gəldi.
Cəldlik göstərdi, xəzinə sahibi xəbər tutunca,
Yaqutla onun əqiqinin möhürünü götürdü.
Bir qapısı qıfıllı hasar gördü,
Dirilik suyu kimi möhürü başında idi,
Nə məzlumların ayaq səsinə eşitmiş,
Nə də zalımların əli ona çatmışdı.
Qönçənin ucu ilə ox birləşib,
Oxunun ucu ilə ləlini hey dəşirdi.
Məgər şah Xızır, gecə isə zülmət idi ki, o,
Dirilik suyuna balığı salırdı,
Dostcasına onun əlinə zərbə vururdu,
Dəbirlər kimi biri altmışa vururdu.
Demirəm hədəfə tir atırdı,
Tumsuz xurmanı suda batırdı.
Bir gecə-gündüz yuxunu tərk etdilər,
Mirvarilərlə yaqut dəşdilər (Gəncəvi 1981: 303).*

Göründüyü kimi, "oxun ucu ilə ləli dəşmək", "hədəfə tir atmaq", "mirvarilərlə yaqut dəşmək" kimi deyimlər bakirə ilə cinsi münasibəti işarələyən simvollar kimi çıxış edir. Bu mənada, Beyrəklə bağlı nağıllarda qız tərəfindən müəyyənləşdirilən nəsnelərə ox atmaq yarışının keçirilməsi "vaginal cinsi hədəf" kontekstində fallik yarışın keçirilməsi kimi anlaşılmalıdır. Burada Beyrəyin məhz öz oxu vasitəsi ilə hədəfi vurması fallik dueldə onun qələbə qazanmasının, fallik gücünün simvolik dildə qabardılması kimi anlaşılmalıdır.

Yalındığın üzüyünün Beyrək tərəfindən oxla vurularaq paralanması və "vaginal cinsi hədəf" in məhz qəhrəman tərəfindən vurulmasının hər ikisi semantik baxımdan antiqəhrəmanın məğlubiyyətinin, fallik dueldəki zəifliyinin işarəsidir.

İstər "KDQ"-nin "Beyrək boyu"nun süjetindən, istərsə də müvafiq süjetin nağıl variantlarından məlum olur ki, hədəf kimi müəyyənləşdirilən nəsənin vurulması qəhrəmanın müəyyən arzularının yerinə yetirilməsinə səbəb olur. Bu arzuların icrası üçün şəraitin yaradılması da, öz növbəsində, qəhrəmanın öz sevgilisi olan yerə yaxınlaşaraq öz kimliyini tanıtmaya imkan verir.

"KDQ"nin müvafiq boyunda Beyrəyin uğurlu ox atışını seyr edən Qazan xan onu yanına çağırır. Beyrəyin təntənəli salamlaşmasından sonra Qazan xan ona deyir: "Mərə dəlü ozan! Məndən nə dilərsən? Çətirli otaqmı dilərsən? Qul-qaravashmı dilərsən? Altun-aqçamı dilərsən, verəyim!" – dedi. Beyrək aydır: "Sultanım, məni qosan da şülən yeməgin yanına varsam. Qarnım acdur, doyursan", – dedi. Qazan aydır: "Dəlü ozan, dövlətin dəpdı. Bəglər, bugünkü bəgligim bunun olsun. Qoy nerəyə gedərsə-getsün, neylərsə eyləsin", – dedi (Əlizadə 2004: 72). Həmin yerə gedən dəli ozan (qılıqlı Beyrək) qarnını doyurduqdan sonra qazanları aşırır və başqa xaotik davranışlar nümayiş etdirir. Daha sonra "Qazan bəgə xəbər oldı: "Sultanım, dəlü ozan həp yeməgi dökdi, – dedilər, – şimdi qızlar yanına varmaq istər". Qazan aydır: "Mərə qona, qızlar yanına da varsun!" – dedi. Beyrək qalqdı, qızlar yanına vardı. Surnaçıları qovdı, naqaraçıları qovdı. Kimini dögdı, kiminin başın yardı. Qızlar oturan otağa gəldi; eşigin aldı, oturdı" (Əlizadə 2004: 72). Burla xatun onu dəvətsiz gəlməkdə məzəmmət etdikdə dəli ozan bildirir ki, bu, Qazan xanın əmridir. Boyda təsvir olunur ki, Burla xatun "Yenə döndi, Beyrəgə aydır: "Mərə dəlü ozan, ya məqsudun nədir?" Aydır: "Xanım, məqsudım oldur ki, ərə varan qız qalqa oynaya, mən qopuz çalam", – dedi" (Əlizadə 2004: 72).

Bu məqsədinə nail olduqdan sonra Beyrək sevgilisinə verdiyi işarələrlə öz kimliyini açıqlayır və cəmiyyət tərəfindən tanınır. Nağıl variantlarında da Beyrəyin uğurlu atışlardan sonra əldə etdiyi imtiyazlar özünəməxsus şəkildə əks olunmuşdur. Yuxarıda P.N.Boratavın nəşr etdirdiyi nümunə əsasında qısa şəkildə məzmununu təqdim etdiyimiz süjetdən görünür ki, Beyrək toyun başlaması üçün asılan hədəfi vuracağı halda belə bir şərt qoyur: "Kəl Vəzir kimdirsə, bir onun başını açaram, bir də gəlin evinə girməyə icazə istəyəyəm" (Boratav 2017: 164). Uğurlu atışdan sonra o vəzirin: "Başını açdı, kəlmiş. Əhali içində "Tfu, aha, kəlmiş! dedi. Əhali gülüşməyə başladı" (Boratav 2017: 164). Daha sonra da razılaşmaya uyğun olaraq gəlin otağına girən Beyrək verdiyi işarələrlə özünü tanıtdırır. Digər bir variantda da (Sakaoğlu 1998: 373-396) hədəf olaraq asılan kəlləni vurduqdan sonra Vəzir bəy ona deyir ki, dilə məndən nə diləyirsən. O da deyir: "Başındakı fəsi istəyirəm" (Alptekin 2016: 653). Ətrafdakıların məsləhəti ilə vəzir öz fəsini ona verir. "Bəy Beyrək fəsin içinə baxanda: – Tfu, vəzirin başı da kəlmiş" – deyib aldığı fəsi atır" (Alptekin 2016: 654). Bu davranışından sonra Beyrəyi qovurlar. Sonra o, gəlinlərin olduğu məclisə gəlir və müvafiq tanınma aktı baş verir.

"Bəy Böyrək və Qaratay" variantında da Bəy Böyrək müvafiq hədəfi vurduqdan sonra Kəl Vəzir ona deyir ki, məndən nə istəyirsən istə. Bəy Böyrək də ona deyir ki, "Sənin küllahında gözüüm var" – dedi. Kəl Vəzir də çıxardı verdi" (Alptekin 2016: 675). Daha sonra Bəy Böyrək ona deyir ki, "Bundan da keçəl qoxusu gəlir". Daha sonra Kəl Vəzirdən pencəyini istəyir. Onu da alıb deyir ki, bundan da "keçəl qoxusu gəlir" (Alptekin 2016: 676). Bu süjetdə də Bəy Böyrək Kəl Vəzirə deyir ki, gedib qadınlar olan məclisdə türkü oxumaq istəyir. Kəl Vəzirdən icazə aldıqdan sonra qadınlar məclisinə girən Bəy Böyrək əvvəl oynayan qadınların kimliyini tanıyır və burada da müvafiq tanınma aktı baş verir.

Ərzurum variantındakı süjetdə Kəl Vəzirin oğlu 39 oxu atır, amma toyun başlaması üçün asılan hədəfi vura bilmir. Böyük isrardan sonra sonuncu oxu Bəyrək atır və hədəfi vurur. Toy başlayır. Vəzirin oğlunun gərdənliyi vurub saldıdığı elan olunur və toy hazırlıqları başlayır (Alptekin 2016: 663). Sonra da “Kəloğlan qiyafəsində Bəy Böyrək saraya gəlir. Ona əhəmiyyət verilmədiyinə görə qadınlar tərəfə keçir” (Alptekin 2016: 663). Ənənəvi şəkildə burada da verilən işarələrlə o öz sevgilisini tanıyıb onunla evlənir və daha sonra gedib onu zindandan xilas edən “kəkfür” qızını alır.

Başqa bir variantda da kəlləni vuran Bəyrək Kəl Vəzirdən başındakı tərliyi istəyir. “Tərliyi alıb tüpürüb atır” (Türkmen 1994 : 172).

Yay dartıb uğurlu şəkildə hədəfi vurmağın fallik lovğalıq məzmununa yuxarıda müəyyən qədər toxunmuşduq. Yəni yay dartıb ox atmaqla uğur qazanan şəxs rəqibə fallik üstünlüyünü də sübut etmiş olur ki, süjetin növbəti mərhələsində qazanılan uğurlar (arzularının yerinə yetirilməsi və ya əvvəlcədən kəsilən şərtlərin icrası) da bunun nəticəsi olaraq anlaşılmalıdır. “KDQ”-dəki müvafiq boydan məlum olur ki, Bəyrəyin uğurlu ox atışından sonra Qazan xan onu yanına çağırır. Bəyrəkdən nə istədiyini soruşduqda o, qarnının doyurulmasını istəyir. Qazan da sərbəst hərəkət etmək haqqı olan bəyliyi bir günlük ona verir. Qarnını doyurduqdan sonra, ona sərbəstlik haqqı verən bir günlük bəyliyindən istifadə edərək, dəli ozan qılıqlı Bəyrək qızlar olan tərəfə keçir və nişanlı qızın oynamasını tələb edir. Qadınların bütün kələklərinə baxmayaraq, sonda o, öz məqsədinə nail olaraq nişanlı qızın oynamasına nail olur və bu əsnada dəli ozanın kimliyi bəlli olur. Maraqlıdır ki, onun Oğuz cəmiyyəti üçün asosial görünən dəli ozan davranışlarını Qazan xan özü belə məhdudlaşdırmaq istəmir? Sual olunur: niyə?

Burada bizim üçün maraq doğuran ən başlıca məqam uğurlu ox atışından sonra Bəyrəyə bəyliyin verilməsi məsələsidir. Nağıllardan məlum olduğu kimi, Bəyrək hədəfi vurduqdan sonra Kəl Vəzirin papağını istəyir. Kəl Vəzir də papağını ona verməyə məcbur olur. Bizə elə gəlir ki, Bəyrəyə verilən papaq və bəylik eyni semantik sıraya aiddir. Daha dəqiq desək, bəylik papağın status səviyyəsindəki təqdimatıdır. Odur ki, uğurlu ox atışından sonra rəqibin papağının və rəqibin toyunu təşkil edən şəxs (Qazan xanın) bəyliyinin əldə edilməsi xüsusi semantika malik olan hadisədir.

Uğurlu ox atışından sonra rəqibin papağının alınması və sonra da içinə tüpürülərək atılmasının simvolik mənasını anlamaq üçün papağın psixanalitik kontekstdəki semantikasına nəzər salmaq yerinə düşər.

Z.Freyd “Simvol və simptomlar arasında əlaqə” adlı tədqiqatında diqqətə çatdırırdı ki, yuxuların analizi zamanı şlyapa, papaq cinsiyyət orqanının, xüsusi ilə də kişi cinsiyyət orqanının simvolu kimi özünü göstərir. O, həmçinin vurğulayır ki, “Çox ehtimal ki, papağın simvolik mənası başdan götürülmüşdür və papaq başın davamı kimi təsəvvür edilə bilər...” (Freud 1959: 163). “Yuxuyozmalar” adlı məşhur tədqiqatında da Freyd papaqdan kişi cinsiyyət orqanının simvolu kimi bəhs edir (Freud 1938: 375). Marcus Grantham “Papaqların seksual simvolikası” adlı məqaləsində də məsələyə freydvari yanaşır və dəbilqə və s. kimi baş örtüyü məzmunlu

nəsnələrin kişi cinsiyyət orqanını simvolizə etməsinə diqqət yönəldir (Grantham 1949: 292.). Alan Dundes çoxsaylı folklor materialını və nəzəri yanaşmaları analiz etdikdən sonra papağın fallik məzmununu xüsusi qabardıb belə qənaətə gəlir ki, papağın "...itirilməsi kişiliyin itirilməsini təcəssüm etdirir" (Dundes. 1991: 343).

Folklor materiallarının özlərində də papağın fallik məzmunu aydın şəkildə müşahidə olunur. Naxçıvan MR Culfa rayonunun Bənəniyar kəndində toyla bağlı belə bir adət vardır: "Bəy və gəlin evə gələndə sağdış, soldış yanında olur. Əllərində ağac olur, onlar bəyi qoruyurlar. Evlərin üstü əvvəllər damsız olurdu. Dandan şirinlik olsun deyə, gəlini gətirən anda sağdış və soldış ilk olaraq camaata pul atır, sonra konfet, kişmiş atır. Elə bu vaxtı gəlin və bəy maşından düşüb evə gələndə qədər bəyə müxtəlif istiqamətlərdən hücum edirlər ki, sağdış və soldışın başın qatsınlar ki, bəyin papağın aparsınlar. Orda bir məqam var: qız evə girəndə bəy hökmən qızın başına alma atmalıdır. Bəziləri bu almanı bütöv vurur qızın başına, bəziləri isə onu səliqəli şəkildə doğrayır, bütöv kimi tutub qızın başına atır. O ana qədər oğurlandı oğurlandı, oğurlanmadısa, heç kim ona nəşə eliyə bilməz. Əgər oğurlandısa, bəy gərdəyə girə bilməz. Oğurlandısa, pul verib papağı geri almalıdır" (Qarayev 2016: 157). Y.Kalafatın Noqay türklərinin adət və inanclarından bəhs edən tədqiqatında buna uyğun mərasim aktından bəhs olunur: "Gərdək gecəsi damadın yaxınları onun börkünü (papağını – S.Q.) qaçırır. Börkü geri ala bilmək üçün hədiyyələr verilir" (Kalafat 2007: 147).

Papağı oğurlanan şəxsin gərdəyə girə bilməməsi, yalnız papağı geri aldıqdan sonra buna icazə verilməsi papağın oğurlanmasının (və ya götürülməsinin), yəni bəyin papaqdan məhrum edilməsinin simvolik xədimetməni təcəssüm etdirməsini aydın şəkildə göstərir. Təsadüfi deyildir ki, bir Azərbaycan deyimində belə bir konsept diqqətə çatdırılır: "Qızı otaqlıya yox, papaqlıya ver" (Həqqi 2005: 370). Bu deyimdən də aydın olur ki, papaqsızlıq simvolik olaraq xədimedilməni bilidirdiyinə görə şəxsə evlənmə haqqı da vermir. Burada papaqlı şəxsin evlənməyə layiq olması isə xüsusi olaraq diqqətə çatdırılır. Beləliklə, "papağı oğurlanan şəxs"ın gərdəyə girə bilməməsinin metaforik məzmunu daha aydın şəkildə bəlli olur.

Bu mənada uğurlu yay dartıb ox atdıqdan sonra Beyrəyin Kəl Vəzirin papağını alması fallik dueldə qalib gələnin məğlubu simvolik planda xədimetmə ilə cəzalandırmasının işarəsidir. Qəhrəmanın rəqibin papağını alması və onun keçəl olmasını əsas gətirərək içinə tüpürüb atması da müvafiq semantikanı təsdiqləyir. Məlum olduğu kimi, keçəllik özü də fallik gücsüzlük və xədimlik semantikasını daşıyır. Bu mənada, məğlub olan antiqəhrəmanın başından papağın götürülməsindən sonra onun keçəlliyinin ətrafa nümayiş etdirilməsi də onun fallik gücsüzlüyünün, xədimliyinin təqdim olunmasına xidmət edir. Bir sözlə, cildini dəyişən Beyrək simvolik davranışla rəqibinin evlənməyə haqqının çatmamasına diqqət yönəltməklə öz gücünü daha hiperbolik şəkildə diqqətə çatdırır. Heç təsadüfi deyildir ki, mədəniyyətdə "aqressiv tüpürmə" rəddetmə və inkar etmə məzmununu daşıyır. Bu baxımdan Beyrəyin Kəl Vəzirin papağına aqressiv şəkildə tüpürməsi onun kişiliyinin aşağılayıcı şəkildə inkar olunmasına xidmət edir.

"KDQ"-dəki müvafiq süjetdən və həmin süjetin nağıl variantlarından məlum olur ki, Beyrəyin uğurlu yay dartıb ox atmasından sonra qazandığı digər bir imtiyaz qızların və gəlinlərin olduğu yerə gedib çıxması olur. Qılığını dəyişən Beyrəyin bu davranışı "KDQ"-də onun bəylik almasından və nağıl variantlarında isə Kəl Vəzirin papağını götürüb onun keçəlliyini (simvolik məna baxımından fallik gücsüzlüyünü) nümayiş etdirməsindən sonra reallaşır. "KDQ"-dəki süjetdən məlum olur ki, hədəfi vurduqdan sonra bəylik alan Beyrəyin qadınlar olan yerə getmək istəməsinə hətta Qazan xan belə mane olmur. Məlum olduğu kimi, bu gün belə "yeni həyat quran və cəmiyyətdə yeni statusa keçən şəxs mədəni qəhrəmandan "bir günlük bəylik" almaqla bu keçidi yerinə yetirir" (Qarayev 2016: 130). "Təsadüfi deyil ki, XVI əsrin sonu – XVII əsrin əvvəllərinə aid olan "Oğuznamə"-də belə bir atalar sözü var: "Oğlan evləncək "Bəg oldum!" sanur". Münasibətin ironik və yaxud da ciddi planda olmasından asılı olmayaraq, bu deyimə məna yükündə evlənen şəxsin bəylik statusunu qəbul etməsindən söhbət gedir" (Qarayev 2016: 130). Evlənen şəxsin bəy adlandırılması kontekstində məsələyə yanaşanda aydın olur ki, Beyrəyin Qazandan aldığı bir günlük bəylik, əslində toyu olan Yaluncuğun almalı olduğu bəylikdir. Fallik duel kontekstində qələbə həmin bəyliyin dəli qılığındakı Beyrəyə verilməsi ilə nəticələnir.

Fallik duel zamanı rəqibini papaqdan məhrum etməklə simvolik planda onun xədimedilməsini gerçəkləşdirən dəli qılıqlı Beyrək qələbə kontekstində Yaluncuğun "bəylik" statusunu da əldə etməklə onu müvafiq statusdan məhrum edir. İki kişi arasında gerçəkləşdirilən konflikt kontekstində qalibə "bəylik" verilməsi "Buğac boyu"ndan da bəllidir. Dirsə xanın oğlunun zooloji görünüşlü rəqib buğa üzərində qələbəsinin ona bəyliyin verilməsi ilə nəticələndiyi məlumdur. "Beyrək boyu"nda qəhrəmanın Yaluncuqla simvolik konfliktə qazandığı qələbə də onun bir günlük olsa belə bəylik almasına səbəb olur.

Təqdim olunan süjetlərdən məlum olur ki, rəqibini simvolik xədimedicilik davranışla aşağılayan, gülünc vəziyyətə qoyan başqa qılıqlı Beyrək qadınların məclisinə getmək hüququ əldə edir. Məlum olduğu kimi, özünə aid olan qadınların yad kişilərdən qorunması kişi cəmiyyətinin əsas stereotiplərindən biridir. Amma mətnlərdən məlum olur ki, uğurlu yay dartıb ox atmaq və rəqibinin papağını götürərək onun keçəlliyini (simvolik xədimliyini) ətrafdakılara nümayiş etdirdikdən sonra Beyrəyin qadın məclisinə getməsinə heç kim mane olmur. Əslində, Beyrəyin nişanlı qızın olduğu məclisə getməsi faktının özü də fallik lovğalıq dueli kontekstində qələbəsinin nəticəsi kimi anlaşılmalıdır. Kişilik stereotipləri kontekstində yay dartıb ox atmaq yarışındakı qələbə ilə rəqibinin mövqeyini qıran Beyrək onun sahib olmalı olduğu qadının da əldə olunması istiqamətində növbəti addım atır. Bu da özlüyündə Beyrək və rəqib (Yaluncuq və Kəl Vəzir) arasındakı konfliktin motivatoru kimi qadının çıxış etdiyini göstərir. Öz rəqibinə qalib gələn, onun papağını götürməklə simvolik xədimetmə aktı həyata keçirən və ya konflikt kontekstində onun bəylik statusunu əldə edən Beyrək həm də mübarizə motivatoru kimi çıxış edən qadına da sahib olur. Beləliklə, hiylə ilə Beyrəyin nişanlısını almağa hazırlaşan rəqib qadın uğrunda digər kişi ilə mübarizəni zəruri hesab edən kişilik

stereotiplərindən qaynaqlanan döyüş müstəvisində məğlub olur və qadına sahib olmaq haqqını itirir. Bu qələbələrdən sonra Beyrək qadın məclisində verdiyi işarələrlə özünü həm sevgilisinə, həm də cəmiyyətə tanıtdırır. Rəqib kişi ilə aparılan fallik məzmunlu konfliktdə qazanılan uğur cildini dəyişən qəhrəmanın qadına sahib olmasını təmin etməklə yanaşı, onun öz kimliyini tanıtdırmasına da şəriat yaradır.

Ayrı-ayrı variantlarda rəqibin son durumunun təsviri də xüsusi məna yükünə malik olan hadisədir. Variantlarda xain rəqibin sonda öldürülməsi, Beyrəyin qılıncının altından keçdikdən sonra bağışlanması ("KDQ") və qəhrəmanın öz rəqibini bağışlayaraq bacısı ilə evləndirməsi təsvir olunur. İlk baxışdan bunlar məzmunca bir-birindən çox uzaq motiv və faktlardır. Amma psixosemantik baxımdan bu faktlar eyni məna ətrafında birləşirlər. Belə ki, rəqibin öldürülməsi onun aradan qaldırılması, təsir gücünün ləğv edilməsi mənasına malikdir. Qəddini əyərək qılıncın altından keçmək baş əymək kontekstində anlaşılmalıdır. Alan Dundesin dediyi kimi, konflikt kontekstində məğlub birinin boyun əyməsi həm də onun fallik zəifliyini qəbul etməsi deməkdir. Bu mənada, Yaluncığın Beyrəyin qılıncının altından keçdikdən sonra bağışlanması onun fallik zəifliyini qəbul edərək qəhrəmana tabe olması məzmunu daşıyır. Bir kişinin başqa bir kişinin dominantlığını bu şəkildə qəbul etməsi, öz iddialarından imtina etməsi stereotiplər kontekstində elə onun ölümü semantikasını ifadə edir. Belə ki, mədəni mühit kişinin özünü təsdiq üçün digər kişilərlə konflikt kontekstində özünü aktuallaşdırmasını zəruri hal hesab edir. Bu olmadıqda isə stereotiplər kontekstində onun ölümü (və ya xədim edilməsi) gerçəkləşir.

Yazımızın başqa bir yerində dediyimiz kimi, hücum mövqeyində olan bir kişinin başqa bir kişiye aid olan qadını alması həm də onu özünə tabe etdirmək semantikasi daşıyır. Bundan fərqli olaraq, Beyrəklə bağlı nağıl süjetlərindən görürük ki, Kəl Vəzir məğlub durumda olmasına baxmayaraq, Beyrəyin bacısı ilə evləndirilir. Təqdim etdiyimiz yanaşma kontekstində məsələyə baxanda belə çıxır ki, Kəl Vəzir Beyrəyi özünə tabe etdirir. Amma Kəl Vəzirlə bağlı müvafiq situasiyanın semantikanın müəyyənləşdirilməsi üçün buradakı çox incə bir fərqi diqqət mərkəzinə gətirmək istərdik. Əslində, Kəl Vəzir Beyrəyin nişanlısı ilə evlənmək istəyir. Simvolik fallik konflikt kontekstində məğlub olduqdan sonra o, iddiasından əl çəkməli olur, daha sonra qəhrəman tərəfindən bağışlanır və qəhrəman onu öz bacısı ilə evləndirir. Təsvir olunan mənzərədən aydın olur ki, süjetdə arvad almaqla bağlı Kəl Vəzirin öz istəyi reallaşmır. O, öz iddiasından əl çəkdirildikdən sonra qalib qəhrəmanın inisiativinə uyğun olaraq heç bir qəhrəmanlıq göstərmədən onun bacısı ilə evləndirilir. Buradan məlum olur ki, qəhrəmanın arvad almaqla bağlı qəhrəmanlıq mövqeyi ortaya qoyması kişiliklərin əsas stereotiplərindən biridir. Müvafiq situasiyada məğlub antiqəhrəmanın evləndirilməsinin qalib qəhrəmanın arzusu əsasında reallaşması Kəl Vəzirin Beyrəyə tabe olması semantikasi daşıyır. Çünki bu davranışla da passiv mövqedəki Kəl Vəzir aktiv mövqedəki Beyrəyin arzularına tabe olmuş olur. Kişilik stereotipləri kontekstində bir kişinin başqa birinin inisiativinə tabe olması da, öz mövqeyini ifadə edə bilməməsi də onun ölümü semantikasını daşıyır.

Bu mənada, qəhrəmanın (Beyrəyin) rəqibinin öldürülməsi, onun qılıncının altından keçərək tabe olması və qalib qəhrəmanın arzusuna uyğun olaraq evlənməsi eyni psixosemantik məzmunla malikdir.

Nəticə. Simvolik reallığın təhlili yaradıcı kollektiv düşüncə üçün hakim olan bir çox stereotiplərin müəyyənləşdirilməsinə şərait yaradır:

1. Ənənəvi stereotiplər ərgənləşmə dövrünə qədəm qoyan oğlanlardan fallik güclərini sübut etməyi tələb edir;

2. Qadına sahib olmaq haqqı digər bir kişi (və ya onun simvolik əvəzediciləri) üzərində qələbədən sonra reallaşdırıla bilər;

3. Digər kişi ilə konflikt kontekstində fallik gücün nümayiş olunmaması həmin şəxsin cəmiyyət tərəfindən tanınmasına və qadına sahib olmasına imkan vermir;

4. Kişilər (və ya kişilik) özünütəsdiq üçün daim digər kişilərlə mütəmadi konflikt və dramatism kontekstində öz mövcudluqlarını qorumaq məcburiyyətindədirlər;

5. Kişilər arasında konfliktin psixosemantik əsasında qarşı tərəfin xədim edilməsi və kişilikdən məhrum edilməsi ilə özünütəsdiq konsepti dayanır.

İşin elmi yeniliyi: Kişilik stereotipləri kontekstində “KDQ”nin süjet və motivlərinin öyrənilməsi və kontekstdə faktların psixanalitik izahı işin elmi yeniliyini təşkil edir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalədə irəli sürülən elmi yanaşmalardan folklor motivlərini, o cümlədən “KDQ”-ni psixanalitik baxımdan öyrənmək istəyən tədqiqatçılar səmərəli istifadə edə bilərlər.

ƏDƏBİYYAT

Alptekin, Mehmet 2016. Bamsı Beyrek Destanı Üzerinde Karşılaştırmalı bir araştırma (incelememetin) /Doktora tezi/ Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 747 s.

Babaxanlı, G. 2011. Azərbaycanın qeyri-maddi mədəniyyət abidələri və Ərtöğrul Cavid. On iki cildə. I cild. Bakı: Çarşıoğlu, 372 s.

Bingölçe2001. Kadın Argosu Sözlüğü. İstanbul: Metis Yayıncılık, 212 s.

Boratav, Pertev Naili 2017. Folklor ve edebiyat II. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 535 s.

Delcourt, M. 1962. The Legend of Sarpedon and the Saga of the Archer. History of Religions, 2(1), pp. 33-51.

Dundes, Alan 1994. Gallus as Phallus: A Psychoanalytic Cross-Cultural Consideration of the Cockfight as Fowl Play. In the Cockfight: A Casebook, ed. Alan Dundes, Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 241–84.

Dundes, Alan 1978. Into the Endzone for a Touchdown: A Psychoanalytic Consideration of American Football . Western Folklore, Vol. 37, No. 2, pp. 75-88.

Dundes, A., Leach, J., & Özkök, B. 1970. The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes.” The Journal of American Folklore, vol. 83, no. 329, pp. 325–349.

Dundes, Alan 1997. Traditional Male Combat: From Game to War. In From Game to War and Other Psychoanalytic Essays on Folklore, University Press of Kentucky, pp. 25-45.

Dundes, Alan 1991. The Apple-Shot: Interpreting the Legend of William Tell. Western Folklore, Vol. 50, No. 4 Oct., pp. 327-360 s.

Ekici, Metin 2019, Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar və 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 224 s..

Eliade, Mircea 1968. Notes on the Symbolism of the Arrow. Religions in Antiquity. ed. Jacob Neusner, Leiden: E.J. Brill, Pp. 463-475.

Əlizadə, Samət 1999. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 704 s.

Əlizadə, Samət 2004. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Öndər nəşriyyatı, 376 s.

Freud, Sigmund 1959. A Connection Between a Symbol and a Symptom. Collected Papers, Vol. II. New York: Basic Books. Pp. 162-163.

Freud, Sigmund 1938. The Interpretation of Dreams. The Basic Writings of Sigmund Freud. New York: Modern Library. Pp. 179-549.

Gəncəvi, Nizami 1981. Xosrov və Şirin / tərcümə edən Həmid Məmmədzadə/ Bakı: "Elm" nəşriyyatı, 374 s.

Gökoğlu, A. B. 1936. Bey Böyrəğin Erzurum Varyantı. Halk Bilgisi Haberleri, (5) 54, s. 81-86.

Grantham, Marcus 1949. The Sexual Symbolism of Hats. American Imago 6, pp. 281-295.

Həqqi, Behruz 2005. Türk deyimləri. Bakı: Nurlan, 534 s.

Hüseynzadə, T. 2017. Aşıq deyişmələrinin poetikası. Bakı: Gənclik, 312 s.

Jirmunskiy, V. M. 2011. Türk Kahramanlık Destanları /I.-II. Bölüm /Çev.: Mehmet İsmail, Hülya Arslan Erol/ TDK Yayınları, Ankara. 376 s.

Kalafat, Y. 2007. Balkanlardan Uluğ Türküstana Türk Halk inancları. I cild. Ankara: Berkan yayınları, 412 s.

Qarayev, S. 2016. Mifoloji kaos: strukturu və poetikası. Bakı: Elm və təhsil, 220 s.

Qarayev, S. 2019. Novruzda yaradıcı cinsi davranışların simvolikası: Xızırın gecələr bərəkət paylaması və papaqatmanın psixoanalitik semantikası. "Dədə Qorqud". Elmi-ədəbi toplu, IV sayı, s. 78-92.

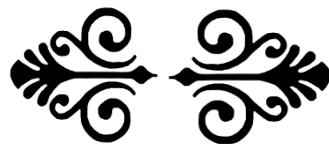
Rüstəmzadə, İ. 2013. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: «Elm və təhsil», 368 s.

Rüstəmzadə, İ 2012. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, II kitab (Bərdə və Ağcabədi rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: «Elm və təhsil», 484 s.

Sakaoğlu, S. 1998. Dede Korkut Kitabı I-II (İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar) (Birinci Baskı). Konya: Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı Yayınları. s. 373-396.

Seligman, G. G. 1934. Bow and Arrow Symbolism. Eurasia Septentrionalis Antiqua 9, pp. 349-354.

Türkmen, F . 1994. Dede Korkut Hikayelerinin Anadolu ve Rumelinde Yaşayan kolları. Türk dili araştırmaları yaylığı - belleten , 36 (1988), s. 157-177.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər



Hikmət QULİYEV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu, Bakı, Azərbaycan

E-mail: quliyevh@mail.ru

**İNFORMASIYA TƏHLÜKƏSİZLİYİ VƏ FOLKLOR: RƏQƏMSAL
MƏRHƏLƏDƏ GİZLİ SOSIAL QRUPLARIN
MÜƏYYƏNLƏŞDİRİLMƏSİNDƏ FOLKLORUN ROLU**

Açar sözlər: rəqəmsal folklor, gizli sosial qrup, informasiya təhlükəsizliyi, kiber cinayətlər, internet folkloru, folklor kimliyi, kompüter folkloru, tətbiqi folklor.

SUMMARY

**INFORMATION SECURITY AND FOLKLORE: THE ROLE OF FOLKLORE IN THE
IDENTIFICATION OF HIDDEN SOCIAL GROUPS IN THE DIGITAL AGE**

In the article the problem of studying the certain socio-cultural processes through folklore, which is one of the new approaches of modern times, is investigated. It is noted that folklore at the digital stage opens wide opportunities for studying the folklore identity, interests and behavior of certain social groups, as a whole, the common values that ensure their idea-cultural unity. Each individual, including the Internet user, reveals own folklore environment, folklore group, finally folklore identity with some elements in the communicative process or any act of behavior. From this point of view, the object (individual, hidden social group, network, etc.) investigated in the case of cybercrime its folkloric portrait and signature play an important role as one of the specific signs for its detection. It is determined that in the context of information security through folklore it allows to create a folklore profile of a certain content, author of written or oral speech, hidden social group and processes, to characterize that folklore profile by computer technologies and certain analytical methods on the most different parameters.

For the first time in the article the role of folklore in ensuring information security, which is considered one of the important components of national security, has been investigated, prospects of using specific opportunities of folklore in the detection of cybercrime and cyber-violence, as well as in the identification of hidden social networks have been determined.

Key words: digital folklore, hidden social group, information security, cybercrime, Internet folklore, folkloric identity, computer folklore-study, applied folklore

РЕЗЮМЕ

**ИНФОРМАЦИОННАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР: РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В
ОПРЕДЕЛЕНИИ СКРЫТЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП НА ЦИФРОВОМ УРОВНЕ**

В статье рассматривается проблема изучения определенных социо-культурных процессов посредством фольклора, что является одним из новых подходов современности. Отмечается, что на цифровой стадии фольклор также открывает широкие возможности для изучения фольклорной идентичности, интересов и поведения определенных социальных групп, а также общих ценностей, обеспечивающих их идиокультурное единство в целом. Каждый индивид, включая пользователя Интернета, каким-либо элементом раскрывает фольклорную среду, фольклорную группу и, наконец, фольклорную идентичность, к которой он принадлежит, в коммуникативном процессе или в любом акте поведения. С этой точки зрения, в самом факте киберпреступности важную роль играют его фольклорный портрет и подпись как одна из специфических особенностей для обнаружения исследуемого

объекта (индивида, тайной социальной группы, сети и т.д.). Было выявлено, что фольклор позволяет создать фольклорный профиль определенного контента, автора письменной или устной речи, тайной социальной группы и процессов в контексте информационной безопасности, охарактеризовать этот фольклорный профиль с помощью компьютерных технологий и определенных аналитических методов в аспекте самых разных параметров. В статье впервые исследуется роль фольклора в обеспечении информационной безопасности, которая является важной составляющей национальной безопасности, и определяются перспективы использования специфических возможностей фольклора для выявления киберпреступности и кибер-насилия, а также выявления скрытых социальных сетей.

Ключевые слова: цифровой фольклор, скрытая социальная группа, информационная безопасность, киберпреступность, интернет-фольклор, фольклорная идентичность, компьютерная фольклористика, прикладной фольклор.

Məsələnin qoyuluşu: Məlumdur ki, “müasir tədqiqatlarda geniş şəkildə diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də folklor vasitəsi ilə öyrənmək tendensiyalarıdır” (Qarayev 2018: 73). Təkcə folklorşünaslığın deyil, bir sıra digər yaxın və uzaq fənn sahələrinin – sosiologiya, antropologiya, kulturologiya, etnoqrafiya, informasiya texnologiyaları, ekolologiya, etnobotanika və s.-nin potensial təhlil obyektinə olan folklor həmin sahələr üzrə konkret problemin öyrənilməsi üçün geniş imkanlara malikdir. Xüsusilə də rəqəmsal mərhələdə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının inkişafı şəraitində IV Sənaye inqilabının yaratdığı imkanlar və süni intellekt texnologiyalarının tətbiqi ilə folklor tamamilə yeni elmi rəqəmlərdən araşdırıla bilər. Bu imkanlar əslində iki istiqamətdə yeni perspektivlər vəd edir:

Birincisi, yeni elmi axtarışlar, nəzəri-metodoloji yanaşmalar kontekstində folklorun öyrənilməsinin daha da genişləndirilməsi, nəticə etibarilə folklorşünaslıq üçün yeni üfüqlərin meydana çıxması. Bu kompüter folklorşünaslığı (Abello 2012; Tangherlini 2016: 5-13), süni intellekt və folklor (Thompson 2019), internet folkloru və s. kimi elmi istiqamət və anlayışları özündə ehtiva edə bilər.

İkincisi, digər elm sahələrində müəyyən problemlərin araşdırılması zamanı folklorlardan istifadə. Bu halda folklor kollektiv düşüncə və reaksiyanın diaxron və sinxron planda formalaşmış modeli, fərdin və yaxud müəyyən sosial qrupun folklorik kimiliyinin identifikatoru kimi götürülür ki, bu da nəticə etibarilə bir sıra problemlərin öyrənilməsində folklorun açar rolunu oynamasını təmin edir. Məsələn, informasiya təhlükəsizliyi kontekstində kibercinayətkarlığın aşkarlanmasında folklor unikal identifikasiya vasitələrindən biridir. Yaxud fərdi məlumatların təhlükəsizliyinin təmin edilməsində milli mentalitet və stereotiplərin rolunun, həmin məlumatlara (fərd və yaxud sosial qrupun stereotipləri kontekstində) olan həssaslığın psixogenezisinin öyrənilməsində folklorik təzahürlərin analizi geniş imkanlar yaradır.

Hər şey şübhəsiz ki, hər iki istiqamətdə araşdırmalar folklorun daha dərinləndirilməsinə, paralel olaraq folklorşünaslığın da yeni metodoloji alət və üsullarla “silahlanması”na gətirib çıxaracaqdır. Bu baxımdan **informasiya təhlükəsizliyi və folklor problemi** çətinliyi altında bir sıra məsələlərə, o cümlədən, kibercinayətkarlıq və kibercinayətkarlığın aşkarlanması, gizli sosial qrup və şəbəkələrin üzə çıxarılması problemlərinə yanaşmaq mümkündür.

İşin məqsədi: Tədqiqatda əsas məqsəd rəqəmsal texnologiyaların, elektron mühitin, qlobal informasiya şəbəkəsinin mövcudluğu şəraitində milli təhlükəsizliyin mühüm komponentlərindən hesab olunan informasiya təhlükəsizliyinin təmin edilməsində folklorun rolunun araşdırılması, kibercinayətkarlıq və kiberzorakılığın aşkarlanmasında, o cümlədən gizli sosial qrupların müəyyənləşdirilməsində folklordan istifadənin perspektivlərinin araşdırılmasıdır.

Problemin təsviri: Müasir dövrdə internetin meydana gəlməsi insanlar arasında kommunikasiya imkanlarının genişlənməsinə, informasiya əldə etməkdən tutmuş ən müxtəlif məsələlərə bağlı problemlərin həll olunmasına fundamental şəkildə təsir göstərmişdir. İnsanlararsı təmas və əlaqə üçün yeni imkanlar yaradan internet bu gün həm də sosial, mədəni, siyasi, iqtisadi və s. proseslərin cərəyan etdiyi *dinamik sosial mühitə (sosiotehnoloji mühitə)* çevrilmişdir. Təsadüfi deyildir ki, artıq virtual mühitdə elektron mədəniyyət (rəqəmsal mədəniyyət) meydana gəlmişdir (Баева 2012: 44). Eyni zamanda internetin sürətli inkişafı və virtual sosial şəbəkə və forumların ortaya çıxması insanların ondan asılılığının artmasına, ən müxtəlif təhlükə və təhdidlər üçün münbit şəraitin yaranmasına da gətirib çıxarmışdır. Bu baxımdan *rəqəmsal texnologiyaların, elektron mühitin, qlobal informasiya şəbəkəsinin mövcudluğu şəraitində milli təhlükəsizliyin əsas vəzifələrindən biri olan milli-mənəvi dəyərlərin qorunması, xalq mədəniyyətinin, folklorun müasir dünyanın tələblərinə müvafiq şəkildə informasiya təhlükəsizliyi kontekstində araşdırılması kifayət qədər aktual məsələdir*. Bir tərəfdən informasiya təhlükəsizliyi problemlərinin həllində folklorun spesifik imkanlarından istifadə etməklə virtual mühitdə gedən müxtəlif proseslərin, o cümlədən, kibercinayətkarlıq və kiberzorakılıqla bağlı hadisələrin öyrənilməsi, kriminal xarakterli fəaliyyət və hərəkətlər həyata keçirən fərd və qrupların aşkarlanması, digər tərəfdən isə isə folklorun özünün informasiya təhlükəsizliyi ilə bağlı problemlərinin tədqiq olunması bu sahədə həllini gözləyən mühüm problemlərdir. Eyni zamanda virtual sosial şəbəkələrdə gedən folklor proseslərinin, sosial-mədəni reaksiya kimi ortaya çıxan folklorik faktların, rəqəmsal xalq mədəniyyətinin, yeni nəsil folklor yaradıcılığının, folklorik forma və məzmunların araşdırılması internet folklorunun qarşısında duran ən aktual problemlərdir. Beləliklə, *folklor və informasiya təhlükəsizliyi* məsələsinə üç əsas aspektdən baxmaq mümkündür:

Birincisi, informasiya təhlükəsizliyi kontekstində, qeyri-müəyyənlik şəraitində folklorun unikal imkanlarından istifadə etməklə müəyyən situasiya və hallarda məxfiliyin, gizli virtual sosial şəbəkə və qrupların aşkarlanması üçün adekvat metodların və vasitələrin müəyyənləşdirilməsi;

İkincisi, kompüter texnologiyalarının imkanları hesabına müxtəlif mənbələrdən toplanmış milli folklor resurslarının rəqəmsallaşdırılması, elektron mühitə daxil edilməsi, həmin mühit daxilində etibarlı qorunması, tamlığı və əlyetərliliyinin təmin edilməsi, eyni zamanda folklor resurslarının intellektual analizinin təmin edilməsi üçün hər bir folklor resursunu identifikasiya etməyə imkan verəcək parametrlərin (əlamətlərin) müəyyənləşdirilməsi. Informasiya təhlükəsizliyi prob-

lemlərinin həllində, kibercinayətkarlıq və gizli virtual sosial şəbəkə və qrupların aşkarlanmasında milli rəqəmsal folklor databazalarından istifadə edilməsi;

Üçüncüsü, internetdə – virtual kommunikativ mühitdə, sosial şəbəkə, forum və saytlarda meydana gələn folklor yaradıcılığı proseslərinin, folklorlaşma və yaxud defolklorlaşma trend və tendensiyalarının, müvəqqəti folklor ənənələrinin, yeni nəsil folklor faktlarının, folklorik forma və qəliblərin, nəhayət, internet folklorunun multidissiplinar metod və yanaşmalar, İKT-nin tətbiqi əsasında analiz olunması.

Informasiya təhlükəsizliyi geniş anlayışdır və son zamanlar aktuallaşmasına baxmayaraq, tarixən müxtəlif daşıyıcılar – daş, dəri, kağız və s. üzərində olan informasiyanın qorunması, məxfiliyinin təmin edilməsi kimi məsələlər kontekstində mövcud olmuşdur. Hesab etmək olar ki, kommunikasiya yarandığı məqamdan etibarən informasiyanın vacibliyi dərk olunmuş, insanlar arasında informasiyanın qorunması, etibarlı şəkildə saxlanması və ötürülməsinə böyük əhəmiyyət verilmişdir. Heç təsadüfi deyildir ki, ənənəvi mədəni mühitdə müxtəlif peşə və sənətlərlə, xüsusən xalq həkimliyi və təbabətlə bağlı olan bilik və məlumatlar ciddi şəkildə qorunurdu. Ənənəvi mədəni mühitdə müəyyən ezoterik bilik və təcrübələr mövcud idi ki, bu informasiyalar məhdud çərçivədə tabulanmış şəraitdə ötürülürdü. Başqa sözlə desək, ənənəvi mədəni mühitdə yayılması və ötürülməsinə qadağa qoyulan – tabu hesab edilən bilik, təcrübə və informasiya mövcud idi. Çünki ən müxtəlif sosial qrupların maraq və arzuları, adət və ənənələri, davranış və söhbətləri əsasında təşkil olunan folklor eyni zamanda aid olduğu sosial qrupun spesifikliyini, sərhəd və təmasını da özündə əks etdirir. Bu isə fərqli sosial qrupların müəyyən əlamətlər üzrə folklorik profilinin müəyyənəşdirilməsi üçün geniş imkanlar yaradır ki, internet mühitində – multikultural folklor şəraitində bundan müxtəlif tipli analizlər üçün istifadə etmək mümkündür.

Elmi ədəbiyyatlarda informasiya təhlükəsizliyi anlayışına (Арсентьев 1997: 48-50; Еркин 2012: 68-74; Владимирова 2012: 47-52) müxtəlif cür yanaşma mövcuddur: “Informasiya təhlükəsizliyinin predmeti çox zaman informasiyanın konfidensiallığının, tamlığının və əlyetərliliyinin təmin edilməsi kimi başa düşülür. Lakin informasiya təhlükəsizliyinin predmeti daha genişdir. Informasiya təhlükəsizliyi təkcə kompüter təhlükəsizliyindən və şəbəkə təhlükəsizliyindən ibarət deyil. Müasir cəmiyyətdə informasiya təhlükəsizliyi cəmiyyətin bütün *sosial-mədəni proseslərinə* (kursiv bizimdir – H.Q.) nüfuz edir, “istənilən dövlətin milli təhlükəsizliyinin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilir” (İmamverdiyev 2006; Кузнецов 2006).

Bir zamanlar insanlar informasiyanın qıtlığından, azlığından əziyyət çəkirdilərsə, hal-hazırda bu proses tamamilə əksinə cərəyan edir. Bu gün bəşəriyyət informasiyanın ifrat bolluğunun, informasiya selinin içərisində “boğulmaq” təhlükəsi ilə üz-üzədir. Bu da dünyanı *informasiya təhlükəsizliyi paradigması* qarşısında qoymuşdur. Belə bir multikultural reallıq kontekstində folklorun yerinin və rolunun qiymətləndirilməsi, onun imkanlarının ortaya çıxarılması olduqca aktualıq kəsb edən məsələdir.

Müasir dövrdə informasiyanın çox sürətli şəkildə yayılması, informasiya üzərində istənilən əməliyyatın aparılması imkanının olması və s. informasiyanı

çox zəruri və strateji bir məfhumla çevirmişdir. İnformasiya üzərində manipulyasiyalar etməklə cəmiyyətə təsir etmək, dezinformasiya yaymaqla stabilliyi pozmaq, sosio-psixoloji xaos yaratmaq mümkündür. Təsadüfi deyildir ki, bu gün internetdə yalan xəbərlər, şayiə və böhtanlar, qorxutma və xəbərdarlıqlarla bağlı çoxlu sayda elektron resurslar dövr etməkdədir. Müvəqqəti dövrətmə imkanı qazanan həmin resurslar ənənəvi folklor modellərində yaradılmaqla folklorik forma və funksiyaya malikdirlər (Blank 2018: 1). Cari hadisə və xəbərlər əsasında qurulan bu resurslar bəzən müəyyən məqsədə, aldatma və cəmiyyətə təsir etməyə yönləndirilir. Xüsusilə də sosial baxımdan rezonans doğuran, “milli və yaxud beynəlxalq səviyyədə stress və travma yaradan” (Dundes, Pagter 1991: 303–322) hadisələr ətrafında meydana çıxan yalan məlumatların kibercinayətkarlıq aspektindən araşdırılması, həmin məlumatları yayan, gizli şəbəkələrin aşkarlanmasında folklordan istifadənin geniş imkanları vardır. Cəmiyyəti çaşdırmaq, yalan məlumat yaymaq, müəyyən sosial qrupları öz maraqlarına yönləndirmək məqsədi ilə yaradılmış kontentlərin gizli “müəlliflərinin” aşkarlanması üçün həmin məlumatlarda əks olunan folklorik (etnik, etnoqrafik, milli, dialektoloji və s.) “izləri” üzə çıxarmaq mümkündür.

Lakin dünyada gedən bu proseslərdən – informasiya müharibələri və münaqişələrindən kənarda qalmaq mümkün deyildir. Bu isə təbii olaraq, milli zəmində informasiya təhlükəsizliyini aktuallaşdırmış olur. İnformasiya təhlükəsizliyinin texnogen xarakterli problemləri ilə yanaşı, informasiyanın məzmunundan irəli gələn infogen mənşəli problemləri də vardır.

İnformasiya təhlükəsizliyi kontekstində folklorun imkanları. Məlumdur ki, hazırda internet bütün dünya xalqlarının informasiya mübadiləsinin əsas vasitəsinə çevrilmişdir. İnsanlar ən müxtəlif ehtiyac və zərurətlə əlaqədar olaraq günün daha çox hissəsini internetdə keçirirlər. Bu isə internet mühitdə çox böyük sürətlə müxtəlif sosial qrupların və şəbəkələrin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Bu prosesin müsbət tərəfi ilə yanaşı, mənfi cəhəti də vardır. Belə ki, internetdə müxtəlif folklor mədəniyyətlərinin daşıyıcıları olan bədniyyətli insanların, mütəşəkkil, transmilli, kriminal qrupların fəaliyyəti və hüquqazidd əməllərinin reallaşdırılması üçün çox münbit sosial mühit yaranmışdır. İnternetin, eləcə də sosial medianın istifadəçilərə yaratdığı *anonimlik* imkanı bir tərəfdən fərdlərin sosiallaşması, ünsiyyəti və yaxınlaşmasına mane ola biləcək psixoloji baryerlərin aradan qalxmasına, istifadəçilərin sərbəst və rahat şəkildə özünüifadə etməsinə şərait yaradırsa, digər tərəfdən də naməlumluq, qeyri-müəyyənlik və bilinməzlik hesabına ən müxtəlif neqativ, qanunazidd əməllərin də həyata keçirilməsinə imkan verir. Sosial medianın anonimlik xarakterinin cinayət və cinayətkarlıq üçün əlverişli imkan yaratdığını xüsusi vurğulayan Ü.Arklan və H.Rençber yazır ki: “İnsanlar gündəlik həyatda cəsarət edə bil-mədikləri hərəkətləri anonim kimlik arxasında gizlənərək ifa etməkdə, qanuni təqibdən daha asan şəkildə qaçmaqdadırlar” (Arklan, Rençber 2017: 36). Əslində, kibercinayətkarlığın yaranmasının əsas səbəbkarı internet deyil, müxtəlif bəd əməlləri həyata keçirən, hər hansı xalqa mənsub, onun folklor mədəniyyətinin daşıyıcısı olan insanların hüquqazidd fəaliyyətidir. İnternetin burada “günahı” həmin insanların “niyyətini” müəyyənləşdirə bilməməsi və cinayətkar insanlara yaratdığı fəvqəl im-

kandır. Başqa sözlə desək, internetin, sosial media platformalarının təqdim etdiyi əlahiddə imkanlar eyni zamanda “cinayətkarların bu mühitdən səmərəli şəkildə istifadə etməsinə” (Karahisar 2018: 685) gətirib çıxarmışdır.

Ona görə də internetdə, sosial media platformalarında gedən proseslərə müvafiq olaraq, dünyanın müxtəlif ölkələrinin qanunvericiliyində mütəmadi dəyişikliklər edilir, kibercinayətkarlığa qarşı mübarizənin hüquqi tənzimlənməsi ilə bağlı qərarlar qəbul olunur. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, bu gün internet vasitəsilə – sosial şəbəkələr, sayt və bloqlarla insanların aldadılması, insan alveri, psixoloji təsiretmə (“Mavi Balina” hadisəsi – qorxutma, hədələmə, təbə etdirmə kontekstində, bax: Зислин, Архипова, Радченко 2017: 51-53; Архипова, Волкова, Кирзюк, Малая, Радченко, Югай 2017: 24), cəmiyyəti yalan və şayiələr vasitəsilə yönləndirmə faktları kifayət qədər geniş yayılmaqdadır. Hazırda sosial media platformaları yalan, şayiə, aldatma tipli informasiyaların ən sürətlə yayıldığı şəbəkələrdir (Goh, Dion..., 2017: 256-266).

Təsadüfi deyildir ki, “Mətn analizi və kibercinayətkarlıq”la bağlı geniş tədqiqatlar aparan Berry M.W. və Kogan J. internetin bu məsələdə rolunu aşağıdakı kimi şərh edir: “...Təəssüflər olsun ki, yeni texnologiyadan neqativ işlər üçün istifadə etmə fürsəti onun özü ilə bərabər gəlir. İnternetdən və söhbət otaqlarından xeyli əvvəllər də cinsi zorakılar və yırtıcılar var idi. Kiberzorakılıq və internet yırtıcılığı kompüter istifadə etmədə kifayət qədər təcrübəyə sahib olmayan, xüsusilə də yeniyetmə və gənclər üçün təhlükə yaradır. İnternet əlaqəsi cib telefonlarına qoşulduqca, portativ oyun cihazları və çox oyunçulu oyun konsolu gənclərin təması və istifadəsi üçün daha böyük yollar açdı” (Berry, Kogan 2010: 161).

İnternet mühitinin normativ-hüquqi bazasının formalaşdırılması, buradakı proseslərin hüquqi tənzimlənməsi, cinayətkarlığın qarşısının alınması və s. kimi məsələlər fərdi məsuliyyətin gücləndirilməsini zəruri edir. Lakin internetə daxil olmaq və ondan istifadə etmək azaddır. İnsanlar internetə daxil olarkən hər hansı bir biometrik məlumatlarla – üz cizgisi, əl izi və s. ilə deyil, İP ünvanlarla identifikasiya olunurlar. İP ünvanların internetə qoşulmuş müəyyən bir qurğu barədə məlumat verməsinə baxmayaraq, həmin qurğunun istifadəçisinin kimliyini müəyyənləşdirmək çox çətin məsələdir. Yaxud bu gün real sosial-mədəni proseslərin virtual mühitə transformasiyası, eləcə də virtual mühitin, sosial şəbəkə, bloq və saytların sosial-mədəni proseslərin cərəyan etdiyi əsas məkana çevrilməsi kontekstində, milli və beynəlxalq hüquqdan kənar gizli sosial qrupların yaranması, onlar arasında müəyyən metaforik-simvolik işarələrlə şifrələnmiş kommunikasiya imkanlarının mövcud olması müşahidə olunur ki, belə proseslərin də aşkarlanması olduqca mürəkkəbdir. Deməli, internetdə dövriyyədə olan məlumatların müəyyən bir hissəsi kriptə xarakter daşıyır.

Bununla əlaqədar olaraq, internet istifadəçilərinin identifikasiyası imkanlarının yüksəldilməsi üçün səsin, şəklin, dəsti-xəttin, üslubun (leksikonun) analiz olunması çox aktual məsələdir. Məsələn, hər hansı bir şəxsin profili onun üslubu, leksikonu, şifahi və ya yazılı nitqində təkrarladığı sözləri, cümlənin leksik, sintaktik, semantik və semiotik xüsusiyyətləri ilə müəyyən olunur. Bunun üçün təbii dilin kompüter emalı texnologiyalarından istifadə etməklə mətnlərin kompüter analizi metodları və

vasitələri işlənir. Berry M.W. və Kogan J. yazır ki, “müxtəlif qaynaqlardan kiberzorakılıq və kiberyırtıcılıqla bağlı transkriptləri araşdırarkən, kiberzorakılar və kiberyırtıcılar tərəfindən kimliyin maskalaması və aldatmada istifadə olunan *oxşar taktikalarla* qarşılaşırıq” (Berry, Kogan 2010: 150). Müəlliflərin qeyd etdiyi oxşarlığı təkcə taktikalarda deyil, eyni zamanda, kollektiv reaksiya və münasibətə əsaslanan folklorik ifadə, reaksiya və davranışlarda müşahidə etmək mümkündür.

Ümumiyyətlə, internet istifadəçilərinin identifikasiyası üçün bir sıra üsullar mövcuddur. Bu sahədə mövcud olan araşdırmalarda istifadəçilərdən daha çox istifadəçilər tərəfindən yaradılan kontentlərin analizi və aşkarlanması ilə bağlı müxtəlif metodlar irəli sürülmüşdür. Xüsusən sosial şəbəkə və digər onlayn platformalarda yayılan yalan xəbərlərin, şayiə və dedi-qoduların aşkarlanması (Gupta, Lamba, Kumaraguru, Joshi 2013: 729–736; Canini, Suh ... 2011: 1–8;), həqiqət olub-olmaması, eləcə də onlarla mübarizə metodları, qarşısının alınması və ya effektivin azaldılması (Ozturk, P., Li, H., Sakamoto, Y.: Combating rumor; Bernard, S., Bouza, G., Piétrus, A. (2014): 108–114) ilə bağlı müəyyən araşdırmalar mövcuddur. Lakin bəzən bu üsulların özləri də yetərli olmur. Təhlükəli və ya şübhəli obyektlə bağlı müəyyən məlumat əldə olunsada, onun, həqiqətən, qeyri-qanuni fəaliyyətlə məşğul olması barədə zəruri bilik əldə oluna bilmir. Yalnız həmin obyektin göndərdiyi mətnlər, müəyyən nitq hissələri və ya cümlələr əlçatan olur ki, məhz bunlar əsasında analiz aparmaq zərurəti yaranır. Belə bir şəraitdə internet istifadəçilərinin mənsub olduğu folklor mədəniyyəti kibercinayətkarlıqla mübarizədə çox əhəmiyyətli informasiya mənbəyinə çevrilir, yəni folklor informasiya təhlükəsizliyinin təmin olunmasında mühüm rol oynayır. Bu nöqteyi-nəzərdən folklorun verdiyi unikal imkanları aşağıdakı aspektlərdən dəyərləndirmək olar:

Folklor sosial qrupun spesifik kimliyi kimi

- Fərd aid olduğu sosial qrupun folklorik profilinin daşıyıcısıdır;
- Fərd aid olduğu sosial qrupun peşə, dünyagörüşü və kollektiv maraq spesifikasiyasını özündə təəcəssüm etdirir;
- Fərd aid olduğu folklor qrupunun ənənəviləşmiş, sabitləşmiş, digər üzvlər tərəfindən “tanınan” davranış və leksikon spesifikasiyasına (arqo və jarqonlar və s.) sahibdir;

Folklor etnik identifikator kimi

- Folklor onu yaradan və ya danışanın milli kimlik (etnik və qrup kimliyi), milli xarakter və tipologiyasının müəyyənləşməsində açar rolunu oynaya bilər;
- Folklor milli obraz, süjet və motivlərin spesifik cizgilərini əks etdirən güzgüdür;
- Folklor danışıldığı dili, üslubu və dialekt spesifikasiyasını təəcəssüm etdirən kommunikativ aktdır;

Folklor kriptografik informasiya kimi

- Folklor gerçəkliyi və ya situasiyaları simvollarla əks etdirən metaforik sistemdir;

- Folklor eyni sosial qrupa və ya mühitə aid olmayanlar üçün anlaşılmayan kriptosemantikadır;

- Folklorik fakt müəyyən bir informasiya və ya mesajı ifadə edən “indeksdir” (McNeill 2015: 16);

Folklorun yuxarıda sadaladığımız bu unikal və spesifik əlamətləri onun daşıyıcısı olan, müəyyən maraq və ehtiyaclar ətrafında birləşən real və yaxud virtual sosial qrupların kommunikasiya prosesində, özünüifadə və davranışlarında ortaya çıxır ki, bu da tədqiq olunan obyektin identifikasiya imkanlarını daha da konkretləşdirir. Başqa sözlə desək, baş verən hər hansı bir kibercinayətkarlıq faktında araşdırılan obyektin (fərdin, qrupun, şəbəkənin və s.) aşkarlanması üçün spesifik əlamətlərdən biri kimi onun folklorik portreti mühüm rol oynaya bilər. Bu baxımdan deyə bilərik ki, folklor informasiya təhlükəsizliyində geniş imkanlara malik kodlaşmış informasiya mənbəyidir. Həmin informasiya əsasında tədqiq olunan obyekt barədə ilkin əlamətləri müəyyənləşdirmək mümkündür. Çünki hər bir fərd, o cümlədən, internet istifadəçisi kommunikativ prosesdə və yaxud hər hansı bir davranış aktında aid olduğu folklor mühitini, folklor qrupunu, nəhayət, folklor kimliyini hansısa elementləri ilə istər-istəməz büruzə verir. Bu isə folklor vasitəsilə informasiya təhlükəsizliyi kontekstində müəyyən bir kontentin, yazılı və ya şifahi nitqin müəllifinin, gizli sosial qrup və proseslərin *folklor profilini* yaratmağa imkan verir. Kompüter texnologiyaları və müəyyən analitik metodlarla həmin folklor profilini ən müxtəlif parametrlər üzrə xarakterizə etmək mümkündür. Təbii ki, burada “məqalələr, veb səhifələr, müzakirə forumları, bloqlar kimi resurslardakı mətnlərin geniş korpusundan əsas terminləri, xüsusiyyətləri, hadisələri aşkarlamaq və atributlar arasında münasibətlərin müəyyən olunmasında intellektual analiz texnologiyalarından yararlanmaqla “avtomatik olaraq müxtəlif mətn və audio mənbələrdən qeyri-aşkar bilinənləri kompüter vasitəsilə əldə etmək mümkündür” (Alıquliyev, Niftəliyeva 2016: 19).

Berry M.W. və Kogan J. kibercinayətkarlıq və kibercinayətkarlıqla mübarizədə *text mining* texnologiyalarının mühüm rol oynaya biləcəyini vurğulayaraq qeyd edir ki, “text miningin maraqlı və sosial baxımdan əlaqəli bu alt sahəsi elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb etmək üçün yalvarır” (Berry, Kogan 2010: 161). Tədqiqatçılar həmçinin bu məsələdə multidissiplinar yanaşmanı da irəli sürürlər: “kibercinayətin anlaşılması, təsbit edilməsi və qarşısının alınması məsələsində şəbəkə mühəndislərinin, psixoloq alimlərin, sosioloqların, hüquq-mühafizə orqanlarının və kommunikasiya mütəxəssislərinin qarşılıqlı əlaqəsi” (Berry, Kogan 2010: 161) çox vacibdir.

Kibercinayətkarlığın aşkarlanmasında folklorun imkanları: rəqəmsal folklor databazalarının vəziyyəti və kompüter analizi perspektivləri. Dünyanın müxtəlif ölkələrində folklor resurslarının vahid sistem daxilində – folklor bankı çərçivəsində rəqəmsallaşdırılması, hər bir folklor vahidinin müxtəlif parametrlərlə təsnif olunması təcrübəsi mövcuddur. Belə ki, hələ müasir texnoloji imkanların mövcud olmadığı vaxtlarda folklor mətnlərinin motiv və ya süjetlər üzrə kataloqlaşdırılması, kolleksiya və arxivləşdirilməsi işləri həyata keçirilmişdir. Macar folklorşünası E.İlye-falvi folklor mətnlərindən təşkil olunmuş mövcud rəqəmsal databazaları (WossiDiA,

Sagragrunnur, ETKSpace, Danish Folklore Nexus, Nederlandse VolksverhalenBank, The Schools' Collection) təhlil edərək yazır ki, burada əsasən iki istiqamətdə sistemləşdirmə aparılmışdır. Bunlardan birincisi folklorun janrlar üzrə, digəri isə toplayıcı (və ya toplayıcı şəbəkəsi) üzrə sistemləşdirilməsidir (Emese 2018: 218).

Həmçinin bir sıra dünya ölkələrinin təcrübəsinə nəzər saldıqda aydın olur ki, informasiya texnologiyalarının tətbiqi əsasında folklor arxivlərinin rəqəmsallaşdırılması, onların müxtəlif parametrlər üzrə təsnif olunması, həmin folklor resursları üzərində analizlərin aparılması istiqamətində mühüm işlər görülmüşdür (Abello, Broadwell, Tangherlini 2012: 60–70).

Kompüter folklorşünaslığı üzrə tanınmış mütəxəssis T.R.Tangherlini “Big Data” erası kimi xarakterizə olunan hazırkı mərhələni zəngin folklor resursları (*tarixi, rəqəmsal doğulan* (rəqəmsallaşdırılan deyil, birbaşa olaraq, rəqəmsal mühitdə yaranan mənasında – H.Q) *yaxud hibrid formalı*) üzərində kompüter tədqiqatlarının aparıldığı ilkin mərhələ” (Tangherlini 2016: 10) kimi qiymətləndirir. Alim yazır ki, bir çox folklor kolleksiyaları mühəndislər tərəfindən tətbiq olunan ümumi standartlara “Big Data”dan daha çox “orta və kiçik” verilənlərə uyğun gəlsələr də, bu yanaşmaların folklor üçün müvafiqliyi gözdə tutulmalıdır. (Tangherlini 2016: 10). Eyni zamanda alimin folklor hekayələrinin geoindeksasiyası, xəritələşdirilməsi və integrasiya olunmuş mühitdə geonaviqasiyası ilə bağlı irəli sürdüyü yanaşma və modellər də (Broadwell, Tangherlini 2012: 50-57) internet mühitində rəqəmsal folklor resurslarının məkan koordinatlarının müəyyənləşdirilməsi və sistemli axtarışı üçün geniş perspektivlər təqdim edir. Hesab etmək olar ki, informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının inkişafı kontekstində meydana çıxan kompüter folklorşünaslığı və onun digər sahələri həm folklorşünaslığın genişlənməsi və dərinləşməsinə, həm də informasiya texnologiyalarının tətbiqi ilə digər sahələrdə mühüm nəticələrin əldə olunmasına rəvac verəcəkdir.

Hazırkı mərhələdə rəqəmsal folklor databazalarının yaradılması və onların üzərində çoxparametrlili analizlərin aparılması istiqamətində müəyyən işlər görülmüşdür. Şübhəsiz ki, informasiya təhlükəsizliyində, xüsusən də kibercinayətkarlıq hallarının aşkarlanmasında folklordan istifadənin perspektivləri rəqəmsal folklor databazalarının vəziyyətindən, onların çoxparametrlili kompüter analizləri üçün adekvatlığından, bütövlükdə isə, internet mühitində belə resursların bolluğundan və bir sıra digər məsələlərdən birbaşa asılıdır.

Müxtəlif dövrlərdə folklorşünaslıq, etnoqrafiya, antropologiya, etnopsixologiya və digər elm sahələri çərçivəsində aparılan tədqiqatlar nəticəsində folklor resursları toplanılmış və müəyyən mənbələrdə – dərsliklərdə, monoqrafiyalarda, atlaslarda və s.-də dərc olunmuşdur. Lakin görülən bu işlərin müsbət tərəfləri ilə yanaşı, mənfi cəhətləri ondan ibarətdir ki, həmin resurslar əsasən strukturlaşdırılmamış olur və təbii dildə olan məlumatların kompüter emalı zamanı rast gəlinən ənənəvi problemlərlə üzləşirlər. Ona görə də hesab edirik ki, müvafiq elm sahəsinin mütəxəssislərinin dəstəyi ilə bu resurslar – hər bir folklor vahidi, beynəlxalq təcrübə və tövsiyələr rəhbər tutulmaqla, müəyyən strukturlar əsasında onları xarakterizə edən mənsubiyyət əlamətləri – ölkə, bölgə, milli-etnik, dini, janr və s. kimi atributlarla təmin olunmaqla

yenidən pasportlaşdırılmalıdır. Bunun da əsasında *online* platformada istifadə oluna biləcək strukturlaşdırılmış rəqəmsal folklor resursları yaradılmalı, həmçinin digər dillərə tərcümə olunmalı və açıq istifadə üçün internet ictimaiyyətinə təqdim edilməlidir. Başqa sözlə, yaxın gələcəkdə virtual mühitdə real folklor mühitinin inikası olan multikultural rəqəmsal folklor resursları şəbəkəsi formalaşdırılmalıdır.

Bütün bu işləri həyata keçirməklə, eyni zamanda sosial mühitdə gedən dinamik folklor proseslərinin aktuallığını təmin etməklə həmin rəqəmsal resurslardan müxtəlif məqsədlərlə, o cümlədən informasiya təhlükəsizliyinin əsas vəzifələrindən olan kibercinayətkarlıqla mübarizənin səmərəsinin artırılmasına töhfə vermək olar. Belə ki, internet mühitdə bu məqsədlə istifadə olunan trafik filtrlərində, şəbəkə ekranlarında rəqəmsal folklor resursları cəlb edilməklə istifadəçilərə məxsus mətnlərin, audio-video və s. kimi kontentlərin nəqli və emalı prosesində tətbiq olunan metodlar və alqoritmlərin daha da intellektuallaşdırılmasına, yəni potensial təhlükə mənbəyi olan fərdlərin lokallaşdırılması, hətta identifikasiyası üçün çox kritik əhəmiyyətli bilgilər əldə etmək olar.

Digər tərəfdən, hal-hazırda dünya ictimaiyyətini narahat edən əsas problemlərdən biri anonim adlarla ("fake profile" və yaxud "nickname") fərdi və ya qrup şəklində sosial şəbəkələrdə ziyanlı, destruktiv fəaliyyət göstərən, yalan məlumatlar yaradan və yaxud yayan kibercinayətkar elementlərin və icmaların aşkarlanması məsələsidir. Bu istiqamətdə, yəni sosial şəbəkələrin analizi nəticəsində son zamanlar kriminal fəaliyyətlə məşğul olan kriptocəmiyyətlərin deşifrə olunması üçün müxtəlif intellektual metodlar və alqoritmlər işlənilmişdir (Alguliyev, Aliguliyev, Niftaliyeva 2019: 91-106; Alguliyev, Aliguliyev, Niftaliyeva 2018: 35-48). Təhlillər göstərir ki, bu intellektual texnologiyalar işlənildikdən sonra internet istifadəçilərini xarakterizə edən əlamətlər sırasında onların psixologiyasının, davranışının, dini-etnik mənsubiyyətinin göstəriciləri, ən əsası, böyük informativ potensiala malik folklor resurslarının xüsusiyyətləri nəzərə alınmır. Ona görə də beynəlxalq və ölkə səviyyəsində kibercinayətkarlıqla mübarizə zamanı tarixən formalaşmış və dinamik sosial proseslərə müvafiq olaraq sürətlə yaranan və yayılan folklor resurslarından istifadə etməklə risk qrupuna daxil ediləcək obyektləri daha keyfiyyətli və səmərəli lokallaşdırmaq mümkündür. Bütün bu işləri süni intellekt nəzəriyyəsinin çox geniş istifadə olunan metodlarından – obrazların tanınması, obyektlərin klassifikasiyası və klasterizasiyası, datamining, NLP (Natural Language Processing – Обработка естественного языка) və digər smart texnologiyaların tətbiqi ilə uğurla həyata keçirmək olar.

Bu sahədə aparılan tədqiqatların və görülən işlərin ümumi analizi onu göstərir ki, informasiya təhlükəsizliyinin təmin edilməsində və kibercinayətkarlıq hallarının aşkarlanmasında folklordan istifadənin aşağıda qeyd etdiyimiz elmi-nəzəri və praktiki problemləri mövcuddur:

1. Beynəlxalq təcrübəyə müvafiq olaraq, çoxparametrlili milli folklor nümunələri əsasında strukturlaşdırılmış multimedia folklor resurslarının formalaşdırılması, internet mühitə integrasiyası, həmçinin müntəzəm olaraq zənginləşdirilməsi problemləri;

2. İstifadəçilərin internet mühitdə (sosial şəbəkələr, forum və bloqlar, elektron poçt yazışmaları, danışmalar) həyata keçirdikləri fəaliyyət nəticəsində yarat-

dıqları trafik *online* mühitdə mövcud olan milli rəqəmsal folklor resursları ilə müqayisəsi əsasında onlara məxsus fərdi folklor dosyalarının yaradılması, başqa sözlə, istifadəçilərin sərəncamında olan İP ünvanların “folklorlaşdırılması” problemləri;

3. İstifadəçilərə məxsus fərdi folklor dosyalarının intellektual analizi (klastertləşdirilməsi) əsasında internet mühitdə fəaliyyət göstərən qeyri-aşkar sosial qrupların və şəbəkələrin identifikasiya problemləri;

4. İntellektual folklor sensorlarından istifadə olunmaqla əldə olunan məlumatların təbii dilin emalı (NLP) və süni intellekt metodlarının tətbiqi ilə dialektoloji, tekstoloji və digər aspektlər üzrə hərtərəfli analizi və yeni biliklərin əldə olunması problemləri və s.

Göründüyü kimi, informasiya təhlükəsizliyinin təmin edilməsində folklordan istifadənin geniş perspektivləri mövcud olsa da, bu sahədə həllini gözləyən çoxsaylı problemlər də vardır. Düşünürük ki, perspektivdə milli rəqəmsal folklor resurslarının açıq informasiya sistemi daxilində digər xalqlara məxsus folklor resursları ilə əlaqəli şəkildə analiz imkanlarının meydana çıxması daha geniş müqayisə və təhlillərə şərait yaradacaqdır. Bu isə özlüyündə informasiya təhlükəsizliyi kontekstində folklorun imkanlarını daha da genişləndirəcək, kibercinayətkarlığın predmeti ola biləcək hər hansı bir obyekt (mətn, şəkil, audio, video resurs, fərd və ya gizli sosial qrup) çoxsaylı folklor banklarının databazaları əsasında analiz olunma imkanı qazanacaqdır. Beləliklə, informasiya təhlükəsizliyi və kibercinayətkarlığın aşkarlanması ilə bağlı mövcud yanaşmaların analizi onu deməyə əsas verir ki, təhlükəsizlik komponenti kimi folklor unikal və spesifik imkanlara malikdir və bu sahədə araşdırılmaların aparılmasına böyük ehtiyac vardır.

Hesab edirik ki, ümumilikdə informasiya təhlükəsizliyinin müxtəlif aspektləri üzrə araşdırmaların aparılmasında folklordan istifadənin imkanları da təhlil olunmalı, bu istiqamətdə yeni metod və yanaşmalar tədqiq edilməlidir. Çünki psixoloji gerçəklikdən qaynaqlanan, sosial mühit və şəraitlə, regional spesifikasiya və mahiyyətlə, lingvistik tipologiya – yerli dil və dialektlə, milli xarakter və stereotiplərlə bağlı olan folklor milli identikliyin müəyyənləşdirilməsi baxımından informasiya təhlükəsizliyinin komponenti kimi araşdırma üçün geniş imkanlar açır.

İşin elmi nəticəsi: Məqalədə araşdırdığımız problemlə bağlı mövcud elmi ədəbiyyatların təhlili onu göstərir ki, informasiya təhlükəsizliyi kontekstində folklordan istifadənin imkanları məsələsi kifayət qədər aktual və az araşdırılmış sahədir. Dövlətlər, millətlər və mədəniyyətlər arasında sərhədlərin aradan qalxdığı, multikultural folklor mühitinin meydana gəldiyi bir şəraitdə sosial media platformalarında, sosial şəbəkə və forumlarda gedən müxtəlif tipli proseslərin, o cümlədən, kriminal və zorakı hadisələrin araşdırılmasında, cinayətkar şəbəkələrin aşkarlanması və qarşısının alınmasında folklordan geniş istifadə etmək mümkündür. Çünki internet istifadəçiləri kommunikativ prosesdə audio, video və ya mətn formatlı resurslardan istifadə edirlər ki, həmin resurslar da tədqiq olunan obyektin (kriminal şəbəkə və ya kibercinayətkarın) aid olduğu folklor mühitini, folklor qrupunu, nəhayət, folklorik kimliyini özündə ehtiva etdirir. Bu isə, heç şübhəsiz ki, kiber mühitdə baş verən cinayətkarlığın, təhdid və hədələrin, xəbərdarlıq və qorxutmaların, yalan və şayiələrin, böhtan və dezinformasiyanın

masiyaların aşkarlanması, bütövlükdə informasiya təhlükəsizliyinin təmin edilməsində folklordan istifadənin geniş perspektivləri olduğunu göstərir.

İşin elmi yeniliyi: Araşdırma nəticəsində ilk növbədə müəyyən olunmuşdur ki, informasiya təhlükəsizliyi problemlərinin həllində folklordan istifadənin geniş perspektivləri mövcuddur. Belə ki, kibercinayətkarlıq, bədnəyyətli fəaliyyətlər və gizli sosial qrupların aşkarlanmasında fərdin və yaxud sosial qrupun davranış və leksikonunun folklorik modellərinin qurulması və bunun əsasında onun aid olduğu sosial qrupun müəyyənəşdirilməsi mümkündür. Məqalədə həmçinin bu sahədə mövcud olan, elmi-nəzəri və praktik problemlər aşkarlanaraq müvafiq təkliflər irəli sürülmüşdür.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalədə irəli sürülən müddəa və təkliflərdən informasiya təhlükəsizliyi və folklor problemlərinin tədqiqində, eləcə də kibercinayətkarlıq və gizli sosial qrupların müəyyənəşdirilməsi və öyrənilməsində tətbiq oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Abello J., Broadwell P., Tangherlini T.R. (2012). Computational Folkloristics // Communications of the ACM. 55 (7), pp. 60–70
2. Alguliyev R.M., Aliguliyev R.M. and Niftaliyeva G.Y. (2019). Extracting social networks from e-government by sentiment analysis of users' comments // Electronic Government, Vol. 15, No. 1, pp. 91-106
3. Alguliyev R.M., Aliguliyev R.M. and Niftaliyeva G.Y. (2018). Filtration of Terrorism-Related Texts in the E-Government Environment // International Journal of Cyber Warfare and Terrorism. Volume 8, No. 4, pp. 35-48
4. Alıquliyev R., Niftəliyeva G. (2016). "E-dövlətin analizi texnologiyaları: text mining və sosial şəbəkələr". Ekspres informasiya. "İnformasiya texnologiyaları" seriyası. Bakı: İnformasiya Texnologiyaları nəşriyyatı, 78 s.
5. Архипова А., Волкова М., Кирзюк А., Малая Е., Радченко Д., Югай Е. (2017). "Группы смерти": от игры к моральной панике. Москва: РАНХиГС, 24 с.
6. Arklan Ü., Rençber H. (2017). İlegalitenin kaçış alanı olarak sosyal medya // Current Debates in Public Relations Cultural and Media Studies. Volume 9, pp. 31-53
7. Арсентьев М.В. (1997). К вопросу о понятии "Информационной безопасности" // Информационное общество. № 4-6, С. 48-50
8. Баева Л.В. (2012). Виртуальная сансара: трансформация модели реальности в условиях информационной культуры // Информационное общество. № 2, С. 44-51
9. Bernard, S., Bouza, G., Piétrus, A. (2014). An optimal control approach for E-rumor. Revista Investigacion Operacional, Volume 36 (2), pp. 108–114
10. Berry Michael W. and Kogan J. (2010). Text mining: applications and theory. Wiley A. John Wiley and Sons, Ltd., Publication, 207 p.
11. Blank, Trevor J. (2018). Folklore and the Internet: The Challenge of an Ephemeral Landscape. // Humanities 7. No. 2: 50. DOI: 10.3390/h7020050
12. Broadwell P., Timothy T.R. (2012). TrollFinder: Geo-Semantic Exploration of a Very Large Corpus of Danish Folklore / In: The Third Workshop on Computational Models of Narrative, Proceedings of LREC. Istanbul, pp. 50-57
13. Canini, K.R., Suh, B., Pirolli, P.L. (2011). Finding credible information sources in social networks based on content and social structure. // 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing. IEEE Press. pp. 1-8

14. Dundes A., Pagter C. (1991). "The Mobile SCUD Missile Launcher and Other Persian Gulf Warlore: An American Folk Image of Saddam Hussein's Iraq." *Western Folklore* 50: 303–322
15. Emese Ilyefalvi. (2018). The Theoretical, Methodological and Technical Issues of Digital Folklore Databases and Computational Folkloristics // *Acta Ethnographica Hungarica*. 63 (1), pp. 209-258
16. Еркин А.В. (2012). Понятия "информация" и "информационная безопасность": от индустриального общества к информационному // *Информационное общество*. № 1, С. 68-74
17. Əliquliyev R.M., İmamverdiyev Y.N. (2010). E-Dövlətin informasiya təhlükəsizliyi: aktual tədqiqat istiqamətləri // *İnformasiya cəmiyyəti problemləri*. №1, s. 3-13
18. Goh, Dion Hoe-Lian; Chua, Alton Y. K.; Shi, Hanyu; Wei, Wenju; Wang, Haiyan; and Lim, Ee-peng (2017). An analysis of rumor and counter-rumor messages in social media. // *Digital libraries: Data, information, and knowledge for digital lives: 19th International Conference on Asia-Pacific Digital Libraries, ICADL Bangkok, Thailand, November 13–15, Proceedings*. Springer International Publishing. pp. 256-266. https://doi.org/10.1007/978-3-319-70232-2_22
19. Gupta, A., Lamba, H., Kumaraguru, P., Joshi, A. (2013). Faking sandy: characterizing and identifying fake images on Twitter during hurricane sandy. // *Proceedings of the 22nd International Conference on World Wide Web, ACM Press*. pp. 729-736
20. İmamverdiyev Y.N. (2013). E-Dövlətin informasiya təhlükəsizliyinin idarə edilməsinin konseptual modeli // *İnformasiya cəmiyyəti problemləri*. №1, s. 20-31
21. Karahisar T. 2018. Suçu önleyici faaliyetlerde ve suç soruşturmasında sosyal medyanın rolü. 2. Uluslararası Farkındalık Kongresi Bildiri Kitabı. s. 685–697
22. Кузнецов Н.А., Кульба В.В., Микрин Е.А. (2006). Информационная безопасность систем организационного управления. Теоретические основы. в 2 т. Москва: Наука, 495 с.
23. Qarayev S. (2018). Folklor vasitəsi ilə qrup və yaxud milli psixologiyanın öyrənilməsi. *Dədə Qorqud jurnalı*, № 2, s.73-78
24. McNeill, Lynne S. (2015). The internet is weird. Folkloristics in the digital age. *Folklore Fellows' Network*. № 47, December. pp. 12–13, 16–17
25. Ozturk, P., Li, H., Sakamoto, Y. (2015). Combating rumor spread on social media: the effectiveness of refutation and warning. In: *Proceedings of the Hawaii International Conference on System Sciences*. IEEE Press. pp. 2406–2414
26. Tangherlini T.R. (2016). Big Folklore: A Special Issue on Computational Folkloristics // *The Journal of American Folklore*. vol. 129, No. 511 (Winter), pp. 5-13
27. Thompson, T. (2019). *Posthuman Folklore*. Jackson: University Press of Mississippi. 214 p. doi:10.2307/j.ctvpbnpxs
28. Владимирова Т.В. (2012). Информационная безопасность: к методологическим основаниям анализа вопроса // *Информационное общество*. № 5, С. 47-52
29. Зислин И., Архипова А.С., Радченко Д.А. (2017). "Синий Кит" и моральные паники: антрополого-психиатрический подход. "Сухаревские чтения. Суицидальное поведение детей и подростков: эффективная профилактическая среда", 14–15 ноября 2017 года, Москва. Сборник статей под общей редакцией к.м.н. М.А.Бечук, [Электронное издание] М.: ГБУЗ «НПЦ ПЗДП им. Г.Е.Сухаревой ДЗМ», с.51–53

Sönmez ABBASLI

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

E-mail: sonmezabbasli@gmail.com



QARABAĞDA YAS ADƏTLƏRİ

Açar sözlər: Qarabağ, yas mərasimləri, inanc, mətn, qəbiristanlıq

MOURNING TRADITIONS IN GARABAG SUMMARY

From ancient times, death has not been accepted as the end of human life, but as one of the main stages of human transition, the beginning of a new life, it has been an event that has shaken, frightened and amazed the human race. As the sun sets and the moon rises again, as winter sets in, so does the death of nature and the resurrection with the advent of spring creates a great belief in the beginning of a new life after death. Religious ceremonies and rites after death are performed in accordance with the belief and cultural system of each nation. Taking into account the ancient burial and mourning ceremonies, which are distinguished by their deep-rooted character and archaic nature, serves to revive old beliefs and worldviews in our memory. Not only close relatives but also neighbors take part in these ceremonies, which reflect family and kinship relations. At Garabag mourning and funeral ceremonies, women are seen slapping their faces, beating their knees and breasts, and breaking their tongues for the dead.

Keywords: Garabag, mourning ceremonies, faith, text, cemetery

ТРАУРНЫЕ ОБЫЧАИ В КАРАБАХЕ РЕЗЮМЕ

Еще с давних времен смерть воспринималась не столько как конец человеческой жизни, сколько как один из основных переходных этапов человечества, как начало новой жизни, но как событие, потрясающее, пугающее, удивляющее человечество. Сформировалась великая вера в то, что начало новой жизни после смерти, подобно Солнцу, Луне заходящей и возрождающейся, зиме, после первых шагов которой наступает смерть природы и весне, с приходом, которой все вновь возрождается. Смерть и религиозные обряды и церемонии после нее выполняются в соответствии с системой верований и культуры каждого народа. Внимание к древним похоронным и траурным обрядам, отличающимся коренным характером, архаичностью, служит возрождению в нашей памяти древних верований, мировоззрений. В этих обрядах, отражающих семейные и родственные отношения, организованно участвуют не только близкие к семье родственники, но и соседи. Во время траурных и похоронных церемоний в Карабахе также наблюдается, что женщины царапают себе лицо, бьют себя по коленям и груди, вопят.

Ключевые слова: Карабах, траурные церемонии, вера, текст, кладбище

Məsələnin qoyuluşu. Hələ əski zamanlardan ölüm hər nə qədər insan həyatının sonu, bitməsi kimi qəbul edilməyib, bəşəriyyətin əsas keçid mərhələlərindən biri, yeni həyatın başlanğıcı kimi dərk edilsə də, bəşər övladını sarsıdan, qorxudan, heyrətə salan hadisə olmuşdur. Günəş, Ay batıb yenidən doğduğu kimi, qışın qədəmlərini qoyması ilə təbiətin ölümü, yazın gəlişilə yenidən canlanması kimi ölüm-dən sonra yeni həyatın başlanmasına dair böyük inam formalaşmışdır. Ölüm və ondan sonrakı dini mərasim və ayinlər hər bir xalqın inanc və mədəniyyət sisteminə uyğun icra olunur. Azərbaycan inanc, mədəniyyət və düşüncə sistemində önəmli yer tutan ölüm hadisəsi və ondan qaynaqlanan yas mərasimləri — onlarla bağlı icra olunan müxtəlif dini ayinlər ruhun o dünyada rahatlıq tapmasına xidmət etməklə, axirət dünyası ilə də əlaqədar olur. Çox uzaq keçmişimizə nəzər salsaq Azər-

baycanda sadə torpaqdan, quyudan, təknədən başlamış taxta qutu, daş qutu, eləcə də katakombadan, sonralar isə çiy kərpic və küp qəbirlərindən, yəni səkkiz tip qəbir abidəsinin mövcudluğu arxeoloji qazıntılar nəticəsində müəyyənlanmışdır.

İşin məqsədi. İşin əsas məqsədi Qarabağdan toplanmış folklor materialları əsasında yas mərasimlərinə nəzər salmaqdır.

Köklü xarakteri, arxaikliyi ilə seçilən qədim dəfn və yas mərasimlərinin diqqətə alınması əski inancların, dünyagörüşlərinin yaddaşımızda yenidən canlanmasına xidmət edir. Ailə və qohumluq münasibətlərini əks etdirən bu mərasimlərdə nəinki ailəyə yaxın qohum-qardaşlar, qonşular da mütəşəkkül şəkildə iştirak edir. Hələ çox əskidən, Herodotun qeydlərinə əsaslanaraq, skiflərdə də bu mərasimlərdə kütləvi iştirakı, ehsan, maddi yardım və s. kimi oxşarlıqları aydın görə bilərik.

Tarixi faktlarda göytürklərin ölüm hadisəsinə incə yanaşdıqları, hərbi yürüşləri yarımçıq qoyub dəfn mərasiminə gəldikləri aydın qeyd olunur. Eləcə də əl ilə üz çərtilib qan çıxarmaq və hətta yas məclisinə gələn əcnəbilərdən belə bunu tələb etmək göytürklərin ölümə həssas yanaşmasının aydın təzahürüdür. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarına nəzər salsaq “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”unda Burla xatun Qazan xanın, Oğuz yurdunun namusu tapdalanmasın deyə yeganə oğlu Uruzun öldürülməsilə barışsa da bu xəbəri eşidən zaman ananın üz cırdığı, saçlarını yolduğu ayin eposda əksini tapıb: “Burla xatun boynilə qulağın aldı, düşdi. Güz alması kibi al yanağını tutdu, yırtı. Qarğu kibi qara saçını yoldu. “Oğul!”, “Oğul!” deyübən zarılıq qıldı, ağladı” [Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 47].

Qarabağ yas və dəfn mərasimlərində də qadınların ölü üçün üzlərini çərtmələri, diz və sinələrini döyəcləmələri, şivən qoparmaları müşahidə olunur. Eyni zamanda saçlarını yolub ölü üzərinə tökmək, bir-birinin ardınca ağı deyib ağlamaq bu bölgə qadınları üçün də xarakterikdir. Qarabağ folklor mətnlərində ölünün ölən zaman evin küncünə baxdığı və aqıl adamların bununla ölümü dərhal anladığı faktı ilə rastlaşırıq. Daha sonra yerə gəvə sərilib döşək qoyulur, mələfə ilə örtülür. Ölən şəxs onun üçün hazırlanmış yerə qoyulduqdan sonra üstü örtülür və ağız hissəsinə güzgü qoyulur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 147]. Ümumiyyətlə, ölünün ağız və ya sinəsinə güzgü qoymaq tək Qarabağda deyil, digər regionlarımızda da adət halını almışdır. Güzgünün insanın zahiri görkəmi ilə yanaşı, ruhunu da əks etdirməsinə inam olduğundan ölən zaman ağız və ya sinəyə güzgü qoymaqla əksini və ruhunu özünə qaytarmış olurlar. Yəni qısacası, belə etdikdə insanın ruhu da cismilə birgə evdən çıxmış olur. Bəzi bölgələrdə isə ölən zaman ruh insan bədənini tərk etdiyi üçün güzgü sanki qoruma funksiyası rolunda çıxış edir və o məqsədlə istifadə olunur. Ümumiyyətlə, yas zamanı Azərbaycanın bütün bölgələrində, eləcə də Qarabağda evdəki bütün güzgülərin üzəri örtülür. Mərhumun ruhu güzgüyə hopmasın deyə colan türkmənləri də yas zamanı bütün güzgülərin üzərini örtürlər. Burada əsas məqsəd güzgüyə hopan ruhun görünməsinin qarşısının alınmasıdır [Şamil 2014: 110].

Səhər ölü yumağa aparıldığı zaman həmin yerə daş qoyulur ki, bu bir daha bu evə ölü düşməsin anlamında icra edilir. Həmin daş üç gün həmin yerdə qalmalıdır. Ölü evdən çıxdığı zaman imam ehsanı olan halva çalınır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 147].

Keçmiş zamanlarda bu bölgədə meyit atla aparıldıqda köhnə mismar, at nalı, çarıq və s. bu kimi şeylər atın boynuna asılırdı ki, qəbiristanlığa gedən zaman atın bağı çatlamasın [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 148].

Qarabağdan toplanmış mətnlərə nəzər salsaq görürük ki, bu bölgədə ölü üçün qəbri qazan şəxs ordan götürdüyü torpağı yeddi addım sayıb kənara qoyur, bundan sonra vəfat edən basdırılır. İnanclara görə, hər kəs dağılıb gedəndən sonra həmin adamdan başqa hər kəs o torpağın üstünə çıxsa bilər. Ordan yeddi addım aralanandan sonra lap tikə-tikə doğranmış bir adam olsa belə inkir-minkirin ölən adamı diriltiyi, Allah-talanın ona can verdiyi söylənilir. Ölən adam İnkir-minkir tərəfindən sorğu-suala tutulur. Ölən adamdan dörd şey — Rəbbinin, nəbisinin, dininin və Kəbəsinin kim olduğu soruşulur. Cənnət-cəhənnəm, savab-günahın isə qiyamət gününə qaldığına inanılır. İnkir-minkir verdiyi suallara cavab almayana qədər toppuzun səsləri eşidilir. Ordan çıxan bədheybət səslərdən ürəyi gedən, dəli olanlar da olur. Qeyd olunur ki, kim torpağın üstünə çıxsa, mütləq o səsləri eşidə bilər. Bu mətni nənəsindən eşidən söyləyici qeyd edir ki, buna inanmayıb, yalandı, ola bilməz deyən, amma bunu edən və hətta ürəyi partlayıb ölən də olub [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I 2012: 166-167].

Qarabağdan toplanmış digər folklor mətnində də ölən adamdan yeddi addım aralandıqdan sonra inkir-minkirin onun yanına gedib tərpətdiyi söylənilir. Ölənin qoltuğunun altına söyüd qoyulması isə ölünün ona dirənib durmaq anlamında ifadə olunur. Sorğu-sualdan yaxşı çıxan adam bağışlanır, əməli bəd adam isə qəbirdə sıxılır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I, 2012: 167]. Tədqiqatlar zamanı məlum olur ki, Azərbaycanın Naxçıvan bölgəsində də mərhumun həm sağ, həm də sol qoltuqlarının arasına söyüd çubuğu qoyulması faktı mövcuddur ki, bu əslində şamanlıqla bağlıdır və türk inanclarında söyüdü bəd ruhları qovmasına inanılır.

Təbii ki, itkisi olan adamı sakitləşdirmək asan deyil. Qarabağ bölgəsində bu məqsədlə ölən adama ürəyi yox yanan adamı ovutmaq üçün qəbrin üstündən bir çimdik torpaq götürülür və həmin adamın kürəyinə atılır. Bu ölü sahibinin yangısının nisbətən azalmasına, öz ölüsünü daha gənc dünyadan köçənlərlə müqayisə edib təsəlli tapmasına yardım edir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 148-149].

Qarabağ bölgəsində ölü üçün qurulan çadırdə üç gün orda gecə-gündüz lampa yandırır və zəif dərəcədə qoyulur. Bunu ölünün gözü o evdə qalmasını deyər edirlər. Üçüncü günün axşamı həm çadırı sökür, həm də lampanı söndürüb götürürlər. Lakin günah olmasın deyər həmin işıq atılmır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012: 148-149]. Beləliklə, “lampa yandırma” Qarabağ bölgəsinin yas mərasim kompleksinə daxil olan lokal səciyyəli adətlərdəndir.

Hələ qədimdən bu bölgədə yasin üçüncü günü yaxabağlama deyilən bir ayin də icra olunurdu. Yaxalarını açmış, özlərinə müxtəlif işgəncələr vermiş, sinələrini cırmış hüzzür sahiblərinin yaxasını seyid və ya molla düymələyirdi. Bununla da ölü yiyəsini daha acı çəkməməyə səsləyirdilər. Hazırda bu ayin icra olunmur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012: 148-149]. Qeyd edək ki, “yaxabağlama” adəti də sırf bu bölgə üçün xarakterikdir.

Qarabağ yas adətlərindən məlum olur ki, burada ölünün üç mərasimindən sonra kişilər saqqalını təmizləməli, qadınlar yuyunmalı, əgər ölüyə əlini vurubsa, mütləq qüsl tökülməlidir. Bu da o məqsədlə edilir ki, ölənin adamın ruhu dağınıq yerdə qalmasın, qəbirə cəm olsun [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012: 149].

Bu bölgədən toplanmış digər bir örnəkdən məlum olur ki, ölənin adamı qucaqlayıb yola salan hər kəs ruhlu olur. Buna görə həmin adamlar üç gündən yeddi günə kimi yuyunmalıdır. Yuyunan adam üç dəfə sağ çiyin, üç dəfə sol çiyin, üç dəfə başın üstündən suyun altında dayanır, su axır, “Bismillahi-rəhmanın-rəhim. Mən ölü ruhu tökürəm” sözlərini deyir. Bununla da ölünün ruhu həmin adamdan axıb gedir. Əgər həmin adam çimib o sözləri deməsə ruh əbədi onunla qalır. Bu da həmin adamın sümüyünün ağırlaşmasına, baş, bel ağrısına səbəb olur. Bu, o ruhun bədəndə qalmasına işarədir. Bu, həm də ölənin adama pis təsir edir və o, rahat yatmır. Şərait imkan versə bunu ölü ölənin gecə etmək, imkan olmadıqda oldu üç gününə və ən uzağı yeddi gününə kimi mütləq etmək lazımdır. Yeddi gündən sonra ruh insanın sümüyünə keçir ki, bu da həmin adama xeyli fəsadlar törədir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012: 148]. Beləliklə, “ruhdan çıxma” (mərhumi o biri dünyaya salıb yuyunma) sırf Qarabağa yas mərasimlərinə aid lokal xarakter daşıyan adətdir.

Azərbaycanın bir çox bölgələrində olduğu kimi Qarabağ bölgəsində də ölənin adama qırx mərasiminə qədər hər cümə axşamı “adına günü” təşkil olunur. Həmin gün evdə çay qoyanda və ya xörəyə duz atanda həmin ocaqdan gedən ölülərin adı çəkilir. Qeyd edilir ki, duzu atan qadın təmiz olmalı, qüsül verməlidir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 149]. Digər bir mətnədən isə məlum olur ki, Cümə axşamı ölülərə verilib. Həmin gün ölüsü təzə ölənin də, ölməyən də mütləq yemək bişirməli və bu ocaqdan gedənlərin ruhuna bir duz atmalıdır. Həmin gecə ruhun gəlib, o evdə dolanmasına inanılır. Gəlib yemək bişirildiyini görən ruh şad, əksini görən ruh isə kor-peşiman qayıdıb gedir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 166]. Qeyd edək ki, “ruh anma” – yəni adına günü mərhumi ruhuna ehsan verilməsi bölgə üçün xarakterik yas adətlərindəndir.

Hələ qədim zamanlardan Qarabağ bölgəsində bayramqabağı qəbiristanlığa gedilər və qəbirlərin üstünə yemək qoyulardı. Xüsusən, səməni, qoz-fındıq qoymaq adət idi. Bunlardan ölənin adama ən yaxşı olanı səməni idi. Qəbrin üstünə qoyulan yeməklərdən kimsə götürüb yeyirsə bu həm ölü sahibinə, həm də götürən şəxsə savab sayılır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI 2013: 208-209].

Qarabağın Cəbrayıl rayonunda olan yas, burada deyilən Cəbrayıl ağısı demək olar ki, heç bir regionda buradakı təmtəraqla keçirilmir. Burada ölüyə xüsusi hörmət var, yas məclisində müqəddəslərin, imamların da adı çəkilir. Ölüyə yeddi xətm oxunur. Bir xətmə başa çatması üçün çox sayda mollalar cümə axşamı yığılıb oxuyur və ölüyə hədiyyə edirlər. Get-gedə ölüyə xətm oxunması mərasimi də unudulur. Əsas səbəblərdən biri bu gün çox sayda insanın dünyasını dəyişməsidir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI 2013: 210].

Kəlbəcər yas adətlərinə nəzər salsaq məlum olur ki, burada yas olan evdə bişirilir və ölünün qırx mərasimində 12 evə — həm qohum, həm qonşu evlərə ehsan verilir. Bu regionda Novruz bayramında kəndin ağsaqqalları yaslı olan ailələrə gedib

burada qazan asdırır, daha sonra başqa evdə bayram yeməyi hazırladırlar. Maraqılı nüanslardan biri odur ki, bu bayramda ilk tonqal yaslı evdə qalanır. Bu evdə tonqal qalandıqdan sonra kəndin digər evlərində Novruz tonqalı yandırılır. Ümumiyyətlə, ölənin evində bir il yas saxlanır, qırxa qədər ölənin yaxın qonşu və qohumları üzlerini qırxmırlar. Ümumiyyətlə, ölünü yumaq məqsədilə bir yer hazırlayır və orada çala qazırlar. Yalnız su axdıqdan sonra çalanın üstü torpaqla örtülür. Ölü yaxın adamlar tərəfindən yuyulur və həmin yerdə üç gün çıraqla yandırılır. Üç gün ərzində kənd camaatı axşamçağı qəbir üstə gedib ocaqla yandırır. Ölünün qoyulduğu otağa kiçik bir daş da qoyulur ki, bu daş ölü çıxdıqdan sonra arxasınca atılır. Tabut evdən götürülərkən üç dəfə qaldırılıb yerə qoyulduqdan sonra evdən çıxarılır. Qeyd edək ki, axısqa türklərinin yas adətləri ilə tanışlıqdan da məlum olur ki, “mərhumin yanına əvvəlcədən qara daş qoyarlar və meyidi evdən çıxarandan sonra bu daş da evdən, həyətdən qırağa atırlar (“dalınca qara daş atmaq”)) [Hacılı 1992: 83].

A. Tuyakbaeva qazax yas mərasimlərindən bəhs edərək yazır ki, o dövrün adətlərinə görə, ər öldükdən sonra, mərhumin arvadı saçlarını dağdır və paltarın astar üzünü geyinirmiş. Qırx gün bu görkəmlə gəzir və həyat yoldaşının ölümündən bəri görmədiyi və ya tanımadığı insanlarla görüşəndə səs-küylə ağlayırmış ki, bu da onun kədərini ifadə edirmiş. Ərinin ölümündən qırxıncı gününə qədər sırğa və üzük taxmağa haqqı yox imiş. Bu cür dəyişikliklər arvadın sədaqətinin və bu şəkildə həyat yoldaşına sədaqətinin göstəricisi idi [Tuyakbaeva 2016: 5182-5197].

Kəlbəcər bölgəsində ölüyə “qara bayram” mərasimi Novruz bayramından əvvəl keçirilir. Həmin gün ölənin ailə üzvləri və yaxın qohumları yemək hazırlayır, eləcə də şirniyyat, meyvə, qovurğa və s. götürüb qəbir üstünə gedirlər. Qonşular da qara bayramda xonça düzəldib ölənin yaxınları ilə birgə qəbir üstünə gedirlər.

Qubadlı ərazisində ölü dəfn edilən gün halva çalınır, pendir, göyərtili, yuxa ilə qəbir qazanlara göndərilir, ehsan da həmin gün verilir. Keçmişdə burada cümə axşamları mərasimi qeyd olunmayıb. Ölən paltarlarını da üçü günü yuyurmuşlar. Qeyd etməliyik ki, yas məclisinə gələnlər də yemək gətirib süfrəyə düzürdülər. Füzuli rayonunun yas adətlərində də bu nüansa rast gəlinir. Məlum olur ki, burada yas olan evə qohum-qonşu təxminən 50-60 soyutma yumurta, halva, təndir çörəyi kömbə bişirib aparırdı ki, bu da ölənin ehsan süfrəsinə düzülürdü.

Qubadlı bölgəsində “soyxa” adlanan adət də var idi ki, bu ölənin yuyulmuş paltarlarının üst-üstə tikilib ilə qədər saxlanmasıdır. Həmin evdə bir il yas saxlanılır və ilin tamamında “ağız acılığı” deyilən halva çalınır, eləcə də sous hazırlanır və ehsan olaraq evlərə paylanırdı. “Soyxa” adlanan ölünün tikilmiş paltarları isə mollaya verilər və onun “xətm” oxuması ilə ailə yasdən çıxarmış.

Qarabağın Laçın bölgəsində də Qubadlıda olan kimi ehsan mərhumin vəfat etdiyi gün verilir, qırx və il mərasimində isə kəsilmiş heyvanın əti və təxminən 250-300 qr. halva yuxaya bükülüb ehsan kimi qonşu kəndlərə paylanarmış.

Tariximizin ilkin dövrlərindən günümüzədək gəlib çıxan ağılara Qarabağ yas adətlərində də rastlanırıq. Yəni əski zamanlardan bu bölgədə də mərhumu ağı deyib ağlayırdılar. Hələ qədimdən türk xalqlarında mərhumu apararkən qopuzun müşayiəti ilə ağının oxunması məlumdur. Görkəmli yazıçımız Ə. Haqverdiyev də

əski çağlarda ölən qəhrəman üçün camaatın bir yerə toplaşmasının və böyük qəhrəmanlar üçün ağlamağın adət olduğunu qeyd edərək bildirirdi ki, bu toplantıya “yuğ” deyərdilər (yuğlamaq- ağlamaq sözündəndir). Toplananlar üçün qonaqlıq düzələrdi, xüsusi dəvət edilmiş “yuğçular” isə ikisimli qopuz çalıb oynayırdılar. Yuğçu əvvəlcə mərhum qəhrəmanın igidliklərini danışır onu tərifləyirdi. Sonra isə qədim havalara keçib şanlı qəhrəman üçün ağı deyərdi. Toplananlar da hönkür-hönkür ağlayardı [Haqverdiyev 1971: 118].

Böyük yazıçımız Y.V.Çəmənəminli də ölüyə ağı deməyin ən qədim zamanlardan bəri davam edib gələn bir adət olduğunu qeyd edərək, bir çox xalqların arasında ağıya cürbəcür oyunlar və rəqslərin də əlavə olunduğunu vurğulamışdır [Çəmənəminli 1977: 78].

Ananın övladı, bacının qardaşı, qadının əri üçün dediyi ağılar təbii ki, məzmunu ilə fərqlənir, başqa sözlə desək, müəlliflik üzə çıxır.

Ananın itirdiyi övladı üçün çəkdiyi üzüntü, nisgi, acı göz yaşları ağılarda elə təsirli verilir ki, həmin ağıların müəllifinin ana olması o dəqiqə anlaşılr:

“Mən aşiq sinə-sinə,
Qar yağır sinə-sinə.
Oğlu ölən analar
Daş döyər sinəsinə” [AFA, Qarabağ folkloru, V 2000: 335].
“Ördək göl olan yerdə,
Ceyran çöl olan yerdə,
Anan səni görəydi,
Qanın göl olan yerdə” [AFA, Qarabağ folkloru, V 2000: 169].

Eləcə də qardaş üçün ağı deyən bacıların kədər, qəm dolu acı fəryadı ağıların mətnindən aparıcı xətt kimi keçir:

“Ağlayan başdan ağlar,
Kırpıkdən qaşdan ağlar,
Qardaşı ölən bacılar.
Durar o başdan ağlar” [AFA, Qarabağ folkloru, V 2000: 170].
“Qardaş, qardaş, ay qardaş,
Qaşın ucu yay, qardaş,
Kaş ki, bacın öləydi,
Deməyəydi “ay qardaş!” [AFA, Qarabağ folkloru, V 2000: 160].

Bu gün Qarabağ uğrunda gedən savaşlar və minlərlə insanın şəhid olması kimi məlum səbəblərdən ağılar Qarabağ folklorunda çox işlək bir janra çevrilmiş və istər-istəməz aktuallaşmışdır. Ələcsiz qalan analar, bacılar fəryadlarını ağılarla ifadə etməyə çalışmışlar. İtirdiyimiz torpaqlarımız və şəhidlərimiz ümumi dərdimiz, faciəmiz olsa da, bu sonsuz kədər heç şübhəsiz o yurddan olanları daha çox yandırır yaxır:

“Bağımda var, sarı gül,
Yarı qönçə, yarı gül,
Mən ağlaya bilmirəm,
Sən ağla, Xarı bülbül” [Xuraman 2004: 85].

Hələ qədim dövrlərdən “ağıcı”, “yedəkçi”, “sazanda” və b. adlar altında yas məclisi aparənları ortalıq kədər, dərđ birləşdirmişdir. Hazırkı dövrdə də Qarabağdan olan, lakin həyatın gərđişi ilə pərən-pərən olmuş və müxtəlif bölgələrdə məskunlaşmış ağacılar fəaliyyət göstərməkdədir. Zəngilan rayonundan olan Elmi-ra Mikayılova adlı Ağalı kənd sakini, Laçın rayonundan Güllü Abasəliyeva adlı Vağazin kənd sakini və Füzulidən olan Şəkər Həsənova adlı qadın, eləcə də adlarını çəkmədiyimiz bir çoxları başlarına gələn müsibətlərdən sonra müntəzəm olaraq yas məclislərinə gedir və ağacılıq edirlər.

Beləliklə, “İnsanın dünyaya gəlişi nikbin ovqatlı sözlərlə qarşılandığı halda, dünyadan gedişi də qəm dolu ağalarla bitir” [Nemətova 2008: 18].

Son olaraq deməliyik ki, torpaqlarımızın bir hissəsinin işğal olunduğu bir dövrdə, ölümün haqq olduğı bu dünyada özümüzə güc tapmalı, mübariz olmalı, özümüzü və ətrafı ruhlandırmağı, ağıya deyil, zəfərə köklənməliyik.

İşin elmi yeniliyi. Tədqiqat işində Qarabağda keçirilən dəfn və yas adətlərinə faktik nümunələr əsasında işıq salınmış və spesifik cəhətləri aşkarlanmışdır.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bu araşdırmadan ali məktəblərin filologiya fakültələri yararlanı bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. AFA, Qarabağ folkloru, V kitab (Toplayanlar: İsrəfil Abbaslı, Təhmasib Fərəziyev, Nəcəf Nazim (Quliyev), tərtib edən və ön sözün müəllifi: f.e.d., prof. İsrəfil Abbaslı). (2000). Bakı: Səda, 416 səh.
2. Çəmənzəminli, Y. V. (1977). Əsərləri, 3 cildə, III cild. Bakı: Elm, 328 səh.
3. Hacılı, A. (2000). Ön söz. Bayatı poetikası, Bakı: Elm, səh. 3-13
4. Haqverdiyev, Ə. (1971). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 490 səh.
5. Xuraman. (2004). Qarabağım qəm ocağım. Bakı: Nağıl evi, 112 səh.
6. Kitabı-Dədə Qorqud. 1988. Bakı: Yazıcı, 265 səh.
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Toplayanı və tərtib edən: fil.ü.f.d. İlkin Rüstənzadə və Zəfər Fərhadov. (2012). Bakı: Elm və təhsil, 464 səh.
8. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), tərtib edən: fil.ü.f.d. İlkin Rüstənzadə. (2012). Bakı: Elm və təhsil, 468 səh.
9. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər, Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), toplayıb, tərtib edən: fil.ü.f.d. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). (2013). Bakı: Zərdabi LTD MMC, 468 səh.
10. Nemətova, S.N. (2008). Ağı janrı və onun poetikası. Filologiya elmlər namizədi alimlik dərəcəsi almaq üçün tədqim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı, Naxçıvan, 25 səh.
11. Şamil, Ə. (2014). Colan türkmanları. Bakı: Elm və təhsil, 142 səh.
12. Tuyakbaeva, A. Sh. (2016). Traditional Ceremonies and Rituals of Kazakh People as the Reflection of the Spiritual Culture in the Kazakh Cinematograph. International Journal of Environmental & Science Education, vol. 11, no. 12, pp. 5182-5197

Məleykə MƏMMƏDOVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktor, dosent

AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi

E-mail: melikememmed@gmail.com



AZƏRBAYCAN VƏ ANADOLU FOLKLORUNDA YANILTMAKLAR

Açar sözlər: Azərbaycan, Anadolu, folklor, yanıltnac

ABSTRACT

THE TONGUE-TWISTERS IN AZERBAIJAN AND ANATOLIA FOLKLORE

Tongue-twister is the one of the interesting genres in folk literary and especially in kid's folklore. As we know tongue- twisters are the sentences that hard to say correctly. Trying to say quickly these tongue -twisters are not only important for improving children's speech but also a good way to have a fun while playing as a game. In the article tongue-twisters that belong to the various parts of Azerbaijan and Anatolia have been compared. For showing the variety of tongue twisters the samples that belong to both parts have been collected in alphabetical order at the same time.

Key words: Azerbaijan, Anatolia, folklore, tongue-twister.

РЕЗЮМЕ

СКОРОГОВОРКА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНАТОЛИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРАХ

Одним из жанров представляющих интерес в народной литературе, особенно в детском фольклоре, является скороговорка. Скороговорки – предложения, построенные на основе фраз, которые сложно произнести, чтобы не сбиваясь в речи. Попытка быстрого и безошибочного произнесения скороговорок, в виде выполнения игры, наравне с развитием речи детей, становятся одним из невосполнимых средств забавы. В статье сравнились аналогичные скороговорки, которые принадлежат различным регионам Азербайджана и Анатолии. В то же время, для того, чтобы показать богатство скороговорок, образцы, принадлежащие к обоим регионам собраны вместе в алфавитном порядке.

Ключевые слова: Азербайджан, Анатолия, фольклор, скороговорка.

Məsələnin qoyuluşu. Azərbaycan və Anadolu folklorunda yanıltnacları və onların başlıca xüsusiyyətləri

İşin məqsədi. Azərbaycan və Anadolu folklorunda uşaqlar tərəfindən oyun şəklində icra edilən yanıltnacların araşdırılması, qarşılıqlı şəkildə müqayisələr apararaq öyrənilməsi və unudulmaqda olan istər böyük, istərsə də uşaqlar tərəfindən söylənən yanıltnacları bir yerə toplayaraq zəngin yanıltnac nümunələrini yaşatmaq və təbliğ etməkdir.

Yanıltnacları uşaqların ən çox söylədikləri, oyun kimi istifadə etdikləri folklor janrıdır. Anadolu folklorunda “şaşırmaca”, “yanıltnaca”, “yanıltnaç”, “tekerleme” adı verilən yanıltnacları uşaqlar ya icra etdikləri oyunlar zamanı söyləyirlər, ya da sadəcə yanıltnac deməyi oyun şəklində həyata keçirirlər. Dil dolaşmadan tez-tez, deyilməsi çətin olan söz birləşməsi əsasında qurulan cümlə və ya ifadə olan yanıltnacı söyləməkdə əsas məqsəd bir-birinə bənzər səslərdən əmələ gələn sözləri düzgün və çəşmədən cəld deməkdir. Bu da öz növbəsində həm uşaqların nitqini inkişaf etdirməklə yanaşı, oyun şəklində icra edildiyi üçün düzgün söylənmədiyi zaman uşaqların gülüb əylənməsinə və yaxşı vaxt keçirməsinə kömək edir.

Yanıltmac; yanıltmaq, çasdırmaq, dili dolaşdırmaq deməkdir. Həm Anadoluda, həm də Azərbaycanda yanıltmac termini istifadə olunur. Günlük həyatımızda Anadoluda ümumi ad olan təkərləmə termi danışqda daha çox istifadə edilir. Hər iki bölgənin xalqı uşaqlara düzgün və sərbəst, axıcı danışığı öyrətmək, nitqini inkişaf etdirmək məqsədilə yanıltmaqlara müraciət edir. Müasir dövüdə diksiya dərslərində, hətta böyüklər də danışığı inkişaf etdirmək, düzgün nitq qabiliyyətinə yiyələnmək, hər hansı bir xarici dilin öyrənimində yanıltmaqlardan çox geniş istifadə edirlər.

Qədimdən uzun qış gecələrində uşaqların xüsusi əyləncəsi olan yanıltmac-lar, müasir dövrümüzdə məktəb dərsləklərində, televiziya uşaq proqramlarında, çizgi filimlərində varlığını sürdürür.

Söz oyunlarına əsaslanan, mənalı və ya mənasız, xüsusilə də bir-birinə yaxın sözlər seçilərək yanıltmaqlar yaradılır. Xüsusilə elə sözlər seçilir ki, sə bənzərlikləri ucbatından deyilməsi çətin olsun. Bir-birinə yaxın səslə sözləri tez-tez demək isə olduqca çətin olduğu üçün dil dolaşmaları, çəşmələr baş verir, bu da yanıltmac söyləyənlərin gülüb əylənməsinə, şən vaxt keçirməsinə səbəb olur.

Əsasən nəsr formasında qarşılaşdığımız yanıltmac nümunələrinə XI əsrdən etibarən türk ədəbiyyatında, xüsusilə “Divani-Lügət’it-Türk”də rast gəlinir. Həmin yanıltmac nümunələrindən biri belədir: “Şu yoğurdu sarımsaklasak da mı sak-lasak, sarımsaklamasak da mı saklasak?”. Azərbaycanda bu yanıltmacın bənzəri isə bu şəkildədir: “Qatığı sarımsaqlasaq da olar, sarımsaqlamasaq da” (10, 13).

Azərbaycan və Anadolu folklorunda rast gəldiyimiz yanıltmaqlar həm quruluş, forma baxımından, həm də məzmun, funksiya baxımından çox bənzərdir. Eyni zamanda o qədər zənginliyə sahibdir ki, bir yanıltmacın həm Azərbaycanın, həm Anadolunun müxtəlif bölgələri üçün çeşidli variantlarının olduğunu xüsusi qeyd etmək lazımdır. Məsələn, Anadoluda: “*Bir tarlaya kemeken ekmişler. İki kürkü yırtık kel kör kirpi dadanmış. Biri erkek kürkü yırtık kel kör kirpi, öteki dişi kürkü yırtık kel kör kirpi. Kürkü yırtık erkek kel kör kirpinin yırtık kürkünü, kürkü yırtık dişi kel kör kirpinin yırtık kürküne, kürkü yırtık dişi kel kör kirpinin yırtık kürkünü, kürkü yırtık erkek kel kör kirpinin yırtık kürküne eklemişler*” (16, 58). Bu yanıltmacın hər iki bölgədə müxtəlif variantları vardır. Bu variantlarda çox vaxt qarşımıza “kirpi” çıxsada, bəzi variantlarda başqa varlıqlarla da qarşılaşıq, amma forma, məzmun etibarilə bir-birinə bənzər variantdadır. Yanıltmacın Azərbaycan variantı isə belədir: “*Getdim gördüm bir dərədə iki kar, kor, kürkü yırtıq kirpi var. Dişi kar, kor, kürkü yırtıq kirpi erkək kar, kor, kürkü yırtıq kirpinin kürkünü yamamaqdansa, erkək kar, kor, kürkü yırtıq kirpi dişi kar, kor, kürkü yırtıq kirpinin kürkünü yamayır*” (10, 122). Bu yanıltmacın Anadoluda bir başqa variantı isə belədir: “*Karşiki köprünün altında iki kürkü yırtık kör kirpi. Dişi kürkü yırtık kör kirpinin kürkünü erkek kürkü yırtık kör kirpiye mi kaplamalı, yoksa erkek kürkü yırtık kör kirpinin kürkünü dişi kürkü yırtık kör kirpiye mi kaplamalı?*” (9, 164). Bu yanıltmacın Azərbaycanın Təbriz bölgəsinə xas olan variantı isə nisbətən qısadır: “*Getdim gördüm körpü altında iki kürkü yırtıx kirpi var. Ərkək kürkü yırtıx kirpi dişi kürkü yırtıx kirpinin kürkünü yamıyır*” (11, 27).

Şəki-Zaqatala bölgəmizə xas olan “kirpi” ilə bağlı maraqlı yanıltmac nümunəsi isə aşağıdakı kimidir:

Köhnə kirpi körpə kirpini köhnə kərkiynən kərkiləyirdi. Körpə kirpi köhnə kirpiyə dedi:

-Ay köhnə kirpi sən məəm kimi körpə kirpini köhnə kərkiynən niyə kərkiləyirsən?

Köhnə kirpi körpə kirpiyə belə dedi:

-Mən köhnə kirpi sən körpə kirpini köhnə kərkiynən kərkiləyirəm ki, sən mənə incidirsən (7, 153).

“Kirpi” yanılmacının bənzər variantları isə aşağıdakı kimidir:

* “Getdim gördüm bir dərədə yeddi qara qaşqa, tərəl, səkil keçi var. Dedim: ay yeddi qara qaşqa, tərəl, səkil keçi, mənim də yeddi qara, qaşqa tərəl, səkil keçimi gördünüzmü? Dedi: “sənin o yeddi qara qaşqa, tərəl, səkil keçin mənim o yeddi qara, qaşqa tərəl, səkil keçimin yeddi qara qaşqa, tərəl, səkil balasıdır” (8, 37).

*“Getdim gördüm bizim çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüşlə bir çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüş dava edir. Dedim a çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüş, sən bizim çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüşlə nə üçün dava edirsən? O çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüş mənə dedi: Sizin çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüş mən çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüşün dədəsi çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüşü döydüyü üçün mən çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüş də sizin çaqqal-çuqqal çəpiş-çüpüşlə dava edirəm (4, 368-369).

*“Getdim gördüm bir dərədə yeddi səkil, tərəl boz çəpiş var. Dedim: - Ey yeddi səkil, tərəl, boz çəpiş niyə mənim yeddi səkil, tərəl boz çəpişimin o otdağından otduyursunuz? Yeddi səkil, tərəl boz çəpişdə dedilər: - Sənin yeddi səkil tərəl, boz çəpişdərin otdağından otdamasaydı, biz yeddi səkil, tərəl boz çəpişdə də sənin yeddi səkil, tərəl, boz çəpişdərinin otdağından otdamazdıx” (2, 630).

*“Getdim gördüm bir bərədə bir bərbər bir bərbəri bər-bər bəyirdir. Didim: - Ay bərbər, niyə sən bərbər habı bərbəri bər-bər bəyirdirsən?. Didi: - Habı bərbərin atası bərbər, mən bərbərin atası bərbəri bər-bər bəyirtdiyinə görə mən bərbər habı bərbəri bər-bər bəyirdirəm. Əgər hu bərbərin atası bərbər mən bərbərin atası bərbəri bər-bər bəyirtməsaydı, mən bərbər hu bərbəri bər-bər bəyirtməzdim” (6, 413).

Yuxarıda verilən hər bir nümunə formaca və mahiyyətə “kirpi” yanılmacına bəzərdir. Nümunələrin hamısı “getdim gördüm” qəlib sözü ilə başlayır və səs bənzərliyi olan sözlər yan-yana gətirilərək düzəldilmişdir. Haqqında danışılan varlıqlar isə bəzən kirpi, bəzən çəpiş, keçi, bəzən isə bərbərdir.

Azərbaycan və Anadolu folklorunda elə yanılmac nümunələri də vardır ki, nəzmlə söyləndiyi kimi anlam və qafiyə, söz varlığı baxımından da eynidir, sadəcə bir-iki sözlərdə fərqlilik diqqəti çəkir:

Azərbaycanda:

*Dəyirmana girdi köpək,
Dəyirmançı qapdı kötək.
Kəpək yeyib köpdü köpək,
Kötək yeyib köpdü köpək (5, 316).*

Azərbaycanın Naxçıvan bölgəsinə xas olan “köpək”lə bağlı bu yanılmacın Göyçə bölgəsinə aid olan bənzər örnəyi isə aşağıdakı kimidir:

*Dəyirmanə keçdi köpək,
Köpəklikdə yedi köpək.
Dəyirmançı vurdu kötək,
Bir də köpək yedi kötək (2, 630).*

Bənzər şəkildə söylənən, forma və məzmunca da eyni olan “köpək” yanılmacının Anadolu variantı isə aşağıdakı kimindir:

*Değirmene girdi kopek,
Değirmenci çaldı kötek.
Hem kepek yedi kopek,
Hem kötek yedi kopek (16, 60).*

Güney Azərbaycanda söylənən aşağıdakı yanılmacın Anadoluda da bir neçə variantına rast gəlmək mümkündür:

*Bu köşə yaz köşəsi,
Bu köşə qış köşəsi,
Ortada su süzəsi (8, 35).*

Anadoluda:

*Şura yaz köşesi,
Şurası giş köşesi.
İndi getti Suvas paşası,
Kunde üş taş osaf (12, 116).*

Yaxud:

*Şu köşe yaz köşesi,
Şu köşe kış köşesi,
Ortada soğuk su şişesi (18, 3).*

Bir başqa nümunə isə digərlərindən nisbətən həcimcə uzunluğu ilə seçilsə də, sanki iki fərqli yanılmacın bir yerdə söylənməsi nəticəsində yaranmışdır:

*Şu şişe ne şişesi,
O şişe su şişesi.
Gırk kup gırk gırık,
Gulplu kup.
Tut kupün gulpundan,
İlet tut dibine.
Silk tudun çöpünü,
Al gel kupünü (12, 117).*

Azərbaycan və Anadolu folklorunda nəzmdən başqa, nəsrə olan bir çox nümunə də bənzərdir: “Al bu taqqatuqları taqqatuqçuya taqqatuqlamaya götür, əgər taqqatuqları taqqatuqçu taqqalamasa, taqqatuqları taqqatuqçudan taqqatuqlamadan götür gəl” (8, 35). Güney Azərbaycan folkloruna aid olan bu yanılmac, Anadoluda isə: “Al bu takatukaları takatukacıya takatukalatmaya götür. Takatukacı takatukaları takatukalamam derse takatukacıdan takatukaları takatuklatmadan al da gel”(16, 58) kimi deyilir.

Güney Azərbaycanda: “Adam mädənə getmiş, mädəndə badam yemiş, mädə ki, mädəndə badam yemiş, bəs niyə bizə verməmiş?” (8, 35) şəklində söylə-

nən bu yanıltmacın eyni bənzəri Anadoluda isə bu cürdür: “Adem madene gitmiş, Adem madende badem yemiş, madem Adem madende badem yemiş niye bize getirmemiş?” (18, 3).

Güney Azərbaycan folklorunda “Haqqı” adı ilə bağlı olan “Haqqı Haqqının haqqını yemiş, Haqqı Haqqıdan hakimə şikayət etmiş, hakim Haqqıya haqqını verməmiş, Haqqı da Haqqının haqqından keçmiş” (8, 37), bu yanıltmacın eyni bənzəri Anadolu folklorunda isə belədir: “Hakkı Hakkı'ya gitmiş, Hakkı Hakkı'nın hakkını istemiş, Hakkı Hakkı'nın hakkını vermeyince, Hakkı Hakkı'nın hakkından gelmiş” (18, 9).

Bəzən müxtəlif bölgələrimizdə eyni adla bağlı bir-birinə bənzər yanıltmac nümunələrinə də rast gəlmək mümkündür. Bu nümunələrdən biri “Dadaş dayı” adıyla bağlıdır. Qarabağ bölgəsində “Dadaş dayı” ilə bağlı yayılmış yanıltmac örnəyi aşağıdakı kimidir:

Dadaş dayı Dəmirin danalarını damın dalında döydü.

- Dadaş dayı, danaları damın dalında döymə.

Dadaş dayı dedi:

-Dəmirin danaları damın dalındakı darıları dağıtdığı üçün danalarını döyəcəm.

Dadaş dayı danaları döydü (3, 380).

“Dadaş dayı” ilə bağlı bir başqa nümunə isə Şəki bölgəsinə xasdır. Bu yanıltmac nümunəsi digər bölgələrdən fərqli olaraq qısa olsa da bölgəyə xas spesifikasiyi ilə seçilir:

Dadaş dayı dəyirmanın dalında “dalay-dalay” diyə-diyə durutdu (6, 414).

Naxçıvan bölgəsinə xas olan yanıltmac nümunəsində də digər bölgələrdəkinə bənzərlik Dadaş dayı adının dəmir, dəyirman və bənzəri kəlimələrlə bir araya gətirilməsidir və bunun nəticəsində maraqlı və bir qədər də təbəssümə səbəb olacaq nümunənin ortaya çıxması maraqlı doğurur:

Dəmirçi Dadaş dayı, dədəm deyir ki, dəmiri daşa, daşı dəmirə döyməsin. Dəmiri daşa, daşı dəmirə döysə, dəmir deşilər.

Dadaş dayı dəyirmanın daşında daşı dəmirə, dəmiri daşa döyürdü (5, 316-317).

Ağbaba bölgəsinə aid nümunədə isə Dadaş adına “Dadaş dayı” deyil də, “Dəli Dadaş” şəklində rast gəlirik. Burada Dadaş sözünün yanına dəyəmək, dana, dəre, daş və s. “d” hərfi ilə başlayan sözlər gətirilərək fərqli yanıltmac örnəyi yaradılmışdır:

Dəli Dadaş dəyəməklə danaları döyə-döyə dərin dərədəki daşlığa doldurdu. Danbat Dönə dönə-dönə donunu dartışdıra-dartışdıra, dişi-dişinə dəyə-dəyə “dönəlgəsi dönmüş”-desə də, dolu düşdü, nə düşdü! Danaçı danaları dərədən-dərəyə dəhmərlədi, dəhmərləmədi? (1, 398).

Muğan bölgəsində “dildolaşdırmalar” adı verilən yanıltmacların, Azərbaycanın bütün bölgələrində müxtəlif variantlarına rast gəlmək olur. Eyni zamanda “təkməlmələr” adı ilə də Anadolunun müxtəlif bölgələrində zəngin yanıltmac variantları mövcuddur. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən – Qarabağ, Zəngəzur, Naxçıvan, Ordubad, Şəki-Zaqatala, Güney Azərbaycan, Təbriz, İrəvan Çuxuru, Ağbaba, Muğan, Göyçə, Dərbənd və b. toplanılmış və folklor antologiyalarında çap edilmiş bir-birindən fərqli və maraqlı yanıltmac nümunələri vardır. Bu

yanılmacların bəziləri demək olar ki, bütün bölgələrimizə xasdır, bəziləri isə sırf toplanan bölgənin spesifik özəlliklərini özündə cəmləşdirir.

Nümunələrdən də görüldüyü kimi, Azərbaycan və Anadoluda olan yanılmac örnəkləri həm çox bənzərdir, həm də müxtəlif çalarlılıqları ilə zəngindir. Bu da hər iki dövlətin bir millət olaraq eyni düşüncə, dünya görüşünə və zəngin folklorla sahib olmağından xəbər verir.

İşin elmi nəticəsi. Azərbaycan və Anadolu folklorunda yanılmaclar araşdırılaraq qarşılıqlı şəkildə müqayisə olunmuş, hər iki bölgəyə aid bəzər yanılmac nümunələri göstərilmişdir.

İşin elmi yeniliyi. İstər böyüklerin, istərsə də uşaqların oyun şəklində icra etdikləri yanılmaclarla bağlı Azərbaycan və Anadoluda yayılmış müxtəlif variantların göstərilməsi və müqayisələr aparılaraq nümunələrin verilməsi unudulmaqda olan həmin yanılmacların yaşadılmasındakı əhəmiyyəti işin elmi yeniliklərindən hesab edilə bilər.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Məqalədə araşdırılmış xüsusiyyətlər yanılmaclarla bağlı məsələlərin öyrənilməsində, gələcəkdə aparılacaq olan tədqiqatlarda qaynaq kimi istifadə olunmasında əhəmiyyət kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT

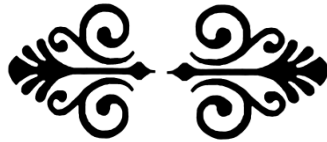
Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər H.İsmayilov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 476 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Göyçə folkloru / Toplayanı və tərtib edən H.İsmayilov. Bakı: Nurlan, 2009, 684 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. V kitab. Qarabağ folkloru / Toplayanlar İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim. Tərtib edən İ.Abbaslı. Bakı: Səda, 2009, 414 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVII kitab. Muğan folkloru / Toplayanı B.Hüseynov. Tərtib edən H.İsmayilov. Bakı: Nurlan, 2008, 447 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXIII kitab. Naxçıvan örnəkləri. II cild / Toplayanı A.Cəfərova. Tərtib edənlər Ə.Ələkbərli, A.Cəfərova. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 332 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab. Şəki folkloru. I cild / Tərtib edənlər H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Asan. Bakı: Səda, 2009, 490 s.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII kitab. Şəki, Qəbələ, Oğuz, Qax, Zaqatala, Balakən folkloru / Tərtibçilər İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. Bakı: Səda, 2005, 550 s.
8. Güney Azərbaycan folkloru. V kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 388 s.
9. Məmmədova M. Azərbaycan və Anadolu folklorunda oyun və tamaşalar. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 208 s.
10. Məmmədova M. Azərbaycan və Anadolu folklorunda təkərləmələr. Bakı: Elm və təhsil, 2019, 188 s.
11. Təbriz folkloru örnəkləri. I kitab / Toplayıcılar K.Abbasi, Ə.Fərəhmədi, Ə.Bərazəndə, M.Ə.Muqəddəm. Bakı: Nurlan, 2013, 444 s.

Türk dilində

12. Caferoğlu A. Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II. Ankara: TDK Yayınları, 1994, 171 s.
13. Çongur H.R. Söz Sanatı. Ankara: TRT Yayınları, 1999.
14. Göktaş G. Oyun Tekerlemelerinin Araştırılması ve İncelenmesi. Muğla Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 2006.
15. Şenbay N. Alıştırmalı Diksiyon Kitabı. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

16. Yalçın C. Güzel Konuşma ve Yazma Kılavuzu. Ankara: İlayda yayınları, 1991, s.216-221
17. <http://www.tekerlemelerimiz.com/Diksiyon-Tekerlemeleri>
18. <http://www.nuveforum.net/1547-tekerlemelerimiz49256-yaniltmaca-sasirtmaca-tekerlemeler>
19. <http://www.tekerlemelerimiz.com/Sasirtmacalar-Yaniltmacalar>



Sakir ALBALIYEV
AMEA Folklor İnstitutu,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
E-mail: albaliyevshakir@gmail.com



BAYRAMLARIN TƏSNİFATI MƏSƏLƏLƏRİ

Açar sözlər: Bayram, ritual, təsnifat, klassifikasiya, xalq bayramları, dini bayramlar, dövlət bayramları

SUMMARY

CLASSIFICATION PROBLEMS OF THE HOLIDAYS

One of the main problems in the investigation of ritual-mythological basis and ethno-culturological semantics of Azerbaijani folk holidays is the classification problem of the holidays. The scientific literatures reveal that the classification is a complex, but at the same time very important problem. It is possible to meet the different approaches in various literatures.

On the basis of our comparisons and analyses about the classification of holidays, we can say that Azerbaijani holidays can be divided into three types:

1. Traditional folk holidays;
2. Religious folk holidays;
3. Official-political holidays.

Key words: holiday, ritual, classification, classification, folk holidays, religious holidays, state holidays

РЕЗЮМЕ

ВОПРОСЫ КЛАССИФИКАЦИИ ПРАЗДНИКОВ

Одним из основных вопросов при изучении ритуально-мифологической основы и этнокультурной семантики азербайджанских национальных праздников является их классификация. Научная литература представляет классификацию как сложную, но очень важную проблему. Различные подходы к этому можно найти в этих научных источниках.

На основании проведенных нами сравнений и анализа классификации праздников можно сказать, что азербайджанские праздники можно разделить на три типа:

1. Традиционные народные праздники;
2. Народные праздники религиозного происхождения;
3. Официально-политические праздники.

Ключевые слова: праздник, обряд, классификация, национальные праздники, религиозные праздники, государственные праздники.

Məsələnin qoyuluşu: Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqinin əsas məsələlərindən biri bayramların təsnifatı məsələsidir. Elmi ədəbiyyatlar [bax.: 10; 11; 5; 6; 7; 8; 3; 1; 4] da təsnifatın mürəkkəb, eyni zamanda çox vacib bir problem olduğunu ortaya qoyur.

İşin məqsədi. Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd bayramların təsnifatı məsələlərini araşdırmaqdır.

“Bayram” konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları baxımından diqqəti cəlb edən əsas məsələlərdən biri onların təsnifi problemidir. Bu barədə müxtəlif ədəbiyyatlarda fərqli yanaşmalara rast gəlmək mümkündür. Onların içərisində P.N.Boratavın təsnifatı bizə daha əhatəli göründü.

Əvvəlcə “Bayramları necə qruplaşdırmalı?” sualını qoyan müəllif yazır: *“Bayramları bir qayda əsasında qruplaşdırmaqda, çoxaspektli bir qruplaşdırma sxemi tətbiq etmək onların müxtəlif tərəflərini müəyyənləşdirməyə daha çox imkan verəcəkdir”* [2, s. 253].

Göründüyü kimi, P.N.Boratav bayramların təsnifatına münasibətdə iki yanaşma prinsipini əsas götürmüşdür:

Birincisi, bayramları bir qayda əsasında qruplaşdırmağı məqsədəuyğun hesab etməmiş;

İkincisi, bayramları çoxaspektli qruplaşdırma sxemi əsasında təsnif etməyi daha uyğun yanaşma saymışdır.

Alimin bu fikrinə münasibətimiz belədir ki, doğrudan da, bayramları tam vahid bir qəlibə salmaq mümkün deyildir. Çünki bizim bayram adı altında nəzərdə tutduğumuz mərasimlərin məzmunu, tipologiyası, yaranma tarixi, mənşəyi və s. baxımından fərqlidirlər. Ona görə də onların hamısını vahid bir qrupda təsnif etmək, ümumiləşdirmək mümkün deyildir. Əlbəttə, bayramları birləşdirən, onları vahid “bayram” konsepti ətrafında ümumiləşdirən tərəflər də vardır. Bu, elə “bayram” sözünün özüdür. Bu cəhətdən, necə deyərlər ki, bütün bayramları bayram edən onlardakı bir neçə əsas əsas xüsusiyyətdir:

a) İlin müəyyən günlərində müəyyən əlamətdar hadisə kollektiv şəklində sevinc hissləri ilə bayram adı altında qeyd edilir.

b) Bayram fərdə yox, kollektivə aid olaraq hamını birləşdirici xüsusiyyətə malikdir. O, kollektivi yendən təşkil etməklə onu sosial, siyasi, mənəvi cəhətdən möhkəmləndirir.

Ancaq bu ümumi cəhətlərdən əlavə, o qədər fərqli xüsusiyyətlər vardır ki, bayramların hamısını bir qrupda birləşdirməyə imkan vermir. Məsələn, ilbaşı bayramları ilə dini bayramlar bir-birindən məzmunu baxımından kəskin şəkildə fərqlənir. Ona görə biz də P.N.Boratavın bayramların təsnifatına münasibətdə “çoxaspektli bir qruplaşdırma sxeminin tətbiq olunması” fikrini məqsədəuyğun hesab edirik. Çünki bu, alimin göstərdiyi kimi, bayramların “müxtəlif tərəflərini müəyyənləşdirməyə daha çox imkan verəcəkdir”.

P.N.Boratav bayramları 7 qrupda təsnif edir:

1. Bayramlarda iştirak edənlərin dinlərinə görə;
2. Rəsmi xalq bayramları;
3. “Etnik” xarakterli bayramlar;
4. Qadın və ya kişi qrupları tərəfindən keçirilən bayramlar;
5. Yaş qruplarına görə bayramlar;
6. “Ekoloji” elementlərlə şərtlənən bəzi mərasim/bayramlar;
7. Kənd bayramları (tək bir kənd tərəfindən təşkil olunan bayramlar) [2, s. 253-254].

Göründüyü kimi, alimin Qərb sosial antropologiya elmindəki bütün nəzəri yanaşmaları da əhatə edən bu təsnifatında birinci qrupa dini bayramlar daxildir. Həmin maddəyə olduğu kimi diqqət edək:

“1. Bayramlarda iştirak edənlərin dinlərinə görə: xristian bayramları, müsəlman bayramları və s. Bəzi dini bayramların başqa dinlərlə ortaq ola biləcəyini aşağıda görəcəyik. Hər bir dinin daxilindəki məzhəblərə görə də alt qruplar mövcud ola bilər: müsəlman-türk cəmiyyətinin daxilindəki şiə, ələvi zümrələrin özlərinə məxsus bayramları vardır. Məsələn, taxtaçıların Qaz Dağında Sarı Qızı ziyarət etməklə keçirdikləri bayram” [2, s. 25].

Bu qrupa mövzumuz çərçivəsində nəzər saldıığımızda görürük ki, Azərbaycanda qeyd olunan Ramazan və Qurban kimi dini məzmunla bayramlar bu təsnifat qrupuna girir. P.N.Boratav daha sonra hər bir dinin daxilində mövcud olan məzhəbləri təmsil edən “alt qrupların” qeyd etdiyi bayramları da bu qrupa aid edir.

Qeyd edək ki, bununla bağlı bizim bəzi mülahizələrimiz vardır. Bayramın əsas xüsusiyyəti onun fərdə yox, kollektivə aid olmasıdır. Burada fərd və kollektiv dedikdə bayrama sahiblik məsələsi ortaya çıxır. Yəni keçirilən bayram mərasimi kimindir: fərdin, yoxsa kollektivin? Əgər fərdindir, o – artıq bayram kateqoriyasına aid oluna bilməz. Məsələn, ad günləri, toy mərasimləri şənlik mərasimi kimi bütün hallarda fərdi hadisədir. Baxmayaraq ki, burada fərdin mənsub olduğu kollektiv böyük-küçüklüyündən asılı olmayaraq bütövlükdə iştirak edə bilər. Lakin kollektivin iştirakı həmin mərasimi bayrama çevirə bilmir. Çünki həmin toy-bayramın sahibi fərddir, kollektiv deyil. Ancaq bununla bərabər elə ad günləri var ki, bayrama da çevrilə bilər. Məsələn, Peyğəmbər əfəndinin mövlud günü, yaxud hər hansı bir xalq üçün fəvqəladə dərəcədə əhəmiyyət kəsb edən liderin ad günü. Burada məsələnin mahiyyəti, bircə, mərasimin fərdə, yaxud kollektivə aid olması ilə bağlı deyildir. Başqa sözlə, “kollektiv” sözü burada o qədər də yaramır. Məsələnin mahiyyəti “millilik” anlayışı ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, bir doğum günü ilə bağlı keçirilən mərasimin miqyası, təntənəsi onun bayram olub-olmamasını müəyyənləşdirmir. Həmin mərasimin bayrama çevrilməsi onun milliləşə bilib-bilməməsi ilə bağlıdır. Əgər bir ad günü milliləşə bilirsə, o artıq bayram hesab olunur. Bu cəhətdən, Ramazan və Qurban kimi bayramların müasir dövrümüzdə dini bayram hesab edilməsinin özü də müəyyən qədər mübahisələr doğura bilər.

Ramazan və Qurban bayramlarının dini mənşəli bayram olması şübhəsizdir. Bunlar məlum-məşhur tarixlərdir. Lakin ölkəmizdə Ramazan və Qurban artıq dövlət səviyyəsində keçirilən ümummilliy bayramlardır. Necə deyirlər ki, təqvimdə qırmızı rənglə işarələnən bu bayramlar bütün xalq üçün həm də bayram/istirahət günləri hesab olunur. Buna əsaslanaraq belə bir mülahizə söyləmək olar ki, Ramazan və Qurban bayramları sırf dindarların qeyd etdiyi bayramlar deyildir. Dindar olan da, olmayan da bu bayramın ovqatını hər hansı formada yaşayır. Yəni bu bayramlar mənşəyi və məzmunu etibarilə dini bayramlar olsa da, artıq milliləşərək ümumxalq bayramlarına çevrilmişdir.

Bir din daxilində olan məzhəblərin qeyd etdiyi bayramlara gəlinə, burada da əsas olan həmin bayramların miqyası deyildir. Başlıcası alt qrupların bunları bütövlükdə qeyd etmələridir. Yəni burada da, bir növ, şərti olaraq “bütövlük” mənasında “ümummillilik” amili var. Əlbəttə, bir məzhəb millət deyildir. Biz bunu

şerti olaraq deyirik və burada “millilik” adı altında həmin məzhəbin hamısını, bütövlünü nəzərdə tuturuq.

Qeyd edək ki, Azərbaycanda da P.N.Boratavın qeyd etdiyi alt qruplara aid çoxlu bayramlar qeyd olunur. Məsələn, cəfəri məzhəbinə aid olan dindarların əksəriyyəti Əhl-i-Beyt imamlarının ad günlərini bu və digər şəkildə bayram edir. Buraya bir yerə toplaşib imamları xatırlamaq, dualar oxumaq, əhsan vermək və s. kimi mərasimi davranışlar aiddir. Eyni davranışlar “sünni” adı altında birləşən məzhəblərin nümayəndələrinə də aiddir.

P.N.Boratav ikinci qrupa rəsmi dövlət bayramlarını aid etmişdir:

“2. Rəsmi xalq bayramları: 30 avqust Zəfər bayramı, Cümhuriyyət bayramı və s. Bu bayramların “rəsmi” xüsusiyyətləri, olduqca yaxın tarixdən etibarən qeyd olunmaları onları zahirən folklordan kənarda qoysa da, xalq həmin mərasimlərdə başqa bayramların ənənələrini tətbiq edərək iştirak etdiyi üçün tədqiqat aktuallığı qazanır. Bu qrupun bir alt-qrupunda qurtuluş bayramları kimi “yerli rəsmi bayramlar” cəmlənir. Bunlar da rəsmi xalq bayramları ilə eyni xüsusiyyətlərə malikdir, bir fərqlə ki, bu mərasimlərdə tək bir qəsəbə, yaxud şəhər xalqı iştirak edir” [2, s. 253].

Alimin bu qrupla bağlı bir yanaşması diqqəti xüsusi cəlb edir. Göründüyü kimi, P.N.Boratav rəsmi dövlət bayramlarının folklora əlaqəsi məsələsini mühüm şəkildə qabartmışdır. Müəllifə görə, rəsmi dövlət bayramlarının tarixən müasirliyi (“yaxın tarixdən etibarən qeyd olunması”) onları sanki folklor ənənəsindən uzaqlaşdırır. Lakin P.N.Boratav bu fərqi, haqlı olaraq, zəhəri fərq hesab edir. Alimə görə, elə rəsmi dövlət bayramları da folklor ənənəsindən qıraqda deyildir. O, bu zaman rəsmi dövlət bayramlarının xalq bayramlarına xas olan ənənələr əsasında keçirildiyini qeyd edir. Bu cəhət, bircə, mühüm bir amil kimi diqqəti cəlb edir.

P.N.Boratavın müasir tarixlə bağlı rəsmi dövlət bayramlarının folklora ənənələri əsasında keçirilməsi haqqındakı fikri nəzəri-metodoloji baxımdan dərin əhəmiyyət daşıyır. Yəni burada biz hər hansı bir mərasimin bayrama necə çevrilməsi məsələsinin qoyulduğunu da müşahidə edirik. Bayramların əksəriyyəti qədim tarixlə, hətta mifoloji tarixlə bağlıdır. Məsələn, Novruz bayramının tarixi ilə bağlı çoxlu “tarixlər” var. Bunların bir çoxu əfsanə, rəvayət xarakterlidir. Ancaq müasir dövrümüzdə də bayramlar var və biz onları, sözün həqiqi mənasında, bayram hesab edirik. Və bizim həmin müasir mərasimlərə bayram kimi yanaşmağımızın səbəbi onları məhz ənənədən gələn bayram modelində qeyd etməyimizdir. Bu modelə, aşağı-yuxarı, aşağıdakılar daxildir:

1. Qeyd olunan hər hansı müasir mərasimin bütün ənənəvi bayramlara xas olan sevinc emosiyaları ilə müşayiət olunması;
2. Ümummilli səviyyədə qeyd olunması;
3. Ənənəvi xalq bayramlarına xas olan musiqi, şənlik, oyun, tamaşa, idman yarışları və s. ünsürlərdən də istifadə oluna bilməsi.

Əlbəttə, bunların sırasını genişləndirmək olar. Ən əsas odur ki, bayram mərasiminin sahibi xalqdır: burada kimlər isə evin sahibi, kimlər isə qonaqlar de-

yildir. Bu halda sevinc emosiyası ilə “rənglənmiş” mərasim istisnasız olaraq hamıya aid olan bayram şəklini alır.

P.N.Boratavın təsnifatında üçüncü qrupu etnik bayramlar təşkil edir:

“3. “Etnik” xarakterli bayramlar: Əvvəllər İzmir, İstanbul, Manisa kimi şəhərlərdəki Afrika əsilli zəncilərin qeyd etdikləri “dana bayramları” və s. Xıdırəlləz Türkiyə miqyasında məlum bayram olsa da, onun “Qaraçı bayramı” kimi xarakterizə edilməsinə də diqqət etmək lazımdır. Bu qrupdakı bayramlara, müəyyən mənada, Anadolu yörüklərinin Söyütdə Ərtoğrul Qazi türbəsində keçirdikləri bayramı da daxil edə bilərik” [2, s. 253].

Göründüyü kimi, alim “etnik xarakterli bayramlar” dedikdə bir ölkə daxilində yaşayan kiçik xalqların özlərinin qeyd etdiyi bayramları nəzərdə tutur. Azərbaycan Respublikasında da belə bayramlar vardır. Multikultural ənənələrin dövlət siyasətinə çevrildiyi ölkəmizin xüsusilə şimal rayonlarında yaşayan Qafqazdilli xalqlar arasında onların öz etnik ənənələrinə məxsus olan bayramları vardır. Həmin xalqlar ölkəmizdə qeyd olunan Novruz, Ramazan, Qurban kimi bayramlarla yanaşı öz ənənələrində olan bayramları da qeyd edirlər.

Qeyd edək ki, P.N.Boratavın Anadolu yörüklərinin Söyütdə Ərtoğrul Qazi türbəsində keçirdikləri bayramı “etnik xarakterli” bayram qrupuna aid etməsini uyğun nümunə hesab etmirik. Daha doğrusu, burada məsələ terminlə bağlıdır. “Etnik” anlayışı “millət”, “milliyyət” kimi anlayışlarla sıx bağlıdır. Bu baxımdan, Anadolu yörükleri ayrıca bir milliyyət qrupu deyildir. Onlar saf qanlı Anadolu türkləridir. Lakin keçirdikləri həyat tərzinə görə yörükler adlanırlar. Yörük – bizdə tərəkəmə, padar deyilənlər olub, heyvandarlıqla məşğul olanlardır. Bu cəhətdən, onları etnoqrafik qrup adlandırmaq daha məqsəduyğundur. Ona görə də biz belə hesab edirik ki, P.N.Boratav bu qrupa aid olan bayramları “Etnik və etnoqrafik xarakterli bayramlar” adlandırsa idi, daha uyğun görünərdi. Lakin ola bilər ki, biz yanlışlıq. Burada bir terminoloji dolaşıqlıq da ola bilər. Yəni “etnik xarakterli” adı altında “etnoqrafik” olanlar da nəzərdə tutula bilər.

Alimin bölgüsündə dördüncü qrupu cinslərə görə keçirilən bayramlar təşkil edir:

“4. Qadın və ya kişi qrupları tərəfindən keçirilən bayramlar: bəzi bayramlara kişilərin önəm vermədikləri, iştirak etmədikləri müşahidə olunur. Məsələn, xıdırəlləz mərasimləri. Bu, açıq müşahidə olunan dərəcədə qadınlara məxsus, onların daha çox iştirak etdikləri, cürbəcür mərasimlərlə rəngləndirdikləri bir bayramdır” [2, s. 253-254].

Biz P.N.Boratavın kişi və qadın qruplarının keçirdiyi bayramları ayrıca qrup şəklində göstərməsini tam şəkildə qəbul edirik. Baxmayaraq ki, Azərbaycan folklorşünaslığında “kişi folkloru”, “qadın folkloru”, “peşə folkloru”, “kənd folkloru”, “şəhər folkloru” kimi anlayışlar uzun müddət qəbul olunmamış, bu terminləri işlədənlərə etiraz olunmuşdur. Lakin ayrı-ayrı sosial qruplara, yaxud cins qruplarına aid folklor var. Belə ki, hər hansı peşə adamlarına məxsus olan folklor nümunələri daha çox həmin sahə ilə məşğul olan adamlar arasında işlənir. Çünki bu folklor mətnlərində konkret bir peşə həyatı, o peşə üçün xarakterik olan

alətlərin adları, sözləri işlənir. Ona görə də bu nümunələr daha çox həmin peşə sahibləri arasında məşhur olur. Həmin nümunələrdə əks olunan peşə fəaliyyəti o peşəyə aid olanlar üçün doğma, başadüşülən olduğu halda, başqaları üçün anlaşılmaz olur. Lakin bir vacib məqamı da qeyd etmək lazımdır ki, peşə qruplarına aid folklor nümunələri əlahiddə, xüsusi folklor mətnləri deyildir. Mətnlərin folklor modeli, poetik quruluşu ümumxalq folklor mətnlərində olduğu kimi olur, sadəcə, məzmununda, mətnin leksikasında fərqlər olur. Bu cəhətdən, kişi və qadınlara aid folklor nümunələri də var. Məsələn, kişilər arasında danışılan lətifələrdə vulqar sözlərdən, ədəbsiz səhnələrin təsvirindən daha çox istifadə olunur. Ancaq qadınlar arasında danışılan eyni lətifələrdə vulqar situasiyalar birbaşa təsvir olunmur, onlara metaforik işarələr verilir. Beləliklə, qadın, kişi qruplarına aid folklor mətnləri olduğu kimi, bayramlar da vardır. Lakin belə bayramlara Azərbaycan Respublikası ərazisində, demək olar ki, təsadüf edilmir.

Qeyd edək ki, P.N.Boratavın xıdırəlləz bayramını qadın bayramları qrupuna aid etməsi məsələsini mübahisəli hesab edirik. Bizcə, burada qadınların daha fəal iştirak etməsi onu qadın bayramı kimi səciyyələndirməyə imkan vermir. Biz xıdırəlləz bayramını ayrıca fəsilə təhlil edəcəyimiz üçün burada mübahisəni genişləndirmirik. Sadəcə, qeyd etmək istəyirik ki, xıdırəlləz mövsüm bayramı olub, qadınların onun hazırlığında fəal iştirak etməsinə baxmayaraq, qadınlara aid mərasim yox, “ümummilliy” bayramdır. Digər tərəfdən, bu bayram Novruz bayramı kimi mövsüm bayramıdır.

Ümumiyyətlə, türk xalqları arasında sırf kişilərə, yaxud qadınlara aid edilən bayramlar vardır. Prof. Kamil Vəliyev Altay türklərinin qeyd etdiyi Ayzıt bayramı haqqında yazır: *“Ayzıt bayramı – altaylıların gözəllik tanrısı Ayzita həsr etdikləri bayram idi. Bayram yazın əvvəlində meşələrdə keçirilirdi. Bayramı ağ şamanlar idarə edirdi. Qadınlar bu bayramda iştirak etməzdilər. Qışda isə bayram evdə qadınların iştirakı ilə keçirilir, bayramı qara şamanlar idarə edirdi. Şamanlara bu adlar paltarlarının rənginə görə verilirdi”* [9, s. 56].

Əvvəlcə burada bir məsələyə münasibət bildirmək istərdim. K.V.Nərimanoğlunun şamanların ağ şaman və qara şaman deyə adlandırılmasının onların paltarlarının rəngi ilə bağlı olması fikri doğrudur. Ağ şamanlar – ağ paltar, qara şamanlar – qara paltar geyinirlər. Ancaq bu, təkcə paltarla bağlı deyildir. Paltarın rəngi şamanın ruhlar aləmi ilə əlaqə yaradan mediator kimi animistik fəaliyyət məkanı ilə bağlı idi. Yəni ağ şamanlar hansı dünyaya, qara şamanlar isə hansı dünyaya gedə bilərdilər. Bu cəhətdən, ağ şamanlar – göylər aləmi, qara şamanlar – yeraltı aləmlə əlaqədə idilər.

Alimin Ayzıt bayramı haqqında verdiyi məlumatdan aydın olur ki, yazın əvvəlində yalnız kişilər tərəfindən keçirilən bu bayram kişi qrupuna aid bayramdır. Ora qadınların buraxılmaması bunu açıq-aydın şəkildə göstərir. Eyni zamanda qışda qadınlar tərəfindən keçirilən bayramda da kollektivin kişi üzvləri buraxılmır, bayram mərasimi yalnız qadınların iştirakı ilə keçirilirdi.

P.N.Boratav beşinci qrupa uşaq bayramlarını aid etmişdir:

“5. Yaş qruplarına görə bayramlar: bəzi bayramları da sadəcə uşaqlarla müəyyən yaşa qədər qız və ya oğlanlar keçirirlər. Məsələn, pasxa bayramında rast

gəlinən “bətləm” (“qırmızı yumurta”, “gavur-küfrü”) uşaqların və gənc qızların, “badam plovu” oğlan uşaqlarının bayramıdır. Bəzi bayramların isə müəyyən mərasimləri uşaqların ixtiyarındadır: çıraqlarla qapı-qapı gəzərək, ya da küçələrin başında dayanaraq “şam pulu” yığma (bu, əvvəllər İstanbulda və Anadolunun bir çox yerlərində yayılmış bir ənənə idi), qurban bayramlarında qurban əti yığma (“səydim”) və bu ətləri birlikdə bişirib yemə (Biləcik/Borçak) və s.” [2, s. 254].

Biz, əlbəttə, dünya mərasim mədəniyyətində uşaqlara aid bayramların olduğunu qəbul edirik. Ancaq belə yaş qruplarına aid bayramlara Azərbaycan mərasim mədəniyyətində təsadüf olunmur. Qaldı ki, sırf uşaqların icra etdiyi bayram mərasimləri, onlar, elə P.N.Boratavın özünün göstərdiyi kimi, müstəqil uşaq bayramları olmayıb, ümumxalq bayramının uşaqlar tərəfindən icra olunan müəyyən hissələridir. Məsələn, Novruz bayramında uşaqların toplu halında qapı-qapı düşüb pay yığmaları buna nümunədir. Uşaqların icra etdiyi bu mərasim aktına eynilə Səyaçı mərasimində rast gəlirik. Uşaqlar bayramlarda olduğu kimi, əyninə tərsinə çevrilmiş paltarlar geyir, qapı-qapı düşərək Səya nəğmələri oxuyur, Səya adına pay yığırlar. Lakin bu, sırf uşaq bayramı deyil, qoyunların dölvermə dövründə keçirilən Səyaçı mərasiminin bir hissəsidir. Orada böyükələr tərəfindən də müəyyən mərasimi davranışlar icra olunur.

Qeyd edək ki, P.N.Boratav Səyaçı mərasimini altıncı qrupdakı bayramlara aid etmişdir:

“6. Bəzi bayramlar da “ekoloji” elementlərlə şərtlənən mərasimlərdir: Qoyunçuluqla məşğul olanların “səya” bayramları, meyvəçiliklə məşğul olan kənd və qəsəbələrin ətraflarındakı üzüm və ya giləbə bayramları, köçərilərin “köç bayramları” və s.” [2, s. 254].

Bu bayram qrupu ilə bağlı bildirək ki, hazırda Azərbaycan Respublikasında belə mərasimlər icra olunmur. Lakin keçən əsrdə məhsul bayramları icra olunardı. Həmin bayramlar sovet ideologiyasının təlimatlarına uyğun keçirilirdi. Lakin həmin bayramlar ümumxalq bayramı səviyyəsinə qalxa bilmədi və sovet epoxasından sonra bu bayramlar unuduldu. Ancaq tam unudulduğunu da demək olmaz. İndi həmin ənənə bəzi rayonlarda festival adı altında davam etdirilir. Məsələn, hər il Göyçay rayonunda Nar festivalı keçirilir. Göyçay rayonu özünün nar meyvəsilə bütün Azərbaycanda məşhurdur və orada keçirilən Nar festivalı həmin rayon miqyasında bayram əhval-ruhiyyəsində qeyd olunur.

P.N.Boratav yeddinci bayram qrupuna fərdi kənd bayramlarını aid etmişdir:

“7. Kənd bayramları (tək bir kənd tərəfindən təşkil olunan bayramlar): əksər hallarda kəndin yaxınlığındakı pirin ziyarəti ilə birlikdə bayram edilir. Bəzi kəndlərdə isə Ramazan və Qurban bayramlarında hər kənd öz kəndindən və məhəllələrindən dəvət etdikləri insanlarla bərabər yaxın kəndlərdən gələn qonaqlarına da yemək verir. Safranboluda bu adət “kolanqa” deyə adlandırılır. Əvvəllər bu adət Mudurnu qəsəbəsinə yaxın bəzi kəndlərdə də var idi: o kəndlərin əhalisi qəsəbədən dəvət etdiklərinə qonaqlıq verir və bu münasibətlə oraya yığışanlar cürbəcür əyləncələr təşkil edirdilər” [2, s. 254].

Bu bayramın Azərbaycan Respublikası üçün xarakterik olduğunu demək olmaz. Ancaq bunun da nümunələrinə müxtəlif xalqların bir coğrafiyada yaşadığı şimal bölgələrində təsadüf olunur.

Göründüyü kimi, P.N.Boratav bayramları təsnif edərkən təkcə Türkiyə mərasim təcrübəsini deyil, dünya ənənəsini də nəzərə almış və bununla da çox geniş, əhatəli təsnifat modeli təqdim etmişdir. Həmin təsnifat XX əsr dünya sosial antropologiya elminin nəticələrini də özündə ehtiva edir. Bu cəhətdən biz bu təsnifatı əhatəli bir bölgü modeli hesab edirik.

Prof. A.Nəbiyev “Azərbaycan xalq ədəbiyyatı” dərsliyinin “Azərbaycan bayramları” paragrafında milli bayramlarımızı üç tipə ayırmışdır. O yazır:

“Birincisi, mövsüm mərasimləri, yeni əmək həyatının başlanması, ilin fəsilləri ilə bağlı keçirilən bayramlardır.

İkincisi, məişət həyatını əks etdirənlərdir.

Üçüncüsü isə dini bayramlardır” [7, s. 272].

Qeyd edək ki, alim birinci qrupa Xıdır Nəbi, Novruz kimi bayramları aid etsə də, məişət həyatını əks etdirən bayramlar adı altında hansı bayramları nəzərdə tutduğunu qeyd etməmişdir.

Tədqiqatçı Y.Q.Şamyaqın bayramları onlardakı iki ünsürə görə təsnif edir. Həmin ünsürlər bunlardır:

1. Mərasimi-sosial ünsür;
2. Mərasimi-gülüş (oyun) ünsürü.

Y.Q.Şamyaqınə görə, hər hansı bayramda bu ünsürlərdən hansı birinin üstünlük təşkil etməsi həmin bayramın “simasını” müəyyənləşdirir. Alim bu cəhətdən, dini bayramları əsasən mərasimi-sosial bayramlar hesab edir. Ona görə ki, bu bayramları “hiss olunan dərəcədə ciddilik”, ali dəyərlərə və Kainatın dövrlərinə bağlılıq fərqləndirir [12].

Bu təsnifatla razılaşmaq olar; Novruz bayramında mərasimi-gülüş ünsürü xüsusi rola malikdir, gülüş bu bayramda icra olunan mərasimlərdə şəxsi qüvvələrə qarşı mübarizə silahı rolunu oynayır. Ramazan və Qurban bayramlarında isə mərasimi-sosial ünsür onların əsas mahiyyətini müəyyənləşdirir.

İşin elmi nəticə və yenilikləri: Bayramların təsnifatı ilə bağlı apardığımız müqayisə və təhlillər əsasında söyləyə bilərik ki, Azərbaycan bayramlarını üç tipə ayırmaq olar:

1. Ənənəvi xalq bayramları;
2. Dini mənşəli xalq bayramları;
3. Rəsmi-siyasi bayramlar.

Azərbaycan sovet folklorşünaslığında xalq bayramları dedikdə səmavi dinlərə qədər olan bayramlar nəzərdə tutulurdu. Səmavi dinlərə (islam, xristianlıq...) aid bayramlar da sovet ideologiyası tərəfindən dini bayramlar kimi rədd edilirdi. Halbuki bu bayramlar bütün xalq tərəfindən qeyd olunmaqla kütləvi bayramlar idi. Biz bu vulqar sosioloji yanaşmanı tamamilə inkar edir və mənşəyindən asılı olmayaraq, geniş xalq kütlələri tərəfindən qeyd olunan bütün bayramları xalq bayramları hesab edirik. Bayramların dini mənşəyinə gəlincə, əslində, dini olmayan

bayram yoxdur. Novruz xalq bayramı hesab olunsada, atəşpərəstliklə də bağlılığı var və islamiyyətdən sonra islam dini təqvim sisteminə daxil edilmişdir.

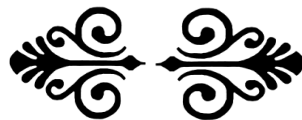
Dini bayramlara gəlincə, bir bayramın dini bayram olması təkəcə onun hər hansı dinlə bağlılığı ilə müəyyənleşmir. Burada ən mühüm məqam həmin bayramın etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Bizim yanaşmamıza görə, yalnız dini dairələrdə, başqa sözlə, yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar dini bayram hesab olunmalıdır. Azərbaycanda yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan Qədir Xum, Mövlud kimi bayramlar var. Ramazan, Qurban kimi dini mənşəli bayramlar isə Azərbaycanda artıq neçə əsrlərdir ki, ümumxalq səviyyəsində qeyd olunur. Bu bayramlar öz dini mənşəyini saxlamaqla sırf dini bayram olmaqdan çıxaraq, ümumxalq bayramına çevrilmişdir.

Rəsmi-siyasi bayramlar isə dövlətçiliklə bağlı, o cümlədən xalqın həyatında ümummilli əhəmiyyət kəsb edən tarixlərin ümummilli səviyyədə qeyd olunduğu bayramlardır.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən bayramlar haqqında aparılacaq başqa tədqiqatlarda nəzəri qaynaq olaraq istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə mərasim folklorunun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Allahverdi R. Təqvim mifləri və Novruz / R.Allahverdi. – Bakı: Nurlan, – 2013. – 180 s.
2. Boratav, P.N. Türk folkloruna dair 100 sual / P.N.Boratav, – tərc. ed., ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi: S.Əliyeva, el. red. S.Rzasoy. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018. 336 s.
3. Xəlil, A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz / A.Xəlil. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 144 s.
4. Qasımova, S. Azərbaycanda Novruz ənənə və inancları / S.Qasımova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018. – 188 s.
5. Nəbiyev, A. İlahı çərşənbələr / A.Nəbiyev. – Bakı: Azərnəşr, – 1992. – 62 s.
6. Nəbiyev A. İlin əziz günləri / A.Nəbiyev. – Bakı: Maarif, – 1999. – 104 s.
7. Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / A.Nəbiyev. – Bakı: Turan Nəşrlər Evi, – 2002. – 680 s.
8. Novruz Bayramı Ensiklopediyası / Tərtib edənlər: Bəhlul Abdulla, Tofiq Babayev. – Bakı: Şərq-Qərb, – 2008. – 208 s.
9. Vəliyev, K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı / K.Vəliyev. – Bakı: Gənclik, – 1987. – 280 s.
10. Тернер, В. Символ и ритуал (сб. трудов) / В.Тернер. – Москва: Наука, – 1983, – 277 с.
11. Топоров, В.Н. Очерк «Праздник» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 329-331
12. ru.wikipedia.org › wiki › Праздник



Elçin QALİBOĞLU
AMEA Folklor İnstitutu
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
E-mail: elcin.galiboglu@gmail.com



CƏFƏR CABBARLI: XALQ RUHUNDAN GÜC ALAN HƏQİQƏT AX TARİŞLARI

Açar sözlər: C.Cabbarlı, azadlıq, sovet rejimi, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti, həqiqət axtarırları, folklor.

SUMMARY

JAFAR JABBARLI: THE SEARCH FOR TRUTH THAT DRAWS STRENGTH FROM THE SPIRIT OF THE PEOPLE

The great playwright Jafar Jabbarli is one of our artists with a unique creative path. Although Jafar Jabbarli, who created unique pearls of art in his short life, is better known as a playwright, he was also a successful poet, prose writer, theater critic, film critic, translator, screenwriter, journalist, actor and director. In all areas, he was able to prove his uniqueness, a creative man with high erudition. Jabbarli was no longer alive in the new period of ruthless Soviet repression - in 1937. Years ago, he clearly saw and felt this move. Naturally, in spite of all the outward adaptations - the creation of works glorifying Sovietism - he could not find peace of mind. Without inner freedom, he could not create magnificent works. He saw and praised what true freedom is in the existence of the Azerbaijan Democratic Republic... In fact, Jabbarli was like inside in his first youth, he had not changed. Undoubtedly, this powerful writer with high creative inspiration was needed by Soviet ideology as air and water. In all cases, he lived by his own judgment. Tensions from adolescence fell like a heavy burden on his life, his heart did not last... Jabbarli's life is full of consistent innovations and struggles for art. These conflicts were not just for art, but for human, homeland, truth, freedom of the people. He had a deep understanding of his mission as a creative man in his search for truth: both in the days when he began his first pen experiments, and in the tumultuous Republican period, and in the turbulent Soviet era. The article analyzes Jabbarli's rich creativity, analyzes the causes of tragic moments in the life of the highly erudite artist against the background of his work, as well as pays attention to his use of folklore and draws the necessary conclusions.

Keywords: Jabbarli, freedom, Soviet regime, Azerbaijan Democratic Republic, search for truth, folklore.

РЕЗЮМЕ

ДЖАФАР ДЖАББАРЛЫ: ПОИСК ИСТИНЫ, ЧЕРПАЮЩИЙ СИЛУ В ДУХЕ НАРОДА

Великий драматург Джафар Джаббарлы - один из наших художников с уникальным творческим путем. Хотя Джафар Джаббарлы, создавший уникальные жемчужины искусства за свою короткую жизнь, больше известен как драматург, он также был успешным поэтом, прозаиком, театральным критиком, кинокритиком, переводчиком, сценаристом, журналистом, актером и режиссером. Во всех сферах он смог доказать свою неповторимость, человек творческий с высокой эрудицией. Джаббарлы уже не было в живых в новый период беспощадных советских репрессий - в 1937 году. Много лет назад он ясно видел и слышал этот шаг. Естественно, несмотря на все внешние факторы - создание произведений, прославляющих советизм, - он не мог обрести душевный покой. Без внутренней свободы он не мог создавать великолепные произведения. Он видел и восхвалял, что такое настоящая свобода в существовании Азербайджанской Демократической Республики ...

На самом деле Джаббарлы внутри был как в первойюности, он не изменился. Несомненно, этот мощный писатель с большим творческим вдохновением был нужен советской

идеологии как воздух и вода. Во всех случаях жизни он действовал по своему усмотрению. Напряжения пережитие в юности тяжким бременем легли на его жизнь, его сердце не выдержало. Жизнь Джаббарлы полна последовательных нововведений и борьбы за искусство. Эти конфликты были не только из-за искусства, но и из-за природы человека, Родины, правды, свободы народа. Он глубоко понимал свою миссию как творческий человек в поисках истины: как в дни, когда он начал свои первые опыты с пером, и в бурный республиканский период, так и в неспокойную советскую эпоху. В статье анализируется богатое творчество Джаббарлы, анализируются причины трагических моментов в жизни высокообразованного художника на фоне его творчества, а также уделяется внимание использованию им фольклора и делаются необходимые выводы.

Ключевые слова: Джаббарлы, свобода, советский режим, Азербайджанская Демократическая Республика, поиск истины, фольклор.

Böyük dramaturq Cəfər Cabbarlı özünəməxsus yaradıcılıq yolu olan sənətkarlarımızdandır. Az ömründə bənzərsiz sənət inciləri yaratmış Cəfər Cabbarlı daha çox dramaturq kimi tanınsa da, uğurlu şairliyi, nasirliyi, teatrşünaslığı, kinoşünaslığı, tərcüməçiliyi, kinossenaristliyi, jurnalistliyi, aktyorluğu, rejissorluğu da olub. Bütün sahələrdə o, özünəməxsusluğunu, yüksək erudisiyaya malik yaradıcı insan olduğunu sübut edə bilib. C.Cabbarlı amansız sovet repressiyasının yeni dönməndə - 1937-ci ildə artıq sağ deyildi. İllər öncə o, bu gedişi aydınca görür, duyurdu. Təbiidir ki, bütün zahiri uyğunlaşmaya – sovetizmi vəsf edən əsərlər yaratmasına baxmayaraq könül dincliyi tapa bilmirdi. Daxilən azad olmasaydı, möhtəşəm əsərlər yarada bilməzdi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin varlığında əsil azadlığın nə olduğunu görmüşdü, vəsf etmişdi...

Əslində C.Cabbarlı daxildən ilk gəncliyindəki kimi idi, dəyişməmişdi. Şübhəsiz, yüksək yaradıcı ilhamı olan bu qüdrətli qələm yiyəsi sovet ideologiyasına hava-su kimi gərək idi. O, bütün hallarda daxilinin hökmüylə yaşayırdı. Yeniyetmə yaşlarından bəri yaşadığı gərginliklər ömrünə ağır yük kimi düşdü, ürəyi davam gətirmədi... Onun saysız-hesabsız yaradıcı uğurlara imza atması hər kəsi indi də hey-rətləndirir. Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor Asif Rüstəmlinin araşdırma-sında bildirilir, C.Cabbarlı ilk dram əsəri olan “Vəfalı Səriyyə”ni 13 yaşında yazıb: “C.Cabbarlının ilk əsərləri onun müəllifinin yazıçı məsuliyyətinin ağırlığını çox erkən dərk etdiyini, uğurlu nəticəyə nail olmaq üçün çalışdığını, seçdiyi mövzunu geniş miqyasda araşdırdığını, bitkin struktura və kompozisiyaya nail olduğunu göstərir. Böyük ədibin ədəbiyyata 12 yaşında gəlişi, “Cəfər... Mətrud” imzasında ona aid olduğu haqda fakt yer alır. “Sücaətim” onun ilk mətbu satirik şeiridir” (6, 14).

Bu illərdə onun satirik jurnallarda (“Babayi-Əmir” və s.) çap olunan bəzi şeirlərinin bir hissəsi senzuradan keçmir, yeri boş qalmış halda çap olunur. “Solğun çiçəklər”, “Nəsrəddin şah”, “Ədirnə fəthi”, “Ulduz”, “Bakı müharibəsi”, “Trablis müharibəsi” pyesləri, “Aslan və Fərhad”, “Mənsur və Sitarə” kimi hekayələri və s. yaranır.

1918-ci il noyabrın 10-da Bakının Qafqaz İslam Ordusu tərəfindən xilas edilməsi münasibətilə təşkil olunan ziyafətdə C.Cabbarlı da iştirak edir. “Ədirnə fəthi” əsərinin müəllifi olaraq Nuru paşa ilə görüşür. Görüş onun həyatında dərin iz buraxır. Əsəri Azərbaycan səhnəsində 1917-ci il dekabrın 15-də nümayiş etdiril-

mişdi. Azərbaycan Cümhuriyyətinin süqutundan sonra C.Cabbarlının gizli fəaliyyət göstərən Müsavat Partiyasının yaşadılması ilə bağlı ciddi çabaları olur. 1923-cü ilin iyunun 15-də gecə Cəfər Cabbarlı və Seyid Hüseyn həbs edilir, avqustun 12-də azad edilir. Həbsi ilə Bakı Universitetindəki təhsili, teatr işləri yarımçıq qalır. 1923-cü ilin sentyabrında yeni açılmış Türk Teatro Məktəbinə daxil olur. Ancaq siyasi fəaliyyətinə görə oktyabrın 5-də yenidən həbs olunur, 30-da azad olunur.

Lirik şeirlərində incə ruhlu şair olaraq həyata, dünyaya, təbiətə, insana hissiyyətli davranışı, duyğulu, özünəməxsus baxışı ifadəsini tapıb. Gənc ikən həyata yetkin dərəcədə bələd olan Cəfər Cabbarlı həm romantik, həm də təsəvvürəgəlməz dərəcədə realistdir. Onun yaradıcı insan olaraq başlıca qaygısı ədəbiyyat vasitəsilə insanlara mənəvi yol göstərməkdir. Bu mənada C.Cabbarlı ədəbiyyatın mənəvi xilaskarlıq rolunu, geniş kütlələrə göstərə biləcəyi xidməti dərinlən anlayırdı. Məşhur “Ana” şeiri insanın başlıca istinadgahı olan müqəddəs varlığa – Anaya həsr olunub. Bu şeir ana mövzusunda ədəbiyyat tariximizdə yazılmış təsirli, yetkin şeirlərdəndir: insanın anaya olan sevgisinin ilahilik səviyyəsində ifadəsi ilə rastlaşırıq. Şeirin dili ağırdır. Ancaq ilkin dövr şeir yaradıcılığından fərqli olaraq C.Cabbarlının sonradan yazdığı lirik şeirlərində gözəl, ürəyəyatımlı dil aydınlığıyla rastlaşırıq.

XX yüzilin əvvəllərindən başlayaraq dünyada gedən ictimai-siyasi proseslər Rusiya imperiyasının tərkibində olan Azərbaycana da təsir edir. İllərlə çəkən gərginliklər insanların yaşamında dərin izlərini qoyur. Məhz gənc C.Cabbarlının bu dövrdəki mövzuları (“Dilənçi”, “Boranlı qış gecəsi”, “Bayram saxlayanlara” və s.) daha çox həyatın acı səhnələridir. C.Cabbarlı incə ruhlu şairdir, ümumən lirizm onun bütün əsərlərinin canındadır. Şair ölkəsində baş verən heç bir ictimai-siyasi hadisəyə laqeyd qala bilmir, əksinə, bu ulusal çarpışmaların öncülərindən birinə çevrilir. O, bacardığı qədər ulusal prosesə mənəvi dəstəkçi olmağa çalışırdı. Dövr qarışıq idi: insanların ulusal istəklərinə sosializm ideyaları demək olar, şirnikləşdirici, qarşısızalmaz bir güclə qarışırdı. Artıq 1917-ci ilin əvvəllərindən başlayaraq Rusiya imperiyasının hər yerində millətlərin oyanması müşahidə edilirdi. Neft Bakısında bu proseslər qızgın xarakter almışdı.

C.Cabbarlı bu illərdə gerçəkdən milli dövlətin qurulmasında qələmi ilə fəal iştirak etmişdi. Azərbaycan bayrağını vəsf edən “Sevdiyim” (Azərbaycanın bayrağına) və “Azərbaycan bayrağına” adlı şeirlərdə müstəqilliyin şirinliyini, əvəzsizliyini vəsf etməkdən doymur, bu məmnunluğu Turan ellərinə yayılacaq qədər aydınca duyulur:

Canalıcı bir görkəmlə dağ başında durunca,
Oxşadıqca bahar yeli açıq-dağnıq tellərin.
Nazlı əlin umuzunda saçlarına vurduqca,
Bir-bir oxşayırsan bütün Turan ellərin.

Məşhur “Ölkəm” şeiri isə bu qəbildən yaradıcılığının zirvəsidir.

Şiş ucları buludlarla döyüşən
Dağlarında buzları var ölkəmin.
Göy otlardan ipək paltar geyinən
Tarlaları, düzləri var ölkəmin (1, 62).

C.Cabbarlının məhəbbət lirikası (“Məhəbbət əşarı”, “Məhəbbət aləmi”, “Qəmdir gözləri” və s.) coşğundur, təlatümlü hissiyyatla zəngindir:

Xayır, xayır! Yaşamaq! Bir vüsalədək yaşamaq!
Deyir, qoşar yurəgim! Onda bir işıqlı xiyal.
Bədən bulur yenə qüvvət, itər şu yorğunluq,
Nədir əcəb bu ziya?.. İştə şanlı bir ideal (1, 70).

“Ey dan ulduzu”, “Mən bir susmaz duyğuyam ki” (şərqi), “Tellər oynadı” və s. şeirlərində sevgi duyğusunun aydınlığı, yetkinliyi, diriliyi-duruluğu daha gözəl anlaşılır. Sevgi, ümid, axtarış cəzbi, həyəcanı, coşğun döyüşkənlik, insan-təbiət cazibəsinin möhtəşəm lirik ifadəsi C.Cabbarlının bu qəbildən olan şeirlərinin əsas xəttini təşkil edir:

Mən bir solmaz yarpağam ki, çiçəkləri bəzərim,
Mən bir susmaz duyğuyam ki, ürəkləri gəzərim.
Oxu, bülbül, bəlkə yarım oyansın!.. (1, 74)

Satirik şeirlərinə cəmiyyətin güzgüsü olmaqdan daha çox xarakterindən gələn dərəkşilik xasdır. O, rastlaşdığı heç bir problemə ötürü münasibət bildirmir, can yangısıyla yanaşır. Bu səbəbdən satirik şeirlərində Sabirin təsiri aydınca duyulmaqla yanaşı, peşəkar müşahidəçiliyi, sərrast ifadəçiliyi şair zəkiliyini təsdiq edir. “Hüriyyət və təsəttüri-nisvan”, “Dəllək”, “Olacaqsan”, “Bilirəm”, “Dəng olduq”, “Demədim” və s. şeirləri bu qəbildəndir.

C.Cabbarlı gərgin dramatizmə xas əsərlərində insanın bitməyən həqiqət axtarırlarının seyrçisi deyil, zəngin müşahidəçilik qabiliyyəti əsasında araya-ərsəyə gətirdiyi süjetlərin qurucusu, həyatvericisidir. Həyatdakı çoxsaylı konfliktlər onun pyeslərində özünəməxsus şəkildə mənalandırılır, insan-həyat probleminin çözümü göstərilir. Bu çözüm onun insana münasibətində bütün tərəflərilə görünür, bilinir.

Çox sevdiiyim “Oqtay Eloğlu”da Oqtay yaradıcı insandır, hər an xəyallarıyla baş-başdır, bunları gerçəkləşdirmək üçün özündə misilsiz gücün olduğunu hiss edir. Ancaq zaman onun gözəl duyğularını öldürməyə çalışır. Zamanın hökmü əhatəsindəkilərdə görünür. Tamaralar, Xaspoladlar, Şaqqulular, Şəkinskilər, Mazandaranskilər Oqtayın duyğusunu, düşüncəsini anlamaqdan çox uzaqdırlar. Onların hissləri, düşüncələri boz-bulanıqdır, ətrafdakı adi adamlardan fərqlənmirlər, hiddətlərində, sevgilərində, kədərlərində, sevinclərində çox adidirlər, əsil insan hissiyyatından məhrumdurlar. Oqtay onlar kimi hər şeyə biganə qala bilmir, çünki ürəksiz deyil. Narahatdır, çünki sinəsində yaradıcı insan ürəyi döyünür. Ətrafındakı sənət adamlarından fərqli olaraq həqiqəti var, səhnəni də məbəd sayır.

Oqtay teatra müqəddəs bir ünvan olaraq baxır, bu səbəbdən də özünü xoşbəxt sayır. Ona görə ki, sənətdə var olmağı, özünü tapmağı bacarır. Bu səbəbdən də sənətə yad olanların arasında Oqtayın gözəl duyğularına yer yoxdur. Oqtay ona görə Eloğludur ki, fədakarlığında bütövdür, insana sevgisində tamdır: “Ya mən olmalıyam, mənim üçün xalq olmamalıdır. Ya o olmalıdır, mən olmamalıyam. Mən baxdım, ikinci yolu götürdüm. Və o gündən Oqtay bir şəxsiyyət olmaq üzrə yoxdur. O, el oğludur. O, böyük bir vahidin kiçik bir parçasıdır” (2, 249). Oqtayın səhnə fədakarlığı var, bu, gerçəkdir. O, səhnə vasitəsilə xalqı ayılmağa çalışır. Əslində

C.Cabbarlının qəhrəmanı ulusal yönü, ideal istəkləriylə həyatın bütün sahələrində çarpışanlar üçün örnəyə çevrilir. 1921-ci ildə yazılmış əsərdə mahiyyətə sosializmdən üstün, zamana sağımayan notlar açıq-aydınca sezilir. Çılğın, mənəviyyatlı döyüşçü olan Oqtay Eloğlu C.Cabbarlının daxili aləminin yetkin ifadəçisidir. O, hər şeyin əslini axtarır, sənəti oyunçuluq – artistlik olsa da, sənətin mahiyyətini dərk etdiyindən həqiqət uğrunda döyüşündə ardıcıldır: “20-ci əsrin təkamülünə qarşı bu yazıq xalqı tək buraxıb qaçmağı kim özünə layiq bilirsə bilsin, mən bilmirəm” (2, 251). C.Cabbarlının “Aydın” (1919) əsərinin qəhrəmanı Aydın da Oqtay kimi cəmiyyətdəki yarımçıqlığa, təzadə üsyan edir. Gültəkinə dəlicəsinə sevən Aydın onun idealdan aşağı olduğunu dərk edir. Onun diləyi, sevdəsinə “...çatmaq ümidilə yüksəlmək, çırpınmaq, çarpışmaq, yuxusuz gecələr, qanlı vuruşmalar, əzab, göz yaşları, mübarizədir...” “Mən bir həqiqətəm, mən bir heç deyiləm!” - Aydın dilindən deyilən bu haraylı ifadədə C.Cabbarlının yenilməz özünüifadəsi var. “Od gəlini” faciəsi (1924-1928) ərəb işğalçılarına qarşı Azərbaycan xalqının mübarizəsinə həsr olunub. Elxan (Babək) obrazı ilə C.Cabbarlı xalqın ruhunun yenilməzliyini, ölməzliyini sübut edir. “1905-ci ildə”, “Sevil”, “Almaz”, “Dönüş”, “Yaşar” kimi sovet ruhlu pyeslər (3) C.Cabbarlının azad sənətkar ruhu ilə sosializm realizmi kabusu arasında qaldığını, mümkün qədər bu prosesdən ötə olmağa çalışdığını göstərir. Bu tipli əsərləri (pyes və hekayələri, kinossenariləri) ilə C.Cabbarlı yaradıcı axtarışlarını davam etdirir, xalqın azadlığa doğru irəliləyişini yaratmaq üçün ip ucu axtarırdı. Şübhəsiz, onun faciəsi artıq axtarışlarının dalana dirəndiyini gördükdə başlamışdı.

C.Cabbarlının yaradıcılıq dilinin aydınlığı, ifadəliliyi, dəqiqliyi heyranamiz istedadından doğurdusa, başlıcası, bunun səbəbi şübhəsiz, xalq ruhuna – folkloruna, dilinə dərinlən bələdliyində idi. Xalqın mənəvi sərvətinin qüdrətini iliyinə kimi duyan C.Cabbarlı “Xalq ədəbiyyatı toplaşdırılmalıdır” adlı məqaləsində yazırdı ki, bir xalqın həyatı, onun məişət və güzəranı, ədəbi bacarıq və istedadını, bir sözlə, bütün xalq psixolojisini öyrənmək üçün ilk əvvəl onun el ədəbiyyatına müraciət edilir və edilməlidir. Ona görə ki, bu gün Avropa elm və ədəbiyyat dünyasında da başqalarının olduğu kimi, türklərin də yazı ədəbiyyatından daha əvvəl el ədəbiyyatları toplaşdırılmışdır. Bu pək təbii və doğrudur. Çünki bir xalqın yüksək yazı ədəbiyyatı nə qədər müstəqil olursa-olsun, hər halda başqa xalqların təsirini həmişə oxuyur. Bir ölkədən o biri ölkəyə düşən yazılı əsərlər, kitablar öz fikir və fəlsəfələrini və ya başqa bir şəkildə qismən o biri ölkənin və xalqın ədəbiyyatına təsir etdirmiş olurlar (4, 185).

C.Cabbarlı el ədəbiyyatının gərəkliliyini, yazılı ədəbiyyata necə ciddi təkanverici xüsusiyyətə malik olduğunu belə əsaslandırır: “Bu ədəbiyyat xarici təsirdən ən az müttəəssir ola bilər. Çünki hər halda dağlar başında, sürü yanında tütək çalaraq oxuyan bir el şairi bir Sədi, bir Hüqo, bir Şekspirin təsirilə bir o qədər əlaqədar olmaz. Onun yaratdığı ədəbiyyat da əksərən yüksək yazı ədəbiyyatı olduğu kimi, həyat və fikrin müştərək fəaliyyətindən doğmuş bir şey deyil, əqli fəaliyyətin ibtidai dərəcəsində bulunan bir kütlənin coşqun və daşqın saf həyatından doğmuş bir şeydir. Buna görə ki, bu ədəbiyyat olduqca sadə göründüyünə baxmayaraq, çox vaxt yüksək yazı ədəbiyyatından daha artıq təsir buraxıyor. Çünki bu sadə sözlər ilə səmimi bir

duygunun ifadəsidir. Bu ədəbiyyatın yaradılması üçün bəlkə də düşünülməmiş, o, acı bir təsiratın qopardığı fəryadlardan, iniltilərdən bilaixtiyar doğulmuşdur” (4, 186).

C.Cabbarlı bayatılarımızın dilindən heyranlıqla danışır, misallar gətirir.

Sənə mən gül demərəm,
Gülün ömrü az olur.
Sənə bülbül deyərəm,
Bülbül oxur yaz olur.

və ya bir şairin aldığı ilk təsirata qarşı:

Bu dağlar ulu dağlar,
Çəsməli, sulu dağlar.
Burda bir qərib ölmüş,
Göy kişnər bulud ağlar.

və yaxud böylə bir şairin öz sevgilisinə qarşı:

Mən aşiq neylim sənə,
Düşübdür meylim sənə.
Mən dönsəm üzüm dönsün,
Sən dönsən neylim sənə (4, 186).

Yaradıcılığında xalq ədəbiyyatının nümunələrindən ciddi bəhrələnmiş C.Cabbarlı bu qənaətə gəlir ki, bir xalqın keçirdiyi dövrləri, yas və bayramlarını, adət və ənənətini, tərz-i tərəkürünü, bu və ya başqa bir vəqəyə qarşı münasibətini, qonağa nasıl baxdığını, düşmənlə rəftarını, müəşiqəsini, intiqamını, məhəbbətini, bütün əhvali-ruhiyyəsini, bütün psixologiyasını, eyni zamanda, onun mədəni səviyyəsini, ədəbi istedad və bacarığını öyrənmək üçün ilk vasitə və ən doğru bir tərcüman varsa, onun dillərdə dastanlar, mahnılar, tapmacalar, nağıllar və ilaxir kimi dolaşan el ədəbiyyatıdır (4,187).

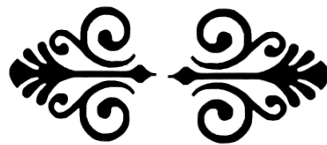
Bir sənətkar kimi C.Cabbarlı xalq ədəbiyyatının toplanması işinə böyük əmək sərf etmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, C.Cabbarlının əsərlərində çoxlu xalq mahnılarından istifadə edilmişdir. Məs.: “Küçələrə su səpmişəm”, “Ay kəmərim, kəmərim”, “Ay nigarı-mən”, “Sarı gəlin”, “Gəlmə, gəlmə get, a gülüm”, “Qalanın dibində bir quş olaydım”, “Ay qız, kimin qızısan” və s. Bu mahnıların hamısını müəyyən məqsədlər üçün ədib şifahi dildən toplamış və əsərlərinə daxil etmişdir. Ədibin arxivində küllü miqdarda folklor nümunələri saxlanmışdır. Burada atalar sözü, bayatı, mahnı, layla, oxşama, lətifə, bədyə və s. vardır. “Qız qalası” poemasının əvvəlində ədib göstərir ki, o, bu əfsanənin iki variantını toplamışdır. İkinci variant ədibə görə daha dolğun və məzmunlu olduğu üçün onu poemanın mərkəzinə qoymuşdur. 1934-cü ildə M.Qorki Krimdan “Azərbaycan kolxozcusu” qəzetinin redaktoru Qulam Məmmədliyə yazdığı cavab məktubunda CCRİ xalqlarının folklorunun rus dilinə tərcümə olunması məsələsini bir gələcək problem kimi xatırlamış və əsas vəzifələrdən biri hesab etmişdi. Doğrudan da 1930-cu illərdə külli miqdarda Azərbaycan folkloru nümunələri rus dilinə xüsusi professional tərcüməçilər tərəfindən çevrilib mətbuatda çap edildi. Diqqətəlayiqdir ki, şifahi ədəbiyyatımızın bir sıra nümunələrini C.Cabbarlı özü rus dilinə tərcümə etmişdir, şeirlər, layla və bayatılar, bədiyələr onun arxivində

saxlanmaqdadır. Bədii yaradıcılığında işlətdiyi çoxlu əfsanə, rəvaət, lətifə, aforizm, atalar sözü və məsəllər, mahnı və bayatılar və sairə bütünlükdə elin şifahi dilindən toplanmışdır (5).

C.Cabbarlının həyatı ardıcıl yeniliklərlə, sənət uğrunda çarpışmalarla doludur. Bu çarpışmalar sırf sənət üçün deyildi, insan, Vətən, həqiqət, xalqın azadlığı üçün idi. O, həqiqət axtarışlarında yaradıcı insan olaraq missiyasını dərinlən anlayırdı: ilk qələm təcrübələrinə başladığı çağda da, Cümhuriyyət dövrü coşğun fəaliyyətilə də, tərəddüdlərlə dolu sovet dövründə də...

ƏDƏBİYYAT

1. “Xalq ədəbiyyatı toplaşdırılmalıdır”. Cabbarlı C. Əsərləri. Dörd cildə. IV cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 288 səh.
2. Cəfər Cabbarlı. Əsərləri. Dörd cildə. I cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 328 səh. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005,
3. Cəfər Cabbarlı. Əsərləri. Dörd cildə. II cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 360 səh.
4. Cəfər Cabbarlı. Əsərləri. Dörd cildə. III cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 368 səh.
5. Cəfər Cabbarlı və xalq yaradıcılığı.
http://ryl.az/cefer_cabbarli_el_melumat_bazasi/xalq_yaradiciligi.html
6. Rüstəmli A. Cəfər Cabbarlının əsərlərinin I cildinə ön söz. Səh. 14. Dörd cildə. I cild. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 328 səh.



Xuraman KƏRİMOVA

AMEA Folklor İnstitutunun

“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi

E-mail: kerimova.xuraman@rambler.ru



UŞAQLAR FOLKLOR SÖYLƏYİCİSİ QISMİNDƏ

Açar sözlər: uşaq folkloru, toplama, söyləyici, uşaq ifası, yeniyetməlik dövrü, ünsiyyət

Abstract

CHILDREN AS FOLKLORE NARRATORS

In the process of collecting Azerbaijani folklore, adults can usually act as narrators. These narrators also use from the materials they have in their memories. There is a period of human life called childhood, during which folklore is widely used. After passing this stage, however, those texts relating absolutely almost to childhood are no longer referred to. Because they are not recalled in memory, those texts are forgotten and disappear over time. In modern times, when technology has taken over our lives, children's communication with each other has significantly decreased. The negative impact of this decrease on the emergence and spread of children's folklore, in short, on its survival, is clearly felt. 2020 pandemic hit did not go by unnoticed for folklore either. It has had a distinctive effect on the lives of children. During this period, the lack of live communication has peaked, the closure of kindergartens, the transition of schools to distance education has led to the loss of real-life play and communication. This, in its turn, could lead children folklore, which arises from joint communication, to being overlooked. The article discusses the importance and urgency of collecting children's folklore, the involvement of children as narrators in the collection process, and how this approach is implemented. Because children have a difficulty with joining the talks with strangers, there are some obstacles in recording their performances. Therefore, getting the desired materials from them through the survey of their relatives could bring better results. Secretly using audio and video devices to record their communication, then transcribing their speech and taking out folklore related parts are reliable methods.

Key words: child folklore, collecting, narrator, child performance, adolescence, communication

Резюме

ДЕТИ КАК СКАЗИТЕЛИ ФОЛЬКЛОРА

В процессе сбора азербайджанского фольклора взрослые обычно выступают в роли рассказчиков. Эти рассказчики также используют материалы, которые хранятся в их памяти. Есть период человеческой жизни, называемый детством, когда широко используется фольклор. Однако после прохождения этого этапа те тексты, которые касаются почти детства, больше не упоминаются. Поскольку они не вспоминаются в памяти, эти тексты забываются и со временем исчезают. В наше время, когда технологии захватили нашу жизнь, общение детей друг с другом значительно сократилось. Негативное влияние этого сокращения на появление и распространение детского фольклора, короче говоря, на его выживание, явно ощущается. Не остался незамеченным и для фольклора хит пандемии 2020 года. Это оказало особое влияние на жизнь детей. В этот период дефицит живого общения достиг пика, закрытие детских садов, переход школ на дистанционное обучение привели к потере реальной игры и общения. Это, в свою очередь, может привести к тому, что детский фольклор, возникающий в результате совместного общения, останется незамеченным. В статье обсуждается важность и актуальность сбора детского фольклора, участие детей в качестве рассказчиков в процессе сбора и то, как этот подход реализуется. Поскольку детям сложно присоединиться к разговору с незнакомыми людьми, существуют некоторые препятствия при записи их выступлений. Поэтому получение от них желаемых материалов

через опрос их родственников могло бы принести лучшие результаты. Тайное использование аудио и видеоустройств для записи их общения с последующей расшифровкой их речи и извлечением фрагментов, связанных с фольклором, надежные методы.

Ключевые слова: детский фольклор, коллекционирование, рассказчик, детский перформанс, юность, общение.

Giriş: Azərbaycan folklorunun toplanması prosesində adətən yetkin insanlar söyləyici statusunda çıxış edirlər. Bu söyləyicilər də yaddaşlarında olan materiallardan istifadə edirlər. İnsan ömrünün uşaqlıq adlanan bir mərhələsi var ki, həmin dönmədə folklordan bol-bol istifadə edilir. Bu mərhələni keçdikdən sonra isə, demək olar ki, sırf uşaqlıq dövrünə aid o mətnlərə bir daha müraciət edilmir. Yaddaşda təkrarlanmadığından həmin mətnlər zaman keçdikcə unudulur, yox olur. Texniki vasitələrin həyatımızı zəbt etdiyi müasir dövrdə uşaqların da bir-biri ilə ünsiyyəti xeyli zəifləmişdir. Bu zəifləmənin uşaq folklorunun yaranmasına, yayılmasına – bir sözlə, yaşamasına mənfi təsiri aydın şəkildə duyulmaqdadır. 2020-ci ildə pandemiya hadisəsinin zərbəsi folklordan da yan keçmədi. Bunun uşaqların həyatına da qabarıq şəkildə təsiri oldu. Karantin dövründə ünsiyyətsizlik pik nöqtəyə çatdı, uşaq bağçalarının bağlanması, məktəblərin distant təhsilə keçməsi canlı oyun və ünsiyyətin yox olmasına gətirib çıxardı. Bu da öz növbəsində birgə ünsiyyətdən yaranan uşaq folklorunun diqqətdən kənarda qalmasına gətirib çıxarır.

Uşaq folklorunu məhz uşaqların özlərindən toplamaq həm yeni və maraqlı folklor nümunələrini üzə çıxarar, həm də bu işin sistemli və elmi şəkildə araşdırılmasına yardım edir. İlk növbədə bunun həyata keçirilməsi üsulları tapılmalıdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, uşaqlara toplayıcının yanaşması onları ürküdə bilər, lakin hər valideyn, yaxud qohum da bu işin öhdəsindən lazımınca gələ bilməz. Düşünürük ki, uşaqlardan folklor nümunələrini qeydə almaq üçün bir neçə üsuldan istifadə edilə bilər: a) bu işi məktəbdə ibtidai sinif müəllimlərinə həvalə etmək olar; b) toplayıcı müəyyən ailələrdə bir müddət qalıb uşaqlarla isti münasibət qurandan sonra məqsədinə çatmağa bilər; v) uşaqların ünsiyyətinə, oyunlarına müdaxilə etmədən kənardan gizli çəkiliş aparmaq, materialı qeydə almaq olar. Amma bu üsulların da hər birinin mənfi və müsbət tərəfləri olacaqdır. Oudur ki, hər üç üsuldan yerinə görə istifadə etmək olar.

Uşaq folklorunun toplanılması və tədqiqinin əhəmiyyəti. Azərbaycan folklorunun tərkib hissələrindən biri də uşaq folklorudur. Əslində bədii təfəkkür məhsulu olan bütün folklor mətnlərinin təməlində uşaq folkloru dayanır. Düşünürük ki, yeniyetməlik dövrü də daxil olmaqla, uşaqların özünəməxsus başqa bir dünyası var ki, orada folklor böyük üstünlüyə malikdir. Həyatla ilk tanışlığa folklor nümunələri ilə başlayan uşaqlar dinləməyi, danışmağı, əylənməyi, işləməyi – bir sözlə, yaşamağı ilk olaraq böyüklərin onlar üçün söylədikləri bu mətnlərdən öyrənirlər. Əvvəlcə doğma səs, sonra ritm, daha sonra söz, böyüdükcə isə fikir, məntiqi cəhətdən qavradığı folklor mətnləri uşağın düşünmək və düşüncədən doğan digər qabiliyyətlərini formalaşdırır. “Uşaq folkloru dedikdə, hər şeydən əvvəl, şifahi xalq yaradıcılığının böyüklər və uşaqlar tərəfindən yaradılan elə nümunələri nəzərdə tutulur ki, uşaqların məişətini, oyunlarını, əyləncəsini, istirahətini, məşğuliyyət-

lərini, istəklərini, arzularını ifadə etsin və əhatə etdiyi mövzuları, ideyaları, forması, məzmunu, üslubu, hətta sözlərin seçilib-düzülməsi, ifadə tərzı körpələrin zövqünə, biliyinə, dünya baxışına, yaş səviyyəsinə, psixikasına uyğunlaşdırılsın” (5, 9). Bu ad altında çox zaman uşaqlara söylənilən, məhz onlara ünvanlanan nümunələr nəzərdə tutulur. Lakin diqqətdən qaçırmmaq olmaz ki, həmin mətnlərin içərisində uşaqların öz uydurmaları – yaradıcılıq nümunələri də var. P.Əfəndiyevin fikri ilə razılaşaraq bu baxımdan uşaq folklorunu iki qismə ayıra bilərik: “böyüklərin uşaqlar üçün yaratdığı nümunələr və uşaqların öz yaradıcılığı” (1, 301).

Folklorşünas alim R.Qafarlı uşaq folklorunu yaş qrupuna görə iki mərhələyə ayıraraq və hər mərhələnin xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmışdır:

1. Anadan olan gündən 3 yaşadək (çağalıq, yaxud körpəlik)
2. 3 yaşdan 15 yaşadək.

Daha sonra alim hər iki yaş qrupunun xüsusiyyətlərini təhlil edərək göstərir: “Birinci yaş dövründə uşaqlar yalnız böyüklərin yaradıcılığından qidalanırlar, onlardan öyrənirlər, yaşlılardan eşitdikləri nəğmələrə ilk-əvvəl əl-qol hərəkətləri və gülüşlə cavab verir, dil açandan sonra isə böyükləri yamsılayır, eşitdiklərini söz-söz qaytarmağa çalışırlar. Birinci yaş dövrünün əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, folklor inciləri oyunlarla əlaqədar olmur və böyüklər tərəfindən uşaqlara verilir. Məzmun uşaqlar üçün rol oynamır, ritm, ahəng, melodiklik körpələrdə bədii zövq formalaşdırır.

İkinci yaş dövründə isə artıq uşaqlarda nitq inkişaf etmiş olur. Onlar gördüklərini, eşitdiklərini sərbəst ifadə edə, böyüklərə qaytara bilər, çoxlu şeir əzbərləyirlər. Uşaqların yaradıcılıq qabiliyyətinin yaranmasına geniş meydan açılır. Böyüklərdən öyrəndiklərini öz mallarına çevirməyi bacarır, hətta kiçik bədii parçaları səviyyəsinə uyğun şəkildə dəyişdirir, yaxud həmin parçalarla həmahəng “yeni söz” deyir, bəzən şeirə təzə misra artırır. Beləcə, folklor nümunələri təkcə böyüklərdən uşaqlara deyil, həm də bir qrup uşaqdan, başqa qrup uşağa keçir. Uşaqlar özləri folklorun yaradıcısı, yaşadıcısı və yayıcısı olurlar” (5, 117-118).

Birinci yaş qrupuna aid mətnlərin söyləyicisi yaşlı nəslin nümayəndələri olduğu üçün bu barədə danışmayacağıq. Araşdırmalarımız 3 yaşdan 15 yaşadək olan ikinci yaş qrupuna aiddir. Bu yaş qrupuna aid toplanmış materialların böyük əksəriyyəti uşaqların öz yaradıcılıq məhsullarıdır. Nümunələrin çoxunun nəzm formasında olması uşaqların nitqində ritmin, ahəngin özəl yeri olmasının göstəricisidir. Uşaq ədəbiyyatının əsas tələblərindən biri də mürəkkəblikdən uzaq olmasıdır. Ümumiyyətlə, uşaq folkloru öz leksikonuna görə seçilir. Bu mətnlər əsasən ümumişlək sözlərdən ibarət olur, nümunələrdə şivə xüsusiyyətləri, loru sözlər və çox qatı olmayan vulqar leksika aktiv şəkildə işlədilir. Mətnlərdə çox zaman mənə nəzərə alınmır, qafiyə yaratmaq məqsədilə müxtəlif sözlər işlədilir. Bu bir daha sübut edir ki, onlar üçün ritm mənadan önəmlidir. Bunun da öz səbəbi var: uşaqlar qafiyəli mətnləri, nəsr formasında olan nümunələrdən daha asan yadda saxlaya bilirlər. Dilşünas alim T.Hacıyev göstərir ki, uşaq ədəbiyyatı dilinin son dərəcə sadə olması, lüğət tərkibinin tam anlaşılqlığı ilə seçilir (2, 290). Uşaq folklorunun digər xüsusiyyəti həcmcə kiçik, mürşarlarda heca sayının az olmasıdır. Bəzən nəzm formasında olmayan mətnləri uşaqlar təkrar-təkrar söyləməklə müəyyən ritm yaradır, beləliklə

də, nəsrî nəzmə çevirmiş olurlar və nəticədə mətnin həcmi də bir neçə dəfə artmış olur. Məsələn, mətn belədir: “Şeytan, tap, yoxsa balarının başın kəsərəm”. Amma uşaq bunu təkrar-təkrar söyləyir və bir nəzm əsəri yaradır:

Şeytan, tap, tap, tap,

Yoxsa balarının başın kəsərəm.

Bu söyləmə axtarılan əşya tapılanadək dəfələrlə təkrarlanır. Ümumiyyətlə, belə təkrarlardan uşaq folklorunda tez-tez istifadə edilir.

Oyunlar uşaq folklorunun əsasını təşkil edir. Milli-mənəvi dəyərlərimizin bir səhifəsi, xalq pedaqogikasının tərkib hissəsi olan bu nümunələr uşaqların fiziki, zehni, əqli inkişafında, estetik zövqünün formalaşmasında böyük rol oynayır. Uşaq dünyasının gündəlik bədii tərtibatını təşkil edən, mənəvi tələbatını ödəyən bu oyunlar vasitəsilə onlar cəmiyyətə adaptasiya olunur, bir-biri ilə dil tapmağı öyrənirlər. Balacaların saf və gözəl düşüncələri, fantaziyaları bütünlüklə oyunlarında əks olunur. Demək olar ki, hər bir yetkin insan uşaq oyunlarının içindən keçib formalaşmışdır. Oyunlar uşağa mübarizə aparmağı, təmkinli, ədalətli olmağı, lazım gələndə güzəştə getməyi, ən əsası, məqsədə çatmağı – qalib gəlməyi öyrədir. Uşaqlar qələbə sevincini ilk olaraq oyunlarda yaşayır. Deməli, onlar oyunlarla həm də yaşamağı öyrənirlər: oyunlar vasitəsi ilə dünyanı, həyatı dərk edir, rəqabət hissini inkişaf etdirir, paylaşmaq, bir-birinə yardım etmək kimi keyfiyyətlərə yiyələnir, ünsiyyət qurmaq qabiliyyətini artırır, cəld və yerində qərar vermə kimi bacarıqlara yiyələnirlər. Cəldlik, çeviklik, vəziyyəti yerinə görə qiymətləndirmə kimi xüsusiyyətlərin formalaşdırılmasında uşaq oyunlarının rolu danılmazdır. “Dili, dini fərqli olan xalqların hamısında uşaqların maraqları, demək olar ki, eynidir: hamısı sevinmək, əylənmək, ətraflarındakı insanları sevinən görmək istəyirlər. Onların oyunlarının məqsədi, məramı da eynidir” (4, 133).

Müasir dövrdə mobil telefonlara, internet oyunlarına aludə olan uşaqlarda bu bacarıq və qabiliyyətlər get-gedə azalır, onlar insanlarla fəal ünsiyyətdən qaçır, daha çox süstlüyə və özünə qapanmağa meyl edirlər. Fəal ünsiyyətin təminatçısı olan uşaq folklorunun təbliği ilə onları oyunlara, canlı ünsiyyətə cəlb etməklə bu kimi halları, qismən də olsa, aradan qaldırmaq olar.

Hələ həyatın ilk illərindən kiçik qruplar şəklində oyunlara qoşulan uşaqlar bir neçə il sonra daha mütəşəkkil kollektivin nəzdində ünsiyyətə qoşulurlar. Daha çox oyun zamanı özünü göstərən bu ifalarda onların düşüncə tərzinə xas fantaziyalarını görməmək mümkün deyil. Fantaziya uşaq şəxsiyyətinin normal inkişafının mühüm şərtidir, onun yaradıcılıq imkanlarının sərbəst üzə çıxması üçün zəruridir (6, 371). Beləliklə, folklor formalaşmaqda olan insanın mənəviyyatını qurur, onun ruhunun mayasına çevrilir.

Azərbaycan folklorunun toplanması bu gün çox ciddi tələblər daxilində, əvvəlki dövrlərlə müqayisədə daha müasir üsullarla və məsuliyyətlə toplanılır. Bu toplanmalar zamanı söyləyici qismində müxtəlif kateqoriyalara məxsus insanlara müraciət olunur. Lakin həmin söyləyicilər arasında, demək olar ki, uşaqların ifasını, onlardan toplanmış materialları görmürük. Uşaqlar da folklor ifaçılarıdır. Onlar xüsusən həyatlarının ilk onilliyində folklorla daha sıx şəkildə təmasda olurlar. Cəsa-

rətlə demək olar ki, hər gün müxtəlif çeşidli janrlardan istifadə edirlər. Onların öz inancları, mifoloji düşüncələri, tilsimləri, duaları, alqış və qarğışları, özünü öymələri və s. var və bunlar yalnız uşaq nitqində səsləndirilən mətnlərdir, yəni yaşlı nəslin nümayəndələrindən bu mətnləri eşitmirik. Əgər söyləyici kimi yalnız yetkin insanlara müraciət edilirsə və onlar da yaddaşlarında bir daha bu mətnlərə dönmürlərsə, onu ifa etməzlərsə, onda bu yaradıcılıq nümunələrinin aqibəti necə olacaq?

Uşaqların söylədiyi nümunələrin mövzu dairəsi elədir ki, bu yalnız onlar üçün maraqlıdır. Ona görə də bu qisim mətnlərin söyləyiciləri ancaq uşaqlar ola bilər. Məsələn:

Tüsdü baba, o yana get, o yana get,
Qatıq çalan o yandadı, o yana get.

“Uşaq təxəyyülündə tüstü ilə qatığın hansı oxşarlığı, eyniyyəti olduğunu demək çətinidir. Bəlkə, tüstünün rəngi qatığa bənzədilib, bəlkə də, burula-burula getməsi qatıq çalma – qarışdırma prosesi ilə müqayisə edilib. Lakin tərəddüd etmədən deyə biləcəyimiz bir fikir var: bu cür nümunələr uşaq təfəkkürünün şedevrləridir” (3, 82).

Uşaq folklorunun digər bir özəl xüsusiyyəti isə söyləmə zamanı müəyyən ritualların icra edilməsidir. Kiçik yaşlı uşaqlar çox dinamik olduğundan hər mətnin məzmununa münasib hərəkətlər nümayiş etdirir, ayinlər icra edirlər. Məsələn, oyun zamanı rəqibini uğursuzluğa düşürmək üçün yerdə xaç (kres) işarəsi çəkir və təkrar-təkrar bu “tilsimi” söyləyir:

Əlin, qolun bağlamışam,
Dərin quyuya sallamışam.

Bəzən rəqiblərinin bəd dualarından qorunmaq üçün “Əlim dəmirdə” deyərək ətrafında dəmir tapıb cəld əlini ona toxundurur və bununla da ona ünvanlanmış şəri özündən uzaqlaşdırır olur.

Ziyanlı və ya xoş olmayan işin ətrafdakı uşaqlardan kim tərəfindən icra edildiyini müəyyənləşdirmək üçün lider uşaqlardan biri şəhadət barmağını göstərərək “Barmağında bala bax” söyləyir. Buna ən tez kim reaksiya versə, barmağa kim birinci baxsa, “cinayətkar” odur.

Fəal ünsiyyət zamanı bir-biri ilə dil tapa bilməyəndə uşaqlar arasında küsübbarışmalar çox tez-tez baş verir. Güzəştə getməyi sevməyən, özünü təsdiq etməyə çalışan uşaqlar həm küsmə, həm də barışıq zamanı müəyyən rituallar icra edirlər. Məsələn, küsmə zamanı çəçələ barmaqlarını bir-birinə keçirib çəkirlər. Barışma zamanı isə tərəflərdən biri iki əlini düz açaraq orta barmaqlarını bir-birinə birləşdirir, qarşı tərəf isə üç dəfə vuraraq bu əlləri bir-birindən ayırır və bununla da barışıq baş tutmuş olur və s.

Bu mətnlərin toplanılıb araşdırılması uşaq psixologiyasının çox da aşkar görünməyən cəhətlərini aydınlaşdırmaq üçün böyük əhəmiyyətə malikdir. Məsələn, söyləyici kimi müraciət etdiyimiz uşaqlardan toplanmış materialları araşdırarkən məlum oldu ki, bu nümunələr daha çox ifşəedici xarakterdədir, ədalətin bərpasına, aralarındakı münasibətin qiymətləndirilməsinə aiddir. Lakin bu nümunələr arasında alqış tipli, bir-birlərinə rəğbət ifadə edən mətnlərə, demək olar

ki, rast gəlmədik. Bu da onlarda rəqabət hissinin çox güclü olmasından irəli gəlir. Uşaqlar arasında bir-biri ilə çəkişmə, bəhsə girmək xüsusiyyəti böyüklərlə müqayisədə daha güclü olur. Onlar yoldaşlarının özlərindən irəlidə olduğunu görməyi həzm edə bilmirlər. Böyüdükcə bu hissin üzəri sanki pərdələnir, insanların əksəriyyəti bunu açıq-aşkar göstərməkdən çəkinir.

Haqqında danışdığımız bu mətnlərin arxasından qətiyyənlə yaşlı nəslin nümayəndələrini görmürük. Əminliklə deyə bilərik ki, bu mətnlərin yaradıcısı uşaqlar özləridir. Lakin yetkinlik yaşına çatmamış uşaqlara söyləyici kimi yanaşmaq çox da asan məsələ deyil. Problem ondan ibarətdir ki, uşaqlar tanımadığı şəxslər tərəfindən verilən sualları cavablandırmaqda çətinlik çəkirlər. Çünki onlar hələ kənar adamlarla fəal ünsiyyətə qoşulmağı bacarmır, bundan çəkinirlər. Bu da toplayıcıya uğurlu nəticə əldə etməyə mane olur. Belə olan təqdirdə onlardan öz yaxınlarının sorğusu vasitəsilə arzu edilən materialları əldə etmək yaxşı nəticə verə bilər. Və ya onları xəbərdar etmədən seyrçi, müşahidə yolu ilə məqsədə çatmaq olar. Səs yazan cihazı quraşdırıb bu “söyləyicilərin” yaxınlığında yazı üçün əlverişli yerdə yerləşdirməklə oyun, və ya hər hansı bir sözləməni yazıya almaq, sonra səsi dinləməklə istifadə etdikləri folklor mətnlərini seçmək olar. Əslində canlı prosesdən toplanmış folklor materialı daha təbii, keyfiyyəti daha yüksək olur.

Söylənilən mətndən fərqli olaraq, ritualların icrasını qeydə almaq üçün səs yazısı kifayət etmir. Bu zaman videoyazı daha əlverişli, həm də vacibdir. Canlı ifadə deyilən mətnləri və icra edilən ritualları qeydə almağın üstün cəhətlərindən biri də odur ki, mətnin hansı kontekstdə söylənməsinin şərhini verməkdə toplayıcının işini xeyli asanlaşdırır. Yəni toplayıcı oxucu üçün şərh verir ki, mətnin hansı kontekstdə deyildiyi anlaşılsın. Görüntü olanda isə həmin şərhə ehtiyac qalmır.

Nəticə: İndiyədək nəşr olunmuş folklor kitablarının böyük əksəriyyətində uşaqlara söyləyici qismində müraciət edildiyi müşahidə edilmir. Bu araşdırmalardan bir daha aydın oldu ki, uşaqların da zəngin yaradıcılıq dünyası var və sağlam mühitdə böyüyən hər uşaq bu dünyadan keçib gəlir. Lakin onların yaradıb-yaşadığı bu zəngin folklor nümunələri, bu gün, demək olar ki, toplanmır: böyükələrin yaddaşlarında bu mətnlərə dönüş olmadığından unudulur, artıq dövriyyədən çıxmış olur, uşaqlara isə söyləyici kimi yanaşılır. Belə bir münasibət Azərbaycan folklorunda xeyli itkilərə səbəb ola bilər. Bunun qarşısını almaq üçün toplama zamanı uşaqlara da söyləyici qismində müraciət edilməsi Azərbaycan folklorunun zənginləşməsinə əhəmiyyətli şəkildə təsir edə bilər. Uşaqlar yad adamlarla ünsiyyətə çətinliklə qoşulduğundan onların ifasının qeydə alınmasında müəyyən çətinliklər yaranır. Ona görə də onlardan öz yaxınlarının, sıx ünsiyyətdə olduğu adamların sorğusu vasitəsilə arzu edilən materialları əldə etmək daha yaxşı nəticə verə bilər. Audio və video vasitələrdən gizli şəkildə istifadə etməklə canlı ünsiyyətdən yazıya köçürmək və həmin yazılardan folklor aid hissələri götürmək daha etibarlı üsullardır.

Aşağıda uşaqlardan topladığımız folklor mətnlərindən bəzi nümunələri təqdim edirik:

Yalançı bəndə,
Gəlmə bu kəndə.

Dərini soyarlar,
Samana qatarlar
(Uşaqlar bu mətni aralarında yalan danışan yoldaşı
ifşa etmək üçün söyləyirlər).
Əlin, qolun bağlamışam,
Dərin quyuya sallamışam
(Oyun zamanı rəqibini uğursuzluğa düşürmək üçün söyləyirlər)¹.

Şeytan, tap, tap, tap,
Yoxsa balalarının başın kəsərəm
(Uşaq itmiş bir şeyi axtararkən bu “tilsim” vasitəsilə öz mifik dünyagörüşündə şəxsi gücünü ram etmək üçün ona hədə-qorxu gəlir və məqsədinə çatana qədər bu mətni təkrar-təkrar söyləyir).

İynəm itib, gəl axdaraq
(İtmiş əşyanı axtararkən söylənilir. Burada “iynə”
sözündən şərti olaraq istifadə olunur).

Sağı mənim, çürüyü sənin
(Sütdiyan adlanan otun şirəsinə üzərinə duz tökülərək ağızda çeynəməklə saqqız düzəldilir. Çeynəmə prosesində əlin baş barmaqla çəçələ barmağını sağ və sol yanağa növbəli şəkildə vurmaqla təkrar-təkrar bu sözləri söyləyirlər).

Uç, uç, uç,
Nənəm sənə yağ yaxmacı verəcək
(Qırmızı xallı böcəyi övucda tutub uçana qədər bunu söyləyirlər).

Tüstü baba, o yana get, o yana get,
Qatıq çalan o yandadır, o yana get
(Tonqalın tüstüsünü qovmaq məqamında söyləyirlər).

Ala başına, kül başına,
Yetimləri yığ başına.

Ət kötüyün vur başına
(Uşaqlar arasında münasibət korlanan zaman iki əli ilə
“kül başına” işarəsi verir və bu sözləri söyləyirlər).

Oyundan qaçan oyulsun,
Soğan kimi soyulsun
(Daha çox komanda oyununu yarımçıq qoyub gedən uşaqlar üçün söylənilir).

Qapqara gizlən, yerini bərkit, gəl-dim
(Bu sözü adətən hecalara bölərək söyləyirlər).

Alma saraldı,
Gözüm qaraldı.

¹ Burada verdiyimiz bir neçə nümunədən yuxarıda fikrimizi izah etmək üçün istifadə etmişdik. İndi isə toplama mətni kimi verməyi məqsəduyğun saydıq.

Gizlənpaç,
Açdım qaç

(Ard-arda verdiyimiz bu üç mətnin hər biri “Gizlənpaç” oyunu zamanı gözüünü yuman uşaq tərəfindən sanama qurtaran kimi ucadan söylənilir və bununla da o, axtarışa başladığını elan etmiş olur).

Alma desəm, gələrsən,
Armud desəm, gəlməzsən

(Bu mətn də “Gizlənpaç” oyunu zamanı söylənilir. Lakin bu, ilk aşkarlanan uşaq tərəfindən hələ tapılmamış oyunçuya uca səslə edilən yardımdır).

Tələbə məndə,
Azarım-bezarım səndə

(Uşaqlar bir-birinə əl ilə yüngülcə toxunmaqla “tələbə” vururlar və qarşı tərəf də həmin jestə bu misralardakı fikirlə münasibət bildirir, bununla da ağırlığını “tələbə” vuranın üzərinə tökmüş hesab olunur).

Xançal, pıçax,
Kəs, küs.
Bir ay mənnən küs.
Gəl gedək bizə,
Çay qoyum sənə.
Dindirmə məni,
Boğaram səni

(Bu, dil tapa bilməyən uşaqların bir-birinə dedikləridir. Bu zaman çəçələ barmaqlarını bir-birinə keçirib möhkəm çəkir və bununla da küsülülüklerini elan etmiş olurlar).

O yannan bir it gəlir,
Quyruğu dolu bit gəlir.
Kim səs salsa, ağzına
(Bunu aralarında səssizlik yaratmaq məqsədilə söyləyirlər).

Mənə deyənin özünə,
Beş barmağım gözüünə.
Göydə uçan quşların
Sür-sümüyü gözüünə
(Bu mətn arzu edilməyən sözlər söyləyən yoldaşa qarşı tərəfin cavab reaksiyasıdır).

Barmağında bala bax
(Uşaqların arasında xoşagəlməzlik edən kəsi tapmaq üçün şəhadət barmaq göstərilərək söylənilir).

Əlim dəmirdə
(Bəd dualardan qorunmaq üçün bunu söyləyib, cəld əli dəmirə vururlar).

Fatma xala sasanda,
Aşı bişirir qazanda.
Özü yeyir nimçədə,

Qonağa verir çömçədə¹
(Uşaqlar bir-birlərini cıratmaq məqsədi ilə oxuyurlar).

Mən döyüləm, əlimdi,
Bu köpəyoğlu Səlimdi (Uşaqlar bir-birlərini vuranda deyirdilər).

Uzundırax, binamaz,
Xeyirə, şərə yaramaz
(Boyca uzun uşağı cıratmaq üçün söylənilir).

Annamamış bannama
(Birinini söylədiyi sözü başqa mənaya yozan zaman söyləyirlər).

Mən yeyirəm at kimi,
..... baxır it kimi
(Nöqtələrin yerində yeməyib kənardan baxan uşağın adı deyilir).

Bit, bit, bit dibi,
Qazan dibi, süt dibi.
Ətimi ətə qatdılar,
Sümüyümü itə atdılar
(Mənfi emosiyaları ifadə etmək üçün söylənilir).

..... mənim dayımdı,
Ağaca çıxan ayımdı.
Getdim gördüm yatıbdı,
Saqqalı bala batıbdı
(Nöqtələrin yerində müraciət ünvanlanan uşağın adı deyilir).

..... ölüb yasıdı,
Pişiklər mollasıdı.
Gəlin gedək ağlayaq,
Başına qara bağlayaq
(Nöqtələrin yerində cıratmaq istədikləri uşağın adını deyirlər).

Qatar gəlir yana-yana,
Döngəsi bizim bağa.
Əmim oğlu İsmayıl,
Gəl gedək oynamağa
(Uşaqlar yoldaşlarını oyuna dəvət zamanı söyləyirlər).

Qızılgülün taxtdı,
Oynamağın vaxtdı
(Əyləncə saatının başlanmasına işarə edilir).

Gedirdi Səlim,
Əlində bəlim¹.

¹ Bu mətnin digər variantı belədir: Fatma xala, təndiri qala. Aşı bişir, çömçəni yala.

Yıxıldı Səlim,
Dağıldı bəlim²
(Həmyaşıdlarını cırnatmaq məqsədilə oxunan mətnidir).

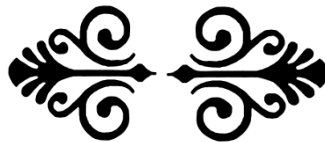
Xan topu, vur topu, partdasa, doldur topu (Palçıqla oyun oynayan uşaqların dedikləridir).

ƏDƏBİYYAT

1. Əfəndiyev P. Azərbaycan folklorşünaslığının problemləri. – Bakı, 2003. – 371 s.
2. Hacıyev T. Seçilmiş əsərləri, I c. (II hissə). – Bakı: Elm, 2017, 448 s.
3. Kərimova X. Azərbaycan uşaq folklorunda uşaq yaradıcılığı və ifaçılığı // *Dədə Qorqud*. Elmi ədəbi toplu. – 2015, – №4, – s.78-84.
4. Kərimova X. Uşaq oyunlarının hazırlıq mərhələsi // *İslam coğrafiyasında və Azərbaycanda xalq oyunları və meydan tamaşaları*. Beynəlxalq elmi konfransın materialları. 15 iyul 2016-cı il. – Bakı, 2016. – s. 133-137.
5. Qafarlı R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. – Bakı: Elm və təhsil, 2013. – 540 s.
6. Ümumi psixologiya / A.B.Petrovskinin redaktorluğu ilə. – Bakı, Maarif, 1982. – 495 s.

Söyləyicilər³

1. Daşdəmirli Anar Fuad oğlu, 13 yaş
2. Daşdəmirli Əlövsət Rəşad oğlu, 10 yaş
3. Daşdəmirli Zərifə Fuad qızı, 10 yaş
4. Hüseynov Aslan Elşən oğlu, 7 yaş
5. Hüseynov İbrahim Elşən oğlu, 9 yaş
6. Kərimov Ramazan Eldəniz oğlu, 11 yaş



¹ Bəlim – Ot və ya saman bağlaması

² Nümunənin belə bir variantını da qeydə aldım: Gedirdi Səfdər, Əlində dəfdər. Yıxıldı Səfdər, Dağıldı dəfdər. Ağlama, Səfdər, Verərəm dəfdər. Ağladı Səfdər, Vermədim dəfdər.

³ Bu söyləyicilərlə 2014-cü ildə söhbətləşmişdik. Onların hamısı Göyçay rayonunun sakinləridir.

Tehranə XUDAVƏRDİYEVA
Naxçıvan Dövlət Universiteti
E-mail: t.salmanova001@gmail.com



AZƏRBAYCAN NAĞILLARINDA YOL XRONOTOPU

Açar sözlər: yol, xronotop, cığır, zamanın dövrəvililiyi, yol sınaqları, nağıl, öz və yad məkan.

Summary

The road chronotope in Azerbaijani folk tales

The road chronotope is one of the main chronotopes participating in the arrangement of the Azerbaijani folktale space. The road chronotope manifests as a path, a crooked road, a bumpy road, a road in the sea, and etc. in the folk tales and forms a folk tale space with its components – as a meeting, random encounters, collisions, persecutions and obstacles. As a cultural act, the road belongs only to this world, there is no road concept in another world. The fact that in marginal spaces the road's being crooked, bumpy, and consisting of only paths is actually another form of having no ways. The article states that the road is a materialized form of time. In archaic thinking, time is imagined periodically, and according to it the road chronotope is formed. In folk tales, the road always begins in its own space and ends in its own space. Even if the protagonist finds his happiness in a strange country, as a rule, the completion of the tale with his returning to his home, to his starting point arises imagination about the periodicity of time.

Keywords: road, chronotope, path, periodicity of time, road trials, folk tale, own and strange space.

Резюме

Хронотоп дороги в азербайджанских народных сказок

Дорожный хронотоп – один из основных хронотопов, участвующих в устройстве азербайджанского сказочного пространства. Хронотоп дороги проявляется как тропинка, извилистая дорога, ухабистая дорога, дорога в море и т. д. в народных сказках и образует сказочное пространство со своими составляющими – встречами, случайными встречами, столкновениями, гонениями и препятствиями. Как культурный акт, дорога принадлежит только этому миру, в ином мире нет концепции дороги. Тот факт, что в краевых пространствах дорога извилистая, ухабистая и состоит только из тропинок, на самом деле является еще одной формой отсутствия путей. В статье говорится, что дорога – это материализованная форма времени. В архаическом мышлении время периодически представляют, и в соответствии с ним формируется дорожный хронотоп. В народных сказках дорога всегда начинается в своем пространстве и заканчивается в своем пространстве. Даже если главный герой находит свое счастье в чужой стране, как правило, завершение сказки возвращением домой, к его отправной точке возникает представление о периодичности времени.

Ключевые слова: дорога, хронотоп, путь, периодичность времени, дорожные испытания, народная сказка, собственное и чужое пространство.

Nağıl hərəkəti sevir. Ona görə orada statik təsvirlər yoxdur. Statik obyektlər haqqında da biz ancaq qəhrəmanın hərəkəti, yerdəyişmələri zamanı xəbər tuturuq. Qəhrəmanın yolu meşədən keçən zaman meşənin, dağda ov etdiyi zaman dağın təsviri verilir və s. Statik məqamlar nağıl strukturunda elə bir rol oynamadığından müəyyən formullarla həmin dövrün üstündən keçilir. Məsələn, statik səciyyə kəsb etdiyi üçün qadının hamiləlik dövründən bəhs olunmur, “doqquz ay, doqquz gün, doqquz saniyədən sonra bari-həmlini yerə qoydu” deyilərək həmin dövrün üzərin-

dən keçilir. Yaxud “az getdi, üz getdi, dərə-təpə düz getdi” deyilərək qəhrəmanın yolda keçirdiyi zaman üzərindən keçilir. Ona görə nağıllarda hərəkət bildirən feillər xüsusi aktivliyi ilə seçilir: *yola çıxdı, yola düşdü, getdi, üz qoydu getməyə və s.*

Yol nağılı təşkil edən əsas xronotoplardan biridir. Elə bir nağıl mətni yoxdur ki, orada yol anlayışı olmasın. Yol həyatı əhəmiyyətli hadisələrlə – görüş, təsadüfi qarşılaşmalar, toqquşma, təqib, maneə və s. ilə zəngindir. Hətta elə nağıllar vardır ki, ancaq yol xronotopu üzərində qurulmuşdur. Yolda yaşanan, baş verən hadisələr süjetin yönünü, istiqamətini müəyyən edir. “Bostançı və Şah Abbas” nağılında Şah Abbasa nübar aparan bostançı yolda şahla qarşılaşır, cəsarətinə görə Şah Abbas onu mükafatlandırır. Vəzir bostançının yolda qabağını kəsib şahın verdiyi ənamı geri almaq istəyir, amma özü atından olur. Yaxud, Şah Abbasın yolda qarşılaşdığı qocaya verdiyi suallar (“yola nərdivan salaq”, “görəm, yeyib, yoxsa yeyəcək”) hadisələrin sonrakı inkişafını müəyyən edir. Qardaşların yoldakı izə görə itmiş dövrün əlamətlərini tapması “Ləlin nağılı”nda süjetin sonrakı inkişafına ciddi təkan verir.

Yolun nağılların təşkilində mühüm rol oynadığını yolla bağlı məkan elementlərinin – yol, cığır, yolayrıcı, yol kənarı kimi markerlərin xüsusi aktivliyindən də görmək mümkündür. Yol, sadəcə, məkan elementi deyil, eyni zamanda nağılların təşkilində, formalaşmasında da mühüm rol oynayır. Sehrli nağıllarda qəhrəman köməkçi vasitələrlə, sehrli əşyalarla məhz yolda qarşılaşır. O, yolda ikən yeni dostlar, köməkçilər əldə edir ki, onlar da hadisələrin sonrakı inkişafında mühüm rol oynayır, əsas məqsədə çatmaqda ona kömək edirlər. “Taxta qılinc” nağılında qəhrəman anasının vəsiyyəti ilə yol yoldaşını sınayır, ondan sonra onu yoldaşlığa qəbul edir. Həmin şəxs süjetin sonrakı inkişafında köməkçi rolunda çıxış edir, padşahın xəstə qızını sağaltmaqda qəhrəmana kömək edir (1, I c., 120). Qəhrəman köməkçiləri, sehrli vasitələri yolda əldə edir. Gül və Sinağarın əhvalatını öyrənməyə gedən qəhrəman həmin məkana yolda divlərdən əldə etdiyi sehrli xalçanın köməyi ilə gəlir (1, I c., 144). Yol nağıllarda cığır, əyri-üyrü yol, kələ-kötür yol, hətta deryada yol və s. formalarda təzahür edir. Forma müxtəlifliyinə baxmayaraq, bunların hamısının ortaq cizgiləri vardır ki, həmin cizgilər bir yerdə yol obrazını təşkil edir.

Yol qəhrəmanın bir nöqtədən digər nöqtəyə gedərkən qət etdiyi məsafə deyil, həm də kompozisiya elementidir. Yerinə yetirdiyi funksiyaya görə nağıl strukturunun əsas elementlərindən biridir. Qəhrəman yolda müəyyən sınaqlara məruz qalır, sehrli əşyaları yolda əldə edir. Dərvişi öldürməyə gedən Qaraqaş sehrli qılınıc yolda qaranlıq meşədə qarşılaşdığı pirani qoca verir. Antaqonist personajlarla yolda qarşılaşılır. Oğlunu peşə öyrənmək üçün şəhərə aparan ata yolda Oxxayla qarşılaşır. Kiçik qızının istəyini yerinə yetirə bilməyən ata geri qayıdanda yolda dərvişlə qarşılaşır. Bəzi tədqiqatlarda yol anlayışına ölkələrin sahib olduğu ərazi prizmasından baxılır, rus insanının dünyaya “uzaqlıq”, “genişlik” müstəvisində baxması onun yaşadığı coğrafi mühitlə əlaqələndirilir. “Rusiya geniş ərazilərin, çöllərin, sahələrin, çayların olduğu bir ölkədir. Buna görə yol, yolayrıcı, kəsişmə (məsələn, yeddi yolun kəsişməsi) və s. semantik leksemlərlə reallaşan “yol” konsepti rus obrazını təqdim edir” (8, 242). Müəllif bir şeyi unudur ki, Rusiyanın geniş coğrafiyaya sahib olması son üç yüz ilin məhsuludur. Halbuki ona qədər nağıl süjetləri

artıq formalaşmış, xeyli inkişaf yolu keçmişdir. Digər tərəfdən, müəllifin Rusiyaya şamil etdiyi həmin xüsusiyyətlər başqa xalqlar, o cümlədən Azərbaycan üçün də xarakterikdir. Azərbaycan nağıllarında da uzaq ölkələrdən, geniş çöllü-biyabanlıqlardan, ucsuz-bucaqsız səhralardan və sairədən söhbət açılır. Bu cür təsəvvürlər ölkənin sahib olduğu ərazi ilə deyil, xalqların dünya, ətraf aləm, onu təşkil edən məkan elementləri haqqında arxaik təsəvvürlərindən qaynaqlanır. Maraqlıdır ki, daha qədimlərə getdikcə insanların dünya haqqında təsəvvürlərinin bir-birinə olduqca bənzədiyinin, fərqliliyin yalnız detallarda, məişətdən gələn elementlərdə özünü göstərdiyinin şahidi oluruq. Ona görə də yol haqqında bir çox tədqiqatlarda söylənilən fikirlər eynilə Azərbaycan nağılları üçün də keçərlidir.

Nağıllarda qəhrəman çox vaxt yolla hərəkət etmir, evi tərk etdikdən sonra o, çölə, bəri-biyabana üz tutur. *Südəmən anasıynan, babasıynan halal-hümmət eliyib yola düşdü. Ağzını çevirdi bir bəri-biyabana getdi* (1, I c., 126); *İbrahim atını minib ağzın çevirdi bəri-biyabana* (1, I c., 148); *Lalə ilə Nərgiz çölə üz qoydular* (1, I c., 169).

Nağıl məkanı sərhədsiz, ucu-bucağı olmayan bir məkan kimi bizə təqdim olunur. Bu təsəvvürlər *bəri-biyaban*, *çöl*, *səhra*, *düzənlik* markerləri ilə reallaşır və nağıl məkanının ucsuz-bucaqsızlığı, açıqlığı haqqında təəssürat yaradır. Nağıllarda yol evdən başlayır və birbaşa çölə, çöllü-biyabana aparır. Qəhrəman çöllə, bəri-biyabanla hərəkət edir. Şəhərdən çıxan, öz məkanından ayrılan qəhrəman çölə, bəri-biyabana üz tutur. *Qız durdu yavaş-yavaş ağzın çevirdi bəri-biyabana* (1, I c., 241); *Məhəmməd ağzın çevirdi bəri-biyabana, gəlib bir çəməngəyə çıxdı* (1, I c., 248); *İbrahim at mindi, üz qoydu şəhərdən çıxmağa. Az gedib çox dayandı, neçə mənzil keçib gəlib çatdı çöllü-bəri-biyabana* (1, II c., 57); *Bağbanın arvadı Şah Dəşküvarın şəhərindən çıxıb üz qoydu çöllü-bəri-biyabana* (1, II c., 24); *Atını minib üz qoydu çöllü-bəri-biyabana* (1, III c., 33). *Səhra* markeri də *çöl*, *biyaban* sözlərinin qarşılığı olaraq işlənir. *Ayağına dəmir çarıq geyib, əlinə dəmir əsa alıb səhraya üz tutur* (1, I c., 187). Yol anlayışı yalnız quru ilə bağlı deyil, suda da hərəkət zamanı yoldan istifadə olunur. “Tənbəl Əhməd” nağılında qəhrəman çubuğu dəryaya vurur, dəryada açılan yolla gedib Hindistana çıxır (1, I c., 216).

Yolun, məsafənin uzaqlığı ya zaman bildirən sözlərlə, ya da məsafə bildirən ölçü vahidləri ilə ifadə olunur. Zamanla ifadə olunanda yolun neçə günlük olduğu diqqətə çatdırılır, “on günlük”, “üç günlük”, “bir aylıq yol” kimi ifadələr işlədilir. *Üç gün, üç gecə qiblə tərəfə yol gedir, div padşahın torpağına gəlib çatır* (1, I c., 77); *Yolun sağın qoyub üz qoydu soluna. On gün, on gecə yol getdilər* (1, II c., 35); *Yeddi günlük yolda mənim bir böyük bacım var, get onun yanına, bəlkə o bilər* (1, II c., 134); *Dərviş qırx günün səfərinə çıxır* (1, II c., 113); *Bəli, gəmi düşdü dəryanın içinə, gecəni gündüzə qatdı, gündüzü gecəyə, on günlük yolu bir gündə gedib çatdı bir cəzirənin kənarına* (1, II c., 247); *Düz altı ay yol getdi, yeddinci aya dönəndə at finxırıb ayaqlarını yerə döydü* (1, II c., 105); *Yeddi illik uzaq bir ölkədə Şəms adlı bir qız var* (1, IV c., 9); *Yeddi gün, yeddi gecə yol gedəndən sonra gəlib çıxdılar yeddi yolayrıcına* (1, V c., 70).

Yolun uzaqlığı məsafə bildirən ölçü vahidləri ilə ifadə olunduqda isə “mənzil”, “ağac”, “səs mənzili” kimi ölçü vahidlərindən istifadə olunur. *Gəlib çatdılar öz*

şəhərlərinin bir neçə ağacılığına (1, II c., 217); *Firəng qoşunu şəhərin bir ağacılığındadır* (1, II c., 32); *Qırx ağacılıq mənzil gedəndən sonra qabağına böyük bir dağ çıxacaq* (1, V c., 75); *Simurq qanad çalib göylə bir neçə mənzil yol gedib gəlib bir yerə düşdü* (1, II c., 26); *Gülnar durub tez çıxdı ki, çatıb əhvalatı Məlik Məmmədə söyləsin, gördü ki, xeyr, onlar bir səs mənzilində gedirlər* (1, II c., 65); *Çəkip çarığın davanını, qırıp yerin amanını, günə bir mənzil, teyyi-mənazil, nağıllarda mənzil olmaz. Az getdi, çox getdi, getdi çıxdı bir biyabana* (1, I c., 71); *Günə bir mənzil, teyyi-mənazil, gəlib çatdı həmin xalasının vilayətinə* (1, II c., 134); *Ey cavan, yetmiş ağacılıq yol gedərsən, görəcəksən dəryanın ortasında bir şəhər var* (1, IV c., 17); *Gəlib çatdılar öz şəhərlərinin bir neçə ağacılığına* (1, II c., 217).

Bəzən də zaman və məkan ifadə edən ölçü vahidləri bir arada işlənir. *Günə bir mənzil, teyyi-mənazil, gecəni gündüzə, gündüzü gecəyə vurub gəlib çıxdılar məmləkətlərinə* (1, III c., 61); *Gəmi günə bir mənzil, teyyi-mənazil, bir neçə gün yol getmişdi* (1, I c., 39); *Günə bir mənzil, teyyi-mənazil, gecəni günə qatdı, günü gecəyə, üç ay tamam at sürdü, üç ayın tamamında gəlib bir qalaçaya çatdı* (1, II c., 61).

Folklorda yol adı bir yol deyil, öz və yad məkanı, bu dünya ilə o dünyanı birbirinə bağlayan, bir-biri ilə əlaqələndirən yoldur. Ona görə yol o dünya varlıqlarının nüfuz edə biləcəyi məkandır və təhlükələrlə doludur. Qəhrəman yad məkana gedərkən yolda bir çox **maneə**lərlə qarşılaşır. Bu maneələr təbii maneə deyil, sonradan yaradılmış süni əngəllərdir. Çin padşahının qızlarına elçi gedən qardaşlar qadağan edilməsinə baxmayaraq, yol boyu qoruqda, qalaçada gecələyirlər. Hər dəfə də gecə onlara hücum edilir, yalnız kiçik qardaşın ayıqlığı sayəsində təhlükədən yaxa qurtara bilirlər (1, I c., 206). Cəmi aşiq olduğu qızın dalınca gedərkən yolda suyun qabağını kəmiş əjdaha ilə qarşılaşır, əjdahanı öldürüb həmin maneəni aradan qaldırıqdan sonra yoluna davam edir (1, II c., 69). Təkcə yad məkana gedərkən deyil, yad məkandan qayıdarkən də qəhrəman yol boyu bu cür əngəllərlə qarşılaşır. Ümumiyyətlə, nağıllarda asan gedişin dönüşü çətin olur. K.Z.Ostrovskaya bunu belə ifadə edir: “Əgər “ora” (yad məkan – Xudaverdiyeva) yol ətraflı təsvir olunursa və nağılın bütün məzmununu əhatə edirsə, onda geriye yol artıq işarədir, final öncəsi bağlayıcı-epizoda qədər ixtisar edilə bilər. Burada istisnalar da vardır. Belə ki, geriye dönüşdə qəhrəmanın yeni maneələrlə üzləşməsi, “geri”yə yolu “ora” gedişdən daha maraqlı və naməlum edir” (12, 582). Qəhrəman yad məkana gedərkən heç bir maneə, əngəllə qarşılaşmayıbsa, onun dönüşü çətin olur. “İbrahim” nağılında göbəkkəsməsinin dalınca qütbətə yollanan qəhrəman onunla evlənilib öz ölkəsinə qayıdır. Gedişi asan olduğu üçün dönüşü çətin olur. Yolda əmisinin ona hədiyyə etdiyi toqqa yeddi qanad ifritə tərəfindən oğurlanır. Qəhrəman köbəkkəsməsini tərk edib toqqanın dalınca yollanır, yalnız yeddi ildən sonra oğurlanmış toqqanı əldə edib geri qayıdır (1, II c., 217). “Ağ quş” nağılında nağıl dəyərlərini əldə edib qayıdan qəhrəmanı yolda bir çox təhlükə gözləyir. Qızın atası küləyə dönərək onu atdan salıb öldürmək istəyir, qızın əmisi at cildinə girərək onu öldürməyə çalışır, ən nəhayət, qızın qardaşı ilan cildinə girib nikah gecəsi qəhrəmanı sancmaq istəyir. Qəhrəman Ağ quşun sayəsində bu təhlükələri atladır (1, II c., 102). “Məlikməmməd” nağılında da biz bu anlayışı görürük. Divi öldürüb qızları xilas edən qəhrəman

geri qayıdarkən qardaşlarının xəyanəti ilə üzləşir. Qardaşları ipi kəsib onu quyuda qoyurlar (1, IV c., 169). “Hatəm” nağılında da İbrahim atasının gözü üçün dərman əldə edib qayıtdıqdan sonra ona paxıllıq edən qardaşlar onu su quyusuna salırlar. İbrahim Mələkxanımın sayəsində quyudan xilas olur, ona xəyanət etmiş qardaşlarını öldürüb taxta çıxır (1, III c., 48); “Siman” nağılında Siman Pəridux xanımı alıb geri qayıtdıqda yolda maneə ilə qarşılaşır. Tilsimkar qarı Simanın yolu üstündə bütün suları qurudub tilsimdən bir odan yaradır. Siman həmin odandan su içmək istədikdə tilsimə düşüb qalır (1, II c., 45). Bu cür əngəllər qəhrəmanın dönüşünü çətinləşdirir, onun qarşısında əlavə maneələr yaradır. O, düşdüyü vəziyyətdən çıxmaq üçün həmin maneələri aradan qaldırmaq məcburiyyətində qalır. V.Y.Proppun da ifadə etdiyi kimi, yeni bədbəxtlik yeni gedişlər yaradır və bu şəkildə bəzən bir hekayəyə bir düzün nağıl qoşulur (13, 55). Toqqası oğurlanan İbrahim toqqasının dalınca gedir, bir çox macərələr yaşayır, yeddi qanad ifritənin yanan tiyanını söndürür, Ağ divi öldürür, ondan sonra toqqasını əldə edib geri qayıdır. Siman Simuruq quşunun verdiyi qılinc sayəsində tilsimi sındırıb odandan çıxmağa nail olur. Qardaşları Məlikməmmədi quyuda tərk etdikdən sonra o, qaranlıq dünyaya gəlib çıxır, suyun qabağını kəsmiş əjdahanı öldürür, Simurq quşunun balalarını yemək istəyən əjdahanı öldürür, əvəzində Simurq quşu onu işıqlı dünyaya çıxarır.

Yad məkana gediş çətin olubsa, bu zaman onun dönüşü daha asan olur. Bəhrəm Ağ çeşmə daşını gətirməyə gedəndə yolda əjdahanı öldürür, divlərin göyərçini ilə yarışır, çeşmə başında onlara hücum çəkən divi öldürür. Gedərkən müxtəlif maneələri dəf etdiyi üçün dönüşü asan olur (1, III c., 172). Yol maneələrinin başqa bir formada ifadəsinə toy mərasimində rast gəlirik. Qız evindən qayıdan gəlin məşinin yolda önünün kəsilməsi, nağıllardakı yol maneələrinin başqa bir formada ifadəsidir. Nağılların strukturu ilə toy mərasimi arasındakı bənzərlik folklorda araşdırıldığından bunun üzərində durmaq niyyətimiz yoxdur (5). Amma bu bənzərliyin özü onu göstərir ki, yol haqqında təsəvvürlər istər verbal, istər qeyri-verbal olsun, bütün folklora sirayət edərək mətnlərin təşkilində, onların strukturunun formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

Yol eyni zamanda bir **mədəniyyət aktı**dır. Təsadüfi deyilməyib ki, mədəniyyət yoldan başlayır. Mədəniyyət hadisəsi kimi yol öz məkanla, bu dünya ilə bağlıdır. Yol o dünya üçün yad elementdir. Yad məkana gedən yolun əyri-üyrü, kələ-kötür olması, dar bir cığırdan ibarət olması əslində yolsuzluğun başqa bir formada ifadəsidir. O dünyada yol anlayışı yoxdur. “Şahzadə Mütalib” nağılında tacirin dağın başında ölümə tərk etdiyi qəhrəman dağdan enmək üçün yol tapa bilmir. Yalnız tülkünü təqib edərək dağdan enə bilir. Dirilik suyu dalınca Zülmət dünyasına gedən İskəndər oradan balasını çöldə buraxdıqları madyanın sayəsində çıxar bilir. Yol çəkmək, yol salmaq bir mədəniyyət aktıdır. Yol da bir mədəniyyət hadisəsi kimi ancaq öz məkanla bağlıdır, bu dünyaya məxsus məkan elementidir. O dünyada – demonik varlıqların yaşadığı məkanda yol anlayışı yoxdur. Ona görə qəhrəman demonik varlıqların yaşadığı məkana gəldikdə adətən içəri girməyə yol tapa bilmir. Ya su kufulundan, ya da müəyyən lövhələrdən istifadə etməklə içəri girə bilir. Sehrli

köməkçilər yad məkana gedən qəhrəmana yolu deyil, istiqaməti göstərir. Qəhrəman həmin istiqamətə doğru hərəkət etməklə yad məkana gəlib çıxır.

Cığır, əyri-üyrü yol, kələ-kötür yol kimi məkan elementlərinin işləndiyi məqama diqqət yetirsək, yolsuzluğun ancaq yad məkanla əlaqədar olduğunu görürük. Yolun olmaması, yolun əyri-üyrülüüyü, kələ-kötürlüyü, məkana gedən yolun ancaq cığır olması dağ, meşə, zülmət dünyası, o dünya kimi marginal məkanlar üçün xarakterikdir. “İlan və qız” nağılında ilan evləndiyi qızı əyri-üyrü yollardan apararaq yaşadığı mağaraya gətirir (1, V c., 233). “Naşükür qız” nağılında qızın meşədə qarşılaşdığı qarının evi hündür bir dağın başında olur. Dağa ancaq kələ-kötür bir cığır qalxır, qarı həmin cığırda qızı dağın başına qaldırır (1, V c., 264). Başqa bir nağılda ortancıl qardaş meşədən çıxmağa yol tapmır, ayı onu parçalayır. Həmin nağılda böyük qardaş cığırda hərəkət edərək divin mağarasına gəlib çıxır (1, III c., 170). Yolsuz məkana yol salmaq, yol açmaq hamama mıx çalmaqla, qəbiristanlıqda halva çalmaqla eyni anlama gəlir. Yol salındığı təqdirdə həmin məkan öz səciyyəsinə itirir, qorxulu, təhlükəli olmaqdan çıxır. “Siman” nağılında qəhrəman tilsimə düşdükdən sonra qarşısına sıx, keçilməz bir meşə çıxır, elə ki meşəni qırmağa, özünə yol açmağa çalışır, meşə yoxa çıxır, onun qarşısında çöllü-biyabanlıq açılır (1, II c., 45). Ucu-bucağı görünməyən, keçilməz derya ondan yol açıldıqdan sonra artıq ram edilir, onu keçmək, qət etmək daha asan olur (1, I c., 216).

Yolla qapı evkivalent elementlərdir. Belə ki, qapı evin təhlükəsizliyi üçün vacibdirsə, yol da məkanın təhlükəsizliyi üçün vacibdir. Başqa sözlə, yol yoxdursa, məkana yad varlıqların gəlməsi də mümkün deyil. Ona görə də yad məkanın əsas xüsusiyyətlərindən biri yolsuzluqdur. Meşəyə düşən qəhrəmanın azıb qalması, meşədən çıxmaq üçün yol tapmaması bu təsəvvürlə bağlıdır. Meşənin insan ayağı dəyməyən bir yer kimi təsvir olunması da, yolsuzluğun, yolun olmamasının bir göstəricisidir. Yolsuz məkan qapısız bina kimidir. Qapı evə daxil olmaq üçündürsə, yol da məkana daxil olmaq üçün qapıdır. Qapının yoxluğu necə evin təhlükəsizliyi anlamına gəlersə, yolun yoxluğu da məkanın təhlükəsizliyi deməkdir.

Yolun olması yad ünsürlərin məkana girə biləcəyi deməkdir. Ona görə yad məkana gedən yollar daim mühafizə olunur, keşikçilər o yolu müşahidə altında saxlayırlar. Yad məkana gedən qəhrəman öncə həmin maneələri aradan qaldırmalıdır ki, getdiyi məkana çatıb bilsin. Divlərin işıq saçan şamını və mərmər daşını gətirməyə gedən qəhrəman həmin məkana çatana qədər yolu mühafizə edən Kərə divlə, sonra Qara divlə vuruşur, ondan sonra divlərin məkanına gəlib çatır (1, V c., 75). Yad məkan üçün əsas təhlükə yoldan gəldiyindən o yol daim müşahidə altında saxlanılır. “Siman” nağılında Dəzivar padşah əlində durbin ətrafı müşahidə etdikdə otlağına at buraxıldığını, Simanın özünün isə bir çəmənlə yaddığını görür (1, II c., 31). Yad məkana aparıcı yolun təhlükəsizliyi təmin edən vasitələrdən biri də tilsimdir. Çin padşahının qızının dalınca gedən Məliklə Keçəlin qarşısına yolda dovşan çıxır. Dovşan o tərəfə bu tərəfə tullanaraq özünü onlara sevdirməyə çalışır, amma onlar dovşana fikir vermədən yollarına davam edirlər. Daha sonra tülkü cildinə girmiş küpəgirən qarıya rast gəlirlər. Qarı nə qədər çalışırsa, onlardan sirr ala bilmir. Qarıdan ayrıldıqdan sonra onları təqib

etməsin deyər atların nalını söküb tərsinə nallayırlar. Daha sonra ahuya rast gəlirlər, ona yem verib yollarına davam edirlər. Bu cür tilsimlər yad məkanın təhlükəsizliyi üçündür. Təbii ki, qəhrəman təkbaşına bunun öhdəsindən gələ bilməzdi. Yolda qarşılaşdığı köməkçilərdən aldığı məsləhətlər sayəsində həmin maneələri aradan qaldıra bilir. “Əsl dost” nağılında keçəli yoldakı maneələr haqqında qalaçada qarşılaşdıqları dərvişlər xəbərdar edir.

Yol xronotopunu təşkil edən əsas elementlərdən biri də **yolayrıcı**dır. Yolayrıcının nağılların təşkilində böyük rolu vardır. Köməkçi vasitələr qəhrəmana yolayrıcında qoşulur, əsas məqsədə çatmaqda ona kömək edir, məqsədə çatdıqdan sonra həmin yolayrıcında ondan ayrılırlar. *Şəkildə gördüyü qızın dalınca gedən Cantiqə dörd yolun ayrıcına iki nəfər – Göydə Ulduz Tanıyan və Dəryayi-Cahangir qoşulur* (1, II c., 71); *Bəni-daş şəhərinin sirrini öyrənməyə gedən qəhrəman yeddi yolayrıcında qoca bir abidə rast gəlir* (1, V c., 103); *Məhəmməd pəhləvan dörd yolun ayrıcında qoca dərvişlə qarşılaşır, dərviş əjdahadan dönmə arvaddan xilas olmağın yolunu ona öyrədir* (1, V c., 230). Yolayrıcılar adətən kəşişən yolların sayına görə adlandırılır. Bu məqsədlə “üç yolayrıcı”, “yeddi yolayrıcı”, “qırx yolayrıcı” kimi ifadələr işlədilir: *Hatəm yeddi yolun ayrıcında imarət tikdirir, imarətə qırx qapı qoydurur* (1, III c., 24); *Sənubər yeddi yolun ayrıcında imarət tikdirir, yoldan gəlib keçənləri o imarətdə yeməyə qonaq edir, onlardan başlarına gələn qəribə hadisələri xəbər alır. Bu yolla itkin düşmüş Yusifin yerini müəyyənləşdirir* (1, V c., 68); *...gecəni gündüzə qatıb, gündüzü gecəyə, bir neçə gündən sonra gəlib çıxdı həmin qırx yolun ayrıcına* (1, III c., 57). Yollar fərqli adlarla təqdim olunur. “Şah oğlu Bəhrəm” nağılında Ağ çeşmə daşından gətirməyə gedən qardaşlar üç yolun ayrıcına gəlib çıxırlar. Yollardan birinin üstünə “axtaran tapar”, o biri yola “get, ağıllı ol, gəl”, üçüncü yola isə “gedən gəlməz” yazılmışdı. Böyük qardaş birinci yolla, ortancıl qardaş ikinci yolla, kiçik qardaş isə “gedər-gəlməz” yolla gedir (1, III c., 169); “Üç qardaş” nağılında qazanc dalınca evi tərk edən qardaşlar üç yolayrıcına gəlib çıxırlar. Məlikməmməd qardaşlarına digər yolla getməyi təklif etsə də, qardaşları onunla razılaşmır, üçü də eyni yolla – gedər-gəlməz yolla gedirlər (1, IV c., 197); “Əcəm oğlu İbrahim” nağılında qəhrəman meşənin içində iki yolayrıcına rast gəlir: biri gedər-gəlməz, o biri salamat yol. Qəhrəman gedər-gəlməz yolla hərəkət edir (1, III c., 197); “Cəlayivətən” nağılında qəhrəman pəncərədən baxanda iki yol görür: biri gedər-gələr, o biri gedər-gəlməz yol (1, III c., 246).

Yollar yalnız adlarına görə fərqləndirilmir, eyni zamanda istiqamətə görə də fərqləndirilir. Çil madyanı gətirməyə gedən qəhrəman meşədə üç yol ayrıcına gəlib çıxır. Sağ və sol yolla deyil, orta yolla hərəkət edir (1, IV c., 252); “Yusiflə Sənubər” nağılında pəri qızları gətirməyə gedən qəhrəman iki yolayrıcına çıxır: yollardan biri günbatana, o biri günçıxana gedir. Qəhrəman günçıxana tərəf gedərək pəri qızların çimdiyi bulağa gəlib çıxır (1, V c., 80); *Şəkildə gördüyü qızın dalınca Xan-xani-Çinin vilayətinə gedən Siman iki yolayrıcına çıxır: yolun sağını qoyub sol yolla hərəkət edir və Div Firuzun şəhərinə gəlib çıxır* (1, II c., 35). Yolayrıcı iştirak edən nağıllarda qəhrəman bir qayda olaraq gedər-gəlməz yolu seçir, yollar sağ və sol deyər fərqləndirilibsə, sağ, üç yolayrıcı kimi təqdim olunubsa, orta yolu seçir, digər yolla

isə o biri qardaşlar hərəkət edir. O biri yolla hərəkət edən qardaşlar mənfi aqibətlə üzləşirlər. “Şah oğlu Bəhrəm” nağlında böyük qardaş divin məkanına gəlib çıxır, div onu öldürür. Ortancıl qardaş meşədə azıb qalır, ayı onu parçalayır.

Forklorşünaslıqda yolayrıcı insan taleyi ilə əlaqələndirilir. M.Baxtin yazır: “... folklorda yol heç zaman adi yol deyil, həmişə ya bütün, ya da qismən həyat yoludur; yol seçimi – həyat yolu seçimidir; kəsişmələr folklor insanının həyatının dönüş nöqtələridir; doğma evdən çıxıb evə qayıtmaq həyatın yaş dövrləridir (gənc olaraq ayrılır, kişi olaraq qayıdır); yol nişanələri – taleyin əlamətləridir və s.” (6, 157). M.Baxtinin bu fikirləri sonralar başqa tədqiqatçılar tərəfindən də təkrarlanmış və folklorda yol tale yolu kimi təqdim olunmuşdur. S.V.Kirilyuk yazır: “Nağılın təşkilində həmişə açar rolu oynayan yol yalnız gerçəkliyin bir parçası, fəaliyyətin icra olunduğu yer kimi dərk olunmur, həm də qəhrəmanın həyat yoldur” (7, 104). Fikrimizcə, nağıllardakı yolayrıcının insan taleyi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu məsələdə S.Neklyudov daha haqlıdır. Yolayrıcı yolun mifoloji xüsusiyyətlərini (təhlükəli, qorxulu olması) qabartmaq məqsədilə istifadə olunan bədii priyomdur (11).

Xalq arasında belə bir məsələ var ki, bir insanı tanımaq üçün onunla yol yoldaşı olmalısın. Yol insanları bir-birinə tanıdır. Neçə yoldaşlıqların, dostluqların əsası yolda qoyulur, dost yolda sınıılır. Nağıllarda da yol yuxarıda qeyd olunanlardan əlavə həm də **sınaq** yeridir. “Taxta qılnc” nağlında qəhrəman anasının məsləhəti ilə onunla yol yoldaşı olan şəxsi sınayır. Fətiri bölməsi üçün ona verir, onu qəsdən yolda gözlədir, yol yoldaşına dalına minib çaydan keçməyi təklif edir. Sınaqdan keçdikdən sonra onunla yol yoldaşı olur (1, V c., 244); Qızlarını padşaha oğulluğa vermək istəyən ata onları yolda sınayır. Pəhləvan qiyafəsində qarşısına çıxıb onlarla güləşir, yalnız kiçik qız bu sınaqdan uğurlu çıxdığı üçün onu padşaha oğulluğa verir (1, V c., 100). Şəms bacısını xilas etməyə gedən Tapdığı sınaq üçün pəhlivan qiyafəsində yolun dar yerində onun qarşısına çıxır. Üç gün üç gecə onunla qılnc çalır, nizə vurur, yalnız bundan sonra ona bacısının dalınca getməyə icazə verir (1, IV c., 59). Qəhrəmanın fiziki gücünü qabartmaq, onun bahadırlıq keyfiyyətlərini üzə çıxartmaq üçün bu cür qarşılaşmalardan, yol sınaqlarından bahadırlıq nağıllarında daha çox istifadə olunur. Əyninə pəhləvan qiyafəsi geyinmiş Pəridux xanım yolda Simanla qarşılaşır, üç gün-üç gecə onunla döyüşür, yalnız üçüncü gün Siman onun kürəyini yerə vura bilir (1, II c., 44).

Yol xronotopunun təşkilində iştirak edən əsas elementlərdən biri də **təsadüfi görüşlər**dir. Yol təsadüfi görüşlərlə zəngindir. Bu detal bahadırlıq nağılları üçün xarakterikdir. Qəhrəman səfəri zamanı yolda təsadüfi adamlarla qarşılaşır. Kəl Həsən Pəri xanımı xilas etməyə gedərkən yol kənarında nişanlısı qaçırılmış şəxslə qarşılaşır (1, II c., 170); Siman Pəridux xanımın dalınca gedərkən bir quyunun başında qardaşı tilsimə salınmış yaşlı adamla qarşılaşır (1, II c., 34); Soltan İbrahim şəkildə gördüyü Nuşapəri xanımın dalınca gedərkən yolda nişanlısı əlindən alınmış şəxslə qarşılaşır (1, III c., 251). Həmin gedişlər qəhrəmanı hədəfdən uzaqlaşdırır, o, yolda qarşılaşdığı və ondan kömək istəyən həmin adamlara kömək edir, onları öz sevgilisinə, qardaşına və s. qovuşdurur, ondan sonra öz məqsədi dalınca yollanır. Bu cür epizodlar hesabına bahadırlıq nağıllarında məkan həddindən artıq

genişlənir. Nağıl məkanının bu qədər fərqli məkanlardan təşkil olunması yalnız bahadırlıq nağılları üçün xarakterikdir. Bahadırlıq nağıllarında qəhrəman aktiv personaj tipidir. Köməkçinin funksiyalarının daralması, sehrlı vasitələrin nağıl strukturundan çıxması, qəhrəmanın fiziki gücünün ön plana çıxarılması onu aktiv bir personaja çevirir. Həmin aktivliyə nail olmaq üçün isə bir-iki məkan kifayət etmir, bunun üçün geniş bir məkan lazımdır. Hər yeni məkan eyni zamanda, yeni qarşılaşma, yeni ziddiyyət, yeni bir düşmən deməkdir. Ona görə də bahadırlıq nağıllarında qəhrəmanın fəaliyyəti bir-iki məkanla məhdudlaşmır. Söyləyici bəhadırın fiziki gücünü nümayiş etdirmək, bahadırlıq keyfiyyətlərini üzə çıxartmaq üçün onu məkan-məkan gəzdirir. Bunun üçün Simanın hərəkət trayektoriyasını izləmək kifayətdir. “Siman” nağılında hadisələr səkkiz fərqli məkanda cərəyan edir: *Dəşküvar padşahın vilayəti, Dəzivar padşahın vilayəti, Div Firuzun şəhəri, Xan-xanı-Çinin vilayəti, Ocıbinix padşahın məkanı, meşə, çöllü-biyaban* və s. Təsədüfi yol görüşləri də bu məqsədə xidmət edən kompozisiya elementlərindən biridir. Təsədüfi deyil ki, bahadırlıq nağıllarından bəhs olunan araşdırmalarda əsas məqsədlə heç bir əlaqəsi olmayan bu görüşlərin nağılların komponentəri arasında əlaqəni pozduğu, bahadırlıq nağıllarını müxtəlif epizodların yığnağına çevirdiyi vurğulanır (3, 47). Yolla bağlı əsas anlayışlardan biri də **təqib**dir. Yad məkandan qayıdan qəhrəman o dünya varlıqları tərəfindən təqib olunur. “İlan və qız” nağılında təqibdən qaçan qəhrəman öncə arxaya su atır, arxalarında dəryayi-ümman əmələ gəlir. Sonra ülgüc atır, ülgüc divlərin ayağını doqram-doqram edir, axırda da duz atır, duz divlərin yarasını yandırır. Bu yolla təqibdən qurtulurlar (1, V c., 229). Təqiblə bağlı maraqlı detallardan biri də təqibin təbiət hadisələri ilə müşayiət olunmasıdır. Təqib olunanda arxada çovğun, tufan qopur, təqibdən qurtadıqda isə arxada gün doğur, hər tərəf işıqlanır (1, V c., 236). Başqa bir nağılda həmin təbiət hadisələri məkanla əlaqələndirilir. Təqibdən qaçanlar nə qədər ki demonik varlıqların məkanındadırlar, onların arxalarında qara duman, çovğun, çiskin olur, həmin məkandan çıxdıqdan sonra artıq gözəl bir gün doğur. Arxalarında gün doğandan sonra arxayın olurlar ki, divlərin sərhəddindən çıxıblar (1, IV c., 99).

Yol evdən, öz məkandan başlayır, evdə də bitir. Qəhrəman nə qədər uzaqlara getsə, öz xoşbəxtliyini yad məkanda axtarsa da, yekunda yenə öz məkanına, öz evinə qayıdır. Bir bayatıda deyildiyi kimi: gəzməyə qərrib ölkə, ölməyə vətən yaxşı. Bu dördlük nümunəsində səslənən fikir əslində həmin təsəvvürlərin lirik bir ifadəsidir. Burada da insanın qürbətdə əylənməsi, yaşaması, axırda da vətənə, öz məkana dönməsi təlqin olunur. İnsan ömrü bir yol kimi təsəvvür edilir. Bu yolun başlanğıcı olduğu kimi, onun sonu da vardır və bu son qəhrəmanın doğulduğu, böyüyüb boya-başa çatdığı məkanda bitir. Folklorda yolun “zamanın maddiləşmiş bir şəkli” olduğu qeyd olunur (12, 579). Bundan çıxış edərək deyə bilərik ki, nağıllarda məkanın bu şəkildə təşkili, yəni hər şeyin çıxdığı, başladığı nöqtəyə qayıtması zamanın dövrəvililiyi haqqında təsəvvürlərdən qaynaqlanır. Arxaik təfəkkürdə zaman düzxətli deyil, dövrəvi təsəvvür olunmuşdur. Zaman su kimi düz axmır. O, insana bənzədilir: insan kimi doğulur, böyüyür və qocalır. Bunu zamanın metaforik ifadəsi olan Dünya qarısı obrazının timsalında daha

əyani görmək olar. Bu obrazın nağıllarda iki variantına rast gəlinir. Bir variantda qarı ilin fəsillərinə bənzədilir və buna uyğun olaraq insanın gənclik, cavanlıq dövrü yazı, orta yaşlılıq dövrü yaya, ahıl dövrü isə qısa bənzədilir. Digər variantda isə qarı günü təmsil edir. Bu zaman səhər insanın gənclik dövrünü, günorta orta yaşlı, axşam isə qocalıq dövrünü təmsil edir. Yaşlılıq, qocalıq dövrü ilə zaman bitmir, o, yazın gəlməsi, səhərin açılması ilə yenidən doğulur, amma bu dəfə daha gənc, daha tərəvətli şəkildə. Nağıllarda da qəhrəman öz ölkəsindən nə qədər uzaqlarda olsa da, axırda yenidən çıxdığı yerə, öz ölkəsinə qayıdır. Nağıllar, bir qayda olaraq, qəhrəmanın çıxdığı, ayrıldığı məkana, başlanğıc nöqtəsinə qayıtması ilə tamamlanır. Bu təkcə qəhrəman üçün xarakterik deyil, köməkçi personajlarda da bunu izləmək mümkündür. Köməkçi personajlar qəhrəman yolda ikən ona qoşulurlar, bütün səfər boyu onu müşayiət edirlər, əsas məqsədə çatmaqda ona kömək edirlər. Qəhrəman əsas məqsədə çatdıqdan sonra onlar nağıl ömürlərini başa vurduqları, fəaliyyətsiz bir personaja çevrildikləri halda belə yenə də qəhrəmanı tərk etmirlər. Geri qayıdanda yol boyu onu müşayiət edir, yalnız qəhrəmanla tanış olduqları yerə çatdıqdan sonra ondan ayrılırlar. Vəzirin qəbirstanlıq qırağında tapdığı quru kəllə 40 qan etdikdən sonra yenidən onu tapdıqları yerə – qəbirstanlıq qayadır. Hər şeyin başladığı yerdə bitməsi zamanın dövrəvililiyi haqqında təsəvvürdən irəli gəlir. Maraqlıdır ki, köməkçi qəhrəmana qoşulur, səfər boyu onu müşayiət edir, amma sanki heç zaman keçməyib. Geri qayıtdıqda Palazqulağın qulağının izi torpaqda olduğu kimi qalır, lüt adam dəyirmanı necə işlək vəziyyətdə qoyub gedibse, qayıdanda da eyni vəziyyətdə işləməkdə davam edir (1, IV, 74). Qızın boynuna sarılmış ilan açmaqda qəhrəmana kömək edən ölünün qəbri sanki indicə açılmışdır kimi öz təzəliyini qoruyur (1, V c., 161). Beləliklə, zaman başlanğıcların intəhasız növbələşməsindən ibarətdir (2, 410). Nağıllar da hər şeyin başlanğıca, sıfır nöqtəsinə qayıtması ilə tamamlanır.

Yol anlayışına bir qədər geniş yanaşaq, yəni qəhrəmanın evdən ayrılması və evə qayıtmasına qədər qət etdiyi məsafəni yol hesab etsək, onda deyə bilərik ki, nağılların strukturu başdan-baş yoldan ibarətdir. Başqa sözlə, nağıllar qəhrəmanın yol sərgüzəştlərinin, yolda başına gələn hadisələrin verbal bir ifadəsidir. Bu yol adi bir yol deyil, o, ömür yoludur, rifah yoludur. Bu yol qəhrəmanı şəxsi xoşbəxtliyə aparan, sosial rifaha aparan bir yoldur. Bu yol fərqli məkan markerləri, müxtəlif ifadə formaları ilə birlikdə nağıl məkanını formalaşdıran yoldur. Ona görə yol xronotopunun öyrənilməsi bizə eyni zamanda bu məkanın necə təşkil olunduğunu başa düşməyə kömək edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları. Beş cildə, I-V cidlər. Bakı: Şərq-Qərb, 2005
2. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü, Bakı: Elm, 2003, 418 s.
3. Rüstənzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 368 s.

4. Арутюнова Н. Д. Путь по дороге и бездорожью // Логический анализ языка. Языки динамического мира. Дубна: Международный университет природы, общества и человека, 1999, с. 3-17
5. Байбурин А., Левинтон Г. Волшебная сказка и свадьба // Сборник статей молодых филологов к 50-летию профю Ю.М.Лотмана, Тарту, 1972, с.67-85
6. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Москва: Художественная литература, 1975, с. 234-407
7. Кириллук С.В. Пространственный код понятия дорога в немецкой народной сказке Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2014. № 2 (32): в 2-х ч. Ч. II. с. 104-107
8. Навразова Т.Г., Довлеткиреева Л.М. Концепт «дорога» в русской языковой картине мира // Взгляд современной молодежи на актуальные проблемы гуманитарного знания. Материалы ежегодной межрегиональной студенческой научно-практической конференции. Грозный, 2017, с.241-245
9. Невская Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М.: «Наука», 1980, с.228-239
10. Неелов Е.М. Волшебно-сказочные корни научной фантастики. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986, 200 с.
11. Неклюдов С.Ю. Движение и дорога в фольклоре // <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm>. *Daxil olunub*: 02.12.2020
12. Островская К.З. Концепт путь-дорога как эквивалент концепта испытание в концептосфере народной волшебной сказки // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018, № 12(90), ч. 3, с. 579-583
13. Пропп В.Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М.: «Наука», 1969, 170 с.
14. Топорова Т.В. Лингвистический анализ обозначений дороги, пути в русских былинах // Вестник славянских культур. Москва, 2018, Т. 49, с. 223-237
15. Черепанова О.А. Путь и дорога в русской ментальности и древних текстах // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999, Вып. 7, с. 29-34



Leyla NURİYEVA

AMEA-nın Folklor İnstitutunun dissertantı

E-mail: elvinnuri999@gmail.com



FOLKLOR MOTİVLİ TÜRK DRAMATURGİYASINDA AİLƏ- MƏİŞƏT PARADİQMASI

Açar sözlər: türk ədəbiyyatı, dramaturgiya, paradiqma, ailə münasibətləri, janr, dramaturq, məzmun, personaj, pyes, konflikt, xalq teatri.

Резюме

СЕМЕЙНО-БЫТОВАЯ ПАРАДИГМА В ТУРЕЦКОЙ ДРАМАТУРГИИ С МОТИВАМИ ФОЛЬКЛОРА.

В статье говорится о создании и этапах развития турецкой драматургии.

Анализируются, выдвигаясь на передний план и доводятся до внимания основные моменты жизни и творчества выдающихся турецких драматургов, произведения которых написаны в семейнобытовом жанре. Показывая создание и виды «народного театра», акцентируя на важности, обобщая, привлекающие внимание заключения, автор дал интерпретацию.

Ключевые слова: Турецкая литература, драматургия, парадигма, семейные отношения, жанр, драматург, содержание, персонаж, пьеса, конфликт, народный театр

Summary

FAMILY-LIFE PARADIGM IN TURKISH DRAMATURGY WITH FOLKLORE MOTIVES

The article talks about the stages of the emergence and development of Turkish dramaturgy. The life and work of prominent Turkish playwrights, plays written in the family-life genre are analyzed and the main points are brought to attention. Emphasizing the importance of "Folk theatre", its emergence and types, the author made a generalization and interpretation of the considerations.

Key words: Turkish literature, dramaturgy, paradigm, family relations, genre, playwright, content, character, play, conflict, Folk theatre.

Türklər dünyanın qədim və qüdrətli xalqlarındandır. XX əsr türk ədəbiyyatının məşhur nümayəndəsi Ə.Nesinin təbirincə desək, “hər bir millətin böyüklüyü onun əhalisinin çoxluğuna və ərazisinin genişliyinə görə müəyyənləşdirilmir. Hər bir xalqın böyüklüyü onun tarix və mədəniyyətinin qədim və zənginliyinə görə müəyyənləşdirilir”. Bu mənada türklər öz tarix və mədəniyyətlərinin qədimliyi, zənginliyi baxımından dünya xalqları arasında böyüklüyünü, aparıcılığını tam şəkildə təsdiqləyə bilmişlər. Türklərin təxminən dörd min il bundan əvvəl Altay-Sayan dağları boyunca yaşamaları tarixi fakt kimi qəbul olunmuşdur. Lakin ehtimallar bu xalqın tarixinin daha əvvəllərə aid olduğunu göstərir. Türklərin 2800 il siyasi təşkilatlanma, 2700 il ədəbiyyat, 2500 il yazı tarixinə malik olması yuxarıdakı ehtimalların tarixi faktlar şəklində gerçəkləşəcəyinə tam əminlik yaradır.

XX əsri sürət əsri adlandırırlar və bu sürət elm, texnikadan tutmuş, insanın gündəlik həyatında baş verən ən xırda məqamlaracan hər yerdə və hər şeydə özünü göstərir. Bir halda ki, söhbət insan həyatından gedir, demək, bu sürət əsri, missiyası məhz insanın yaşantılarını zamanın yaddaşına köçürmək olan incəsə-

nətə, ədəbiyyata təsirsiz ötüşə bilməzdi. O cümlədən, teatr səhnəsi də həyatın bu səhnəsi ilə ayaqlaşmalı oldu. Bu mənada, türk dramaturgiyası yeni cərəyanlar, yeni yanaşmalar, yeni yozumlarla, eksperimentlərlə əlamətdardır.

Ədəbi növ kimi dram tarixən lirikadan da, eposdan da gec yaranmışdır. Türkiyədə dramaturgiyanın mənşəyini dramatik folklor-xalq teatrlarının oyun və tamaşaları, ayin və mərasimlər təşkil edir. Çağdaş anlamda dramın meydana gəlməsinə əslində, “Məddah”, “Qaragöz” və “Orta oyunu” kimi xalq teatrlarının xalq tərəfindən rəğbətlə qarşılanması da müəyyən qədər əngəl törətmişdir. Türkiyədə Avropa tipli teatrlar XIX yüzilliyin qırxıncı illərində yaransa da, türk dilində tamaşalar göstərilməsi 60-cı illərdən başlanmışdır. Osmanlı teatrında öncə xarici müəlliflərin, sonralar isə yerli dramaturqların əsərləri tamaşaya qoyulmuşdur.

Böyük inkişaf yolu keçən və zəngin poeziya ənənələrinə malik olan Türkiyə ədəbiyyatında yeni şeir və nəsr ilə birlikdə dramaturgiya örnəkləri də meydana çıxdı. Nəsrə nisbətən dramaturji janrlar tənzimat dövründə daha çox və aparıcı bir sahəydi. Heç təsadüfi deyildir ki, yeni mərhələyə daxil olan tənzimat ədəbiyyatının ilk dramaturji örnəyi məhz komediya janrında yaradılmışdır.

Türk dramaturgiyasının görkəmli nümayəndələrindən sayılan Rəşad Nuri Güntəkin (1889-1956) İstanbulda anadan olmuşdur. İlk təhsilini Çanaqqalada aldıqdan sonra, Ədəbiyyat fakültəsinə daxil olmuşdur. Universiteti bitirdikdən sonra müəllimliklə məşğul olmuşdur. Bir çox roman, hekayə və pyeslərin müəllifi olan Rəşad Nuri Güntəkin yaradıcılığında ailə-məişət problemlərinə toxunmuş, öz baxış bucağından xarakterizə etməyə çalışmışdır. Rəşad Nuri yaradıcılığında dram əsərləri özünəməxsus yerlərdən birini tutur. Qeyd etməliyik ki, onun əksər dram əsərlərinin mövzusu müasir həyatla bağlıdır. Belə demək mümkünsə, müasirlik və reallıq Rəşad Nuri dramaturgiyası üçün başlıca keyfiyyətdir. 1920-ci ildə yazılmış “Xəncər” pyesi Rəşad Nurinin dramaturgiya sahəsində ilk addımı hesab olunur. “Əski rəya” (1922), “Daş parçası” (1926), “Babur şahın səccadəsi” (1931), “Yarpaq töküümü” (1943), “Əski şərq” (1951), “Balıxəsir mühasibi” (1953), “Tanrıdağı ziyarəti” (1955) adlı əsərləri Rəşad Nurinin bu sahədə məhsuldar bir yaradıcılıq yolu keçdiyini üzə çıxarır. Bundan başqa, o, “Bir gecə faciəsi” (1924), “Ərəbcə deyilmi” (1926), “Cüt kəramət” (1927), “İş adamı” (1932) və s. kimi səhnə əsərlərini təbdil edərək, müasir türk dramaturgiyasının yeni ənənələr zəminində inkişafına böyük təsir göstərmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, Rəşad Nurinin dramalarının mövzu və problemi müasir həyat və onun reallıqlarıdır. “Xəncər” pyesində var-dövlət, pul hərisliyi ucbatından insani keyfiyyətlərini itirən şəxslərin namuslu insanların uyğunlaşa bilmədiyi qayda-qanun və adət-ənənələrin ifşası əsas yer tutur. Müəllif əsərdə bütün qüsurlar və eybəcərlikləri Hacı Alinin və Həkimin timsalında cəmləşdirməyə nail olur.

“Yarpaq töküümü” Rəşad Nurinin eyniadlı romanı əsasında formalaşdırdığı dram əsəridir. Əsərin mövzusunun yad, gəlmə adət-ənənələrin təsiri nəticəsində türk mədəniyyətinə dəyən ziyan və milli-ictimai yaraların təsviri təşkil edir. Əsərin qəhrəmanı Əli Rza bəy namuslu bir insandır. O, yüksək vəzifəli məmurdur. Lakin vəzifəsindən sui istifadə etmir. Halal maaşı ilə dolanmağı hər şeydən üstün

tutur. O, meşşan həyat tərzinə uyan insanlara acıyır. Bunu mənsub olduğu türk cəmiyyətinin düçar olduğu milli-mənəvi yara hesab edir. İctimai həyatın yabançı təsirlərdən yaxa qurtarmaq gücündə, mənəvi müdafiə sistemi qurmaq təşəbbüsündə olmamasını Əli Rza bəy təəssüf hissi ilə qeyd edir. Və öz övladlarının yabançı təsirlərin toruna düşərək, dəyişiklikləri üçün qəlbi ağrıyır. Bu mənzərəni milli-mənəvi sahədə yarpaq tökümü şəklində xarakterizə edən müəllif, o zaman türk həyatı üçün səciyyəvi olan cəhəti yüksək tərzdə ifadə edə bilmişdir.

Rəşad Nuri xalqın milli-mənəvi dəyərlərinə xüsusi hörmət bəsləyən, yaradıcılığında davamlı olaraq, bu halı tərənnüm edən sənətkardır. “Əski şərqi” dramı bilavasitə ədibin XX əsrdə formalaşan gəncliyin xarici təsirlərə uyaraq, yüksək mənəvi dəyərlərindən uzaq düşməsinə etiraz səsinə ucaltmaq baxımından xarakterikdir. Rəşad Nuri bu dramı 1938-ci ildə yazdığı “Əski xəstəlik” romanının motivləri əsasında qələmə almışdır. Əsərdə əski şərqi anlamı eşq şərqi mənasındadır. “Əski şərqi” dramı müxtəlif düşüncə tərzinə malik iki gəncin ailə həyatından bəhs edir.

Hadisələr Yusif və Züleyxa arasında cərəyan edir. Züleyxa hər şeydə duyğu və səmimiyyəti inkar edir. O cümlədən, Züleyxa iki sevən şəxsin məhəbbətlərini zahir hesab edir. Onun nəzərində həyat yoldaşı olmaq heç də bir-birinə ruhunu və könlünü vermək deyildir. Züleyxa bunları vaxtı və “modası keçmiş bir hadisə” kimi qiymətləndirir. Ona görə də əsərdə Züleyxanın ailə həyatı tam təsadüfi xarakter daşıyır. Bu səbəbdən Züleyxa ərindən məhkəmə qərarı ilə ayrılır. Müəllif bu əsərdə eşqin yaxşı mənada “xəstəlik” kimi qəbul edilməsini təbliğ edir. “Eşq xəstəliyini” ailə quran iki şəxsin ruhən biri-birinə bağlanmasının vacib şərti hesab edir.

Nazim Hikmət (1902-1963) Osmanlı İmperiyasına daxil olan Selanik şəhərində anadan olmuş, Moskvada vəfat etmişdir. Nazim Hikmət İstanbuldan Ankaraya, sonra isə Ankaradan Türkiyənin Şərq sərhədlərinə tərəf getdiyi yollar, keçdiyi kəndlər, obalar, rastlaşdığı insanlar ona bir daha türk millətinin həyat şəraitini, ailə məişətini, adət-ənənələrini, folklorunu tanıtdı. O, yurdunun keşməkeşli insan talelərini gördü. Daha sonra, bu mənzərələr məhbusluq həyatının səhnələri və personajları ilə daha da zənginləşdi. Nazim səfalətlə, yoxsulluqla, avamlıqla, aclıqla, sosial bərabərsizlik və ədalətsizliklə qarşılaşdı. Bütün bunlar dramaturqu yeni bir üsyançı kimi yetişdirdi. Onun “Kəllə”, “Demoklisin qılıncı”, “Qərribə adam”, “Fərhad və Şirin” (“Məhəbbət əfsanəsi”), “Bayramın birinci günü” əsərlərində insan, onun mənəvi təmizliyi, öz ləyaqəti uğrunda mübarizəsi kimi çox mühüm mənəvi məsələlərə toxunulmuşdur.

Nazim Hikmət dramaturgiyasının səciyyəvi cəhətlərini araşdırarkən, hər şeydən əvvəl türk dramaturgiyasının tarixi ilə tanış olmaq məqsəduyğundur. Təsədüfi deyil ki, kitablarından birinə yazdığı müqəddimədə böyük sənətkar qeyd edirdi: “Təqdim etdiyim beş pyesdə mən türk xalq teatrından, türk və ümumiyyətlə dünya klassiklərinin ənənələrindən nələrsə öyrəndiyimi oxucular üçün sadəcə nümayiş etdirmək istəyirəm”. Nazim Hikmətin bu sözləribir daha sübut etdi ki, onun yaradıcılığı milli zəmindən ayrı deyil. Klassik və müasir türk dramaturgiyasına qırılmaz tellərlə bağlıdır. Yaradıcılığını məhz bu prinsipə əsaslandırıdığı üçündür ki, Nazim Hikmət yalnız müasir tipli türk teatrından və türk dramaturgiyasından

öyrənməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda, xalq yaradıcılığından da çox şey əxz etmişdir. Belə ki, o, qədimdən bəri Türkiyədə məşhur olan “Qaragöz” və “Ortaoyunu” kimi xalq teatrı növlərinin xüsusiyyətlərindən geniş istifadə etmiş, bu orijinal xalq sənətindən çox şey öyrənmişdir. Buna görə də Nazim Hikmətin dramaturji fəaliyyəti haqqında dolğun təsəvvür əldə etmək üçün türk xalq yaradıcılığı, türk teatrı və dramaturgiyası tarixinə nəzər salmağı faydasız hesab etməkdir.

Türk dramaturgiyasının tarixi mövzusu, məlum olduğu kimi, əhatəli və çox genişdir. Ancaq bizim bu haqda söz açmaqda məqsədimiz türk dramaturgiyasının inkişaf mərhələləri haqqında müəyyən təsəvvür yaratmaq və bunun Nazim Hikmət yaradıcılığı ilə əlaqəsini göstərməkdir. Bu məsələdən söhbət açarkən, əvvəlcə türk xalq tamaşalarından başlamaq lazım gəlir. Türkiyədə əsl teatrın yaranmasına qədər müxtəlif sehrbazlıq, kəndirbazlıq, hipnoz, dini mərasimlər, xalq oyunları kimi milli tamaşalardan başqa, “xalq teatrı” adı ilə son zamanlara qədər “Qaragöz”, “Ortaoyunu”, “Məddah” deyilən üç teatr növü mövcud olmuşdur. “Məddah” öz repertuarına görə, Türkiyədə daha geniş yayılmış xalq tamaşasıdır. Əsasən, qəhvəxanalarda göstərilən belə tamaşaların iştirakçısı bir nəfərdən – Məddahdan ibarət olurdu. O, yüksək bir yerdə oturub, müxtəlif obrazların əvəzinə də özü danışdı. Məddahın repertuarı Şərqdə ən çox yayılmış “Min bir gecə”, “Tahir və Zöhrə”, “Yusif və Züleyxa”, “Fərhəd və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Əsli və Kərəm” kimi nağıl və dastanlardan ibarət idi. Məddahın tamaşaları iki-üç saata qədər davam edirdi.

“Qaragöz” xalq teatrı Məddahlardan bir sıra xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Əgər Məddahlar nəql etdikləri əhvalatları personajların dili ilə özləri danışır, onları təqlid edirdilərsə, “Qaragöz”də tamamilə başqa bir xüsusiyyət vardı. “Qaragöz” hər şeydən əvvəl bir xəyal oyunudur. Qaranlıqda ağ pərdənin arxasına işıq buraxılırdı. Dəridən kəsilmiş insan fiqurları arxadan pərdənin üstünə tutulunca, pərdədə “xeyallar” yaranırdı. “Qaragöz”çü bu xeyalları danışdıraraq, səs təqlidləri, şivə təqlidləri vasitəsi ilə müəyyən bir hadisəni anladırı. Bu qəbildən olan oyunlar vaxtilə Hindistanda, Çində, Monqolustanda da geniş yayılmışdır. Əldə olan məlumatlar göstərir ki, kölgə oyunları Anadolu türkləri arasında hələ XV əsrdən bəri mövcud olmuşdur. “Qaragöz”ün tamaşaları, əsasən, qəhvəxanalarda keçirilirdi. Tamaşa pərdənin arxasında gizlənmiş müəyyən bir şəxs tərəfindən idarə edilirdi.

“Qaragöz”ün tamaşaları iki yerə ayrılır: “Mühavərə” (yəni söhbət, danışmaq, dialoq) və “Fəsil” (yəni pərdə).

“Mühavərə” tamaşanın giriş hissəsini təşkil edir. Burada oyunun iki əsas qəhrəmanı – Qaragözlə Hacıvad arasında söhbət gedir.

“Fəsil”də isə müəyyən bir hadisə nümayiş etdirilir və hadisəyə görə tamaşaya ad verilir. Məsələn: “Balıqçılar”, “Qanlı Nigar”, “Halva səfası”, “Böyük evlənmə”, “Meyxana”, “Qaragözün şairlər tərəfindən imtahan edilməsi” və s.

Tamaşanın əsas qəhrəmanı olan Qaragöz kütlə içərisindən çıxmış, türk xalqlarının təhsil görməmiş təbəqəsini təmsil edir. Hacıvad isə mədrəsə təhsili almışdır. Lakin mənfi tipdir. Xalqdan uzaqdır. Onun nitqi ərəb-fars ibarələri ilə doludur. Buna görə də xalq onu başa düşmür. Əsərin sonunda əməkçi xalq təbəqəsi içərisindən çıxmış Qaragöz Hacıvada qalib gəlir.

“Uzun zamandan bəri XIX əsrlərin axırlarınadək fəaliyyət göstərmiş “Ortaoyunu” tamaşaları quruluşuna görə “Məddah” və “Qaragöz”dən fərqlənirdi. İlk nəzərə çarpan xüsusiyyət o idi ki, bu oyunda dekorasiya dəyişmirdi. Ancaq əsər başlananda deyilirdi ki, bura dəniz sahilidir, ya şəhər kənarıdır, bazardır və s. Bu teatrın repertuarında satirik məişət komediyaları əsas yer tuturdu.

“Ortaoyunu”nun bir sıra maraqlı xüsusiyyətləri var. Bu barədə türk tədqiqatçılarından Refik Əhməd Sevgül göstərir ki, oyun başlamazdan əvvəl əsərdə iştirak edən bütün surətlər birer-birər meydana gəlirlər. Ancaq bundan sonra oyun başlanır və yaxud oyundakı hər şəxs meydana gələrkən, zurnada və ya sazda həmin surətə uyğun, onun daxili aləmini açan musiqi çalınır və sairə. Biz bu xüsusiyyətləri N. Hikmət dramaturgiyasında daha mənalı şəkildə görürük.

Tuncər Cücənoğlu (1944-2019) Çorum şəhərində anadan olmuş, İstanbulda vəfat etmişdir. Ankara Universiteti “Dil, Tarix və Coğrafiya” fakültəsini bitirmişdir. Müəllim, tərcüməçi, yazıçı-dramaturq kimi fəaliyyət göstərmişdir. 27 pyesin müəllifidir. Pyesləri 32 dilə tərcümə edilmişdir. Digər türk dramaturqlarından fərqli olaraq, Tuncər Cücənoğlu dramaturgiyasında nəinki türk ailəsinin adət-ənənəsi, mədəniyyəti, xarakteri, dəyərləri təcəssüm edilmiş, eləcə də dünyəvi obrazlar yaratmışdır. T.Cücənoğlunun “Müəllim”, “Dalan”, “Qadın sığınacağı”, “Qızılıрмаq”, “Ziyarətçi” əsərləri məhz bu qəbildən olan əsərlərdəndir. Məsələn, “Ziyarətçi” əsərində Cücənoğlu Ana obrazı yaratmışdır ki, bu qəhrəman öz oğlunun yerinə canını verməyə hazırdır. Ana Ziyarətçi olan Əzrayıla mübarizə aparmaqla məğlub olmağı üstün tutur. Ana ilə Ziyarətçi (Əzrayıl) döyüşürlər. Ana Ziyarətçini məğlub edir.

ANA: Səni xəbərdar etmişdim.

ZİYARƏTÇİ (ƏZRAYIL): Mənə neyləyəcəksən?

ANA: Neyləməyimi istəyirsən?

ZİYARƏTÇİ (ƏZRAYIL): Şərəfli ölümü seçirəm.

ANA: Ölüm ölümdür. Yox olmaqdır. Yox etməksə, bir anaya yaraşmaz. Nə qədər ki, fikrimi dəyişməmişəm, dur, get...

Tragikomediya janrında yazılmış bu əsərdə Cücənoğlu bir daha müqəddəs ANA obrazını sərgiləmiş, ananın öz övladına olan məhəbbətini, eyni zamanda da oğlunun canını almağa gələn Ziyarətçiye (Əzrayıla) olan mərhəmətini göstərmişdir.

Türk ədəbiyyatşünasları qeyd edirlər ki, dramaturgiya tənzimatdan sonra türk ədəbiyyatına daxil olan və əsaslarını tamamilə qərbdən alan bir sənət növüdür. Əldə olan məlumatlar göstərir ki, Türkiyədə teatr Avropadan İstanbula gələn dram truppalarının qüvvətli təsiri ilə başlanmış və bununla əlaqədar olaraq, əvvəllər səhnədə türk dilində tərcümə və iqtibas əsərləri oynanılmış, nəhayət, orijinal dramlar yaranmışdır.

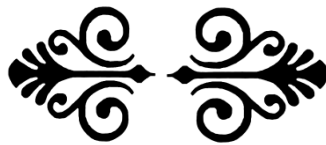
70-ci illərin əvvəllərində türk teatrında xeyli səhnə əsəri, hətta opera da tamaşaya qoyulmuşdur. Ümumiyyətlə, keçən əsrin 60-70-ci illəri türk teatrının ilk təşəkkül dövrü hesab oluna bilər. Lakin İstanbulda o dövrdə teatr binası yox idi. Tamaşalar Gedikpaşa adlı məhəllədə iri anbar tipli bir binada göstərilirdi. Bu bina Avropadan gəlib, Türkiyədə oyunlar göstərən sirkbazlara məxsus idi.

Gedikpaşa teatrı ilə Rezaizadə Mahmud Əkrəm, Namiq Kamal, Ali bəy kimi qələm ustaları yaxından əlaqə saxlayırdılar. Burada yerli pyeslərlə yanaşı, klassik Avropa əsərlərindən edilmiş tərcümələr və melodramlar da göstərilirdi. Bundan başqa, Gedikpaşa teatrı ilə Əhməd Midhət, Xoca Haqqainin, Əbüzzəya Təvfiqin, Mənastrlı Rəfətin, Həsən Bədrəddin Paşanın, Şəmsəddin Saminin, Teodor Kasaşın, Əhməd Vəfəq Paşanın, Sami Paşazadə Səzainin, Ziya Paşanın, nəhayət, türk dramaturgiyasının görkəmli nümayəndəsi Əbdülrəq Həmidin də sıx əlaqəsi olmuşdur.

Türk dramaturgiyasına nəzər saldıqda, ailə-məişət problemləri, valideyn-övlad, gəlin-qayınana, bacı-qardaş, ata-oğul, qohumluq əlaqələri daha dərindən obrazlı şəkildə bədiiləşdirilərək, oxucuya təqdim olunması aydın görünür. Və bu dəyərli əsərlər gənc nəslin tərbiyəsinə müsbət təsir göstərərək, düzgün istiqamətdə inkişafına xidmət edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Dünya dramaturgiyası antologiyası. İki cildə. I cild. Tərcüməçilər: Elçin Əfəndiyev, Yaşar Əliyev. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyat evi, 2014. 528 s.
2. Dünya dramaturgiyası antologiyası. İki cildə. II cild. Tərcüməçi: Dilsuz Mustafayev. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyat evi, 2013. 600 s.
3. Nazim Hikmət. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edən: A. Babayev. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2006. 496 s.
4. Aqşin Babayev. “Səhnə. Ekran. Efir.” Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2016. 424 s.
5. Aqşin Babayev. “Nazim Hikmət qalaktikası” Bakı, 2016. 322 s.
6. R.N.Güntəkin. “Yarpaq töküümü”. Tərcüməçi: Könül Əliyeva. Kitab klubu, 2015. 176 s.
7. R.N.Güntəkin. “Çalıquşu”. Tərcüməçi: Mikayıl Rzaquluzadə. Bakı, “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2006. 376 s.
8. R.N.Güntəkin. “Harabelərin çiçəgi”. İnkılap kitabevi Baskı Tesisləri.
9. T.Cücənoğlu. “Ziyarətçi”. Tərcüməçi: Elvin Nuri. tuncercucenoglu.com
10. T.Cücənoğlu. “Müəllim”. Tərcüməçi: Elvin Nuri. tuncercucenoglu.com
11. E. Quliyev. Türkiyə Türk Ədəbiyyatı, Bakı, 2003



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



AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS EPOSUNDA TƏBİƏT MÖVZULU ŞƏXS ADLARININ MİFOLOJİ SEMANTİKASI

Açar sözlər: Azərbaycan dastanları, epik adların semantikasi, mifologiya, Koroğlu, Robin Hud.

Summary

MYTHOLOGICAL SEMANTICS OF NATURE-THEMED PERSONAL NAMES IN AZERBAIJANI AND ENGLISH EPICS

In Azerbaijani and English folklore, the names of characters such as Koroglu, Robin Hood, Khidir, Sayad Peri and Green Knight provide more clues to identify the mythical images to which they are associated. Analysis of Azerbaijani epics and English ballads shows that a number of images that have a semantic connection with mythological imagery at the level of names can be transformed into folk heroes or religious saints in folklore and even in works of art created in a monotheistic religions environment. In this regard, the names of epic characters associated with the cults of nature are also noteworthy. Thus, archaic image names related to cults of nature, including religious semantics are given new meanings and they are adapted to new ideologies.

Keywords: Azerbaijani epics, semantics of epic names, mythology, Koroglu, Robin Hood.

Резюме

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА СОБСТВЕННЫХ ИМЕН ПРИРОДНОГО СОДЕРЖАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЭПОСАХ

В азербайджанском и английском фольклоре имена таких персонажей, как Кероглу, Робин Гуд, Хидир, Саяд Пери и Зеленый рыцарь, дают больше подсказок для определения мифических образов, с которыми они связаны. Анализ азербайджанских эпосов и английских баллад показывает, что ряд образов, имеющих смысловую связь с мифологическими образами на уровне имен, могут трансформироваться в народных героев или религиозных святых в фольклоре и даже в произведениях искусства, созданных в среде монотеистических религий. В этом плане заслуживают внимания и имена эпических персонажей, связанных с культами природы. Таким образом, архаическим именам образов, относящимся к культам природы, в том числе религиозной семантике, дается новое значение и они адаптируются к новым идеологиям.

Ключевые слова: азербайджанский эпос, семантика эпических имен, мифология, Кероглу, Робин Гуд

Məsələnin qoyuluşu. Təbiət-cəmiyyət və ya təbiət-insan münasibətləri ilkin obrazlı düşüncənin başlıca mövzunu təşkil edir. İbtidai insanların həyatı böyük ölçüdə hava şəraitindən, təbiət hadisələrindən, meşə və çaylarda heyvanların, balıqların bol olmasından və s. asılı idi. Bu səbəbdən onlar təbiəti öz təsəvvürlərində düşünən və duyan canlı obraz halına gətirir, Günəşi, Ayı, torpağı, meşəni, müxtəlif heyvanları pərəstiş obyektinə çevirir, onları yumşaltmaq, rəhmə gətirmək üçün rituallar icra edirdilər. Təbiət stixiyalarını, kosmik obyektləri təmsil edən mifoloji varlıqlar bütün xalqların mifologiyasında, o cümlədən Azərbaycan (oğuz) və ingilis (anglo-sakson) xalqlarının əcdadlarının mifoloji təsəvvürlərində əsas yeri tutur.

İşin məqsədi: Sonrakı tarixi mərhələlərdə mifoloji inamların sıradan çıxması ilə əski miflə bağlı obrazların adları yeni məna alaraq folklorda mövcudluğunu sürdürür və bəzən daha populyar folklor personajlarına çevrilir. Bu kontekstdə Azərbaycan və ingilis folklorunda Koroğlu, Robin Hud, Xızır, Sayad Pəri, Yaşıl Cəngavər (Green Knight) kimi personajların adları həmin semantik bağa öyrənmək üçün daha çox ipucları verir.

İşin məzmunu. Azərbaycan folklorunun ən populyar qəhrəmanlarından olan Koroğlunun adı, koroğluşünasların qənaətinə görə, arxaik semantikada mifik Boz qurd obrazı və ya yer ruhu – gorla bağlı olsa da (Qurdoğlu//Goroğlu), sonralar xalq etimologiyasında “Kor kişinin oğlu” və ya “Kür (diliqanlı) adamın oğlu”, “Kürd oğlu” kimi izahlar qazanıb. Bu şəkildə mifik qəhrəmandan epos qəhrəmanına transformasiya olunub və əvvəlki mifik anlamını itirib. Eyni şeyi tipoloji baxımdan Koroğluya çox yaxın epik qəhrəman Robin Hud haqqında da demək mümkündür. İngilis dilindəki “hood” (başlıq, kapüşon) sözü ilə əlaqələndirilib “Kapüşonlu Robin” kimi başa düşülən obrazın arxaik mifoloji varlıqlarla əlaqəsi vardır. Diqqət etsək deyə bilərik ki, Robin Hud ilk növbədə meşə ruhları ilə bağlı obrazdır. Bu bağlılıq təkcə onun meşədə yaşaması və mükəmməl ovçu – oxçu olması ilə məhdudlanmır. Məsələn, bu qəhrəman haqqında balladanın bəzi variantlarına görə Robin Hud məşhur ovçu və meşəbəyinin oğlu idi. Digər variantla görə isə, anası qeyri-qanuni yolla hamilə olmuş, atasının qəzəbindən qorxaraq meşəyə qaçmış və körpəni – gələcək Robin Hudu “yaşıl meşədə, inciçəklər arasında” dünyaya gətirmişdi (12, 36-40).

Robin Hud obrazının meşə ilə sıx bağlantısını nəzərə alıb, onun qədim anqlo-sakslar, alman tayfaları və skandinavlar arasında Pak və ya Puk (Puck) adlı meşə ruhları ilə bağlı inamlar sistemindən qaynaq aldığını düşünə bilərik. İngilislər bu meşə ruhunu Robin Hudfelou (Robin Goodfellow) kimi də adlandırırlarmış. Robin Hud haqqında əfsanədə qəhrəman və onun dəstəsinin ov, qonaqlıq, əyləncə ilə bağlı tərəfləri son dərəcə qabarıqdır. Robin Hud haqqında çoxsaylı balladalarda deyilir ki, o varlı-karlı adam kimi böyüdüyündən, əlindən heç bir sənət, hətta ticarət etmək də gəlmirmiş. Robin Hud tənha qaldıqda başına özü kimi tərbiyə görmüş, amma kasıb olan cavanları toplayıb, şadlıq içində yaşamaq üçün Nottinqem yaxınlığındakı Şervud meşəsinə yola düşür. Burada çoxlu maral sürüləri varmış. Robin Hud və onun dəstəsi yaxşı oxçu olduqlarından heyvanları ovlayıb, günlərini əyləncə ilə keçirirlər. Burada onlar tezliklə soyğunçulara çevrilirlər və bundan sonra pulundan olmaq istəməyən heç bir kişi yolunu Şervud meşəsindən salmır. Robin Hud və dəstəsi təkcə Şervud meşəsilə kifayətlənməyib, bəzən İngiltərənin başqa yerlərini də soyurlar. Tezliklə onun dəstəsindəki adamların sayı 100-ə çatır. Onlar İngiltərənin ən boylu-buxunlu, ən yaxşı və ən cəsarətli adamlarına çevrilirlər. Robin Hud dəstəsindəki adamlara xüsusi paltarlar geyindirir. O, özü hər zaman al qırmızı, adamları isə yaşıl rəngdə örtük (palto), şalvar və papaq geyinirdilər (9). Bu rəvayətlər epik qəhrəmanın arxetipini birbaşa olaraq meşə ilahələri, ovculuqla bağlamağa imkan verir.

Azərbaycan dastanları içərisində, məsələn, “Əmrah” dastanında Sayad Pəri obrazının da həm ad, həm funksiya baxımından meşə ilahələri ilə maraqlı bağlantısını hiss etmək olar. Bunu nəinki onun Ovçu Pəri mənası verən adında, eləcə də bağın – meşənin keşiyini çəkməsində, atası Mahmud kişinin ov tərlanı saxlamasında və Əmrahı bu tərlana yaxşı tərif deyərə bildiyinə görə əfv edib qızını ona verməsində görmək olar (2, 146).

Tipoloji baxımdan Robin Hud obrazına yaxın olan Koroğlu obrazının da adı təbiət stixiyaları ilə bağlanır. Koroğlu ilə Robin Hud hər ikisi cəsarətli, mərd qacaqlar olmaqla yanaşı, təbiət qoynunda yaşayan şən və səxavətli personajlardır. Bu baxımdan, onların hər ikisinin mifoloji genezisi təbiət kultlarına bağlanır və bu, müəyyən səviyyədə onların adlarında öz funksionallığını qoruyub saxlayır. Görkəmli mifoloq Mirəlli Seyidova görə Koroğlu mifik semantikasını etibarilə dağ kultu ilə bağlı idi. Alimin qənaətinə, türk-Altay xalqlarının təsəvvürlərində yeraltı ruhlar kor təsəvvür edilirdilər və Alı kişi obrazında dağ, çöl ruhları ilə bağlı bu cür təsəvvürlər əks-səda tapmışdı (10, 184-207). Folklorşünas Elçin Abbasov “Koroğlu”ya həsr olunmuş monoqrafiyasında isə göstərirdi ki, “Koroğlu”da dağ ruhunun döşlərindən süd əmmək kimi qədim şaman təsəvvürləri qorunub saxlanılıb (1, 58). Şamanlardan əlavə türk mifik qəhrəmanların aid edilən bu motiv Koroğlunun eposda Qoşabulaq kimi verilən bulağın ağ süd kimi köpüklü suyundan içməsində izlənilə bilər. Bu sudan içdikdən sonra Koroğlu həm yenilməz qəhrəmana çevrilir, həm də ona aşılıq verilir. Koroğlunun digər türk xalqları arasında yayılmış variantlarında qəbirdə doğulması onun yerin övladı olması anlamına gəlir. Bəzi variantlarda o, gorda ölü ananın döşlərini əmir, yer altında böyüyür. Dastanın Orta Asiya variantlarının birində deyilir ki, Qızılbaş hökmdarı tərəfindən kor edilən Rauşenbekin arvadı Akanay ölür, amma qəbirdə bir oğul doğur. Uşaq bir müddət qəbirdə böyüyür. Allah-taala çiltanları uşağı xilas etmək və ona ad vermək üçün göntərir (3, 54-55). Beləliklə, Koroğlu adını qəhrəmana qırxlar (çiltanlar) verir. Azərbaycan folklorşünaslığında Koroğlunun ovçuluq və meşə ruhları ilə əlaqəsi barədə araşdırmalar aparılmamışdır. Halbuki, dastanın bir-neçə qolunda dəlilərin ova çıxmasından bəhs edilir. Qeyd edək ki, bir çox “Koroğlu” mətnlərində qəhrəmanın məskəni Çəmlişel, Şəmlişel, Çamlışel adlandırılır. Bu da təkcə çənli-çiskinli dağ belə deyil, eyni zamanda şam (cam) ağacları ilə örtülü dağ belə kimi başa düşülür.

Azərbaycan folklorunda yemək-icmək, əyləncə məclisləri meşə, çöl ruhları – qulyabanılar, cinlər, alarvadılar ilə bağlı miflərdə sıx-sıx keçir: insanlar çöldə, meşədə tez-tez belə şadlıq məclislərinə rast gəlir, orada qonaq edilir, qabağına min cür təamlar qoyulur, amma “Bismillah” dedikdə hər şey yoxa çıxır. Qədim yunan miflərində təbiət ruhları – nimfa və satirlər meşələrdə, çay sahillərində yaşayan və eyş-ışrətlə məşğul varlıqlar kimi təsəvvür edilirdilər. İstər Robin Hod, istərsə Koroğlu daha çox gəncliyi, şadlıq əyləncəsi təcəssüm etdirirlər. Onlar da daim şadlıq, yeyib-icmək məclisləri təşkil edir, bütün varidatlarını bu məclislərə xərcləyirlər. “Koroğlu” dastanında tez-tez qeyd olunur ki, Koroğlunun çoxsaylı qonaqlıqları səbəbindən Çənlibeldə “yeməyə-icməyə bir şey qalmamışdı”. Beləliklə, biz deyərək

ki, Koroğluda nə qədər səma, göylərlə bağlı “Tanrı oğlu” xarakteri əks olunubsa, bir o qədər də təbiət (çöl, dağ, meşə) ruhları ilə bağlı qədim təsəvvürlər cəmlənib. Professor Füzuli Bayat yazmışdır ki, Koroğlunun bəzi şeirlərində qəhrəmanın adının Hor, Horişan olduğunu nəzərə alsaq, onun məna dairəsini şumerlərdə də aparıb çıxara bilərik. O, şumer dilində kür (ölülər dünyası, mağara, oyuq), buryat dilində hüür (yeraltı dünya), farsçada gor (qəbir), yakut dilində korçak (ölən şamana taxtadan hazırlanmış tabut) və türk dilində kur, kurqan kəlmələrini yer, yeraltı dünya ilə əlaqələndiyini diqqətə çatdırmışdır (3, 127). Bu da onu həm də ölüb dirilən təbiət tanrısı kimi xarakterizə etməyə imkan verir. Burada Koroğlunun ova çıxması, lakin borana düşüb qarın altında qalması, qar əridikdən sonra dirilməsi barədə Azərbaycan mifini xatırlamaq olar. Maraqlıdır ki, bəzi bölgələrdə yaz girəndə tədricən istiləşmə ilə əlaqədar yerdən qalxan buxarı “Koroğlu bığı” adlandırırlar.

“Koroğlu”da təcəssüm olunan digər bir əski obraz Əli obrazıdır. Bu bağlılıq Koroğlunun həqiqi adının bəzən Rövşən Əli kimi verilməsində də izlənir. Bu adda mifoloji işıq-qaranlıq qarşıdurmasının islam-kafirlər qarşıdurmasına transformasiya prosesi əks olunur. İslamın pərvəriş tapdığı ilk əsrlərdən etibarən müsəlman dünyasında fiziki və mənəvi güc simvolu kimi “Allahın şiri”, “Şahi-mərdan” ləqəbləri ilə məşhur olan və eyni zamanda ilahi elmin qapısı sayılan Əli ilə bağlı çoxsaylı folklor süjetləri, əfsanə və rəvayətlər intişar tapmışdı. İslam mistisizmində, sufi ədəbiyyatında Həzrət Əli xüsusi mövqeyə malik idi. Xalq arasında Əli kultu intişar taparaq qədim mif qəhrəmanları ilə qarışmış, folklor obrazlarına transformasiya olunmuşdu. “Koroğlu” dastanının müxtəlif versiya və variantlarında Əli (Alı) Koroğlunun atasının adı, bəzən öz adı, bəzən babasının adı kimi verilir:

Koroğlunun bir atı var, koşandır,
Hər addımı Ərdəbildir, Keşandır,
Bolu bəyim, adım Əli Ruşandır,
İnan, paşam, mən Koroğlu deyiləm (3, 133).

Demək olar ki, dastanın bütün variantlarında Əli eyni zamanda Koroğlunun piri, mədədkarı kimi çıxış edir.

Koroğlu der atda hünər var ola,
Şahi-mərdan qoç igitə yar ola,
Şəmşir dava günü əldə dal ola,
Dəstgirim Məhəmməd, Əli gərəkdi (5, 100).

Və yaxud:

Əlini mən yar bilmüşəm,
Ağayı Qənbər bilmüşəm,
Kəndim də hünər bilmüşəm,
Neyçün keçərəm sandan mən? (5, 126).

Beləliklə, Koroğlu adının struktur semantikasi göstərir ki, bu adda bir çox mədəni-tarixi laylar və mifoloji əksliklər birləşmiş və müxtəlif mətnlərdə funksionallaşmışdır. İngilis epik mətnləri içərisində rastlanan Yaşıl Cəngavər (Green Knight) Azərbaycan folklorunda Həzrət Əli, Xızır İlyas kimi obrazlarla tipoloji bənzərliyinə görə diqqət cəkir. “Ser Haveyn və Yaşıl Cəngavər” Kral Artur haqqında

hekayətlər silsiləsindən ən məşhurlarından biri sayılır. Haveyn əsl ingilis epik qəhrəman tipidir. Kral Artur Kamelot qəsridə yeni ili qarşılamağa hazırlaşarkən birdən zala yaşıl geyimli, saçları dağınıq sirli bir atlı daxil olur. Bir əlində palıd budağı, bir əlində nəhəng balta tutmuş bu cəngavər zaldakılara müraciət edərək mərdlik, cəsarət, hünər və sədaqətini yoxlamaq üçün bir igid istəyir. Yaşıl paltarlı cəngavər deyir ki, kimin cəsarət varsa, çıxıb bu balta ilə onun başını üzsün. Amma bir şərtlə ki, düz bir il sonra bu yerdə olmalıdır ki, mən də ona cavab zərbəsi endirim. Heç kəs qabağa çıxmıyanda Yaşıl Cəngavər Kral Arturun cəngavərlərini lağa qoyur. Əsəbiləşən Artur baltanı alıb onu öldürmək istədikdə Haveyn irəli atılır. Arturun əlindən baltanı alıb Yaşıl Cəngavərin üstünə gedir. Yaşıl Cəngavər atdan düşüb boynunu əyir və Haveyn bir zərbə ilə onun başını bədənindən ayırır. Başsız olsa da, Yaşıl Cəngavər yıxılmaz, başını yerdən götürüb atına minir. Baş dillənir və deyir ki, Haveyn düz bir il sonra elə bu yerdə onu gözləsin. Aradan keçən müddətdə Haveynin başına bir çox macəralar gəlir. Nəhayət vaxt tamam olur. Yaşıl Cəngavər heç nə olmamış kimi at belində, sağ-salamat peyda olur. Haveyn qorxmadan başını uzadır. Amma naməlum cəngavər üç dəfə baltasını qaldırıb salır və sonda Haveynin mərdliyini etiraf edir. Bu bir ildə onun özü də bilmədən bir sıra sınaqlardan keçirildiyini söyləyir. Bəzi günahları olsa da, bağışlandığını bildirir. Yaşıl Cəngavər öz adının “Bernlack de Hantdesent” olduğunu deyərək qeyb olur (11, 384-431).

Yaşıl Cəngavər ingilis folklorunda Jack in the Green, Jack o' the Woods, Green Man adları ilə bilinən mifoloji personajla bağlı ola bilər. Yaşıl təbiəti, həyatı, diriliyi təcəssüm etdirən bu mifoloji personajın kelt mənşəli olduğunu ehtimal edə bilərik. Dastanda aşırıq-aşkar qədim kelt əfsanələri və mifologiyası elementlərinin iştirakına baxmayaraq, burada xristian dini motivlərinin olduğunu vurğulamaq lazımdır. Haveyn haqqında dastanda qədim german xalqlarının tanrı Tor haqqında təsəvvürləri ilə xristian əfsanələri cəmlənmişdir. Yaşıl Cəngavərə “kafir” germanların Tora ithaf etdikləri nəhəng Donar (Torun) palıdını baltalayıb kəsən və ikonaqrafiyada əllərində balta və palıd budağı ilə təsvir olunan müqəddəs rahib Bonifatsinin (VIII əsrin I yarısı) cizgiləri verilib. Anqlo-saksonlar və keltlərlə müqayisədə əsasında işıq-qaranlıq oppozisiyası dayanan rəng komponentli adlar türk xalqlarının dastanlarında kifayət qədər çoxdur: Qonur bay, Boz oğlan, Qara xan, Ağ dev, Qara dev və b. Azərbaycan folklorunda yaşıl və yaşıllıq anlamı ilə assosiasiya olunan əsas obraz Xıdırıdır. “Xıdır” sözü bəzi alimlərə görə ərəb mənşəli olub “yaşıl” anlamı verir (4, 222). Onun folklor semantikasına həyat, təbiətin oyanışı, bərəkət, törənişlə bağlıdır. Maraqlıdır ki, Xızır kimi “Kral Artur”dakı Yaşıl cəngavər də ölməzdir: kəsilmiş başını götürüb gedir, baş yenidən bədənə birləşir. Bu xüsusiyyət onu ölüb-dirilən tanrı obrazına bağlayır.

Avropa xalqlarının folklorunda Xızıra oxşar, yaşıllıqla, su ilə bağlı Qlaukos obrazı da var idi. Onu dəniz tanrısı və ya ölümsüzlük otu yeyib əbədi həyat qazanmış orakul-peyğəmbər hesab edirdilər. Azərbaycan folklorunda Xızır obrazı xeyir-bərəkət, istilik, xilaskarlıqla bağlanır. Böyük çillə ilə Kiçik çillənin qovuşduğu 7-8 gün, bəzən fevralın ilk həftəsi, Kiçik çillənin ortası Azərbaycan

folklorunda Xıdır Nəbi günləri adlandırılır. Xıdırla bağlı çoxsaylı nəğmələr onu yazın gəlişi ilə bağlayır:

Xıdır girdi, qış girdi,
Xıdır çıxdı qış çıxdı (7, 39).

Və ya:

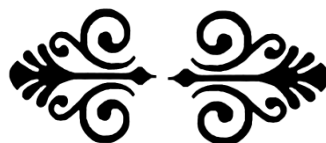
Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas,
Bitdi çiçək, oldu yaz (8, 230-231).

Xızır obrazı, qeyd etdiyimiz kimi, ərəb dilində “yaşıl adam” mənası verən “Hadr/Xidr”la bağlansa da, onun adının türk dillərində “xız”, “qızınmaq” (qor, atəş) sözləri ilə əlaqəli olduğunu da iddia edənlər vardır (6, 51-52). Azərbaycan folklorunda Xızır sevgililəri bir-birinə aşiq edən (buta verən), qovuşduran, dərdlilərin dərdinə çarə qılan, övladsızlara övlad verən, yol azanları xilas edən, bundan başqa bahar gətirən müqəddəs obraz kimi çıxış edir.

Nəticə. Beləliklə, Azərbaycan dastanları və ingilis balladaları üzərində təhlillər göstərir ki, ad səviyyəsində mifoloji təsəvvürlərlə semantik bağlantısını saxlayan bir sıra obrazlar folklorda, ədəbiyyatda, hətta monoteist dini mühitdə xalq qəhrəmanlarına, dini müqəddəslərə transformasiya oluna bilirlər. Bu obrazlar epik mətnlərdə bir növ xilaskar, imkansızların pənahı, çətinlik içində olan insanların yardımçısı funksiyası daşıyırlar. Bu da həmin obrazların ilkin inam sistemlərində nə qədər önəmli yer tutmasından xəbər verir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu. Bakı, Nurlan, 2008, 140 s.
2. Azərbaycan dastanları, 3-cü cild. Bakı, Çıraq, 2005, 440 s.
3. Bayat F. Koroğlu Destanı: Türk Dünyasının Koroğlu Fenomenolojisi. İstanbul, Ötüken, 2009, 204 s.
4. Boratav N. 100 soruda türk folkloru. İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1999, 272 s.
5. Koroğlu. Paris nüsxəsi (çapa hazırlayan, ön söz qeyd və şərhələrin müəllifi İ. Abbaslı). Bakı, Ozan, 1997, 208 s.
6. Qafarlı R. Mifologiya, II cild. Bakı, Elm və Təhsil, 2019, 432 s.
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2012, 464 s.
8. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 460 s.
9. Robin Hood and Other Outlaw Tales. Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, 723 p.
10. Seyidov M. Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında // «Azərbaycan» jur., №3, Bakı, 1978, s. 184-207.
11. Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь / Английские предания и легенды. Москва, АСТ Астрель, 2004, с. 384-431.
12. Три баллады о Робин Гуде / Маршак С. Собрание сочинений в 8 томах. Т. 4. Москва, Художественная литература, 1969, с. 36-45.





AVAR FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ¹

ALLAHIN TORPAQ PAYLAMASI

Bizdə bir adət var ki, ev tikiləndə mütləq ayrıca bir qonaq otağı da tikilərdi. Mən bu evi tikəndə qonaq otağı nəzərdə tutmamışdım. Evi tikəndə kənd soveti gəldi bizə. Dedi, bunun qonaq otağı hansıdı? Onun bu sözündən sonra evi böyütməli oldum, əlavə qonaq otağı tikdim. Yadıma gəlir ki, həmişə evdə yağ, pendir azalanda anam deyərdi, get pendir al, yağ al. Qaldırıb yağ küpəsinə baxırdım, deyirdim: “Ay ana, burda pendir də var, yağ da var”. Anam deyirdi ki, o qonaq payıdı, ona toxunmaq olmaz.

Allah-taala dünyanı yaratdı, canlıları yaratdı. İndi torpağı bölür. Elçiləri çağırır. Hər yerdən elçilər gəlir, torpax paylarını alıb gedillər. Azərbaycannan gəlib çıxan yoxdu. Allah rəhimliidi, mərhəmətlidi, güzəştə gedir. Bir saat gözdüyür, azərbaycannı gəlmir, iki saat gözdüyür, gəlmir. Hannan hana bizim elçi gəlib çıxır. Elçi deyir:

– Torpax üçün gəlmişəm.

Allah-taala deyir: – Niyə gecikdin?

Deyir: – Qonağım vardı.

– İnanmıram, – Allah-taala deyir, neyə oldu qonağ?

Azərbaycannı deyir: – Çıxdı, getdi.

Allah-taala deyir: – Sən didin çıx get, yoxsa özü getdi?

Deyir: – Özü getdi.

Allah-taala deyir: – Sən onu yola saldınmı?

Deyir: – Hə. Qapıya qədər ötürdüm, gözdən itənə qədər də gözüümü üsdünnən çəlmədim.

İndi bizdə deyillər ki, qonaq payı ev sahibinin xəbəri olmadan evə girir. Gecikməyə görə Allah-taala onu bir az töhmətlədi, amma qonağa elədiyi hörmətə görə bağışladı. Allah-taala didi:

– Özümə cənnətmisal bir torpax saxlamışdım, amma qonağa elədiyin hörmətə görə o torpağı sənə verirəm.

İndi bu cənnət guşəsi Azərbaycanı Allah-taala bizə qonağın hesabına verib.

(Söyləyici: *Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Kətex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali*)

AĞACDƏLƏNLƏ BÜLBÜL

Allah-taala Yer kürəsini yaratdı. Bütün heyvannarı, quşları, nə ki canını var hamısını su bəndi götürmək üçün buyurdu. Bütün heyvannar, insannar gedir, bu ağacdələnnən bülbül getmir. Allah-taala onları cəzalandırır. Belə bir rəvayət söylənir ki, ağacdələn suyun üstündə dursa da, Allah-taala ona suyu görməyə im-

¹ Folklor örneklərini topladı: İlkin Rüstəməzadə, Ləman Vəqifqızı (Süleymanova), Qalib Sayılov.

kan vermir. Ancaq yağış yağanda koğuşlara yığılan sudan içib dolanmalıdı. Görürsən, indi də ağacdələn qışqıranda deyirlər, bax, yağış isdiyir, suyu çatmır. Bülbül də ən istədiyi gülün üstündə durur, amma onu görə bilmir. İyini ala bilir, amma gülü görə bilmir. Onnan o məhrumdur.

(Söyləyici: Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali)

DƏVƏNİN QUYRUĞU

Allah-taala heyvannarı yaradandan sonra tapşırır ki, bütün heyvannar getsin quyuğ alsın. Süleyman padşah da bütün heyvannarın dilini bilir. Qarışqanın da dilini bilirdi. Tülkü gəldi, quyuğ aldı getdi, it gəldi, aldı getdi, ev heyvannarı aldı getdi. Dəvə lap axırda gəlir. Dəvə gələndə görür, balaca bir quyrux qalıb. Narazılıq eləyir ki, siz tərəfkeşlik eləmisiz. Quyruxları dəyər-dəyməzə vermisiz. Allah-taala ən böyük heyvan kimi bizi yaradıf, ən böyük quyrux da bizə verilməlidir. Başqa quyrux da qalmıyır. Dəvə Süleyman peyğəmbərin verdiyi quyuğa razı olmur. Allah-taaladan Süleyman peyğəmbərə səda gəlir ki, nə edirsən et, ona bir quyrux ver. Dəvə küsüb gedirmiş, peyğəmbər quyuğu daldan atıf, gedib dəvənin dalına yapışırdı. O vaxtdan dəvənin quyuğu bir qırıx şeydi.

(Söyləyici: Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali)

KAJ HAQQINDA

“Kaj” pişik formasında gəlir, kişi formasında gəlir, qadın sifətində gəlir. Ona, deyir, iynə batırsan, o zaman gözə görür. Amma buraxdın, təhlükəlidir.

Mən də şahidiyəm. Çox gəlir mənim üsdümə. O, ömrü böyü məndən əl çəkməyib. Üsdümə iynə sancdım, sancaq sancdım, yadığın altına bıçaq qoydum, xeyri olmadı. Adamın üsdündə yatır. Onun burnunun bir deşiyi var. Ağzını insanın ağzına, burnunu insanın burnuna dirəyir. Nəfəs ala bilmirsən. Bir gecə mən Katexin yarısını gəzmişəm. Çağırırdı məni, durub gedirdim.

Təzə gəlin gələn vaxtlarım idi. Bir gün yatıram, yanımda babam da var, nənəm də var. Bir də gördüm, məni çağırırlar. Durdum ayağa, oturdum. Gördüm çağırırlar ki, çölə gəl. Görürəm, bülbüllər cəh-cəh vurur, quşlar səs-səsə verib oxuyullar. Səhərə yaxındı, saat hardasa iki-üç olar. Mən çıxdım, getdim həyatımızdakı şabalıd ağacının yanına. Ora gedən kimi quş səsləri kəsildi. İndi pişiy miyoltusu kimi səs gəlir. Mən də ki, heyvan sevənəm, pişiy axtarıram. Səs bu yanımdan gəlir, əl atıram, heş nə yoxdu. Səs ordan gəlir, əl atıram, heş nə yoxdu. Məni tövlədən tutmuş qaranlıq yerlərə qədər apardı. Mən gəzdim, gəzdim. Deyillər ki, hal aparanda adam görək “əuzübillahiminə şeytanir rəcim, bismillahir rəhmanir rəhim” – diyə, onda hal qorxub qaçır. Möhkəmnən “bismillahi-rəhmani-rəhim” diyirəm heç qulaq asmir mənə, məni dalınca aparır. Qayıtmışam gəlmişəm evə.

Nəysə, səhər açıldı. Bizim yanımda məktəb idi, oranın qarolçusuna dedim ki, ay Bayram dayı, sən mənim pişiyimi görməmişəmmi? Mən səhərə kimi pişiyimi axtarıram. O da elə bilir, mən dəli olmuşam, nədi, deyir: “Heç nə olmaz, gələr, ay

qızım”. O tərəfdən gəlirdim, evə girəndə gördüm ki, pişik gəldi. Didim, həə, köpəy oğlu, mənə gecə nə qədər gəzdirdin, hardeydın? Pişiyi əlimə götürəndə, pişiy əllərimi nətər cırdısa, qaşdı getdi. O gedən pişik yoxa çıxdı.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

Qaybalıda Qəbləyevlər deyilən nəsil var, “kajı” keçmişdə olar tutublar. Deməli, atı minib sürürmüş. Bir günəri bu kişi atın belinə qır yapışdırır. Hal axşam gəlib atın üstündə oturanda yapışib qalır orda, qopa bilmir. Həmin kişi səhər gəlir tövlüyə, onu görür. Sancı batırır tutur onu. O vaxdı bu dillənir ki, sən bircə mənə öldürmə, nə istəsən, mən eliyəcəm də. Sənin bütün işlərini görəcəm. Həmin kişi bunu tutannan sora bu, bununçun işdiyir. Kişinin bir dənə qəşəy qızı olur. Qız bulağ başında su dolduranda hal qızı tooluyur. Diyir, noolar, mənə burax. Bu sancağı çıxar. Qız diyir, axı onu çıxara bilmərəm. Babam mənə öldürər. Diyir, yox. Çıxart bunu, qurban olum. Buna dil tökür. Qız diyir, əşi, day mənə heş nə eləməz. Qız sancağını çıxardan kimi hal onu boğub öldürür. Həmin nəslə qarğıyır, sonra qaçıb gedir də.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

Mənim uşaqlığım Mazımçayda keçib. Orada meşəyə gedəndə kol-kos olan yerlərdə qara oyuqlar var idi. Bizə deyirdilər o “kaj”ın papağıdır. Əgər sən o papağı götürüb başına qoysan, gözə görünməzsən. Qorxudan ora getməzdik.

Nənəm söhbət eliyərdi ki, “kaj” uzun saçları olan qara məxluqdu. Qadın cinsindəndi. Çaydan keçəndə körpüdə oturub ayaqlarını suya sallıyan görüblər. Döşləri göbəyinə çatırdı, birini sağ çiyninə, birini sol çiyninə atırdı. Nənəm deyərdi ki, bizim bir atımız olub. Hər gün bu at yorğun gəlirdi, elə tər axırmış atın üstündən. Nənəmin dediyinə görə, onu “kaj” minirmiş. Özü də atın quyruğunu elə hörürdü ki, onu heç kəs aç bilmirdi. Onu yalnız kəsib atırdılar. İnsanın üzünə şapalaq vursa, üzünün ətinə qoparardı.

Yatan vaxdı küçə qapısını bağliyanda bu ifadəni işlədib bağliyırdı: “əzüzüllahiminə şeytanirracim, bismillahir rəhmanir rəhim”. Adam yatanda “İlbis beqa” gəlir. O gejdə evdə kimsə boğulmağa başlasa, yuxuda qışqırsa, ev əhli bir-birinin üstünə düşür ki, axırıncı kim “bismillah” demiyib, qapını bağliyırdı. Yastığın altına qayçı qoyurlar. İlbis soyuq məxluqdu, üstü tüklü, qara məxluqdu. İnsanın sinəsi üstündə yatır. Onun pəncərədən sürüşərək getdiyini görəndə olub.

DATCAL

Datcal qiyamət qopanda gələcək. Hündürboylu ziyankar olur. İnsanlar onun yanında göbələk kimi qalacaq. İnsanları əlinə alıb oynadacaq. Onda da zurna kimi şey olardı. Onu çalardı İsrailin zurnası kimi.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

ŞEYTAN HAQQINDA

Bir gecə bərk leysan yağışdar yağır. Sel olur, küləy əsir, qasırğa olur. Səhər camaat durub toyuğa-cücəsinə, mal-qarasına baxır, ziyan dəyib - dəyməyib. Birisi görür ki, səkkiz toyuğu ölüb. Birisi görür, dərvazanı su vurub açıb, eşşəy gedib kələmlikdə kələm otduyur. “Şitbil” də gəlib ki, görüm camaata nə ziyan, nə zaval dəyibdi. Onunla bir yerdə nəvələri də gəlibdi. Eşşəyin sahibi eşşəyi söyür: “Ay səni şeytan vursun, ay səni ilbis vursun, ay səni cin vursun”. Nəvələri deyir, a baba, bizim nə taxsırımız var, bax orda bizi söyüllər. Şeytanın babası diyir ki, bura bax, biz haburda olsaq da, hər yerdə barmağımız var.

(Söyləyici: Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali)

Cin-şeytan əsas alma, nar, zoğal, hayva, qoz, findığ ağacının altında olur. Axşam olanda elə ağacların altında oturmaq təhlükəlidir. Mən də bir dəfə qaynar suyu atdım alma ağacının dibinə. Səhər durdum gördüm ki, gözümlə şişib olub nə boyda. Bir qoca arvad mənə dedi, səni şeytan işi tutub. Sən şeytanların böyüyünün uşağının ayağını yandırırısan. Məni qonşudan birisi apardı Gərəkli kəndində bir mollanın yanına. Mən içəri girəndə kişi mənim qabağıma gəldi. Didi, gəl, gəl, vaxdında gəlmisən. Çoxlu kitablar var idi. Kitabı açdı, didi, sənə bir dənə dua yazacam. Onu gedirsən yaşıl bir parçaya tikirsən, qapının ağzında alma ağacından asırsan. Üç gün gözdə. Əyər üç günən sora o duanı cinnər, şeytannar aparıbsa, sən sağalajaxsan. Aparmasa, sağalmıyaxsan. Nəsə oxudu, üfürdü mənə. Mən qapıdan çıxıb taksiyə oturmaşdım. Belə baxdım gördüm üzümdə-zadda heç nə yoxdu. Molla deyənə elədim. Duanı yaşıl parçaya tikib apardım alma ağacının asdım. Alma da çiçəy açan vaxdı. İki gün keçmişdi üstünnən, üçüncü gün idi, birdən yadıma düşdü ki, gedim o duaya baxım, görüm dururmu orda. Getdim gördüm yoxdu. Deməli, aparıb. Şeytan işi odu.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

Bizim həyətdə incil ağacı vardı. Mənim nənəm deyirdi, şeytanların toyxanasıdı ora. “Bismillah” deməyib ora gedəndə ya üzümüz şişirdi, ya qıçımız ağrıyırdı. Cürbəcür xatələr əmələ gəlirdi.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

CİN HAQQINDA

Hənifə tərəfdə Musa deyən bir kişi olur. Bu kişi ovçu imiş, dağa gedib gəlirmiş. Dağa gedib gələn, ov eliyən kişiymiş. Bunun da bir dənə pişiyi varmış, ona da öz adını qoyubmuş. Musa diyirmiş pişiyə. Bir kişi olub evdə, bir də pişiy. Pişik hər axşam gəlir, yemək yeyib gedirmiş, bir də növbəti axşam gəlirmiş. Kişi diyir ki, mənim bu pişiyim hara gedir, mən bunu güdəcəm. Axşam olur, çörək yiyəndən sonra pişiy yenə gedir. Kişi də durur gecə paltarında çıxır evdən. Bu gedir,

o gedir. Nağıllarda deyilən kimi, az getdi, üz getdi, dərə-təpə düz getdi, bu kişi gedir bir dağa çatır. Görür, əşi, dağın böyründə bir məclis var, bir məclis var, çal-çağır göydən gedir. Diyir, ə, nə yaxşı toydu bu. Qoy mən də gedim ora. Bu da gedir, görür ki, burdakı adamların gözdəri əyri-üyrüdü, pişiyin gözləri kimi yamyaşıldı. Şeytannarın gözdəri əyri olur. Görür, Balakənin muzukantları burdadı. Qarmon-çalan Yaşar burda, nağara çalan burda. Cin onların surətindədi. Diyir, bir qarmon çalılar, nağara çalılar ki... Elə ki, bunun pişiyi ora çatdı, didilər:

– Musa, yallah, Musa yallah.

Bununla görüşüllər.

– Musa, yallah, Musa xoş gəldin, Musa keç oynamağa. Nə çalax sənə.

Biri qayıtdı ki, Musanın havasını çalın. Bu kişi diyir, indi bir hava çalınır, bir hava çalınır ki, mənim də sümüyüm oynuyur. Pişiy, ortuya düşüb bir oynuyur, bir oynuyur. Diyir, mən də həvəsə gəldim, düşdüm ortalığa, başdadım oynamağa. Oynuyub qutardım. Dedilər, toyun böyüyü var, tamadası. O da tanınmış adamlardan birinin şəkliyədi. Tamada dedi, indi də yemək süfrəsinə keçəy. Kişi diyir, yemək süfrəsinə keçdik, yemək süfrəsində nə yoxdu: aş var, toyuxlar var, nələr var, nələr var. Toyun da sərpayısı İsadı. İsa müəllim diyir ki, ay Musa qardaş, keçin süfrə başına, amma bildiyinizi demiyin. Unutduğunuzu demiyin. Bu da başa düşməyib, “bismillahirrəhmanir-rəhim” deyib əlini uzadanda gördü, dağın başı, qorxulu bir yer, qapqaranlıq. Nə pişik var, nə insan var. Qabaxlarında da mal təzəyi.

İndi kişinin başına nə gəlir? Kişi, diyir, mən qaldım burda. Gecə saat iki olar, üç olar. Mən hara gedim? Dağın başı, vəhşi heyvan ola bilər. Aşağıda görüb bir yerdən işıx gəlir. Çobannar qoyun sürülərinin yanında ocaq qalayıb oturublar. Bu gedib həməni işığa doğru. İşığa doğru gedəndə çobanın biri o birinə deyir, qaraltı gəlir. İtlər cumufdu bunun üstünə. Ayə mənəm, Musayam. Başıma iş gəlibdi. Məni vurmuyun, məni öldürməyün. Bu kişi gəlir çobannarın yanına. Bu kişini tutub gətirillər. Diyillər, ay dayı, bu nə geyimdi, nə gecimdi? Deyir, danışsam, gülərsiz. Buna su verillər, özünə gəlir kişi. Diyir, mən Hənifədənəm, filankəsəm. Mən pişiyin zibilinə düşmüşəm. Cin, şeytan aparıb məni, mən bu kökə düşmüşəm. Kişi evə gəlib bir ay xəstə yatır.

Bir gün pişik gəlir evə. İçəri girən kimi bu kişi deyir, Musa, yallah, gəlib çıxdımmı? Diyir, bunu demişdim, pişiy pis-pis miyoldadı, qapını açıb o gedən getdi.

Diyillər, pişikləri cin, şeytan tez yoldan çıxardır. Biz görmürük, amma pişiklər cini, şeytanı görür.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

MEŞƏ ADAMI

Balakənə gedən yolda Beşbulax deyilən bir yer var. Ora həmişə çobannarın oturduğu yer olub. Bakıdan qonaxlarım var idi, onları Bakıya yola salıram. Avtobus gözlüyürük ki, onları yola salım. Kimə əl eliyirik, saxlamır. Bular da gecikirlər. Mən dedim, növbəti gələn maşının qabağına keçəcəm. Gördüm, bir dənə maşın gəlir, yaxınlaşanda qaşdım qabağına ki, saxla, saxla. Saxlamadı,

qabağa getdi bir az, dayandı. Sürücü düşdü gəldi. Didi, xala, mənə su ver, su ver. Oğlanın rəngi meyit kimi idi. Çox möhkəm qorxmışdu. Su verdik, içdi. Soruşduq, ay bala, noolub? Didi, başıma bir əhvalat gəlib, kimə danışsam, inanmaz. Dedi, Zaqatalalıyam, taksi şoferiyəm. Yanımda yoldaşlarım var idi, onları Balakəndə düşürdüm. Geri qayıdıb gələndə Beşbulağın yanına çatanda gördüm maşınım yavaşdı, sürəti azaldı. Gördüm bir dənə çılpəğ, uzun saçdı, başında kəlağayı, tüklümüklü bir qadın. Gəldi, diyir, maşının qabağında əlini kapotun üstünə qoyub dayandı. Nə danışmır, nə də qoymur getməyə. Mən də nə maşınnan düşə bilirəm, nə irəli gedə bilirəm, nə də geri gedə bilirəm. Yaşlı adamlar diyirdi ki, buralarda Meşə adamı var. Qorxudan rəngim olub meyit kimi. Üzümü əllərimlə tutdum dayandım. Əlimi çəkəndə gördüm yoxdu, çıxıb gedib.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

Bizim kənddə Bədəl kişi vardı, mənim babamnan bir yerdə qarğıdalı qoruyurdular. Bir axşam babam evə gəlir, amma Bədəl kişi sahədə qalır. Axşam çörək yiyirmiş. Bir də görür, bədəni tüklü hündür bir qadın dayanıb. Əynində geyimi-gecimi yox, bircə başında kalağayı var. Sallax iri döşdəri olur. Bədəl kişinin yanında iti də olub. Amma dediyinə görə, it qadına hüzmür, heş ona yaxın da getmir. Qadın da eləcə yerində durub baxır, danışmır. Kişi ona qarpız verir, yemək verir, çörək verir. Həmin qadın sakitcə oları yidi, çıxdı getdi. Bu hadisədən sonra kişi bir həftə xəstə yatdı.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

XIDIR NƏBİ

Mənim babamın babası – Hacı əmi piyada yeddi dəfə Məkkəyə gedən adam olub. Xıdır Nəbi də peyğəmbərlərdən birisidi. Anam diyir, mən uşaqdım, həyətdə əzgil ağacı vardı, onun altında oturmuşdum. Bir nurani kişi gəldi, mənə dedi ki, ay qızım, ay qızım, baban evdədi. Hacı baba hanı? Cuma günü idi. Dedim, Hacı baba namaza gedib. Dedi ki, ona deyərsən ki, Xıdır əleykəssalam gəlmişdi. O mənim dostumdu, onu görmək isdiyirəm. Anam diyif ki, gələn kimi xəbər verərəm. Mən, diyir, çevrildim ona deyim ki, ay əmi, evə gəl sənə çay verim, çörək verim, kişi qeyb oldu. Hardan gəldi, hara getdi, mən bilmədim. Anam deyirdi, mən gözdərimnən o kişini gördüm. Ağsaqqal, nurani bir kişi idi. Deməli, babamın babası onnan söhbət eliymiş.

(Söyləyici: Hacıyeva Nərgiz Cəmil qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili ali).

Rəvayətə görə, İsgədar dirilik suyu axdarıb ki, dünyada həmişəlik qalsın. Yuxuda buna diyiblər ki, sən suyu tapacaqsan, amma öz qılıncınla öləcəksən. Rəvayətə görə, Yəcuc-Məcuc səddini də o çəkib. Yəcuc-məcucclar elə varlıqlardır ki,

hər şey – ağac, ot, adam, əllərinə nə keçdi yeyirlər. İsgəndər guya sədd çəkib ki, onlar ziyanlıq vurmasınlar.

Nəsə, İsgəndər dirilik suyu dalınca gedəndə yolda bir qoca kişiylə rast gəlir. Bu kişi də Xıdır Nəbi olur. Xıdır Nəbi buna diyir ki, mən bilirəm sən hardan gəlib, hara gedirsən, amma sən o yeri mənsiz tapmayacaqsan. İsgəndər diyir:

– Sən yolu tanıyırsansa, gösdər də mənə.

Xıdır Nəbi də bulara qoşulur. Mağara olur. Qoşunu çöldə qoyub mağaranın içiynən xeyli gedirlər. Bir də görürlər bir nur bulağı var, su fəvvarə vurur. Yanında da sakit qaynayan balaca su var. İsgəndər tez fəvvarə vuran suyun içinə girir, sudan içir, Xıdır Nəbi də böyükdəki sudan içir. Mağaradan çıxanda İsgəndər diyir:

– Daha maa ölüm yoxdu, elə döyülmü?

Xıdır Nəbi diyir:

– Yox. Sən öləcəysən, özü də öz qılıncınla.

Diyir:

– Nətəri? Dirilik suyunu içmişəm.

Diyir:

– Sən dirilik suyunu içmədin. O fəvvarə vuran şan-şöhrət suyu idi. Onu sən içdin, yanındakı dirilik suyunu mən içdim.

İsgəndər istəyir geri qayıtsın. Geri dönəndə görür mağara nə gəzir, mağaranın ağzı qapanıb. Ordan kor-peşman gəlir.

Nəsə, Xıdır Nəbi bundan aralanır, gedir. İsgəndər bir xeyli gedənnən sora yorulur, isdiyir istirahət eliyə. Oturur, bunun qoşunu da nizələrini, qılınclarını yerə sancıb, üstündən çadır atıb kölgəlik düzəldir. İsgəndər xeyli yatır, bir vaxdı yuxudan ayılında başının üsdə özünün qılıncını görür. Elə tərpənməknən qılinc düşür boynuna. Deyilənə görə, elə ölür o. Yuxusu çin çıxır.

(Söyləyici: Mehdiyev Rizvan Mahama oğlu, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1950, təhsili orta ixtisas).

TEYMURLƏNG

Qullar kəndində bir qala var, hündürlüyü on beş metrədi. Pındıq boyda daşın olmadığı o yerdə həmin qalanı tikiblər. Ortada su hovuzu – ovdan da var. Deyilənə görə, Teymurləng gəlib çıxıb bura. Pəri qalası haqqında eşidib, gedibdi Balakənə. Pəri onnan vuruşub, amma məğlub olubdu. Zaqatala qalasında olan kanalın içi vaxtıynan su olub. Yəni xaricdən gələn yadlar suyu keçib qalaya hücum çəkməsin. Teymurləng Pəri qalasını almaq istiyib. Pəri xanım görür məğlub olur, özünü suya atıbdı.

Deyilənə görə, Teymurləng gəlir, boş bir ərazidə qoşunu saxlayır. Kəndə çapar göndərir ki, səhər dava olanda, qılınclar toqquşan zaman qadınlar, qarılar dözə bilməzdər, olar kənddən çıxsınlar. İcazə verir ki, qadınlar gedəndə ən əziz şeylərini özləri ilə götürüb aparsınlar. Gəlinlər, arvaddar ömür-gün yoldaşlarını yanına alıb kəndi tərk edirlər. Teymurləng istiyir səhər hücum çəksin kəndi almağa. Qoşun at-dara minibmiş kəndə hücum çəkmək üçün. Bir ağsaqqal kişi gəlir çıxır Teymurləngin hüsuruna. Teymurləng bundan soruşur ki, kişilər hanı? Ağsaqqal deyir:

– Siz buyurmadız mı qadınlar, qızlar istədikləri şeyləri aparıb getsinlər. Qız qardaşını apardı, ondan əziz nə var ona? Arvad öz ərin apardı, onnan əziz nə var ona. Qoca qarılar ömür-gün yoldaşlarını apardılar. Kənddə ən yaramaz, ən dəyərsiz adam mənəm ki, qalmışam.

Qocanın bu sözündən sonra Teymurləng əyilib qoca kişinin ayaqlarınan öpür, öz səhvini başa düşür. Teymurun qoşunundan bir nəfər də olsun kəndə girmir. Kənd ağsaqqalının hesabına kənd əhli qılıncdan qutarır.

(Söyləyici: *Heravasov Nurməhəmməd Şəmsəddin oğlu, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1931, təhsili ali*)

HURULEV ZİYARƏTİ

Hurulev ziyarəti bizim rayonda ən böyük ziyarətdi. Deməli, Maxaçqalanın Hurulev kəndinnən bir şeyx olubdu. Adı bilinmədiyinə görə bu şeyxi kəndin adınan çağırırlar. İmam Şamil necə din yolunda vuruşubdu, bu da din yolunda vuruşan adam olub. Vəsiyyət eliyibdi ki, mən qəzavətdə şəhid olacam, mən harda basdırılsam, mənə şəhid olmuşlar da orda basdırılsın. Gəlib dağlara çatanda bunun başını kəsillər. Kəsik baş Hüseynin başı kimi azan çəkifdi. Yeddi baş olublar bular. Güllüzan binədəki ziyarət var ey, biri odu. Biri də Katexdədi. Olar bir yerdə olubdu. O biriləri bilinmir hardadı. Nəysə, bu şeyxin bədəni qalıbdı dağlarda, başı gəlib su aşığı azan çəkə-çəkə. Bir daş var, ora çatanda dayanıbdı həməni baş. Kəsik başın azan çəkməsi düşmanlarına da təəccüblü gəlir. İsdıyirlər ki, bu başı aparıb böyüklərinə gösdərsinlər. Yağış yağıbdı, çay daşıbdı, sel gəlibdi. Allah-taala qoy-muyubdu həmin baş onların əlinə keçsin. O başı ordan gətirib meşəlikdə daş anbarlarının arasında basdırıblar, hərrəməsinə də daş töküblər ki, düşməni axtaranda elə bilsin daş anbarıdı. Şeyxin kəsilen başını orda elə gizdədiblər.

(Söyləyən: *Labazanova Fatma Şəhmer qızı, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1961*)

Mənim rəhmətdik nənəm danışır, mən onda balaca uşax idim. Danışır ki, çay kəsilmiş bir baş gətirib. Baş indi ziyarətgahın olduğu yerdə bir daşın üstündə durub əvvəl azan çəkib, sonra zikir çalıbdı. Həmin ziyarətə Hürley ziyarətgahı deyilir. Sovet hökuməti dövründə bir kənd sovetimiz vardı. Kənd soveti üç dəfə traxtıran gedər o ziyarəti dağıtmağa. Neçə dəfə gedirsə, traxtır ora yaxın düşə bilmir, qırılıb gəlir. Kənd sovetinin bir oğlu varıydı. Bakıdan gələndə avariyyətə düşübdü, qabaxda oturan ölməyib, onun oğlu arxada oturmuşdu, o ölmüşdü.

(Söyləyici: *Muradova Mominət Ramazan qızı, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1962*).

MAHAMA DİBİR

Bu tərəfdə “Mahama dibir” deyilən bir ziyarət var. O ziyarətin sahibi səhər-səhər qaynar isdiyibdi. İnəyi də qısır olupdu. Xəsdə yatdığı yerdə diyibdi ki, mən qaynar¹ isdiyirəm. Arvadı diyibdi, ay kişi, qaynar bişirməyə süd yoxdu. Kişi diyi-

¹ Qaynar – südlü aş

bdi, bu dəyqə inək gələjax, sən sağ, maa qaynar bişir. Bunun da inəyi qısırdı, sağılmıyan inəkdi. Bir də görür, inək qışqıra-qışqıra gəlir, yelini də dolu. İnəyi sağıb qaynar bişiribdi kişiyə.

Həmən kişinin xəncəri var. Həmin xəncər kəsən əl sağalmır. Hansısa inək dabax xəsdəliyinə düşsə, ayağı ağrısə, həmin xəncəri suya çəkib heyvana verirlər, o sağalır.

(Söyləyici: Muradova Mominət Ramazan qızı, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1962).

BÖYÜKDAŞ ZİYARƏTİ

Atam söylüyürdü ki, Əbucahal tayfasından olanlar bir mollağın başını kəsiblər. O baş “la ilahə illallah” deyə-deyə dağın ətəyinə qədər diyirlənib, bir düzənlikdə dayanıbdı. İndi də camaat ordan ötəndə balaca bir daş götürüb “bismillah” deyib ora atır. Xırda-xırda daşlardan böyük bir dağ düzəlib. İndi ora Böyükdaş ziyarəti deyirlər.

YUNUS ƏFƏNDİ

Yunus əfəndi Laləli kəndindən olup. Alazan çayı onların evinin yanından axırdı. Çayın o üzündə işçiləri olupdu, olara yemək aparanda suyun üstünən gedərdi, suda batmazdı. Elə kərəmətli adam olup, suyun üstündə quruda yürüyən kimi yeriyp.

Bir gün arvadı buna diyip, ay Yunus əfəndi, sən habelə suyun üstünən keçib-gedirsən. O sənə hünərimdi, yoxsa mənim?

Deyər, arvad, sənə nə hünər var? Mənim hünərimdi.

O günü işçilərinə yemək aparanda gejdə qayıdır, üstü-başı yaş halda gəlir. Arvad deyir, kişi, noldu, bu gün gejdədin, qabaxlar tez gəlirdin.

Deyir, arvad, həmişə suyun üstünən yeriyp gedirdim, bu gün Allah qarşısında nə günahım, səhifim olubsa, suya batdım. Zorla çıxdım sudan. Körpünün gedib-gəlməyim də çox çəkdi.

Arvad deyir, axı sən deyirdin mənim burda bir zəhmətim, bir əməyim yoxdu?

Yunus əfəndi deyir, arvad, de görüm, nə etmişən?

Arvad deyir, bu günə kimi mən saa namaz qılıb, dəsəməz almamış xörək hazırlayıp verməmişdim. Buyün, diyir, saa mən dəstəməzsiz çörək hazırladım.

Əfəndi başa düşür ki, onların bu məqama gəlib çatmasında qadınların da payı var.

(Söyləyici: Molla Mohuma, Zaqatala rayonu, Beretbinə kəndi, təvəllüdü 1941-ci il).

MAHMUD ƏFƏNDİ

Mahmud əfəndi Qaxın Almalı kəndindəndir. Orda onun hücrəsi durur, indi də ora ziyarətə gedirik. Özünün qəbri Həştərxandadır. Mahmud əfəndinin çox möcüzəsi olub. Mahmud əfəndini Həştərxana aparanda onu tutmaq üçün evə gəliblər. Mahmud əfəndinin yanına Gürcüstandan, Dağıstandan – hər yerdən millət gəlir. Hökumət ondan qorxub sürgün eləmək isdiyir. İndi fərqlənən gəliblər Mah-

mud əfəndini aparmağa. Furqonda oturdublar. Nəqədər döyüblər, atdar tərپən-məyib yerindən. Axırda Mahmud əfəndi dillənib ki, ay Allahın heyvannarı, yazı-ğınız gəlsin özünü, yeriyin. O icazə verənnən sonra atlar yeriyib.

Həştərxana qədər xeyli yol var axı. Yol boyu atdarı dəyişirlər. Axırda bir yerdə furqon sınır, qarannıx gecə, heç işıx görünmür. Həmin yerdə Mahmud əfəndi özü furqonnan düşür. Sağ əlini irəli uzadır, onun əlinin işığına təkəri düzəldirlər. Onu Həştərxana aparıblar. Salıblar həbsxanaya, çöldə tapıflar onu.

Almalı kəndində yaşayan əhali Mahmud əfəndiyə şikayət eliyirlər ki, sən Əhməd əfəndini bizdən çox sevirsen. Bizə ona baxdığın gözlə baxmırsan, ona hörmət eliyirsən. Diyif ki, o məndən asılı iş döyül. Bunlar inad eliyiflər. İnad eliyəndə deyib mən sizə isbat eliyəcəm. Gecənin bir vaxtında Əhməd əfəndini çağırıbdı. Atnan iki günlük yol var. Əhməd əfəndi çağırış səsini eşidən kimi durub çayda çimib, gedibdi şeyxin yanına. Çünki onların yanına dəsdəməzli getməlisən. Ora çatanda Mahmud əfəndi deyib, niyə sən gejkidin. Deyib, çaya çimməyə getmişdim, ona görə gejkdim. İsbət eliyif ki, Əhməd əfəndi onlardan üstündür.

(Söyləyici: Molla Mohuma, Zaqatala rayonu, Beretbinə kəndi, təvəllüdü 1941-ci il).

SAÇIYLA ÖYÜNƏN QIZ

Saçıyla öyünən, saçını müxtəlif formalarda yığan qız varmı? O öləndə onun saçını dartıb ayağının baş barmaqlarına bağlıyırlar. Ləzzətini indi gör deyirlər.

Deyir, bir bacı, bir qardaş olur. Qardaş həmişə bacısına pul verərdi ki, dar gün üçün saxlasın. Bacı da pulları paltarının cibində saxlayardı. Heç kimin bundan xəbəri olmuyuf. Qardaşı da verdiyi pulları harda saxladığını soruşmayıb. Bacı dünyasını dəyişir, pullar da onunla gedir. Oğlana pul lazım olur. Öz-özünə deyir, bacım pulları cibinə qoyardı, özü ilə də apardı. Gedir mollaya:

– Ay molla, belə-belə iş olub, mən nağayım?

Qızın da gözəl saçı olub, həmişə saçı ilə öyünərdi, başıaçıq gəzərdi. Molla diyir:

– Oğul, üç gün dayan. Üç gün sorğu-sual olajax, dördüncü gün get, qəbiri açıb cibinnən pulu götür.

Üç gün gözləməyə oğlanın səbri çatmır. Gedib qəbrin üsdündən daşı götürür, görür bacısı oturub, saçını da ayaq barmaqlarına bağlayıblar. Oğlan cibindən bıçağı çıxarıb saçı kəsir, bacısını qəbrə uzadır, cibindən pulu götürüb gəlir.

Evdə xörək yiyirdi, çöldən bir səs gəlir. Arvadı çıxır çölə, gəlib deyir:

– Məni deyil, səni çağırırlar.

Kimin çağırıldığını görmür arvadı. Oğlan çölə çıxanda o gedən gedir. Bimirlər hara getdi, kim apardı. Niyə? Çünki hesab-sualı ortadan kəsibdi. Hesab-sualı ortadan kəsəməz olmaz.

(Söyləyici: Mehdiyeva Şəmsiyyə Həmzət qızı, Balakən rayonu, Şərif kəndi, təvəllüdü 1928, təhsilsiz).

PEYĞƏMBƏRİN MERACA GETMƏSİ

Cəbrayıl əleyhsalam bizim peyğəmbəri ərşə, meraca aparırdı. Bizim peyğəmbər yuxarı qalxan vaxtı, diyir, yerə baxdı, gördü yer üzündə bir nur var. Dedi:

– Ya Cəbrayıl, yerdə görünən o nur nə nurdu?

O vaxt Cəbrayıl əleyhsalam dedi:

– Dağıstandan çıxacaq kamil şeyxlərin nurudu o. Ho Dağıstan xalqını islama gətirib şəhid olanların dərəcəsi digərlərindən on dəfə artıxdı.

Hələ islam dini yayılmayıb, Allahu-taala peyğəmbəri meraca çağırıp beş vaxt namazı buyurub. Cəbrayıl əleyhsalam hələ o vaxt buyurub ki, Dağıstan xalqında belə şeyxlər olasıdı. Bizim peyğəmbər əleyhsalam da insanları islama dəvət eləyəndə, Dağıstana adam göndərəndə bu hak-hesabı onlara deyər. Deyilənə görə, o vaxtın əsəblərində böyük həvəs olar ki, Dağıstana qəzavata getsin, orda şəhid olsunlar. Çünki orda şəhid olanların dərəcəsi digərlərindən daha artıqdır.

Dağıstan xalqını islama gətirmək üçün birinci Əbu Müslim gəlib. Əvvəl gələndə Rutul rayonuna düşübdü, ordan başlayıb islama dəvət eləməyə. O xalq hasand islama gəlibdi, müharibə etmədən islamı qəbul eliyibdi. Avar millətinə keçəndə avarlar qəbul etmək istəmiyib, çox çətinliklə qəbul eliyiblər. Onda Əbu Müslim deyib ki, tez götürən tez də islamdan qırağa çıxasdı, amma çətin götürənlər elə burda da qalasdı.

(Söyləyici: Molla Mohuma, Zaqatala rayonu, Beretbinə kəndi, təvəllüdü 1941-ci il).

MƏNİ SAMOVAR ÇAYINA ÖYRƏTMƏ

Ataynan oğlu olur. Bunların bir qara çaydanları varmış, həmişə çayı onda qaynadıb içirlərmiş. Ata artıq qocalıb əldən düşübdü. Bir gün oğluna deyir ki, evə bir gəlin gətirək, bizə əl-ayaq tutsun. Nəysə, ata oğlunu evləndirir, evə bir gəlin gətirir. Gəlin qapıya gələn kimi başladıyır samovar qaynatmağa. Bir gün, iki gün, üç gün. Qara çaydana öyrəşən kişi görür neçə gündü evdə samovar çayı dəmlənir. Samovar çayı da adla tanınır axı. Üçüncü gün kişi dözə bilmir, gəlini çağırır deyir ki, ay bala, sən bu çayı gəlin gəldiyin üçün süzürsən, yoxsa həmişə samovar çayı dəmləyəcəksən? Gəlin deyir ki, kəndin adəti belədir, onun üçün qaynadıram. Kişi deyir:

– Get ay bala, qara çaydanı qoy ocağın başına, məni samovar çayına örgətmə.

(Söyləyən: Mustafayeva Mədinə Bəşir qızı, Balakən rayonu, Qabaqçöl qəsəbəsi, təvəllüdü 1957, təhsili ali)

ATALAR SÖZLƏRİ, DEYİMLƏR

1. Ayaqdan yıxılan durar, ağızdan yıxılan durmaz.
2. Araba sinsə odun, öküz ölsə ət olar.
3. Alma ağacında armud bitməz.
4. Atına baxıb dayça, anaya baxıb qızı alarlar.
5. Kiçiklik etmiyəne böyüklük çatmaz.
6. Başdakılara su, aşağıdakılara acıq.
7. Pis gün görəndə qurbağadan canavar olar.
8. Verən əl bilər, yeyən qarın yox.

9. Vurmağa hünəri olmayan payanın yekəsini götürər.
10. Ölən vəsiyyət edər, diri bildiyini edər.
11. Qartalla uçan ələ qonar, qarğayla uçan zibilə qonar.
12. Duz yeyən su içər.
13. Eşşəyə öz səsi xoş gələr.
14. Oğruda bir günah, sahibində yüz günah.
15. Çoban itə, it də quyruğuna tapşırar.
16. Qız evinin adamları bal yeməyə gələndə oğlan evi onların qulluğundan durur, nə istəsələr yerinə yetirirdilər. Bununla əlaqədar belə bir deyim işlədilir: Qız evi, xan evi.
17. Kasıbın sacı axırdan-axıra qızar.
18. Əsirgədiyini verməsən, istədiyini ala bilmərsən.
19. Oturduğun yerin qədrini, ayağa durmasan bilməssən (o yer əlinnən getsə).
20. Evi çox doldurmağ olar, qarnını normal doldur.
21. Simic adamdan nəşə uma bilərsən, qarınquludan heç nə uma bilməzsən (simic əsirgiyib, saxlıyacaq heç kəsə verməsə də ehtiyatda varı da).
22. Ayağa çıxan bit, başa da çıxar (yəni mədəniyyətsiz adama üz verəndə, gəlib astar da istiyər).
23. Göz çıxannan sora əlnən onu qapatmağın xeyri nədi?
24. Məsləhətnən kəsilən barmaq ağrımaz.
25. Kömür yanır, dəmiri yandırır,
Qaynar dəmir də ayağ yandırır.

TAPMACALAR

- Canlı çəpər, yaxına gedərsən, səni çəkər,
- Üstünə baxsan, pişik peyini.
- Yeməyə nədi?
- Dadlı ləzzətli qənd-şəkər. (**moruq, böyürtkən**)

Gedən var, gələn yox,
Şəhər var, bazar yox. (**qəbiristanlıq**)

Махьлану гьоро гIара абай = (Нəyətin ortasında kök arvad) (**təndir**)

Ох дун ворту гьччи гьодогу худри =
(**Oh, mən yıxıldım papağım ağacda qaldı**) (**qoz**)

Bağdan gəldim almayla,
Qapını açdım içəri girdim,
Payladım altmış iki adama. (**salam**)

Dörd lap,
Bir tap.
Əyri xiyar,
Xan baba. (**dərə**)

Qənddən şirindi,
Zəhərdən acı.
Ay dayı, ay dayı,
Parağın ağacda qaldı. **(qoz)**

İçi yanır qiyamət,
Yaş tökdüm, quru çıxdı,
Məhəmmədə salavat. **(təndir)**

Ağacdan düşdü daş kimi,
İçi süddü aş kimi. **(qoz)**

Qulağını buranda dilini çıxarar. **(lampa)**

Dolu gedər, boş gələr. **(qaşiq)**

Sarı-sarı sandıqlar, içi dolu findıqlar. **(qabaq)**
Yerə qoymağa oturacağı yox, ələ almağa tutacağı. **(yumurta)**

Гьолхул горо рахси малъунли галади ца = (Gölün ortasında ilanın ağzında od) **(zəncir)**

Жиб цулали, раг хІанали= (Özü taxtadan, ürəyi ətdən) **(beşik və uşaq)**

Ayağı yoxdur, amma yeriyyir. **(su)**

Ağ anası, qara oğlu, qırmızı qızı. **(peç)**

Hara getsə, evi belində gəzdirər. **(tısbağa)**

HAYLALAR

Gülüm aç pəncərəni,
Gözüm görsün gələni.
Qəbirə qoymaq olmaz,
Yar dərdindən ölənə.

Kəkilə bax, kəkilə.
Kəkil gözə tökülə.
Qiyamət o gün qopar
Yar gözündən çəkilə.

Yarını sən yaxırsan,
Çaylar kimi axırsan.
Niyə məni görəndə
Sən o yana baxırsan?

Gedirəm yolum Şirək ¹,
Yollarda dəmir dirək.
Bir gün səni görməsəm,
Dözməyir çıxmış ürək.

Buxarı peçinə bax,
Gözümün yaşına bax.
Mən belə istəməzdim,
Sən Allahın işinə bax.

Ay qız ağlama,
Sarı kəməri bağlama.

¹Zaqatalada Alazan çayın yaxınlığında yer adı.

Mən buralı deyiləm,
Mənə ümid bağlama.

Su qırağı sərindir,
Girmə, içi dərinidir.
Məni məcnun eyləyən
O qara gözlərindir.

Getmə, getmə, gəlirəm
Sən getsən, mən qalıram.
Sən bulud ol, mən yağış
Yağa-yağa gəlirəm.

Mahnı, mahnı eylərəm,
Üç mahnı borc eylərəm.
Dostların xatirinə
Canımı qurban eylərəm.

Damburun var beş bəndi,
Gəzərəm kəndi-kəndi.
Məni tapmaq istəsən
Axtar Dardoqqaz kəndi.

Qaradı mənim qaşım,
Əllini keçib yaşım.
Yar yadıma düşəndə
Dambur olur sirdaşım.

Məclisi aşıraram,
Gülərəm, danışaram.
Yar yadıma düşəndə
Damburnan danışaram.

Damburun iki simi,
Qırar hər cür tilsimi.
Mənə öz yarım gərək
Neynirəm özgəsini.

Yandırırın yaxırsan,
Çaylar kimi axırsan.
Gözüm səni axtarır,
Sən yadlara baxırsan.

Azi-badi buqut,
Çad bad buqut.
Dunyal coron buqut,
Cadida buqut.
Tərcüməsi:
Qar yağır,
Buğda kimi narın yağır.
Nə qədər hava soyusa da
Ürəyimdəki atəşdən mən yanıram.

Tənbur kaqna xer buqun,
Kərandader çar buqun.
Şəhrasob boval yassade,
Yer bader ber buqun.
Tərcüməsi:
Tənbur çalan əlim var,
Ürəyimdə yanğın var.
Küçədən keçən o qızda, ay ana,
Mənim gözüüm var.

Gəlin dağda qoyun otaran ərinə halıya göndərib deyir:

Marux i buqu,
Eyaxano çi buqu.
Durnax böh budrey
Roslo xudrey dun yuqu.
Tərcüməsi:
Dağda qoyun var,
Qoyun otaran yoldaşın var.
Həsrətlə dalınca boylanın
Kənddə qalan yoldaşın var.

Su sonası göldədir,
Kəklikləri çöldədir.
Ən gözəl avar qızı
Bizim Qabaqçöldədir.

Göyəmin meşəsi,
Ətirli bənövşəsi,
Sizə salam göndərir,
Şabanovlar ailəsi.

Çit köynək yaxa-yaxa,
Qızıl qan axa-axa.
Hacıbaxış vurdular,
Camaat baxa-baxa¹.
Suda balıq yan gedər,
Açma yaram qan gedər.
Doxtur, həkim neyləsin?
Acal gələr, can gedər².

Barıya qoydum daşı,
Töküldü gözümlün yaşı.
Usdanı cuşa gətirib,
Filankəsin lobyə aşı.

Çıxaram hündür dağa,
Baxaram, oğlum, sağa³.
Baxıb gözü çatmasa,
Yazaram məktub sağa.

Məktub yazdım adına,
Sal Allahı yadına.
Niyə məktub yazmırsan?
Düşmürəmmi yadına?

Kağızın ağına bax,
Çevirib dalına bax,
Mən yadına düşəndə,
Qafqazın dağına bax.
Ay Havva, atlas Havva⁴,

¹ Söyləyicinin dediyinə görə, Stalinin vaxtında müəyyən adamları camaatın gözü qabağında güllələyərlərmiş ki, digərlərinə görk olsun. Tülü kəndindən Hacıbaxış adlı kasıba əl tutan bir şəxs olub. Onu Tabaksor (Tütün zavodu) deyilən ərazidə güllələyirlər. Bu ağını da Hacıbaxışın arvadı ərinin ölümü ilə əlaqədar söyləyib.

² Bu haylanı oğlan istədiyi qız başqasına ərə gedəndə deyərdi.

³ Sağa – sənə.

⁴ Söyləyicinin dediyinə görə, Havva adında bir qadın olur, onun bir sağınçısı, bir də çobanları olur. Sağınçıya çobanlara gündəlik nə qədər süd vermək lazım olduğunu tapşırır. Çobanlardan biri onun müəyyən etdiyi norma

İynələr batmaz Havva.
Ayran-yağı görəndə,
Çobanı saymaz Havva.

Dağıstan dağ yeridi,
Gürcüstan bağ yeridi.
Anam ölmüş Balakən,
Qızdarın bol yeridi.

Avarca haylalar

Ази бадѣ бугу,
Цадѣ бад бугу.
Дунѣал чѣорон бугу,
Цадида бугу.
Tərcüməsi:
Qar yağır,
Buğda kimi narın yağır.
Nə qədər hava soyusa da
Ürəyimdəki atəşdən mən yanıram.

Тѣумпур кѣадне кер бугу,
Каранда дир цар бугу,
Шахърасов гѣойал ѣассаде
Ѣо буба бер бугу.
Tərcüməsi:
Tənbur çalan əlim var,
Ürəyimdə yanğın var.
Küçədən keçən o qızda,
Ay ana, mənim gözümlə var.

Габагъчоллу гудав вугу,
Берцинав гуйал вугу.
Дий вакларов васусул,
Балконуду роғ бугу,
Махъла цури хер бугу.

Qabaqçölün böyüyü var
Gözəl yaraşığı var,
Mənim sevdiyim oğlanın
Balkonlu evi var
Həyət dolusu otu var.

ilə razılaşmır, daha çox istəyir. Həvvə də vermir. Onda həmin çoban ona bir şeir qoşubdu.

МагIарда гIи бугу
 Ейахунусул чу бугу
 Дур махI бохI будрей
 Росло худрей дун йугу.

Tərcüməsi:

Dağda qoyun var,
 Qoyun otaran yoldaşım var.
 Həsrətlə dalınca boylanın
 Kənddə qalan mən varam.

Дир багIарал чодул,
 Накби рекулби.
 Накуйби чIазе
 Мун йачун бицну

Tərcüməsi:

Mənim qırmızı atım
 Çarmaqdan dizləri qırılıb
 Dizmi çöküm
 Sən mənə gələsən deyə

ТIумпур гаднагъ рагъ бохIна
 Регену хабар бохIнай
 Дий ваггарав йас буба
 Чадай соготуну рагъ бохIну

Tanbur çalar, ürək yanar
 Ürəkdə sözlərim yanır
 Mənim işlədiyim oğlanın
 Başqası aparsa ürəyim yanar.

(Haylaları söylədi: Murtuzova Nəzmiyyət Ramazan qızı, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1935; Nurəddinova Xədicət Nəcməddin qızı, Balakən rayonu, Katex kəndi, təvəllüdü 1941; Xəlilov Sıracəddin İsmayıl oğlu, Balakən rayonu, Mahamalar kəndi, təvəllüdü 1955, təhsili orta ixtisas).

BALAKƏNİM

Uzun yolu qısa oldu,
 Yalan deyil, gerçək oldu.
 Bizim gözəl Balakənə,
 Ləman xanım qonağ oldu.

Bir yanı uca dağlar,
 Bir yanı meyvə bağlar.
 Gəlməsəm ürək ağlar,
 Ay mənim Balakənim.

Xalab dağlara baxar,
 Arasından çay axar.
 Gözəlliyyənin nur saçar,
 Ay mənim Balakənim.

Gözəldir təbiəti,
 Həm rayon, həm kəndləri.
 İçməyə suyu sərin,
 Ay mənim Balakənim.

ЙО ЧIУХАРАЙ

Йо чIухарай, чIухарай
 Би салареш дуда цар
 Йо чIухарай, чIухарай
 Абилареш цо царей
 Дай-дай ла-лай да лалай
 Вай да лалай да лалай
 Дай-дай ла-лай да лалай

Йо берцинай, берцинай
 Бицу вареш дуда цар
 Йо чIухарай, чIухарай
 Абилареш цо царей
 Дай-дай ла-лай да лалай
 Вай да лалай да лалай
 Далай-далай да лалай

Дур цар дир цар бицана
 Цоги оли васта
 Дур цар раги гьуна
 Оли васий
 Вай да лалай да лалай
 Дай-дай ла-лай да лалай
 Вай да лалай да лалай
 Далай-далай да лалай

**HAYLA ÜSTÜNDƏ OXUNAN
ZİKRLƏR**

La ilahə illallah,
Kim desə çala bilər,
Rəhməti ala bilər,
Cənnəti ala bilər,
La ilahə illallah.

Puçdu dünya sərvəti,
Ver möminə cənnəti,
Daim dilimə gətirim,
La ilahə illallah.

Səsimizi qaldırax,
Səmalara çatdırax,
Yaradanı çağırax,
La ilahə illallah.
Yaradan razı qalar,
Həbibullah sevinər,
Oxuyanı şad edər,
La illəhə illallah.
Ol Muhammət ummatı,
Eyləyib ibadəti,

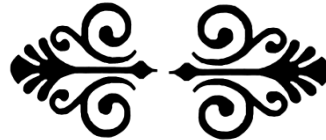
İsdə hakdan rəhməti,
La ilahə illallah.

Evimin ən əzizi,
Möminlərin xoş sözü,
Saxlayır oddan bizi,
La ilahə illallah.

Allah birdi deyənlər,
Peyğəmbəri sevrələr,
Gəlin birgə oxuyaq,
La ilahə illallah.

Ömrümüzü uzadaq,
Nəfsimizi azaldaq,
Cin-şeytanı azdıraq,
La ilahə illallah.

La ilahə illallah,
La ilahə illallah.
La ilahə illallah,
Mühəmməd Həbibullah.



Türk xalqlarının folklorundan örnəklər



SAYATLA HƏMRA
(dastandan parça)

Amma günlərin bir günü Sayat xan:

– Ey Həmra can, atanı yurdunuza qaytarsaq necə olar? Hər necə olsa, adı qaynatadır da, mən utanıram, – dedi.

Həmra:

– Yaxşı olar, – dedi.

Onda Sayat xan Aşıq Əhmədi çağırıb gətirib:

– Ey baba, oğlunu bizə tapşırıb, özün yurdunuza varıb, mal-mülklərinizə sərəncam verin, – dedi.

52. Onda Aşıq Əhməd naçar qalıb bir qəzəl¹ söylədi:

İndi mən gedərəm Azərbaycana,
Sayat xan, Həmranı sənə tapşırdım.
Sizləri tapşırdım qadir sübhana,
Sayat xan, Həmranı sənə tapşırdım.

Düşübdür əlinə bir əsli dana²,
Cəmalın vermə sən cümlə-cahana.
Yusif deyib salma onu zindana,
Sayat xan, Həmranı sənə tapşırdım.

Həmra gənkdir, bilmədiyin bildirin,
Dalaşmayın, üzünü siz güldürün.
Ya gözü görməsin, məni öldürün,
Sayat xan, Həmranı sənə tapşırdım.

Əhmədin dünyada bircə fərzəndi,
Fələyin əlindən eylərəm dadı,
Belimin qüvvəti, könlümün şadı³,
Sayat xan, Həmranı sənə tapşırdım.

54. Əlqərəz, Sayat xan:

– Ey baba, Həmradan xətirçəm olun! – deyib bir söz söylədi:

Babacan, gedərsən Azərbaycana,
Qoca, oğlundan xətirçəm olgil,
Həmranı vermərəm cümlə-cahana,
Babacan, oğlundan xətirçəm olgil!

¹ Türkməncə mətndə şeirlər bəzən “qəzəl”, bəzən “ebyat” adı ilə verilir.

² ziyalı

³ sevinci

Bu gün xınalı yar yadıma düşdü,
Ağlım, huşum bütün sərimdən uçdu.
Göylərdən diləyim yerdə qovuşdu,
Babacan, oğlundan xatircəm olgil!

Oğlun üçün pünhan-pünhan yerim var,
Dürlü-dürlü incirim var, narım var.
Bundan çox da desəm, abrı-arım var,
Baba, sən oğlundan xatircəm olgil.

Yanımdan ayrılsa oğlun, axtarram,
Gülab suyu verib, könlün oxşaram.
Tanrı haqqı üçün əziz saxlaram,
Baba, sən oğlundan xatircəm olgil!

Sayat xan deyər, sözüm tutaram,
İnanmasan, baba, şahid gətirəm.
Əlim yatsa¹, üzün yelləyib yatıraram,
Babacan, oğlundan xatircəm olgil!

54. Əlqərəz, Sayat xan:

– Ey Banu kənz, yaxşı, şahənə libaslardan birini gətirin. Bir at yükü qızıl, iki qul xidmətçi ilə yola salağ, – dedi.

Sonra Aşıq Əhməd hər şeyin əncamını çəkdi, onu şəhərdən çıxarıb yola saldılar. Sayat xan və Həmra halallaşmış, Aşıq Əhmədi yurduna yola saldılar. Həmra Sayat xanın yanında qaldı. Aşıq Əhməd Sayat xanın köşkündən çıxıb yola düzəldi. Amma Məmməd xanın qarovullarına rast gəldi:

– Məgər sən yol kəsib soyan qaçaqsan, – deyib, Aşıq Əhmədi tutdular.

“Sayat xanın köşkündən gəlirəm” desəm, Həmranın başını bəlaya salaram” deyər, heç bir söz demədi. “Qaçaqsan!” deyib, Aşıq Əhmədi öldürmək istədilər. Aşıq Əhməd Şahimərdandan mədəd diləyib bir qəzəl dedi:

55. Pirim Şahimərdan, ya baba Qəmbər!
Yetişər² günlərim gəldi, əzizim!
Aşıqların piri – Yusif peyğəmbər,
Yetişər günlərim gəldi, əzizim!

Bir təzə qul idim, soldum, xar oldum,
Zalımlar əlində bir əsir oldum.
Pirim Əli didarına zar oldum,
Yetişər günlərim gəldi, əzizim!

¹ yorulsa

² Ölüm saatının yetişməsi nəzərdə tutulur.

Kimiləri şahdır, kimisi – vəzir,
Kimsəyə zülumdür, kimsəyə cəbir.
Ey Darqan baba, ya Şeyxi Kəbir,
Yetişər günlərim gəldi, əzizim!

Çoxdur bir Allaha naleyi-zarım,
Soltan Xupbə bu gün ol dəstgirim¹,
Yaradan Allahım, ya birəbirim²,
Yetişər günlərim gəldi, əzizim!

Allahı yad edər bu yazıq qulu,
On iki imam ilə on yeddi vəli,
Hümmətin yetişsin, ya pirim Əli!
Yetişər günlərim gəldi, əzizim!

Aşıq Əhməd söylər, eşitgil sözüm,
Sərgərdan qalıbdır yolunda gözüüm,
Məhəmməd Mustafa ümməti özüm,
Yetişər günlərim gəldi, əzizim!

56. Əlqərəz, bu vaxt asimanda bir bölük durna Azərbaycan tərəfə uçurdu.
Aşıq Əhməd durnalara bir qəzəl dedi:

Durnam, getsən Azərbaycan elinə,
Varsan, nazlı yara salam degil³ sən,
Ürək-bağrım dilü-dilim⁴ bölünür,
Varsan, nazlı yara salam degil sən.

Kəndir ilə bağladılar əlimi,
Şahimərdan bənd eylədi yolumu.
Durnam, varsan mənim ərzi-halımı,
Qohum-qardaşlara salam degil sən.

Yaman yola düşən tanrıdan tapar⁵,
Qiyamət günündə ərəsət qopar.
Durnam, mənim arzumu ol yara apar,
“Didar qiyamətə qaldı” degil sən.

Burdan getsən Azərbaycan elinə,
Qara bağrım axsın suyun yerinə.

¹ köməyim

² yeganə, tək

³ de

⁴ dil-ürək

⁵ tanrı cəzalandırar

Varsan degil alagözlü Şirinə,
“Aşıq Əhməd yarın öldü” degil sən.

57. Əlqərəz, ondan sonra qaravulbaşı:

– Bu kişi kəramət sahibidir. Ey baba, sən durnaları yanına düşürə bilsən, səni azad edərik, – dedi.

Aşıq Əhməd durnalara tərəf bir qəzəl dedi:

Təpəsində şahlıq laçın uçarsa,
Yarəb, necə olur halı durnanın?
Çığaları tel-tel olub bölünə,
Onda necə olur halı durnanın?

Bu durnalar həmdəm olub həmişə,
Çəkilər səhraya, varmaz qamışa.
Bəylər cığasını qaplar¹ gümüşə,
Sayrıssa göy, titrər dili durnanın.

Durnam, hova² uçma, gözün qamaşar,
Necə tərif etsəm, sana yaraşar.
Al³ havada gözün uzağa düşər,
Bülənt⁴ dağdan aşar yolu durnanın.

Mən bir biçarəyəm, könlüm kəminə⁵,
Əyəm⁶ şəfa versin könül qəminə.
Yaz olsa, düzlənər iraq zəminə⁷.
Qış olsa, Bağdaddır eli durnanın.

57. Əlqışsa, durnalar Aşıq Əhmədin üstünə enməyə başladılar. Bu kəraməti görüb, sərdar:

– Ey baba, durnaları öz yoluna göndər! – dedi.

Qoca Əhməd bir qəzəl söylədi:

Məni azad etdiniz sizlər zalımdan,
Bölük-bölük olub, qaç indi, durnam!
Xəbər aldınız siz mənim halımdan,
İndi öz yoluna uç, indi, durnam!

İndi gözlə Azərbaycan yolunu,
Dərin bağlarından qızıl gülünü.

¹ qaplayar

² günə

³ isti

⁴ hündür

⁵ miskin, yazıq

⁶ əyə, sahib

⁷ uzaq yerlərə uçar

Şirin yara varıb deyir halımı,
Sən bu zalımdan qaç indi, durnam!

İki durnam vardır ağı-qaralı,
Birisinin əndam-canı yaralı.
Haqdan buyruq olsa, biz də vararıq,
Azərbaycan sarı uç indi, durnam!

Əhmədi ölümdən etdiniz xilas,
Qoca Əhməd sizdən çox gördü ixlas.
Mədət verdin sizə ol Xızır İlyas,
Hümmət eylə, dağdan aş indi, durnam!

59. Əlqərəz, durnalar öz yoluna uçub, rəvan oldular. Qaravullar bu vəqienə görə: “Bu qoca kişi övliyadır” deyib qoca kişinin bəxşişlərini, qızıllarını verib azad etdilər. Aşıq Əhməd: “Hardasan, Azərbaycan?” deyib, yola rəvan oldu. Neçə mənzil yol yorub Azərbaycan vilayətinə daxil oldu, sağ-salamat Gülşirin yanına qovuşub namaz ibadətlə məşğul oldu.

X. 60. İndi sözü Sayat xan ilə Həmradan eşidin. Aşıq Əhməd uzaqlaşandan sonra ikisi də qızıl köşkün içində işrətə başladılar. Bir gecə səhər vaxtı Sayat xan uykudan oyandı, Həmra oyanmadı. Ondan Sayat xan: “Həmraya bir dəstə gül alıb gələyim” deyib yerindən durub bağ seyrinə getdi. Ondan bir az sonra Həmra da oyandı. Gördü Sayat xan yox. Həmranın könlünə gəldi: “Sayat xanın məndən başqa da yarı var”. Bu vaxt Sayat xan bir dəstə güllə gəldi. Onda Həmranın könlünə şübhə düşdü:

– Ey Sayat xan, sizin kimi şahzadə xanıma bağa tək getmək çox ayıbdır, – deyib, bir neçə yerdən misal çəkib sazı alıb bir söz söylədi:

61. Sabah sabah çıxma, pərim, gülkeştə¹,
Zülfün pərişan olur, yeldən ayıbdır.
Bir yandan rəqibin tənə sözləri,
Bir yandan ulusdan, eldən ayıbdır.

İki aşıq bir-birinə yetəndə,
Bülbüllər oxuyub nəğmə deyəndə,
Ağ biləklər dal gərdəndə ötəndə,
Kəmər əzilməsin, beldən ayıbdır.

Sevdiyim, giribsən bir əlvən dona,
Qorxuram, qarıçqay² üstünə qona.
Qaqıldaşmayın, qazlar, ürkməsin sona,
Hər su çalxananda göldən ayıbdır.

¹ gül seyrinə

² kiçik bir quş

Sevdiyim, səhərlər çıxsın seyrana,
Qorxuram aşıqlər oduna yana.
Rizasız zülfünə dəydirmə şana¹,
Bir teli üzölsə, zülfdən ayıbdır.

Aşıq Həmra deyər, dinim, imanım,
Müjganın xəncəri axıtdı qanım,
Hər süzgün baxışın alaydı canım,
Dediyim fitnə söz, dildən ayıbdır.

62. Əlqıssa, Sayat xan:

– Ey Həmra, sən oyanmadın, mən səni gül ilə oyadım, deyib gəldim, – dedi.
Ondan sonra yenə öpüşüb, qucaqlaşıb bu gecə də yatdılar. Səhər dan açılarda
çardağ tərəfə baxanda gördü ki, günün şöləsi gülə düşüb, gülün şöləsi günə
düşübdür. Həmra gəlib:

– Ey Sayat xan, əcəb çardağ seyri vaxtıdır. Bağ seyrinə varalım, – dedi.

Onda Sayat xan:

– Mənim züflərim pərişan olubdur. Mən zülfümü şanalayıb² gələrəm. Sən
get, – dedi.

Onda Həmra bağa xeyli tamaşa etdi. Ancaq Sayat xan gəlib çıxmadı. Həmra
Sayat xanın yanına varıb gördü ki, saçını darayıb oturubdur. Həmra gördü ki,
Sayat xanın üzündən puçur-puçur tər axıb tökülür. Üzü on dörd gecəlik ay kimi
olubdur. Onda Həmra onu görüb sinəsində tab-tağəti qalmadı, sazını əlinə alıb
Sayat xan tərəfə bir söz dedi:

– Hər sabah gəzəydim güli-gülşəndə,
Bağlar arasında oldum əsir³.
Zülfü tatar⁴ şəklində, mina gərdənli,
Sevdiyim, əlində oldum əsir.

Müşki-ənbər muylarına⁵ düzülmüş,
Xumarlanıb, ala gözlər süzülmüş.
Balla şəkər ləblərində əzilmiş,
Zülfü zərəfşanlı, müşki-ənbərli.

Naxışlı öylərdə, ağ otaqlarda,
Bülbül fiqan eylər solı-sağlarda.
Puçur-puçur yaşlar al yanaqlarda,
Sular zəncirlənmiş, çün üzü tərli.

Nə səbəbdəndir ki, gül bənizi sapsarı.
Həsərdindən bağrım başı min para.

¹ daraq

² darayıb

³ əsir, kölə

⁴ tatarlardakı kimi zülf (türklər nəzərdə tutulur)

⁵ saçlarına

İki məmən bənzər ol qoşa nara,
Alma zənəxdanlı, üzü gülərim.

Göydə bulud oynar, dəryada mahı¹
Səni görən aşiq çox çəkər ahı.
Həmra bir gədədir, sən cahan şahı,
Sənin tək görmədim bir simu-zərli.

64. Əlqıssa, Həmra Sayat xan ikisi də qoşulub getdilər. Həmra:
– Sayat xan, bağ seyrinə varalım, – deyib, əlinə saz alıb bir söz dedi:

Şikəstəm, qəm evində sayılam,
İşim oldu nalə ilə zar indi.
Çox zamanlar arzusunu çəkərəm,
Danış indi, dalaş indi, yar, indi.

Mənim yarım bu ölkədə sağ ola.
Qoynun içi cənnət ola, bağ ola.
Güvənmişəm, dəyirmandan ağ ola,
Kağız indi, bəyaz indi, qar indi.

Ləblərində baldan özgə ab olmaz,
Məgər bu hüsnə mahitab² olmaz.
Yanağına gül qonçəsi bab olmaz,³
Narınc indi, turunc indi, nar indi.

Qurban olum, bülbülünə, gülünə,
Bal əzilmiş dodağına, dilinə.
Hər tərəfdən sarmaşıbdır belinə,
Saçın indi, hörük indi, mar⁴ indi.

Həmra deyər, məqsədinə yetişsə,
Yetişibən eşq oduna tutuşsa,
Sənin ilə dövrənini sürərsə,
Namus indi, qeyrət indi, ar indi.

65. Əlqərəz, Həmra ilə ikisi də güllü geyib, Sayat xan qaşlarına vəsmə qoyub, gözlərinə sürmə çəkib, üzünə al çəkib kəvizlər ilə bağ seyrinə vardılar. Amma Sayat xanın iki bağı vardı. Birinə Ketde⁵ bağ, birinə Gülşən diyərlərdi. Ol bağda Sayat xanın geyikləri vardı. Sayat xan:

¹ balıq

² Ay

³ müqayisə edilməz

⁴ ilan

⁵ Böyük

– Ey Həmracan, bu geyikləri gördünmü? Sizin yurdunuzda da bu cür geyiklər varmı?

Onda Həmra:

– Ey Sayat xan, bunlar, görünür, bura azıb gəlibdilər. Onların əsl məkanı bizim yurdumuz olur. Buna bizim eldə ceyran deyə adlandırırlar, – deyib, sazını əlinə alıb, Həmra can bir şeir dedi:

66. Sərim qurban olsun səni görənə,
Bizim elin ceyranısan, maralı!
Bizim eldən buralara gəlibdir,
Öz elimin ceyranısan, maralı.

Axar çeşmələrim suyla dolduran,
Sarıliban gül bənizim solduran,
Ərəb atım, yavru tazım öldürən,
Öz elimin ceyranısan, maralı.

Uzaqdan ağ görünər ceyranın özü,
Dəpəsində¹ vardır qoşa buynuzu.
Seyr edib gəlibdir dağ ilə düzü,
Bizim yerin ceyranısan, maralı.

Ceyran gedib dağ başını dolanıb,
Dolanıban, çeşmələrdən sulanıb²,
Aşıq Həmra, heyran olar, aylanıb³.
Bizim elin ceyranısan, maralı.

67. Əlqıssa, Sayat xan:

– Mənim bir neçə laçın quşlarım vardır, – deyib, Həmranı alıb yürüməyə başladı.

Bir hovuzun başına varıb orda oturub laçın quşları gördülər. Onu görüb Həmra başını yırğaladı. Sayat xan:

– Ey Həmra, neçin başını yırğaladın? – dedi.

Onda Həmra:

– Bu quşların məkanı da bizim eldir, – deyib, bir söz söylədi:

Qışın zəhmin çəkib yaza çıxanda,
Əriyib tökülər yağ tərланın.
Tər çəmən üstündə təbil çalanda,
Günəş dəysə, düşər pəri⁴ tərланın.

¹ təpəsində

² su içib

³ baxıb

⁴ lələyi

Qoşquya yaraşır yüyruk¹ alaşa²,
Sağından atlanıb, solundan düşə.
Təbillər çalına, tərlan uçuşa,
Batar dırnaqları qana tərlanın.

Ovun alıb, uca göyə atılsa,
Ərş üstündə qanadları çatılsa.
Bilməzlikdən³ min tümənə satılsa,
Cığası, şikarı, özü tərlanın.

Havaya uçanda məst olub dönə,
Ovun alıb tərlan tacına qona.
Qatardan ayrılıb yaşılbaş sona,
Düşübdür bilməzə⁴ dağı tərlanın.

Tərlan uçub üstümüzdə hərlənər,
Tutub yaşılbaşın saçın cığalar.
Oturan qazılar, duran ağalar,
Həmra deyər, keçdi ovu tərlanın.

68. Əlqərəz, Sayat xan:

– Ey Həmra, yürü, bizim çarhovuza varalım, – dedi.

Öncə varıb böyük gölün yanına çıxdılar. Gördülər ki, hovuzun içində yaşılbaş sonaların biri cumub baş vurur. Biri çıxıb yürüyür. Bunu görüb Həmra bir qəzəl söylədi:

Gəlir idim yaşılbaşə uğradım,
Sonam bizi görüb, üzməyə düşdi.
Özüni atırdı dərya dibinə,
Aldı qələmlərin yazmağa düşdi.

Bir xəyal eylədim – bükülüb yatam,
Dəstimi uzadıb sonanı tutam.
Bir fikir eylədim daş belə atam,
Yürəyim dözməyib azmağa düşdi.

Dərər idim qonçasından, gülündən,
Qucar idim yarın incə belindən.
Cüda düşdüm xan Sərvinin elindən,
Könlüm talvas urup⁵ gəzməyə düşdi.

¹ sürətli

² at

³ naşılıqdan

⁴ tanımadığı

⁵ havalanıb

Sərviimdən ayrılıb düşdüm irağa,
Gözüm yaşa doldu, könlüm fərağa.
Silkinib sonalar düşdü qırağa,
Əyricə tellərin yazmağa düşdi.

Həmra girifdardır¹ yarın özünə,
Tel tökülmüş gərdəninə, üzünə.
Mayıl oldum sonaların gözüne,
Xumar gözlərini süzməyə düşdi.

69. Əlqissə, Sayat xan söylədi:

– Banu kəniz, bu oğlanın sözü mənə yaman əsər eylədi. Hər sözündə “Sərvinyaz” deyib çox həlak olur. Məgər öz yurdunda “Sərvinyaz” adlı bir yarı olub. Əgər yenə “Sərvinyaz”, “Sərvi” deyib söyləsə, dəqiq görərik, – deyib yürüməyə başladılar.

Gördülər ki bir daşın üstündə üç kəklik oturub oxuyur. Həmra onları görüb:

– Bizlər də Sayat xan, Sərvinyaz üçümüz otursaq, – deyib bir qəzəl söylədi:

Qış dolandı, bahar oldı, yaz oldı,
Avazı qulağıma gəldi kəkliyin.
Ağlamadım, oynamadım, gülmədim,
Həvəsi canımda qaldı kəkliyin.

Yanağına zülfü düşər pərişan,
Könlüm istər ala gözlü laçını.
Aldadıb ovdan qoyar alqır² laçını,
Xətti-xalı, siyah zülfü kəkliyin.

Çox sayatlar aldanallar alına³,
Könlüm həvəs edər qoşa xalına.
Bərabərdir çahar köşənin⁴ malına,
Qəh-qəh vuran gülüşü var kəkliyin.

Göy paltar geyinib gəşt edər düzü,
Qolları xal-xal, ayağında qırmızı,
Cığalı, şıkarlı, sürməli gözi,
Xətti siyah, zülfü, xalı kəkliyin.

Həmra deyər, yar həmişə xəndandır,
Yurdumuzda qalan ol Sərvicandır.
Ləldir, gövhərdir, dürri-mərcandır,
Qara qızıldandır lələyi kəkliyin.

¹ mübtəla, düşər

² cəld (ovunu cəld tutan heyvanlara deyilir)

³ hiylə

⁴ dörd köşə, dünyanın dörd bucağı nəzərdə tutulur.

70. Əlqərəz, Sayat xan Həmranın yaxasından tutub:

– Ey oğlan, yurduzda qalan nə Sərvidir? – dedi.

Onda Həmra: – Ey Sayat xan, “Sərvi” deyilən bir ağac vardır. Atam yeddi dəfə Həcc qılanda, Məkkənin yolundan iki ting gətirib əkibdir. Bunlar çox yaxşı boy atdı. Onun kölgəsində müdam eyş-işrət sürüb yatardım. Onu hər zaman yadıma salaram, – dedi.

Onda Sayat xan: – Bizim bağımızda şahlara layiq hər nə növ ağac olsa, vardır, yürü axtarıb görəlim! – deyib, rəvan oldular. Bağın hər tərəfin axtardılar. O deyilən ağacı tapmadılar. Həmra:

– Ey Sayat xan, Sərvi deyilən ağac qış, yaz əlmüdam cavan qalır, yarpaqları da düşməz, – dedi.

Ondan sonra Sayat xan ilə Həmra hamama vardılar. Sayat xan isə:

– Ey Həmra, mənim səndən başqa yarım olmaz, – deyib, Həmranın qolundan tutub köşkə qayıtdılar. Yenə o üç kəkillinin yanından gəldilər. Həmra könlündə:

– Bizlər həm Sərvinyaz, Sayat xan üçümüz o kəkillitək ola bilərik. Yenə Sərvinyaz bir adama könül verməz, – dedi.

Həmra bir söz dedi:

71. Bir dua eyləyin, uluslar,ellər!
 Mənim ahım yara yetişərmə ki?
 Məğribdən məşriqə yetən ərənlər!
 Aşıq məşuquna yetişərmə ki?

Bizə hümmət versin ol ulu pirlər,
Onun hökmündədi zəri-zibalar,
Bir ah çəksəm, yanar yeddi qat yerlər,
Könlüm eşq oduna tutuşarmı ki?

Tamaşana gələr ağalar, bəylər,
Sürməli gözlərin məni məst eylər.
Yerindən ayrılan qərib kəkillər,
Yenə qəh-qəh çəkib gülüşərmə ki?

Mənim könlüm qüssə ilə qəmlərdə,
Yar yardan ayrılıb gəzər hər yerdə,
İki pəri olub həmdəm hər yerdə,
Bir-birinin qədrin bilərlərmə ki?

Bizdən aşnalığı yad olan Sərvi,
Bizi qəmdə qoyub şad olan Sərvi,
Əvvəldə Həmraya ad olan Sərvi,
Yadlar ilə oynayıb gülüşərmə ki?

72. Əlqərəz, Sayat xanın könlünə şübhə düşdü, qəhərləndi:
– Ey oğlan, Sərvi dediyin kimdir, desənə! “Yadlar ilə oynayıb gülüşərmə ki?” deyirsən, – dedi.
Onda Həmra:
– O cür kimsə yox. Bizim eldə yaxşı yemişlər¹ olur. Onun suyunu içərlər, – dedi.
Onda Sayat xan: – Bu sözlünə inanmam mən, öz yurdunda yarın vardır, – dedi.
Onda Həmra: – Mən and içsəm, inanarmısan? – dedi.
Sayat xan: – Əlbəttə, inanaram, – dedi.
Onda Həmra: – Mən sənə yurduğun andlarını bilmirəm, öz yurduğun andları var, deyim, – dedi.
Sayat xan: – Ayətqıl² – dedi.
Onda Həmra: – O dağa bu dağa... Axır mənə yaman and içdirdin, – dedi.
Onda Sayat xan: – Bu cür and olurmu? – dedi.
Onda Həmra: – Bizim yurdda ağır anddı, – dedi.
Onda Sayat xan: – Bu andın mənası nədir? – dedi.
Onda Həmra: – Mənası budur ki, “O dağa bu dağa” deyəndə “O dünya bu dünyada üzüm qara olsun” deməkdir, – dedi.
Onda Sayat xan: – İndi inandım, – dedi.
Həmranın könlündən bu keçdi: “Əgər Sayat xanı alıb öz yurduma varsam, sözümü eşitsə, nə qədər dayaq vurar, mənim dediyimə inandı”.
Ondan sonra Sayat xan alma dərib iylədi və ona atdı. Həmra göydə tutub dedi:
– Ey Sayat xan, aldadıb əlindən almanı aldım, sənə xəbərin yox, – deyib əlinə saz alıb dedi:

73. Ey agah olan müsəlmanlar,
 Halından qara gözlünün!
 Aldadıb almasın aldım,
 Əlindən qara gözlünün.

 Qaragöz ilə gözləşdim,
 Şirin söz ilə sözləşdim.
 Əyildim, kəmərin çəkdim,
 Belindən qaragözlünün.

 Oturdum, ocağın söndürdüm,
 Daş ilə aynasın qırdım.
 Ürküdüb sonasın qovdum,
 Göylündən qaragözlünün.

¹ meyvə

² de

Həmra deyər, barın aldım,
Alma ilə narın aldım.
Mən bu gün rızasın aldım,
Dilindən qaragözlünün.

74. Əlqissə, Sayat xanın könlünə şübhə düşüb:

– Ey Həmra, sən məni aldatdın, – dedi, – ey Banu kəniz, “o dağa bu dağa” deyilən and var mıdır? – dedi.

Onda Banu kəniz:

– Ondan and olmaz, buna “çoban andı” deyərlər. O oğlan sizi aldadıbdir, – dedi.

Sayat xan: – Əgər elədirsə, mənim ona sevgim bitdi, – deyib köşkə rəvan oldu.

Həmra gəlib gördü Sayat xan qırmızı libaslar geyib oturubdur. Onda Həmra sazını əlinə alıb Sayat xan və kənizlərə tərəf bir söz dedi:

75. Ey yaranlar¹, müsəlmanlar,
Yar qırmızı geyinibdir.
Qoşa xallar ağ üzündə,
Xal qırmızı geyinibdir.

Qurban olum qələm qaşa,
Yar cıqqasın taxar başa.
Ağ köksündə qoşa-qoşa,
Nar qırmızı geyinibdir.

Baxış var ceyran kimi,
Rəftarı var maral kimi.
İki zülfü şahmar kimi –
Mar qırmızı geyinibdir.

Yarım gələr gülə-gülə,
Gülüşi bənzər bülbülə.
Qırx min neçə qızlar ilə
Bax, qırmızı geyinibdir.

Gəl, Sayat xan, gedəlim bağa,
Yarım, bax sinəmdə dağa.
Həmranın canın almağa,
Yar qırmızı geyinibdir.

76. Qisası, Sayat xan:

– Ey Banu kəniz, bu oğlan hərdəmxəyaldır. Yurdunda Sərvi adlı yarı var, məlum oldu, – deyib, hirsə çıxıb getdi. Onda Həmra:

¹ Dostlar, tərəfdaşlar

– Kaş ki mənim yurdunda Sərvi adlı yarım olsa, sözün çin olsa... – deyib, bir qəzəl söylədi:

Səhər-səhər yar camalın sevdiyim,
Zülfü gərdəninə dolaşan kimi.
Qəndi-şəkər bulaşıbdır ləbinə,
Nazik gərdən yarım, qızıl gül kimi.

Yarım geyinibdir qızılı-ağları¹,
Ərzurumdan gələn qızılı ağları.
Geyginən qırmızı, çıxar ağları,
Nazik əndamlara dolaşan kimi.

Saqi, piyalənin qandır ayağı²,
Məclisdə saqinin qandır ayağı.
Sözün nədir, saxla, qandır ayağı³,
Kaş ki yalan sözlər ola çin kimi⁴.

Həmra diyər, heyranam yar camalına,
Məclisdə güvəndim yar camalına.
Xərac verərəm yar camalına,
Azı yeddi şəhər olsa, Çin kimi.

77. Qərəz, Sayat xan bir güldü, Həmraya bir kasa mey verdi. Həmra meyi içib bitirəndən sonra Sayat xan:

– Mənim şanıma da bir söz söylə! – dedi.

Həmra bir söz söylədi:

Qadir Allah bədr eyləmiş camalın,
İki qaşın sanki hilala dönmüş.
Görcəyin itirdim ağıl xəyalım,
Dəli olub canım, mələlə düşmüş.

Uca dağdan əncirlər düşən kimi,
Xallar arasına tün⁵ düşən kimi,
Əlifin altına nun düşən kimi,
Zənəxdan xalların hilala düşmüş.

Cadu gözlərinə tor düşən kimi,
Simurğun tənindən pər⁶ düşən kimi,

¹ ipək

² Piyalənin içində şərab olması nəzərdə tutulur.

³ badə mənasında

⁴ çin ola

⁵ qaranlıq

⁶ lələk

Damcı-damcı tər düşən kimi,
Ləbin istiliyi piyaləyə düşmüş.

Çıxmaq olmaz aşıqların zarından,
Xalın xərac alar Çin diyarından,
Mən ağlım itirdim, hüsnün barından
Görəndə bir əcəb xəyalə düşmüş.

Həmra deyir, ağlı yox dağ adamının,
Təpəsi gül olar bağ adamının.
Səhra dəlisinin, dağ adamının,
Gözləri sən kimi gözələ düşmüş.

78. Əlqıssa, Sayat xan Həmracan ikisi sevişib eyş-işrətə məşğul oldular.
Günlərin bir günündə Həmra:

– Ey Sayat xan, çox oturduq, bağ seyrinə çıxalım, – dedi.

Onda Sayat xan:

– Bu gün sarayı seyr edəlim, - dedi.

Onda Həmra bir qəzəl dedi:

Bu hüsnünə mayıl olub durmuşam,
Oxşatdım gözlərin humaya böylə,
Dedim: “Yar, gedəlim bağça seyrinə”,
Yar saxladı sabah ertəyə böylə.

Mənim yarım gözəllərin şahıdır,
Əlmüdam çəkdiyim onun ahıdır.
Xalı ulduz, üzü qoşa mahı¹dir.
Qol-qola tutuşub girsək saraya böylə.

Sənin qara gözün qıyqacı baxar,
Dal gərdənə qızıl kəmər taxarsan,
Güllü geyib bağ seyrinə çıxarsan,
Yaraşır boyuna sallansan² böylə.

Sözlərim nazlı yarın sözüdür,
Cənnət içrə huri, qılman özüdür,
Alı oğlu Məmməd xanın qızıdır,
Yarım girmiş güllü qəbaya³ böylə.

Mənim yarım suv⁴ içində sonadır,
Görən aşiq kabab olub yanandır.

¹ Ay parçası

² yerisin

³ paltar növü

⁴ su

Əl uzadıb piyaləni alandır,
Həmra deyər, gətir piyaləni böylə.

XI.79. Əlqıssa sarayı seyr edib, gəlib oturdular. O vaxt dışarıdan bir avaz¹ çıxdı. Sayat xan:

– Xəbər alın, kimdir? – dedi.

Kənizlər varıb xəbər alıb gördülər Kamal xan deyilən qohumu gəlib. Amma Kamal xanın ardına düşüb vəkil və ağsaqqalların qızları da gəliblər. Sayat xan:

– İndi ki belədir, çarhovuzun başına varalım², – dedi.

Ondan sonra Kamal xanı çarhovuzun başına apardılar. Salam-kəlam etdilər. Onda ağsaqqalların qızları:

– Ey Sayat xan, Azərbaycan yurdundan sənin bağına bir yaxşı oğlan gəlibdir deyər eşitdik. Bizlər görməyə gəldik, – dedilər.

Onda Sayat xan:

– Bir canlı mənim bağına girə bilməz, – dedi.

Yenə:

– Siz mənim yaxşılığımıza şər atmağa gəlibsiz! – deyib, yanındakı qızları qovaladı.

Kamal xan:

– Ey Sayat xan, mənə görsətməsən olmaz! – dedi.

Onda Sayat xan Kamal xana “Sən getmə” deyib işarə etdi. O qızlar gedəndən sonra, Sayat xan iki kənizinə buyurdu:

– Həmra canı bəzəyib alıb gəlin, – dedi.

Kənizlər Həmraya güllü libaslar geydirib, gözünə sürmə çəkib, qaşına vəsmə qoyub bir neçə zərli libaslarla bəzəyib Həmra canı alıb Kamal xanın yanına gəldilər. Öncə Kamal xan Həmranı görüb heyran olub durdu. Amma Kamal xanın hüsni-cəmalını görüb Həmra lal olub durdu. Öncə Kamal xan:

– Ey Həmra, bir-iki kəlmə sözünü eşitmək istəyəm, – dedi.

Həmra başa düşmədi. Kamal xan fars idi³. Onu Sayat xan başa saldı. Onda Həmra:

– Mən bunun heç yerin görməsəm nə deyərəm? – deyir.

Kamal xan gürcü padşahının qızı idi. Kamal xan köhnə libaslarını çıxırıb, dərayi köynəklərdən geyib, qızıl cıqqasını sancıb Həmracanın o yan bu yanından fırlanıb ötüb keçirdi. Həmracan gürcü qızını görüb, misali-Sərvin gördüyü kimi sazını alıb bir söz dedi:

80. Bir salatın boylum sallanıb gəldi,
Gözümə sataşdı xalı gürcünün.
Ağlımı apardı bəs mən neylərəm,
Hasrəti canımda qaldı gürcünün.

¹ səs

² gedək

³ Burada fars kimi, daha sonar gürcü kimi təqdim edilir.

Örtüyü yaşıldır, geydiyi ala,
Boyu Sərvə bənzər, qaməti dala¹.
Dişi dürrə bənzər, ləbləri bala,
Hayıf türki deyil dili gürcünün.

Pirim Şahmərdan dövrənlər sürmüş,
Gözəllik hüsnü hər yana vermiş,
Badi-saba zülfün gərdənə yaymış.
Tökülər dörd yana zülfü gürcünün.

Bağçasında şeyda bülbul ötüşməz,
Ax uraram² nalam yara yetişməz.
Dərdim çoxdur, dərman əlimə düşməz,
Keçər üzüklərdən beli gürcünün.

Həmra diyər, dərəm yarın bağını,
Dolu içəm piyaləsin saqinin.
Gəzəm qapısında yar otağını,
Mən olum xidmətkar, qulu gürcünün!

81. Əlqıssa, Həmra sözünü tamam etdi. Bu vaxt Sayat xan qəhərlənib:

– Ey Həmracan, onları bu qədər tərif etdin... – deyib oturdu.

Amma Sayat xanın bir Qammaz deyilən kənizi vardı. O Sayat xanın qəhərləndiyini bilib Kamal xana:

– Yürüyün, bizim bağa varalım! – deyib, onu alıb yola rəvan oldu. Kamal xan gedəndən sonra Sayat xan:

– Ey Həmra, sən namərdlik etdin, gürcü qızını görüb, məndən keçdin, bivəfasan sən! – dedi.

Onda Həmra sazını alıb bir şeir dedi:

– Bircə gülər yüzlüm, cəbrayıl pərlim³,
Bir bütün cahana vermərəm səni.
Cəsədimdə canım, həm də varlığım,
Bu şirin canıma vermərəm səni.

Dağlarda maralsan, çöllərdə ceyran,
Bir tuti baxışlım, başına qurban!
Gəncə, Qarabağım, Şamaxı, Şirvan,
Külli Azərbaycana vermərəm səni.

¹ qanadlım

² Ah çəkərəm

³ qanadlım

Üzün bənzətdim bir qətrə suya,
Haqq¹ səni saxlasın, varasan² toya,
Tabıstan Termezə³, İraqdan⁴ Xoya,
Külli Gürcüstana vermərəm səni.

Gözəllər yığışıb getdi hamama,
Haqq səni saxlasın, dostum, amana!
Aşıq Həmra deyər, dönsə zamana,
Taxtı-Süleymana vermərəm səni.

82. Əlqıssa, ondan sonra Sayat xan tərs-tərs baxıb oturdu. Onda Həmra can Sayat xana baxıb əlinə sazını alıb bir əbyat⁵ dedi:

Bir salatın boylum, Sərvim, sənubər,
Ləblərinə şirin, şəkər, bal olsun!
Cəmalın günəşdir, qamətin çinar,
Çəmənlər içində boyun dal olsun!⁶

Sürmələr çəkilməmiş ol qara gözə,
Dostum, yaşın yetsin, əlbəttə, yüzə.
Mən neylədim, sonam, nə dəydi sizə?
Bir qələt söz dedim, dilim lal olsun!

Üzünü bənzətdim aya, günəşə,
Sənin ilə dövrən sürsəm həmişə,
Asimanda mələklər eylər tamaşa,
Zənəxdən ətrafı bir cüt xal olsun.

Sənin geyindiğin atlas, dərayı⁷,
Gözəl cənnət olsun – köşkü-sarayın,
Həmra deyər, ayağında düpayı⁸,
Yaşıl kövüş⁹, altın, gümüş, ləl olsun.

83. Əlqıssa, onda Həmra bir piyalə şərab verdi. Sayat xan:
–Namərd əlindən mən şərab içməyəm! – dedi.
Sayat xanın hüsnü-cəmalına tərəf Həmra bir əbyat dedi:

¹ Haqq

² çatasan

³ Özbəkistanda şəhər

⁴ İrak

⁵ şeir

⁶ ağac

⁷ parça adları

⁸ başmağı

⁹ ayaqqabı

Gəl, pərim, gedəlim gülşən seyrinə,
Gülşən bağlarının barı var, barı.
Könlüm istər Azərbaycan elinə,
Muğan dağlarının qarı var, qarı.

Mənim ağı, qızılgülüm solubdur,
Hər bir günüm mənim min yıl olubdur.
Dedilər sevdinin diltör olubdur,
Demə bizdən ayrı yarı var, yarı.

Əcəl yetişməsə, kəfən biçilməz,
Rüsxət verilməsə, şərab içilməz,
Əlim yetişməsə, bəndi açılmaz,
Məgər ağ köksünün narı var, narı.

Qarlar əriməyir ala dağlarda,
Bülbüllər sayrışır solı sağlarda.
Sayasında¹ gün düşmədi bağlarda,
Orda bülbüllərin zarı var, zarı.

Acıqlanıb çəkdin üzə pərdəni,
İlahidən xub² çəkilməmiş gərdəni.
Aşıq Həmra, çağır Şahimərdanı,
On bir kənizi, qulu var, qulu.

Əlqıssa, Həmra sözünü tamam qıldı. Ona Sayat xan bir güldü. Həmra: “Sayat xanın kefi açıldı, dalaşmağın vaxtı keçdi” deyib qolunu onun boynuna saldı. Sayat yenə qəhərlənib oturdu. Həmra da qəhərlənib, sazını əlinə alıb bir bənd dedi:

Dəli könül, gəl gedəlim vətənə,
Orda sənə gözü yolda qalan var.
Qasid gərək bu yollarda getməyə,
Nazlı yarın ölkəsində talan var.

Gülə-gülə məni eylədin gülünc,
Yüz ağladım, bir şad oldum gülüncə.
Əl götürməmə ətəyindən ölüncə,
Məgər bizi yardan ayrı salan var.

Əcəlim yetişib, peymanım³ doldu,
Gül üzüm saralıb, beyxuda⁴ soldu.

¹ kölgəsində

² gözəl

³ vədə

⁴ havayı, gərəksiz

Dedilər: “Sevdiyin yarın yad oldu”,
Dedi, bəlkə, yeddi yaddan¹ gələn var.

Aşıq Həmra, giriftardır feilinə,
Közdü bağrım, kabab oldu üzünə.
İnanmaram ilqarına, sözünə,
Biilqarsan, ilqarında yalan var!

XII.85 Əlqərəz, ondan sonra Sayat xan:

– Ey Həmra can, mən səninlə zarafat elədim, – deyib, Həmranın əlindən tutub köşkün üstünə çıxıb oturdular. Şərab işib, məst olub oturdular. Bu vaxt iki atlı gəldi. Sayat xan kənizlərinə:

– Xəbər alın, kimdir? – dedi.

Öncə kənizlər xəbər alıb gəlib:

– Sizi atanız filan bəyə ərə verir, – dedilər.

Şad xəbər üçün mustuluq istədilər. Onda Sayat xan:

– Yaxşı xəbəriniz var mənə, – deyib hər birinə bir cam qızıl verib yolladı.

Amma bu işi Sayat xanın kənizi Qammaz kəniz gedib Həmra cana xəbər verdi. Olan xəbərləri bəyan etdi. Həmra eşidib qəhərləndi:

– Sayat xan kimi qızı hər yerdən tapa bilərəm, – deyib bir qəzəl söylədi:

86. Məhəbbətli könlüm açıb,
Onda ahu-zarım qaldı.
Züflərin hər yana saçıb,
Alagözlü yarım qaldı.

Qəriblikdə könül çağım,
Çoxdur sinəmdəki dağım,
Tər² açılan təzə bağım,
Gülşənim, gülzarım qaldı.

Hər bir səhər axın çəkib,
Gözdən qanlı yaşın töküüb,
Ceyran kimi oynar, qaçıb,
Maral gözlü yarım qaldı.

Mansur tək dara çəkildim,
Xəlil tək nara atıldım.
Yusuf tək Misirə satıldım,
Onda xiridarım qaldı.

¹ yad ölkədən

²təzə

Həmra deyər, öz elimdə,
Haqq-sanası var dilimdə.
Azərbaycanın elində,
Səlbi adlı yarım qaldı.

87. Əlqıssa, ondan sonra Həmra can bağdan çıxıb getməyə başladı. Qammaz kəniz gedib Sayat xana xəbər verdi:

– Ey Sayat xan, Həmra sizin sevinməyinizi eşidib, hırs lənib, bağdan çıxıb gəlir.

Onda Sayat xan bu sözü eşidib Həmranın ardınca gedib qəhərlənib:

– Ey Həmra, yaxşı yol olsun! – dedi.

Həmra Sayat xana baxanda gördü ki, çox qəhərlənib. Onda Həmra bir şeir dedi:

88. Maral kimi baxışların can almış,
Xəbər alın, xan Sayada nə oldu?
Aşıqın öldürüb yada can vermiş,
Xəbər alın, xan Sayada nə oldu?

Ağ üzündə vardır bircə cüt xalı ,
Ləblərinin vardır şəkəri, balı,
Mən bilmənəm, nədir gözəl xəyalı,
Xəbər alın, xan Sayada nə oldu?

Xəbər alın nazlı yarın nazından,
İpək niqabın alın yüzündən.
Saçı şahmar kimi dəyər dizindən,
Xəbər alın, xan Sayada nə oldu?

Söyləyəndə dürr saçılar sözündən,
Əlif tək boyundan, ay tək yüzündən.
Həmra deyər, ayrılma maram özündən,
Xəbər alın, xan Sayada nə oldu?

89. Əlqıssa, ondan sonra Sayat xan:

– Ey Həmra can, sən hayana getsən, mən də səninlə gedərəm.

Bu zaman Həmranın qəribliyi yadına düşüb, Sayat xana tərəf bir neçə söz dedi:

Maral kimi nə dolaşıb baxırsan?
Söylə, qurban olum şirin dillərə.
Şirin canım eşq oduna yaxırsan,
Dal¹kimi dolansam incə belinə.

¹ ərəb əlifbasındakı hərflərdən biri

Qaşların qaradır, gözün çıramı¹,
Sinəm üstə sızlandırma yaramı.
Mən qəribəm, tapa bilməm çaramı,
Bülbül kimi toxunsam da güllərə.

Düşüb eşqin dəryasını boylaram,
Kəsib ciyər-bağrım kabab eylərəm.
Mən bir qərib, yad ölkədə neylərəm,
Axıb gözdə yaşım, döndü sellərə.

Bir xalın Çın-Maçına vermərəm,
Özgə bağın alma-narın dərmərəm.
Həmra diyər, mən bu yerdə durmaram,
Gəl, Sayat, gedəlim bizim ellərə.

90. Əlqərəz, Sayat xan:

– Ey Həmra can, sizin yurduzuza müqəddəs ay-gün olanda gedərik, – dedi.

Qayıdıb köşkə gəldilər. Onda Sayat xan:

– Ey Həmra, gəl ikimiz də çiçək toplayalım, hər kiminki yaxşı olmasa, o iki öpüş versin, – dedi.

Həmra xan qəbul etdi. Həmra can qəsdən yaxşı düzəltmədi. Sayat xan Həmradan iki öpüş aldı. Yenə köşkə gəldilər.

91. Amma üç il tamam oldu. Bir gecə Həmra ah çəkib durdu. Sayat xan:

– Ey Həmra, mənim kimi yarın qucağında neçin ah çəkirsən? – dedi.

Onda Həmra can:

– Atamdan üç il möhlət alıb gəldim, üç il doldu, – deyib bir söz söylədi:

Boyun sərvə desəm qamətin tubu²,
Ağ üzündə xallar hindidir, hindi.
Gözəllər içinin xubu, məhbubu,
Sənin gözəlliyin incidir, inci.

Xudam saxlasın qoy darelpenadan³,
Dilini ayırma həmdü-sənadan,
Xan Sayadım, bu gün ata-anadan
Keçməli vaxtlarım indidir, indi.

İki qaşın bənzətmişəm hilala,
Yarım, səni görüb düşdüm bu hala.
Ləblərin şəkərdir, ağzın piyala,
İçməli çağların indidir, indi.

¹ çıraq

² tuba

³ zorluqlardan

Nazlım, bu canıma cəbr etmə betər,
Müjganın xəncərdir, canımdan ötər.
Səndən də bu gözəllik bir gün ötər,
Sənin gözəlliyin indidir, indi.

Eşqindən uğradım tükənməz dərdə,
Arzunu çəkərim şamü səhərdə.
Aşıq Həmra diyər, qoşulub yurda,
Getməli çağların indidir indi!

92. Əlqərəz, Həmra can:

– Atamın çağırıldığını eşitdim, – dedi.

Onda Sayat an:

– Ey Həmra, sizin yurdunuza getsək, nələr vardır? – deyib, soruşdu.
Həmra cavab verdi.

Sayat xan:

Əcəm oğlu, mənim ağlım çaşdırma,
Bəy Həmrahım, sizin eldə nələr var?
Doğru söylə, məndən sirrin yaşırma¹,
Xan Həmrahım, sizin yerdə nələr var?

Həmra:

Bizim eldə seyrə çıxar gözəllər,
Bizim eldə ləb qoyarlar yanağa.
Qəndi, balı, şəkər-nabat yeyərlər,
Bizim eldə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Səni deyib düşsəm dildən dillərə,
Bülbül olub uçsam güldən güllərə,
Nəsib olsa, varsaq sizin ellərə,
Can Həmrahım, sizin yerdə nələr var?

Həmra:

Yürəgimin darıxmağı onadır,
Göllər dolu yaşılbaşlı sonadır.
Sizin yurd guya aşpazxanadır,
Bizim yerdə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Qərrib bülbül olub könlünə düşsəm,
Sənin ilə qucaqlaşib öpüşsəm.

¹ gizləmə

Səni deyib ata-anamdan keçsəm,
Bəy Həmrahım, sizin yerdə nələr var?

Həmra:

Arçalı¹, qayalı dağları vardır,
Almalı, incirli bağları vardır.
Öpməli, qucmalı çağları vardır,
Bizim yerdə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Gəl, ikimiz bir məqsədə yetəlim,
Məhəbbəti məhəbbətə qatalım.
Qəm yeməgil, sizin yurda gedəlim,
Can Həmrahım, sizin yerdə nələr var?

Həmra:

Bizim elin bağçasında, bağında,
Bülbüllər sayrışır solu-sağında.
Nazlı yarın nazik ağ qucağında,
Bizim eldə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Gəl Həmracan dua edək pirlərə²,
Bahaəddin, Şahımərdan³ şirlərə.
Nəsib olsa, varsaq sizin yerlərə,
Can Həmrahım, sizin eldə nələr var?

Həmra:

Bizim yerdə alma bitər, nar bitər,
Qızılgülün dövrəsində xar bitər.
Xan Sərvinin alnından sallanıb ötür⁴,
Bizim yerdə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Ol necə daraqdır, sallanıb öylə?
Od vurma canıma, yandırmagil⁵.
Başqa yarın varmı, rastını⁶ söylə,
Bəy Həmrahım, sizin eldə nələr var?

¹ Ardıclı (ardıc ağacı nəzərdə tutulur)

² müqəddəslərə

³ müqəddəs insanlar

⁴ Sərvinin alnını öpə-öpə keçər

⁵ yandırma

⁶ düzünü

Həmra:

Ol darağa dəysə yazın yelləri,
Sallaşar budağı, şaxı, qolları.
Əlvən olar yarpaqları, gülləri,
Bizim eldə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Bizim bağın alma-narını gördün,
Neçə vaxtdır burda dövrənlər sürdün.
Baxar olsan, lələzarımı gördün,
Bəy Həmrahım, sizin eldə nələr var?

Həmra:

Şasıpalar¹ mənzil-məkanlar, evlər,
Çölə çıxar çarvadarı, bəyləri,
Dolub axar bulaqları, çayları,
Bizim yerdə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan:

Bizim bağı bağçalarda gül olar,
Səndən ayrılanın ömrü kül olar.
Aramızda neçə aylıq² çöl olar,
Can Həmrahım, sizin eldə nələr var?

Həmra:

Çöllərində qoyun,quzu, mal olar,
Aramızda neçə aylıq çöl olar.
Gözəllərin ləblərində bal olar,
Bizim eldə ləb qoyarlar yanağa.

Sayat xan

Xan Sayat der, məni etdin zarıncı,
Səni sevən neylər dünyanı, gənci³,
Bizim bağın alma, narı, turuncu⁴,
Xan Həmrahım, sizin yerdə nələr var?

Həmra:

Həmra deyər, rəngi-ruhum saraldı,
Yana-yana bağrım başı kül oldu,
Ağlımı, huşumu Sərvinyaz aldı,
Bizim yerdə ləb qoyarlar yanağa.

¹ Yaşayış yerinə deyilir.

² məsafə mənasında

³ xəzinə

⁴ meyvə

93. Əlqərəz, ondan sonra Sayat xan qəhərlənib:

– Ey Həmra can, əvvəl “Sərvi” deyirdin, indi “Sərvinyaz” deyirsən. Bu sözündən məlum oldu ki, yarın var sənin! – dedi.

Onda Həmra can dedi ki:

– “Sərvi” dediyim ağacdır, – dedi.

Onda Sayat xan:

– Ey Həmra can, Sərvi dediyin ağac olsa, sallanıb ötərmə? Yəqin ki, Sərvi deyilən qız var, – dedi.

Onda Həmra:

– Ey Sayat xan, mənə həmişə məndən şübhələnirsən, bahar erkən gəlsə, qiblə tərəfdən bir külək əsər, yarpaqlar o yan bu yana sallanıb ötməzmi? – dedi.

Onda Sayat xan dedi:

– İndi inandım, – dedi.

Yenə Sayat xan:

– Ey Həmra, sizin yurdda yaxşı paltar və yaxşı təamlardan nə vardır? – dedi.

Onda Həmra əlinə sazını alıb yurdunun tərifini bir qəzəllə bəyan qıldı.

94. Bahar olub yaz ayları gələndə,
Gülündə sarmaşır qızıl, ağları.
Almaları, meyvələri yetişəndə.
Ölkəsi doludur qara¹ bağları.

İkincidir onun Ar-Arı bağı,
Hər bir igidləri dəli nər² babı,
Bəy, xanları geyər zəri, zərbafı,
Sopuları³ geyər yaşıl-ağları.

Şəhri Bağdadında əkin əkilə,
Qatar nər mayalar yükə çəkilə.
Bellərinə dürlü yemiş tökülə,
“Ala” qovun, “bəg xusayni”⁴ təkinləri.

Mərmərdir evləri, qara daşları,
Gölündə üzərlər yaşılbaşları.
Ağır dəstərxanlı⁵, nani⁶, aşıları⁷,
Təzə qaymaqları, kərə yağları.

¹ böyük

² cəsur mənasında işlənmişdir.

³ sufiləri

⁴ qovun və üzüm çeşidləri

⁵ süfrəli

⁶ çörək

⁷ “xörək” mənasında işlənib.

Bahar olsa, yenə gələr yazları,
Gölündə çox olur quba¹ qazları.
Boyu uzun, beli incə qızları,
Həmranın canında Sərvi dağları.

95. Əlqərəz, ondan sonra Sayat xan:

– Ey Həmra, bu sözlərin düz olsa, səninlə birgə yurduna mən gedərəm, – dedi.

Banu kənizə:

– Ey Banu, var get. Atamdan iki qızıl yəhərli at gətir. Həmra ilə mən şikara çıxacağam! – dedi.

Amma Məmməd xanla Sayat xanın arası dörd fərsəh yol idi. Banu kəniz gedəndən sonra Həmra Sayat xanın xoş ovqatını görüb, əlinə sazını alıb, yeddi pərdədən tutub oxudu.

96. Safalı sevdiiyim burdan köçəndə,
Köçünü çəkməyə ağ maya gərək.
Vəsf eyləyib al şərablər içəndə,
Dəyişib, məst olub axmaya gərək.

Bülbül pərvaz edər qonça güllərdə,
Könül pərvaz edər Muğan çöllərdə.
Ağır karvanları uzaq yollarda.
Qatarda nər yükü axmaya gərək.

Səba olsa, rəqib yolu tusula²,
Üstümüzə yazın yeli ösülə³,
Qoçaq ər igidin başı kəsilə,
Mərd oğlu ilqardan dönməsin gərək.

Həmra deyər, beş gün süfrəli dövrən,
Bir gün yetişər bu əcəl fərman,
Sayat xan, adına olayım qurban,
Gözəl bir sözündən axmaya gərək!

97. Əlqərəz, indi sözü Banu kənizdən deyək. Bir neçə mənzil yol yorub, Məmməd xan şahın yanına varıb təzim etdi. Məmməd xan:

– Ey Banu gül, nə ərzin var? – dedi.

Banu kəniz:

¹ qızılı

² itirə

³ əsə

– Sayat xan bibimiz¹ mənə sizə göndərdi. Varıb atamdan iki qızıl yəhərli at gətir, şikara çıxacağam, dedi, – dedi.

Amma Məmməd xan Sayat xana Qızılalma və Urgənçin arasında bir meydan bağışladı. Orda köşk-bağ-bağça qurub oranı Sayat xana verdi. “Qızılalma şəhərinə sən başçısan”, – deyib getdi. Məmməd xan bir quluna buyurdu:

– Varıb axurdan iki atı yəhərləyib al, gəl! – dedi.

Öncə qul varıb, atları yəhərləyib alıb gəldi. Ondan sonra Banu kəniş atların birini minib, birini tutub yola rəvan oldu.

Beləcə Banu xeyli yol gedib, Sayat xanın yanına atları alıb gəldi. Öncə Sayat xan dedi:

– Ey kənişlər, mən öz əllərimlə sizlərə bir şərab verim, – deyib, kənişlərə şərab verib məst etdi.

XIII. 98. Sayat xan ilə Həmrə can bir xurcun qızıl alıb, Həmrənin atının sağrısına qoyub özü də kişi paltarını geyib, şahənə libaslarını ata qoyub, ikisi də ata minib: “Hardasan, Azərbaycan”, – deyib getdilər.

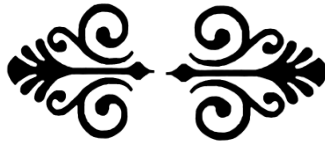
Amma kənişlərdən biri sirlərini anlayıb şərabdan az içmişdi. Tez huşu başına gəldi, gördü ki, Sayat xan Həmrə ilə qaçıbdır. Kəniş neçə mənzil yol gedib Məmməd xana ərz etdi ki, Azərbaycan vilayətindən Aşıq Həmrə deyilən bir oğlan gəlib, gəzib, onun yanında qaldı. Sayat xan bibimiz bu oğlanla qaçıbdır, – dedi.

Məmməd xan qəzəbləndi, bu kənişi “Neçün əvvəldən xəbər vermədin”, deyib, öldürmək istədi. Onda kəniş:

– Gədə padşahın işinə qarışa bilərmə? O bizim padşahımız, – deyib, cavab verdi.

Məmməd xanın qəzəbi qaçdı. Ondan sonra Məmməd xan Məmmədsöyün sərdarın qırx igidi ilə yenə beş yüz nökrə verib Sayat xanın izindən göndərdi.

Türkmən dilindən çevirən: *Almaz HƏSƏNQIZI*
filologiya elmləri doktoru, professor



¹ Qadınlara hörmət əlaməti olaraq müraciət forması

Almaz HƏSƏNOVIZI
filologiya elmləri doktoru, professor



TÜRKMƏN DASTANLARI: “SAYATLA HƏMRA”

Açar sözlər – folklor, dastan, türkmən, Azərbaycan, Sayat, Həmra, xalq, türk

SUMMARY

TURKMEN DASTANS: “SAYAT AND HAMRA”

Presentation and publication of the best folklore samples of all Turkic nations in Azerbaijan as well as their comparative investigation still remain as actual issue. Undoubtedly, after Azerbaijan's acquisition of own independence certain works have been implemented in this field and, the folklore texts of Anatolian, Uzbek, Uygur, Kirghiz, Kara-Kalpak, Kumik, Altaic and Siberian Turks were translated, published and involved to investigation. The Azerbaijani and Turkmen folk literature, music, ceremonies, traditions and customs are subject to mutual comparison as folklore creation of the ancient Oguzes' successors. However, these folklore samples are still waiting for their investigators. Translation, publication and comparison of the spiritual treasury of these two fraternal nations have great significance for researching not only the similarities of the folklore texts, ceremonies, traditions and customs but also the sources of written literature as well as etymology and changing forms of some words in the vocabulary of the both languages. Saying precisely, the works implemented in this field have great significance as a valuable source not only for the study of folklore but also the linguistic history, etymology and dialectology as well as the fields of Turkic history. The article contains brief information about the Turkmen dastans. Besides, the love dastan known as “Amrah”, “Amrah and Sayad Peri” in Azerbaijan, “Emrah and Selvikhan” in Turkey and “Sayat and Hamra” in Turkmenistan is involved to investigation. Their creation on a unique subject line is indubitable.

Key words – folklore, dastan, Turkmen, Azerbaijan, Sayat, Hamra, nation, Turkic

РЕЗЮМЕ

ТУРКМЕНСКИЕ ДАСТАНЫ: “САЯТ И ХАМРА”

Представление и издание наилучших фольклорных образцов всех тюркских народов в Азербайджане, а также их сравнительное исследование всё ещё остаётся актуальной проблемой. Несомненно, после обретения Азербайджаном своей независимости в этой области проведены определённые работы, и в Азербайджане переведены, изданы и привлечены к анализу фольклорные тексты анатолийских, узбекских, уйгурских, киргизских, каракалпакских, кумыкских, алтайских и сибирских тюрков. Необходимо взаимное сравнение азербайджанской и туркменской народной литературы, музыки, церемоний, традиций и обычаев, как фольклорное творчество преемников древних огузов. Однако, эти фольклорные образцы всё ещё находятся в ожидании своих исследователей. Перевод, издание и сравнение духовной жемчужины этих братских народов имеет огромное значение для изучения не только схожестей фольклорных текстов, церемоний, традиций и обычаев, но и источников письменной литературы, а также этимологии и форм изменения некоторых слов в словарном составе обоих языков. Точнее говоря, работы, проведённые в этой сфере, имеют большое значение как ценный источник не только для фольклористики, но и истории языка, этимологии, диалектологии, а также отраслей тюркской истории. В статье даётся краткая информация о туркменских дастанах. Также, привлечён к исследованию любовный дастан, известный в Азербайджане под названием «Амрах», «Амрах и Сайяд Пери», в Турции – «Эмрах и Селвихан», а в Туркменистане – «Саят и Хамра», создание которых на единой сюжетной линии не вызывает никакого сомнения.

Ключевые слова – фольклор, дастан, туркменский, Азербайджан, Саят, Хамра, народ, тюркский

Giriş. Azərbaycan və Türkmənistan xalqlarının milli mənəvi irsi bir-birilə qırılmaz tellərlə bağlıdır. Məlumdur ki, Türkmənistan və Azərbaycan türkləri Oğuzların varisləridir. Folklor mətnlərindəki yaxınlıq, bir tərəfdən, hər iki xalqın soy-kökünün, əcdadlarının eyni olması ilə izah edilə bilərsə, digər tərəfdən, dil baxımından çox yaxın qohumluq əlaqələri ilə bağlıdır. Belə ki, geneoloji təsnifə görə, türkmən dili Qərbi Hun budağının, oğuz qrupunun, oğuz-türkmən yarımqrupunda yerləşir. Azərbaycan dili Qərbi Hun budağının oğuz qrupunun oğuz-səlcuq yarımqrupunda yerləşir. Həmin xüsusiyyət türkmən və Azərbaycan folklorunun arasında əhəmiyyətli dərəcədə bənzərliklərin olması səbəbinə aydınlıq gətirən əsas faktlardan biridir. Qohum etnosların lisanları kimi ədəbiyyatlarının da əski zamanlardan etibarən eyni ana xətdən doğulmasına, bir-birinə çox yaxın olmalarına, xüsusən ata sözləri, türkü, nağıl, dastanlarda ortaqlıq əlamətləri daim mühafizə etmələrinə diqqət yetirən professor Əhməd Cəfəroğlu (1899-1975) yazır: "...müəyyən bir qrup təşkil edən lisanlar müştərək bir ana lisan ailəsindən doğulduqları kimi, eyni dildə danışan qövmlərin xalq ədəbiyyatı, əlbəttə, əski bir ana xalq ədəbiyyatı bətnindən vücuda gəlmişdir" (2,43).

Məlumdur ki, dil insan həyatının ən vacib vasitələrindən biridir. Məşhur rus alimi Vladimir Nikolayeviç Toporov (1928-2005) "Mif, ritual, simvol, obraz" əsərində yazır: "...dildən kənarda yaranan hər şey də ancaq dillə ifadə edilə bilər. Bu ehtimal dilin universal, daha dəqiq, potensial-universal xarakterindən və sözün geniş mənasında onun vasitəçilik funksiyasından irəli gəlir (ona görə realizə edilir). Dil özü ilə insanlar arasında vasitəçilik edir, həmçinin insanlar öz aralarında dil vasitəsilə ünsiyyət saxlaya bilirlər. Beləliklə, insanla bağlı dünyada nə varsa, hər şey yalnız dil vasitəsilə ifadə edilə bilər" (16, 7). Ümumiyyətlə, folklor və dili bir-birindən ayrı təsəvvür etmək mümkün deyil. Dünya dövlətlərində folklor araşdırıcıları, bir çox hallarda, ilk olaraq xalqın dilinin problemlərini öyrənməklə işə başlamışlar. "Lisanı tədqiq edilməyən hər bir qövmin xalqıyyatı da, şübhəsiz, tədqiq edilməmiş nəzərlə baxıla bilər. Bundan dolayıdır ki, Avropa lisanları tədqiqatında ən çox diqqət edilən xalq ədəbiyyatı məhsulu olmuşdur" (2,43). Məsələn, mifoloji məktəbin banilərindən sayılan Yakob və Vilhelm Qrimm qardaşları həm də alman dilinin ən məşhur tədqiqatçılarından hesab edilirlər. Onlar, bir tərəfdən alman dilinin qrammatikasını tədqiq etmiş, dünya leksiqrafiyasının bu gün də ən məşhur əsərlərindən olan "Alman dilinin lüğəti"ni ("Deutsches Wörterbuch") hazırlamış, digər tərəfdən folklor mətnlərini toplayıb üzərində tədqiqatlar aparmışlar.

Folklorun toplanması və tədqiqi ilə bağlı elmi mülahizələr söyləyən ilk alimlərdən biri, məşhur "Xalqların nəğmələrdəki səsləri" ("Stimmen der Völker in Liedern") antologiyasının müəllifi Johann Gotfrid Herder (1744-1803) xalq yaradıcılığının öyrənilməsinin dilçilik üçün önəminə diqqət yetirmişdir. Slavyan alimlərinin öz xalqının nəğmələrini toplamamasını qınayan Herder yazırdı: "...onlar bununla bizə öz xalqının canlı qrammatikasını, ən yaxşı lüğətini və təbii tarixini verə bilərdilər" (15, 24). Göründüyü kimi, folklor mətni həm xalq dilinin canlı leksikası və qrammatikasının, eyni zamanda, tarixinin əks olunduğu əsas mənbə kimi dəyərləndirilir. Beləliklə, türk xalqlarının folklorunun toplanması, öyrənilməsi, həm dilçiliyin,

həm də ədəbiyyatın, daha dəqiq deyilsə, milli mədəniyyətin tədqiqi baxımından mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Azərbaycan və türkmən milli mədəniyyətinin arasındakı yaxınlıqların bir səbəbi də dini mənsubiyyət hesab edilə bilər. Belə ki, görkəmli türkololoq alim Xalıq Koroğlu “Oğuz qəhrəmanlıq eposu” adlı tədqiqatında türkmən və Azərbaycan folklor mətnləri arasındakı yaxınlıqları nəzərə alaraq qeyd etmişdir: “Oğuzların birbaşa varisləri olmaqla yanaşı, etnogenezislərində İran komponenti olan türkmən və Azərbaycan folkloru arasında əlaqəni xüsusi qeyd etmək lazımdır. Onların şifahi yaradıcılığında Arran və Midiya mədəniyyəti qalıqlarını (Azərbaycanın qədim sakinləri) və qədimdə Türkmənistan ərazisində yaşayan daxların, sakların, alanların, massagetlərin mədəni izlərini görmək mümkündür. Bu xətt daha çox epik yaradıcılıqda (dastan və nağıllarda), qismən də atalar sözləri və məsəllərdə, mərasim və təqvim mahnılarında saxlanmışdır (8, 94).

Türkmən və Azərbaycan xalqının yaşadığı tarixi hadisələr də onların milli mədəniyyəti – folkloru arasında bənzərliklərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Belə ki, həm çar Rusiysı, həm də sovet hakimiyyəti altında yaşamaq hər iki xalqın taleyinə yazılmışdır. Məlumdur ki, Sovet hakimiyyəti dövründə türkdilli xalqların öz milli mənşəyindən uzaqlaşdırılması, yabançılaşdırılması istiqamətində fəaliyyət rejimin əsas ideoloji siyasi mövqeyi olması bu sahəyə də öz mənfi təsirini göstərmişdir. Türkmənşəli xalqların folkloru arasında müqayisələr aparılarkən daha çox onları bir-birindən fərqləndirən cəhətlərə diqqət yetirilmişdir. Məqsəd eyni kökdən olan xalqları bir-birindən ayırmaq, dəyərlərinin zənginliyinə kölgə salmaq, türk milli kimliyindən uzaqlaşdırmaq olmuşdur. “Türkiyə dışındaki türk topluluqlarının, özəlliklə də Rusiyanın hakimiyyəti altında qalmış türk topluluqlarının kimlik inşa etmə sırasında folkloruna yapılan müdaxilələr aradan qaldırılması çətin problemlər doğurmuşdur. Sovetlər Birliyi dönməində ən yüksək səviyyəyə çatan bu müdaxilələr bu gün də folklor araşdırmalarına təsir göstərməkdədir. Çünki bu gün də Türkmənistanda əsas etibarilə sovet dönməində təsbit edilən folklor materialları və yöntemləri istifadə olunmaqdadır. Problemləli və müdaxiləli mətnlər üzərinə aparılan araşdırmalar, təbii olaraq, sağlam sonuclar verməməkdədir” (5, 19).

Xatırladaq ki, Xəlil Şahinin türkmən folklorşünaslığı haqqında söylədikləri ümumilikdə sovet ölkəsində yaşayan bütün türk xalqlarına aid oluna bilər. Tədqiqatçı Əli Şamil “Azərbaycan Əlyazmaları İnstitutunun arxivindəki “Koroğlu” dastanı Krimda nəşr olundu” məqaləsində bu barədə yazır: “Sovetlər dönməində dastanın araşdırıcıları türksöylü xalqlardan toplanıb nəşr edilmiş mətnlərdə daha çox fərqliliklərə diqqət yetirirdilər. Bizi bir-birimizə yaxınlaşdıran, eyni kökdən olduğumuzu isbatlayan faktlara, eyni mədəniyyətin daşıyıcısı olduğumuza deyil, əksinə, bizi bir-birimizdən ayıra biləcək məsələlərə daha çox önəm verirdilər” (14, 125). Lakin oxşar, bəzən hətta eyni motiv və ya süjetləri inkar etmək, yanlış təbliğat aparmaqla türkmənşəli qövmələri bir-birindən ayırmaq cəhdi uğur qazana bilməzdi, çünki xalqın qan yaddaşına yazılanları heç bir qüvvə məhv etmə qüdrətində deyil və ola da bilməz.

Azərbaycan və Türkmənistan estetik fikrinin qarşılıqlı şəkildə müqayisəsi, təbii ki, şifahi söz sənətinin öyrənilməsindən başlanmalıdır. “Bu halda ilk olaraq,

şifahi yaradıcılığın, təsviri və musiqi sənətinin ənənəvi xüsusiyyətləri diqqətə alınmalıdır”(17, 193), yazan İ.Vəliyev Azərbaycan və türkmən dastanlarının poetik xüsusiyyətlərinin öyrənilməsinin vacibliyini qeyd etmişdir.

Müqayisələr göstərir ki, nəinki folklor mətnləri, eyni zamanda, xalq musiqisi, mərasimləri, adət-ənənələri, memarlıq, xalçaçılıq, dulmuşuluq, misgərlik və s. sənət nümunələri qohum xalqlar arasında genetik kodlarla bir-birinə bağlıdır. Tədqiqatçı Kamilə Dadaşzadə “Epik əsərlərin musiqi hermenevtikası problemlərinə dair” adlı tədqiqatında bu məsələ haqqında yazır: “Koroğlu” havalarının Azərbaycan, türk, türkmən variantlarının musiqi dilinin müəyyən səviyyələrində aparılmış müqayisəli təhlili onların tarixi-genetik qohumluğunu aşkarlamışdır. Ümumiyyətlə, qeyd olunmalıdır ki, türksoylu xalqların musiqili-epik yaradıcılığının ən dərin semantik qatlarının öyrənilməsində, onun kodunun açılmasında məhz tarixi-müqayisəli təhlil aparıcı rol oynaya bilər” (14, 126).

Azərbaycana dəvət edilərək 1923-1927-ci ilə qədər Bakıda müxtəlif tədris müəssisələrində çalışan məşhur türk alimi İsmayıl Hikmət Ertaylan (1899-1967) türk xalq ədəbiyyatlarının bir-birinə təsirlə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürmüşdür. Türk xalqlarının ədəbiyyatları arasındakı bənzərlikləri 1928-ci ildə Bakıda nəşr olunan iki cildlik “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” əsərində İsmayıl Hikmət belə izah etməkdədir: “Əsasən Anadoluya köçən türk qəbilə və əşirətlərinin keçdiyi yerlər Azərbaycan olduğundan xalqıyyat Anadoluya da bu yoldan keçmişdir. Anadoluda mövcud bir çox xalq nağıllarında, xalq hekayə və əfsanələrində, xalq roman və şeirlərində Azərbaycan xalqlarının ana xətləri görünür. Bunu qüvvətlə göstərən nöqtələr bu əsərlərdə Azərbaycana aid bir çox xüsusiyyətlərin mühafizə edilmiş olmasıdır” (6, 85).

Fikrimizcə, Azərbaycan folklorunun ona qohum olan xalqların yaratdığı mirasla müqayisəsi milli sərvətlərimizin öyrənilməsi, qorunması və təbliği üçün vacib istiqamətlərdən biridir.

Türkmən dastanları və onların bölgüsü. Dastanlar, bütün türkdilli xalqlarda olduğu kimi, türkmən folklorunun da əsas janrlarından biridir. Bu janrı türkmənlər “dessan”, “epos”, “anonim dessan”, “avtorlu dessan” və s. kimi terminlərlə adlandırırlar. Ümumiyyətlə, türkmən folklorşünaslığında dastanların təsnifatı ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. Belə ki, türkmən folklorşünaslığının görkəmli nümayəndəsi Beymuhammet Ataliyev (1914-1981) dastanları 1947-ci ildə belə təsnif etmişdir:

1. Qəhrəmanlıq dastanları: “Goroğlu”, “Yusif-Əhməd”, “Alı bəy Balı bəy”, “Dövlətyar” və s. dastanlarda türkmən xalqının alp-ərənlik tarixi, qəhrəmanlıq keçmişi, yadellilərə qarşı mübarizəsi bədii əksini tapır. Bu dastanlarda qəhrəmanın doğumu, ad alması, təlim və tərbiyəsi, ata-silaha yiyələnməsi, yaxınları ilə vidalaşaraq düşmənlərinə qarşı mübarizəyə qalxması və sairədən bəhs edilir.

2. Məhəbbət (aşk) dastanları: “Şahsənəm ilə Qərib”, “Yusif ilə Züleyxa”, “Zöhrə ilə Tahir”, “Gül-Sənubər”, “Nəcəf oğlu”, “Əsli ilə Kərəm”, “Huylukqa-Həmra”, “Sayatla Həmra” və s. kimi məhəbbət dastanlarında əsas süjet iki gəncin sevgisi üzərində qurulur. Bu dastanlarda qəhrəmanın aşiq olması, sevgilisine

qovuşmaq üçün çətin sınaqlarla dolu yola çıxması, qarşısına çıxan maneələri dəf etməsindən bəhs olunur.

3. Dini dastanlar: İslamın qəbulundan sonra türk dastan ənənəsinə bu dinlə bağlı bir çox motivlər daxil olmuşdur. Bu mövzuda yaranan dastanlar əsasən Həzrət Əli və digər müqəddəslərə olan sevgi ilə bağlıdır. “Baba Rövşən”, “Zeynalərap və Muhəmməthanapye”, “Qırx hədis” və s. dastanlarında türkmənlərə məxsus dini baxışlar üstünlük təşkil edir.

Türkmənlərin ən qədim abidələri, digər oğuz boylarında olduğu kimi, “Oğuznamələr” hesab edilir.

Türkmən dastan yaradıcılığının inkişafında folklor söyləyicisi olan baxşılardan böyük rolu vardır. Onlar dastanları öz repertuarlarında yaşatmış, söylədikləri auditoriyadan asılı olaraq əlavələr etmiş, qorumuşlar. Hətta bəzi mənbələrdə XX əsrdə məclislərdə baxşılardan “Oğuznamələr”dən parçaları, “Kitabi-Dədə Qorqud”un Beyrəklə bağlı boyunu (əsas süjet qorunmaqla) bir qədər fərqli şəkildə söylədikləri qeyd olunmaqdadır. Türkmən xalq ədəbiyyatının incisi “Goroğlu” (“Koroğlu”) baxşılar tərəfindən ən çox ifa olunan dastanlardandır. Bu eposda real hadisələrlə yanaşı, mifoloji ünsürlər üstünlük təşkil edir və obrazlar türkmən ruhuna uyğunlaşdırılmışdır. Dastanın qəhrəmanı ətrafına topladığı qırx igidlə vətəni, xalqını bələlərdən qoruyur, bu yolda dəfələrlə ölüm-dirim savaşına girir. Qeyd etmək lazımdır ki, “Koroğlu” dastanının qəhrəmanlarının səfər etdikləri ərəzilər içərisində Türkmənistanla yanaşı, Qafqaz, Azərbaycan və Gürcüstan coğrafiyasına aid yerlər də vardır. Epos ənənəvi olaraq nəsr və nəzm hissələrindən ibarətdir. Poetik parçalar özünəməxsus musiqi ilə ifa olunur. Görkəmli şərqşünas V.V.Bartold türkmən Goroğlusunu “qəhrəman şair”(7) adlandırır.

Türkmən məhəbbət dastanları təxminən XVI-XVII əsrlərdə yaranmışdır. Bu dastanlarda real həyat hadisələri ilə mifik elementlər bir-birilə sıx bağlıdır. Onların süjetinin əsasında bir-birini sevən, lakin müxtəlif səbəblərdən ayrı düşən iki gəncin eşq macəraları təşkil edir. Digər türk xalqlarında olduğu kimi, əksər hallarda aşiq öz sevgilisini yuxuda görür və bir çox çətinliklərdən keçərək onu axtarmağa yolların. Türkmən dastan ənənəsində iki istiqamət özünü göstərir. Onların bəziləri (“Şahsənəm-Qərib”, “Əsli-Kərəm” və s.) şifahi xalq yaradıcılığı nümunələridir. Bundan əlavə, Şərq ədəbiyyatının ən məşhur, o cümlədən, “Şahnamə” ilə bağlı mövzuları, (“Rüstəm ilə Söhrab”, “Yusif ilə Züleyxa”, “Fərhad ilə Şirin”) türkmən baxşıları tərəfindən dastanlaşdırılmışdır. “Yusif ilə Əhməd”in Mağrupi, “Zöhrə və Tahir”in Molla Nəfəs, “Sayatlı Həmrə”nin Şahbəndə, “Leyli və Məcnun”, “Baba Rövşən”, “Zeynalərab”, “Yusif və Züleyxa”ın Nurmühəmməd Əndəlib tərəfindən yaradıldığı həmin dastanların əlyazmalarında qeyd edilmişdir.

Ümumilikdə türkmən xalq nağılları dastanlara güclü təsir göstərmişdir. Türkmən dastanlarında digər türk xalqlarının şifahi epik ənənəsində də təsadüf olunan bir sıra motivlərə (“övladsızlıq”, “bəşikkərtmə”, “ov və ovçuluq”, “ölüb-dirilmə”, “hiylə”, “qılıq dəyişdirmə” və s.), həmçinin mifoloji elementlərə (əjdaha, dev, dövlət quşu, Qaf dağı, İrəm bağı, Simurğ və s.) təsadüf edilir. Məhəbbət dastanları da nəzm və nəsr hissələrindən ibarətdir. Qəhrəmanın keçirdiyi mənəvi sarsıntılar

daha çox şeirlərlə ifadə olunur, onların içərisində deyişmələrə də təsadüf olunur. Müasir dövrümüzdə hələ də türkmən baxşıları sevə-sevə “Sayatla Həmra”, “Huylukqa – Həmra”, “Zöhrə ilə Tahir”, “Şahsənəm ilə Qərib” dastanlarını öz repertuarlarında yaşatmaqdadırlar. Türkmən baxşısının repertuarında “Qonur bağ”, “Novayı”, “Göy təpə”, “Soltan söyün”, “Cığalı”, “Qara Nərgiz”, “Müxəmməs”, “Nəcəfi” və “Yıldızdağ Göroğlusu” kimi dütar havaları var.

“Sayatla Həmra” dastanı. Azərbaycanda türkmən folkloru ilə bağlı bir sıra tədqiqatlar aparılmışdır. Belə ki, məşhur Azərbaycan yazıçısı Anarın 1999-cu ildə antologiya şəklində tərtib etdiyi “Min beş yüz ilin oğuz şeiri” kitabına türkmən xalq ədəbiyyatından – aydımlardan, xüvdülərdən, lələlərdən bir neçə nümunə də daxil edilmişdir. Bundan əlavə, antologiyanın birinci cildinə XVIII əsr türkmən ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən Nurmühəmməd Əndəlib, Abdulla Şahbəndə kimi görkəmli türkmən şairlərinin əsərlərindən parçalara da yer ayrılmışdır (11, 790-794). Anar türkmən dastan yaradıcılığı haqqında təsəvvür oyatmaq məqsədilə “Sayatla Həmra”dan iki şeir parçasının tərcüməsini də antologiyaya əlavə etmişdir (11,328-329).

Xalq Koroğlu “Oğuz qəhrəmanlıq eposu”, “Orta Asiya, İran və Azərbaycan eposlarının qarşılıqlı əlaqələri” adlı tədqiqatlarında, yeri gəldikcə, türkmən dastanları, onların məzmunu, obrazlar sistemi və s. haqqında fikirlər söyləmişdir.

Bütövlükdə Orta Asiyada, xüsusən Xarəzm bölgəsində “Sayatla Həmra” xalq kütlələrinin sevə-sevə dinlədiyi dastanlar sırasına daxildir. Xatırladaq ki, “Sayatla Həmra” Azərbaycan və Türkiyədə tanınan dastanlardan biridir. “Dastan Azərbaycanda “Əmrah”, “Əmrah və Sayad Pəri”, Türkiyədə “Emrah və Selvihan”, Türkmənistanda isə “Sayat və Həmra” adı ilə tanınmışdır”(4).

Xatırladaq ki, Türkmənistanda Atlı Karlıyev və Atamurat Atabayev “Sayatla Həmra” dastanının motivləri əsasında opera yazmışdır və həmin əsər müasir dövrümüzdə də səhnə həyatını davam etdirməkdədir (13). Bu da Türkmənistanda həmin dastana olan diqqətdən xəbər verir. “Sayatla Həmra” istər dil xüsusiyyətlərinə, istərsə də öz məzmunu, obrazlar sistemi, tərkibindəki şeirlərə və s. görə həm Güney, həm də Quzey Azərbaycanda xalq içərisində geniş yayılan “Əmrah” dastanının bir versiyası olduğunu təsdiq etməkdədir. Məhz bu səbəbdən tədqiqatçı Fərqanə Əliyeva “Əmrah” dastanının türkmən versiyası: genezisi və formalaşması”(3) adlı dissertasiya işində “Əmrah” və “Sayatla Həmra” arasında müqayisələr aparmış, onların arasındakı oxşar və fərqli xüsusiyyətləri təhlil etmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, professor Babış Mametyazov isə dastanları məzmununa görə tarixi-həyati və fantastik olmaqla iki qrupa ayırır və yazır: “Şahsənəm və Qərib”, “Sayatla Həmra”, “Nəcəf oğlu” kimi dastanlar tarixi-həyati hadisələr əsasında yaranmışdır. Fantastik dastanların baş qəhrəmanları div, pəri, əjdəha kimi xəyali varlıqlarla əlaqədə olurlarsa, bu dastanların qəhrəmanları və digər xarakterlər xanlar, padşahlar ilə əlaqə qurmaqdadırlar, özlərinin özgürlüyü, şəxsi sevgisi uğrunda mücadilə etməkdədirlər” (10,43).

Göründüyü kimi, türkmən folklorşünas alimi Mametyazov “Sayatla Həmra”nı tarixi-həyati dastanlardan biri kimi təqdim edir. Ümumiyyətlə, türkmən folklorşünas-

lığında “Sayatla Həmra”nın yaranma tarixilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcuddur. Belə ki, bəzi mənbələrdə, (məsələn, B.A.Karriyevin “Qədim türkmən ədəbiyyatı” adlı tədqiqatında) “Sayatla Həmra”nın müəllifinin məşhur türkmən şairi Şahbəndə (Şabəndə) olduğu qeyd edilir. Türkmən tədqiqatşısı B.M.Kerbabayev (1894-1974) də Aşqabadda çıxan “Sayatla Həmra” dastanına yazdığı “Ön söz”də dastan müəllifinin Şahbəndə olduğunu qəbul edir. Akademik V.M.Jirmunski (1891-1971) dastanların müəllifi məsələsilə bağlı yazır: “Orta Asiya və Yaxın Şərqdə geniş yayılmış xalq romanlarının yaranması ilə bağlı müxtəlif versiyalar var, onlar müəyyən “müəlliflər”ə aid edilir, bəzilərinin adlarına əlyazmalarda təsadüf olunur. Məsələn: “Yusif və Əhməd” Mağrubiyyə, “Tahir və Zöhrə” Molla Nəfəsə, “Sayat və Həmra” Şahbəndəyə aid edilir. Bu müəlliflər XVIII –XIX əsrin əvvəllərində folklor əsasında türkmən yazılı ədəbiyyatının ilk nümayəndələridir” (9,638). Lakin bununla yanaşı, bir sıra alimlər bu dastanların anonim şəkildə yarandığını bildirməkdədirlər. Məsələn, görkəmli alim A.N.Samoyloviç, B.Mamedyazov və başqaları “Sayatla Həmra”nın müəllifi məlum olmayan dastan olduğunu göstərirlər (12, 9).

Dastanların müəlliflər tərəfindən yaransa da, ifa prosesində xeyli dəyişmələrə məruz qalması təbii bir prosesdir. “Sayatla Həmra” dastanı ifaçılar – baxşılar tərəfindən bütün Türkmənistanda və türkmənlərin məskunlaşdığı digər bölgələrdə hələ də yaşadılmaqdadır. Bundan başqa, özbək və qaraqalpaqlar arasında da bu dastanın ifa olunduğu bir sıra mənbələrdə qeyd edilməkdədir. A.Mirbadalayeva “Xuyrlukqa və Həmra” və “Sayatla Həmra” dastanlarının rusca nəşrinə yazdığı ön sözdə çox maraqlı bir məqamı qeyd edir: “Özbəkistan SSR Milli Akademiyasının əməkdaşları D.Kabulniyazov və R.Sultanova söyləyirlər ki, onlar “Xuyrlukqa və Həmra” və “Sayatla Həmra” dastanlarının Xarəzmdə kollektiv ifasının şahidi olmuşlar. Burada hər iki dastan türkmən və özbək dilində yaşadılır. Kollektiv ifa zamanı söyləyicilərdən biri aparıcı kimi çıxış edir, qalanları onu müşayiət edir və təkrarlayır. Əgər dastanlar türkmənlər arasında ifa edilirsə, aparıcı türkmən dilini gözəl bilən söyləyici olur. Əgər onlar özbəklər arasında söylənilsə, onda aparıcı özbək dilində nəgiz edir”(12,10).

Türkmən mənbələrinin verdiyi məlumatlara görə, həm “Sayatla Həmra”nın elmi arxivlərdə bir neçə əlyazma nüsxələri qorunmaqdadır. Bundan əlavə, XIX əsrdə Daşkənddə özbək tacir Qulamhəsən Arifcanovun və Kazan Universitetinin mətbəəsində olunmuş nüsxələri də vardır (12,10)

“Sayat və Həmra”dakı hadisələrin XIV-XV əsrləri xatırlatdığını bildirən A.S.Mirbadalayeva həmin dövrdə İran və Qafqazda hakimiyyətdə olan Qaraqoyunlu və Ağqoyunluların türkmən sülalələri olduğunu bildirir. Uzun illər türk xalqları arasında bu şəkildə yaşama geniş yayılmışdır. Əslində, qaraqoyunlular və ağqoyunlular türk-oğuz boyları əsasında formalaşan dövlət idi. Yəni oğuz soyundan gələn türk tayfalarının hakimiyyəti idi. Bu fakt da Azərbaycan və türkmən xalq yaradıcılığında bənzərliklərə təsir göstərməkdədir. Belə ki, hər iki xalqın dastan yaradıcılığında qəhrəmanın göstərdiyi igidliklər, vətəninə, ailəyə məhəbbət, kişilərlə yanaşı qəhrəmanlıq göstərən qadın obrazları, ata olan sevgi və s. kimi ortaq xüsusiyyətlər vardır. Bu xüsusiyyətlərə diqqət yetirən Xalıq Koroğlu "Oğuz qəhrəmanlıq eposu" əsərində Azərbaycan “Koroğlu”su ilə türkmən “Sayatla Həmra”sı arasın-

da müqayisə apararaq, qadın obrazlar haqqında yazır: “Koroğlu”, “Sayat və Həmra” və başqa dastanlarda qadınlar lazımi məqamlarda at minərək kişilərlə birlikdə düşmənin hücumundan müdafiə olunurdular. Oğuz qızları da cavan oğlanlar kimi sərt qəhrəmanlıq şəraitində tərbiyə alıblar” (8,113).

Dastanın məzmunundan aydın olur ki, baş qəhrəmanlardan Sayat xan türkmən, Həmra isə azərbaycanlıdır. Həmra öz beşikkəsməsi Sərvinyazla evlənməyə qərar verir, toy günü bir tacir ona Sayat xanın şəklini göstərir. Həmra Sayat xana vurulur və onu tapmaq üçün Qızılalma adlı məmləkətə yola düşür. Atası Aşıq Əhməd oğlunu tək buraxmaq istəmir, onunla gedir. Yolda bir çox maneələri dəf edəndən sonra Həmra Sayat xanı tapır və ona qovuşur. Aşıq Əhməd isə vətəninə – Azərbaycana qayıdır. Bir müddət keçir, Həmra çox darıxır, vətəmindən və Sərvinyazdan ayrı yaşaya bilməyəcəyini yəqin edir. Həmranın qürbətdə çox əziyyət çəkdiyini görən Sayat xan onunla Azərbaycanda yaşamağa razılıq verir və birlikdə yola çıxırlar. Bu səfərdə bir çox çətinliklərlə qarşılaşan sevgililər, nəhayət, Azərbaycana gəlirlər. Burada Həmra həm Sayat xana, həm də Sərvinyaza qovuşur.

Görkəmli Azərbaycan folklorşünası M.H.Təhmasib “Əmrah” (Azərbaycan) və “Sayatla Həmra” (türkmən) dastanları arasında müqayisə apararaq yazır: “Türkmən variantına görə Həmra azərbaycanlıdır. O Səlbiniyaz adlı qızla evlənir. Toy gecəsi Qızılalma ölkəsində Sayat xan adlı bir qız olduğunu öyrənib arxasınca getmək qərarına gəlir... Azərbaycan variantına görə, Əhməd kişi ilə oğlu Əmrah Sayad Pərinin arxasınca getdikləri zaman yolda bulaq başında dincəlməli olurlar. Su ilə bulağa iki alma üzüb gəlir. Əhməd kişi almaları tutur və haradan gəldiyini öyrənmək üçün su yuxarı gedir. Aydınlaşır ki, bu su Sayad Pərinin bağından keçirmiş. Almalar da onun bağından imiş. Bizim variantda Sayat Pərinin qızıl almalı bağ sahibi olması türkmən variantında onun Qızılalma ölkəsindən olması şəklinə düşmüşdür” (1, XXIV).

M.H.Təhmasib eyni süjet xəttinə malik türkmən “Sayatla Həmra” ilə “Əmrah” dastanlarındakı obrazların adının uyğunluğuna diqqət çəkir və yazır: “Hər iki variantda atanın adı Əhməddir. Türkmən variantında hətta Həmranın azərbaycanlı, Əhmədin də aşıq olduğu xüsusilə qeyd edilir. Azərbaycan variantında Əmrahın nişanlısının adı Səlbina, türkmən variantında Səlbiniyazdır. Bizim variantda ikinci qızın Sayad Pəri, türkmən variantında Sayat xandır və i.ə. Aydın bir şəkildə süjet bu xalqların birindən ikincisinə keçmişdir” (1, XXIV).

Qeyd etdiyimiz kimi, Həmra azərbaycanlıdır və dastanda vətəninə dəfələrlə xatırlayır, Sayat xana doğma yurdundan təbiətindən, gözəlliyindən bəhs edir. Məsələn:

Mən gəlmişəm Azərbaycan elinnən,
Özüm bilməm, hər söz gəlir dilimdən.
Ayrı düşdüm vətənimdən elimdən,
Mənzil hansı, məkan hansı – bilmənəm.

Azərbaycanla bağlı Qarabağ, Gəncə, Şamaxı, Şirvan, Muğan və s. kimi yer adlarının işlənməsi, qəhrəmanın qürbətdə çəkdiyi izzətləri göstərmək üçün vətəninə vəsf edən şeir parçalarının məzmunu və sairə, təbii ki, “Sayatla Həmra”-nın Azərbaycanla bağlılığı məsələsini ortaya qoyur. Lakin dastanda türkmən

folklor ənənəsinin izləri də qorunmaqdadır. Belə ki, dastanda işlənən bir sıra bənzətmələr sırf türkmən ruhuna uyğundur. Məsələn, sevgilisini “boz maralım”, “köşəklərim” və ya “ac qartalım” deyərək təsvir etmək və s. Azərbaycan epik ənənəsinə yaddır.

Xatırladaq ki, “Sayatla Həmra” dastanında nəsr və nəzm növbələşir. Azərbaycan məhəbbət dastanlarında olduğu kimi, “Sayatla Həmra”da gəraylı, deyişmə, təcnis və s. şəkildə şeirlərə yer verilsə də, qoşmalar üstünlük təşkil edir.

Bir məsələni də xatırlatmaq yerinə düşər. Müasir dövrümüzdə multidisiplinar (müxtəlif elm sahələrinin qarşılıqlı əlaqədə öyrənilməsi) araşdırmalar aparması probleminə diqqət artmaqdadır. Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, türkmən xalq ədəbiyyatı örnəklərinin orijinalda tədqiqi yalnız folklorşünaslıq üçün deyil, həm də Azərbaycan dilçiliyi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bir zamanlar türk dillərinin əsas lüğət fondunda işlənən, müasir dövrümüzdə müəyyən dəyişmələrə məruz qalan bəzi söz və ifadələrin etimologiyasını müəyyənləşdirmək üçün bu mətnlər istiqamət verə bilər. Məsələn, “Sayatla Həmra” dastanında “su” sözünün “suv” şəkildə, yaxud “Xuyrluqqa və Həmra”da “dərman” yerinə arxaik “əm” sözünün işlənməsi və s. fikrimizi təsdiq edir. Məsələn:

Mənim yarım *suv* içində sonadır,
Görən aşiq kabab olub yanandır.
Əl uzadıb piyaləni alandır,
Həmra der, gətir piyaləni böylə.

Qeyd etmək lazımdır ki, “Sayatla Həmra”nın rus dilindəki nəşrində tərcümə ilə yanaşı, dastanın türkməncə mətninin və ifa edildiyi musiqi notlarının verilməsi təqdirəlayiq hal kimi dəyərləndirilməlidir. Bu həm dastanın ifa olunduğu musiqini təsəvvür etmək baxımından faydalıdır, həm də orijinal mətn Azərbaycan dili ilə müqayisə üçün geniş imkanlar açır. Lakin rus dilindəki “Sayatla Həmra”nı nəzərdən keçirərkən, tərcümə zamanı məcazi ifadələrin öz məzmunundan tamamilə uzaqlaşması müşahidə olunur. Məsələn, “sona” sözü “уточка”, “tuti dilli” ifadəsi “Язык у тебя как у попурая” (“Sənin dilin tutuquşunda olduğu kimidir”), “Bağrım parə-parə dələndi, durnam” mısrası: “На части изрезана моя печень, журавль мой” (“Ciyərim hissələrə bölündü, durnam mənim”) kimi tərcümə edilərək, öz mənə tutumunu tamamilə itirmişdir. “Qolu bağlı, sinəsi dağlı” həm türkmən, həm Azərbaycan dilində çox asanlıqla anlaşılan məcaziləşmiş, poetik bir ifadədir. Rus dilində həmin birləşmə “yaralı sinə” (израненный грудь) kimi verilir və beləliklə, ifadə öz poetikliyi tamamilə qeyb edir.

Digər bir tərəfdən, Azərbaycan və türkmən dillərinin çox yaxın – qohum dillər olması bəzən tərcümədə ciddi çətinliklər yaradır. Daha dəqiq desək, bir sıra hallarda yaxın dillərdən tərcümə müəyyən problemlərin ortaya çıxmasına səbəb olur. Belə ki, türkmən dilində işlənən bəzi sözlər azərbaycanca eyni səs tərkibinə malik olsa da, ifadə etdiyi məfhuma görə fərqlənir. Məsələn: “yaş” sözü türkmən dilində “cavan, gənc” mənasında işlənir, yəni arxaik şəklini mühafizə edir. Təbii ki, Azərbaycan dialektlərində həmin sözün türkmən dilindəki mənası işlənməkdədir. Məsələn, Ordubad dialektində hələ tam yetişməmiş qoz “yaş cəviz” və ya

təzə doğulan körpə “yaş uşaq” adlandırılır, lakin ədəbi dildə kəlmənin mənası başqadır. Türkmən dilində “qol” azərbaycancada həm “qol”, həm də “əl”, “taş” kəlməsi iki şəkildə – həm bildiyimiz “daş”, həm də “uzaq” mənasında anlaşılar. Bu və bu kimi hallar bəzən yanlışlıqların yaranmasına gətirib çıxara bilər. Belə faktları nəzərə alaraq, yaxın dillərdən tərcümə zamanı hər bir (hətta bizə yaxşı tanış olan) söz diqqətlə seçilməlidir.

Beləliklə, qısa şəkildə bəhs edilən nümunələr bir həqiqəti ortaya qoyur. Dünya, o cümlədən türk xalqlarının folklor mətnləri Azərbaycan dilinə, mümkün olduğu qədər, orijinaldan tərcümə edilməlidir. Bunun üçün isə, təbii ki, hər iki dili bilən və folklor mətnləri ilə işləməyi bacaran mütəxəssislərə ehtiyac vardır.

Nəticə. Azərbaycan və türkmən xalqlarının folklor yaradıcılığının çox yığcam müqayisəsi belə onlar arasında ciddi bənzərliklərin olduğunu ortaya qoyur. Bu oxşarlığın əsas səbəblərini aşağıdakı şəkildə yekunlaşdırmaq mümkündür:

- Azərbaycan və türkmən xalqlarının soy-kökünün eyni olması, hər ikisinin Türk-Oğuz boyuna mənsubluğu;
- Azərbaycan və türkmən dilinin geneoloji təsnifə görə çox yaxın qohumluğu;
- Hər iki xalqın qədim dövrdən başlayaraq eyni dini inanc sisteminə bağlı olması;
- Hər iki xalqın uzun illər eyni siyasi sistem içərisində yaşaması.

Beləliklə, türkmən folklor mətnlərinin Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək nəşr olunması mifologiya, mərasimlər, adət-ənənələr, tarix, dövlətçilik, etimologiya, dilçilik və başqa məsələlərlə bağlı müqayisələrin aparılması üçün şəraitin yaranması ilə nəticələnə bilər. Ən əsası isə hər bir Azərbaycan türkünə öz əcdadını və qardaşını daha yaxından tanıması üçün fürsət verə bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, I c., Bakı: Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1965
2. Caferoğlu Ahmet. Orhon abidələrində atalar sözü, “Halk Bilgisi Haberleri”, cilt I, İstanbul: 1 kanunisani 1330, yıl 1, sayı 3, s. 43
3. Əliyeva Fərqanə “Əmrah” dastanının türkmən versiyası: genezisi və formalaşması”, Bakı, 2010, 127 s. – <https://ru.calameo.com/read/00435401132a7e5e10f7a>
4. Əmrah və Sayad Pəri. <http://intangible.az/front/az/aboutExample/19219>
5. Halil İbrahim Şahin, Kültürel kimlik ve folklore, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (İzmir), 2012, sayı 12, s. 5-20
6. Hikmet İsmail. Azərbaycan edebiyatı tarixi I-II, Hazırlayan: Parvana Bayram, Ankara: Akçağ, 2013
7. Göroğlu. Aşgabat: Türkmen Dövlət Neşriyat Gulluğu, 2012
8. Koroğlu Xəlq. Oğuz qəhrəmanlıq eposu, Bakı: Yurd, 1999
9. Жирмунский Б.М. Избранные труды, Ленинград: “Наука”, 1974
10. Mametyazov Babış. Türkmen halk destanları, “Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi”, 1998, sayı 20, s. 38-43

11. Min beş yüzülin oğuz şeiri, iki cildə, I kitab. Şeir mətnlərinin, müəlliflər və əsərlər haqqında məlumatların, lüğətin tərtibçisi, ön və son sözlərin müəllifi Anardır. Bakı: Azərbaycan, 1999

12. Мирбадалаева А.С. Тюркменский романический эпос, Москва: Главная Редакция Восточной Литературы, 1971

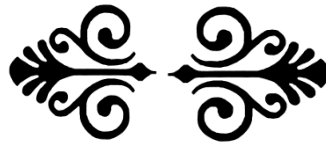
13. “Saýatly–Hemra” dessany esasynda opera oýny goýuldy – <https://afghanistan.tmembassy.gov.tm/tk/news/44054>

14. Şamil Əli. Azərbaycan Əlyazmaları İnstitutunun arxivindəki “Koroğlu” dastanı Kırında nəşr olundu”, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, Bakı: Nurlan, 2009

15. Talıblı Etibar. Folklorşünaslığın təşəkkülü haqqında, “Folklorşünaslıq məsələləri”, Bakı: VI buraxılış, 2007

16. Топоров Владимир Николаевич. Миф. Символ. Образ (Исследования в области мифопоэтического. Избранное), Москва: Из-во “Прогресс”, “Культура”, 1995

17. Велиев И., Об историко-этнических аналогиях в туркмено-азербайджанском художественном мышлении, “Türk mədəni mirası: qədim mənbələr və müasir perspektivlər” mövzusunda konfrans materialları, Aşkabat: 2000, s.193 – <http://www.turkmenistan.gov.tm/?id=16602>



Yeni nəşrlər: təqdimat və rəylər



BAŞ REDAKTORDAN



BAKİ-GƏNCLİK-1992

“Sosial şəbəkədə “Dünya xalqlarının Molla Nəsrəddin lətifələri. İyirmi üç Nəsrəddinin 1001 lətifəsi” (Bakı, Qanun nəşriyyatı, 2020, 544 səh. Tərcümə edən: Vilayət Quliyev) kitabını görəndə təəccübləndim. Belə ki, təxminən bir il əvvəl Bakıda nəfis tərtibatla hazırlanmış eyni məzmunlu və oxşar adlı (“Dünyanı gəzən Molla Nəsrəddin”) kitabın təqdimatı keçirilmişdi. Yeni çıxan nəşrin tərcüməçi-sinə müraciət etdim ki, niyə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının hazırladığı toplunun materiallarını öz adınıza çıxıb heç yerdə istinad etdiyiniz mənbəni gös-tərməmişiniz?.. Həmçinin Xaritonov da Moskvada keçən əsrin 80-ci illərində oxuculara əvvəl 23, sonra da “İyirmi dörd Nəsrəddin” («Двадцать четыре Насреддин») adı ilə toplu təqdim etmişdi...

Hörmətli professor Vilayət Quliyev cavab yazdı ki, mənim tərcümə etdiyim kitab təxminən 30 il qabaq işıq üzünə görüb. 2020-ci ildə ona əlavələr edib təkrar oxuculara çatdırmışım. “İyirmi üç Nəsrəddin” kitabının hər iki çapını əldə etdikdən sonra əmin oldum ki, görkəmli diplomat, tərcüməçi və əvəzsiz xidmətləri olan ədəbiyyatşünas alim hələ 1990-cı illərin əvvəllərində Türk dünyasının məşhur lətifə qəhrəmanı Molla Nəsrəddinin tədqiqinə böyük töhfə vermişdir. Doğrudur, Folklor İnstitutunun nəşrində sonda müftəlif dillərdən götürülmüş 80 ədəbiyyat siyahısında digər rusdilli kitabların adı olsa da, «Двадцать четыре Насреддин» toplusu yoxdur, Azərbaycan dilində olan ədəbiyyatların içərisində isə V.Quliyevin adı 5-ci sırada (Quliyev V. İyirmi üç Molla Nəsrəddin. Lətifələr. – Bakı: Gənclik, 1992, 416 s.) tərcüməçi kimi deyil, monoqrafiya müəllifi kimi verilmişdir.

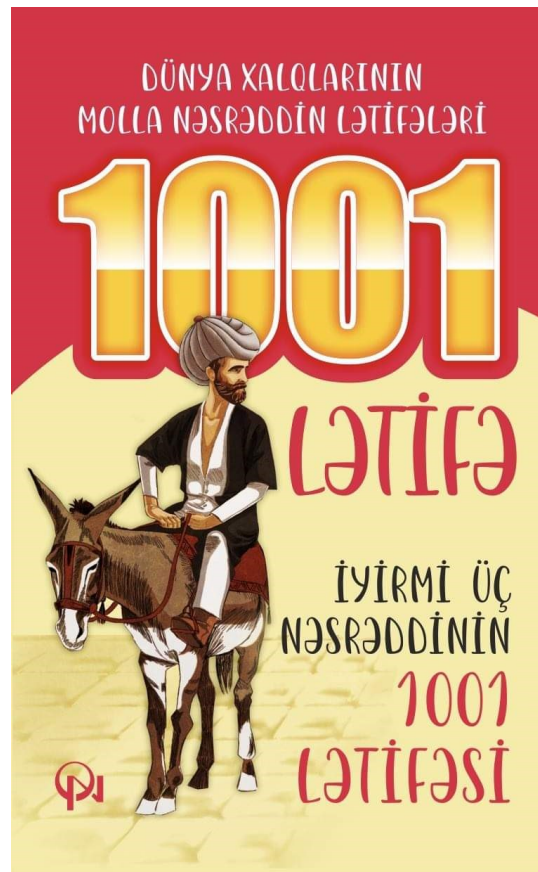
Beləcə prof. V.Quliyevin tərcüməçi kimi bizə ünvanladığı məktubu və kitab haqqında 1990-cı ilin avqustunda Bakıda qələmə aldığı məqaləsini oxuculara təqdim edirik”.

REDAKSİYAYA MƏKTUB

Salam, Ramazan müəllim. Mən dəqiqləşdirdim – “İyirmi üç Molla Nəsrəddin” kitabının ilk nəşri 1992-ci ildə “Gənclik” nəşriyyatında 12 min tirajla, çox mükəmməl bədii tərtibatla çıxıb və bir neçə ayın içində tam satılıb. Həmin dövrdə mən Türkiyədə, Ərzurum universitetində işləyirdim. Bakıya qayıdanda kitabın çıxdığını eşitsəm də, heç yerdə tapa bilmədim. “Gənclik” nəşriyyatı fəaliyyətini dayandırdığından qonorar almaq da mümkün olmadı. Nə isə, bunlar tarixdir.

Təbii ki, kitab Xaritonovun nəşri əsasında hazırlanmışdı. Həmin “Двадцать три Насреддина” kitabında 1200-ə yaxın lətifə toplanmışdı. Mən isə müəyyən etik, mental və s. səbəblərdən (məsələn, fars lətifələrindən birində Molla analığı ilə yatmaq istəyir və s.) onların yalnız 940-nı seçib tərcümə etmişdim. Yeni 2020-ci il nəşrində isə sırf ada görə - məşhur 1001 gecə nağılları ilə assosasiya do-ğurmaq üçün lətifələrin sayını 1001-ə çatdırdım. Məndə 1992-ci il nəşrinin elektron versiyası (M.F.Axundov kitab-xanasından latına çevirib göndəriblər), həm də indiki nəşrin PDF-i var. Baxmaq istəsəniz, göndərə bilərəm. Kitabın çap variantını da sizə çatdırı bilərlər. Bakıya gələndə mən Folklor institutunda hazırlanıb çap olunan eyni məzmunlu kitabla maraqlanacağam, mətnləri tutuşduracağam. Mən populyar nəşr hazırladığım üçün heç bir ədəbiyyat göstərməmişəm. Amma həmin nəşrdə geniş ədəbiyyat siyahısı (yəqin ki, Xaritonovdan götürülüb) varsa və orada Azərbaycandakı analoji nəşr xatırladılmırsa, bu artıq nədənsə xəbər verir. Kitabı tapmaqda kömək etsəydiniz, minnətdar olardım.

Hörmətlə, Vilayət
24 dekabr 2020-ci il



GÜLMƏYİ BACARMAQ – QƏHRƏMANLIQDIR!

(Dünya xalqlarının Molla Nəsrəddin lətifələri. İyirmi üç Nəsrəddinin 1001 lətifəsi. Bakı, Qanun nəşriyyatı, 2020, 544 səh. Tərcümə edən: Vilayət Quliyev)

Ölkəmizdə, hətta ömründə kitab oxumayan adamlar arasında da, Molla Nəsrəddinin bir neçə lətifəsini bilməyən, yeri gələndə, vəziyyətə uyğun şəkildə müdrik Mollanın fikirlərinə istinad etməyən kimsəyə rast gəlmək qeyri-mümkündür. Ancaq bu böyük gülüş ustası tək bizim yumor qəhrəmanımız deyil. O, bir dünya vətəndaşıdır. Adı və ibrətamiz lətifələri dil, din maneələri tanımadan, coğrafi sərhəd bilmədən yüz illər boyu dünyanın üç qitəsində 30-a yaxın xalq arasında yayılıb. Oxuculara təqdim olunan bu kitabda Molla Nəsrəddin, Xoca Nəsrəddin, Nəsrəddin Əfəndi, Nəsir Əfəndi, Anastratin və s. adlarla tanınan bəmərə türk müdrikinin 23 dünya xalqına məxsus 1001 lətifəsi toplanıb.

Qəhrəmanlıq ağır zamanlar üçündür, amma biz ümitsizlik çağında yaşayırıq. Ona yaraşan isə yalnız yumor hissidir.

Erix Maria Remark

Yaşadığımız bu çətin, həyəcanı çox, ümidi isə az olan günlərdə qıtlığı, qəhətliyi hər şeydən çox duyulan “defisitlərdən” biri də gülüşdür. Bilmirəm, səbəb nədir – ömrün qayğısız illərinin arxada qalması, mürəkkəb, keşməkeşli zamanəyə tuş olmağımız, yoxsa gələcək üçün qorxu və narahatlığın artması? Amma səbəblərin mahiyyətindən asılı olmayaraq bir məsələ gün kimi aydındır – üzlərdəki gülüş, dodaqlardakı təbəssüm günbəgün yoxa çıxır. İş yerində, küçədə, nəqliyyatda qabaqlar birçə şux sözdən, məhrəm zarafatdan, köhnə, yaxud təzə lətifədən şaqqanaq çəkib gülən adamlar elə bil günbəgün öz daxilinə çəkilir, tənhalıq, adamayovuşmazlıq qılafına bürünüb özlərini hər vasitə ilə ətraf aləmdən təcrid etməyə çalışırlar. Adamları qınamağa da əsas yoxdur. Dörd bir tərəfimizdə bu qədər qorxu, həyəcan, dərd, qüssə olduğu, cəmiyyətin qarşısızalmaz şəkildə uçuruma doğru yuvarlandığı, həyat şəraitinin ağırəlməz dərəcədə çətinləşdiyi, ən başlıcası isə torpağımızın, millətimizin siyasi diskriminasiyaya və təcavüzə məruz qaldığı bir şəraitdə gülmək, şadlanmaq asandır mı? Yadıma Abbas Səhhətin xalqımız üçün eyni dərəcədə narahat və qorxulu dövrdə – 1905-ci ildə yazdığı bir şeirinin məlum misraları düşür:

Yoxdur daha könlümdə qönçə dodaqlar dərdi,

Vardır ev dərdi, çörək dərdi, uşaqlar dərdi.

Doğrudan da, dərdin çox, həmdərdin isə yox olduğu dövrlərdə, heç bir hüquqi və insanlıq qanununun saya salınmadığı cəmiyyətdə gülmək, şadlanmaq, həqiqətən də, çətin, bəlkə də, qeyri-mümkündür... Bəs çıxış yolu nədədir?

Tarixin təcrübəsi göstərir ki, yenə də gülməkdə! Deyilənə görə, öz qəddarlığı və amansızlığı ilə ad çıxarmış Hülaku xan görkəmli Azərbaycan alimi, məşhur yumor qəhrəmanımızın adaşı Nəsirəddin Tusiyə tapşırıbmış ki, onun üçün dəbdəbəli bir məqbərə layihəsi hazırlasın və tikintisinə də özü rəhbərlik etsin. Məqbərə

hazır olandan sonra Hülaku vəzir-vəkili ilə axirət mənzilinə tamaşa etməyə gəlir. Hər şeyi gözdən keçirəndən sonra üzünü, bəlkə də, tam qanuni və məntiqi olaraq Şərqi ən böyük gülüş ustasının adını daşıyan Nəsirəddin Tusiyə tutaraq soruşur:

– De görək, burada nə çatışmır?

– Çatışmayan yalnız siz əlahəzrətin cəsədidir, – deyərək Nəsirəddin Tusi gözlərini qırpmadan cavab verir.

Qorxunun, yaltaqlığın, acizliyin düz üzünə tuşlanmış bu gülüş ən qüdrətli silah deyilmi? Dünya gülməsəydi, yaşamazdı deyirlər. Bu mənada gülüş ustalarının – hansı xalqda, hansı formada, hansı vasitələrlə çıxış etmələrindən asılı olmayaraq eynəcərliyi, yaramazlığı, naqisliyi öz adı ilə adlandıranların, ona öz həqiqi yerini göstərənlərin zahirən məzhəkə və tələklilik pərdəsinə bürünmüş söz və hərəkətləri həmişə əsl hünər və qorxmazlıq timsalı olub. Adı dünya yumorunun görkəmli simaları sırasında çəkilən belə qüdrətli gülüş ustalarından biri də Nəsrəddindir.

Xalqımız elminə, biliyinə, tədbirliliyinə görə Molla adı verdiyi (Molla Pənah Vəqifi yada salaqla!) Nəsrəddini özününkü sayır. Bəlkə də, çoxları bizim Mollanın bir qədər fərqli adlar altında Asiya, Avropa və Afrikanın otuzə yaxın xalqı arasında məşhur olmasından və hər bir xalqın da Nəsrəddini özü üçün dogma hesab etməsindən, ona milli mədəniyyət hadisəsi kimi baxmasından xəbərsizdir.

Oxuculara təqdim olunan bu kitabda 23 dünya xalqının Nəsrəddin haqqındakı bir-birindən gülməli və ibrətamiz lətifələri toplanıb. Həmin lətifələr Nəsrəddini kiçik yaşlarından tutmuş qəbir evinə və ölməzliyə qədər “müşayiət etməyə”, onu gündəlik həyatın, məişətin, qarşılıqlı münasibətlər sisteminin ən müxtəlif səhnələrində, ən müxtəlif rol və situasiyalarda görməyə imkan yaradır. Az öncə qeyd etdiyim kimi, hər bir xalqın tam səmimiyyətlə özününküləşdirdiyi Nəsrəddin Azərbaycanda Molla Nəsrəddin, Anadoluda Xoca Nəsrəddin, özbək, türkmən və uyuğurlarda Nəsrəddin Əfəndi, qazaxlarda Xoca Nasır, çeçenlərdə Nesart, yunanalarda Anastratin və s. adlarla tanınmasına baxmayaraq hər yerdə eyni rol oynayır, xalq fikirlərinin tərcümanına çevrilərək müdriklik və həyatsevərliyin, nikbinlik və həzircavablığın, haqsızlığa qarşı barışmazlığın simvolu kimi çıxış edir.

Molla Nəsrəddin Azərbaycan xalqının ən çox sevdiyi, gündəlik ünsiyyətində ən çox istinad etdiyi, bu və ya digər həyat hadisəsini adı ilə əlaqələndirdiyi, yaxud özündən uzaqlaşdırdığı məzhəkə ustalarından biri, bəlkə də, birincisidir. Yadımdadır ki, 60-cı illərin əvvəllərində, hələ TV-nin ucqarlara ayaq açmadığı, yeganə kütləvi informasiya vasitəsinin radio olduğu dövrdə kəndimizdə az qala hər evdə tapılan, ən çox oxunan əzsaylı kitablardan biri də Molla Nəsrəddin lətifələri idi. O da maraqlıdır ki, “mütaliə mədəniyyəti” barəsində yəqin ki, heç nə eşitməmiş kənd adamları həmin lətifələri yalnız onların bəzən diribaş, bəzən kütbeyin təsiri bağışlayan, bəzən ən mürəkkəb situasiyalardan baş çıxaran, bəzən isə adi bir işin içində ilişib qalan, bəzən avam arvadının, cahil dostlarının əlində əsir-yesir olan, bəzən isə dövrün hakimlərinə, alimlərinə, hökmdarlarına meydan oxuyan qəhrəmanına gül-mək üçün oxumurdular. Hər şeydən əvvəl, öyrənmək, bu və ya digər məsələyə münasibətdə mövqelərinin dəqiqliyini yoxlamaq, qarşıdakı insanları inandırmaq, yaxud realılıqla barışdırmaq üçün oxuyurdular. Həm də təkcə oxumur, şüurlarına və yad-

daşlarına həkk edirdilər. Kitab-qəzetə o qədər də meylli olmayan kənd adamları arasında Molla Nəsrəddinin özünəməxsus kultu var idi və onlar bu və ya digər məsələ ilə əlaqədar Mollanın adını çəkəndə, onun səciyyəvi hərəkətini, yaxud kələmını xatırladanda böyük gülüş ustasını mütləq “rəhmətlik” sözü ilə yad edirdilər. Kim bu yazılmamış qanunu pozsaydı, yəni Mollanı xatırlayarkən “rəhmətlik” sözünü deməsəydi, gərək onunla bağlı yeddi lətifə danışaydı. Kənd adamları bu özünəməxsus rituala çox dəqiqliklə, kimsəyə güzəşt tanımadan əməl edirdi. Göründüyü kimi, xalq arasında Mollanı xatırlamağın, ona ehtiram göstərməyin forması və üsulu da onun özü kimi qəribə və müdrikanə idi...

Molla, Xoca, yaxud Əfəndi adlandırılmasından asılı olmayaraq Nəsrəddinlə bağlı lətifələr yazıya alınana kimi yüzilliklər boyu dildən-dilə düşərək xalq arasında yaşayıb. İti ağıl, hazırcavablıq və tizfəhmliklə dolu bu lətifələr yalnız insanların kefini açmağa, üzünü güldürməyə xidmət etməyib, həm də onların güvənc yerinə, inam, istinad mənbəyinə, haqsızlığa, ədalətsizliyə qarşı istehzasına və üsyanına çevrilib. Molla Nəsrəddinin başına gələn kiçik, lakin ibrətamiz hadisələrin utandırdığı, tərbiyə etdiyi anlar, düz yola səslədiyi, ədalətsizliyə, insafsızlığa son qoyduğu məqamlar, hakimlərin özbaşınalığına, məhkumların mütiliyinə meydan oxuduğu təsadüflər də az olmayıb. Molla Nəsrəddin çətin məqamlarda həmişə arasında yetişdiyi xalqın, müdrikliyi sadəlik və təvazökarlığında olan insanların köməyinə tələsib. Zaman keçdikcə onun “kiçik qardaşları” – Bəhlül Danəndə, Abdal Qasım və digərləri ərsəyə gəlib, lakin Nəsrəddin yenə də birinci müdrik, birinci məzhəkəçi mövqeyini özündə saxlayıb. Azərbaycanda onun döymədiyi qapı, girmədiyi ev, güldürmədiyi adam qalmayıb. Ən başlıcası isə Molla Nəsrəddin nə vaxt, haraya gəlməyini yaxşı bilib. Onun uzaq Ərəbistan yarımadasına, dini dinimizdən, dili dilimizdən olmayan Yunanıstana, Makedoniyaya, Serbiyaya, Bolqarıstana səfəri də elə Anadoludan və Azərbaycandan – türk torpaqlarından başlayıb... Bu gün bizim Molla Nəsrəddin kimi tanıdığımız Şərq Ezopu böyük türk dünyasının Azərbaycan, özbək, tatar, başqırd, qaqauz, türkmən, qırğız, uyğur, türk, qazax, qumuq kimi dilləri ilə bir sırada fars, tacik, bolqar, serb, yunan, xorvat, macar, çeçen, dargin, avar, ləzgi, ərəb, hətta qədim Assuriya (ay-sor) dilində “danışmasına” baxmayaraq onun türk əsilli, türk köklü olması, ümumtürk gülüş mədəniyyətinin və xalq yaradıcılığının təmsilçisi kimi ortaya çıxması heç kimdə şübhə doğurmur.

Molla Nəsrəddinin Azərbaycan qədər sevildiyi, populyar olduğu Türkiyədə, gülüş qəhrəmanının vətəni sayılan Akşehirdə onun həqiqi yumor və hazırcavablıqla yoğrulmuş heykəli var. Şəhər meydanlarından birini bəzəyən Xoca Nəsrəddin uzunqulağının belində oturub əli ilə qabağı göstərir. Onun nişan verdiyi istiqamətdə yola davam edən müsafirlər bir qədər sonra Xocanın eyni ilə əvvəlkinin təkrarı olan başqa bir abidəsi ilə rastlaşırlar. Burada da Xoca yolu göstərir. Beləcə, üçüncü və dördüncü abidələrlə üz-üzə gələn yolçu Xocanın dediyi kimi hərəkət edərək təzədən birincinin yanına qayıdır. Bu simvolik abidə kompleksini ən müxtəlif şəkildə yozmaq, burada ən müxtəlif lətifələrin izlərini axtarmaq mümkündür. Lakin yozuculuq işi mənim öhdəmə buraxılsaydı, deyərdim ki, kompleksdə ilk növbədə, Nəsrəddin

şəxsiyyətinin və gülüşünün seyrindən çıxmağın qeyri-mümkünlüyü və bir də onu yetirən, dünya mədəniyyətinə təqdim edən torpağın cazibə qüvvəsi ifadəsini tapıb. Nəsrəddin türk torpağından dünyanın müxtəlif guşələrinə ayaq açsa da, onu yetirən böyük mədəniyyətin, xalq müdrikliyinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi qalıb. İllər keçir, ictimai həyatda bizə əhəmiyyətli görünən hadisələr, böyük bir ölkəni mənasız sınaq laboratoriyasına çevirmiş hansısa başabəla sovet lideri haqqındakı ən gülməli, hazırcavablığı, dəqiqliyi ilə seçilən ən “aktual” lətifələr də yaddan çıxır, özünün əvvəlki təsir qüvvəsini və kəsərini itirir, Nəsrəddin lətifələri isə xalqın yaddaşında yaşayır, ona gündəlik həyatda yol yoldaşlığı edir. Biz dönə-dönə ona qayıdırıq. Yəqin folklorşünaslıq mütəxəssislərindən tutmuş sıradan oxuculara qədər hamı Molla Nəsrəddin uzunömürlülüynün sirri, sehri ilə maraqlanır. Mən də Nəsrəddinlə bağlı dünya xalqlarının lətifələrini dilimizə çevirərkən bu möcüzə haqda çox fikirləşdim və sonda belə qərara gəldim ki, Molla Nəsrəddinin əbədiyyəti onun həmişə vaxtında özünü yetirməsi, sözü vaxtında deməsi, zərbəni vaxtında endirməsindən qaynaqlanır.

Dövrün indiki kimi çətin, keşməkeşli olduğu, xain və məkrli qonşularımızın çirkin niyyətlərini həyata keçirmək üçün bütün Cənubi Qafqazı qan gölündə boğmağa başladıkları 1906-cı ildə Tiflisdən “Sizi deyib gəlmişəm!” – nidası ilə tək Azərbaycana deyil, bütün türk-müsəlman dünyasına ayaq açan “Molla Nəsrəddin” jurnalı da eyni adlı müdrik sələfinin davamçısı kimi meydana atılmışdı. Hər sözə zərgər dəqiqliyi ilə yanaşan böyük Cəlil Məmmədquluzadə çox güman, bu adı təsadüfi seçməmişdi. O, dörd bir yanını saran Danabaş kəndinin sakinlərini, “ölülər” səltənətinin vətəndaşlarını yalnız sarkazm dolu amansız gülüşün qüdrəti ilə oyada biləcəyinə inanırdı. Bu mənada böyük yazıçının istinad etdiyi, arxalandığı hamının yaxşı tanıdığı, amma məsləhətləri, nəsihətləri çox vaxt qulaq ardına vurulan qoca Molla Nəsrəddin olmuşdu.

Karl Marksda belə bir maraqlı və dəqiq fikir var ki, xalqı oyatmaq, mübarizəyə səsləmək üçün onu düşdüğü mövcud vəziyyətdən hiddətləndirmək lazımdır. Həmin hiddət hissini oyatmaqdan ötrü vətənpərvərlik çağırışlarından, amorf kütləyə keçmiş əzəmətini və böyüklüyünü xatırlatmaqdan da istifadə etmək olar, onun indiki vəziyyətinə gülmək, məsxərə etmək yolu ilə hərəkətə gətirmək də! Müasir terminologiya ilə desək, bu ikinci yol tibbdə şok terapiyası adlanır və bəzi hallarda ənənəvi müalicə üsullarından daha təsirli olur. Yəqin nə Mirzə Cəlil, nə də Sabir Marksı oxumuşdular. Amma yalnız dahilərə xas bir sövq-təbii ilə tarixi gerçəyi duymuş və bütün həyatlarını müdrik Molla Nəsrəddinin dili, gülüşü ilə “Molla nəsrəddinlərin” iç üzünü açmağa, gülüş, istehza, məsxərə və sarkazm vasitəsi ilə xalqı yaramaz mühitə və cəmiyyətə qarşı mübarizəyə səfərbər etməyə, salındığı vəziyyətdən hiddətləndirməyə çalışmışdılar. Bu yolda onların ən yaxşı silahdaşı və məsləhətçisi xalq müdriki Molla Nəsrəddin olmuşdur. “Molla Nəsrəddin”i də qoca Molla kimi zamanə özü yaratmışdı.

Deyəsən, mətləbdən bir qədər uzaq düşdüm.

Amma nəsillərin yaddaşı və təcrübəsi göstərir ki, Molla Nəsrəddin nə vaxtsa, haradasa lap ötəri anılarda da heç vaxt elə-belə, durduğu yerdə adamın

yadına düşmür. O, nə vaxt yada düşürsə, bu yadətmanın mütləq bir ictimai səbəbi, mənəvi-əxlaqi kökü olur. Məhz bizim günlərdə dünya xalqlarının Nəsrəddin haqqındakı lətifələrinin Azərbaycan oxucularına təqdim olunması da təsadüfi xarakter daşıyır.

Mən bu lətifələri dilimizə çevirəndə 1990-cı ilin fevral ayı idi. Torpağımız kimi ürəklərimizi də parçalayan, tırtılları altına alıb xıncım-xıncım edən sovet tankları hələ Bakı küçələrindən çəkilməmişdi. Dinc əhaliyə divan tutmaq üçün yurdumuza göndərilən yadelli əsgər və zabitlərin nifrət dolu gözləri də tankların və topaların, avtomatların və tapançaların lülələri kimi insanlarımızın ürəyinə tuşlanmışdı. Hamı Bakının qanla suvarılmış müqəddəs məbədghasına – Şəhidlər xiyabanına tələsirdi. Silah və zor qarşısında fiziki gücsüzlüyümüzü hiss etdiyimizdən göz yaşları içimizə axır, nifrətimiz və qəzəbimiz kilidlənmiş dodaqlarımız arxasında dəfn olunurdu. Əl işdən soyumuş, günahsız adamların ölümü, azadlıq istəyinin top-tüfəng atəşləri və qaba bir zorakılıqla boğulması müqabilində hər şey öz mənasını, ilkinliyini itirmişdi. Belə bir vaxtda mən dünyanın qoluzorlularına gülən, dövrün hakimlərini barmağına dolayan, ən zalım, qəddar hökmdarlara da yerini göstərməkdən çəkinməyən müdrik Nəsrəddin haqqında dünya xalqlarının lətifələrini dilimizə çevirməyə başladım. Düşündüm ki, bu lətifələrlə tanış olan oxucularımız da Molla Nəsrəddinə qoşulub gücü dinc, silahsız əhaliyə çatan miskin “sərkərdələrə”, ölkəni fəlakət və milli qırğın həddinə gətirən boşboğaz dövlət başçılarına, tanrısı rüşvət olan vəzifə sahiblərinə, sözü ilə əməli bir-birinə uyuşmayan siyasət dəllallarına, bisavad alimlərə, cahil mollalara, qafiyəpərdəz şairlərə, vədəbazlara, yalançılara, saxtakarlara, fitnəkarlara və s. və i. a. güləcək. Bu insanı alov kimi qarsan yandırıcı bir gülüş olacaq. İnsanların içindəki xofu, qorxunu öldürən bir gülüş olacaq. Və insanlarımız güldükcə özünü daha çox dərk edəcək. Güldükcə hiddətlənəcək. Güldükcə həyatımızı sarmış bütün yaramazlıqlara qarşı daha da barışmaz olacaq. Və artıq qorxa-qorxa, çəkinə-çəkinə yox, gülə-gülə onları öz yolundan kürüyüb tarixin zibilliyinə atmaq haqqında düşünəcək. Güldükcə bu gün gözüne böyük, əzəmətli, əbədi və əzəli görünənlərin çox şeylər nəzərində kiçiləcək, dəyişməz həqiqətlər kimi təlqin olunanlar rədd ediləcək. Günümüzün insanı dünyanın ora-burasını rəngləyərək onu babat bir şəkllə salmaq haqqında deyil, kökündən dəyişmək haqqında düşünəcək. Güldükcə görəcək ki, hər şeyi yerbəyer edən zaman və çətin anda öz sözünü deməyi bacaran xalq var. Güldükcə görəcək ki, həqiqətən də, dünya gülməsə – yaşamaz. Evlərinizdən, məclislərinizdən gülüş səsi heç zaman əskilməsin. Unutmayın ki, gülməyi bacarmaq da həqiqi qəhrəmanlıqdır!

*Vilayət QULIYEV,
Filologiya elmləri doktoru, professor*



QARABAĞA ZİYALİ TÖHFƏSİ



**Nailə ananın söylədikləri. Qubadlı bölgəsi: etnoqrafiya, folklor, dil örnəkləri. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 392 səh.
(Qeydə alan, tərtib edən, ön söz, lüğət, izah və qeydlərin müəllifi: Etibar Talıblı)**



Folklor xalqın keçdiyi keşməkeşli yola, onun tarixinə, milli-mənəvi yaddaşına işıq saçı, cəmiyyəti gələcəyə qanadlandıran, insanlığa ruh verən bir qaynaqdır. Folklor mədəniyyəti daim yaradıcılıq içərisində olduğundan hər an dəyişən və dəyişə-dəyişə özünü qoruyan bir sistemdir. Milli düşüncənin aparıcı mənbəyi olan xalq ədəbiyyatı mənəvi-əxlaqi dəyərlərimizi yaşadan və gələcək nəsillərə ötürən, ruhumuzu daim alovlandıran mənbədir. Türk düşüncə adamı Cəmil Meriçin sözləri ilə desək, “İstiqbal xalq ədəbiyyatıdır”.

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı örnəkləri nə qədər toplanılıb nəşr edilsə də, yenə də yazıya alınmamış yüzlərlə sənət inciləri hafizələrdə yaşamaqdadır. Bu örnəkləri qayğı ilə toplamaq hər bir ziyalının, xüsusilə filoloqların müqəddəs və şərəfli vəzifəsidir. Son dövrlər çap olunmuş folklor topluları arasında Bakı Dövlət Universitetinin dosenti Etibar Talıblının tərtib etdiyi, “Elm və təhsil” nəşriyyatı tərəfindən çap edilmiş “Nailə ananın söylədikləri (Qubadlı bölgəsi: etnoqrafiya, folklor və dil örnəkləri)” kitabı xüsusi yer tutur. Kitabın elmi redaktoru BDU-nun Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrasının müdiri, professor Səhər Orucovadır.

Bu toplunun özünəməxsusluğu, bir tərəfdən bütün örnəklərin yalnız bir söyləyicinin ifasında yazıya alınması ilə, digər bir tərəfdən folklor nümunələri ilə yanaşı, etnoqrafiya və dil materiallarını da ehtiva etməsi ilə birbaşa bağlıdır. Kitab bir söyləyicinin repertuarı əsasında hazırlanmışdır, onu söyləyici kitabı da adlandırmaq olar. Etiraf edək ki, bir şəxsin dilindən söylənmiş olan, həm janr tərkibinə, həm də həcminə görə zəngin materialın bir kitabda təqdimi az təsadüf edilən elmi-mədəni hadisələrdəndir. Folklor bütün hallarda söyləyici faktoru ilə bağlıdır və hər bir toplayıcı folklorşünas bütün hallarda söyləyici ilə işləyir. Söyləyici ilə işləmək folklorşünasdan məsuliyyət, diqqət və səbir tələb edir, nəticəsi isə zəngin və çoxcəhətli material olur. Toplayıcı-dinləyici sanki söyləyicinin tərəf-müqabilinə çevrilir və onları ilk növbədə ortaq dəyərlər birləşdirir. E.Talıblı kitabda təqdim olunan mətnlərin 2015-2019-cu illərdə söyləyici Nailə İmanlıdan yazıya aldığı bildirir.

Xalq ədəbiyyatı, etnoqrafiya və dil örnəklərini əhatə edən bu dəyərli kitaba toplayıcı-tərtibçi “Folklor – milli yola düşən işıq və o yolun özüdür” adlı geniş ön söz yazmışdır. O, ön sözdə söyləyici haqqında, mətnlərin necə yazıya alınması haqqında ətraflı məlumat vermiş; əldə edilən materialları elmi-nəzəri baxımdan ümumiləşmiş şəkildə dəyərləndirmişdir. Ön söz aşağıdakı ayrı-ayrı bölümlərdən ibarətdir: 1. “Söyləyici portreti yaxud Qayalının nağıl gecələrindən Nailə ananın dəyirmi masasına”; 2. “Milli folklor və etnoqrafiyanın Qubadlı layı”; 3. “Atalar sözü – sözlərin gözü”; 4. “Dilin yaddaşı: xalq deyimləri və dialekt sözləri haqqında”; 5. “Dağların harayı: bayatı fəryadı”. Ön sözdə bölgənin folklor mühiti və söyləyicinin repertuarının formalaşması, folklor söyləyiciliyi ənənəsi və varislilik kontekstində söyləyicinin portretinin yaradılması – onun həyatı, dünyagörüşü, xarakteri haqqında ətraflı danışılması təqdir ediləsi yanaşmadır. Fikrimizcə, söyləyici haqqında dolğun məlumatın olması folklor mətnlərinin pragmatik mövqedən araşdırılması işinə yardımçı ola bilər. Ön söz müəllifinin atalar sözü və məsəllərə, xalq deyimlərinə, bayatılara xüsusi diqqət ayırması onların kitabdakı materialların arasında geniş yer tutması ilə bağlıdır. E.Talıblı ön sözdə folklorşünaslığımız üçün aktual olan bir sıra problemlərə, məsələn: çağdaş dövrdə atalar sözü və məsəllərin variantlaşması; xalq frazeologiyasının qaynaqları, semantikasi, kontekstuallığı; xalq bayatılarının regional təzahür özünəməxsusluğu və s. məsələlərə toxunmuş, bir çox maraqlı nəzəri mülahizələr irəli sürmüşdür.

Kitabda əks olunmuş mətnləri üç qismə ayırmaq olar: etnoqrafik mətnlər, folklor mətnləri və dil örnəkləri. Etnoqrafiyaya aid bölümdə müxtəlif xalq mərasimlərinə aid materiallar verilmişdir. Xıdır Nəbi mərasiminin izlərinə, Novruz, toy, yas mərasimlərinin keçirilməsinə aid mətnlər Qubadlı bölgəsinin etnoqrafik mənzərəsini canlandırmaq üçün zəngin informasiya verir. Bunların arasında Novruz adət və inancları, falları, oyunları ilə əlaqədar maraqlı mətnlər vardır. Xalq mətbəxi, yaylaq xatirələri barədə mətnlər də kitabın maraq doğuran hissələrdəndir.

Folklor bölümündə əks olunan mətnlər janr baxımından əhatəliliyi ilə seçilir. Kitabda əfsanə, rəvayət, nağıl, lətifə, bayatı, atalar sözü, məsəl və s. janrlara

aid çoxsaylı regional folklor örnəkləri yer alır. Ümumilikdə götürdükdə, onların arasında müxtəlif illərdə toplanıb nəşr olunmuş mətnlərin az və ya çox dərəcədə fərqli variantları da, ilk dəfə qeydə alınmış orijinal folklor mətnləri də vardır. Kitabda təqdim olunan nağıllardan biri sehrli nağıldır (“Mələk və Qaraquşun nağılı”). Digərləri didaktik məzmunlu məişət nağıllarıdır. Epik folklor janrlarından lətifə və rəvayətlər də topluda mühüm yer tutur. Lətifələrin arasında xalq həyatı və məişətinin, müxtəlif insani münasibətlərin xalq gülüşü ilə dəyərləndirildiyi, janrın struktur tələblərinə uyğun yaradılmış nümunələr az deyil. “Səni yandırmasın, məni yandırmaz”, “Anam qoymadı” və s. lətifə janrının orijinal regional örnəkləridir. Rəvayətlərin arasında gəlin-qaynana münasibətlərinə həsr olunmuş yumoristik məzmunlu örnəklər üstünlük təşkil edir. Bu bir daha söyləyicinin kişi, yaxud qadın olmasının onun repertuarının, müraciət etdiyi mövzuların (bir sözlə, onun maraq dairəsinin) formalaşmasına təsir göstərməsi fikrini təsdiq edir.

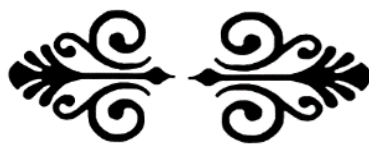
Kitabda əks olunmuş janrların arasında atalar sözü və məsəllər xüsusi yer tutur. Məlum olduğu kimi, bu janra aid nümunələrin qeydə alınmasının öz çətinlikləri vardır. Aydın olur ki, söyləyici Nailə İmanlı nitqində, başqa sözlə, repertuarında xalq aforizmlərini çox işlədir. Toplayıcı E.Talıblı kitabın ön sözündə bunu xüsusi qeyd edir: “Ən əsası isə onun atalar sözü və məsəlləri, xalq deyimlərini – müxtəlif frazeoloji ifadələri gözəl bilməsi və nitqində çox işlətməsidir”. Ön sözdən o da aydın olur ki, tərtibçi qeydə aldığı pəremilərin təxminən yarısını kitaba daxil etməmişdir. Əsas atalar sözü toplularında çap olunmuş məşhur nümunələri kənarda saxlamağa çalışmışdır. Lakin burada nə az, nə çox, mindən çox pəremik vahid nəşr olunmuşdur. E.Talıblı özü onları belə qruplaşdırır: “1. Xalq arasında məşhur və məlum olsa da, əsas toplulara düşməyənlər; 2. Məlum atalar sözü və məsəllərin fərqli ekvivalentləri yaxud variantları; 3. Regional-lokal səciyyəli orijinal örnəklər”. Onlardan bəzi örnəklər veririk: “Təzə süpürgə yaxşı süpürər”; “Həvəs gedər, gələr, nəfəs gedər, gəlməz”; “Axşam bəzəyi – yar bəzəyi, Səhər bəzəyi – çöl bəzəyi”; “Adam tamahına tüt deyər”; “Çox fət iş görüb, hələ bir bərəkalla da isdiyir”; “Aşığa söz dəyməz, çirkinə göz”, “Əyağa dururam başıma vırır, otururam əyaxlarıma”, “Töş deyirəm, getmir, hoş deyirəm dayanmır” və s. Həmçinin çox məlum atalar sözü və məsəllərin (“Od yanmasa, tüstü çıxmaz”; “Qarğadan qırğı olmaz” və s.) maraqlı variantlarını qeyd etmək olar: “Yağ yanmasa, iyi çıxmaz”; “Qarğa nə vaxtdan qırğı olub?” və s. Bu nümunələr Azərbaycan pəremioloji fondunun zənginliyini və tükənməzliyini, onların gələcəkdə hələ uzun müddət toplanmalı olduğunu bir daha göstərir. İnandırıcı ki, buradakı atalar sözü və məsəl örnəkləri janrın gələcəkdə geniş toplularının nəşrində istifadə ediləcəkdir.

Kitabdakı dil örnəkləri, yəni “İzahlı xalq deyimləri” başlığı ilə verilmiş xalq frazeologiyası nümunələri və onların izahları, eləcə də tərtib edilmiş dialekt sözlüyü “Nailə ananın söylədikləri” kitabının təkcə etnoqrafiya və folklorşünaslıq baxımından deyil, dilçilik (frazeologiya və dialektologiya) baxımından da əhəmiyyətli olduğunu göstərir. “İzahlı xalq deyimləri” bölümündə müəllif hər hansı bir deyimi canlı xalq danışığı dilində istifadə olunduğu formada təqdim etmiş, ardınca

onun semantikasını izah etmiş və ya kontekstini dəqiqləşdirmiş, daha sonra söyləyici nitqindən nümunə vermişdir. Məsələn: “**ağzında su ilinməməh** – ağzında söz qalmamaq, eşitdiyini dərhal söyləmək, söz saxlayan olmamaq: *Ağzında su ilinmir*”. Və ya: “**İsrafil zır düdüyün çalanda** – Bir işin alınmayacağına işarə edilir: *Bir alınmıyan işdi, deyir havaxt olıjey? Deyir İsrafil zır düdüyün çalanda*”. Yaxud: “**dədəboyu verməh** – cəzalandırmaq, qulaqburması vermək: *Bizə dədəboyu verirsən?*” 1300-dən çox frazeoloji ifadənin, 400-dən çox dialekt sözünün izahlı lüğət prinsipi ilə təqdimi onu göstərir ki, bu kitab sadəcə toplama və tərtib işinin deyil, həm də elmi araşdırıcılığın nəticəsi kimi meydana çıxmışdır. Buradakı regional ifadə və sözlərin bir çoxunun müvafiq lüğətlərə düşmədiyi də nəzərə alınmalıdır.

Qubadlı bölgəsinin folklor, etnoqrafiya və dil örnəklərini özündə ehtiva edən bu kitabın çapı Azərbaycanın əbədi və ayrılmaz hissəsi olan doğma Qarabağımızın, o cümlədən Qubadlının erməni işğalçılarından addım-addım azad olduğu günlərə təsadüf etmişdir. O, eyni zamanda ümummilli Qarabağ mücahidləsinə ziyalı töhfəsi kimi dəyərləndirilə bilər. Kitab Qarabağ uğrunda şəhidlik zirvəsinə yüksəlmiş igidlərimizin əziz xatirəsinə ithaf olunmuşdur. Biz də 44 günlük Vətən müharibəsində qəhrəmancasına həlak olmuş əsgər və zabitlərimizin ruhu qarşısında baş əyir və Uca Tanrıdan onlara rəhmət diləyirik. Doğma Qarabağımızın erməni qəsbkarlarından azad olunması münasibətilə xalqımızı təbrik edir, üçrəngli Azərbaycan bayrağının daha uca zirvələrdə dalğalanmasını arzu edirik. Kitabın ərsəyə gəlməsində böyük əziyyət çəkmiş həmkarımız folklorşünas alim Etibar Talıblını isə təbrik edir, ona yeni yaradıcılıq uğurları diləyirik.

*Məhəmməd MƏMMƏDOV,
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru,
BDU-nun Folklor kafedrasının dosenti*



İtkilərimiz

ÖLÜM SEVİNMƏSİN QOY

**KAMRAN İMRAN OĞLU ƏLİYEV
(1953-2020)**



Azərbaycan elmi ictimaiyyətinə ağır itki üz vermişdir. 2020-ci il dekabr ayının 23-də tanınmış ədəbiyyatşünas və folklorşünas alim, Azərbaycan Respublikasının Əməkdar elm xadimi, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü Kamran İmran oğlu Əliyev 67 yaşında dünyasını dəyişmişdir.



Kamran Əliyev 1953-cü il martın 5-də Naxçıvan Muxtar Respublikasının Şərur rayonunun Diyadin kəndində anadan olmuşdur. 1969-cu ildə Şərur rayonunun Tumaslı kənd orta məktəbində təhsilini başa vuraraq, həmin il Azərbaycan Dövlət Universitetinin (indiki Bakı Dövlət Universiteti) Filologiya fakültəsinə daxil olmuşdur. 1974-cü ildə universiteti fərqlənmə diplomu ilə bitirən Kamran Əliyev 1974-1976-cı illərdə Şərur rayonunun Xanlıqlar kənd orta məktəbində Azərbaycan dili və ədəbiyyatı müəllimi kimi çalışmışdır. 1976-1979-cu illərdə Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının aspiranturasında təhsilini davam etdirmişdir. 1980-ci ildə «XX əsr Azərbaycan romantiklərinin ədəbi-nəzəri görüşləri (1905-1917-ci illər)» mövzusunda namizədlik, 1990-cı ildə «XX əsr Azərbaycan romantizminin obrazlar sistemi» mövzusunda doktorluq dissertasiyaları müdafiə etmiş, 2010-cu ildə professor elmi adını almışdır. 2017-ci ildə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü seçilmişdir.

Görkəmli alim 1979-1992-ci illərdə Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunda kiçik elmi işçi, baş elmi işçi və aparıcı elmi işçi vəzifələrində çalışmışdır. 1993-cü ildən Naxçıvan Universitetində müəllim, 1994-2001-ci illərdə həmin universitetdə Azərbaycan dili və ədəbiyyatı kafedrasının müdiri, eləcə də tədris işləri üzrə prorektor vəzifələrində çalışmışdır. 2002-ci ildən AMEA-nın Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, 2012-ci ildən ömrünün sonunadək Folklor və yazılı ədəbiyyat şöbəsinin müdiri vəzifəsində çalışmışdır.

İctimai-siyasi arenada, sənət aləmində, eləcə də elm, təhsil sahəsində tanınmış yaradıcı insanların istedadı, yaradıcılığı, elmi səviyyəsi və dünyagörüşü həmişə cəmiyyətdə diqqət mərkəzində olub. Belə insanların həyatı, xarakteri, şəxsiyyət kimi bütövlüyü, onların insani xüsusiyyətləri, həm də müasirlərinin onlar barəsində fikirləri tədqiqatçılar, eləcə də sadə insanlar üçün həmişə maraq kəsb edib. Heç kəsə sirr deyil ki, belə tanınmışların arasında elələri olub ki, onların yaradıcılığı insanlığı üstələyib, ya da insanlığı yaradıcılığından önə keçib.

Çox az tanınmışlar olub ki, yaradıcılığı ilə insanlığı üst-üstə düşüb. İyirmi ilə yaxın şəxsən tanıdığım Kamran Əliyev üçüncü qəbil insanlardan, yəni yaradıcılığı ilə insanlığı, şəxsiyyəti üst-üstə düşən nadir ziyalılarımızdan idi.

Azərbaycan ədəbiyyatının, xüsusən də folklorunun ən mühüm problemlərinin öyrənilməsində müstəsna xidmətləri olan alim 25 kitab və 10 monoqrafiyanın, 300-dən çox elmi məqalənin müəllifidir. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü Kamran Əliyev 2015-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Əməkdar elm xadimi fəxri adına layiq görülmüş, Azərbaycan Milli Ensiklopediyası Redaksiya heyətinin və Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin üzvü seçilmişdir.

Professor K.Əliyev Azərbaycan filoloji elm tarixində xüsusi üslubu, özünəməxsus dəst-xətti ilə tanınan, zəngin, hərtərəfli elmi təxəyyülə malik olan, məşğul olduğu sahəni professional səviyyədə və dərinlən bilən dəyərli elm xadimlərimizdən idi. Uzun illər boyu tanıdığım bu alimdə ötən illər ərzində əksər elm adamında müşahidə etmədiyim bir cəhəti özüm üçün müəyyən etmişdim: orijinal və maraqlı düşüncə sahibi olan Kamran Əliyev nədən yazırsa yazsın - istər şifahi xalq ədəbiyyatından olsun, istər yazılı ədəbiyyatdan, fərqi yoxdur, yazılarında hökmən bir yenilik, bir novatorluq, yeni bir fikir deməyə meyllilik hiss olunurdu. K.Əliyevin ədəbiyyat tariximizin müxtəlif, eyni zamanda az öyrənilmiş sahələrinə marağı hər zaman davamlı səciyyə daşmışdır. O, həmişə aktual olan elmi məsələlər barəsində vaxtında və eyni zamanda orijinal fikirlər, mülahizələr söyləmək xüsusiyyəti ilə də həmişə diqqət mərkəzində olmağı bacarmışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatının və folklorunun mühüm problemlərinin öyrənilməsində müstəsna xidmətləri olan Kamran Əliyevin çoxsaylı əsərləri sırasında “XX əsr Azərbaycan romantiklərinin ədəbi-nəzəri görüşləri” (Bakı, 1985), “Hüseyn Cavidin şəxsiyyəti və poetikası” (Bakı, 1997), “Mirzə Fətəlidən Hüseyn Cavidə qədər” (Bakı, 1998), “Cavid möcüzəsi” (Bakı, 2002), “Azərbaycan romantizminin poetikası” (Bakı, 2002), “Azərbaycan romantizminin nəzəriyyəsi” (Bakı, 2006), “Romantizm və folklor” (Bakı, 2006), “Hüseyn Cavid” (Bakı, 2008), “Abbas Zamanov olmasaydı” (Bakı, 2011), “Eposun poetikası: ”Dədə Qorqud” və “Koroğlu” (2011), “Tənqidin poetikası” (Bakı, 2012), “Ədəbiyyat tarixinə bir baxış” (Bakı, 2013), “Ədəbiyyatşünaslıq və ədəbiyyatşünaslar” (Bakı, 2013), “Açıq kitab – “Dədə Qorqud” (Bakı, 2015), “Çağdaş folklorşünaslığın problemləri” (Bakı, 2017) adlı kitabları xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. K.Əliyevin “Açıq kitab – “Dədə Qorqud” monoqrafiyası Türkiyədə və İranda türk və fars dillərində çap olunmuşdur. 2018-2019-cu illərdə onun seçilmiş əsərlərinin 10 cildliyi nəşr edilmişdir.

Kamran Əliyev, əsasən, romantizm və epos problemlərinə həsr olunmuş qiymətli tədqiqatları, eləcə də yazılı ədəbiyyatla folklorun qarşılıqlı əlaqələrinə həsr edilən dəyərli əsərləri ilə elmi ictimaiyyət arasında tanınır. K.Əliyevin “XX əsr Azərbaycan romantiklərinin ədəbi-nəzəri görüşləri” (Bakı, 1985), “Hüseyn Cavidin şəxsiyyəti və poetikası” (Bakı, 1997), “Mirzə Fətəlidən Hüseyn Cavidə qədər” (Bakı, 1998), “Azərbaycan romantizminin poetikası” (Bakı, 2002), “Azər-

baycan romantizminin nəzəriyyəsi" (Bakı, 2006), "Romantizm və folklor" (Bakı, 2006), "Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu"(2011), "Açıq kitab – "Dədə Qorqud" (Bakı, 2015) kimi monoqrafiyaları romantizm və epos məsələlərinə, eləcə də yazılı ədəbiyyatla folklorun qarşılıqlı əlaqələrinə həsr edilən dəyərli tədqiqatlardır. K.Əliyev bu monoqrafiyalarında XX əsr Azərbaycan romantizminin ümumnəzəri mənzərəsini vermiş, o dövrün Azərbaycan romantikləri olan Hüseyn Cavid, Məhəmməd Hadi, Abbas Səhhət, Abdulla Şaiq kimi görkəmli sənətkarların ədəbi-nəzəri görüşlər sistemini əhatəli və hərtərəfli şəkildə təhlil etmişdir. Kamran Əliyev vurğulamışdır ki, bu sənətkarların ədəbiyyata baxışları dövrün ictimai-siyasi hadisələrinin, həmin dövrdə baş verən ədəbi-mədəni fəaliyyətin təsiri altında olsa da, istiqamət baxımından bilavasitə romantizmin özü ilə, romantik metod və romantik üslubla əlaqədar olmuşdur.

Kamran Əliyevin dörd monoqrafiyası - "Hüseyn Cavidin şəxsiyyəti və poetikası" (Bakı, 1997), "Mirzə Fətəlidən Hüseyn Cavidə qədər" (Bakı, 1998), "Cavid möcüzəsi" (Bakı, 2002), və "Hüseyn Cavid" (Bakı, 2008) monoqrafiyaları Azərbaycan dramaturgiyasında orijinal dəsti-xətti olan bir sənətkar, mənzum və romantik dramın yaradıcısı kimi unikal və şərəfli bir yer tutan H.Cavidin həyat və yaradıcılığına həsr edilmişdir. K.Əliyev bu monoqrafiyalarda H.Cavidin həyatının ayrı-ayrı məqamlarını, onun zəngin və parlaq yaradıcılığını təhlil etmiş, həm də müəllifin əsərlərinin qısa məzmununu da oxuculara təqdim etmişdir. Bu baxımdan K.Əliyevin yaradıcılıq üslubu H.Cavidə həsr edilən monoqrafiyalarında orijinal və təqdirəlayiqdir. Müəllifin ayrı-ayrı mövzulara Azərbaycançılıq, bütövlükdə "Böyük Turançılıq" ideologiyası zəminində münasibət bildirməsi isə H.Cavidə həsr edilən tədqiqatların leytmotivi, ana xətti kimi qiymətləndirilə bilər.

Hər bir xalqın mövcudluğunun əsas göstəricisi olan milli-mənəvi dəyərləri, onun keçmişi və milli kimliyidir. Bu anlamda professor K. Əliyevin folklor, o cümlədən epos məsələlərinə diqqəti hər zaman davamlı və ardıcıl xarakter daşımışdır. Onun elm aləmində böyük marağa səbəb olan monoqrafiyasında "Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" əsərində Azərbaycan xalqının epik düşüncəsinin ən qiymətli abidələrindən olan "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" eposlarının ayrı-ayrı məqamlarına aydınlıq gətirilmişdir. K. Əliyev bu monoqrafiyası ilə sübut etdi ki, "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" eposları dönə-dönə araşdırılsa da, onlara yenidən müraciət etmək, hər dəfə də yeni fikir və mülahizələr söyləmək mümkündür.

Monoqrafiyada K.Əliyev bu məqamı da dönə-dönə vurğulayır ki, Azərbaycan mədəniyyətinin və ədəbiyyatının möhtəşəm abidələri olan "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" eposları təkcə öz təşəkkül tapdığı dövrlərdə deyil, eyni zamanda çağdaş dövrümüzdə də milli mənəviyyatımızın, ədəbiyyat və incəsənətimizin ideya bünövrəsi olaraq qalır. K.Əliyev bu fikrini onunla əlaqələndirir ki, hər iki eposun poetikası çox zəngindir, əhatə etdiyi mövzu dairəsi, daşıdığı informasiya yükü böyük, tədqiqatçılar üçün açdığı imkanlar isə geniş və tükənməzdir.

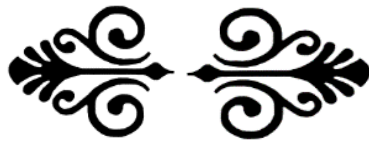
Zəngin elmi yaradıcılığa malik olan Kamran Əliyev çox mehriban, ətrafındakılara xüsusi dəyər verən, hər kəslə elə onun öz dilində danışmağı bacaran,

qayğıkeş bir insan idi. Ancaq nə yazıqlar ki, amansız ölüm onu 67 yaşında həyatdan, bizlərdən, doğmalarından ayırdı. Onun neçə-neçə arzuları, yaradıcılıq planları, elmi əsərlərləri yarımçıq qaldı. Ancaq Xalq şairimiz Səməd Vurğun demiş:

Ölüm sevinməsin qoy! Ömrünü vermir bada
El qədrini canından daha əziz bilənlər.
Şirin bir xatirətək qalacaqdır dünyada
Sevərək yaşayanlar, sevilərək ölənlər.

Kamran Əliyev də elinin, Vətəninin, doğma yurdunun dəyərini çox uca tutur, milli-mənəvi dəyərləri hər zaman yaradıcılığının ana xəttinə, leytmotivinə çevirməyi bacarırdı. Buna görə də o, həm dəyərli bir alim, həm də əsl bir Vətəndaş kimi sevilir və qiymətləndirilirdi... Şərəfli və məhsuldar bir ömür yaşamış Kamran Əliyevin əziz xatirəsi onu tanıyanların qəlbində əbədi olaraq yaşayacaqdır. Allah rəhmət eləsin!

TahirORUCOV,
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent



SADƏ VƏ TƏVAZÖKAR İNSAN



RAMİZ KƏRƏM OĞLU ƏLƏKBƏROV (1961-2020)

15 dekabr 2020-ci ildə acı bir xəbər hamını üzdü. Həmin gün AMEA Folklor İnstitutunun Şəki bölməsinin rəhbəri, Yazıçılar Birliyinin üzvü, sadə və təvazökar bir insan, incə duyğular şairi olan Ramiz Kərəm oğlu Ələkbərov ömrünün 59-cu ilində göz-lərini əbədi olaraq yumdu.

Ramiz Kərəm oğlu Ələkbərov 1961-ci il mayın 22-də Gədəbəy rayonunun Ataxal kəndində anadan olmuşdur. O, 1977-ci ildə Azərbaycan Pedaqoji İnstitutunun (İndiki Azərbaycan Pedaqoji Universitetinin) filologiya fakültəsinə daxil olmuş və 1981-ci ildə həmin universiteti fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdir. R.Ələkbərov Azərbaycan Pedaqoji Universitetini bitirdiyi ildən etibarən, 1981-ci ildən 2006-cı ilə qədər müxtəlif tədris müəssisələrində pedaqoji sahədə səmərəli fəaliyyət göstərmişdir. Ramiz Ələkbərov 2010-cu ildən isə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun “Aşıq yaradıcılığı” şöbəsində kiçik elmi işçi kimi fəaliyyətə başlamışdır. 2015-ci ildən etibarən R. Ələkbərov Folklor İnstitutunun Şəki bölməsinin rəhbəri vəzifəsində çalışmışdır.



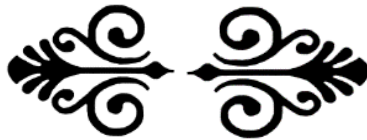
R. Ələkbərov həm də incə ruhlu şeirlər müəllifi kimi tanınmışdır. O, şeirlərini Ramiz Kərəm imzası ilə yazırdı. 1980-ci ildə böyük ədəbiyyata gələn Ramiz Kərəm özünəməxsus dəst-xətti olan şairlərimizdən olmuşdur. R.Kərəm öz müşahidələri, kövrək duyğuları və düşüncələri ilə seçilən, gəlimli- gedimli dünyanın məğzinə, dünyanın əsrəfi sayılan insanın mahiyyətinə dərinlən bələd olan bir şair idi.

R. Kərəm “Bütün sevdiklərim, unutduqlarım” (“Avropa” nəşriyyatı, Bakı, 2007), “Mən sözdən asıldım” (“Vətənoğlu” nəşriyyatı, Bakı, 2015) və “Sərçə qanadında qurğuşun yükü” (“Zərdabi” nəşriyyatı, Bakı, 2020) adlı kitabların müəllifidir. Bu kitablara daxil olan şeirlərdə Ramiz Kərəmin təbiət və cəmiyyət hədsələrinə özünəməxsus yanaşma tərz, baxış sistemi qabarıq hiss olunur. Onun şeirlərinin ümumi mənzərəsinə diqqət yetirsək, görürük ki, burada Azərbaycanın bənzərsiz gözəlliklərindən, yurdumuzun igid, qəhrəman övladlarından, tariximizin şərəfli səhifələrindən, əbədi və əzəli bir insani hiss olan məhəbbətdən və s. bu kimi mövzulardan poetik bir dillə bəhs olunur. Ramiz Kərəmin şeirlərinin ən mühüm cəhətlərdən biri isə onun şeirlərində yaşadığımız dünyanın və zamanın ruhunun, eləcə də, saza, sözə, ümumiyyətlə, milli-mənəvi dəyərlərə bağlılıq hissələrinin səmimi şəkildə əks etdirilməsidir.

Ramiz Kərəmin məhəbbət mövzulu şeirlərindən çıxan ideyanı, ana xətti isə bu şəkildə ümumiləşdirmək olar: məhəbbət ülvî bir hissə olub, hər şeydən əvvəl sevib-seçdiyin adam üçün, onun taleyi, gələcəyi və xoşbəxtliyi üçün məsuliyyət daşımaq deməkdir. Müəllifin bu mövzuda yazdığı şeirlərdən çıxan qənaətə görə, məhəbbət insan qəlbinin, ruhunun, idrakının, aqlının birliyi və vəhdətidir.

Təəssüf ki, amansız ölüm sadə, təvəzökar və mehriban bir insan olan Ramiz Kərəm – Ələkbərovu 59 yaşında yaxaladı... Ramiz Ələkbərovun əziz xatirəsi onu tanıyanların qəlbində daim yaşayacaqdır. Allah rəhmət eləsin!

Tahir ORUCOV
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent



MÜNDƏRİCAT



Qorqudsünashq: axtarışlar, aşkarlamalar

Ramazan QAFARLI. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA MİF VƏ AZƏRBAYCAN-TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ GERÇƏKLİYİ	3
Səfa QARAYEV. “YAY DARTIB OX ATMAQ” MOTİVİ KONTEKSTİNDƏ BEYRƏYİN ƏRGƏNLƏŞMƏ-SİNİN PSİ XOANALİTİK SEMANTİKASI	27

Folklorşünashq: problemlər, tədqiqlər

Hikmət QULİYEV. İNFORMASIYA TƏHLÜKƏSİZLİYİ VƏ FOLKLOR: RƏQƏMSAL MƏRHƏLƏDƏ GİZLİ SOSIAL QRUPLARIN MÜƏYYƏNLƏŞDİRİLMƏSİNDƏ FOLKLORUN ROLU ...	47
Sönməz ABBASLI. QARABAĞDA YAS ADƏTLƏRİ.....	60
Məleykə MƏMMƏDOVA. AZƏRBAYCAN VƏ ANADOLU FOLKLORUNDA YANILTMAQLAR	67
Şakir ALBALIYEV. BAYRAMLARIN TƏSNİFATI MƏSƏLƏLƏRİ ...	74
Elçin QALİBOĞLU. CƏFƏR CABBARLI: XALQ RUHUNDAN GÜC ALAN HƏQIQƏT AX TARİŞLARI.....	83
Xuraman KƏRİMOVA. UŞAQLAR FOLKLOR SÖYLƏYİCİSİ QİSMİNDƏ	90
Tehranə XUDAVƏRDİYEVƏ. AZƏRBAYCAN NAĞİLLARINDA YOL XRONOTOPU	100
Leyla NURİYEVƏ. FOLKLOR MOTİVLİ TÜRK DRAMATURGİYASINDA AİLƏ-MƏİŞƏT PARADİQMASI	111
Arəstə XUDİYEVƏ. AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS EPOSUNDA TƏBİƏT MÖVZULU ŞƏXS ADLARININ MİFOLOJİ SEMANTİKASI	117

Azərbaycan folklor örnəkləri

AVAR FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ	123
-------------------------------------	------------

Türk xalqlarının folklorundan örnəklər

SAYATLA HƏMRA (dastandan parça)	140
Almaz HƏSƏNQIZI. TÜRK MƏN DASTANLARI: “SAYATLA HƏMRA”	167

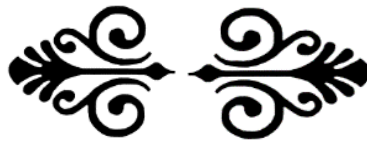
Yeni nəşrlər: təqdimat və rəylər

Vilayət QULİYEV. GÜLMƏYİ BACARMAQ – QƏHRƏMANLIQDIR (İyirmi üç Nəsrəddinin 10001 lətifəsi. Bakı, Qanun nəşriyyatı, 2020, 544 səh. Tərcümə edən: Vilayət Quliyev)	177
Məhəmməd MƏMMƏDOV. QARABAĞA ZİYALİ TÖHFƏSİ (“Nailə ananın söylədikləri (Qubadlı bölgəsi: etnoqrafiya, folklor, dil	

örnəkləri". Bakı, "Elm və təhsil", 2020, 392 səh. (Qeydə alan, tərtib edən, ön söz, lüğət, izah və qeydlərin müəllifi: Etibar Talıblı)..... 184

İtkilərimiz

ÖLÜM SEVİNMƏSİN QOY.	
KAMRAN İMRAN OĞLU ƏLİYEV (1953-2020).....	188
SADƏ VƏ TƏVAZÖKAR İNSAN.	
RAMİZ KƏRƏM OĞLU ƏLƏKBƏROV (1961-2020)	192



CONTENTS



Gorgud studying: investigations, discoveries

Ramazan GAFARLI. MYTH AND AZERBAIJAN-TURKISH ETHNIC-CULTURAL REALITY IN "KITABI-DEDE KORKUT"	3
Safa GARAYEV. PSYCHOANALYTIC SEMANTICS OF BEYREK'S ADOLESCENCE PERIOD IN THE CONTEXT OF THE MOTIF "DRAW A BOW".....	27

Folklore studies: problems, researches

Hikmet GULIYEV. INFORMATION SECURITY AND FOLKLORE: THE ROLE OF FOLKLORE IN THE IDENTIFICATION OF HIDDEN SOCIAL GROUPS IN THE DIGITAL AGE	47
Sönmez ABBASLI. MOURNING TRADITIONS IN GARABAG SUMMARY	60
Maleyka MAMEDOVA . THE TONGUE-TWISTERS IN AZERBAIJAN AND ANATOLIA FOLKLORE.....	67
Şakir ALBALIYEV. CLASSIFICATION PROBLEMS OF THE HOLIDAYS	74
Elçin QALİİBOĞLU. JAFAR JABBARLI: THE SEARCH FOR TRUTH THAT DRAWS STRENGTH FROM THE SPIRIT OF THE PEOPLE	83
Xuraman KARİMOVA. CHILDREN AS FOLKLORE NARRATORS	90
Tehrənə XUDAVERDİYEVA. THE ROAD CHRONOTOPE IN AZERBAIJANI FOLK TALES	100
Leyla NURİYEVA. FAMILY-LIFE PARADIGM IN TURKISH DRAMATURGY WITH FOLKLORE MOTIVES	111
Arasta XUDIYEVA. MYTHOLOGICAL SEMANTICS OF NATURE-THEMED PERSONAL NAMES IN AZERBAIJANI AND ENGLISH EPICS.....	117

New samples from Azerbaijani folklore

EXAMPLES OF AVAR FOLKLORE	123
--	------------

New samples of Turkish folklore

SAYATLA KHAMRA (excerpt from dastan)	140
Almaz KHASANGIZI. TURKMEN EPIC: "SAYATLA KHAMRA"	167

Publications: presentations and reviews

Vilayat GULIEV. TO BE RIDICULED IS HEROISM.....	177
--	------------

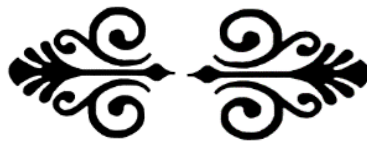
Dədə Qorqud • 2020/IV..... 199

*Muhammad MAMMADOV. INTELLECTUAL
INVESTMENT IN KARABAKH*..... 184

Our losses

**DO NOT BE HAPPY IN DEATH.
KAMRAN IMRAN OGLU ALIYEV (1953-2020)**..... 188

**SIMPLE AND STYLISH PERSON.
RAMIZ KARAM OGLU ALAKBA-ROV (1961-2020)**..... 192



СОДЕРЖАНИЕ



<i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>	
Рамазан КАФАРЛЫ. «МИФ И АЗЕРБАЙДЖАНСКО-ТУРСКАЯ ЭТНИКО-КУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»	3
Сафа КАРАЕВ. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ВОЗМУЖАНИЯ БЕЙРЕКА В КОНТЕКСТЕ МОТИВА «ВЫТЯНУТЬ ЛУК И ВЫПУСТИТЬ СТРЕЛУ»	27
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
Хикмет КУЛИЕВ. ИНФОРМАЦИОННАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР: РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В ОПРЕДЕЛЕНИИ СКРЫТЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП НА ЦИФРОВОМ УРОВНЕ) ...	47
Сонмез АББАСЛЫ. ТРАУРНЫЕ ОБЫЧАИ В КАРАБАХЕ	60
Малейка МАМЕДОВА. СКОРОГОВОРКА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНАТОЛИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРАХ	67
Шакир АЛБАЛИЕВ. ВОПРОСЫ КЛАССИФИКАЦИИ ПРАЗДНИКОВ	74
Елчин ГАЛИБОГЛУ. ДЖАФАР ДЖАББАРЛЫ: ПОИСК ИСТИНЫ, ЧЕРПАЮЩИЙ СИЛУ В ДУХЕ НАРОДА	83
Хураман КЕРИМОВА. ДЕТИ КАК СКАЗИТЕЛИ ФОЛЬКЛОРА ..	90
Техрана ХУДАВЕРДИЕВА. ХРОНОТОП ДОРОГА В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК	100
Лейла НУРИЕВА. СЕМЕЙНО-БЫТОВАЯ ПАРАДИГМА В ТУРЕЦКОЙ ДРАМАТУРГИИ С ФОЛЬКЛОРНЫМИ МОТИВАМИ	111
Араса ХУДИЕВА. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА СОБСТВЕННЫХ ИМЕН ПРИРОДНОГО СОДЕРЖАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЭПОСАХ	117
<i>Новые образцы из азербайджанского фольклора</i>	
МАТЕРИАЛЫ АВАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА	123
<i>Новые образцы турецкого фольклора</i>	
САЯТЛА ХАМРА (отрывок из дастана)	140
Алмаз ХАСАНГИЗИ. ТУРКМЕНСКИЕ ЭПИКИ: "САЯТЛА ХАМРА"	167
<i>Новые публикации: презентации и обзоры</i>	
Вилаят ГУЛИЕВ. УМЕТЬ СМЕЯТЬСЯ - ЭТО ГЕРОИЗМ	177

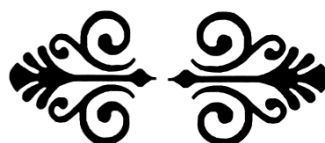
Dədə Qorqud • 2020/IV 201

*Махаммад МАММАДОВ. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ВКЛАД
В КАРАБАХ* 184

Наши потери

**НЕ РАДУЙТЕСЬ СМЕРТИ.
КАМРАН ИМРАН ОГЛУ АЛИЕВ (1953-2020)** 188

**ПРОСТОЙ И СТИЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК.
РАМИЗ КАРАМ ОГЛУ АЛАКБАРОВ (1961-2020)** 192



“DEDE GORGUD” - scientific and literary journal. Published since 2001.

ISSN (Printed) and ISSN 2309-7949.

The journal “Dede Gorgud” publishes original articles in the Azerbaijani, Russian, English and Turkish languages, which are researched at the academic level and receive a positive assessment of the scientific community. Articles promoting the personal interests of the authors are not accepted. The journal consists of the following sections: in the sections “Gorgud Studies: Searches, Discoveries” and “Folklore Studies: Problems, Research” new articles are published on topical problems of modern folklore, history, theory, collection, publication and research of folklore of Azerbaijan and the peoples of the world. The section “New samples of Azerbaijani folklore” presents new samples of oral folklore recorded in oral folk poetry recorded during expeditions and the section “Examples of fraternal Turkish folklore” presents the original texts of the folklore of the Central Asian and Turkic peoples and their translations into Azerbaijani. Materials of the sections “Calendar of Folklore”, “From the Life of Folklore”, “Reviews” and “New Publications” were also appreciated by the scientific community.

2020, IV (71), 202 p. Baki, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2020

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Səbinə İsayeva, Xuraman Kərimova, Xəlida Məmmədova

Operator:
Sədaqət Qafarova

Kompüter tərtibçisi:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: № 1
Tirajı: 300

Toplu “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində
hazır diapozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.

Ünvan: *Baki, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31*
Tel: *492-93-14; Fax: 492-93-14*
E-mail ünvanı: *qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com*