

**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

دَدَه قورقود

Elmi-ədəbi toplu

I (72)

BAKİ – 2021

**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
BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ:	fil.ü.f.d., dos. Sönməz Abbash

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 Əfzəldin, fil.e.d. Muradoğlu Nizami, fil.e.d. Sadıqov İslam (Sadıq), fil.e.d., prof. Orucova Səhər, fil.e.d., prof. İsmayılova 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 Zahid-oğlu (Adilov), fil.ü.f.d., dos. Hacıyev Asif (Şirvanelli), fil.ü.f.d., dos. Quliyev Hikmət, prof. dr. Abdulkadir Emeksiz (Türkiyə), prof. dr. Akalın 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 Süleymenov Oljas (Qazaxıstan), prof. dr. Ocal Oğuz (Türkiyə), akademik Soyegov Muratgeldi (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: axtarırlar, 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. 2021, I (72), 196 səhifə.

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

Folklor İnstitutu, 2021

*Qorqudsünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar***Рамазан КАФАРЛЫ***Доктор филологических наук**E-mail: ramazanqafar@gmail.com*

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА МИФОВ О КАМ-ШАМАНЕ И ШАМАНСКАЯ МОДЕЛЬ МИФИЧЕСКОГО МИРА В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»

XÜLASƏ

«KİTABİ-DƏDƏ QORQUD» EPOSUNDA ŞAMAN MİFİK DÜNYA MODELİ VƏ QAM- ŞAMAN MİFLƏRİNİN FUNKSIONAL SEMANTİK STRUKTURU

Məqalədə şaman mifik Dünya Modelinin rekonstruksiya məsələləri araşdırılır, orta əsrlərin başlanğıc mərhələsinə aid yazılı abidələr və «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu əsasında oğuz-türk ilkin dünyagörüşünün konturları cızılır. Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixində şaman dünya modeli və qam-şaman miflərinin özünəməxsus yeri olduğu əsaslandırılır. Uzun müddət şaman miflərinə, ümumiyyətlə, mifoloji düşüncə tariximizdə şamanizmin yerinə lazımı diqqət yetirilməməsinin səbəbləri göstərilir. Şamanizmi ancaq Sibir türklərinə məxsus hadisə kimi götürənlərin «Azərbaycan etnik-mədəni düşüncə tarixində şamanizm olmamışdır» qənaətləri faktlarla təkzib edilir. Şamanlıq bir dünyagörüşü, mifoloji düşüncə tarixinin mərhələsi, ibtidai din forması, ritual-mifoloji praktika və s. kimi qiymətləndirilir. Müəllif şamanizmi animistik görüşlərin ən yüksək pilləsi hesab edir. Animizmdən fərqli olaraq şamanizmdə fəvqəltəbii güc mənbəyinin sabit formada qalmadığı əski əlyazma mətnləri əsasında sübuta yetirilir. İnsanın qabiliyyəti nəticəsində təbiət bir növ «ram edilir», dünyanın Yuxarı qatında əyləşən Baş Ruhun (Tanrının) iradəsi ilə qama «təbə olmaq» məcburiyyətində qalır, bir məkandan çıxarılıb başqasında yerləşdirilir. Qamlara görə, gözə görünməyən və duyulmayan ruhlarla əlaqə yaratmaq, xasiyyətini istənilən istiqamətə yönəltmək, bununla mövcudatın inkişafını sürətləndirmək, ömrünü uzadıb-azaltmaq, eləcə də insanların taleyinə təsir etmək mümkündür.

Açar sözlər: şaman mifik dünya modeli, şaman mifləri, funksiya, sakrallıq, Göy Tanrısı, oğuz-türk inancı, Dədə Qorqud, Bamsı Beyrək.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются методы реконструкции Шаманской модели мифического мира. Контуры огузско-тюркского раннего мировоззрения можно начертить с помощью «Китаби-Деде Коргут» и письменных памятниках раннего средневековья. Азербайджано-турецкой мифологической мысли шаман занимает особое место. Анализируются шаманско-мифическая модель мира и мифы о кам-шамане. В течение длительного времени, в целом, в нашей истории мифологической мысли шаманские мифы указывают на причины необходимого внимания к месту шаманизма. Автор опровергает выводы тех, кто считает шаманизм исключительно событием, принадлежащим сибирским тюркам, «шаманизма в истории этнокультурной мысли Азербайджана не было». Шаманизм - оценивается как мировоззрение, этап в истории мифологической мысли, форма первобытной религии, ритуально-мифологической практики и т. д. Автор считает шаманизм высшей ступенью анимистических взглядов. В отличие от анимизма, шаманизм на основе старых рукописей доказывает, что источник сверхъестественной силы не оставался стабильным. Шаманизм представляет собой наивысшую ступень анимистических взглядов. Но, в отличие от анимизма, источник сверхъестественной силы не остается в устойчивом состоянии. Благодаря способностям людей, он как бы «укрошается», волею Главного Духа (Бога), находящегося в Верхнем ярусе мира, он вынужден «подчиниться» гаму, перейти из одного пространства в другое. В соответствии с

горем можно вступать в контакт с невидимыми и невидимыми духами, направлять свой характер в любом направлении, тем самым ускоряя развитие существования, продлевая или сокращая свою жизнь и влияя на судьбу людей.

Ключевые слова: шаманская модель мифического мира, шаманские мифы, функция, сакральность, Бог Голубова Неба, огузско-турецкая вера, Деде Коркут, Бамси Бейрак.

SUMMARY

FUNCTIONAL SEMANTIC STRUCTURE OF MYTHS ABOUT KAM-SHAMAN AND THE SHAMAN MODEL OF THE MYTHICAL WORLD IN THE EPOS «KITABI-DEDE KORKUT»

The article discusses methods of reconstruction of the Shamanic model of the mythical world. The contours of the Oghuz-Turkic early world outlook can be drawn with the help of «Kitabi-Dada Gorgud» and written monuments of the early Middle Ages. The shaman occupies a special place in the Azerbaijani-Turkish mythological thought. The shamanic mythical model of the world and the myths about the kam-shaman are analyzed. For a long time, in general, in our history of mythological thought, shamanic myths indicate the reasons for the necessary attention to the place of shamanism. The author refutes the conclusions of those who consider Shamanism to be exclusively an event belonging to the Siberian Turks, “there was no shamanism in the history of Azerbaijanians ethnocultural thought”. Shamanism is assessed as a world outlook, a stage in the history of mythological thought, a form of primitive religion, ritual and mythological practice, etc. The author considers shamanism to be the highest stage of animistic views. Unlike animism, shamanism based on old manuscripts proves that the source of supernatural power did not remain stable. As a result of man's ability, nature seems to be «subdued», and by the will of the Supreme Spirit (God) sitting on the top floor of the world, he is forced to «submit» to the yoke removed from one place and another. In accordance with grief, you can come into contact with invisible and invisible spirits, direct your character in any direction, thereby accelerating the development of existence, prolonging or shortening your life and influencing the fate of people.

Key words: shamanic model of the mythical world, shamanic myths, function, sacredness, God of Golubov Heaven, Oguz-Turkish faith, Dede Korkut, Bamsi Beyrak.

Шаманизм* – это такая форма деятельности и мышления, согласно которой мир, природа, всё сущее управляется духами, духовные факторы проходят из света и направлены на защиту здоровья людей, на предотвращение экологических катастроф. Шаман может сосредоточить в себе любую из привлекательных жизненных ролей (художник, поэт, мастер медитации, исполнение танца и песни), наряду с дальновидностью и святостью, он находит пути для приобретения новых и неизвестных сведений. Говоря словами Дж.Мэттьюса,

*Слово «шаман» перешло из языка тунгусов, в буквальном переводе означает «мудрый человек», «знаток». Вожди и исполнители веры, носящей у других народов ту же функцию, имеют современные названия: монголы бо (боге), якуты – оюн (игра), алтайские тюрки и азербайджанцы - гам (кам). Шаманом считался тот человек, (гам), тело которого могло перейти за грань своих физических возможностей и который на основе духовного опыта, исходящего из глубоких пластов, расширял пределы своего ума. В последние годы слово «шаман» посредством различной литературы распространилось по всему миру, стало популярным в большинстве стран, получило статус международного термина, ограничив и выведя из употребления понятия «волшебник», «маг», «чародей», «предсказатель», «колдун» и т. д. По мнению исследователей, понятие «Шаманизм» впервые было введено в научный обиход в XVIII веке, однако в источниках, принадлежащих к народам Сибири более предшествующих веков, встречались поверхностные сведения, связанные с шаманами.

они «специализируются больше в области оздоровления и усиления людей» [16, 18]. Все народы имели шаманскую веру, как один из первичных этапов миропонимания, однако «ни древние тюрки, ни современные алтайско-саянские народы не только не произносили слова «шаман», но не имели даже представления о существовании такого термина. Тюрки называли знающего и обладающего волшебными чарами человека «гаман». Гам был поэтом, музыкантом, дальновидным, а также врачом» [10, 10]. Последние достижения в этой области нашли своё отражение в трудах таких европейских и американских учёных, как М.Элиаде, К.С.Кахили, С.Джоз, С.Лин. Несмотря на наличие у большинства народов мира идентичных и сходных явлений называемых по-разному, термины «шаман» и «шаманизм» получили международный статус и, наряду с упоминанием местных названий, исследователи отдают предпочтение именно этим терминам. «Гам» - термин, тесно связанный с древней историей азербайджанского народа. Мадаи – жившие на Кавказе и в Северном Иране, называли мудрых предсказателей будущего «гам - отец» и первым гамом - отцом был древний Заратустра. Это слово, означающее «посланник бога», накануне широкого распространения зороастрийской религии, употреблялось наряду со словом «маг – отец», данным главному волшебнику (на пехлевийском и синджском языках обрело форму «Магапата» и перешло в письменную память). Это обстоятельство говорит о том, что накануне возникновения огнепоклонничества, его последователи были основными носителями прежней веры – гамизма, и после своего утверждения в народе как религии, применили новую. Стивенс Джоз выдвигает следующую мысль: «Большинство древних шаманов были солнцепоклонниками. Они смотрели прямо на солнце, чтобы вобрать в себя его силу. Им хотелось, чтобы их глаза вобрали в себя побольше света» [18, 268].

В силу этого гамы – солнцепоклонники играли большую роль в возникновении Зороастризма. Арабский ученый Абу Хаян ал-Андалуси в «Китаби – ал идрак – лисан ал-атрак», т.е. в «Книге познания тюркских языков» (1313) указывает, что до XIII столетия тюрки, в том числе азербайджанцы, называли врача «гамом» [3, 46]. Например, слово «гамлады» означало «врачевал». Здесь налицо намек на шаманов. Интересно, что в древнюю пору в Азербайджане «гам» считался основным титулом вождя племени. Огузско-тюркский хан Баяндур в каждой из двух рукописей эпоса «Китаби-Деде Коркут» (Дрезденской и Ватиканской) представлен как рожденный от «гама»: «Однажды сын Гамгана (Гам Ган) хан Баяндур проснулся» [5, 52]. С.Алиев со ссылкой на В.В.Жирмунского пишет: «гам – у древних тюрков означает «жрец», а «гам» означает «отец» (Соответствует значению Дедушка Жрец или Святой отец) [14, 564]. Согласно Ф.Рашидаддину, в огузско-тюркской мифологической системе Баяндур - один из 24 внуков Огуз хана, сформировавшего тюркско-огузский народ. А еще точнее, первый из четырех сыновей Гёк хана, рожденного от второй жены Огуза (связывается с водой и деревом). В политических группировках позднейшей поры он показан как глава уч охов (трёх стрел) – «левого крыла» огузского народа. В азербай-

джанской этической традиции функции Баяндур хана еще более расширены, он превращён в вождя всего тюркского народа – Калын (большого) Огуза, т. е. обеих ветвей – в «хана ханов». Азербайджанские ученые (З.Бунядов, С.Ашаров, Х.Короглы и др.) соглашаются с заключением В.В.Жирмунского о том, что попытки отделения Баяндур хана – как эпического героя, от огузской древней эпически – исторической традиции и связи его с периодом «военной гегемонии в Малой Азии» Аккоюнлу Баяндуров, с научной точки зрения не обоснованны [2, 14]. В сущности, когда основоположник государства Аккоюнлу Баяндырлы Узун Гасан еще при жизни составил свою генеалогию, он связал её с именем основателя Альп Алтунга и в родословной, начинающейся с Адама, отвлёк место и Огузу, и Баяндыру. Огуз – выступает не как культурный герой, создатель нового поколения, а как один из древних предков Узун Гасана после Альп Ар Тунга. Уместно напомнить, что если опереться на мифологическую систему, то отцом Баяндыра является не Гамган, а Гёк хан. Возможно, слово «Гам» в древние времена означало важное понятие, связанное с небом. Ибо, если слово «хан» обозначало слово «ата» («отец»), то, поклонявшиеся Небесному Богу, в том числе азербайджанские турки, обращались к Гёк хану «Гёк ата». Возможно, из-за того, что «гамы» обладали способностью предсказывать будущее и давать имена существам, то слово это означало «освещать», «разъяснять». Следовательно, еще до классового расслоения, племенем руководил духовный отец – «гам». Он считался посланником Небесного Бога или Солнца – Отца и носителем двух функций – исполнителя обрядов, связанных с верой, и создателя внутренних и внешних племенных связей, гарантом законов. М.Сеидов, изучавший следы шаманизма в азербайджанских мифологических воззрениях, представлял «гамов» как мудрых породных аксакалов, первых духовных отцов еще до формирования у людей какого – либо мировоззрения. Он сообщает, что: «В до мифический период и в начальную пору их возникновения из среды родового племени выделялись мудрецы и люди, обладавшие познаниями, к сожалению, их имена не дошли до нас. Кажется, таких прежде называли гам – шаманами. Возможно, «гам» - их первоначальное общее название» [9, 20]. Хотя суждения о более позднем в сравнении с гамо-шаманскими воззрениями образовании мифа, тотемизма и анимизма, несколько спорны, тем не менее мысль о связи «гам» (но без шамана) и «начала» убедительна. Шаманизм – продукт эпохи, когда первоначальные взгляды, сформировавшиеся в синкретической форме, отделились друг от друга и начали развиваться в самостоятельном виде; это был своеобразный, хоть и небольшой, но новый результат в направлении поисков путей постижения людей и существ. С.А.Токарев, имея в виду населявшие Австралию племена современных аборигенов, писал, что «шаманизм не проявляет себя как ограниченное явление, он возник и все еще возникает у многих народов на земле. Но у отсталых племен шаманизм находится не на господствующих позициях, а на стадии

возникновения» [19, 271]. Эта мысль акцентируется в трудах и других ученых, изучающих вопросы шаманизма.

Шаманизм представляет собой наивысшую ступень анимистических взглядов. Но, в отличие от анимизма, источник сверхъестественной силы не остается в устойчивом состоянии. Благодаря способностям людей, он как бы «укрошается», волею Главного Духа (Бога), находящегося в Верхнем ярусе мира, он вынужден «подчиниться» гаму, перейти из одного пространства в другое. Согласно Гамам, вполне возможно установление связи с невидимыми и не ощущаемыми духами, направление их характера в нужное русло, и, тем самым ускорение развития всего сущего, продолжение – уменьшение срока жизни, а также воздействие на судьбу человека. Однако это – дело не каждого человека. Это осуществлял человек, избранный только главным духом – гамом, причём после особой подготовки. Проникнув в мир духов, гам может двигаться в желаемом направлении, шагает по дорогам, ведущим в прошлое, будущее, извещает о вчерашнем и завтрашнем дне, оживляет умерших, более того, меняет судьбы, предотвращает трагедии или же творит зло. Однако ни один из произошедших в реальной жизни событий гам не приписывал себе как результат совершаемых им ритуалов, ибо все в руках Всевышнего, находящегося в Верхнем – Светлом мире. Лишь его волею гам лечил больных. Суть всех его действий – заключается в помощи всем, кто утратил жизненную силу. Поэтому некоторые стороны деятельности гамов – шаманов совпадали с народным врачеванием, некоторые же с магией. Различие было лишь в том, что врачеватели лечили больных травами, растениями, применением испытанных народных средств, больные излечивались за большой период времени и повторных курсов лечения, гамы же, прибегая к помощи духов, на глазах у всех, за короткое время (15-20 минут) создавали чудеса.

Исследователи связывают состояние шаманов во время контактов с духами (изменение выражения лица от нервного напряжения, вышедшие из орбит, словно у сумасшедшего, глаза, даже опухший живот и «удлинение» рук и т. д.) с нарушением их психики. С.А.Токаров, обобщив свои наблюдения над десятками шаманских обрядов, приходит к выводу, что шаман – психически больной, аномальный человек. Он отличается от обычного нервно-больного тем, что не болеет душевной болезнью, и убеждает, прежде всего самого себя, в том, что может установить связь с духами, призвать их без всякой причины, вместить в свое тело и, при желании выпустить. Говоря другими словами, «если нервно больной пассивен в отношении к духу, то связь шамана с духом – защитником активна, т. к. шаман в отличие от нервно-больного, истерика, может регулировать свои припадки искусственным путем» [19, 282]. «Психические припадки» шамана возникают не всегда, а только в момент, когда он входит в связь с духами, теряет свою «обыденность», в остальное же время он кроток, добродушен и мудр. Кроме того, аномальный человек с нарушенной нервной системой не может думать об оказании помощи другим. Изменение состояния шамана связано именно с

тем, что он пытается уверить себя и других, будто в него вселились призванные им духи. В этот момент его состояние соответствует природе духов. Он занимается паранормальной деятельностью. Вообще, мировоззрение у шаманов, опыт обучения формируется в горниле многовековой практики. Если не кажутся аномальными действия современных магов, которые на глазах у миллионов входят в установленные на верхних этажах многоэтажных зданий железные сейфы с закованными руками и остаются невредимыми после сильнейшего взрыва (причем появляются в совершенно ином месте – из-под ткани, где-то на площади), то почему шаман, входящий в огонь и выходящий оттуда невредимым, должен считаться «сумасшедшим»? Оба они должны рассматриваться как исполнители аналогичной деятельности. И точно так, как люди на сеансах экстрасенсов верят в своё избавление от болезней, так и во время ритуалов шамана даже те, у кого уже остановилось дыхание, нередко вставали и шли домой.

Сами шаманы указывают три формы постижения мира:

- а) понятие, возникшее тайно и опосредствованно – стихийность;
- б) открытое и непосредственное постижение – сознательность;
- в) трансцендентное понимание (постижение непостижимого) – высокая сознательность [13, 32]. При первом возникли мифы, при втором – наука, при третьем – синтез мифа с наукой. Согласно шаманизму, все элементы, окружающие человека, обладают духом. Сила всех духовных факторов исходит от них. Камни, растения, животные, туман, ветер, природные существа, каждый проживает только свою жизнь, и чтобы отстоять гармонию, здоровье и экологическую чистоту, следует не тревожить духов. Все формы жизни находятся в постоянной взаимосвязи и во имя нормальной жизни человека необходимо защищать равновесие покоя.

У алтайцев талант шаманизма передаётся по наследству. Еще в детстве будущий гам бывает замкнутым, больным, проявляет склонность к размышлению: отец или опекун долгое время готовит его к этому делу, обучает традициям рода, песням гамов. Говорят: «Если в какой-либо семье юноша страдает эпилепсией, значит его прадед был шаманом». Шаманом могут стать и по желанию, однако, такие не пользуются большим уважением» [20, 32]. В традиции гамов замкнутость, слабость избранного ребенка как есть повторяются в эпизодах, предшествующих бута, в созданных азербайджанскими ашугами любовных дастанах. Дети, рожденные в результате советов, данных посланником Небесного Бога, или сакральных яблок, съеденных мужем и женой, до своего совершеннолетия живут простой и загадочной жизнью.

Совершенно не организованная, как религия – шаманизм считается духовным опытом и по этой причине, выражаясь словами Дж.Меттьюса, «с легкостью пройдя через все сформировавшиеся религии, системы верований, она воздействовала даже на память первых поколений в глубинных пластах» [16, 27].

Шаманизм, как начальная система верований, перенаправленная в устойчивые и развитые религии, обладает обогащенными божествами, сакральными существами, особыми универсальными мифологическими моделями, символизмом и космологией. Имея некоторые общие характерные особенности, они, тем не менее, имели и различные формы, связанные с местом возникновения и этносом. Посредством символов, танца и песни шаманы доносят суть космической географии, посвящают себя путешествию в мир духов и переходу из одной сущности в другую. Не случайно шаманов называли «живыми танцующими мифами». Ибо, живя в многообразном внутреннем мире, они прокладывали мост между реальным и ирреальным мирами.

Пантеон бога шаманов. Несмотря на то, что шаманизм основывается на опыте того или иного этноса, мифология его совершенно определена и имеет собрание известных сакральных архетипов «космического» уровня. В шаманских представлениях преимущество дается Небесному Богу. Как и другие народы Сибири, древние тюрки верили Великому творцу – Тенгри, означающему «небо». На языке азербайджанцев и сегодня употребляется в форме «Танры». Не случайно, слово «гей» (небо) участвует в названии самоедов – нум, тунгусов – Буча, монголов – Тенгри, бурятов – Тенгери, волжских татар – Тингир, якутов – Тангара.

В традиции шаманов других народов это слово хотя и отсутствует, наблюдаются его характерные атрибуты («высокий», «возвышенный», «светлый» и т.д.). М.Элиаде пишет, что имя Бога Неба у прииртышских остяков (хантов) происходит от слова «санке» и в первичном понятии означает «свет, светлый и блестящий»... Тюрки – татары, в отличие от своих северных, северо-восточных соседей, дают Небесному Богу большее преимущество и называют его «Хозяин», «Могущественный», «Господин», в большинстве же случаев называют просто «Отец» (Ата) [20, 24-25]. На основе фольклорной традиции азербайджанских тюрков и исторических источников можно утверждать, что до христианства и ислама основной верой предков была вера в небесного бога, которого они называли «Гюнеш Ата» (Солнце – Отец). Примечательно, что обращения к Солнцу в предвесенние дни в виде обрядовых песен идентичны у всех тюркских народов. Так, например, в песне алтайских тюрков, обращённой к Небесному Богу: «Солнце, выходи, солнце, выходи...» Солнце – Отец обитает в самых высоких слоях неба.

В подчинении каждого из двух Творцов имеются многочисленные «дети» и «представители». Все они располагаются в нижних слоях неба. Для сравнения отметим, что в индийской мифологии вселенная трёхслойна и, как свидетельствуют многочисленные источники, индусы отдают предпочтение трём богам. Однако «трёхслойная мировая модель», трансформируясь в мировоззрение индийских аборигенов, увеличила число обожествленных существ в трех мирах, доведя их, как у тюркских огузов, до 33-х. Интересно, что и у них в соответствии с трёхслойным строением мира, боги разделяются на три группы, и самый главный из них не связывается с самым верхом (не-

бом); располагаясь в среднем – воздушном, слое, связывающем друг с другом землю и космос, он становится сакральной силой. Вообще, у индусов число обожествленных существ – 3339 и в ряду групп божественной тройки первое место отведено Варуну (вода и законы – правила мира), Суруйе (солнцу), Ушасу (рассвет, заря), второе – Агни (жертвенный огонь), третье – Ваю (ветер), Рудре (гроза, буря) и Индре (молния, гром, творящий разрушительные катастрофы). Г.М.Бонград – Левин считает Варуна одним из главных божеств пантеона. «Он наделен колоссальным могуществом, неограниченной властью, ведийские индийцы видели в нем олицетворение силы, управляющей миром, творца и хранителя природы» [11, 39].

В азербайджанских мифологических взглядах пантеон богов и обожествленных существ различны. Тюрки, жившие на Кавказе, в Средней Азии, Иране и арабских странах, до XIII века давали творцам и сакральным существам несколько имен. Их можно систематизировать в следующей форме:

1. Имена творцов: Танры [3, 30], Яратхан (творец, халик) [3, 54], Тын (дух, душа) [3, 30], Тан (тело) [3, 30], Дын (дыхание) [3, 34], Дан/Тан (Бог утра – в предложении «Дан узу сокулор» – «наступает рассвет» – первое слово связано с Богом утра), Изи (имя бога) [3, 14], Окан (имя бога) [3, 17], Арк (право) [3, 15], Ак (высоко) [3, 18], или Акын (возвысился – например, «акынды» – поднялся вверх, возвысился, акынчак – лестница. Употреблялся в форме лестницы совершенствования гама) [3, 18], Ог (один, единственный) [3, 18], Ок (мысль, ум, душа, дух – например, «ок забрал», т.е. бог взял душу) [3, 18], Улу («кулуду» – «возвысился») [3, 20], Баяр (на уйгурском означает «божество») [3, 28], Йон (право) [3, 57], Ус (ум) [3, 17], Ер, Ерсув, Сулув (источник воды) [3, 3], Гор («Время, род, свет, огонь», – имя Бога времени и судьбы) [3, 43];

2. Злые силы подземного мира: Як (черт, сатана) [3, 55], Чор (болезнь) [3, 31], Тамув (подземный мир, ад) [3, 41], Узан (причиняющий зло – Азраил – Ангел смерти) [3, 16], Сокалак (болезнь) [3, 35], Сазак, Гуз (место, куда не проникало солнце) [3, 44], Базыг (плохой человек – зло) [3, 25], Ору («подземный амбар» – тюрьма ада) [3, 15], Орумчек (паук – охранник подземной тюрьмы) [3, 15], Азман (кастрированный в старости конь, великан – в смысле титан) [3, 16];

3. Звезды, планеты и небесные тела: Ак айгыр (звезда Сириус) [3, 18], Два (Боз Ат) серых жеребца (в созвездии малой Медведицы звезда «Два брата») [3, 19], Демир Газыг (созвездие Козерога) [3, 29], Гуяш (солнце) [3, 47], Улкер (звезда Плеяда) [3, 21], Алкын (молния) [3, 21], Айдын (свет) [3, 23], Багырсаган (звезда Дуберан), [3, 26];

4. Боги природы: Году (день), Деди (снежный ветер) [3, 33], Ел баба (Дед ветер) [3, 56], Буканаг (сильный дождь, буран) [3, 26];

Тотемы: Кочкан (орел) [3, 47], Чакан (птица) [3, 31], Тукрул (птица, охотящаяся на журавлей) [3, 40], Уку (сова) [3, 19], Булчек (волчонок) [3,

27], Така (козел – например, род Кёроглы назывался «така - туркман») [3, 29], Акир/Айкир (лошадь черного цвета) [3, 19], Гараджа газ (аист) [3, 43];

5. Мифические культурные герои –демиурги: Огуз (угуз - древний предок тюрков после Яфеса) [3, 18] (См.: *таблице*).

В МИФОЛОГИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ГАМОВ ТВОРЦЫ И САКРАЛЬНЫЕ СУЩЕСТВА						
ИМЕНА ТВОРЦОВ	ЗЛЫЕ СИЛЫ ПОДЗЕМНОГО МИРА	ТРИКСТЕРИ ИЛИ ЗЕМНЫЕ ЗЛЫЕ СУЩЕСТВА	ЗВЕЗДЫ, ПЛАНЕТЫ И НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА	БОГИ ПРИРОДЫ	ТОТЕМЫ	МИФИЧЕСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ ГЕРОИ – ДЕМИУРГИ
Яратхан, Тын, Изи, Окан, Арк, Ак или Акын, Ог, Ок, Улу, Баяр, Йон, Хумай, Хызыр.	Як, Чор, Тамув, Узан - Азраил, Сокалак, Сазак, Гуз, Базыг, Ору, Орумчек, Азман.	Тепегёз, Гулейба- ны, Сары чобан.	Ак айгыр, Два Боз Ат, Демир Газыг, Алкын, Айдын, Багырсаган, Гёй тенри, Гюн, Гуяш, Улкер Ай, Улдуз, Тан, Дын, Дан/Тан.	Году, Депи, Йел Баба, Буканаг, Ер или Ерсув, Сулув, Коса, Кечи, Гор.	Кочкан, Чакан, Тукрул, Уку, Булчек, Така, Акир, Айкир, Гараджа газ, Боз Курт, Ана Марал, Каба Агадж.	Огуз, Коркут, Гамхан ата, Дели Домрул, Басат, Бугадж, Бейек, Кёроглы, Караджа чобан.

У народов Сибири число богов было различным. Как правило, гам-шаман указывал свою, тесную связь с девятью или семью «сыновьями» - «дочерями» Гёй Танры – Небесного Бога.

В некоторых этносах пантеон шаманских божеств многочисленен. Например, у бурятов имеются – 55 добрых божеств и 44 – злых. Они находятся в непрерывной борьбе друг с другом. Существует мнение, что чрезмерное увеличение числа божеств произошло значительно позднее, и что у тюрков отведено мало места женским божествам. Точно так же богиня земли совершенно бесформенна, аморфна, лишена внешних признаков. У якутов, например, не указывается ни одного признака бога земли, т. е. он не имеет отдельного атрибута, символизируемого в шаманских магических предметах и поэтому ему не приносят жертвы. Правда, у различных племен имеется бесчисленное множество божков, однако, из функции ограничены, им поклоняются только женщины, так как сакральность каждого из них ограничивается помощью при родах и детских болезнях. Именно по этой

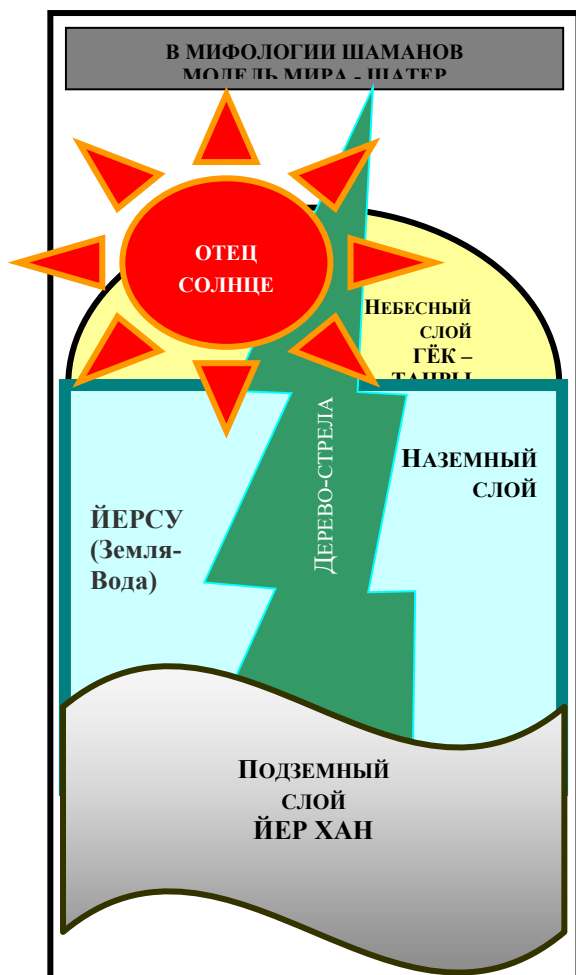
причине в огузско-тюркской мифической модели мира не говорится обстоятельно о деятельности женских начал. Произведя на свет шесть сыновей, они считают свою миссию выполненной. На наш взгляд, это исходило из традиций гамов. В генной памяти азербайджанцев имеется множество обычаев, корни которых связаны именно с пантеоном гамских богов. Так, например, до сих пор мужчины в беседе с другими считают невозможным и даже постыдным говорить о своих женах или произносить их имя. Молла Джума, во II половине XIX – начале XX веков облекший этот обычай гамов в философскую оболочку и принеся в ашугскую поэзию образ «безымянной», считал женщину божественной силой, дающей начало всему чистому на свете. Обычай кавказских тюрков, запрещающий произносить имя умершего, привлек внимание и Дж.Фрэзера. Этот обычай сохранился по сей день: имя человека, сделавшего даже что-то плохое при жизни, не упоминается плохо после его смерти. Об этом свидетельствует и пословица «Нельзя говорить плохое вслед умершему». По представлениям гамов, человек покидает мир физически, имя же его живет вместе с душой. Ибо имя, как-то имеет место в «Китаби-Деде Коркуде», давалось гами за смелость, мужество. В этом смысле имя давалось новорожденному не сразу, оно завоевывалось, заслуживалось. Женщины и девушки назывались именем тюркского мужа, мужчины, их имя произносилось наравне с его именем. Запятнанное имя женщины – девушки приносило позор мужчинам из тюркских семей, означало осквернение их чести, папахи. Что же касается ущемления места женщины в пантеоне богов, то это не является проявлением прохладного отношения к ним, а, напротив, считается признанием важности основной функции «продолжательницы рода», «столпа дома», «счастья мужа». Для огузского тюрка право матери было равным правам бога. При необходимости женщина метала стрелы, бралась за меч, отрубала вражьи головы, но её основной функцией было деторождение. Недаром в мифологических структурах она, исполнив свою священную миссию, сходила со сцены.

После Бога Солнца по сакральности вторым известным божеством был Йер хан (Земля). Это – одно из самых первоначально – обожествленных сил тюрков. Земля, как основное существо, женское начало, являлась душой Йер хана, все материальные существа и природные явления были порождены ею и находили приют на её лоне. Это божество обладало дуалистическим характером. В мифологии народов мира, в сюжетах, посвященных встрече неба – земли, наблюдаются явления чередования их мест. Подобно Солнцу, Земля тоже представляется в форме то женщины, то мужчины. Например, в греческом пантеоне «Девяти Великих Богов» в отличие от тюркского Нут – Небо – это женщина, а Геб – Земля – это мужчина. Как указывает И.В.Рак: «Тело богини-женщины Нут изогнуто над землёй, а пальцы рук и ног опираются на землю. Нут рождает солнечного младенца, творящего затем богов и людей» [17, 47]. По ночам Нут склоняется над Геб, в первичном варианте она изображается в форме коровы, а впоследствии в форме голой женщины; Геб в облике змеи и

Мужчины простирается над миром, протянув ноги в одну, а руки – в другую стороны. Земля и Небо по ночам спят, обнявшись. От их совокупления по утрам рождаются все другие существа мира. По представлениям древних египтян, всё рождается из небесного чрева. Однако образцы растительного мира, зримо вырастающие из-под земли, побудили тюрков и другие народы создавать более основательные сюжеты. До гамов земля соединялась в представлениях с водой и рассматривалась в форме бога Земли – Воды /Йер-Суб.

В гаманизме крайне организована была и концепция культа огня, охотничьих обрядов и смерти (мир мёртвых). Одной из причин поклонения костру в ритуалах, посвященных предновогодним (мартовским) вторникам, являлось поверье в то, что духи собираются на дым костра.

Три космических пространства и Древо Мира. Гам выступает посредником между духом и людьми. В



его распоряжении находится особая категория духов – помощников, именуемых его «силой», «свитой», «войском», которые выступают в образе птиц, рыб и животных – символов различных сфер мироздания. Шаманской космологии свойственно трехчленное деление мироздания: в первом – светлом, Верхнем, южном слое, считающемся началом, источником мира, т. е. Небе – живут добрые духи, собирающиеся вокруг главного бога (Духа); во втором – Среднем слое, обладающем двойственной – светлой и темной сущностью, т. е. Земле – живут духи, создающие людей и все другие существа и управляющие ими; в третьем, темном, Нижнем слое, расположенном на краю мира Севере, т. е. в подземном Мире смерти – живут злые духи. Верхний, Средний и Нижний миры и сами, в свою очередь, делятся на отдельные яруса или слои. Древо мира (Столб) и Гора мира соединены космической рекой. Может возник-

нуть вопрос: почему именно дерево и вода выступают в качестве средства, связывающего друг с другом основные компоненты модели мифического мира? Да потому, что корни дерева находятся внизу, под землей, крона тянется к верхнему миру, ствол же его находится в среднем мире, на земле. Точно также

испаряющаяся вода превращается в дождь и изливается на землю, земля впитывает её и уносит в тёмный, подземный мир. Именно из-за этого соответствия дерево и вода (река) выступают в роли моста, связывающего составные части мира. Иными словами, основной причиной превращения в основные атрибуты шаманизма унаследованного от тотемизма поклонения дереву и воде, является их нахождение между тремя мирами.

Во втором, несколько отличающемся от первого, типе модели мифического мира, в гамских воззрениях, юго-северное направление сменяется Верхне – нижним направлением. В этом типе центр построения вселенной состоит из трёх ярусов, связанных друг с другом центральной осью. Несмотря на различные схемы у отдельных племен, все они строятся на одной единой основе. Для перехода от одного мира к другому в центре оси описывается особая «дыра». Через эту дыру боги спускаются на землю, а души умерших уносятся в подземный мир. Живущие в среднем мире шаманы при обрядах выздоровления посредством именно этой дыры создают связь между верхним и нижним мирами. Исследователи, говорящие о магической практике шаманов, указывают, что они, прежде всего, отличаются способностью работать с сакральной реальностью. Это означает, что шаман, впадающий в экстаз, умеет теоретически вмещать себя в иные миры (Верхний – в мир богов и Нижний – мир усопших). Что же до практики, результат воздействия сеансов бывает налицо. Вообще, путешествие шаманов происходит в двух случаях: во-первых, путем священного «прояснения» (воздействием на психику людей огнем, светом), во-вторых, посредством сна. В обоих случаях шаман имеет возможность осуществлять тесную связь с духами. Согласно наблюдениям А.Виллолдона, для шамана, использующего различные методы, «прямым, наиболее опасным, смертельным способом является удар молнии» [17, 43]. Это процесс, при котором электрический разряд в момент столкновения туч шаман направляет на себя и в потоке света спускает душу больного с неба на землю.

Шатровая (юртовая) модель мира. В представлениях гёй-тюркских гамов мир имеет форму юрты (шатра). Млечный путь в космосе является швами шатра, а звезды – это отверстия для прохождения света. Иногда боги открывают шатер, чтобы посмотреть на землю. В финале эпоса «Китаби-Деде Коркут» два крыла огузско-тюркского края, под предводительством Аруза и Газана вступают в схватку, в результате чего зло Аруз терпит поражение. После победы первым делом главы края является возведение шатра: «В зелёной долине, на лугу Газан велел поставить палатки, устроил свой шатер» [5, 126]. Как видно, возведенный здесь шатер, связывается в представлении с небом. Именно в представлениях гамов указывается, что при устранении опасности, направленной против целостности мира, народ должен в честь Небесного бога возвести голубой шатер, устремленный к небу и символизирующий модель мифического мира.

Небо связывали также с крышкой и саджем (железным диском для выпечки хлеба – Р.К.) (низ саджа – нижний мир, поэтому он всегда черный, покрытый копотью, в верх – это верхний мир – днем на поверхности саджа пекут хлеб из белой муки). Считалось, что крышка неба или саджа неба на гористых – холмистых частях земли не может плотно смыкаться и поэтому между реальным и потусторонним мирами создается небольшая щель. Через эту щель проникают и дуют сильные ветры. Эту щель гамы называли «Дырой мира». Культурные герои и избранные люди сквозь эту дыру могли подниматься на небо. В «Китаби-Деде Коркут» есть немало мыслей об обозначении саджем модели мифического мира. Так, например, «Дели озан» (Бейрек, вернувшийся на родину после 16-летнего плена) сетует на своих сестер, одевших черную одежду из-за пропавшего без вести брата, ибо они, будучи живыми, подчинились злым духам Подземного мира. Как он говорит: «Что осталось от хлеба на вашем блюде?» [5, 62]. В древние времена в народе бытовала поговорка: «На том свете хлеба не бывает».



В Азербайджане в представлениях гамов одним из основных образов, рассматриваемых как центр мира, является Гора. Предполагалось, что Гора находилась в месте соединения Земли и Неба. В общетюркских представлениях Бог Бой Ульген сидит прямо в центре Неба на золотой горе. У абаканов золотая гора сменяется железной горой. В виду того, что Азербайджан является горной страной, гора – это одно из сакрализованных существ в представлениях народа. Однако в модели мифического мира, представляемого в форме шатра, эту функцию выполняет столб, бревно. По представлениям гамов, прямо в середине Неба полярная звезда бросает лучи и поддерживает равновесие пологов небесного шатра. Каждое племя называет его по-своему: «Гвоздь неба», «Гвоздь – звезда» и т. д. Тюрки же называют его «Столб» («солнечный столб», «железный столб» или «золотой столб»). Для верящих в эту мифическую мо-

дель мира чукчей, бурятов, тюрков – татар, монголов, калмыков, башкирдов, киргизов, коряков, кельтов, финнов и эстонцев земля сравнивается с домом (комнатой, шатром), стоящим на конкретных столбах. Интересно, что тюрки в большинстве случаев уподобляли всю вселенную и мир куполообразному шатру, верхняя часть которого обозначала небо, а нижняя часть – землю.

В мышлении азербайджанских тюрков вся вселенная состоит из трех шатров: белого, красного и черного. В первом шатре восседает Бог Солнце, во втором – люди, огузские племена, в третьем же – все грешники. В эпосе «Китаби-Деде Коркут» мы встречаемся с полным описанием модели мифического мира, опирающегося на эти представления. Первым делом нужно подчеркнуть, что в тексте двенадцати глав Дрезденского экземпляра, записанного в Азербайджане, события эпоса начинаются с установления на земле трех шатров (белого, красного, черного) и завершаются построением одного синего шатра, упирающегося верхушкой прямо в небо. В эпосе в целом просматривается закономерность, идущая из представлений гамов. Большинство глав начинается описанием установления шатра, построения дома и завершаются возведением новых божьих домов на месте разрушенных домов неверующих или иноковерующих. Во многих местах это явление сохраняет как есть свое соответствие старым структурам, а иногда дается в форме, отвечающей требованиям нового времени. Главный вопрос состоит в том, что модель мифического мира огузско-тюркских мифов представляется со всеми признаками. В первой главе указывается, что Баяндур хан велел возвести «в одном месте белую комнату, в другом месте – красную комнату, в третьем месте – черную комнату».

«У кого нет ни сына, ни дочери, того поместите в черную комнату, разложите под ними черный войлок, наденьте одежду из шерсти черного барана. Если станет есть, пусть ест, не станет - пусть поднимается и уйдет. У кого есть сын, того поместите в белую комнату, у кого есть дочь, того поместите в красную комнату. У кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний, мы тоже проклинаем его, пусть так и знают» [5, 34].

Комната здесь выступает в значении «Шатра Мира». Как видим, мужское начало связывается здесь с белым, а женское начало – с красным цветом. Белый цвет – означал свет, ясность, мудрость и считался самым главным признаком Бога. Считалось также, что все остальные цвета порождены из белого цвета. Белая комната (шатер) – был моделью светлого – Верхнего мира. Красный цвет означал неизменность цвета крови, изобилие, плодородие и землю. Это было знаком среднего мира. Черный цвет – обозначал смерть, трагедию, зло. Черный шатер был знаком Подземного мира. В шатрах, символизирующих трехъярусный мир, всё конкретно, так как каждый мир имеет свои своеобразные признаки. В последующих главах эпоса мы встречаем картины, символизирующие вселенную всего одним шатром. Иногда используются признаки (в основном, белый, черный) лишь одного шатра трехъярусной (трехкомнатной) структуры. Например: «Белый шатер вы покинули, в черный шатер вошли, девушки» [5, 62] - в этих мыслях Бамсы Бейрека намекается на

светлый мир. Этими словами он сожалеет о девушках, оставивших светлый мир и ушедших в темный, подземный мир. Интересно, что в моделях, показывающих один слой мира, шатер, поставленный на черной земле, состоит из девяноста комнат. Эти комнаты украшаются то девяноста, а то и тысячей шелковыми коврами. Такие дома напоминают ханские, бекские дворцы, построенные в последующие времена. Правда, в их описаниях сохраняются некоторые мифологические элементы. Потому что во всех случаях используются одни и те же числа (9, 80, 90, 1000). В двух главах (VII, IX) напрямую указывается, что в шатрах на черной земле и «верхушкой упирающихся прямо в небо, были разложены в тысяче мест шелковые ковры» [5, 94-104]. Хотя это выражение, на первый взгляд, напоминает часто употребляемый в нашем языке троп – гиперболу, в тексте эпоса оно, выполняя функцию художественно – изобразительного средства, символизирует также модель мифического мира. Если бы цель состояла лишь в том, чтобы подчеркнуть высоту дома, то можно было бы сказать «достигало неба». Таким образом, говоря о представлении мира в форме шатра или крышки, современные мифологи делают вывод о том, что «связь между ярусами мира представляется в макрокосмическом плане в форме Оси (Дерево, Гора, Столб и т. д.), в микрокосмосе центр места поселения, переселенного в Центр этого Мира, превращается в Столб и каждая жертва богам делает возможным преодоление разлуки в слиянии с Небом в пределах шатра или дома» [20, 249-351]. У алтайских тюрков шатры, символизирующие мир, обычно представляются белыми, однако, иногда используются несколько цветов. Так, например, длинный отросток в самом центре верхней части белого шатра украшался голубой, белой и желтой бахромой, обозначающей цвета различных частей неба. «Этот отросток был священным; он ставился наравне с богом. В месте соединения с землей находился жертвенный камень, на который складывались принесенные дары») [20, 249]. Однако у азербайджанских тюрков разноцветными были все шатры, а не только отдельные его части. Так, например, одетая в желтую одежду Сельджан хатун, восседает в желтом шатре, Бану Чичек велит возвести на зеленом лугу красный шатер, а Казан хан, в знак единства своего народа, приказывает возвести на поле битвы, где он одержал победу, синий шатер, Бекиль ставит белый шатер на границе с Грузией.

Ясно, что шаманские мифы были созданы не самими шаманами. Взгляды, сформировавшиеся в предыдущие эпохи, они привели в соответствие со своими «учениями», систематизировали их и постарались как бы реализовать поставленные в мифах идеи. Что же касается простых людей – членов общины, то, передавая дары Творцу через переход между двумя мирами, они старались претворить в жизнь свои мечты и желания. По мнению исследователей, несмотря на символизацию в космологической форме поселений в шаманских ритуалах, созданных на основе самого древнего мифа о рае (якобы люди без труда возносились на небо, сближались с Богом и вступали в прямую связь с ним) и мистический характер «практики вознесения в небо» шамана на глазах у

всех, они получали возможность демонстрировать технику экстаза. В этнографическом отношении в этих процессах к архаическим мифологическим моделям имел место подход в бытовом аспекте и древний предок, представляя свое жилище – очаг в форме микро – мира, считал его центром Вселенной, использовал переход – Врата Мира для удовлетворения своих насущных потребностей, отправлял дары в места, которые считал святыми, в надежде на Достижение удачи, достатка, изобилия, избавление от болезней и неудач. На самом деле, в отличие от избранного лица – шамана, обычные люди никогда не переступали через дыру в отверстии шатра (или трубы дома) – через Врата Мира в Верхний Мир, боялись путешествия вниз – В Подземный Мир, пытались с помощью связи шамана с Высшим Богом вернуть назад попавших туда. Тем самым они вспоминали самые изначальные представления – отношения между Небом и Землей, человеком и Богом и осуществляли покорность творцу путем поклонения.

Путешествия камов. В камских мифах мотив похищения духа занимает основное место. На наш взгляд, широко распространенные в наших древних сказках и эпосах случаи похищения обреченной девушки – невесты (зачастую сверхъестественными силами, так же как и в шаманских представлениях) и преодоление препятствий её суженым – героем для её возвращения, являются аналогом этого мотива. Е.С.Новик справедливо считает, что: «В эпической архаике, где богатырские качества героя обычно не отделяются от хитрости и колдовского могущества, шаманские сюжеты составляют существенный пласт фонда мотивов, а многие мифологические персонажи наделены шаманскими способностями, умением и призванием» [15, 638].

«Поиски и призывы духа» являются основным этапом гамских обрядов (После принятия азербайджанскими тюрками ислама гамы называли это «лечебными сеансами»). Это является такой сверхъестественной деятельностью, при которой избранное лицо – гам с помощью сакральных средств, особенно, слова, звука, музыкального ритма, пытается вернуть из потустороннего мира души больных и новоусопших, сопровождая тихо напеваемые песни – молитвы, особыми телодвижениями и используя сакральные атрибуты – воду, очаг, золу, амулеты, изготовленные из ветки, плодовой косточки, риса, костей, а также землю и воздух. Во всех призывах, посвященных возвращению духа, подчеркивается, чтобы он (дух) не оставлял родину, дом, семью, очаг, не то яркий огонь может погаснуть, а глаза отца – матери навсегда останутся мокрыми!

В лирической традиции азербайджанского фольклора часть призывов гамов выражена в колыбельных песнях, баяты, плачах и молитвах. Например:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
Çəpərə çəpər oldu, gəl, Çəpərə quşlar qondu, gəl! Vədəsiz gedən, oğlan, Vədən tamam oldu gəl. [6, 30-31]	Плетень плетенью стал, приди, Сели птицы на плетень, приди, Безвременно ушедший, юноша, Вышло твое время, приди.

Или:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<i>Yolçular yola gedər, Yollanıb yola gedər. Min heyif ölən cana, Nə iş var, yola gedər [1, 144].</i>	Путники идут путем И дорогой, и путем. Жалко лишь умершего, Всё пойдет своим путем.

В призывных песнях ритуала «возвращения духа» повтор умоляющих слов «приди», «вернись», «возвращайся» в устах гама, выражал настроения близких усопшего. В подобных ритуалах люди, собиравшиеся вокруг костра, три раза хором повторяли строчки припева, усиливая тем самым воздействие слов исполнителя церемонии, дабы дух больного (или усопшего), услышав мольбы, быстрее вернулся.

Основным средством, связывающим духов с этим миром, является стрела и, посаженное в день начала деятельности каждого шамана, высокое и ветвистое дерево. Обычно в Азербайджане выбирались и сажались чинар, ива и дуб и на протяжении деятельности гама они считались священными. В этих целях бурятами использовались береза, другими сибирскими народами сосна, кельтами - обычная двенадцати ступенчатая лестница. Стрела втыкалась у изголовья больного, на ее медный наконечник натягивалась шелковая нить. Иногда использовались и специальные деревья, посаженные у могилы одного из древнейших предков рода. В настоящее время такие деревья считаются священными – «пир»ами. Больные, бесплодные или те, у которых мужья, сыновья находятся вдали, развешивают на ветвях таких деревьев принадлежащие им предметы или ниточки от одежды, раздают находящимся вокруг людям дары, приносят жертвы и просят об исполнении своих желаний.

По представлениям гамов, душа смертельно больного может сойти по ниточке со святого дерева и вернуться обратно. Поэтому все двери дома оставались открытыми, а коня больного держали возле дерева. По верованиям наших предков именно лошади обладают способностью чувствовать присутствие невидимых существ, привидений и духов. Если лошадь начинала беспокоиться, дрожать, вырываться и ржать, то гам усиливал огонь очага, поливал больного заговоренной водой, дул ему в рот, пытаясь вернуть ему дыхание. Во время обряда около больного вокруг очага расставляли его любимые сладости, ароматные пряности, а также вещи и предметы, которые умерший желал при жизни. Все это служило для того, чтобы заманить и поскорее вернуть отошедшую в мир иной, душу. Говоря об обычае алтайских шаманов, расставляющих в юрте печенье, кальян и табак, М.Элиаде отмечал, что «если больной был старым, то возле него собирались старики, около молодого – молодые, а около ребенка - дети» [20, 210]. Гам начинал петь:

<i>На азерб. языке</i>	<i>Подстрочный перевод</i>
<i>Atan-anan gözləyir, El səni əzizləyir. Adın sənsiz qalıb, gəl, Hamı sənə «gəl» deyir.</i>	Отец и мать ожидают тебя Народ также ожидает тебя Имя твоё осталось без тебя, приди, Все говорят тебе «приди»!

Окружающие льют слезы и хором вторят гаму:

На азерб. языке	Подстрочный перевод
«Dağlar duman oldu, gəl... Halım yaman oldu, gəl!..» [4, 127]	«Горы укутались в туман, приди... Плохо стало мне без тебя, приди!...»

Со стихотворными отрывками, перекликающимся по содержанию с песнями алтайских и европейских шаманов, мы встречаемся и в «Китаби-Деде Коркут». Примером могут служить следующие строчки из шаманского призыва: «Дети твои спрашивают о тебе: «Где наш отец?» Услышь и пожалей их, вернись! Кони твои спрашивают о тебе: «Где наш хозяин?» Вернись к нам!.. [20, 211].

Воздействие подобных шаманских призывов явно чувствуется в стихотворных отрывках – песнях матери, обращенных к душе смертельно раненного сына:

На азерб. языке	Подстрочный перевод
«Qara qıyma gözlərin uyxu almış açğıl, axı!.. Ol ikicə sünücigim, uzun olmuş, yığışdır axı!.. Tənri verən tatlu canım, varsa oğul, ver xəbər mana! Qara başım qurban olsun, oğul sana!.. Ağız-dildən bir qaç kəlmə xəbər mana!? [5, 39]	«Твоими глазами, обведенными черной каймой, Овладел сон; открой (их), о горе! Твоими Двенадцатью жилами овладел обморок; Соберись с силами, о горе! Твоя, данная Богом сладкая жизнь рвется вон; если Теперь в твоих взорах еще есть жизнь, сын, дай мне весть! Пусть моя черная голова будет жертвой, сын ради тебя».

По-видимому, «песни, призывающие душу», попавшие в средневековый письменный литературный памятник, были заимствованы из ритуальной традиции азербайджанских гамов – озанов.

Одной из особенностей гамской традиции является организация условных путешествий в отдельные страны. У абаканских татар (хакасов) в церемонии, продолжающейся пять-шесть часов, «гам произносит молитвы в честь Бога и выходит из юрты, вернувшись, зажигает кальян и начинает рассказывать обо всем, что с ним случилось: для того, чтобы найти лекарство для больного, он якобы отправился в Китай, пересек горы, переплыл моря. По М.Элиаде, этот обычай является «гибридной формой шаманского сеанса и распространен у народов северо-восточной Сибири, чукчей, финно-угорев» [20, 211]. В одной из песен азербайджанских тюрок рассказывается о приключениях гама в его путешествии в поисках духа. Путь его был таким долгим, что у него кончился весь запас воды. Когда он дошёл до Подземного мира – мира Мертвых, то попал в сильную жару. Там ему путь преградил Азраил. Пообещав ему другую душу взамен, он вернул душу человека, которую искал:

На азерб. языке	Подстрочный перевод
Yolun suyun içdim, gəl, Yolda yandım, bişdim, gəl. Əzrayıl ova çıxdı, Payına mən düşdüm, gəl. [1, 144]	Выпил воду я, приди, От жары сгорел, приди. Охотился Азраил Я к нему попал, приди.

Во времена широкого распространения ислама, в результате вытеснения обрядов «возвращения души», были «отредактированы» молитвы – призывы, подземный мир, называемый гамами Тамув, был заменен адом, а ангел смерти Узан – Азраилом.

Характерными образцами, несущими в себе гамские представления, являются сказки «Оххай и Ахмед» и «Ах-вах». Сюжет второй сказки совпадает с рассказом красавицы, одетой в черные одежды из поэмы «Семь красавиц» Низами, следовательно, гамские воззрения нашли себе место в генной памяти наших предков в XII веке. В сказке «Оххай и Ахмед» путешествие гама в Подземный мир – мир Мертвых описывается во всех подробностях. Отец, живущий в Среднем мире, советует своему сыну опираться не на силу, насилие, оружие, а овладевать знаниями, развивать ум. Это было, в сущности, одной из идей, внушаемых гамами жителям родного края. Впоследствии она, трансформировавшись в ашугские любовные эпосы, выразилась в воспевании истины. Однако источник знаний и умений находится не на земле, среди людей, а на том свете. Неожиданно из родниковой воды появляется дух зла подземного мира в облике мужчины и вступает в связь с человеком. Он говорит отцу, желающему, чтобы сын овладел знаниями: «Где ты найдешь лучшего моллу, чем я? Отдай мне сына на учебу, а на следующий год заberi обратно. За это время он овладеет всеми науками и положит в карман ключи от наук» [7, 64]. В гаманских воззрениях говорится, что «возле родника нельзя произносить имя недоброго человека». В сущности, старик, выпив воды и утолив мучившую его жажду, произнес слово «оххай». Восклицание «оххай» является сложной формой одного из вспомогательных частей речи, произносимых человеком при выражении положительных эмоций. Однако, будучи разделенным на составные части и став восклицаниями «охх» и «ай», оно выражает двоякие чувства, а именно, первое из них порождается хорошим расположением духа, второе же – болью, грустью и печалью. Жители Подземного мира показывают себя на земле в хороших обликах, сбивают кого-то с пути, уводят с собой и в своём подземном мире проявляют свою подлинную зловредную сущность. В этом смысле гамы называли одного из духов зла «Оххай»ем. Ахмеда тоже уводят в подземный мир. Согласно гамским представлениям, средством, связывающим наземный и подземный миры, является вода. Напомним, что в сказке «Меликмамед», опирающейся на зороастрийскую веру, эту функцию выполняют черный и белый бараны (один уводит, другой приводит). Нельзя забывать и о том, что все существа и силы, в том числе и сам «Оххай», встречаемые Ахмедом в Подземном мире, являются только проводниками зла.

Выражаясь словами дочери Оххая, тот мир «образовался из слез безвинно умерших». У Ахмеда есть лишь один путь спасения из Подземного мира мертвых – отвечать злом на зло. В первую очередь, он должен говорить неправду, представлять себя не умным, а тупым. В гамской мифической системе каждый мир живет по своим особым законам, т. е. верхний мир

не может жить в среднем мире, а обычаи-традиции среднего мира не действуют в нижнем, подземном мире. Ахмед видит, что все те, кто сохраняет обычаи среднего, наземного мира (уважающие своих учителей, старающиеся оправдать их доверие и др.), погибают. Поэтому он скрывает свою подлинную натуру, на предательство отвечает предательством. Самой важной чертой, связывающей сказочный мотив с гамскими воззрениями, является описание атрибутов охотничьего ритуала и смена обличья: «Оххай замахивается мечом, чтобы отрубить Ахмеду голову. Когда конь вскидывает голову, уздечка падает на землю. Ахмед тотчас произносит заклятие, превращается в дикого джейрана. Оххай бросает меч, тоже произносит заклятье и превращается в умелого охотника. Взяв в руки лук и стрелы, он охотится на джейрана... Ахмед видит, что Оххай настигает его, оборачивается золотой рыбой и бросается в море. Оххай становится старым рыбаком и начинает ловить рыбу в море...» [7, 70].

В эпической традиции алтайских и среднеазиатских тюрков, также как в «Сказке Оххая», в легенде, посвященной состязанию шамана – мужа и шамана – жены, часто изменяющих облик, говорится, что «женщина – шаман, став рыбой, нырнула в море. Шаман пустился за ней. Настигнув её, он стал заглатывать её с хвоста. Однако, она выскользнула из его пасти и, повернувшись, проглотила шамана. Обернувшись водяной птицей, женщина-шаман прилетала домой, отдышалась, отбросила в сторону давул, разделась и отрыгнула на пол умершего шамана» [7, 76].

В сказке «Ах-вах» повествуется о путешествии человека в верхний мир. Может показаться случайным, однако «ах-вах» также является сложным словом, образованным из простых восклицаний. Первый компонент «ах-»*ah*» выражает печаль, грусть, боль, второй же – «вах-*vah*», передает чувства удивления и интереса. Практика подобного наименования духов проявляется у многих народов. В Азербайджане один из духов, широко распространенных в народе, называется «Хал». На наш взгляд, Оххай и Ах-вах являются одним из названий Хала, сформировавшимися в различные периоды. В сказке средством, связывающим существа Верхнего и Среднего миров, является дерево. Селим, попавший в божественный мир, тихонечко влезает на чинару. Через некоторое время «он видит, что под этим деревом сидит группа девушек. Одна из них, сидящая во главе, имеет такую неопишемую красоту, что не ешь, не пей, а лишь любуйся её красотой» [7, 199]. В верхнем мире нет злых духов, все кругом излучает свет, все поют и танцуют, ни в чем не испытывают недостатка. Селиму тоже никто не препятствует есть, пить и наслаждаться. Но в Верхнем мире есть свои законы. Нельзя делать то, чему не настало время. Ровно тридцать девять ночей Селим развлекается с разными девушками, но на сороковую ночь похоть подводит его.

На приглашение провести ночь с очередной девушкой он хватается за руку предводительницу и восклицает: «Я хочу тебя». В ответ девушка громко смеется: «Ах, не терпеливый человек... сколько людей перебивало здесь и

каждый через пять-шесть дней желал меня и получал свою кару. Один лишь ты проявил терпение, но под конец и ты все напортил. Если бы ты подождал еще один день, то достиг бы меня», - говорит она и с этими словами дает ему звонкую пощечину. Селим падает на землю». То, что Селим поднимается в Верхний Мир по лестнице, в корзинке и пользуется помощью птицы, говорит о том, что, не совершенствовавшись, человек не может достичь этого мира.

Напомним и то, что во многих сказках душа (дух) многих существ подземного мира находится в стороне. Душа в облике птицы хранится в закрытом стеклянном сосуде. В древних гамских представлениях душа жителей Мира Мертвых в облике птицы находится в стороне от тела.

Замена души, или предоставление одной души взамен другой. В гамских мифологических воззрениях встречается и мотив «предоставления одной души взамен другой»: Йер хан, выкрыв души людей, держит их в своей подземной пещере – Орде. Как говорится в поверьях, если тяжелобольной не приходит в себя, то, значит, его душа отделилась от тела и находится в стороне от места обитания душ племени, к которому он принадлежит. Она, якобы, затерялась и не может вернуться обратно. В таких случаях работа гамов, старающихся вернуть такую душу обратно в тело, несколько затрудняется. Ибо ему приходится вести поиски души в лесах, равнинах, морях. Когда душа не находилась, предполагалось, что она попала в руки помощников Йер хана. Войти с ней в связь и спасти её считалось самым тяжелым процессом. При этом приносились многочисленные жертвы, пелись песни Йер хану, в которых выражались просьбы отпустить душу. Если у больного было много грехов, Йер хан требовал вместо его души другую душу. По словам М.Элиады: «У бурятских шаманов и поныне верят в то, что для спасения души, содержащейся в неволе, нужно предоставить другую душу. По согласию больного, шаман определял человека-жертву и когда тот находился во сне, приближался к нему в облике Орла и отделял душу от тела, а потом, спустившись в Мир Мертвых, представлял её Эрлику. После этого Эрлик возвращал шаману душу больного. Спустя некоторое время после этой церемонии человек – жертва умирал, а больной выздоравливал. Здесь не было речи о полном возвращении к жизни, попросту жизнь больного немного удлинялась – через три, семь или самое большее девять лет он тоже менял свой мир» [20, 211]. В главе «Дели Домрул» из «Китаби-Деде Коркут» мы встречаем полный вариант мотива «прошения души вместо души», сформировавшегося в представлении азербайджанских гамов. В этой главе повествуется о Дели Домруле, который протестует против Йер хана, крадущего души молодых и прячущего их в подземной пещере. Это вызывает гнев Творца – Йер хана, он отправляет ангела Смерти Азраиля (Узена) на землю, чтобы тот наказал человека, не подчиняющегося воле божьей. Дели Домрул является образом первого культурного героя в азербайджанской мифологии, выступившего против смерти. Однако в борьбе с Азраилем он терпит поражение и, хотя и просит прощения у бога, для спасения своей души по повелению

всевышнего вынужден отдать взамен другую душу. По гамо-шаманским поверьям, Дели Домрул должен сам определить душу вместо своей души. Он просит сперва отца, потом мать спасти его ценой собственной жизни. Но они не соглашаются отдать свою душу взамен души сына. И когда Дели Домрул теряет надежду на спасение и уже прощается с жизнью, чужой человек – его жена выражает готовность отдать за него собственную душу. В ответ на большую любовь жены Дели Домрул тоже отказывается от жизни, предпочитая умереть вместе с ней. Йер хан, тронутый этими чувствами молодых, повелевает Азраиллю забрать души старых родителей вместо молодых мужа и жены.

В шаманских поверьях время и пространство безграничны. Ими выдвигается идея о вечности мира и созидających духов. В огнепоклонничестве зло, выйдя из-под земли, ведет наверху борьбу с добром; в христианской и исламской мифологии сатана находит путь к сердцу людей и заставляет их творить зло и в обоих случаях проводники зла встречаются с сильным сопротивлением, но в виду того, что сила находится на их стороне, происходит Мировой Потоп. Однако, в кам-шаманских мифологических структурах злые духи имеют свое точное пространство, они творят свои черные дела только в Подземном Мире Мертвых, а некоторые недобрые дела, которые они могут проделывать на поверхности земли (болезни, засуха и др.), устраняются в результате связи шамана с Главным духом. Вообще, гама-шаманы отличают бесконечность от вечности; первое они соотносят ко всем существам, второе же только к Богу и выдвигают идею о том, что «вечность – это бесконечность дней, идущих чередой друг за другом. Она порождается временем, обуславливается ростом и уничтожением, бесконечность же, напротив, перешагивает через время, оно существовало и до создания времени. Бесконечность не зарождается и поэтому никогда не уничтожается» [12, 34]. У гама-шаманов правильное постижение бесконечности и вечности переворачивает иллюзии о смерти, болезни и старости.

Все это позволяет заключить, что, говоря о генезисе и эволюции азербайджанских мифов, нельзя не учитывать четыре фактора – ритуалы, культы, тотемизм и шаманизм. Правда, группа исследователей считают одну группу приемлемой, другую же отрицают (особенно часто выступают против тотемизма, но находятся и такие, которые не приемлют шаманизм) и выдвигают односторонние суждения. Связанное с тотемизмом утверждение Р.Оздека о том, что «тюрки никогда не поклонялись идолам, волкам, птицам», так же и тезисы, направленные против шаманизма, безосновательны: «Шаманизм – монгольское поверие. До недавнего времени считалось, что шаманизм был древнетюркским поверием. Однако в последнее время многие историки, в том числе покойный Ибрагим Кафесоглы – из тюрок, а из чужестранцев – М.Элиаде и другие доказали, что древнетюркское поверие не имеет никакой связи с шаманизмом. То, что слово «гам», которые тюрки давали религиозным деятелям, считалось однокоренным со словом «шаман»,

имеющим индоиранские корни, а шаманизм считался одним из тюркских поверий, привело к некоторому заблуждению. Тюрки, попавшие под воздействие шаманизма, например, гёй тюрки воспринимали его не столько как религию, сколько как волшебство, колдовство» [8, 119]. Выше мы привели факты, подтверждающие мысли М.Элиаде относительно того, что шаманизм стоял в ряду древнетюркских поверий. Вообще, заключения этого ученого направлены не на отрицание шаманизма, а на доказательство его наличия у всех народов мира. Попросту в одном месте говорится, что до последнего времени шаманизм считался поверьем, присущим по происхождению только тюркам-татарам, однако, древний и современный опыт народов мира показывает, что анимизм является одним из поверий, присущих всем этносам на определенном этапе развития общества. Во-вторых, ни русские, ни иностранные учёные не указывали на то, что слова «гам» и «шаман» имеют единые корни, а попросту подчеркивали, что людей, выполняющих аналогичную религиозную функцию, тюрки называли словом «гам». Для того, чтобы выяснить безосновательность мыслей Р.Оздека, не опирающихся на исторические источники, не надо идти далеко. Следующими своими утверждениями автор противоречит сам себе, оставляя своих читателей в недоумении. В поисках ответа на вопрос: «Если первоначальной системой поверий у тюрков не является тотемизм и шаманизм, то, что же тогда?», - учёный придумывает новую систему поверий. Вот что он пишет в книге «Золотая книга тюрка»: «Историки, глубоко исследовавшие эту тему, отличают три точки в системе тюркских поверий: вера в силы природы (разве это не тотемизм?), культ отцов и Бог-Небо. Древние тюрки верили в такую силу некоторых географических мест, как, например, гор, высоких скал, водных источников, полей, моря, луга, железного меча и др., считали их носителями духа. По их представлениям, вода, солнце, гром и молния имели души. Эти души не могли быть мужчинами и женщинами. Женщину – бога, находившуюся возле богов – мужчин, называли «Умай». Силы земли и воды, имеющие души, назывались «Йер-Су» (у гeyтюрков – «Йер Суб», у уйгур – «Йер-Сув») и считали их удачливыми (Разве это не шаманизм?). Удачливыми их считали и потому, что они обозначали места поселений. Упомянутый в Гектюркских памятниках Идук, считался святым источником святых мест Идук Отукан и Тамиг Идук, т. е. воды Тамиг. Существа «Йер-Су» считались удачливыми духами, но им тоже не возводилось памятников, идолов, храмов» [8, 11-12].

То, что представлялось в качестве отдельной системы поверий под названием «вера в силы природы», в сущности, были компонентами модели мифического мира в тотемизме и шаманизме. «Историки», о которых говорил Р.Оздек, рассматривают «Йер-Су» и других в качестве новой системы взглядов только из-за одной особенности (из-за того, что им не ставились памятники, идолы, храмы). Но при этом они забывают следующее, с каким умом должны были воздвигаться памятники, идолы, храмы невидимым и не

ощущаемым духам? Указанные в этом произведении, ставшем в последние годы чуть ли не школьным пособием, настольной книгой, вторая (Культ Отца) и третья (Бог Неба) системы поверий тоже представляют собой популистические суждения, служащие тому, чтобы изолировать от мира древних тюрков, вывести их из русла общего развития человечества. Если речь идет о культах, то во всех существах – будь то отец, мать, дед или существа природы, имеются признаки идолопоклонничества. На наш взгляд, индивидуализация первичных воззрений, т.е. причисление их к какому-то определенному народу и отрицание их наличия у других народов, противоречит всем теориям, служащим научному прогрессу. Тотемизм, шаманизм и культы являются сторонами пути, пройденного человечеством в целом. По мнению наблюдателей, в настоящее время в Австралии у некоторых племен, живущих на переходном этапе от матриархата к патриархату, наблюдается тенденция отдаления от тотемизма, у других – склонность к идолопоклонничеству, а у третьих – к шаманизму (гамизму).

Таким образом, исследователи указывают на наличие доказательств, обосновывающих наличие шаманизма в системе мировоззрения народов, живущих в большинстве регионов мира, отделяют на противоположные части (различные миры) модели трехъярусного мифического мира, средством, осуществляющим связь между ними, считают столб, бревно, колонну, стрелу, лестницу, гору, реку, дерево и приходят к выводу о том, что в целом концепция, соединяющая три мира, не является сибирско-алтайской. Эта идея в равной мере распространена во всех местах мира и может быть, что появилась на основе поверий, напрямую связанных с небом. Потому-то любую близость, сходство, наблюдающиеся в мифологических взглядах азербайджанских тюрков в сравнении с другими народами, неправильно расценивать как заимствование у алтайских тюрков. Во-первых, потому что уровень развития живущих там племен, в течение двух тысяч лет был очень низким и задолго до того, как шаманские поверия устремились на Запад, греческие историки привели множество веских фактов о вере местного азербайджанского населения в бога - Небо и бога - Солнце.

ЛИТЕРАТУРА

На азербайджанском языке

1. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – Bakı, Yazıçı, 1985, 199 s. (Баяты. Собиратели: В.Велиев и С.Пашаев. – Баку, Язычы).
2. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, Bakı, 1984, № 2, s. 14 (Бунядов З.М. и Алиаров С.С. «О титуле Каган». Известия АН Азерб. ССР ЕА, серия «Истории, философии, права», Баку).
3. Əbu Nəyyan əl-Əndəlusî. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak /Türk dilini dərkətmə kitabı/. Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – Bakı, Azərnəşr, 1992, 115 s. (Абу Хайян аль-Андалуси. Книга ал-идрак ли-лисан ал-Атрак /Книга познание тюркского языка/. Пер. с арабск. на азерб. язык З.Бунядов. – Баку, Азернешр).

4. İraq-türkmən cildi. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. – Bakı, Elm, 1999, 468 s (Иракско-туркменский том. Антология азербайджанского фольклора. Кн. II. Составители: Г.Пашаев и А.Бенделоглы. – Баку, Элм).

5. «Kitabi-Dədə Qorqud». F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - Bakı, Elm, 1988, 265 s (Китаби-Деде Коркут. Издания Ф.Зейналов и С.Ализаде - Баку, Элм).

6. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – Bakı, Gənclik, 1993, 348 s. (Ритуалы, обычаи, приветствие. Собиратель А.Набиев – Баку, Гянджлик).

7. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1985, 506 s. (Сказки. Жемчужины азербайджанской литературы в XII книгах. I книга. Составитель Н.Сеидов. – Баку, Язычы).

8. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – Bakı, Yazıçı, 1992, 184 s. (Рафиг О. Золотая книга тюрка. Первая книга. – Баку, Язычы)

9. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaunaqlarına ümumi baxış. – Bakı, Gənclik, 1994, 232 s. (Сеидов М. Гам-шаман и общий взгляд на его истоки. – Баку, Гянджлик).

На русском языке

10.Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.

11.Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с

12.Виллолдо А. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.

13.Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Ltd., М.: Из-во Транс персонального Института, 2001, 288 с.

14.Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 с.

15.Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.

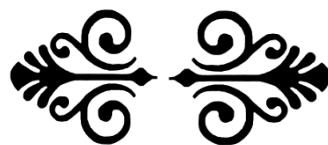
16.Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с

17.Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2000, 416 с.

18.Стивенс Джоз, Седлетски-Стивенс Лина. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С. Грабовецкий/. –К.: «София», Ltd., 2001, 288 с.

19.Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, 622 с.

20.Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. /пер. с англ.: К.Богуцкий, В.Трилис. – К.: «София», 2000, 480 с.



Asif HACIYEV

pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu
E-mail: hacyev_asif@mail.ru



“DƏDƏ QORQUD KİTABI”: UNUDULMUŞ DOĞMA SÖZLƏR

Açar sözlər: Dədə Qorqud, söz, məna, şərh, fərqli yanaşma

Xülasə

“Dədə Qorqud kitabı” qədim folklor abidələrindəndir. Elə buna görə də onun dili müasir baxımdan işlək olmayan söz və ifadələrlə zəngindir. Eposun mövcud nəşrlərinin müqayisəli təhlili göstərir ki, qarşıya çıxan başlıca çətinlik həmin sözlərin əslinə uyğun oxunub mənalandırılması ilə bağlıdır. Düzgün variantı ortaya qoymaq üçün isə hər sözü incəliyinə qədər araşdırmaq tələb olunur. Bu zaman sözün tarixi inkişaf prosesində səs tərkibi və məna baxımından necə dəyişdiyi diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır. Məqalədə mübahisə obyektinə olan belə sözlər üzərində dayanılmışdır.

Summary

THE “BOOK OF DEDE GORGUD”: FORGOTTEN NATIVE WORDS

The “Book of Dede Gorgud” is one of the ancient folklore monuments. That is why its language is rich in words and phrases that do not use from a modern point of view. A comparative analysis of the available publications of the epic shows, that the main difficulty is related to reading and interpretation of those words according to their origin. In order to find the right option, it is necessary to study each word to the last detail. In this case, the focus should be on how the word changes in terms of sound composition and meaning in the process of historical development. The article focuses on such controversial words.

Keywords: Dede Gorgud, word, meaning, interpretation, different approach

Резюме

“КНИГА ДЕДЕ КОРКУТА”: ЗАБЫТЫЕ РОДНЫЕ СЛОВА

Книга Деде Коркута – является одним из памятников древнего фольклора. Поэтому его язык богат неиспользованными словами и выражениями, с современной точки зрения. Сравнительный анализ существующих изданий эпоса показывает, что основная трудность связана с правильным прочтением и толкованием этих слов. Чтобы найти подходящий вариант, необходимо изучить каждое слово до мельчайших деталей. В этом случае основное внимание следует уделять тому, как слово изменяется с точки зрения звукового состава и значения. В статье автор сосредоточился на таких словах, которые являются предметом споров.

Ключевые слова: Деде Коркут, слова, смысл, комментария, различных подходов

Giriş. Sözlər canlı varlıqlara bənzəyir: yarandıqdan sonra uzun, yaxud qısa ömür yaşayırlar. Bəziləri ilkin forma və mahiyyətini qoruyub dilin fəal lüğət fondunda möhkəmlənir, bəziləri səs tərkibi və məna baxımından dəyişikliyə uğrayaraq öz mövcudluğunu davam etdirir, bəziləri isə tamamilə işləklikdən düşüb sıradan çıxır. Dilin tarixi inkişafında bir qanunauyğunluq kimi özünü göstərən bu davamlı proses son iki qrupa aid sözlərin qavranılmasında müəyyən problemlər yaratmaqla

qədim yazılı abidələrin tədqiqini xeyli çətinləşdirir. Araşdırma göstərir ki, türk-oğuz bədii təfəkkürünün əvəzsiz əsərlərindən sayılan “Dədə Qorqud kitabı”nın elmi-tənqidi mətninin hazırlanmasında qarşıya çıxan başlıca fikir ayrılığı məhz bu tipli sözlərin əslinə uyğun oxunub açıqlanması ilə bağlıdır. Zaman axarında sirr pərdəsinə bürünmüş belə sözlərin mənacə açıqlanması həmişə maraq doğurmuş və hazırda da qorqudşünaslığın aktual məsələlərindən biri olaraq qalmaqdadır. Bunu nəzərə alaraq, onlardan bir qismi üzərində dayanmağı lazım bilirik.

Əsas hissə. 1. Görürmisiz, ağam Qazan baş kəsdi, qan dökdi, “Oğlan uşaq yemək yeməkcə gəlməz <baña>”, – dedi [D-133, 1-2].

“Qazan bəy oğlu Uruz bəyin tutsaq olduğu boy”dan götürülmüş bu cümlədəki “uşaq” sözünün yozumu sual doğuran məqamlardandır. Tədqiqat göstərir ki, bütün nəşirlər onu müasir mənada “oğlan uşağı”, yaxud “kiçik oğlan” şəklində qavramışlar. Elə buna görə də M.Ergin vasitəsilə nitqi “oğlan çocuk yalnız yemək yemege gəlməz”, F.Zeynalovla S.Əlizadə isə “Mənə də heç oğul-uşağın yeməyi qədər təsir etmir” məzmununda [8, 97; 18, 169] müasirləşdirmişlər. Maraqlıdır ki, həmin vasitəsilə nitq Vatikan nüsxəsində “Oğlan uşaq aş yeməkcə gəlməz baña” variantında verilmişdir [V-73, 11]. Buradan aydın olur ki, birinci “yemək” sözü “aş” mənalı isimdirsə, ikincisi məsdər formasında -cə bənzətmə qoşmalı feildir. Cümlədəki sözlərin sıra ardıcılığı deməyə əsas verir ki, “kiçik, balaca, xırda” mənalı “uşaq” sözü [4, 268; 13, 145-146; 14, Ic, 135; 21, Ic, 1773] keyfiyyət bildirən sifət olub, xəbər vəzifəsində çıxış edən “gəlməz” feili ilə deyil, “yemək” ismi ilə sintaktik əlaqədədir. Deməli, cümlənin mübtədası “oğlan uşaq” yox, sadəcə, “oğlan” sözüdür. “Gəlməz” çoxmənalı funksiyada çıxış edən sözlərimizdəndir ki, burada “yetişməz”, “köməyə çatmaz”, “fayda verməz” anlamındadır. Ona görə də cümləni “Oğlan kiçik yemək yemək qədər mənə fayda verməz” kimi çevirmək lazım gəlir ki, bununla da Uruz atasının onu özünə döyüş yoldaşı bilmədiyini söyləyir. Elə bu cür münasibətlə razılaşmadığı üçün Uruz atasının göstərişini pozub, igidləri ilə döyüşə atılır və beləliklə, boydakı hadisələrin düylənməsinə zəmin yaradır.

2. Qanlı-qanlı sular əsən olsa, qanın **قانا** düşər [D-145, 2-3].

Göründüyü kimi, bu cümlədə “suya doymaq” mənasında qədim “qan(maq)” feilindən [9, 45; 13, 107; 14, IIc, 180; 21, IIc, 106] -in şəklişi ilə düzələrək “daşqın” anlamını bildirən “qanın” sözü yazılmışdır və buna görə də “qanın düşər” ifadəsi “daşqın düşər” mənasında açıqlanmalıdır. O.Ş.Gökyay Drezden nüsxəsində “düşər” feilinin yazıldığını qeyd etsə də, onu “taşar” sözü ilə əvəzləmişdir [G, s. 104]. Bu əvəzetmə M.Ergin tərəfindən də təkrarlanıb [6, 170]. H.Araslı və Ş.Cəmşidov ifadəni “qamən daşar” [5, 350; 17, 82] şəklində oxumuşlar. F.Zeynalovla S.Əlizadə isə “düşər” sözünü yazıldığı kimi versələr də, “qanın” sözünü “qamın” sözü ilə əvəz etmişlər [18, 75].

Maraqlıdır ki, “qanın” və “qamın” yaxınmənalı sözlərdir. M.Ergin tərtib etdiyi lüğətdə mübahisəli göründüyü üçün qarşısında sual işarəsi qoymaqla “qamın” sözünün qarşılığı kimi “qanın” sözünü verir [6, 164]. Eposun dilində işlənilmə məqamlarını izlədikdə “qamın” sözünün “coşqun” anlamını ifadə etdiyini görürük:

Qamın aqan yügrək sudan bir oğul aqıtdınsa, degil mana! [D-25, 2-3]

Qamın aqan görkli suyn qurımasun! [D-35, 4]

Bəzən “qanın” sözünün “qamın” kimi “aqan” feili ilə birgə işlənildiyini nəzərə alsaq, həqiqətən də, onların yaxınmənalı olduqlarına şübhə yeri qalmır:

Qanın aqan yügrək sudan bir oğul [uçurduñsa] <aqıtdıñsa>, degil maña [D-138, 9-10].

Maraqlı faktıdır ki, “qanın” sözü göstərilən mənada Qul Əlinin “Qisseyi-Yusif” əsərində də işlənilmişdir:

Qardaşları Yusifdən getdi yıraq.

Atasından, qardaşından oldı qıraq.

Baqrı yanar, qanın ağlar ikən fəraq,

Ağlar ikən müdam qıra baqar imdi [20, 52].

S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində isə ifadədəki “kanın” sözü saxlanılmış, “düşər” sözünün yerinə isə “daşar” sözü verilmişdir.

Beləliklə, gətirilən dil faktlarından da göründüyü kimi, “qanın düşər” ifadəsi “daşqın düşər” mənasını bildirir. Odur ki, hər iki tərəfin müvafiq qarşılığı ilə əvəzlənməsinə heç bir ehtiyac yoxdur.

3. Aqındılı görkli sular qarısı, qara قارو taşmaz [D-147, 1-2].

Qazan xana aid soylama mətnindən götürülmüş bu misradakı “qara taşmaz” ifadəsi də tarixi dil müstəvisində şərh edilməlidir. O.Ş.Gökyay kontekstdən çıxış edərək “kara taşmaz” ifadəsini “coşmaq, coşkun sel halinə gəlmək, sel gibi taşıp akmak” mənasında açıqlayır [10, 336]. Lakin nə o, nə də M.Ergin buradakı “qara” sözünü fərqli mənə daşıyan leksik vahid kimi izah etməyiblər. Fikrimizcə, buradakı “qara” sözü M.Kaşğari lüğətində “daşmaq” mənasında qeydə alınmış “qar-/kar-” feilinin [14, IIIc, 178] -a feili bağlama şəkliçisi qəbul etmiş formasıdır. Odur ki, “qara taşmaz” ifadəsi “aşıb daşmaz”, “coşub daşmaz” mənə çalarında açıqlanılmalıdır.

S.Tezcan bu ifadə üzərində ayrıca dayanmış və buradakı “qara” sözünü “qabarmaq” mənalı arxaik “qar-” feili ilə əlaqələndirmişdir [24, 226]. Araşdırma göstərir ki, “qar-” feilinin “daşmaq” mənasında işlənilməsi abidənin özü üçün heç də yad deyil. Bizə görə, nəşirlərin “quru çay” və “quru-quru çaylar” şəklində oxuduqları birləşmələrdə “quru” sözü deyil, məhz “qar-” feilindən düzələrək “coşqun”, “daşqın” mənası bildirən “qaru” sözü işlənilmişdir [11, 60].

4. Qarşum ala, yigit, məni nə mənlərsin مکرسی ? [D-149,3]

Burla xatunun dilindən deyilmiş bu misradakı “mənlərsin” sözü mübahisəli oxunub açıqlanan dil faktlarındanıdır. Türkiyəli nəşirlər onu “mañlarsın” şəklində oxumuşlar [6, 173; 10, 109; 23, 111]. Buna baxmayaraq, söz fərqli mənələrdə açıqlanmışdır. Belə ki, O.Ş.Gökyay onu “ağlayıb inləmək, sızlamak” və V.V.Radlov lüğətindəki “munlamak” sözünə uyğun “mähzun olmaq” mənasında, M.Ergin isə “bağırmaq, feryad etmək” mənasında izah etmişlər [7, 211; 10, 366]. H.Araslı açımını verməsə də, “mənlərsən” variantında oxuyur [17, 84]. Ş.Cəməşidovun sözə yanaşması ziddiyyətlidir. Mətn içində “məklərsən” şəklində oxuduğu sözü o, “munlarsan” şəklində təshih edir və “kədərlənmək, iztirab çəkmək, dərd-

lənmək, qəmlənmək” mənası verən “munalmaq//bunalmaq” sözü ilə əlaqələndirir [5, 198, 352]. F.Zeynalovla S.Əlizadə “məñlərsən” kimi oxuduqları bu sözü kontekstdən çıxış edərək, “saxlayırsan” feili ilə açıqlayırlar [18, 76, 174].

Fikrimizcə, bu söz M.Kaşğari lüğətində “yolmaq, didmək” mənasında izah olunan “məñqdəmək/məñdəmək” feilinin fonetik variantıdır [14, IIIc, 348, 349]. Bu qədim feil “minqdət-” səs tərkibində “diddirmək” mənasında da qeydə alınıb [14, IIc, 337]. Soylamada “məñlə-” (-r zaman, -sin isə şəxs şəkilçisidir) feili məhz “diddmək” mənasına uyğun işlənilmişdir. Bununla da Burla xatun Qazan xanın düşdüyü vəziyyəti görüb ərinin dediyi sözlərin ona əzab verdiyini, qəlbini diddiyini bildirir.

5. Bıçaq alub qanadlarım qıran Qazan! [D-149, 6]

Yenə də Burla xatuna aid soylamadan götürülmüş bu misradakı “qanad” sözünü əksər araşdırıcılar işlənmə məqamı nəzərə alınmadan müasir anlamda, yəni “quşların ətraf üzvləri” mənasında şərh etmişlər [7, 165; 10, 333; 18, 138, 176]. Lakin həm bu və həm də aşağıdakı nümunələr onun tamamilə fərqli mənə kəsb etdiyini söyləməyə əsas verir:

Qanadlarıñ ucları qırılmasun! [D-35, 5].

Qanadlarıñ ucu qırılmasun! [D-154, 6].

Burada “qanad” sözünün heç də müasir anlamda işlənilmədiyi duyulmaqdadır. V.Zahidoglu bu məqamları düzgün tutsa da, “qanad” sözünü “çadır örtüyünün hissəsi; çadır örtüyü” mənasında anlamışdır [25, 10].

Eposun müqəddimə hissəsində qadınlarla bağlı parçadan göründüyü kimi, oğuzlar evi ocaq saymış, onun müqəddəsliyini bəd xasiyyətli qadınlardan qorumağı vacib bilmişlər. Belə bir baxış boyların sonunda verilmiş yumlarda da öz əksini tapır. Fikrimizcə, “qanad” sözü abidənin mətnində çadır evlərin yan dirəkləri arasına yerləşdirilərək onları bir-birinə bağlayan və üzəri dəri ilə örtülən şəbəkə formasına deyilib. Bu sözün müasir qazax, qırğız, qaraqalpaq və xakas dillərində eynilə alaçıqın şəbəkə hissəsini adlandırması [26, 253] tutarlı fakt kimi götürülməlidir. İstisna etmirik ki, “qanad” sözü mənə köçürülməsi yolu ilə sonralar həm də çadır şəbəkəsinin üzərinə örtülən parçaya da deyilib [15, 160]. Görünür, V.Zahidoglu da bu faktdan çıxış edərək “qanad” sözünü “çadırın örtüyü” anlamında açıqlamışdır. Lakin “qanadların ucu qırılmasın” alqışının ifadə etdiyi semantika göstərir ki, eposun formalaşdığı dövrdə o məhz çadırın ağac budaqlarından düzəldilmiş şəbəkə, qəfəs hissəsinə deyilib. Ağac şəbəkənin uc hissəsinin qırılması çadırların yıxılmasına səbəb olur ki, ulu Qorqud bunu oğuz bəylərinə arzu etməmişdir.

Göstərilən məqamda Burla xatun da Qazan xanı əlinə bıçaq alıb evinin dirəklərini qırmamasını, başqa sözlə, ailə ocağını dağıtmamasını xahiş edir.

6. Ağzım içi buz kibi, süñüklərim tuz طاز kibi oldı.

Mərə saqalcığı ağca qoca, gözcügəzi çöngə چوگه qoca! [D-157, 12 – 158,1]

Duxa qoca oğlu Dəli Domrulun Əzrayıla müraciətlə söylədiyi soylamadan götürülmüş bu misralardakı “tuz” və “çöngə” sözləri də fərqli yanaşmalara uğramış sözlərdəndir.

M.Ergin, F.Zeynalov-S.Əlizadə, həmçinin S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində “tuz” [6, 178; 18, 80; 23, 116], H.Araslı və Ş.Cəmşidov nəşrlərində “duz” [5, 356; 17, 88] variantlarında oxunan bu sözü O.Ş.Gökyay “toz” kimi verməklə “yaylara sarınan sırım” və “toz ağacının qabığı” mənalarında açıqlamışdır [10, 112, 423]. Fikrimizcə, iki baxımdan burada “tuz” sözünün işlədildiyini söyləməyə əsas var: birincisi, səs tərkibinə görə “toz” ilə müqayisədə “tuz” leksemi “buz” sözünə daha yaxındır; ikincisi, “tuz” deyildikdə duz dənələri deyil, duz daşları nəzərdə tutulur. Rəng və formasından əlavə, insan sümükləri kövrəkliyinə görə duz daşlarını xatırladır ki, ölüm mələyi Əzrayılı görən Dəli Domrulun qorxudan ağzı içinin buz kimi soyuduğunu, sümüklərinin isə duz kimi yumşaldığını, əridiyini bildirir.

Nəşirlərdən yalnız Ş.Cəmşidov ikinci sözü “cöngə” kimi oxumuşdur [5, 356]. O.Ş.Gökyay və M.Ergin “cöngə” sözünü “bulanıq, nurunu itirən, zəif görən” anlamında izah etsələr də, F.Zeynalov və S.Əlizadə müasirləşdirdikləri mətndə “domba” mənasında açıqlamışlar [7, 76; 10, 259; 18, 178]. Araşdırma göstərir ki, bu qədim sifətdən düzələn “cöngəlmək” feilinə Bamsı Beyrəklə bağlı 3-cü boyda rast gəlinir:

“Qara qıyma gözlərin cöngəlməsəydi,

Ağam Beyrək deyəydin, ozan, saña!” [D-106, 5-6]

Fikrimizcə, “cöngə” sözü vasitəsilə qoca sifətli Əzrayılın gözlərinin bulanaraq zəifləməsi deyil, çuxura düşməsi ifadə olunmuşdur. Eləcə də “cöngəlmək” feili ilə 16 illik əsirlik həyatında ariqlayaraq əvvəlki xarici görünüşünü dəyişmiş Beyrəyin qara qıyma gözlərinin ətrafının çuxurlanması qabardılmışdır.

7. Aydır: – Bəli, canım baba, eylə istərim. Pəs varasın, bir cici-bici

جيجي جيجي

türkman qızını alasin, naghahandan tayanam, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla? – dedi [D-171, 6-8].

“Qanlı qoca oğlu Qan Turalı boyu”nda Qan Turalının atasına cavab nitqindən götürülmüş bu parçadakı “cici-bici” sözü də fikir ayrılığına uğramış məqamlardandır. H.Araslı və Ş.Cəmşidov türkman qızını səciyyələndirən sözü “cici-bacı” kimi oxumuşlar [5, 363; 17, 95]. V.V.Bartold Qan Turalının türkman qızını bəyənmədiyindən çıxış edərək, onu “жалкыю” (yazıq, zavallı) mənasında tərcümə etmişdir [19, 69]. F.Zeynalov və S.Əlizadənin müasirləşdirdikləri mətndə isə söz “cici-mici” kimi çevrilmişdir [18, 183]. Fikrimizcə, ən düzgün yozumu böyük qorqudşünas O.Ş.Gökyay irəli sürmüşdür. Buradan aydın olur ki, “xoş, incə naxışlarla bəzədilmiş, bəzəkli geyimlər geydirilmiş” anlamları verən bu açıqlamada [10, 250] “cici-bici” sözü ilə evdə oturub işi-gücü bəzək-düzəklə məşğul olan türkman qızlarını səciyyələndirilir. V.V.Radlov uşaqların nitqinə məxsus ifadə kimi bu sözü “gözəl, parlaq, yaraşlıq gəlincik” anlamında izah edir [21, IVc, 154]. Maraqlıdır ki, “cici” sözü müasir dilimizdə eynilə uşaqların danışığında “xoşa gələn şey” anlamında işlənilməkdədir [2, Ic, 416]. Görünür, elə buna görə də Qan Turalı gəlincik kimi bəzənən ev qızını deyil, atasının dediyi kimi, cılasın bahadır qız istəyi ilə bu keyfiyyətlərə malik kafir qızını bəyənilir.

8. Atlu batub <çıqamaz> anuñ balçığına qonlar döşəyim [D-176, 7-8].

Cümlədə buraxılmış “çıqamaz” sözü Qanlı qocanın soylamasına əsasən bərpa edilmişdir ki, bütün nəşrlərdə özünü bürüzə verir. Qorqudsünaslıqda başlıca fikir ayrılığı “qon” (-lar cəm şəkilçisidir) sözü üzərində qurulmuşdur. O.Ş.Gökyay sözün Drezden nüsxəsində səhv yazıldığını qeyd edərək, onu “qum” kimi oxumuş və müasir anlamda şərh etmişdir [10, 123, 361]. Eyni yanaşma M.Ergin, H.Araslı və S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində də təkrarlanır [6, 177; 7, 194; 17, 97; 23, 126].

F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “qunlar” variantında oxunan bu sözə belə bir şərh verilir: “Qum” sözü mətndə mənaca yapışıqlı görünür. Lakin D-dəki yazılış bu sözü “qumlar” kimi oxumağa imkan vermir...” [18, 243]. Sözün göstərilən variantda yazılış səbəbi açıqlanmadığından sadələşdirilmiş mətnə elə “qumlar” kimi də vermişlər [18, 184]. Fikrimizcə, görkəmli dilçilərimiz bu məqamda “qum” sözünün mətnə yapışıqlı olmasını söyləməkdə bir qədər yanılmışlar. Məsələn burasındadır ki, qum döşənməz, səpilər.

Ş.Cəmşidov da sözü “qunlar” variantında oxusa da, onu “qumlar” sözünün yanlış yazılması kimi təqdim edir [5, 365].

Əsərin böyük tədqiqatçılarından sayılan V.V.Bartoldun bu sözü hansı şəkildə oxuduğunu bilməsək də, mötərizə içərisində qarşısında sual işarəsi qoymaqla onu “keçə” mənası verən “войлок” kimi tərcümə etmişdir [19, 70]. Görünür, bu fakta xüsusi diqqət yetirən Ə.Tanrıverdi sözün oxunuş və izahı üzərində geniş dayanmış, mövcud yanaşmalara münasibət bildirərək, onu “gön” mənasında işlənmiş “qön” sözü kimi transkripsiya etməyi məqsədəuyğun bilmişdir [22, 188-192].

Üzərində dayanılan sözün açımında açar rolunu oynayan “döşə-” (-yim şəxs şəkilçisidir) feilinin ifadə etdiyi mənadan çıxış edərək, burada, həqiqətən də, “keçə”, “gön” və yaxud ona yaxın mənalı qədim bir sözün işlənildiyini irəli sürmək mümkündür. Bizə görə, “qon” sözü abidənin dilində oğuzların yaşadığı çadır otaqları örtmək üçün dəvə dərisinə deyilən “qom/kom” sözünün m~n səsdəyişiminə uğramış variantıdır. Həmin söz abidənin dilində getmiş “Kom komla mənim koma yurdum!” [D-44, 5-6] ifadəsinin tərkibində “dəri” anlamında çıxış edir və oğuz alaçıqlarının örtüldüyü materialı adlandırır. Ulu dilçi M.Kaşğari də “kom/qom” sözünü dəvə çulunun samanla doldurulub hürgücləri üzərinə qoyulan yəhər kimi izah etmişdir [14, IIIc, 136]. Maraqlıdır ki, müasir türk dillərində və dialektlərində eynilə “dəvə yəhərinin altına qoyulan keçə, dəri” mənasında işlədilən “kom” sözü [26, 53-54], görünür, ilkin olaraq, “dəri, keçə” anlamını daşımış və gətirilən nümunədə də bu mənanı bildirmişdir [12, 48]. Fikrimizcə, “qom” sözünün fonetik variantı olan “qon” sözü (müq. et: sümük – sünük/süñük, qomşu – qonşu və s.) palçıqlı yerlərdən keçmək üçün onun üzərinə atılan dəriyə deyilib. Aydın ki, yürüşə çıxan ordu özü ilə qum deyil, məhz dəri çadırlar aparar. Həm də nəzərə almaq lazımdır ki, oğuzlar quma “kayır” deyiblər [14, IIIc, 163].

Beləliklə, “Atlu batub <çıqamaz> anuñ balçığına qonlar döşəyim” cümləsini “Onun atlı batıb çıxma bilməyən palçığına dərilər döşəyim” anlamında qədim türklərin yürüşə hazırlığının bir elementi kimi qavramaq daha məntiqli görünür.

9. Qan Turalı qırlar قزىر, dəvəniñ qoltuğundan girər, qırlar قزىر çıxar [D-186, 1-2].

Cümlədə 2 dəfə işlənilmiş “qırlar” sözünün yanlış yazıldığı düşünülərək əksər nəşrlərdə “fırlar” (yəni fırlanar) feili kimi verilmişdir. İlk məqamda hətta “qızlar” oxunuşunda yazılmasına baxmayaraq, bütün əlyazma boyu “re” hərfi üzərinə mexaniki surətdə nöqtə qoyuluşuna görə, onu da “qırlar” şəklində oxumaq lazım gəlir. S.Əlizadə buna belə bir açıqlama yazır: “D-dəki yazılışı ancaq “qızlar” kimi oxumaq olar. Lakin nəşirlər həmin sözü “fırlar” kimi başa düşməkdə haqlıdırlar. Ehtimal ki, sözün ərəb əlifbası ilə yazılışında katib, nöqtələri müvafiq hərflərə görə düzgün bölüşdürməyib” [18, 244]. Ş.Cəməşidov əlyazmada təhrifə uğramış sözlər sırasında “qızlar” variantını göstərməklə ona “fırlar” şəklində düzəliş edir [5, 209]. Biz isə “fe” hərfi ilə başlanan sözlərin qədim türk dili üçün səciyyəvi olmadığını nəzərə alaraq, burada katib yanlışlığına yol verilmədiyini düşünüb, elə yazılışına uyğun “qırlar” kimi transkripsiya etməyi lazım bildik. Araşdırma göstərir ki, “Söyləşdilər fısıl-fısıl” [D-52, 7] cümləsindəki “fısıl-fısıl” sözündən başqa, “fe” ilə başlayan bütün sözlər ərəb-fars mənşəlidir. Seçim etdiyimiz “qırlar” isə səstəqlidi “qır” sözündən -la şəkliçisi ilə yaranmış feil olub “xırıldamaq” mənasındadır. Hazırda da bəzi türk dillərində “kırla-” fonetik variantında işlənən bu sözə rast gəlinir [3, 51; 16, 493; 21, IIc, 753]. Dilimiz üçün k/q~x səs keçidinə istinad etdikdə, bu qədim feil formasının hazırda “xırla-” şəklində işləndiyi aydın olur. Müqayisə üçün “Kitab”ın mətnində eyni fonetik hadisənin təsiri ilə ikili variantda yazılmış sözlərə diqqət yetirək.

Elə bu boyun əsas qəhrəmanı Qan Turalı və “Basat Dəpəgözü öldürdüyü boy”da oğuz kişilərindən biri kimi Qapaq qan adlarındakı “qan” sözünü nümunə gətirmək olar:

“Qapaq qan derlər bir kişi vardı [D-220, 9-10].

Bu söz Xan Bayındır, yaxud Bayındır xan, Qazan xan, Dirsə xan, Buğac xan və b. oğuz adlarında artıq q~x səsdəyişməsinə uğramış variantda sabitləşmişdir.

Həmçinin üç məqamda “qalı” şəklində yazılsa da, ondança şəkliçisi ilə düzəlmiş törəməsi “xalıça” formasını almışdır:

Toqsan yerdə ala qalı ipək döşəmişdi [D-36, 3-4].

Aq çadır dikdilər, ala qalı döşədilər, ağca qoyun qırdılar, yedi yıllık al şərab içürdilər [D-178, 6-8].

Al qalı döşədilər, oturdı [D-179, 2].

Biñ yerdə ipək xalıçası döşənmişdi [D-10, 3].

Çatır otağ, ala sayvan dikdirdi, ipək xalıçalar saldı, keçdi oturdı [D-73, 11-12] və s.

Maraqlıdır ki, “Kitab”ın mətnində eyni anlamda həm “xırla-”, həm də ondan düzəlmiş “xırlat-” feilindən istifadə olunmuşdur:

Baya mırlardı, şimdi xırlamağa başladı [D-160, 3].

Əzrayilə buyruq eylədi kim: “Ya Əzrayil, var ol dəxi dəli qavatın gözinə görin-gil, bənzini sarartgil!” – dedi, “Canını xırlatgil, algil!” – dedi [D-156, 13 – 157,3].

Xırladıb canım alur oldu [D-164, 7].

Gətirilən nümunələrdə “xırla-” və “xırlat-” feilləri ilə zəif düşən igidin səsinin xırladığı ifadə edilmişdir. Döyüş səhnəsinin təsvirindən göründüyü kimi, Qan

Turalı ilk iki döyüşdə buğa və aslanla vuruşduğu üçün olduqca yorulmuşdur. Ona görə də daha arxaik fonetik forma olan “qırlar” feili ilə onun gücdən düşərək zəif nəfəs aldığı, xırıldadığı bildirilir. Bu fikir sonrakı cümlə vasitəsilə bir daha təsdiqini tapmış olur: “Sərxoş yigit həm iki canəvərlə savaşmışdı, tayandı düşdi”.

Beləliklə, “qırla-” feili abidənin daha qədim leksik qatını ifadə edən sözlərdən biri kimi özünü göstərir.

10. Qara buğa gəldüğündə xurd-xaş eylədiñ,

Qağan aslan gəldüğündə belini бүkdüñ,

Qara buğa gəldüğündə nə keçdiñ كچدك ? [D-186, 9-11]

Fərqli şəkildə oxunub mənalandırılan sözlərdən biri də Qan Turalını qızmış aslanla döyüşə həvəsləndirmək üçün igidlərinin ona müraciətlə söylədikləri soylama parçasındakı “keçdiñ” feilidir. O.Ş.Gökyay bu feili “geçdüñ” şəklində oxuyur [10, 128], tərtib etdiyi sözlükdə isə “geçmək” feilini “bir yerdən qarşıya, o bir tərəfə keçmək, keçib getmək, dəlib o biri üzə keçmək, birini (yarışda) keçmək, yarış qazanmaq, bağışlamaq, öndə olmaq, geridə buraxmaq, ölmək, vaz keçmək, buraxmaq, bağışlamaq, aşmaq” mənalarında açıqlayır [10, 291]. Bu məqamda sözün hansı mənada şərh olunduğunu yalnız təxmin etmək olar.

M.Ergin sözü “kiçdüñ” variantında transkripsiya etməklə “keçmək” anlamında verir [6, 191; 7, 202-203]. H.Araslı “gicidin”, Ş.Cəmsidov “kiçidin” variantlarında oxumuşlar [5, 370; 17, 102]. F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “keçdiñ” şəklində oxunan bu feil forması “yorulub-düşdün” kimi müasirləşdirmişdir [18, 89, 187]. S.Tezcan “gice(l)düñ” variantında oxuduqları bu sözü fars dilindən almış “gic” sifətindən düzəlmiş “gicəl-/gicəllən-” feili ilə bağlayaraq, “sərsəmlədin” mənasında izah etmişdir [23, 131; 24, 256].

Bizə görə isə, “keç-” feili M.Kaşğarının izah etdiyi “gecikmək” mənasındadır [14, IIIc, 177]. Bununla da yoldaşları Qan Turalının az bir zamanda qara buğanın sümüklərini sındırdığını, qızmış aslanın belini бүkdüyünü, amma qara buğraya yetdikdə niyə gecikdiyini soruşurlar.

11. “Qara buğa gəldüğündə qılçatmamış قىلچاتمىش ,

Qağan aslan gəldüğündə belin бүкmiş,

Qara buğa gəldüğündə nə keçikmiş?!” deyələr [D-187, 1-3].

O.Ş.Gökyay “qılçatmamış” sözünü “qılçat-”feilinin -ma inkar və -mış zaman şəkilçisi qəbul etmiş forması kimi oxuyaraq, müəllifin özü üçün də sual doğuran “zirehlərin bir-birinə dəyərək səs çıxarması(?)” şərhini verir [10, 128, 348]. M.Ergin də eyni şəkildə oxuyub “çəkinmək, çiyin silkələmək, tərپətmək” və buna yaxın mənalarda yenə də özü üçün sual doğuran mənalarda izah verir [6, 191; 7, 180]. H.Araslı sözü iki hissəyə ayıraraq “qıl çatmamış” şəklində, Ş.Cəmsidov isə “qolçatmamış” variantında transkripsiya etmişlər [5, 370; 17, 102]. Lakin Ş.Cəmsidov mətnə verdiyi oxunuş variantını saxlamadan onu “qolçanmamış” şəklində təshih edir və “səndələmək, oraya-buraya qaçmaq, gizlənmək” anlamı bildirən “qılçanmaq” feili ilə əlaqələndirir [5, 209].

F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “qılçatmamış” variantında oxunan bu söz “diz çökdürməmiş” mənasında çevrilib [18, 89, 187]. S.Tezcan isə “talçanmamış” düzəliş variantında təqdim etdikləri bu sözü “uğraşmamış, yorulmamış, çabalamamış” mənalarında açıqlayır [23, 131; 24, 256-257].

Hadisələrin təsvirindən alınan məntiqi nəticə budur ki, Qan Turalının yoldaşları göstərilən feillə onun qara buğa ilə döyüşü zamanı özünü necə aparmasını ifadə etmişlər.

Fikrimizcə, bu söz M.Kaşğari lüğətində “sıyımaq, yaralamaq” mənasında qeydə alınmış “kırçat-” feilinin [14, IIc, 317] r~l səs keçidinə uğramış şəklidir. Araşdırma göstərir ki, bu fonetik hadisə abidənin dilində “çadır” mənasında işlənilmiş “ülkə (<ürkə)” sözündə də özünü göstərir [12, 50]. “Qılçatmamış” (<qırçatmamış) feili ilə Qan Turalının ilk döyüşdə qara buğa buynuzundan yara almadığı, hətta dərisini belə sıyırtmadığı diqqətə çatdırılmışdır.

“Keçikmiş” (-miş zaman şəkliçisidir) sözü isə bir qədər öncə işlədilmiş “gecikmək” mənalı “keç-” kökündən -ik şəkilçisi ilə düzəlmiş feildir

12. Ozan gəldi, yeltəmə  çaldı [D-189, 13].

O.Ş.Gökyay və S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində “yeltəme”, M.Egin nəşrində “yiltəme” şəklində oxunan “yeltəmə” sözü H.Araslı nəşrində “yeləmqə”, F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “yelətmə”, Ş.Cəmşidov nəşrində “yeltmə” fonetik variantlarında oxunmuşdur [5, 371; 6, 193; 17, 103; 18, 90; 23, 132]. S.Əlizadə öz oxunuş variantını belə şərh edir: “Yelətmə” rəqs melodiyasının adıdır. Onu təxminən müasir “Vağzal” kimi baş düşmək olar. Güman ki, “ilətmək//yilətmək” (“aparmaq, yol salmaq” mənasında) feili ilə əlaqədardır” [18, 214].

Lakin araşdırma göstərir ki, bu qədim söz türk dillərinin bəzisinə “yeltə-//yeldə” şəkillərində işləkliyi saxlayıb “coşmaq, ehtirasa gəlmək” mənalı feil kökündən [21, IIc, 354-355] -mə şəkilçisi ilə yaranmış ləksemdir. “Coşan, ehtirasa gələn” anlamlı “yeltək” sifəti də [21, IIc, 354] məhz bu feil kökündən düzəlmişdir. Önemli faktlardan biri də budur ki, “yeltə-” kökündən törəyərək “əsib-coşmaq, ehtiraslanmaq” mənası bildirən “yeltən-” feilinə elə bu boyda rast gəlinir:

Yavuz yerlərdə yeltəndiñ, qayıda döngil! [D-176, 2-3]

İşlənilmə məqamı göstərir ki, “yeltəmə” musiqi havası bəyin gəlin gərdəyinə salınması ilə bağlı olub, ehtirasa gətirmə, coşdurma məqsədi daşıyırdır. Odur ki, sözün “coşdurma, ehtirasa gətirmə” mənasını ifadə etməsi daha dəqiqdir.

13. Qarçaşuban , uğraşuban tağdan endi [D-192, 10-11].

O.Ş.Gökyay “karçaşuban” şəklində oxuduğu “karçaş-” feilini (-uban feili bağlama şəkliçisidir) “qarışmaq, qarma-qarışıq olmaq” mənalarında izah edir [10, 131, 338]. Eyni yanaşma M.Ergin və S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində də gözlənilmişdir [6, 194; 7, 169; 23, 134]. H.Araslı, görünür, eyni mənada “qarcışuban”, F.Zeynalovla S.Əlizadə “qoşularaq” mənasında “qurcuşuban”, Ş.Cəmşidov isə şərh etmədiyi “qırçaşuban” variantlarında oxumuşlar [5, 373; 17, 104; 18, 91, 189]. Fikrimizcə, bu söz M.Kaşğari lüğətində “qatılmaq, sərtləşmək” mənasında izah olunan “karça-” feilindən [14, IIc, 253] -ş qarşılıq-birgəlik şəkliçisi ilə dü-

zəlmişdir. V.V.Radlovun “qarışmaq” mənasında izah etdiyi “karçımaq” feili də məhz bu qədim feil formasının tarixi inkişaf prosesində fonosemantik dəyişikliyə uğramış şəkildir. Bir qədər də dəqiqliyə varsaq, onun hansı mənanı ifadə etməsi özündən sonra işlənən “uğraşuban” feili bağlamasının açımı ilə birbaşa əlaqəlidir. O.Ş.Gökyay bu sözü “döyüşmək, savaşımaq” mənasında açıqlamışdır [10, 426]. Lakin sözün “qarşılaşmaq, bir-birinə qarışmaq” mənasında işlənildiyi aydın duyulur ki, bu da eyni qrammatik formalı “qarçaşuban, uğraşuban” sözlərinin yaxınmənalı olduğunu göstərir. Hətta ola bilsin ki, “Kitab”ın üslubuna uyğun qaydada “uğraşuban” sözü artıq öz dövrü üçün işləklidən düşmüş “qarçaşuban” sözünü şərh etmək məqsədilə işlənilib. Beləliklə, cümlədə üzərinə yağdığı yeriyən elin qarışmış bağdan enməsi fikrinin ifadə olunduğunu görürük.

14. Gözüni qapağın oxşamışlar *اوخشامشد*, yüzünü qan bürümüş [D-195, 7-8].

Əksər nəşrlərdə “oxlamışlar” variantında verilən “oxşamışlar” sözü yalnız F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində əlyazmadakı yazılışına uyğun olaraq oxunmuş və “sıyrılmış” mənasında izah edilmişdir [18, 91, 189]. S.Tezcan O.Ş.Gökyay və M.Erginin “oxşamışlar” sözünü “oxlamışlar” kimi düzəltmələrini qəbul etsə də, “oxşamışlar”ın daha doğru olduğunu və “sıyrılmışlar” anlamında işlədilməsini ehtimal edir [24, 269]. Araşdırma göstərir ki, “oxşamaq” feilinin müasir dilimizdə daşdığı mənələrdən biri “sığallamaq, sürtmək”dir [2, IIIc, 517]. Boydakı hadisələrin təsvirindən məlum olur ki, burada düşmənin atdığı oxun Qan Turalının göz qapağına toxunaraq onu sıyırmasından, sürtməsindən bəhs olunur. Elə buna görə də oxun sıyırdığı, sürtdüyü yerdən qan axıb onun üzünü bürüyür.

15. Gedərək Qan Turalının fikrinə bu gəldi kim:

– Qalqubanı, Selcan xatun, turduğun da,

Yelisi qara qazılıq atın bindiginə,

Babamın ağ ban eşiginə düşdüyündə,

Oğuzın ala gözli qızı, gəlini boyladıqda *بیلدقد*,

Hər kişi sözün söylədikdə

sən orada turasın ögünəsin,

“Qan Turalı zəbun oldı, at ardına aldım çıxdım”, – deyəsən [D-197, 7-13].

Mübahisəli oxunuş və mənalandırmaya uğramış sözlərdən biri də Qan Turalıya aid bu soylamadakı “boyladıqda” feili bağlamasıdır. O.Ş.Gökyayın xalq arasında kağıza yazdırılan dua mənasında işlənən “boylama” sözü ilə əlaqələndirməsindən belə anlaşılar ki, o “boylamaq” feilini “dua etmək” mənasında düşünmüşdür [10, 241]. M.Ergin isə “boyladuqda” şəklində oxuduğu bu sözü “dastan söyləmək, hekayə anlatmaq” mənasında şərh edir [6, 196; 7, 56]. Deməli, görkəmli qorqudşünas bu sözlə “dastan” mənasında işlənən “boy” sözündən törəmiş “boylamaq” feili arasında fərq görməmişdir. Eposda isə boy boylamaq vəzifəsi yalnız Dədə Qorqudun adı ilə bağlanır. Odur ki, qız-gəlinin dastan, hekayə söyləməsi inandırıcı səslənmir.

H.Araslı bu sözü mənaca açıqlamadığı “bıldıqda”, Ş.Cəmşidov isə yanlış yazıldığını düşünərək “bildikdə” şəklində transkripsiya etmişlər [5, 375; 17, 106].

V.V.Bartoldun həmin sözü “в летовке” kimi tərcüməsindən aydın olur ki, görünür, söz “yayladığda” formasında oxunmuşdur [19, 77].

S.Əlizadə “bildığda” şəklində oxuduqları bu feili “bildikdə” sözünün dialekt nitqinə məxsus variantı sayır və “bilduqda” kimi də oxunmasını mümkün hesab edir [18, 92, 245]. S.Tezcan isə “yığıldığda” şəklində verdikləri bu sözü “toplandıqda” anlamında izah etsə də, başqa cür də düzəldilə bilinməsini irəli sürür və qəti əminliklə burada “boyladıqda” sözünün olmadığını söyləyir [23, 269].

Lakin araşdırma göstərir ki, burada məhz “boyladıqda” sözü işlədilmişdir. Bəzi dialektlərimizdə “görmək, baxmaq” mənalı “boyla-” feilinin işləndiyi məlumdur [1, 62]. Fikrimizcə, “baxmaq” mənalı “boylanmaq” sözü də həmin feildən -n qayıdış növ şəkliçisi ilə düzəlmişdir. Bu isə birləşməni “Oğuzun ala gözlü qızı, gəlini boylanıb baxdıqda” kimi başa düşməyə əsas yaradır. Həqiqətən də, Selcan xatun kimi yad adamın gəlişini evdəki qız-gəlin necə qarşılmalıdır? Təbii ki, qarşısına çıxıb baxmaqla.

Nəticə. Sözlərin izahında qarşıya çıxan çətinliklər bir daha onu göstərir ki, “Dədə Qorqud kitabı” türk dilinin qədim leksik layı ilə sıx bağlıdır. Bu da ondan irəli gəlir ki, ulu Qorqud tərəfindən düzülüb-qoşulmuş boylar toplusu sonrakı nəsil ozanlarının yaradıcı süzgecindən keçirilməklə çoxəsrlik bir formalaşma mərhələsi yaşamış və yalnız bundan sonra yazıya alınmışdır.

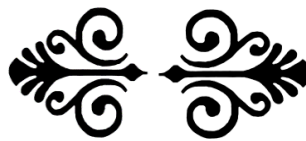
Qısaltmalar

- D. Kitabı-Dədəm Qorqud ala lisani-taifeyi-oğuzan. Drezden nüsxəsi.
V. Hekayəti-oğuznameyi-Qazan bəg və qeyri. Vatikan nüsxəsi.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. – Bakı: Şərq-Qərb, –2007. – 560 s.
2. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (dörd cildə) / Elmi redaktoru Ə.Orucov, – Bakı: Şərq-Qərb, – 2005.
3. Будагов, Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий (в 2 томах) / Л.З. Будагов. – С.-Пб., – т. 2, – 1871, – 415 с.
4. Caferoğlu, A. Eski Uyğur Türkcesi Sözlüğü /A.Caferoğlu. – İstanbul: Edebiyyat Fakültesi Basımevi, – 1968. – 320 s.
5. Cəmsidov, Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının düzəldirilmiş elmi mətni) / Ş.Cəmsidov. – Bakı: Elm, – 1999. – 680 s.
6. Ergin, M. Dede Korkut Kitabı / M.Ergin. – Ankara: Türk Tarix Kurumu Basımevi Ic (Giriş – Metin – Faksimile), –1958. – 251 s.
7. Ergin, M. Dede Korkut Kitabı / M.Ergin. – Ankara: Türk Tarix Kurumu Basımevi II c (İndeks – Gramer), – 1963. – 483 s.
8. Ergin, M. Dede Korkut Kitabı / M.Ergin. – İstanbul: Boğaziçi Yayınları, – 2008. – 212 s.
9. Əl-Əndəlus, Ə.H. Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı) / Ə.H. Əl-Əndəlus. – Bakı: Azərənəşr, – 1992. – 115 s.
10. Gökyay, O.Ş. Dedem Korkutun Kitabı / O.Ş.Gökyay. – İstanbul: Kabalcı Yayınevi, – 2006. – 1391 s.

11. Hacıyev, A.X. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu II kitab (1 və 2-ci boylar üzrə) / A.X. Hacıyev (Şirvanelli). – Bakı: Elm və təhsil, – 2019. – 168 s.
12. Hacıyev, A.X. “Dədə Qorqud kitabı”nda ev anlayışı ifadə edən sözlər haqqında / A.X. Hacıyev (Şirvanelli). – Bakı: Dədə Qorqud elmi-ədəbi toplu II, – 2019. – s. 40-51.
13. İbn Mühənnə, S.Ə.C. Hilyətül-insan və həlbətül-lisan / S.Ə.C. İbn Mühənnə. – Bakı: Kitab aləmi, – 2008. – 160 s.
14. Kaşğari, M. Divani luğat-it-türk (dörd cildə). (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər) / M. Kaşğari. – Bakı: Ozan, – 2006.
15. Kazak Türkcesi Sözlüğü (tercümə: H.Oraltay, N. Yüce, S. Pinar) – İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını, – 1984. – 329 s.
16. Киргизско-русский словарь (в 2 книгах). Составитель К.К. Юдахин. – М.: Советская энциклопедия, – 1965. – т. 1. – 504 с.
17. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib edən: Araslı H.). – Bakı: Gənclik, – 1978. – 184 s.
18. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). – Bakı: Yazıçı, – 1988. – 264 s.
19. Книга моего Деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда, издатели: В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. – Баку: YNE “XXI”, – 1999. – 320 с.
20. Qul Əli. Qisseyi-Yusif / Qul Əli. – Bakı: Şərq-Qərb, – 2004. – 216 s.
21. Радлов, В.В. Опыт словаря тюркских наречий (в 4 томах) / В.В. Радлов. – С.-Пб. – 1893-1911.
22. Tanrıverdi, Ə. “Kitabı-Dədə Qorqud”un söz dünyası / Ə. Tanrıverdi. – Bakı: Nurlan, – 2006. – 471 s.
23. Tezcan, S. Dede Korkut Oğuznameleri / S. Tezcan, H. Boeschoten. – İstanbul: YKY, – 2001. – 315 s.
24. Tezcan, S. Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar / S. Tezcan. – İstanbul: YKY, – 2001. – 375 s.
25. Zahidoğlu, V. “Dədə Qorqud kitabı”nın nəşrlərindəki yanlışlıqlar və mətn həqiqətləri / V. Zahidoğlu. – Bakı: Dədə Qorqud elmi-ədəbi toplu IV. – 2013. – s. 3-22.
26. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы “К”, “Қ”. – М.: Языки русской культуры, – 1997. – 368 с.



Abbasali AHMADOGLU***Ph. D. candidate, Azerbaijan Languages University –
Sahand Language School in Khoy*****THE HEROIC CODES IN THE BOOK OF DADA QORQUD****Açar sözlər:** qəhrəmanlıq kodları, mif, Dədə Qorqud, psixanaliz, çıxış, ərginləmə, dönüş.**Özət****DƏDƏ QORQUD KİTABINDA QƏHRƏMANLIQ KODLARI**

Hər hansı bir ədəbi əsərdə baş obraz qəhrəman adlanır. Qəhrəmanlar və qəhrəmanlıq anlamını araşdıran düşüncələrin, demək olar, hamısı bu qonuya görə eyni fikirləri var. Onlar hər hansı bir mifoloji dastanın həddindən artıq fiziki gücü ilə ağılı olan baş xarakterini “qəhrəman” nəzərdə tuturlar. Bəzi fikir sahibləri qəhrəmanlıq və qəhrəman qavramlarını demokratiya ilə muxalif olduğu və dspotluq mədəniyyəti yaratdığını irəli sürür qəhrəmanlıq qavramını qəbul etmirlər. Ona görə, “Qəhrəmanlıq nədir?” sualına cavab verə bilmək “Ədəbiyyat nədir?” sualına cavab verməkdir. Bu araşdırmanın hədəfi C. Kəmpbelin psixanalitik metodu ilə “qəhrəmanlıq” anlamını izah etməkdir və Dədə Qorqud Kitabında Salur Qazanın dustaq olduğu boyun mifik simvolları əsasında qəhrəmanlıq qavramını ingiliscə mətnində izah etməyə çalışır.

Abstract**THE HEROIC CODES IN THE BOOK OF DADA QORQUD**

Hero is the main character in any literary work. The scholars who have studied heroes and heroism have nearly the same opinions about the subject. They consider the main character of any mythical work who has “sapientia et fortitudo” or extreme physical prowess and wisdom as “hero”. Some scholars even reject heroism and hero worship as it confines the concept of democracy and creates a culture of despotism. Therefore, answering “What is heroism?” is like answering “What is literature?”. The goal of this study is to explain the heroic codes in the book of Dada Qorqud based on J. Campbells psychoanalytical approach. The researcher thinks the psychoanalytical study of the mythic images in the book of Dada Qorqud would be capable of answering the question in an appropriate way.

Key words: Heroic codes, myth, Dada Qorqud, psychoanalysis, departure, initiation, return.

Introduction. The broadly applied term in a literary work to the main character is **hero**. However, literary critics think that it would be better to avoid it. They suggest the term **protagonist** to apply for the main character in a literary work. Since the protagonist is less ambiguous in a literary work and may not always have heroic qualities.¹ Then what qualities could a hero have that make the critics to avoid to use it instead of protagonist in a literary work? To answer this question is to determine the term itself and then specify its qualities which in later paragraphs they will be modified as the heroic codes.

According to encyclopedia Britanica “the term is also used in a specialized sense for any figure celebrated in the ancient legends of a people or in such early heroic epics as *Gilgamesh*, the *Iliad*, *Beowulf*, or *La Chanson de Roland*. These

¹ Johnson G. & Arp T. R., Perrin’s literature, Structure, Sound & Sense, 12th ed., Stamford: Cengage learning, 2009, P. 98

legendary heroes belong to a princely class existing in an early stage of the history of a people, and they transcend ordinary men in skill, strength, and courage. They are usually born to their role. Some, like the Greek Achilles and the Irish Cú Chulainn (Cuchulain), are of semidivine origin, unusual beauty, and extraordinary precocity. A few, like the Anglo-Saxon Beowulf and the Russian Ilya of Murom, are dark horses, slow to develop.

War or dangerous adventure is the heros normal occupation. He is surrounded by noble peers, and is magnanimous to his followers and ruthless to his enemies. In addition to his prowess in battle, he is resourceful and skillful in many crafts; he can build a house, sail a boat, and, if shipwrecked, is an expert swimmer. He is sometimes, like Odysseus, cunning and wise in counsel, but a hero is not usually given to much subtlety. He is a man of action rather than thought and lives by a personal code of honor that admits of no qualification. His responses are usually instinctive, predictable, and inevitable. He accepts challenge and sometimes even courts disaster. Thus baldly stated, the heros ethos seems oversimple by the standards of a later age. He is childlike in his boasting and rivalry, in his love of presents and rewards, and in his concern for his reputation. He is sometimes foolhardy and wrong-headed, risking his life—and the lives of others—for trifles. Roland, for instance, dies because he is too proud to sound his horn for help when he is overwhelmed in battle. Yet the hero still exerts an attraction for sophisticated readers and remains a seminal influence in literature.”¹

In his famous speeches on hero and hero worship T.Carlyle says: “The history of what man has accomplished in this world, is at bottom the History of the Great Men who have worked here. They were the leaders of men, these great ones; the modellers, patterns, and in a wide sense creators, of whatsoever the general mass of men contrived to do or to attain; all things that we see standing accomplished in the world are properly the outer material result, the practical realisation and embodiment, of Thoughts that dwelt in the Great Men sent into the world: the soul of the whole worlds history, it may justly be considered, were the history of these.”² The encyclopedic and Carlyles definitions of hero connote nearly the same opinions. Among these scholars Joseph Campbells definition of the hero and his approach to its interpretation are completely different but very useful in interpretation of the mythic images in the world mythology.

According to J.Campbell “the hero is the man of self-achieved submission. But submission to what? That precisely is the riddle that today we have to ask ourselves and that it is everywhere the primary virtue and historic deed of the hero to have solved. As Professor Arnold J.Toynbee indicates in his six-volume study of the laws of the rise and disintegration of civilizations, schism in the soul, schism in the body social, will not be resolved by any scheme of return to the go-

¹ **hero.** (2013). *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica.

² Carlyle T., *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. London: Yale University Press, 2013, p. 21.

od old days (archaism), or by programs guaranteed to render an ideal projected future (futurism), or even by the most realistic, hardheaded work to weld together again the deteriorating elements. Only birth can conquer death — the birth, not of the old thing again, but of something new. Within the soul, within the body social, there must be — if we are to experience long survival — a continuous «recurrence of birth» (*palingenesia*) to nullify the unremitting recurrences of death.”¹ Then he continues: “Pr. Toynbee uses the terms “detachment” and “transfiguration” to describe the crisis by which the higher spiritual dimension is attained that makes possible the resumption of the work of creation. The first step, detachment or withdrawal, consists in radical transfer of emphasis from the external to the internal world, macro to microcosm, a retreat from the desperation of the waste land to the peace of the everlasting realm of that is within. But this realm, as we know from psychoanalysis, is precisely the infinite unconscious. It is the realm that we enter in sleep. We carry it within ourselves forever.”²

J.Campbell thinks that all the life-potentialities that we never managed to bring to adult realization, those other portions of our self, are there; for such gold seeds do not die. If only a portion of that lost totality could be dredged up into the light of the day, we should experience a marvelous expansion of our powers, a vivid renewal of life. We should tower in stature. Moreover, if we could dredge up something forgotten not only by ourselves but by our whole generation or our entire civilization, we should become indeed the boon-bringer, the culture hero of the day – a personage of not only local but world historical moment. In a word the first work of the hero is to retreat from the world scene of secondary effects to those casual zones of the psyche where the difficulties really reside, and there to clarify the difficulties, eradicate them in his own case and break through to the undistorted, direct experience and assimilation of what C.G.Jung has called “the archetypal images”. This is the process known to Hindu and Buddhist philosophy as *viveka*, “discrimination”.³

In Islamic philosophy and mysticism this power of discrimination of right and wrong is called “forqan”. It is only achievable when one is able to set himself free from the worldly ropes and make his SELF dissolve and disappear in the existence of God. The *viveka* in Hindu and Buddhist philosophy is called “Fana” in Islamic mysticism. The Azerbaijani mystic master and poet, Seyyid Imadaddin Nassimi (1369 – 1417), who was skinned alive in Aleppo, writes:

“Hero is the one whose own Self he murders,

By the way, there is admiration for him in the assembly of the chosen ones.”⁴

¹ Campbell J. Hero with a Thousand Faces. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 15.

² Ibid, p. 16.

³ Ibid.

⁴ Nassimi S. I., His Works in 3 volumes, Vol. II, Baku: Elm publications, 1973, p. 529.

Yunus Emre (1240-1320), another mystic master of Turkish poetry has the same opinion as Nassimi. He writes: “The one who wears the Unitys costume and counts his existence for nothing

And stands steadfast on this way, make certain that he is a real hero.”¹

As it is obvious, according to both poets, hero is the one who is able to kill his own self and dissolve his existence in the Unity of God. Killing ones self is not committing suicide. It is the power of killing ones ego and discovering oneself in the shadow of unconscious.² One of the best seller self-improvement books that describes this process in a very practical method is Debbie Fords “The Dark Side of the Light Chasers”.

The one who has achieved this power is able to make great changes by his reborn. His reborn is the renewal of his societys new life. J.Campbell writes:

“The hero, therefore, is the man or woman who has been able to battle past his personal and local historical limitations to the generally valid, normally human forms. Such a ones visions, ideas, inspirations come pristine from the primary springs of human life and thought. Hence they are eloquent, not of the present, disintegrating society and psyche, but of the unquenched source through which society is reborn. The hero has died as a modern man; but as eternal man – perfected unspecific, universal man – has been reborn. His second solemn task and deed therefore (as Toynbee declares and as the mythologies of mankind indicate) is to return then to us, transfigured, and teach the lesson he has learned of life renewed.”³

Each hero has his own quest – an adventurous journey including extremely difficult tasks that he should accomplish them triumphantly. “The standard path of the mythological adventure of the hero is a magnification of the formula represented in the rites of passage: *separation – initiation – return*; which might be named the nuclear unit of the monomyth. A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder; fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won; the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man.”⁴ He continues by depicting the majestic representation of the difficulties of the hero-task and its sublime import in the traditional legend of the great struggle of Buddha. Then he continues his discussion by providing several subsections for each three sections of the path. In the following section of this essay we will apply Campbells methodology to show the heroic codes in one of the stories of the Book of Dada Qorqud. It is the legend narrating the story of how Salur Qazan was taken prisoner and how his son Uruz freed him.

¹ Gölpınarlı A., Yunus Emre, Hayatı ve Bütün şiirleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, p. 336.

² Ford D., The Dark Side of the Light Chasers,

³ Campbell J. Hero with a Thousand Faces. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 18.

⁴ Ibid, p. 28.

TEXT. “They say, my Khan, that the infidel King of Trebizond once sent a falcon to the Commander of Commanders, Khan Kazan. One night, as he set feasting, he said to his chief falconer, “In the morning bring the falcons and let us quietly go out hunting.” They mounted early and rode to the place where game was to be found. They saw a flock of geese sitting, and Kazan loosed his falcon. He could not recover it; it flew away. They watched and the falcon alighted on Tomanin (Tumans) Castle.”¹ The heros separation starts with departure. And departure, in turn, begins with the “The Call to Adventure” or the signs of the vocation of the hero.² The legend starts with a message to the hero that he gets it through the falcon and geese. The falcon and goose symbols are messengers from chaos to the heros cosmos. The symbolism of falcon and goose in the beginning of this legend is important to be studied.

“Falcon, used for hunting by the aristocracy of China, Japan and Europe, (especially Turks), have come to symbolize nobility; in China, the banners of high-ranking lords bore falcon-headed images. In ancient Egypt, the falcon was the king of birds, and the hieroglyph for falcon meant “god”; it was also the symbol for the sky god Horus.”³ On the other side, “both the goose and the swan are large, web-footed water birds that have otherworldly associations in many cultures. In Siberia, the swan symbolizes the shamans immersion in the underworld, and according to the Tungu it was the guiding spirit of the first shaman. The migrating goose is also regarded as a spirit-helper, carrying the shaman on celestial adventures. In Hinduism, the two birds are interchangeable, so that the Hamsa – one bird made of two – can appear as either a goose or swan, and symbolizes perfect union and balance.”⁴ In the following parts of the legend we will see the heros immersion in the underworld. The two birds act like spirit-helper carrying him on celestial adventure. That is why Pr. S.Rzasoy considers Salur Qazan as shaman-hero character in his famous book.⁵ Because there are two important symbols and signs of vocation calling the hero to his adventure.

“This is an example of one of the ways in which the adventure can begin. A blunder apparently the merest chance—reveals an unsuspected world, and the individual is drawn into a relationship with forces that are not rightly understood. As Freud has shown, blunders are not the merest chance. They are the result of suppressed desires and conflicts. They are ripples on the surface of life, produced by unsuspected springs. And these may be very deep — as deep as the soul itself.

¹ Lewis J. The Book of Dede Korkut, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 171.

² Campbell J. Hero with a Thousand Faces. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 18.

³ Ibid, p. 34.

⁴ O’Connell M., Airey R., & Craze R. The Complete Illustrated encyclopedia of Symbols, Signs & Dream Interpretation. London: Lorenz Books, 2007, p. 192.

⁵ Ibid, p. 193.

⁶ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 p.

The blunder may amount to the opening of a destiny.”¹ And the destiny of Salur Qazan is going to make a drastical change by this call. Then we can conclude that the first heroic code is clear for Salur Qazan. After this call the second subsection of departure should take place. It is the “Refusal of the Call”.² It is a destruction that happens in ones life that deprives him discovering the truth about himself. But “for those who have not refused the call, the first encounter of the hero-journey is with a protective figure who provides the adventurer with amulets against the dragon forces he is about to pass.”³

After the call was accepted by the hero, the legend continues: “Kazan was mightily displeased and he rode after it. Crossing hill and dale, he came to the infidel land. The nobles said: “Let us turn back.” “Let us go a little further” said Kazan.”⁴ After accepting the call to adventure he follows his spirit-helpers and guides to another phase of his quest. J.Campbell calls this period “The Crossing of the First Threshold”. “With the personification of his destiny to guide and aid him, the hero goes forward in is adventure until he comes to the “threshold guardian” at the entrance the zone of magnified power.”⁵ The nobles cannot go further because beyond the threshold is darkness, unknown and danger. But this danger is not the one that threatens them physically. The nobles, who are twenty-five, by Tumans army in the legend. Because it is not their adventure or we could say their spirits are not capable of this adventure. Even the number $25 > 2 + 5 = 7$ is symbolical.

By accepting the call and entering the infidels land Qazan Khan has entered chaos. But how he passes the first threshold? The legend has provided the necessary codes for the heros adventure in its text. “As they went on, Kazans dark eyes were overcome by sleep. Come nobles, said he, Let us rest. The little death seized Kazan and he slept. It seems, my Khan, that the Oghuz nobles used to sleep for seven days on end. That is why they used to call it the little death.”⁶ Again we could see the number seven symbolism here. The Oghuz nobles used to sleep for seven days and they used to call this sleep “the little death”. The first definition of the word hero is self-achieved submission to death and reborn through a completely new life. By this spiritual submission Qazan Khan enters chaos and passes through the first threshold of his adventure.

The legend continues: “The infidels killed Kazans twenty-five nobles over him, then they fell on him, seized him as he slept, firmly tied him hand and foot,

¹ Campbell J. *Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 46.

² Ibid, p. 54.

³ Ibid, p. 63.

⁴ Lewis J. *The Book of Dede Korkut*, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 171.

⁵ Campbell J. *Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 71.

⁶ Lewis J. *The Book of Dede Korkut*, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 171.

and loaded him onto a cart, to which they bound him with strong ropes. They pulled the cart and rapidly marched off.”¹ As the text of the legend shows, the sleep of Qazan Khan is not an ordinary sleep. It is impossible to sleep such heavily in the battle and let your nobles be killed. It is really the little death, according to the Oghuz. In modern literary terms it is called meditation. It is the same as Buddhas meditation under the Bo tree. The infidels that tie the hero with strong ropes and carry him on the cart are what Campbell calls them “supernatural aid”. The legend obviously provided its literal text. “On the way, the creaking of the cart woke Kazan. He stretched himself, broke all the ropes that bound his hands, and sat up on the cart. He clapped his hands and roared with laughter. What are you laughing at? asked the infidels. Kazan replied, Well, infidels, I thought this cart was my cradle and you were my dear fat cuddly nurse.”² The hero's laughter and seeing the cart as his cradle and the infidels as his fat cuddly nurse depicts the literal context of the supernatural aid to the hero. The mythical image in this case is the same as Osiris in Egyptian mythology in which Osiris turns into the form of a Bull and transports his worshiper to the underworld. The infidels carrying him on the cart to chaos act the supernatural aid and this completes another heroic code for this adventure.

“The idea that the passage of the magical threshold is a transit into a sphere of rebirth is symbolized in the worldwide womb image of the belly of the whale. The hero, instead of conquering or conciliating the power of the threshold, is swallowed into the unknown, and would appear to have died.”³ Qazan Khan's adventure is encoded with the belly of the whale subsection of the quest as this: “Anyway, they brought Kazan in and put him down a pit in Tumans Castle. Over the mouth of the pit they put a millstone, and they gave him food and water through the hole in the millstone.”⁴ Lewis translation – pit – for the original word “quyu” in Turkic does not connote its real meaning and symbolism. It would be better to use “well” instead. Because “the symbolism of the well is commonly associated with qualities of the sacred or the unconscious; wells are place of knowledge; the source of life; places of healing; wishes or good luck.”⁵ That is how the hero gets his spiritual nourishment or knowledge in his unconscious and sacred world. M. Eliade thinks that this archetype is widespread and he writes: “This secret symbolizes death and reborn.”⁶ Qazan Khan dies in his past as a normal human being and gets reborn in his unconscious world. The knowledge he gets in this world is going to make him a boon-bringer for the humanity.

¹ Ibid, p. 171-172.

² Ibid, p. 172.

³ Campbell J. *Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 83.

⁴ Lewis J. *The Book of Dede Korkut*, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 172.

⁵ O'Connell M., Airey R., & Craze R. *The Complete Illustrated encyclopedia of Symbols, Signs & Dream Interpretation*. London: Lorenz Books, 2007, p. 503.

⁶ Eliade M. *Mitler, Rüyalara ve Gizemler*. Çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Doğubay, 2017, p. 249.

The legend continues and one day the infidel Queen, who is curious about Qazan Khan and his fame, wants to visit him in the dungeon. Her visit symbolizes the meeting with the goddess heroic code. The question she asks Qazan Khan are symbolically very meaningful: "Prince Kazan, how are you? Do you prefer life underground or overground? And what are you eating and drinking, and what sort of horse do you ride?"¹ These questions literally depict the hero in the belly of the whale. The literal use of the "life underground" obviously depicts the hero in the underworld. Now it could be stated that he is at the central point of the cosmos, in the tabernacle of the temple, or within the darkness of the deepest chamber of the heart. Then he should try to match her import. This is not capable for everyone. Campbell writes: "Only geniuses capable of the highest realization can support the mill revelation of the sublimity of this goddess. As he progresses in the slow initiation which is life, the form of the goddess undergoes for him a series of transfigurations: she can never be greater than himself, though she can always promise more than he is yet capable of comprehending. She lure, she guides, she bids him burst his fetters."² Qazan Khans replies to the queen makes her to ask the infidel king to release him from the underground prison. But before his freedom he should fulfill some difficult tasks. The Queen says: "Neither our dead nor our living can escape from his hands, for the love of our religion, get the man out of that pit!" Then the King orders his men: "Come, get Kazan out of the pit, and let him praise us and insult the Oghuz. Then let him swear not to come to our land as an enemy."³ They go and get him out of the well and bring him in. Then they ask him to swear to do what the goddess has ordered. Therefore, his road of trails starts at this point. After the subsection of the belly of the whale another section of his adventure is going to start. This section is called "initiation" which in turns has several subsections.

The first subsection of initiation of the hero is "the road of trails". "Once having traversed the threshold, the hero moves in a dream landscape of curiously fluid, ambiguous forms, where he must survive a succession of trials. This is a favorite phase of the mythadventure. It has produced a world literature of miraculous tests and ordeals. The hero is covertly aided by the advice, amulets, and secret agents of the supernatural helper whom he met before his entrance into this region. Or it may be that he here discovers for the first time that there is a benign power everywhere supporting him in his superhuman passage."⁴ Qazan Khans road of trials is the longest and most sublime part of the legend. He accepts their condi-

¹ Lewis J. *The Book of Dede Korkut*, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 172.

² Campbell J. *Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 106.

³ Lewis J. *The Book of Dede Korkut*, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 172.

⁴ Campbell J. *Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 89.

tion in a very intelligent way. He replies: “I swear and I swear that so long as I see the straight road I shall never come down on the crooked road.” As they are pleased with what he said he continues: “I praise no man on earth.”¹ His statements are exactly the literal connotations of the verses 5-7 of the first surah of the Holy Quran. Then instead of praising the infidels and insulting the Oghuz he reminds them three of his past roads of trials through which he was successful and mentions his secret of success to them. This is his secret:

“When I saw ten thousand enemies I attained to them,
When I saw twenty thousand enemies I dented them,
When I saw thirty thousand enemies I thwarted them,
When I saw forty thousand enemies I bore it with fortitude,
When I saw fifty thousand enemies I sifted them,
When I saw sixty thousand enemies I was never sickly at the sight of them,
When I saw seventy thousand enemies I circumvented them,
When I saw eighty thousand enemies I castigated them,
When I saw ninety thousand enemies I was not benign to them,
When I saw a hundred thousand enemies I thundered at them,
I took up my unswerving sword,
I wielded it for the love of the Faith of Muhammad;
In the white arena I cut off round heads like balls;
Even then I did not boast: I am a warrior, I am a prince;
Never have I looked kindly on warriors who boasted.
Now that you have caught me, infidel, kill me;
Drive your black sword at my neck; cut off my head.
I shall not flinch from your sword,
I do not defame my own stock, my own root.”²

He repeats his last sentences at the end of each time he talks about his different quests in four different places and situations. While he reveals that during all four triumphant quests he was not boastful and proud, he reveals his other characteristics: “They brought me silver; Dross! I said. They brought me red gold; Copper! I said. They brought me their chestnut-eyed daughters and daughters-in-law; I paid no heed.”³ The hero shows that his fight is not for silver, gold, i.e., wealth and beautiful girls or women. Then it is impossible to outstand such a hero. The infidels are afraid of killing him. So they decide imprison him in a pigsty this time. This period takes so long that his young baby turns to a young warrior and asks his mother the truth about his father. When he learns the fact about his father's imprisonment, he decides to provide an army and return his father back to

¹ Lewis J. *The Book of Dede Korkut*, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, p. 173.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 175.

his people. This situation in the quest of a hero is a subsection of the third section – reunion. Campbell calls this subsection as “the refusal of the return.”¹

After the hero's separation from his cosmos and his initiation in chaos he should return back to his people to bring into them the knowledge, “the runes of wisdom and any blessing back into the kingdom of humanity where the boon may rebound to the renewing of the community, the nation, the planet, or the ten thousand worlds. But sometimes the hero refuses the responsibility of return and he enjoys the residence in the blessed isle of the unaging Goddess of Immortal Being.”² Since Qazans stay in the chaos takes so long, it symbolizes another heroic code in his quest. Another subsection of reunion which depicts another heroic code is called rescue from without. “The hero may have to be brought back from his supernatural adventure by assistance from without. This is to say, the world may have to come and get him.”³ And this happens when his son Uruz provides the army and come to Tumans Castle to rescue his father. Even in this period the hero has to pass another difficult trail. He has to wear the infidels armor and encounter his own stock, his son and his army. His encounter with the warriors of his army and his own son depicts another heroic code which is called “the crossing of the return threshold”.

According to Campbell, “the two worlds, the divine and the human, can be pictured only as distinct from each other – different as life and death, as day and night. The hero adventures out of the land we know into darkness; there he accomplishes his adventure, or again is simply lost to us, imprisoned, or in danger; and his return is described as a coming back out of the yonder zone. Nevertheless – and here is a great key to understanding of myth and symbol – the two kingdoms are actually one. The realm of the gods is a forgotten dimension of the world we know. And the exploration of that dimension, either willingly or unwillingly, is the whole sense of the deed of the hero.”⁴ Qazan Khans crossing of the return threshold might be interpreted as his most difficult part of his adventure in this case. The people from his own blood and his own thanes encounter him as an infidel enemy. But his “freedom to pass back and forth across the world division, from the perspective of the apparitions of time to that of the casual deep and back – not contaminating the principles of the one with those of the other, yet permitting the mind to know the one by virtue of the other – is the talent of the master.”⁵ The myth of Qazan Khan reveals his mastery of the two worlds that is another heroic code for him in this legend.

Anyway, at the end of the legend they join each other and finally destroy the enemys castle. The hero's reunion with his own cosmos is celebrated by Dada Qor-

¹ Campbell J. *Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, p. 179.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 201-202.

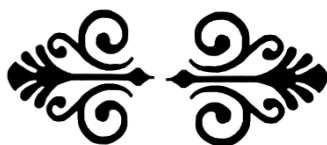
⁵ *Ibid.*, p. 212.

quds attendance through a ceremony. And he fulfills his separations, initiation and reunion codes completely.

Conclusion. The hero is the man of self-achieved submission to death. He dies as an ordinary person by killing his ego. He overcomes himself by killing the potential despot and passes a long and difficult path of initiation. He encounters the supernatural forces in the world of within and by changing his own self he gets reborn as hero. By the boon he gets during his initiation, he has to return back to his people to make a reborn and renewal in his cosmos. They are the heroic codes that are obviously depicted in the legends of the Book of Dada Qorqud. There are twelve marvelous legends through each one different subsections of the heroic codes are mythically depicted. With appropriate approach to each one – the psychoanalytical approach of C.G.Jung and J.Campbell – those codes are possible to be analyzed and the final image of the puzzle would be the image that helps human to study himself and make thorough improvement of his SELF.

Works Cited:

1. Campbell J. Hero with a Thousand Faces. New Jersey: Princeton University Press Distal Monticello, 2004, 377 p.
2. Carlyle T. On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London: Yale University Press, 2013, 359 p.
3. Eliade M. Mitler, Rüyalar ve Gizemler. Çeviren: Cem Soydemir, Ankara: Doğubati, 2017, 287 s.
4. Encyclopædia Britannica. *Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica (2013).
5. Gölpınarlı A., Yunus Emre, Hayatı ve Bütün şiirleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, 522 p.
6. Johnson G. & Arp T. R., Perrins literature, Structure, Sound & Sense, 12th ed., Stamford: Cengage learning, 2009, P.
7. Lewis J. The Book of Dede Korkut, Translated, with Introduction and Notes. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1974, 213 p.
8. Nassimi S. I., His Works in 3 volumes, Vol. II, Baku: Elm publications, 1973, 646 p.
9. OConnel M., Airey R., & Craze R. The Complete Illustrated encyclopedia of Symbols, Signs & Dream Interpretation. London: Lorenz Books, 2007, 512 p.
10. Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.



Aynurə SƏFƏROVA
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
 AMEA Folklor İnstitutu
 E-mail: aynura.safarova1@gmail.com



“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA OĞUZLARIN HƏYAT TƏRZİ VƏ AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

XÜLASƏ

Məqalədə oğuzların qəhrəmanlıqla dolu tarixi keçmişini, mənəvi-əxlaqi dəyərlərini, ailə münasibətlərini əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı insanların yaşam tərzini və qarşılıqlı münasibətləri təhlil edilmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında oğuz ailəsinə xas xarakterik münasibətlərin təsviri verilmiş, tipik xüsusiyyətləri araşdırılmışdır. Ayrı-ayrı boylardan gətirilmiş örnəklər üzərində ailə münasibətlərindən bəhs edilmiş, valideyn-övlad, ər-arvad, bacı-qardaş və qardaşlıq münasibətləri təhlil edilmiş, ailə üzvlərinin biri-birinə yanaşmalarındakı qarşılıqlı səmimiyyətə diqqət aydınlaşdırılmışdır. Dastanda ailə əxlaqını və mənəviyyatını sərgiləyən məqamlara geniş rastlandığı qeyd edilmiş, bu baxımdan dastanın əcdadlarımızın həyat tərzini haqqında əvəzsiz mənbə olduğu vurğulanmışdır. Oğuzların qədim və şanlı tarixi keçmişini, adət-ənənələrini, ailə və məişət həyatını özündə əks etdirdiyindən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı çox böyük dəyər kəsb edir. Belə möhtəşəm ədəbi-bədii abidəyə sahib olan millət bu dastanla qürur duymaqda haqlıdır.

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, dastan, ailə dəyərləri, adət, ənənə

SUMMARY

OGUZ LIFESTYLE AND FAMILY RELATIONS IN THE EPOS «THE BOOK OF DEDE GORGUD»

The article analyzes the lifestyle and mutual relations of the nation of «The Book of Dede Gorgud», which reflects the heroic past of the Oguzs, their moral values and family relations. In the epos «The Book of Dede Gorgud» the characteristic relations of the Oghuz family are described, typical features are studied. Human relations were discussed on the examples from different boyes (parts), parent-child, wife-husband, sister-brother and brotherhood relations were analyzed, and sincere attitude of family members was discussed. In the saga, issues expressing family morality and spirituality are mentioned, and in this regard, it is shown that the saga is an invaluable source about the way of life of our ancestors. The epos «The Book of Dede Gorgud» is very valuable because it reflects the ancient and glorious history of the Oguzs, their traditions, family and domestic life. The nation, which has such a magnificent literary and artistic monument, should be proud of this saga.

Keywords: “The Book of Dede Gorgud, saga, family values, customs, traditions

ОБРАЗ ЖИЗНИ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ОГУЗОВ В ДАСТАНЕ «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУТ»

РЕЗЮМЕ

В частях дастана (в бойларах) рассказывается о героическом прошлом огузов, о морально-нравственных ценностях, о семейных отношениях и образах жизни людей, и их взаимоотношениях, которые анализируются в данной статье. В дастане «Китаби Деде Горгут» дано изображение семейных отношений, и исследуются их типичные особенности характерных для огузов. На основе примеров изображенных в отдельных частях дастана (в бойларах), анализируются человеческие отношения, родитель – дитя, муж – жена, брат и сестра, братство, а также рассказывается о членах семьи, и об их добрых взаимоотношениях. В дастане встречаются моменты, где широко отмечается нравственно – моральные семейные ценности и этим самым выявляется образ жизни наших предков, которые становятся бес-

ценным источником для данного произведения. Большую ценность дастана «Китаби Деде Горгуд» представляет героическое прошлое огузов, их обычаи и традиции, семья и жизнь в быту. Народ, обладающий таким великолепным литературно – художественным памятником, будет прав испытывать чувство гордости за данный дастан.

Ключевые слова: Китаби Деде Горгуд, дастан, семейные ценности, обычаи, традиции.

Giriş. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzların qədim tarixini, milli dəyərlərini, ümumiyyətlə, oğuz-türk mədəniyyətini əks etdirən möhtəşəm abidədir. Bu böyük abidədə oğuzların həyat tərz, ailə münasibətləri təsvir edilmiş, oğuz ailəsinə xas xarakterik xüsusiyyətlər, onların təfəkkür tərz, milli-mənəvi və əxlaqi dəyərləri əks olunmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” soykökümüzün, qan yaddaşımızın, mənəvi dəyərlərimizin əks olunması baxımından əvəzsiz kitabdır. Tofiq Hacıyevin dediyi kimi, “türkü türk edən, bizi biz edən nə varsa, hamısı bu kitabda vardır” (7, 268). “Oğuznamə barədə araşdırmalarda tez-tez qarşılaşdığımız “oğuz qəhrəmanlıq daстанları”, “oğuz daстанı”, “oğuz eposu” və s. kimi ifadələr, həmçinin daстанın məzmunu onun etnik mənsubiyyətini müəyyənləşdirmək üçün kifayət deyil. Bunun üçün onun hansı etnik mühitdə yaşaması və bu etnik mühitlə funksional əlaqələri öyrənilməlidir. Onların öyrənilməsi özü-özlüyündə bizə Oğuznaməni yaradan xalqın ünvanını da göstərir” (3, 13).

Dastanda oğuzların yaşam tərz, dünyagörüşü və həyata baxışı ilə bağlı hər bir detal öz əksini tapmışdır. Oğuzlara aid tarixi keçmiş, qədim adət-ənənələri, ailə münasibətlərini öyrənmək baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” əvəzənilməz mənbədir. “Heç bir xalqda analoqu olmayan bu abidə elə bir bədii əsərdir ki, onda türkün ilkin dünyagörüşündən başlamış orta çağların tarixi hadisələrinə qədər əksər sosial institutların izləri əks olunur, daha dəqiq desək, Qafqaz türklərinin milli xarakteri, psixologiyası, adət-ənənələri, dini-fəlsəfi baxışları, əxlaqı, dövlət quruculuğu, qəhrəmanlıq salnaməsi, ailə münasibətləri (ər-arvad, ata-oğul), vətənə, torpağa bağlılığı, qonşularla əlaqələri, ritualları, məişəti, yaşayış tərzinin əksər atributları, daxili və xarici düşmənlərlə mübarizəsi, müxtəlif təbəqələrə və yaş dövrlərinə nə məxsus insanların davranışı, şifahi və yazılı dilinin tarixi özünə yer tapır (9, 4).

Dastanda ailə əxlaqının formalaşmasında ağsaqqalların yeni nəsilə verdiyi öyüd-nəsihət mühüm yer tutur. Elin böyüyünə, evin böyüyünə, ağsaqqala ehtiram, ata-anaya, qayınataya, böyük qardaşa hörmət və bu kimi məqamlara ayrı-ayrı boy-larda rast gəlinir. Bu mənada daстанın əvvəlində el ozanı Dədə Qorqudun verdiyi tövsiyələr oğuzların sahib olduğu əxlaqi dəyərləri ifadə edir:

Qız anadan görməyincə ögüt almaz.

Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz.

Oğul atanın yetiridir, iki gözinin biridir.

Dövlətlü oğul qopsa, ocağının közidir.

Oğul daxi neyləsün, baba ölüb mal qalmasa,

Baba malından nə faidə, başda dövlət olmasa... (10, 20)

Dədə Qorqudun dilindən “Müqəddimə”də təqdim edilmiş bu və buna bənzər nəsihətlər oğuzlar arasında etik davranış qaydalarını göstərməklə yanaşı, həm də Oğuz elində ağsaqqal sözü dinləməyin dəyərini, əhəmiyyətini ifadə edir. Ailədə

və cəmiyyətdə böyüyə, ağsaqqala qarşı sayğı və hörmətin vacibliyi, onlara qarşı hörmətsizliyin bağışlanmaz olduğu vurğulanır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında oğuzların həyat tərzini və adət-ənənələri.

Dastanda oğuzların həyat tərzini, mərasimlərini, adət və ənənələrini əks etdirən etnoqrafik məlumatlar saysız-hesabsızdır. Bayındır xanın ildə bir dəfə evini yağmalatması, var-dövlətini insanlar arasında bölüşdürməsi tarixi keçmişimizlə bağlı ənənəvi mərasimdir. Çox güman ki, “bu, onların əcdadlarının xatirəsinə ehtiramla yanaşdıqlarını bildirir, həm də tayfadaxili münasibətləri nizamlayır” (1, 10). Burada oğuzların mənəvi dünyası, onlara aid tipik və xarakterik xüsusiyyətlər ifadə olunur. Oğuzlar xeyirxahdır, köməyə ehtiyacı olana yardım edirlər. “Acı doyurmaq, çıpağı geyindirmək” ifadəsinə boylarda tez-tez rast gəlinir. Oğuzların yüksək əxlaqi keyfiyyətlərindən doğma elə, torpağa bağlılıq xüsusi yer tutur. Onlar döyüşkəndir, cəsurdur, hünərli və səxavətlidir, şərəfli və ləyaqətliyədirlər. Doğma yurda, torpağa, el-obaya bağlıdırlar, öz əsil-kökləri ilə fəxr edirlər. Salur Qazanı əsir götürən kafirlər onun qarşısına şərt qoyur ki, öz əsil-kökünü söy, lənətlə, bizi təriflə, səni azad edərik. Qazan kafir düşməyə “oğuz ərənləri durarkən səni öymə-rəm” deyir, düşməninə meydan oxuyur, öz əsil-kökünə dönük çıxmır, qopuzu əlinə alıb deyir:

... Ögünən ərənləri xoş görmədim!
Əlinə girmiş ikən, mərə kafir, öldür məni,
Qara qılıcın sal boynuma, kəs başım.
Qılıncından saparım yoq!
Kəndü əslim, kəndü köküm sığağım yoq!
Oğuz ərənləri durarkən səni ögməgim yoq! (10, 157).

Qopuzun müşayiətilə Qazan xanın kafirə verdiyi cavabdan bəlli olur ki, oğuz öz canından keçər, amma əsil və kökünə, doğma elinə xəyanət etməz, düşməninə boyun əyməz, düşməndən aman istəməz.

Oğuzlara xas xarakterik xüsusiyyətlərdən biri onların qonaqpərvər olmalarıdır. Dastanın “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu”nda Bayındır xanın ildə bir dəfə böyük məclis qurması, bütün oğuz bəylərini öz başına yığaraq ziyafət təşkil etməsi təsvir olunur. “Xanlar xanı Bayındır yildə bir kərrə toy edib Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib atdan ayğır, qoyundan qoç qırdırmışdı” (10, 55). İldə bir dəfə məclis qurub, ziyafət verməklə Bayındır xan bütün Oğuz elini ətrafına toplayır, elin qayğısına qalır. Eli qonaq etmək, elin qayğısına qalmaq, qonağı hörmətlə qarşılayıb, ehtiramla yola salmaq dastanda mənəvi keyfiyyətlərdən biri kimi göstərilir. Məlum olduğu kimi, dastanda “qarılar dörd dürlüdür” ifadəsi var.

Qarılar dörd dürlüdür:
Birisi solduran sopdur.
Birisi dolduran topdur.
Birisi evin dayağıdır,
Birisi necə söylərsən, bayağıdır (10, 22).

Sonra bu qadınların hər birinin xarakteri verilir. Burada bir yaxşı, üç mənfi xarakterli qadın obrazı təsvir edilir. Yaxşı qadın “evin dayağı” kimi səciyyələndi-

rilir və onun müsbət cəhəti kimi qonağa xoş, mehriban münasibəti göstərilir. “Ozan, evin dayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. Ol Ayışə, Fatimə soyıdır, xanım, anun bəbəkləri yetsün. Ocağına buncılayın övrət gəlsün” (10, 22). “Evin dayağı” kimi xarakterizə edilən qadının soyunun davam etməsini, hər evə, hər ocağa belə qadın gəlməsi arzulanır.

Mənfi xarakter kimi təqdim edilən digər qadınların şəxsi keyfiyyətləri onların qonağa qarşı münasibəti ilə “ölçülür”. Dastandan həmin hissəyə baxaq: “Gəldik, ol kim, necə söylərsən, bayağıdır: ötə yazıdan – yabandan bir udlu qonaq gəlsə, ər adam evdə olsa, ana desə ki, dur ətmək gətir, yiyəlim, bu da yisün; disə bişmiş ətməyin bəqası olmaz, yimək gərəkdir, övrət aydar: Neyləyəyim, bu yığılacaq evdə un yoq, ələk yoq, dəvə də dəgirməndən gəlmədi... Nə gəlırsə, bənim sağrıma gəlsün, - deyü əlin yanına vurur, yənin anaru, sağrısın ərinə döndürür. Bin söylərsən, birini qıymaz, ərin sözünü qulağına qoymaz. Ol, Nuh peyğəmbərin eşəgi əslidür. Andan dəxi sizi, xanım, Allah saqlasun! Ocağınıza buncılayun övrət gəlməsün” (10, 23). Mətnin bu hissəsində əski oğuz mifinə işarə edilmişdir. Mifə görə, Nuh peyğəmbər dünyanı su basanda ona gəmi düzəltmək üçün kömək edən üç nəfərə qızını verməyi boyun olur. Ancaq onun bir qızı var. Çıxılmaz vəziyyətdə qalan Nuh peyğəmbər iti, eşşəyi və qızını bir yerə salıb qapını bağlayır. Səhər durub baxır ki, içəridə üç qız var. Qızları seçə bilmir, onları söz verdiyi kimi öz köməkçilərinə ərə verir. Bir müddət sonra arvadı ilə qızların evinə gedir. Birinci qız bütün günü deyir, qaş-qabaqlı gəzir. İkinci qızın heç vecinə olmur ki, evinə qonaq gəlib. Üçüncü qız isə ata-anasını gülərlə qarşılayıb yola salır. Evə qayıdarkən Nuh arvadına deyir: “Birinci qız itdən dönmə qızımızdır, ikinci qız eşşəkdən dönmə qızımızdır, üçüncü qız isə öz qızımızdır”.

Oğuzlar əliaçıq, xeyirxah və səxavətli olmaları ilə seçilir. “Əski zamanlardan oğuzlarda belə bir inam vardır ki, əliaçıqlıq, səxavətli olmaq yüksək mədəniyyətdir. Oğuzların qonaqpərvərliyinin əsasında mənəvi tələbatlar, müvafiq sosial, psixoloji motivlər, sərvətlər durur. Bu meyllər oğuzların yüksək mənəvi keyfiyyətlərini üzə çıxarır. Oğuzlar üçün tipik olan bu əlamət – qonaqpərvərlik, səxavət onların mənəvi simasının güzgüsüdür. Sanki həyat düsturuna çevrilmiş bu psixoloji xarakteristikanı Dədə Qorqud belə ifadə edir: Qonağı gəlməyən qara evlər yıqılsa, yeg!” (1, 25-26). T.Hacıyev dastanda oğuzun bütün ömür yolunu, doğulandan qocalanadək keçdiyi dövrü izləyərək belə qənaətə gəlmişdir ki, oğuz elində, ümumiyyətlə, bütöv türk coğrafiyasında insan uşaqlıqdan qocalana qədər, bəşik evindən gor evinə icimai himayədir... Yetkinlik yaşına çatmış oğuz övladlarının davranışından, cəmiyyətdəki yerindən aydın olur ki, oğuz ailələrində uşağın fiziki, əqli və estetik tərbiyəsi vəhdətdə aparılır. Böyüyən oğuz övladı ox atmaq, qılinc tutmaq məharəti ilə yanaşı, intellekti, təkmini ilə, vətəndaşlığı, vətən, millət sevgisi ilə, sədaqəti, məsləyi ilə səciyyələnir (6, 102).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da ailə münasibətləri. Dastanın mətnini oxuyarkən qədim oğuzların ailədaxili münasibətləri, bir-birinə müraciət formaları diqqəti çəkir. Sosial statusundan asılı olmayaraq bütün dastan qəhrəmanları valideynlərinə

hörmət edirlər. Burada “Ana haqqı – Tanrı haqqı”na bərabər tutulur. Dastan qəhrəmanlarının bir-birinə müraciəti, duyğu və ehtiramlarını ifadə edən qəlibləşmiş sözlər, formullar, müraciət formaları – xitablar, doğmalığı əks etdirən ifadələr onlar arasındakı mehribanlıq və səmimiyyəti göstərir. Burada valideyn-övlad, bacı-qardaş, ər-arvad və digər münasibətlər, ailə üzvlərinin biri-birinə yanaşmalarındakı qarşılıqlı ehtiramı, böyüyə hörmət, kiçiyə mərhəmət duyğularını ifadə edir. Dastanda Uruz anasına “xanım ana”, Buğac isə “ağ südün əmdigim qadınım ana” deyir. Analar da oğullarına sevgi, nəvaziş dolu kəlmələrlə xitab edir:

Dünlügi altun ban evimin qəbzəsi oğul,
Qaza bənzər qızımın-gəlinimin çiçəgi oğul,
Oğul, oğul, ay oğul,
Doquz ay dar qarnımda götürdüyüm oğul,
On ay deyəndə dünyaya götürdüyüm oğul,
Dolması altun beşikdə bələdüyüm oğul! (10, 45)

Oğuz igidləri analarını başının tacı bilir, ananın namusunu bütün dəyərlərdən üstün tutur, onların uğrunda candan keçməyə hazır olurlar, tək düşmən anasını tanımasın, bilməsin. Əsirlikdə olan Uruz anasının tanınmaması üçün əlindən gələni edir. Qazanın evini kafirlər yağmalayarkən Qazan xan mal-mülkündən, var-dövlətindən imtina etməyə hazırdır, tək anasını düşməndən qoruya bilsin. “Oğuz xalqında ananın haqqına Tanrı haqqı kimi baxılır. Ana Tanrı səviyyəsində qiymətləndirilir. Tanrı yaradıcı olduğu kimi Ana da yaradıcıdır, törədicidir, dünyaya övlad gətirir, onu öz canı ilə bəsləyir” (6, 106). Oğuz ailəsində analar müqəddəsdir, toxunulmazdır, analar qeyrət, namus rəmzidir. Ona görə də oğuz igidləri ananı dünyanın bütün var-dövlətindən, mal-mülkündən üstün tuturlar. “Oğuz ailə qurumunda nə varsa, hamısını, ata da daxil olmaqla, tərəzinin bir gözünə, ananı da o biri gözünə qoysan, ana ağır gəlir. Oğuzun ləyaqəti budur, oğuzun tarixi mədəniyyətində ananın yeri budur... Oğuzun xeyir-bərəkəti də, cəmiyyətdəki mənaəvi saflıq, şəxsiyyətin öz ləyaqətinə görə qiymətləndirilməsi, cəmiyyətin fərdə humanist qayğısı oğuz elində anaya fəvqəladə dürüst münasibətdən gəlir. Bu hədisdə deyildiyi kimi, “Cənnət anaların ayağı altındadır” ölçüsüdür” (6, 107).

Dastanda ata-oğul arasındakı münasibətlər oğuz elinin qədim adət-ənənələri ilə sıx bağlıdır. Burada ata-oğul münasibətləri ailədaxili münasibət müstəvisindən daha genişdir, bu münasibətlər ümumilikdə oğuz toplumuna xarakterik göstəricilərdən biri kimi əhəmiyyətli məzmun daşıyır. Oğuz igidləri ata sözündən heç vaxt çıxmaz. Atanın sözü qanun sayılır, ata sözünü dinləməyən oğul övladlıqdan çıxarılırdı. “Ol zamanda oğul ata sözün iki eləməzdi. İki eyləsə, ol oğlanı qəbul eləməzlərdi” (10, 83). “Atalar oğullarına güvənc yeri kimi baxır, oğullar da dara düşmüş atalarını xilas edirlər” (2, 74). Ata və oğul arasında belə münasibəti “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nda və “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da müşahidə etmək mümkündür. Qazan xanın oğlu əsirlikdə olarkən ona müraciətlə dediyi parçadan atanın oğula olan sonsuz sevgisini görmək olur:

Oğul, oğul, ay oğul!
Qarşu yatan qara dağım yüksəgi oğul!

Güclü belim qüvvəti, canım oğul!
 Qarannulı gözlərim aydını oğul!
 Alar danla yerimdən durduğım səninçün.
 Qonur atım yorultmuşam sənin üçün (10, 90).

Qazan xan oğlunu yüksək dəyərləndirərək onu “qarşı yatan qara dağın yüksəyinə”, “güclü belinin qüvvətinə”, “qaranlıq gözlərinin işığına” bənzətməmiş, nəticədə bir-birindən maraqlı epitet və bənzətmələr yaranmışdır. Bu bənzətmələr poetik obrazlılıq yaratmaqla yanaşı, ata-oğul münasibətlərinin də gözəlliyini təcəssüm etdirir. “Ayrı-ayrı obrazlarda və ya bədii mənzərələrdə səslənən bu lirik ifadələr sadəcə “bənzətmə” bədiiliyinin bəzəyi deyildir. Əslində bu “bəzək” fəlsəfi-estetik mənanın zahirində dolanıb, ona uyuşan bəzək, yaraşıq gətirir. Bunun özü də, əlbəttə, az əhəmiyyətli deyildir. Lakin ən böyük əhəmiyyəti bu poetik ifadələrin fəlsəfi-estetik məzmununda axtarmaq düzgün olardı” (4, 6). Oğul atası üçün dağ kimi əzəmətlidir. Xalq təfəkküründə atalar həmişə oğul övladını “düşmənin çəpəri” hesab edir, onları özlərinə böyük dayaq, arxa-kömək bilirlər. Dastanda da “Uruzu qarşıda duran nəhəng dağın yüksəkliyi şəklində mənalandıran Qazan xan oğul varlığının mahiyyətini dərinədən dərk edən ata kimi, onu öz varlığına məxsus amil kimi səciyyələndirir. “Qara dağımın yüksəyi” ifadə forması da bu məxsusluqdan irəli gəlir. Yəni Qazan xan öz oğlunu bütün qüdrət və əzəmət doğuran keyfiyyətlərin başlıcası, zirvəsi kimi qiymətləndirir. Bu, ata-övlad məhəbbətinin bədii-estetik ifadəsidir” (4, 7).

Ata-oğul münasibətləri həm də oğuz toplumunun qəhrəmanlıq ənənəsi ilə sıx əlaqəlidir. Dastandakı atalar və oğullar həm də Oğuz elinin adlı-sanlı qəhrəmanları olduğundan onlar arasındakı münasibətlər təkcə ailə arasındakı münasibətlər müstəvisində deyil, həm də cəmiyyətdə tutduqları mövqe baxımından incələnməlidir. “Ata-oğul münasibətləri qəhrəman və cəmiyyət münasibətlərinin ilk baxışdan ailə səviyyəsində təzahürü kimi görünə bilər, əslində belə deyildir... Ata-oğul münasibətləri qəhrəmanlıq ənənəsi kimi iki səviyyəni əhatə edir: 1. Qəhrəman ata kimi. 2. Qəhrəman oğul kimi. Dastanda təqdim olunan ata-oğul münasibətləri bədii məzmun baxımından nə qədər rəngarəng lövhələrdə təqdim olunsa da, bu münasibətlərin mahiyyəti bütün hallarda qəhrəmanlıqla bağlı olur. Çünki dastanda təqdim olunan bütün oğuz ataları alp igidlər, qəhrəmanlardır və onlar öz oğullarını da qəhrəman kimi görmək istəyirlər” (5, 146). Oğuz elinin adətinə görə, ata oğlunu cəmiyyət üçün yetişdirməli, at minmək, ox atmaq, ov ovlamaq, baş kəsib qan tökmək və d. vərdisləri öyrətməlidir. Bu mənada dastanın “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”nda ata-oğul arasındakı münasibətlərin maraqlı süjet xətti görülür. Qazan, on altı yaşına çatmış oğlu Uruzun hələ də qəhrəmanlıq göstərməməsini özünə dərd edir. Uruz bu məsələdə atasını məzəmmət edir. Dirsə xanla oğlu Buğac arasında da təxminən eyni münasibət müşahidə edilir. “Ata və oğul arasındakı əlaqənin genealoji planda deyil, ictimai çərçivədə bərqərar olmasıdır ki, həmin məqam Buğacın öz atası Dirsə xana və Uruzun öz atası Qazan xana bağlılığı fonunda özünü daha qabarıq göstərir. Uyğun olaraq boylarda Dirsə xanla Buğac arasındakı ziddiyyət və onun aradan qaldırılması, dustaq olan Uruzun Qa-

zan xan tərəfindən, əsir düşmüş Qazan xanın isə Uruz tərəfindən xilas edilməsi bu fikri tam şəkildə təsdiqləyir” (2, 73). Bütün belə faktlar bir daha təsdiqləyir ki, oğuz adət-ənənəsinə görə, ata və oğullar arasındakı münasibət sevgi, qarşılıqlı hörmətlə yanaşı, həm də məsuliyyətli davranış normasına əsaslanır. Bəzi məqamlarda Qazan xanın oğluna igidlik göstərməməsini irad tutması və Uruzun atasına xırda məzəmməti, yaxud narazılığı duyulur. “Oğulla-ata mübahisələrində bir mülayim demokratizm görünür. Qəhrəmanlığın erkən yaşlarda üzə çıxmaması oğuz soyunda erkək üçün böyük qəbahətdir. Uruzun ad alması gecikir və atası Qazan xan bu münasibətlə gileylənir. Cavabında Uruz atasına irad tutur: “Hünəri oğul atadanmı öyrənər, yoxsa atalar oğuldanmı öyrənər? Haçan sən məni alıb kafər sərhəddinə çıxardın? Qılınc çalıb baş kəsdin? Mən səndən nə gördüm, nə öyrənirəm?” (6, 104). Qazan xanla oğlu arasındakı bu xırda incikliyə baxmayaraq ümumilikdə oğuz igidlərinin hər biri öz atasının yolunda canından keçməyə hazırdır. Oğlunun itkin düşməsindən sonra gözləri kor olmuş, hər gün yol ayrıcında oturub gəlib gedənlərdən Beyrəyin sorasını almağa çalışan Baybörə bəyin gözləri məhz oğlunun barmağını çərtib qanını atasının gözlərinə sürtdükdən sonra açılır. Bu da ata və oğul arasındakı dərin bağların – doğmalığın olmasının, valideyn-övlad sevgisinin fərqli şəkildə təzahürüdür.

Dastanda ər-arvad münasibətləri də maraqlı doğurur, oğuz kişiləri ömür yoldaşlarına “başım baxtı, evim taxtı”, “xan qızı”, “yad qızı, halalım” deyir, onlara böyük dəyər verirlər. Dirsə xanın xatununa ünvanladığı lirik-poetik ifadələrin hər biri dərin hiss və emosianın ahəngindən, həmin duyğuların bədii söz sənəti ilə mükəmməl ifadəsindən xəbər verir:

Bərü gəlgil, başım baxtı, evüm taxtı,
Evdən çıxub yürüyəndə səlvı boylum!
Topuğında sarmaşanda qara saçlum,
Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum!
Qoşa badam sığmayan dar ağızlum,
Güz almasına bənzər al yanaqlum,
Qavunum, verəgim, döləgüm! (10, 25)

Oğuz qadınları da ərərinə qarşı vəfalı, sədaqətlidirlər. Xanımının Dirsə xanına dediyi:

Xan babamın göygisi,
Qadın anamın söygisi,
Atam-anam verdigi,
Göz açuban gördüğüm,
Könül verib sevdiğim (10, 30)

ifadələri bir daha göstərir ki, oğuzlarda ər-arvad münasibətləri çox mükəmməl bağlarla birləşirdi. Onlar ailə qurarkən ata-ananın rəyi və razılığı əsasında evlənidilər. Eyni zamanda oğuz qızlarının öz razılığı da vacib sayılmış. Məlumdur ki, oğuz ərənlərinin xarakterində döyüşkənlik, dəliqanlıq, hünər, cəsarət vardır. Onlar tez hövsələdən çıxıb ötkəm danışsalar da, xatunlarına bəzən acı sözlər desələr də, qadınları onları “başının tacı” adlandırır. “Oğuz ərəlinin ailə içində çatışma-

yan cəhətlərini xanımları tamamlayırlar. Beləliklə, dastanda oğuz xanımları oğuz ərլərinin qəhrəman xarakterini tamamlamaqla qəhrəmanlıq idealının təcəssümünə xidmət edirlər” (5, 164).

Dastanda ərլə arvadın ən saf, səmimi, sədaqətli və sevgi dolu münasibətini Dəli Domrulla xatunu arasında da görmək mümkündür. Dəli Domrul Əzrayıla öz canının əvəzində can verməli olanda anasının, atasının yanına gedir. Onlar “can şirindir” deyib Domrulu geri qaytarır. Xanımı “mənim canım sənin canına qurban olsun” deyib fədakarlıq edir. Bu sevginin qarşısında Əzrayılın da “ürəyi yumşalır”, onların canını almır. Tanrı onlara daha uzun ömür bağışlayır.

Bamsı Beyrəklə Banıçığayın da münasibətləri saf sevgi üzərində qurulub. Uzun illər əsirlikdə olmasına baxmayaraq Beyrək öz sevgisinə dönük çıxmır, əsirlikdən geri qayıtdıqdan sonra Banıçığayın Yalançı oğlu Yalancıqla düyününü pozub, Banıçığəklə evlənir. “Beyrəyin öz eşqinə sədaqəti, bütün çətinlikləri, maneələri aşaraq sevgilisinə çatmaq üçün göstərdiyi fədakarlıqlar Qalın Oğuz eli cavanlarının yüksək əxlaqi-mənəvi keyfiyyətlərinin əyani bir nümunəsidir. Banıçığayın vəfası da oğuz tayfaları arasındakı qadının vəfasına və sədaqətinə əsl nümunədir” (8, 164).

Bacı-qardaş münasibətlərinin ən qabarıq nəzərə cərpdiyi boy “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”dur. Əsirlikdən qayıdan Beyrəyi tanımayan kiçik bacısı “ağam Beyrək” deyərək ilk baxışdan tanıya bilmədiyi ozana qardaşı haqqında danışır:

“Qarşı yatan qara dağı sorar olsan,
Ağam Beyrəgün yaylasıydı;
Ağam Beyrək gedəli yaylarım yoq,
Sovuq-sovuq suları sorar olsan,
Ağam Beyrəgin içədiydi,
Ağam Beyrək gedəli içərim yoq,
Tavla-tavla şahbaz atlarını sorar olsan,
Ağam Beyrəgin binədiydi,
Ağam Beyrək gedəli binərim yoq” (10, 68).

Qardaşından illərlə xəbər tuta bilməyən bacılarının qara geyinməsi, özlərini hər şeydən məhrum etməsi qardaşa olan dərin bağlılığı və sevgini, ehtiramı ifadə edir, nəticədə, qardaş itkisi yaşayan bacıların dilindən yuxarıdakı yasaqlar obrazlı şəkildə ifadə edilir. Qardaşlıq münasibətinin aydın təsviri baxımından “Uşun Qoca oğlu Səgrək boyu”nu görürük. Evləndiyi gün Səgrək özündən böyük qardaşının uzun illər əvvəl əsir düşdüyünü öyrənir. Qardaşının axtarışına başlayır.

Alan sabah yerindən durduğum qardaş üçün.
Ağ-boz atlar yorıltmışam qardaş üçün..
Böyük qardaş olan Əgrək qardaşı Səgrəyi tanıyandan sonra:
Ağzın üçün öləyim, qardaş!
Dilün üçün öləyim qardaş!
Ərmi oldun, yigitmi oldun, qardaş!

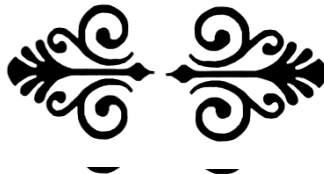
Qəribliyə qardaşın istəyi sənmi gəldin, qardaş! (10, 152) – deyir. Nümunə kimi verdiyimiz bu parçada qardaş məhəbbətinin təsviri öz poetikliyi ilə diqqəti

cəlb edir. Bu misralarda qardaşlar arasındakı məhəbbətin, doğmalığın və qan bağlılığının ifadəsi onların bir-birinə səmimi müraciətində əks olunub. Ümumiyyətlə, oğuz ailəsindəki doğmalığ, səmimiyyət yüksək poetik ifadələrlə işlənmiş, dastan qəhrəmanlarının hər biri özünəməxsusluğu ilə yaddaşlara köçmüşdür. Oğuz eli ilə oğuz ailəsinin bir-birilə möhkəm vəhdət təşkil etdiyini göstərən T.Hacıyev yazır: “Oğuz ailəsi ilə dövləti bir-birinə çox bağlıdır. Oğuz ailəsinə bir övlad, dövlətinə bir dəyərli şəxsiyyət gələndə toy-bayram kimi qarşılanır. Oğuzun ailəsində bir dəyərli şəxs dünyasını dəyişəndə böyük yasla, şivənlə yola salınardı. Ailə sevinci ilə dövlət təntənəsini, ailə kədəri ilə dövlət səviyyəli yası millət elliklə yaşayırdı” (6, 114).

Məlum olduğu kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzların mənəvi və əxlaqi dəyərlərinin, ailə məsələlərinin parlaq əks edildiyi abidədir. Hər boyda ailə münasibətlərini, ailə əxlaqını və mənəviyyatını sərgiləyən məqamlara rastlandığını görürük. Bu mənada abidənin əvəzsiz mənbə olduğunu qeyd etməliyik. “Kitabi-Dədə Qorqud” ulu əcdadımızın – oğuzun qədim və şanlı tarixi keçmişini, adət-ənənələrini, ailə və məişət həyatını özündə əks etdirməklə çox böyük dəyərə sahibdir. Belə möhtəşəm ədəbi-bədii abidəyə sahib olan xalq bu kitabla qürur duymaqda haqlıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov Əkbər. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında etnik-psixoloji xüsusiyyətlərin inikası. Bakı, 2000, 250 s.
2. Əliyev Kamran. Dədə Qorqud. Folklor kitabı. Əsərləri, 10 cildə, VII cild. Bakı, 2019, 384 s.
3. Əsgər Əfzələddin. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, 2013, 340 s.
4. Əfəndi Osman. “Dədə Qorqud kitabı”nda “oğul məhəbbəti” ideyasının bədii-estetik təəcəssümü. “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplu I (50). Bakı, 2014, s. 3-13
5. Fərəcova Aynur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı, 2018, 200 s.
6. Hacıyev Tofiq. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, 1999, 216 s.
7. Hacıyev Tofiq. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 1300 illik yubileyi üzrə dövlət komissiyasında çıxışı// Səmədov A. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tədqiqi və öyrənilməsi tarixindən. Bakı, 2003
8. Həbibbəyli İsa. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı, 2020, 280 s.
9. Qafarlı Ramazan. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznaməsi: janr, genesis, struktur. “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplu II (69). Bakı, 2020, s.3-20
10. Kitabi-Dədə Qorqud (Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər). Nəşrə hazırlayanı və redaktoru: Tofiq Hacıyev. Bakı, 2004, 376 s.



Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqatlar

Мурадгелди СОЕГОВ

**филологических наук, профессор,
академик АН Туркменистана (Туркменистан)
E-mail: msoyegov@gmail.com**



О ДВУХ РЕЦЕНЗИЯХ НА УЧЕБНИК М.-С.АГАБЕКОВА СО СБОРНИКОМ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОВ, ИЗДАНЫЙ В 1904 ГОДУ (в связи с исполнением 155-летия со дня рождения его составителя)

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются вопросы, поднятые А.Семеновым и А.Самойловичем в их рецензиях на книгу «Учебник туркменского наречия с приложением сборника пословиц и поговорок туркмен Закаспийской области» (1904 г.) М.-С.Агабекова, которые были опубликованы на страницах научной периодики соответственно в 1904 и 1907 гг. В качестве приложения приводится статья автора о составителе этой книги, ранее опубликованная на турецком языке.

Ключевые слова: учебник, сборник, пословицы и поговорки, рецензия.

XÜLASƏ

M.S.AĞABƏYOVUN 1904-CÜ İLDƏ ÇAP OLUNMUŞ DƏRSLİYİNDƏKİ “ATALAR SÖZÜ VƏ MƏSƏLLƏR” TOPLUSUNA İKİ RƏY HAQQINDA (Tərtibçinin anadan olmasının 155 illiyi ilə əlaqədar)

Məqalədə M.-S.Ağabəyovun Trans-Xəzər bölgəsi türkmənlərinin “Atalar sözləri və məsəllər” toplusu əlavə edilmiş “Türk dili” dərsliyinə (1904) haqqında A.Semenov və A.Samoyoviçin 1904 və 1907-ci illərdə yazılıb dövri mətbuat səhifələrində çap olunmuş rəylərindəki fikirlər, qaldırılan məsələlər təhlil edilmişdir. Əvvəllər “Türk dili” dərsliyinin müəllifi haqqında türk dilində nəşr olunan məqalə də əlavə olaraq təqdim olunur.

Açar sözlər: dərslik, məcmuə, atalar sözləri və məsəllər, icmal.

SUMMARY

COLLECTION OF PROVERBS AND SAYINGS, PUBLISHED IN 1904

(in connection with execution the 155 anniversary from the date of a birth of its composer)

In article the questions lifted by A.Semenov and A.Samojlovich in their reviews of the book «Textbook Turkmen adverbs with the appendix of the collection of proverbs and sayings Turkmens of Transcaspiian area» (1904) by M.-S.Agabekov which have been published on pages of the scientific periodical press accordingly in 1904 and 1907. As the appendix to be resulted article of the author about the composer of this book, earlier published on Turkish language.

Keywords: the Textbook, the Collection, proverbs and sayings, review.

По нашим наблюдениям не только в Туркменистане, но в Азербайджане и России как-то не заметно прошло в 2020 году 155-летие со дня рождения Мухаммед-Садыкбека Агабекова (Агабейзаде, 15.03.1865–08.11.1944) – царского генерала, военного исследователя-филолога, в последующем государственного деятеля Азербайджанской Демократической Республики, преподавателя-ученого, автора грамматического очерка и составителя сборника туркменских пословиц и поговорок, которые были изданы в 1904 году в

Ашхабаде отдельной книгой под названием «Учебник тюркменского наречия с приложением сборника пословиц и поговорок тюркмен Закаспийской области», если не считать статью автора настоящих строк в сборнике “Yeni Türkiye 99”, выпущенного в 2018 году в Анкаре (Турция), правда, двухгодичной давности [14, с. 690–692. См. еще: 12, с. 45–47; 13, с.) 8–11].

Первым о книжном труде М.-С.Агабекова высказался в том же 1904 году на страницах «Этнографического обозрения» А. Семенов, чиновник канцелярии начальника Закаспийской области [См. о нем более подробно: 10, с. 42–49]. Рецензент правильно отмечает, что в книге собран ценный материал по устному фольклору туркмен в основном Ахалтекинскому оазису и приводит для примера русские переводы ряда пословиц и поговорок (их туркменские оригиналы восстановлены нами в современном алфавите – М.С.): *Kaprya hyzmat edeniň muzdy gara gylyç* За преданность гяуру расплата – черная сабля; *Gün güýçliniňki, gowurga dişliniňki* День принадлежит сильному, как поджаренная пшеница тому, у кого острые зубы; *Ýat itiň guýrugy gamzynda* Хвост чужой собаки должен быть прижат между ногами; *Garyba ogul bolaňdan baýa gul bolan ýagşy* Лучше быть рабом богатого, чем сыном бедняка; *Ataň garrasa, gul alma, eneň garrasa – gurnak* Если отец состарился, не покупай раба, если мать стара, не покупай рабыни (т.е. не вноси этим разлада в семью); *Guly gam öldir, eşegi – iým* Раба убивает думы, а осла корм; *Ýurduň tilkisi şol ýurduň kazysy bilen awlanar* На лисицу той или иной страны охотятся только с местными борзыми; *Duldegşir goňşyňa unudylmaz söz aýtma* Бок-о-бок живущему соседу не говори обидных слов; *Ody gozgasaň, öçer, goňşyňu gozgasaň, göçer* Если разбросашь костер – потухнет, если затронешь соседа – откочует; *Ýerinden aýrylan ýedi ýyl aglar, ilinden aýrylan ölinçä aglar* Потерявший свою землю будет плакать семь лет, – потерявший свое племя, будет плакать до смерти [6, с. 171].

По мнению рецензента, недостаточное знакомство составителя «с оттенками русского языка послужило причиной того, что перевод очень многих пословиц получился весьма неудовлетворителен: например, *хан бакды – худай бакды* переведено «хан заглянул и Бог заглянул», тогда как следовало бы «взгляд хана – взгляд Бога; *надан достдан дана дюшман яхишдыр* передано «умный враг – лучше глупого друга» вместо: «знающий, умелый враг лучше невежественного друга»; *тушана догдык täňä* передано: «зайцу (дорог) холм, где он родился» вместо: «зайцу достаточно и того холма, на котором он родился»; *Аяз-хан, чарыкынг бак* передано «Аяз хан, смотри на свои онучи», тогда как следовало бы передать «Аяз хан, смотри на свои сандалии» (а пожалуй, и *лапты*), ибо слова *чарык* у туркмен означает кожанную подошву, прикрепленную ремешками или веревками к голой ступе; эта обувь носится только самыми бедными представителями туркменских племен; *ат досту – ата досту* передана «друг (подаривший) лошадь так же дорог, как друг отца», что едва ли точно; вернее следовало бы, согласно смыс-

ла оригинала, «друг лошади – друг отца» (т.е. тот, кого признала лошадь, не может быть врагом») и т.д.» [6, с. 171–172].

Конечно же, можно не согласиться с рецензентом по поводу предложенных им отдельных переводов, но очевидно и то, что сам составитель сборника туркменских пословиц и поговорок, находясь под влиянием своего родного азербайджанского языка – близкородственного туркменскому языку, некоторые туркменские слова написал по-азербайджански: *дюшман* вместо *душман*, *яхши* вместо *ягши*, *тушан* вместо *товшан*, *досту* вместо *досты*. Несмотря на это, часть рецензии, посвященной пословицам и поговоркам, носит объективный характер.

Что касается лингвистической части книги С.Агабекова, утверждения рецензента А.Семенова о ней очень далеки от истины, они не выдерживают никакой критики: ««туркмены, живущие у предгорий Копет-Дага (теке, отамыш, тохтамыш, иомуды и многие другие), т.е. на границах северной Персии с ее исконным турецким (то есть тюркским – М.С.) населением, говорят азербайджанским наречием лишь с небольшими отклонениями от его в деталях. Племена, живущие на границах Афганского Туркестана и в нем, а также кочевья туркменских родов в Бухаре, на границах Закаспийской области с Бухарой и в пределах Хивинского ханства (салоры, сарыки, эрсаринцы, човдуры и др.), употребляют наречие, весьма близкое в джагатайскому или узбекскому: наконец, туркмены, обитающие в границах Красноводского и Мангишлякского уездов (Закаспийской области), т.е. по соседству с обширным районом Уст-Юрта, населенного киргизами (то есть казахскими – М.С.) племенами, говорят наречием, близко подходящим к киргизскому (то есть казахскому – М.С.)» [6, с. 170]. Скорее всего, все это в истории происходило наоборот, о чем сам рецензент, не замечая это, приходит к близкому, но не полному по объему, истине вывод: «И только основательное знакомство со всеми этими наречиями туркмен, быть может, даст возможность ориенталисту выделить из нанесенных влияний самобытную основу грамматики туркменского языка, этого весьма возможного праотца современного южно-турецкого наречия» (по нынешней терминологии: тюркских языков юго-западной группы – М.С.) [6, с. 170].

После такого почти полного описания отзыва А.Семенова на книгу С.Агабекова, написанного и напечатанного рецензентом в том же году, когда сама книга появилась в свет, переходим к краткому изложению содержания рецензии А.Самойловича, появившегося в печати три года спустя, в 1907 году, ибо его основная суть содержится в следующих словах самого рецензента: «отступление без ясных оговорок от живой речи в сторону искусственных грамматических схем, во многом общих у туркменских наречий с другими южно-турецкими, например, османским, азербайджанским: слишком поверхностное отношение к турецкой фонетике: непоследовательность в транскрипции; неточная формулировка и недостаточность грамматических правил» [5, с. 0186–0187], которые цитированные нами (то есть, несколько сокращенном)

виде приводятся в работе А.П. Поцелуевского о туркменских диалектах, изданной впервые в 1936 году [См.: 3, с. 77]. Если сам А. Самойлович эти свои утверждения относит не только учебнику С. Агабекова, также и к ранее изданному практическому руководству П.П. Шимкевича [Еще см.: 8, с. 213–222], то А.П. Поцелуевский включает в данный список и труды И.А. Беляева [1; 2. Еще см.: 7].

Пророческими стали следующие слова будущего крупного ученого-туркменоведа, будущего российского академика А.Н. Самойловича [См. еще: 9, с. 144–146], высказанные им в своей рецензии на книгу М.-С. Агабекова в 1907 году: «С тех пор как Туркмения большей своей частью вошла в состав русских владений, центром практического и отчасти научного туркменоведения – без преувеличения можно сказать – стал областной город Закаспийской области, Асхабад (современный Ашхабад – М.С.). Имя этого города красуется в заголовке целого ряда печатных трудов, посвященных туркменам и Туркмении» [5, с. 0185–0186]. Действительно, Ашхабад, столица нейтрального Туркменистана, после приобретения страны государственной независимости в 1991 году за прошедший 30-летний период преобразился в один красивейших городов, стал научным и культурным центром не только регионального, но и мирового масштаба. В текущем 2021 году город Ашхабад торжественно отмечает 140-летие своего основания.

На том же журнале, на страницах которого был напечатан отзыв А.Самойловича, спустя три года вышла его статья «Указатель к песням Махтумкули», в которой автор наряду с другими многочисленными манускриптами произведений великого туркменского поэта-классика неоднократно ссылается на рукопись стихов того же Махтумкули, принадлежавшей полковнику Агабекову из Закаспийской области и содержащий в себе всего 46 стихотворений [4, с. 0127, 0128, 0132 и др.]. Из этого явствует, что военный исследователь-филолог Мухаммед-Садыкбек Агабеков наряду с вопросами туркменского языка и устного фольклора занимался еще сбором и изучением богатого наследия письменной литературы туркмен. В этой связи отметим, что Постановлением Президента Туркменистана уважаемого Гурбангулы Берdimухамедова утверждены широкий круг юбилейных мероприятий и конкретный рабочий план по достойной подготовке и проведению в 2024 году на высоком уровне 300-летнего юбилея туркменского поэта и мыслителя с мировым именем Махтумкули Фраги.

Для ознакомления наших уважаемых читателей с важными деталями и значимыми подробностями из жизни и деятельности Мухаммед-Садыкбека Агабекова, которые служат примером для подражания подрастающему поколению ученых-филологов, ниже, в качестве приложения (ek olarak) воспроизводим текст своей статьи, опубликованной в Анкаре (Турция) в 2018 году. Это позволит в значительной степени уточнить и дополнить библиографические данные о нем, которые содержатся в статье, включенной в Википедию [15].

ЛИТЕРАТУРА

1. Беляев И.А. Грамматика туркменского языка. Асхабад, 1915. II+125 с.
2. Беляев И.А. Русско-туркменский словарь. – Асхабад, 1913. VII+176+IV с.
3. Поцелуевский А.П. Диалекты туркменского языка // Избранные труды. – Ашхабад: Ылым, 1975. – С. 68–122.
4. Самойлович А. Указатель к песням Махтум-кули // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Том 19. – СПб., 1910. – С. 1025–0218.
5. Самойлович А. Учебник тюркменского наречия с приложением сборника пословиц и поговорок тюркмен Закаспийской области. Составил Агабеков. Асхабад, 1904, IV+100+25 // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Том 17. – СПб., 1907. – С. 0184–0188.
6. Семенов А. С. Агабеков (составитель). Учебник тюркменского (sic!) наречия с приложением сборника пословиц и поговорок тюркмен (sic!) Закаспийской области. Асхабад, 1904 г. (стр. IV+100+25) // Этнографическое обозрение. Кн. 63. – М., 1904. – С. 169–172.
7. Соегов М. Десятые годы двадцатого столетия: первые шаги русскоязычной тюркологии в Туркменистане (Makale: No. 34) // Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi Sayı: 37 Temmuz–Ağustos. – Celalabat (Kırgızistan), 2013. <http://www.akademikbakis.org>
8. Соегов М. К 120-летию выпуска 2-го издания учебного пособия по туркменскому языку с примерами на кириллице и о его авторе // Семнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Мир славянской письменности и культуры в православии, социогуманитарном познании. Материалы Международной научно-практической конференции. – Челябинск: ЧГИК, 2019. – С. 213–222.
9. Соегов М. Научная деятельность А.Н. Самойловича началась еще в студенческие годы с его туркменоведческих работ (К 140-летию со дня рождения академика-востоковеда) // Диалог культур в глобализирующемся мире. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). – Махачкала: АЛЕФ, 2020. – С. 144–146.
10. Соегов М. Страницы из ашхабадского периода жизни востоковеда А.А. Семенова – уроженца Шацкого села Польное Конобеево // Вестник Тамбовского университета. Серия Филологические науки и культурология. Т. 2. Вып. 4 (8). – Тамбов, 2016. – С. 42–49.
11. Шимкевич П. Практическое руководство для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области. – Асхабад, 1899. VI+198+83 с.
12. Соегов М. Алымлара уйсан, асылар гөзүң: Мухаммет Садыкбег Агабеков // Түркмен дили ве эдебияты, № 2. – Ашгабат, 1992. – С. 45–47.
13. Соегов М. Мухаммет Садыкбег Агабеков // Он чынар (Илкинжи түркмен дилчилери ве эдебиятчылары хакында очерклер). – Ашгабат: Куяш, 1993. – С. 8–11.
14. Söyegov M. Azeri Doğubilimci ve Ruslar İçin 1904te Aşkabatta Bastırdığı Türkmençe Ders Kitabı // Yeni Türkiye 99 Türk Dili Özel Sayısı I. Ocak–Şubat Yıl 24 Sayı 99. – Ankara, 2018. – Sayfa: 690–692.
15. [Электронный ресурс] URL Агабеков, Садых-бек Материал из Википедии — свободной энциклопедии

ПРИЛОЖЕНИЕ

**AZERİ DOĞUBİLİMCİ VE RUSLAR İÇİN
1904TE AŞKABATTA BASTIRDIĞI
TÜRKMENCE DERS KİTABI**



Kimi kaynaklarda adı Mohammed Sadık-Bek Ağabekov ya da Muhammet Sadıkbey Ağabeyzade olarak geçen, Türkmençe ders kitabını ise sadece S. Ağabekov olarak imzalayan, milleti Azeri Türkle-rinden olan bu askerî doğubilimci 15 Mart 1865 tarihinde Bakü bölgesinin Gökçay köyünde dünyaya gelir. Baküde liseyi bitirdikten sonra Rusyanın başkendi San-Petersburgda yüksek askerî okullarında tahsil görür ve Rus Ordusunun subayı olarak yetişir. Ancak inancına göre yaşamının sonuna kadar Müslüman olarak kalar.

Altsubay rütbesiyle Gürcistanda Batum yakınındaki Mihaylowsk kalesinde atanır. Ağabekov, 28 yaşındayken yine başkent Sen-Petersburga gider ve 1894–1897 yılları arasında Rusya Dış İşleri Bakanlığı Asya Bölümü Eğitim Şubesi Do-ğu Dilleri Kursu alır.

1897–1899 yıllarında yüzbaşı rütbesiyle Fergana bölgesi Endican ilçesinde (şimdiki Özbekistan) askerî görevinde bulunur. Ağustos 1899da Türkmenistana (o dönemde Zakaspi – Hazar ötesi bölgesi) yerleşir. Önce Karrıkale (şimdiki Mah-tumkulu etrabı) ve Tecende daha sonra Aşkabatta çeşitli askerlik görevlerinde va-zife yapar.

O dönemde çıkmakta olan “Aşkabat” gazetesi 14 Mayıs 1900 yılında yüzba-şı Ağabekova, Çarlık Hükümeti tarafından, şimdiye kadar bilinmeyen bir özel hiz-metinden dolayı Fransız madalyasının ve “Akademinin İşçisi” unvanının kabulü için izin verilmiş olduğu hakkında haberi kendi okurlarının dikkatine sunar. Pari-se, Fransız Doğubilim merkezlerine yerli halklar ile ilgili çok önemli bilimsel ko-nuda özel bir bilgi göndermiş olduğunu tahmin edebiliriz.

1904 yılında Ağabekovnun yarbay rütbesinde olduğu bilinmektedir. Aşka-batta yayınlanmakta olan “Zakaspiyskoye obozreniye” (Hazar ötesi Manzarası) gazetesi 18 Mart 1910 yılında, Aşkabatın yakınındaki Köşü köyünde yerleşen Ge-neral Kuropatkin adına Bağcılık ve Bahçecilik Mektebine sürekli ihtiman eden al-bay Ağabekov hakkında yazılar yazar.

1913te korgeneral askerî unvanıyla sağlık durumuna göre Çarlık Ordusun-dan istifa ederek kendi köyü Gökçayda yaşamını sürdürmekte olan Sadık Bey Ağabekov, 1914te başlayan Birinci Dünya Savaşına (Büyük Savaş) katılmak zo-runda kalır. 1917 yılının Şubat ve Ekim devrimlerinden sonra Rusyada tutaşan İç Savaşlar döneminde ise Kızıl Orduya karşı savaşar.

1918de kurularak 1920ye kadar iki sene boyunca devam eden bağımsız Azerbaycan Demokratik Respublikası (Cumhuriyet) Hükümetinde Ağabekov, İç

işleri bakanlığında müsteşar olarak görev yapar. Komünist Bolşeviklerin Baküyü ele geçirmesiyle hayatının tehlikeye maruz kalması nedeniyle İstanbula (Türkiye) gelen Ağabekov daha sonra oradan da Parise (Fransa) gelir. İki sene boyunca Sorbonnede (Üniversitede) Pars ve Türk dilleri öğretmeni görevinde bulunur. Sevgili eşi Güllü Hanımın ölümünden sonra Paristen ayrılarak o dönemde Polonyaya bağlı Lvov kendine (şimdi Ukraynada) gelen Sadık Bey Ağabekov 1927 yılından itibaren Lvov Üniversitesinde çalışarak öğrencilere Müslüman halklarının dillerinden (üç dil) ve edebiyat tarihinden ders verir. 1931de Türk Dilinden ders kitabı 1932de ise Arap Dili Gramer kitabı yayınlanır. Polonya diliyle kaleme aldığı bu yapıtlarla Doçent adı kazanır.

İkinci Dünya Savaşında Ukraynanı işgal eden faşistlerin, yaşlı öğretmen Ağabekovu Lvovdaki evinden atmasıyla kendisi soğuk bir eve yerleşir sonuçta 1943te ağır hastalanır. O, 8 Kasım 1944 yılında, 78 yaşındayken ölür. Lvovun Lıçakovskiy mezarlığında dikilen mezar taşında Türkçe ve Polonyaca olarak böyle yazılmıştır: “Bu yerde General ve Profesör Muhammet Sadık Bey Ağabekzade (Ağabekov) defnedildi.” Lvovda bir sokak Sadık Bey Ağabekov adını taşımaktadır. Öğrencilerinden ünlü doğubilimciler yetişmiştir.

Türkmençe ders kitabının yazarı Sadık Bey Ağabekovun yaşamöyküsüyle ilgili, erişebilen Rusça kaynaklardan edindiğimiz bilgiler genel ölçüde bu kadardır. Ne yazık ki bu ders kitabını kendi gözüyle görmeyip eliyle yakalamayan kimi çağdaş yazarlarımız Rusça araştırmalarında kitabın adını, “Turkmenskiy dialekt” diyerek yanlış tutuyor veya onu iki ayrı kitap halinde vasıflandırıyorlar. Bu eksiği aradan gidermek amacıyla aşağıda Sadık Bey Ağabekovun Türkmençe üzerine yazdığı kitap hakkında biraz yoğun bilgi vermek zorundayız.

Rusça kaleme alınarak 1904 yılında Aşkabatta neşredilen “Uçebnik tyurkmenskogo nareçiya s prilojeniyem sbornika poslovits i pogovorok tyurkmen Zakaspiyskoy oblasti” (Ek olarak Hazar ötesi Bölgesinin Türkmenlerinin Atasözleri ve Deyimleri Mecmuasıyla beraber Türkmençenin Ders Kitabı) adlı yapıtının Önsözünü 1 Mart 1904 tarihinde yarbey Ağabekov olarak imzalayan, yazar, bu kitabının her dört bölümünü kendi başına sayfalandırmıştır: İçindekiler (Sayfa: I–III), Önsöz (Sayfa: I–IV), Esasî Bölüm (Sayfa: 1–100), Atasözleri ve Deyimler (Sayfa: 1–25). Demek ki Ağabekovun Ruslar için Türkmençe ders kitabı bütünü 132 sayfadan ibarettir. Pavel Şimkeviçin 1899da yayınlanan ve Türkmençe örnekler Kiril harfleriyle yazılan yapıtından farklı olarak bu kitapda Türkmençe metinlerin hepsi aynı dönemde kullanılmış olan Arap harfleriyle yazılmıştır. Kitaba eklenen Türkmen atasözleri ve deyimlerinin tüm sayısı 160tır.

Türkmençenin grameri şeklinde gerçekleştirilen esas bölümü iki ana başlığa ayrılır. Birinci ana başlık (Sayfa: 1–20) Alfabe kitabı halinde olarak amacı Rus okuyucusuna Arap harfleriyle Türkmençe okuma ve yazma öğretmedir. İkinci ana başlıkta ise (Sayfa: 21–100) 35 paragraftan ibaret olarak gerçekte Türkmençenin gramer özelliklerini açıklıyor: 1) Sözçük çeşitleri hakkında genel bilgiler, 2) Adlar, 3) Adların durum ekleriyle çekimi, 4) Adların anlamını değiştiren ekler üzerine, 5) Sıfatlar, 6) Karşılaştırma dereceleri, 7) Sayılar, 8) Kesir sayıların yazılışı, 9)

Sayıların durum ekleriyle çekimi, 10) Ad zamirleri, 11) İyelik zamirleri, 12) Ki ufak kısmını alan zamirler, 13) Diğer zamirler, 14) Eylemler üzerine, 15) Eylem kipleri, 16) Eylemin zaman kipleri, 17) Emir kipinden zamanların üretimi, 18) Eylemlerin şahıs ekleriyle çekimi, 19) Şart kipi, 20) Ortaçlar ve ulaçlar, 21) Ortaçların geçmiş zaman anlamında kullanışı, 22) Olumsuz eylemler, 23) Olumsuz eylemlerin zaman kipi, 24) Olumsuz eylemlerin şart kipi, 25) Eylemlerde soru, 26) Var anlamındaki eylemin şahıs ekleriyle çekimi, 27) Var anlamındaki eylemin belirtenle beraber kullanışı, 28) Dönüşlü eylem çatılarının şahıs ekleriyle çekimi, 29) Olumsuz dönüşlü eylem çatıları, 30) Zarflar, 31) Zaman zarfları, 32) Yer, orun zarfları, 33) İlgeçler, 34) Bağlaçlar, 35) Ünlemler.

Yukarıda gösterdiğimiz ve çok sayıdaki başka üstünlüklerinden dolayı Sadık Bey Ağabekovun bu yapıtı, Türkmen Dilbilgisinin tarihinde özel bir yeri benimsemiş ve kimi başka kitaplarla beraber 20. yüzyılın başlarında Türkmenceyi öğrenen Ruslar için daima el altında bulundurulmuş kitap olmuştur.

KAYNAKLAR

1 Muratgeldi Söyegov, *On Çınar İlk Türkmen Dilcileri ve Edebiyatçıları Hakkında Oçerkler*, Aşabat, Kuyaş Yayınevi, 1993.

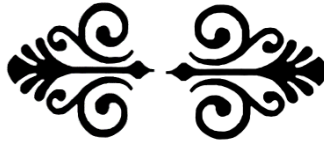
2 Tair Behbudov, *Ağabekzade Sadık Bey*. Bkz: Rusça Site Naş Baku İstoriya Baku i bakintsev (30.01.2016).

3 *Vtoroy Ofiterskiy generala Markova polk*. Bkz: Rusça Site Vikipediya (27.01.2016).

4 <http://regiment.ru/bio/A/1075.htm> (29.01.2016).

5 <http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t538.html> (28.01.2016)

(Bkz. *Yeni Türkiye 99 Türk Dili Özel Sayısı I. Ocak–Şubat Yıl 24 Sayı 99*. – Ankara, 2018. – Sayfa: 690–692)



Füzuli BAYAT

Filologiya elmləri doktoru, professor

AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdürü,

E-mail: fuzilibayat@gmail.com



KATEQORİYAL ÖZƏLLİKLƏRİ VƏ FUNKSIYASI BAXIMINDAN DİNİ FOLKLOR

Açar sözlər: dini folklor, miflə qissənin qarşılıqlı əlaqəsi, əfsanə, ümumi motivlər, dini-folklor əhvalatları

SUMMARY

CATEGORY FEATURES AND FUNCTIONS RELIGIOUS FOLKLORE

Religious folklore is a new type of folk literature that studies the folklore of stories in the books of monotheistic religions. Religious folklore is as new as other religious disciplines and is the transformation of religious stories in sacred books into legends, tales and sources. Of course, this article examines the relationship between religion and myth, the views of European scholars in this regard, and the origin of mythological analysis in religious stories. It can be argued that Judaism benefited from Mesopotamian mythology, while Christianity benefited mainly from Greek and Roman mythology and philosophy. It should be noted that the writing of the Gospels in Greek also played an important role in shaping the texts at the expense of mythological elements.

The similarity between the Quran and the Bible is due to the fact that mythological texts exist in both books at the same time. These include many topics such as: the creation of Adam and Eve, their lives in Paradise, the construction of the Kabah, Noahs ark and the flood, the relationship between Abraham and his father, Abrahams intention to sacrifice his son in the way of God, the trial of David and two men, the story of Harut and Marut, the children of Israel, Josephs family and brothers, attitude, throwing into the well, chastity and honor, legends about who Zuleykha was, the trial of Job, the life of Elijah, the days of Moses in Egypt and Midian, his struggle with Pharaoh, the life of Jesus and his mother Mary, and so on.

Keywords: religious folklore, myth-religious story relationship, legend, common motives, folklorized religious events

РЕЗЮМЕ

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР ПО КАТЕГОРИИ ОСОБЕННОСТЕЙ И ФУНКЦИЙ

Религиозный фольклор - это новый тип народной литературы, изучающий фольклор сказаний в книгах монотеистических религий. Религиозный фольклор является таким же новым, как и другие религиозные дисциплины, и представляет собой преобразование религиозных историй из священных книг в легенды, сказки и источники. Конечно, в этой статье исследуются отношения между религией и мифом, встречи европейских ученых в этом отношении и проблема мифологического анализа как источника религиозных историй. Можно утверждать, что иудаизм извлек пользу из месопотамской мифологии, в то время как христианство извлекло пользу из греческой и римской мифологии и философии. Следует отметить, что написание Евангелий на греческом языке также сыграло важную роль в формировании текстов за счет мифологических элементов.

Сходство между Кораном и Библией связано с тем, что мифологические тексты существуют в обеих книгах одновременно. К ним относятся сотворение Адама и Евы, их жизни в раю, строительство Каабы, Ноев ковчег и потоп, отношения между Авраамом и его отцом, намерение Авраама принести в жертву своего сына путем Бога, суд над Давидом и двумя мужчинами, историю Харута и Марута, детей Израиля, семьи и братьев Иосифа. отношение, бросание в колодец, целомудрие и честь, легенды о том, кем был Зулейха, испы-

тание Иова, жизнь Илии, дни Моисея в Египте и Мадиаме, его борьба с фараоном, жизнь Иисуса и его матери Марии и так далее.

Ключевые слова: религиозный фольклор, взаимосвязь мифа и кысса, легенда, общие мотивы, фольклорные религиозные события.

1. Giriş: Dini Folklor Anlayışı. Dini folklor din antropologiyası, fenomenologiyası, psixologiyası, etnologiyası, fəlsəfəsi kimi müasir sayıla biləcək ilahiyat elmləri arasında özünəməxsus kateqoriyası, spesifik araşdırma metodu və funksiyası ilə fərqlənir. Ancaq burada incə bir ayrıntıni da nəzərə almaq lazımdır. O da anlayışın din folkloru deyil, dini folklor olması məsələsidir ki, bu aspektdən yanaşdıqda dini folklor din fenomenologiyasından, antropologiyasından, fəlsəfəsindən ayrılır. Sonuncular dinin içində var olanları, dini folklor isə dində folkloru deyil, dini qissələrin folklorlaşmasını öyrənir. İlk başdan demək lazımdır ki, dini folklor adı altında biz səmavi dinlərin kitablarında olan qissələrin folklorlaşmasını nəzərdə tutmuşuq. Mifin də, folklorun da teoinformativ mahiyyətdə və dinin ilahi mesajları ilə vəhdətdə olduğu araşdırmanın təməl prinsipidir. Çox yayılan bu dini mövzulardan biri peyğəmbərlər qissəsidirsə, digəri də dünyanın və ilk insanın yaranması, qövmələrin məhvi, qiyamət və s. haqqında olanlardır ki bunlar da mifoloji və folklorik varaiantlaşması ilə yenə də teoinformativ mahiyyətdədir.

Dini folklorun öyrənilməsi, əslində dinin batilləşdirilməsi, boş inanca döndürülməsi deyil, inancsızlığın, ateizmin dayanıqsız olduğunu göstərmək üçündür. Bir halda ki, dini motivli, dini məzmunlu əfsanələr, nağıllar, hekayətlər var və icra ortamında söylənir və xalq da bunları sevə-sevə dinləyir, o zaman hansı ateizmdən danışmaq olar. İstər qissələrin, istərsə də digər dini şəxslərin haqqında yaradılan söyləmlər, hekayətlər, əfsanələr İslamın, geniş mənada isə dinin xəlqiləşməsi, xalqa mal olmasıdır. Xalq sevgisini, inancını qissələri, şəxsləri folklorlaşdıraraq yaşatmaqda, din anlayışını, dini bilgisini bu yolla sürdürməkdədir. Unutmamaq lazımdır ki, heç bir din yarandığı kimi, rəsmi və kanonik alqılanması ilə uzun zaman varlığını sürdürə bilməz. Bunu monoteist dinlərdən Yəhudilik, Xristianlıq, İslam və fəlsəfi dinlərdən Buddizmin, Hinduizmin, Konfusçiliyin və digərlərinin minlərcə əfsanə, rəvayət və mənkəbələri də göstərməkdədir. Din yarandığı bölgədə folklorik özəllik qazanırsa, onun dəyişik xalqlarda, dəyişik coğrafiyalarda, dəyişik dini inanclar içində yayılması ilkin vəziyyətindən çox uzaqlaşmasına səbəb olur. Bu problem ilahiyyatçılarla folklorçuların ayrıldığı nöqtədir. İlahiyyatçılar buna dinin batilləşməsi deyirlərsə, folklorçular və sosioloqlar buna xalq dini deyirlər. Ancaq hər bir din rəsmi olanla qeyri-rəsmi olanın, hətta batil adlandırıla biləcək hekayətlərin məcmusundan ibarətdir. Saf, ilkin vəziyyətindən uzaqlaşmamış, reform edilməmiş, xalqın düşüncə dünyasından keçməmiş din yoxdur. Folklorçuların da vəzifəsi xalqın dini inanclarının məhsulu olan hekayətlərin semantikasını, fəlsəfəsini və nəhayət, funksiyasını öyrənməklə milli psixologiyanı, inanc dünyasının mexanizmasını öyrənməkdir.

Dini etnologiyanın hər hansı bir sahəsinin mifologiya ilə sıx bağlılığı uzun müddətdir ki, elm adamlarının diqqətini çəkmişdir. Dini etnologiyanı və folkloru öyrənmək müştərək şəkildə dinlər tarixi, din fenomenologiyası, din dili, geniş mə-

nada inanclarla və s. ilə bağlantılıdır. Xalq variantında bütün dinlər Tanrı anlayışının yeni bir versiyasını ortaya çıxarmışdır ki, bu da Tanrının insan azadlığına müdaxilə etməməsi, azadlıq düşüncəsini insanın öz ixtiyarına buraxmasıdır. Belə olmasaydı folklor materiallarında peyğəmbərlərlə səmimi söhbət, Tanrı ilə dostanə münasibət kimi mövzular geniş yayılmazdı.

Kəndlərdə, qəsəbələrdə və şəhərlərdə söyləyici tiplərindən biri Azərbaycanda molla, Türkiyədə imam, müəzzin adlandırılan din adamlarıdır. Etnoloqlar, folklorçular uzun müddət din adamlarının ibadət yerlərində, yas məclislərində söylədikləri qissələri, hədisləri, əhvalatları nəzərə almamış, bu söylənənləri folklor hesab etməmişlər. Bu din adamlarının funksiyası sadəcə insanlara dini təbliğ etmək, yas məclislərini idarə etməklə məhdudlaşmır, həm də onların əsas vəzifəsi oxuduqları dini qissələri, dini hadisələri şifahi şəkildə auditoriyaya çatdırmaqdır. Dini hekayətlərin qaynağı bu və ya digər şəkildə Qurana, hədislərə, səhabə və **tabiiinlərin** xatirələrinə, din alimlərinin əsərlərinə, siyer-i ənbiya adlanan peyğəmbər əhvalatlarına və səmavi kitablara dayanır. Dini əfsanələrin icra ortamı nəzərə alınaraq təhkiyə edilməsi yeni bir folklor növünün – dini folklorun yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu proses ilkin variantında qutsal dini kitablardan şifahi ortama gətirilmiş, yeni funksiya və semantikada, yeni məzmun və formada ikinci yaşamına daxil olmuşdur. İkinci modelləşdirici sistemdə yazılı mətn birbaşa şifahi danışq mühitinə gətirilmiş din adamları ilə bərabər bir də onu şifahi şəkildə din adamı olan söyləyicidən dinləyib yenidən nəql edən ikinci nəsil söyləyici tipini də ortaya çıxarmışdır. Şifahi mühitdə hekayətə çevrilən bu qissələr, folklorun funksiyası baxımından dini qissələrin dini əfsanəyə, nağıla, mənəbəyə çevrilməsini tamamlayan əsas ünsürdür. O halda dini folklor adı altında nəzərdə tutulanlar hansılardır?

Dini folklor dedikdə:

1) daha geniş mənada batil və ya boş inanc kimi qiymətləndirilən və rəsmi dini ideologiyanın qəbul etmədiyi dini-inanc fenomenini öyrənir ki, buraya gecə dırnaq kəsməyin uğursuzluq gətirəcəyi, itin ulamasının bədbəxtliyə səbəb olacağı, bayquş görmənin ölümü xəbər verməsi, gecə qaranlıqda yerə isti su tökmənin çarpılmaya səbəb olacağı, qaranlıqda ağac altından keçmənin qadağan edildiyi və s. kimi batil inanclar nəzərdə tutulur. Batil inanclar bir zamanlar əski insanların inandıqları dini həyatın bir parçası, inanclarının təməli, fəaliyyətlərinin əsasını təşkil etmişdir. Hikmət Tanyu bir məqaləsində dini folkloru batil inanc aspektindən qavradığını aşağıdakı kimi izah edir: “Bəzən bir inanc və ya görünüş, davranış haqqında hökm, bir tərəfdən folklorun bir bölümü, bir tərəfdən də dini, mənəvi folklorla bağlı ola bilər. Buna aid bir neçə misal verə bilərik: Təbiətlə, hava ilə (meteoroloji) bağlı folklor, çox zaman dini folklordan kənardadır. Ancaq itin uğursuzluğu və ya ulamasının zəlzələyə və ya bir fəlakətə işarə etdiyi, qovaq ağacının yarpağını başından tökməsi ilə qışın sərt keçəcəyi inancı yanında, dolu yağmasını durdurmaq üçün qovaq ağacından bir vasitə kimi istifadə etmək və ya ruhların qonaqladığı yerlərdən birinin də qovaq ağacı olduğu görüşü, dini folklorun ağacla bağlı inanclarına daxildir. Qısacası yağmur duası ilə bağlı işləmlər dini folklorla əlaqəlidir” (Tanyu, 1976: 123-124).

2) dastanlarda, nağıllarda dinlə bağlı deyim və ifadələr, dini obrazların öyrənilməsi nəzərdə tutulur.

Bizi həm inanc folkloru, həm də dastanlardakı dini obrazlar maraqlandırır və dini folklor adı altında bunlar araşdırılmayacaqdır. Çünki bunlar dini folklor deyil, folklor janrlarındakı dini və ya mifoloji motivlər, mifoloji-dini varlıqlar haqqındadır. Azərbaycan folklorşünaslığında, Dədə Qorqud araşdırmalarında İslam motivləri, Dədə Qorqud Kitabı və İslam dini kimi qeyri-elmi mövzular dini folklorla əlaqəsi olmayan məsələlər olduğundan burada onlara yer verilməyəcəkdir. Dini folklor adı altında qissələrin, ayrı-ayrı dini hadisələrin şifahi mühitə gətirilməsi semantikasi və funksionallığı baxımından onların yeni bir folklor növü meydana gətirməsi nəzərdə tutulmamışdır. O halda dini folklor anlayışı aşağıdakıları ehtiva edir:

1. Dini folklorun mövzusunun böyük bir qismi Quran və Kitab-ı Müqəddəs qaynaqlı olub bunların folklorlaşması prosesini öyrənir.

2. Kitab qaynaqlı qissələrdə olmayan dini mövzular ki, buraya Hz.Əli, İmamlar, Kərbəla və s. aid əfsanə, nağıl, mənəkələri daxil etmək olar.

Azərbaycanda hər iki dini folklor mətnlərinin geniş yayıldığını və klassik folklor janrlarının unudulduğu bir zamanda bu mətnlərin hələ də icra ortamında söyləndiyini görürük. Bir daha xatırlatmaq gərəkirsə dini folklorun semantik-funksional özəlliyi heç də qutsal kitablardakı qissələrin mifoloji, folklorik tərəflərini öyrənmək, onların qaynaqlarını təyin etmək deyildir. Araşdırmanın məqsədi Quran qissələrinin mifoloji, folklorik mahiyyətdə olmasından daha çox, bu qissələrin xalq arasında söylənməklə məzmun, forma, ideya baxımından folklorlaşmasıdır. İslam dini geniş ərazilərə yayıldıqca, fərqli xalqlar, etnik qruplar tərəfindən mənimsənilməyə bir çox yorumların yaranması qaçılmaz olmuşdur. Dini doqmatizm yavaş-yavaş yerini dinamikliyə buraxmaq məcburiyyətində qaldığı bir zamanda ortaya çox çeşidli, çox variantlı, çox funksiyalı mətnlər çıxmışdır. Qissələrin, dini hadisələrin, din böyüklərinin folklorik bir struktur içində təqdiminin xələqləşməsi (populer İslam), dinin geniş xalq kütləsi tərəfindən mənimsənilməsinə və ən əsası da sevilməsinə səbəb olmuşdur.

Klassik folklor kimi dəyərləndirilən verbal folklorun mövcud olduğu icra ortamında anlatılan qissələr yalnız xalq arasında şifahi variantı olanlardır və tədqiqata da bütün Quran qissələri deyil, folklorlaşan qissələr cəlb edilmişdir. Toplama işi dini nağılların, dini əfsanələrin, mifoloji motivlərin daha çox yayıldığını isbat etməkdədir. Bu isə Allah kəlamının xalq kəlamına dönüşməsi, Xaliqdən məxluqa enməsidir.

2. Xaliqdən Məxluqa. İslamiyyətin müqəddəs kitabı olan Quranın böyük bir qismini dini, əxlaqi məzmunlu ibrətamiz qissələr təşkil edir. Bu qissələr Qurana tarixi perspektiv qazandırmaqla insanlara nə cür davranış sərgiləməyi, gözlənilməz bir nəticəylə qarşılaşacağı halda nə etməli olduqlarını öyrətməkdədir. Qissələr insanın insanla və Allahla olan dialoqunun hansı çərçivə içərisində həyata keçiriləcəyi barədə ibrətli örnəklər verməklə bərabər, önəmli bilgilər də təqdim etməkdədir. Ancaq uzun zaman elə hesab edilmişdir ki, Quran qissələri tarixi dəyərdən çox hikmət

ifadə etdiyi üçün mifoloji ünsürlərdən uzaqdır. XVIII yüzildən Avropada başlayan Kitab-ı Müqəddəs mətninin tənqidi təhlili, nəticədə bu mətnlərin mifologiya ilə əlaqəsinin geniş olduğu fikrinə gətirib çıxarmışdır. Xüsusən Rudolf Bultmann və ondan öncə J.Frazer və digərləri Əhdi-ətiqin və Əhdi-cədidin mətnlərində Mesopotamiya qaynaqlı bir çox miflər müəyyənləşdirdilər və onları yeni elmi metodlarla təhlilə cəlb etdilər. Məsələn, “The Golden Bough” (Qızıl budaq) adlı 12 cildlik əsərində Sir James George Frazer sehr, magiya, ənənəvi və dini inancları bir yerə toplamaqla bu gün də əsas qaynaq mahiyyətində olan bir əsər yazmış oldu. Bundan başqa onun ən dəyərli əsərlərindən biri “Folklore in the Old Testament” (Əhdi-ətiqdə folklor), adlı 3 cildlik (London, 1918) əsəridir. Frazer bu əsərində Əhdi-ətiqdə nəql olunan yaradılış, tufan və başqa qissələri araşdırır, onların paralellərini başqa mədəniyyətlərin mifoloji mətnlərində tapır. Məsələn, Musa və Decaloguenun müxtəlif variantları haqqında apardığı tədqiqatlar buna örnək ola bilər.

Quran-ı Kərimdə olan mifoloji və folklorik ünsürlər əslində Allahın mesajının sadə insanların anlayacağı formada izahına xidmət edir. Çünki mifologiya dini inancların inandırıcılığını izah və təsdiq etmək üçündür. Funksional baxımdan dinin içində görünən folklorik ünsürlər Tövrat, İncil, özəlliklə də Quran qaynaqlı şifahi söyləmlər, əfsanə və nağıllar qutsallıq dairəsinə alındığından qissələrin, hadisələrin mifologiyası, ontologiyası araşdırma sahəsinə daxil edilməmişdir. Bu qənaət, xüsusən müsəlman teologiyası üçün daha çox tətbiq edilmişdir. Avropa dünyası Əski və Yeni Əhdin mifologiyasını, folklorunu J.Frazerdən (Frazer, 1906-1915) başlayaraq çoxdan araşdırma mövzusunə çevirmişdir. Kitab-ı Müqəddəsin təməl mifoloji qaynağını demifləşdirməyə çalışan ən geniş araşdırmanı Alman teoloqu Karl Rudolf Bultmann aparmışdır (Bultmann, 1953; Bultmann, 1958; Bultmann, 1970; Bultmann, 1984). Kitab-ı Müqəddəsin həqiqətləri ifadə etdiyi, miflərin isə sadəcə oxşarlıq olduğunu Bultmanndan öncə Charles Harold Dodd irəli sürmüşdür (Dodd, 1938). Buna baxmayaraq, Kitab-ı Müqəddəsin mifologiyası çox, Quranın mifologiyası isə az araştırılmışdır (Kılıç, 1993; Arslan, 2010; Ocak, 2009). Bunu miflərə və mifologiyaya baxışın düzgün dəyərləndirilməməsi və dini düşüncə ilə izah etmək olar.

Quranın qutsal mətnlərini, Allah kəlamını, dini bilgiləri açıqlama mahiyyətində olan qissələrin miflərlə müqayisəsi və qissə-mif əlaqəsinin, bəzi hadisələrin qaynağının tədqiq edilməsi önəmli məsələdir. Bu heç də qissələrin təhrifi, pozulması, inancın mübahisə obyektinə çevrilməsi, səmavi kitabların şübhə altına alınması deyil, bütün dinlərdə olduğu kimi İslamın da xalq müsəlmanlığına dönüşmə qanunauyğunluğuna görədir. Çünki folklor materiallarının toplanması dini (monoteist dini mövzuların) nağılların, dini əfsanələrin, din mifologiyasının aktiv olduğunu isbat edir. Digər tərəfdən qissələrin folklorlaşan variantının cahil insanın biddətləridir kimi dəyərləndirmələrin ortaya çıxmasını da heç bir şəkildə qəbul etmək mümkün deyildir.

Səmavi kitabların qissələrini anlamaqda mifologiyanın rolu böyükdür. R.Bultmann Kitab-ı Müqəddəsin rəşional tənqidi ilə razılaşsa da, qeyd edir ki, Əhdi-ətiqin bir çox hadisələri, qissələri mif və əfsanə kimi yazıldığından müasir insa-

nın bunları başa düşməsi mümkün deyildir, çünki dünyanın mifoloji mənzərəsi və qavranılması keçmişdə qalmışdır. Bultmann Kitab-ı Müqəddəsdə miflərin varlığını qəbul etməklə xristianları dilemma qarşısında qoyur. Ona görə, insanları dinə inanmağa çağırmaq Kitab-ı Müqəddəsin mif olmadığını və həqiqətləri söylədiyini deməklə mümkün deyildir. Bultmann görə, mifologiya dünyanı başa düşməyin və dünya modelinin elmə qədərki formasıdır (Bultmann, 1984: 3, 28). Pozitiv elmlərin ortaya çıxması ilə mifologiya arxa plana keçdi, yalan adlandırıldı. Buna görə də Bultmann, qutsal mətni başa düşməyin allegorik yorumunu təklif edir.

Quranın endiyi Cahiliyyə dönəmində Ərəb xalq ədəbiyyatının, o cümlədən doğru hekayətlər kimi qəbul edilən Əyyamül-Ərəb adlandırılan kitabları, yenə Cahiliyyə dönəminə aid olan, ancaq sonralar yazıya keçirilən Sirətü Antərə, Sirətüz-Zir Salim, Kıssatü Bəkir və Tağlib, Kıssatül-Burak, Kıssatü Bəni Hilal, Kıssatü Zənnubiyyə, Zatül-Himmə, Sirətü Seyf b. Züeyzən, Sirətüs-Sultan əz-Zahir Baybars (Yazıcı, 1998: 480) kimi macərə, nağıl məcmuələri də ərəblərin zəngin olan folklorundan xəbər verir. Allah (cc) peyğəmbərə Quranda nəql edilən qissələrdən bəzilərinin məlum olduğunu deməklə mifləri və ərəb folklorunu qəsd edir. Çünki Quran ərəblərin və həmçinin digər qövmələrin səviyyəsini, zövqünü nəzərə alaraq bu mif, əfsanə, nağıl, atalar sözü, məsəllərdən öz məqsədi üçün, din terminologiyası ilə, tövhid inancı içində istifadə etmiş, yeni bir janr – qissə yaratmışdır. Qissələrin folklor mahiyyəti, əslində Allah kəlamının min illər ərzində mifoloji inanc şəklində yaşadıldığını sübut edir. Həm mifin, həm əfsanənin Quranın qissələri ilə müştərkiliyi birinin digərindən yararlanması mənasında olmayıb bunların tək bir ilahi qaynaqdan gəlməsi şəklindədir. Açıq bir anlatımla mifologiya ilahi mesajlara qədərki teoinformativ daşıyıcı funksiyasını yerinə yetirmişdir. Əski mədəniyyətlərin mifologiyasında məlum olanların Kitab-ı Müqəddəsdə və Quranda təkrarlanması mifin inandırıcılıq funksiyasının azalması və tövhid inancının paqanizmlə yer dəyişdirməsinin nəticəsidir və vəhy anlayışı ilə miflər funksiyaları baxımından tövhid inancına bağlanır. Miflərin tarixiliyi, onun funksional varlığının simvolik dili olduğundan başlanğıcdan uzaqlaşan insan bu gerçəkliyi anlamır və peyğəmbərlər var olan teoinformasiyanı ötürən mediator vəzifəsi üçün seçilmiş olur.

M.Eliadeye görə, din ilə mif arasında yakın bir bağ vardır ki, bunun ilk səbəbi mifin inananlar üçün bir dinin funksiyasını yerinə yetirməsinə bağlıdır. Miflər dini həyatın davamlığında, inancın yayılmasında və əxlaqi qanunların tətbiqində mühim rol oynayır (Eliade, Mircea (2018: 34).

Ərəb xalq ədəbiyyatının Quran qissələrinə təsiri məsələsinə gəldikdə onu demək lazımdır ki, istər peyğəmbər qissələri, istər Nuh tufanı, Əshab-ı Kəhf, Zülqərneyn, Musa-Xızır, istərsə də yaradılış və qiyamət mifləri o zamanlar bilinirdi. Hətta Məkkənin əyanları Kitab-ı Müqəddəsdəki hekayələrlə də tanış idilər. Məhz buna görə də Hz.Məhəmmədin təbliğinə qarşı Məkkənin əyanları Bu “əskilərin əfsanələrindən, mifologiyasından (Quran dili ilə əsatirül-əvvəlin) başqa bir şey deyildir” kimi sözlər deyərək İslama qarşı çıxırdılar. “(Müşriklərin) içərisində səni dinləyənlər də vardır. Lakin (müsəlmanlara qarşı düşmən hərəkətlərinə görə) onu (Qurani) başa düşməsinlər deyə, onların ürəklərinə pərdə çəkdik, qulaqlarına da

karlıq (ağırlıq) verdik. Onlar hər hansı bir möcüzə görsələr, yenə də ona inanmazlar. Hətta yanına gəldikdə səninlə höcətləşərlər. Kafir olanlar isə: “Bu, qədimlərin əfsanələrindən (nağıllardan) başqa bir şey deyildir!, - deyərlər”. (Ənam 6/25) Əsatirül-əvvəlin ifadəsi Quranda 9 surədə zikr edilməkdədir: Ənam 25; Ənfal 31; Nəhl 24, 68; Müminun 83; Furkan 5; Əhkaf 17; Qələm 15; Mutaaffifun 13; Ənal 31. Məkkəlilər peyğəmbəri bu qissələri Yəhudi və Xristian din adamlarından öyrənib ərəblərə anladığı ilə ittiham etdilər. İslamın ilk illərində irəli sürülən bu ittihamları Xristian din alimləri ilə yanaşı şərqşünaslar da dəfələrlə dilə gətirmişdilər və hələ də gətirməkdədirlər. Dəlillərini də bəzən Quranda söylənən fikrə əsaslanmaqla irəli sürürlər. Çünki İslam dini özü də yeni bir şey gətirmədiyini, özündən öncəki kitabları öncə təsdiq, sonra da təshih etmək üçün endirildiyini bildirir. “(Ya Rəsulum!) Biz (Quranı) sənə haqq olaraq, özündən əvvəlki kitabı (bütün ilahi kitbları) təsdiq edən və onu qoruyan (və ya onların doğruluğuna şahid) olaraq endirdik. Sən onların arasında Allahın nazil etdiyi (Quran) ilə hökm et”. (Maidə 5/48)

Quran-i Kərimdə adları keçən peyğəmbərlərlə, bəzi dini şəxslərlə bağlı qissələrin, məlumatların xalq arasında əfsanəyə çevrilərək söylənməsi, bu təməldə yenilərinin yaranması, xüsusən də Hz.Musa ilə bağlı çoxsaylı əfsanələrin, gülməcələrin yayqın olması dinin folklorlaşmasından xəbər verir. Quranda önəmli bir yer tutan qissələrin, bəzi ilahiyatçılara görə kitabın üçdə birini təşkil etdiyi söylənməkdədir. Müxtəlif mövzuları əhatə edən qissələr ibrətamiz və xəbərdaredici olduğundan xalq arasında geniş yayılmış, müxtəlif variantları və dəyişik mövzuları əhatə edən yeni-yeni qissələr, əfsanələr, dini rəvayətlər və nağıllar yaranmışdır. Qurandakı bütün qissələrin əfsanələşmiş variantı yoxdur. Bir məsələ də Qurandakı qissələrin nə qədər olması ilə bağlıdır. Bunula bağlı bir çox fikirlər söylənməmişdir ki, bu da Quranda qissələrin dördüdə üç ilə dördüdə bir arasında dəyişməsi fikridir. Bu, ilahiyatçıların nəyə qissə dedikləri ilə bağlıdır. Belə ki, qissəyə görəndən daha geniş mənə yükləməklə Quran-i Kərimdə zikr edilən və Hz.Peyğəmbər (sav) zamanında cərəyan etmiş hadisələri də qissə hesab edənlərlə bərabər bir də Hz.Peyğəmbər zamanında baş verən hadisələri qissə hesab etməklə, yalnız daha əvvəllərdə baş vermiş hadisələri qissə adlandıran və onu dar mənada işlədənlər vardır (Güler, 1998: 113). Hər iki görüşün nümayəndələri Quranda qissələrin önəmli bir yer tutduğunu qəbul edirlər.

Quranda qissələrin çox olduğu Hz.Əlinin bir sözündə də özünü göstərir. Qaynaqların (el-Haskani “Şevahidüt Tənzil”, c.1, s.43 Hadis No: 85; el-Kunduzi “Yenabiul Mevedde”, s.126; Ebu Naim “Nurül Müştəal”, s.37) yazdığına görə, möminlərin imamı, Əhl-i Beytin rəisi Hz.Əli: “Quran dörd hissə şəklində endi: Bir hissəsi bizim haqqımızda, bir hissəsi düşmənlərimiz haqqında, bir hissəsi sünən və örnəklər, bir hissəsi də fərqlər və hökmlər haqqında enmişdir”, deyərək buyurmuşdur (<https://www.frmtr.com> › Genel Kültür › Alevi Kültürü). Quran qissələri qaynağı baxımından keçmişin, ruhu baxımından gələcəyin hekayələridir. Bununla yanaşı, Hz.Əli və Əhl-i Beytlə bağlı açıq və üstüörtülü ayə və qissələr insanların Qiya-mətə qədər uyacaqları hekayətlərə dönüşərək dini folklorun əsasını təşkil edir.

3. “İbrahimi” dinlərin çıxış nöqtəsi və dini folklor məsələsi. Üç səmavi (monoteist) dinə həm də İbrahimi dinlər deyilir ki, yalnız bunların kitabları Allah (cc) kəlamı olaraq qəbul edilmişdir. İbrahimi dinlərin çıxış nöqtəsi Ortadoğudur (Orta Şərq) ki, yer kürəsində Asiya və Afrika qitələrinin bir hissəsini təşkil edir. Ancaq Musəvilik Misirdə, Xristianlıq Yəhudi əyaləti olan Qalileyanın (Cəlilə) Nazaret qəsəbəsində (Nasıra), Müsəlmanlıq da Ərəb yarımadasının Məkkə və Mədinə şəhərlərində ortaya çıxdı. Səmavi dinlərin ilk yayılışı da əsasən bu bölgələr oldu, zamanla Musəvilik xaric, digərləri Avropa, Asiya və Afrika qitələrində yayıldılar. Amerika Birləşmiş Ştatlarının 2010-cu ildə Pew Araşdırma Mərkəzi “2010 Dünyanın ən önəmli dini qruplarının böyüklüyü və coğrafi dağılımı” adlı raporunu nəşr etdi. Bu rapora görə dünyanın 230 ölkə və yerində 6,9 milyard insan arasında aparılan tədqiqatın nəticəsində hər 10 adamdan 8-nin müəyyən bir dini qrupa daxil olduğu bəlli oldu. Hesablamaya görə, yer üzərində yaşayanların 2,2 milyardı xristian (32 %), 1,6 milyardı müsəlman (23 %), 1 milyardı hindu (15 %), 500 milyonu Buddist (7 %), 14 milyonu yəhudi (0,2 %) olduğu bildirilir, həmçinin Afrika, Amerika, Asiya və Avstraliyada ənənəvi dinlərə inanan 400 milyon adam (6 %), Caynizm, Sikxizm, Şintoizm, Bəhailik, Taoizm, Tenrikyo və Zərdüştlüyə inanan 58 milyon (1 %) insan yaşayır. Bununla bərabər hər hansı bir dinə inmayan 1,1 milyard (16 %) insan da vardır. Dinsizlər, xristianlar və müsəlmanlardan sonra ən böyük üçüncü qrupdurlar (Yeni Şafak, 2012). Bəzi hesablamalara görə, 2020-ci ildə dünya əhalisi 7,5 milyard olacaqdır. Ancaq bunun dinlərin faiz göstəricisini və yayılma coğrafiyalarını ciddi şəkildə dəyişdirəcəyi mümkün deyildir.

Nəyə görə səmavi, yəni monoteist (təktanrılı), yəni İbrahimi dinlər Ərəb yarımadasında (Ortadoğuda) ortaya çıxmışdır sualına aşağıdakı şəkildə cavab vermək olar:

a) səmavi dinlərin və bilinən bütün peyğəmbərlərin, yolunu azmış, insanlıqdan çıxmış, Allah (cc) elçilərinə zülm etmiş, öldürmüş xalqlara göndərildiyi və

b) ən əski mədəniyyətlərin (Sümer, Vavilon, Babil, Misir) bu coğrafiyada ortaya çıxması, yazının (Sümer, finikiya yazıları) burada kəşfi, insanların sıx yaşadığı bölgə olması və tez-tez Allahın yolundan çıxmaları.

Ancaq bu izah əqli yöntəmlə, məntiqi əsasladır, əslində dünyanın digər bölgələrində də yüksək sivilizasiyalı xalqlar yaşayırdı. İbrahimi dinlər adı altında Yəhudilik, Xristianlıq və İslam nəzərdə tutulmuş və bu üç din zaman baxımından fərqli, məkan baxımından demək olar ki, eyni bölgədə, eyni sosial-mədəni, etnik-iqtisadi mühitdə ortaya çıxmışdır. Hər üç din atalarını Hz.İbrahimə bağladığılarından və təktanrılı olduqlarından bunlara İbrahimi dinlər deyilmişdir. Ancaq fenomenoloji bənzərliyin coğrafiya, müştərək ata və tək tanrı inancı ilə, yəni teoloji xüsusiyyətlərlə əhatələndiyi bu dinlər, fərqli struktura, inanca, dini ibadətə malikdirlər. Adam Dodds İbrahimi dinlər haqqındakı fikirlərini Xristianlıq və İslam əsasında belə dəyərləndirmişdir: “Hər iki dində dünyanı bir şərtə görə yaradan, öz dərgahından tarixə hökm edən, peyğəmbər və mələk elçilər göndərən və vəhy edilmiş Müqəddəs Kitablara vasitəsi ilə ilahi iradəni göstərən tək, xüsusi, əbədi Tanrını təsdiq edirlər. Hər ikisi də bu yaradıcı Tanrıya itaətin tarixi baxımdan ya-

şadılmış olduğunu və bir gün Tanrının hesab günündə insanlıq tarixinə birtərəfli müdaxilə edəcəyini bəyan edirlər. Xristianlıq və İslam arasındakı bu teoloji bənzərlik dərinidir çoxqatlıdır, özəlliklə Doğu Asiyanın böyük dinləri, Yunan fəlsəfəsinin başda gələn məktəbləri, modern və postmodern sivilizasiya, qısacası həmən həmən bütün başqa dini və fəlsəfi sistemlər bu formadakı doktrin davamlılığına yaxın ola biləcək heç bir iddiada olmazlar” (Dodds, 2009: 236).

İbrahimi dinlər termininin istər dini, istər siyasi, istərsə də misyonerlik baxımından fərqli və hətta zərərli tərəflərinə toxunmadan onu demək mümkündür ki, mövzu ulul-əzm peyğəmbərlər olduğunda və Hz.İbrahim qissəsinin hər üç dində bənzərlik göstərməsi baxımından bu termini işlətdik. Ancaq məsələ bunda deyil. Səməvi dinlərin ortaya çıxdığı zamanda dünyanın siyasi-mədəni xəritəsində yalnız sümerlər, yəhudilər, ərəblər, assurlar, babillilər, yunanlar yox idi. Türklər vardı, çinlilər, yaponlar, koreyalılar, hindlilər də vardı.

Kitab-ı Müqəddəs (e.ə. VI yüzil) və Quran-i Kərimin (b.e.VII yüzil) ortaya çıxdığı zamanda türklər tarix səhnəsində idilər, Çində, Hindistanda, İranda, Yaponiyada, Koreyada sivilizasiya yüksək səviyyədə idi. Afrikada Misir kimi yüksək mədəniyyət, elm və texnologiya vardı, Güney Amerikada e.ə. yaşamış İnka, 3000 il öncə Meksikada qurulan Maya, yenə Meksikada ortaya çıxan Astek mədəniyyətləri və onların sələfləri vardı, Avropada da insanlar yaşayırdı. Ancaq səməvi kitablar bütün bu xalqlar haqqında məlumat verməyib susmağı seçdilər, onların dini kitabları, bu xalqlardan peyğəmbər çıxıb-çıxmadığı, çıxıbsa haqlarında məlumat verməkdən qaçındılar. Onların tarixöncəsi keçmişləri miflərdə, mifoloji hekayələrdə bizə qədər gəlib çatdı. Mesopotamiya mifləri bir-birinə bənzədiyi kimi, Mavəraünnəhr mifləri də Hind, İran mifləri ilə bənzərlik göstərir. Türk mifləri Monqol mifləri ilə yaxın əlaqədədir, və s. bu isə vəhyə dayalı dinlərdən öncə də insanların ilahi mesajlardan xəbərdar olduğunu göstərir. Peyğəmbərlər bu vahid teoinformasiyanı mükəmməlləşdirməklə tarixi bir missiyanı yerinə yetirmiş oldular. Nəhl surəsindəki ayədə “Biz hər ümmətə “Allaha ibadət edin, tağutdan uzaq durun” – deyə bir peyğəmbər göndərdik. Onlardan bir qismini Allah doğru yola yönəlmiş, bir qismi isə haqq yoldan azmışdır. (Ey müşriklər) yer üzündə gəzib görün ki, (peyğəmbərləri) yalançı hesab edənlərin axırı necə oldu!”. (Nəhl, 16/36) Hz.Adəmdən başlayaraq Quranın endiyi ana qədər hər dövrdə bütün qövmlərə - imtahanadakı ədalətin gərəyi kimi - bir peyğəmbərin göndərildiyi deyilir. Çünki peyğəmbər olmadan imtahan olmaz. Madəm ki, insanoğlu üçün bir imtahan dünyası var, onda bu imtahanın əsas sualı olan ilahi əmr və yasaqların bilinməsi lazımdır. Bunları öyrədənələr də təbii ki, peyğəmbərlərdir (<https://sorularlailamiyet.com/“biz-her-millate-bir-peygamber-gond>). Dini əfsanə və nağıllarda hər bir peyğəmbər öyrədicidir, hikmət sahibidir. Miflərin ilk əcdad, mədəni aktların qurucusu, sosial institutların təsisçisi olan qəhrəmanları bəlkə də səməvi dinlərin haqqında bilgi vermədiyi peyğəmbərlərdir.

Mifoloji dünya modeli mahiyyəti baxımından ilahidirsə, mif teoinformativ yüklüdirsə, bunun tək bir izahı vardır: o da Quranda da deyildiyi kimi, hər qövme, hər xalqa göndərilən peyğəmbərlərin mesajlarının tək Tanrı inancından sap-

ması nəticəsində paqanist dünyagörüşün dini dünyagörüşü əvəzləməsidir. Göndərilən peyğəmbərlərin missiyası dini dünyagörüşü bərpa etməkdən ibarətdir. Bunun üçün onlar mahiyyəti dəyişən mifləri yenidən tövhid sisteminə gətirdilər; bilinənlərin üzərində həqiqəti inşa etdilər. Mifə, folklora və dinə vahid ilahi bilginin ötürülməsi kimi baxdıqda ortada ötürülmənin forma problemi qalır. Bunlara ayrı bir informasiya daşıyıcısı kimi baxdıqda bir-birinə antoqonist mövqedə olan iki informasiya modeli ilə qarşılaşırıq. Bir tərəfdə mif və onun folklor variantı, digər tərəfdə din. Bu yanaşma qlobal informasiyanı inkar etməyə və xaotik bir bilgi axınının olduğu fikrinə gətirib çıxarar.

Doğrudur, Quranda biz, hər qövmə bir uyarıcı göndərdik yazılsa da, konkret heç bir bilgi verilməməkdədir. Bunun əksinə bütün səmavi kitablar Bəni-İsrail, qismən də ərəb peyğəmbərlərindən danışır. Bir az da konkretləşdirsək Al-i İmran surəsində bu seçilmiş peyğəmbər nəslinin kimlər olduğunu görürük: “Şübhəsiz Allah, Adəmi, Nuhu, İbrahim ailəsini və İmran ailəsini bir-birindən törəmiş nəsil olaraq seçib, aləmlərin (məxluqat) üzərində üstün etdi. Allah eşidən və biləndir!”. (Al-i İmran 3/33-34). Qutsal kitabların mövzusu yalnız Fələstin və Ərəb yarımadasıdır ki, bu da dünyanın çox kiçik bir qismini əhatə edir. Bunun sirri nədir, ya da sirri yoxsa, kitabların aid olduqları coğrafiyadan danışdığını, yalnız adı keçən coğrafiyanın qutsal olduğunu düşünməkmə lazımdır. Hər halda bütün səmavi və fəlsəfi dinlərin dayandığı tək qaynaq Tanrı fikridir. “Tanrı fikri mədəniyyətin bir şifrəsidir, ancaq eyni zamanda o, insanın əsas arzularını da yerinə yetirir” (Gusdorf, 2000: 33). Dini kitablardakı qissələrə gəldikdə Kitab-ı Müqəddəsdən, Qurandan kənarda qalan hind dinlərinin, digər fəlsəfi dinlərin (Hinduizm, Buddizm, Caynizm, Sikkizm, Konfusçuluq, Taoizm) kitablarında da saysız-hesabsız əhvalatlar, qissələr vardır. Ayrı bir araşdırma mövzusu olan bu dinlərin bəzi qissələrinin nağıllarımızın, əfsanələrimizin və mənəklərimizin alt qatında mövcudluğu da heç şübhəsiz dini folklorun tədqiqat obyekti olmalıdır. Burada dünyaya Hz. Adəmdən Peyğəmbərimizə (sav) qədər, bir rəvayətə görə, 124.000, başqa bir rəvayətə görə isə 224.000 peyğəmbər gəldiyini də xatırlatmaq lazımdır. Quran-i Kərimdə bunlardan ancaq 28-nin ismi keçir. Kitab-ı Müqəddəsdə peyğəmbərlərin sayı dəqiq göstərilməz, onlardan bir qismi Musadan öncə yaşayanlar, bir qismi Musa dövründə olanlar, bir qismi də Musadan sonra onun şəriətini təbliğ edənlərdir. Peyğəmbərlik və peyğəmbərlər haqqında əsas məlumat Tanahın Peyğəmbərlər bölümündəki - Yeşu, Hakimlər, Samuel, Krallar, İşaya, Yeremya, Ezeqiel, Oniki Kiçik peyğəmbər adlı 8 kitabdan mütəşəkkil hissələrdə verilmişdir.

Etnik bağlamda yəhudi nübüvvət anlayışı Hz. İbrahimlə başlayır. Ondan öncəki peyğəmbərlər, məsələn, Adəm, Nuh və digərləri peyğəmbər sayılmazlar. Bununla bərabər yəhudi din adamları başqa xalqların peyğəmbərlərindən də söz açirlar, ancaq bu xalqlar Ortadoğu xalqlarıdır. Yəhudi dini ənənəsində Musadan sonra Amosla başlayan peyğəmbərlik Malakiyə qədər davam etmişdir ki, sayıları 50 ilə 100 arasında dəyişir. Talmud (Tövrətin təfsiri) İsrailoğullarına göndərilən peyğəmbərlərin sayının 55 olduğunu, bunlardan 7-sinin qadın olduğunu bildirir. Ancaq məsələ o qədər qarışıqdır ki, dünyanın yaranmasından eramızın 2-ci əsrinə qə-

dər olan hadisələrin xronikası olan məşhur yəhudi ədəbi abidəsi “Seder Olam”ın siyahısında peyğəmbərlik Hz.Adəmlə başladılır. Nuh və oğlu Yafət də peyğəmbər hesab edilir (Hasanov, 2014: 689-690). Beləliklə, Talmuda görə, peyğəmbərlərin sayı Misirdən çıxan Yəhudilərin sayı qədərdir ki, bu da 600 mindən çox peyğəmbər deməkdir. Bu qaynaq əsər bütün peyğəmbərlərin mesajlarının yazıya alınmadığını və buna görə də unudulduğunu, adları bilinənlərin isə 55 olduğunu yazmaqdadır (Hasanov, 2014: 692). Yəhudi dini kitablarında və Tövratin təfsirlərində adları çəkilən peyğəmbərlərin qissələri türk xalqlarının folklorunda bilinməz. Bir çox peyğəmbərin həm Kitab-ı Müqəddəsdə, həm də Quranda bir-birinə çox yaxın qissələrinin olması, bu qissələrin xalq variantı olan əfsanələrə yansması hədis, təfsir və siyərlərin vasitəsi ilə olmuşdur. Bütün bənzərlik və hətta eyniliyə baxmayaraq, bu dini folklor adı altındakı araşdırmada sadəcə Quran qaynaqlı qissələr, Kitab-ı Müqəddəsdəki eyni məzmunlu qissələrlə tamamlanaraq araşdırılacaqdır.

Quran-i Kərimdə adları zikr edilən peyğəmbərlər, peşələri ilə bərabər aşağıdakılardır:

1. *Adəm əkinçi, cütçü,*
2. *İdris dərzi və yazıçı,*
3. *Nuh dülğər, gəmiçi,*
4. *Hud tacir,*
5. *Saleh dəvəçi,*
6. *İbrahim inşaatçı, Hələbdə sütçü,*
7. *Lut heyvan bəsləyən, tarixçi, səyyah*
8. *İsmail ovçu,*
9. *İshaq çoban,*
10. *Yaqub çoban,*
11. *Yusif idarəçi, saatı icad edən,*
12. *Eyyub əkinçi, tacir,*
13. *Şüeyb sürü sahibi,*
14. *Musa çoban,*
15. *Harun vəzir,*
16. *Davud dəmirçi, kral,*
17. *Süleyman zənbil toxuyan, kral,*
18. *Yunus balıqçı,*
19. *İlyas toxucu, ipəkçi,*
20. *Elyesa*
21. *Zülkiyl (Uvidiyə) çörəkçi,*
22. *Zəkəriyyə məbəd xidmətçisi*
23. *Yəhya*
24. *İsa dülğər,*
25. *Üzeyr bağban,*
26. *Loğman həkim,*
27. *Zülkarneyn kral*
28. *Məhəmməd çoban, tacir*

Quranda adları çəkilməsinə baxmayaraq, Üzeyir, Loğman və Zülkarneynin peyğəmbər olub-olmaması məlum deyildir, çünki onları övliya adlandıranlar da vardır. Bununla bərabər, Quranda isimləri keçməse də, müsəlmanlar tərəfindən bilinən dörd məşhur peyğəmbər də vardır: **Şit/Sis (Adəmin 3-cü oğlu həllac, yunçu, ipəkçi), Yuşa/Yeşu/Yehoşua (Musa ilə Misirdən çıxan və Kənan torpaqlarını (Fələstin, İsrail və Ürdün) zəbt edən komandır), Cərcis (İsadan sonra, xristianlar ona St.Georges adını verdilər, tacirdir. Beyləqan şəhərinin 4 km.liyində məzarı var. Haqqında əfsanələr dolaşır), Danyal (e.ə. 4-5-ci əsrlər, nücum, yuxuyozan). Müsəlmanların məzarlarını ziyarət etdikləri bu yəhudi və xristian peyğəmbərlər haqqında xalq arasında bəzi əfsanələr dolaşmaqdadır.**

Ancaq Hz.Məhəmməd peyğəmbər sallallahu aleyhi və səlləm: *“Allah Təalənin göndərdiyi hər peyğəmbər, mütəlak qoyun otarmışdır”* demişdir. Buradan da çobanlığın peyğəmbərliklə eyniyyəti, bənzərliyi həm ilkliliklə, həm də idarəçiliklə bağlıdır. Belə ki, Hz.Saleh dəvə otarmaqla, onların südünü satmaqla məşğul olub. Hz.İshaq və Hz.Yaqub çobanlıq ediblər, böyük sürüləri olub. Hz.Musa qoyun sürüləri olan Hz.Şüeybin çobanı olub. Hz.İsa əslində ovçuluqla məşğul olsa da, bir çox mənbədə çobanlıq etdiyi yazılıbdır. Sonuncu peyğəmbər Hz.Məhəmməd (sav) kiçik yaşlarından çobanlıq edib, daha sonra tacir olub. Məhz buna görə də, yuxarıda Peyğəmbərimizin kəlamında çobanlığa xüsusi önəm verilir, çünki çobanlıq peyğəmbər sənətidir. Folklorda Hz.Musanın çobanla olan əhvalatları və çobanın haqlı çıxarılması bu sənətin halallığı və qədimliyi, peyğəmbər sənəti olması ilə əlaqəlidir.

4. Dini kitablardakı qissələrin qaynağı haqqında görüşlər. Özəlliklə fəlsəfi dinlər mahiyyətləri etibarlı ilə özlərindən əvvəlki mədəniyyətlərin Tanrı və ilahi güclər haqqındakı təsəvvürlərini, mifoloji qəhrəmanlarını, hadisələrini bünyələrinə alaraq məqsədləri baxımından yenidən şəkilləndirmişlərdir. Monoteist dinlər isə daha öncəki peyğəmbərlər dönməindən məlum olan Allah kəlamının xalqa mal olmuş hadisələrinin ibrət vericilərini ümmətə yenidən təqdim etməklə bilinəndən bilinməyənə doğru bir yol izləmişdir.

Ancaq antropoloqların və folklorçuların, filosof və din tarixçilərinin çoxu dini qissələrin miflərlə bənzərliyini birinin digərinin mənbəyi olduğu fikrini müdafiə etmişlər. Məsələn, bu elm adamların görə, xristian dini sümer qaynaqlı tufan hadisəsini, nəhəngləri, titanları öldürən müqəddəs Georgesu, fırtına törədən iyələri müqəddəs Elieyi, bolluq və bərəkət tanrılarını Bakirə Məryəm kultuna dönüştürmüşdür. Yunan, Roma mədəniyyətinin İncillərə böyük təsir göstərdiyini də unutmamaq lazımdır. Bu təsir o qədər böyük olmuşdur ki, heykəli olan Yunan-Roma tanrılarının, qəhrəmanlarının yerini şəkilləri və heykəlləri olan xristian müqəddəsləri almağa başlamışdır. Eyni elmi metodologiya İslam dininə də tətbiq edilmişdir. Həm Kitabı-Müqəddəsə, həm də Quranda var olan təbiətüstü güclərin hadisələrə müdaxiləsinin olduğu, fəvqəladə güclərin insan fəaliyyətinə, yaşamına təsir etdiyi, insanın şeytan tərəfindən başdan çıxarıla biləcəyi, zərər verən demonik varlıqların mövcudluğu, möcüzə və s. kimi mövzular mifologiya ilə izah edilə bilər. Firdovsinin “Şahnamə”sini oxuyanlar, bu əsərdəki hekayələrdə olan Firudin ilə Nuh; Keykavus ilə Nəmrud; Siyavuş ilə Yusif peyğəmbər arasındakı oxşarlığı fərqləndirəcək-

dir (Bax: Tökel, 2000). Sümer mifologiyasındakı Adapa hadisəsinin qutsala qarşı bir üsyan olduğu hekayənin məzmunundan da görünməkdədir. Bu hekayədə sümer qəhrəmanı Adapanın Prometheus kimi, Tanrı tərəfindən təhlükəli bir varlıq kimi görüldüyündən bəhs edilir. Mifdən görüldüyü kimi, Adapa nə insandır, nə də tam bir tanrıdır. İkisinin arasında qalan bir varlıqdır. Onun cənnətdən qovulma səbəbi də Adəmin cənnətdən qovulma qissəcini anlamaqda önəmlidir. Adapa çox hirsli biri olduğundan, onun yaradıcısı Ea da, Adapanın başarılarından və çox bilik əldə edəcəyindən qorxdığı üçün yaratdığı bu məxluqu cənnətin qapısından ataraq onun adi bir fani kimi sıxıntı və zəhmət içində yaşamasına səbəb olur (Bratton, 1995: 52).

O baxımdan Musəvilik və Xristianlıq, bütünlükdə özünəqədərki dəyişik xalqların mifoloji ünsürlərini içinə alaraq bu günə qədər yaşatmışdır. Batılı araştırmacılar, Tövrət və İncili mifoloji mətnlər baxımından eninə və uzununa tədqiq etmiş və bu kitablarda çox sayda mifoloji hekayə izləri aşkarlamışlardır. Bu tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti bu fikirdədir ki, Kitab-ı Müqəddəs hekayələrinin çoxu əski mifologiyalardan alınmışdır. Məsələn, F.Brattton Adəm qissəsinin ən önəmli ünsürlərindən biri olan ilan motivini sümer mifologiyası ilə izah edir və bu mifin Tövrətdə bənzər şəkildə verildiyini deyir. Məsələn, o, ibrani (yəhudi) əfsanələrində xeyri və şəri bilmə ağacının meyvəsinin yeyilməsinin yasaqlanmasını və bu meyvənin günahın başlangıcı olduğu şəkildə yorumlanmasının Adapa miflərindən alındığını yazır. Həyat ağacı, onun altında bir qadın və bir kişi, bir az aralıda bir ilan motivinin görüldüyü və qadının kişini aldadaaraq yasaq meyvəni yeməsinin hekayə edildiyi Adapa mifini, Tövrətdəki qissədən də əvvəl məlum olduğunu qeyd edir və Tövrətdəki ilk insanın cənnətdən çıxması qissəsinin orijinalının sümer mifologiyasında olduğunu, Tövrətin bu hekayəni sümerlərdən aldığı fikrini irəli sürmüşdür (Bratton, 1995: 52-53). Konkret olaraq Avropa alimlərinin fikirlərinə dayanaraq Musəviliyin Mesopotamiya mifologiyasından bəhrələndiyini, Xristianlığın isə, əsasən yunan və roma mifologiyasından və fəlsəfəsindən yararlandığını irəli sürmək mümkündür. Mətnlərin mifoloji ünsürlər hesabına şəkillənməsində İncillərin yunanca yazılmasının da böyük rolu olduğunu qeyd etmək lazımdır.

Kitab-ı Müqəddəs mətnini tənqidi baxımdan araşdıran Avropa alimləri və xüsusən də xristian din adamları uzun illərdir ki, eyni metodla Quran-i Kərimi də öyrənməyə çalışmışlar. Orientalizmin (şərqsünaslığın) əsas məqsədi musəvi və xristian din adamlarının Hz.Məhəmmədin peyğəmbərliyini qəbul etməməklə, Quranı vəhy kitabı deyil, Kitab-ı Müqəddəs in ərəbcə variantı kimi təqdim etməkdir. İslamın ilk dövrlərindən başlayaraq, orta çağda və bütün XX əsr boyu Hz.Məhəmmədə gizli bir müəllimin yəhudi və xristian ənənəsini öyrətməsi məsələsini isbat etməyə çalışmaqdir. Bunu isbat etmək üçün bir çox nəzəriyyələr ortaya atılmışdır (Bax: Daniel, 1956; Watt, 1970; Jomier, 1980; Kister, 1988 və

b.) “Quranın Allahdan qaynaqlanan bir vəhy olduğu fikrini qəbul etməyən qeyri müsəlmanlar, müsəlmanlarla əlaqədə olduqları erkən dövrlərdən etibarən Qurandakı materialların qaynağını təsbit etməyə çalışdılar. Belə ki, Quranın nazil olduğu dövrdə belə, Quranın ilk həmsöhbəti olan adamlardan bir qisminin, Qura-

nın Allah tərəfindən nazil olduğunu qəbul etmədiklərinə və Quranı onlara çatdıran Hz.Məhəmmədin bu bilgiləri bəzi gizli qaynaqlardan aldığına dair müxtəlif fərziyyələr söylədikləri ilə bağlı Quranda dəyişik ifadələr yer almaqdadır. Bununla bağlı irəli sürülən fərziyyələrin ən tanınmış olanları “ona, bunu birilərinin oxuduğu ya da öyrətdiyi və onun da gəlib bu şeyləri ətrafındakı adamlara bildirdiyi” və tövhid, axirət inancı kimi mövzularla bağlı söylədiyi şeylərin “əskilərin nağıllarından ibarət olduğu” kimi iddialardı” (Gündüz, 1998: 49).

Quran təfsiçiləri də israiliyyat¹ bilgiləri ilə Quran qissələrindəki boşluqları doldurmaqla, dolaylı da olsa bunları Kitab-ı Müqəddəsə bağlamışlardır. Çünki həm Quranda, həm də Kitab-ı Müqəddəsə bir çox ortaq mövzular vardır ki, bunlar da təfçirçiləri Əhdi-ətiqə və Əhdi-cədidə yönəltmişdir. Özəlliklə Adəm və Həvvanın yaradılışı, Cənnətdəki həyatları, Kəbənin tikilişi, Nuhun gəmisi və tufan hadisəsi, İbrahimlə atası arasındakı münasibət, atanın oğlunu Allah yolunda qurban etmək niyyəti, Davud və iki adamın məhkəməsi, Harut və Marut qissəsi, İsrailoğulları, Yusifin ailəsi, qardaşları ilə münasibəti, quyuya atılması, iffət və namusu, Züleyxanın kim olduğuna dair rəvayətlər, Eyyubun imtahan edilməsi, İlyasın həyatı, Musanın Misir və Medyan günləri, fironla olan mübarizəsi, İsanın və anası Məryəmin həyatı və s. kimi bir çox mövzu müştərəkdir və onlar israiliyyatla əlaqəndirilmişdir (Aydemir, 2000: 73, 315).

Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki Quranın mesajına, əxlaq anlayışına uyğun gəlməyən bir çox mifoloji, tarixi mövzuların Kitab-ı Müqəddəsə şisirdilərək, bütün xırdalıqlarına qədər verilməsi Kitab-ı Müqəddəsin Quranın qaynağı ola bilməyəcəyinin elmi izahıdır. Bu müştərəkliyin dini izahı, hər üç dinin müqəddəs kitablarının Allah tərəfindən endirilməsi, Allahın mesajı olmasıdır. Bundan başqa Quranda Kitab-ı Müqəddəsə olmayan bir çox mövzular da vardır. Məsələn, Əshab-ı Kəhf qissəsi, Əshab-ı Uhdud qissəsi, Fil hadisəsi, Ad və Səməd xalqlarının həlakı, İbrahimin oğlu İsmailə birlikdə Hicazda yerləşən Məkkəyə gəlmələri, İsmaili oraya yerləşdirməsi və s. (Əraf 7/65, 73, 79; Hud 11/50, 68; Şuara 26/123, 159; Kəhf 18/9, 26; Səbə 34/15, 19; Buruc 85/4, 10; Fil 105/5; Bəqərə 2/124, 131; İbrahim 14/34, 41) göstərmək olar.

Quran ona və Hz.Məhəmmədə şər atan bu insanlara özü cavab vermişdir: “Heç şübhəsiz “Mütləq bunları ona öyrədən bir insan vardır” dediklərini yaxşı bilir. Ancaq onu öyrədir dedikləri adamın dili başqa dildir. Bu (Quranın dili) isə açıq-aşkar ərəb dilidir” (Nəhl 16/103) və ya Ənam 25, Qələm 15, Ahkaf 17 ayələrində təkrarlanan “Bu, qədimlərin əfsanələrindən (nağıllardan) başqa bir şey deyildir!”, ifadəsi nəzərdə tutulmuşdur. Əbu Zərə istinadən verilən bir rəvayətə görə, Hz.Adəmə 10, Hz.Şitə 50, Hz.İdrisə 30 və Hz.İbrahimə 10 səhifə olmaqla öncəki

¹ İsrailiyyat yəhudi, qismən də xristian qaynaqlarından nəql edilən əfsanə, qissə, məlumat mənasında işlədilən bir termindir. Bəzi alimlər, İslam müxaliflərinin bu dinə əlavə etməyə çalışdıqları əsilsiz və uydurma xəbərlər haqqında da israiliyyat terminini işlətmişlərdir. Bəzən də yəhudi qaynaqlı bilgilər üçün israiliyyat, xristian qaynaqlı olanlar üçün də məsihiyyat və ya nəsraniyyət terminlərini işlətmişlərdir. Zamanla Məcusilik, Sabilik kimi digər din və inanclar üçün də israiliyyat anlayışı tətbiq edilmişdir.

peyğəbərlərə ilahi mesaj daşıyan toplam 100 səhifə həcmində kitab verilmişdir. Bu qutsal kitaplarda da Adəmin Cənnətdən qovulması mifi anlatılmış ola bilər. Hər halda Adəmin Cənnətdən çıxması və ya çıxarılması mətninin orijinalı Sumer mifologiyası ola bilməz. Çünki Adəmin qutsal kitablara əsaslanaraq sümerlilərdən çox öncə yaşadığı məlum olur. Və dini kitablarda nəql edilən qissələr də məhz onun başına gələnlərdir (Töker, 2009: 173).

İlahiyyatçıların sağa və sola çəkməsinə baxmayaraq, ortada bir həqiqət vardır ki, mifologiyada bir çox önəmli hekayətlər, miflər bu və ya digər şəkildə İbrahimi dinlərin müqəddəs kitablarında, Hind dinlərinin yazılı mətnlərində də eyni ilə nəql edilir. Məsələ hansının öncə olduğunda, kimin kimdən iqtibas etdiyində deyil, var olan Allah kəlamından (ezoterik bilginin), xalq kəlamına qədər variantlaşmasıdır. Hər halda miflə dinin bir çox ortaq mövzuları vardır ki, bunlar: kosmoetnoqonik səciyyəli yaradılış, ilk insan, ilk qadın, ilan və ya şeytan, ilk insanın tabunu pozduğuna görə Cənnətdən bu dünyaya atılması, tufan, ilahi güclərə sahib olan qəhrəmanlar, doğacaq uşağın bir hökmdarı taxtdından edəcəyi haqqındakı kəhanət və kəhanətin mütləq şəkildə gerçəkləşməsi, ilahi mənşəli qəhrəmanların ölümsüzlük axtarması, buna nail ola bilməməsi, ağlamaqdan gözləri kor olan ata obrazı, gözlərin oğluna qovuşduqdan sonra açılması, ilahi eşqin bəşəri şəhvətə qalib gəlməsi və s. kimi motivləri qeyd etmək olar. Bütün bu ortaq mövzular zamanla folklorik əfsanələrə, nağıllara, hətta dastanlara dönüşərək ağızdan-ağıza, icra ortamından icra ortamına keçərək əslindən az və ya çox dərəcədə uzaqlaşmışdır.

Təbiidir ki, iman sahibi bir insan qutsal kitabda mifoloji ünsürlərin olduğu iddiasını heç bir şəkildə qəbul etməz. O halda ağıla gələn ilk sual Tövrata və İncilə mifoloji hekayətlər keçmişmi; bu mətnlər ilahi aləmdən gəldiyi kimi də saflığını qorumaqdadırmı, yoxsa insan müdaxiləsi nəticəsində müxtəlif mifik obrazlarla, simvollarla qarşılaşdırılmışdır. Bir çox araşdırmaçıya görə, bu sualın cavabı müsbətdir; yəni **Əhdi-ətiq və Əhdi-cədid artıqlaması ilə** miflərə bulaşmış vəziyyətdədir və bunlar mütləq bir-birindən ayırd edilməlidir. 1941-ci ildə protestan ilahi-yatçısı Rudolf Bultmann xristianlıq dinini mifoloji ünsürlərdən təmizləmək adı altında yenidən işə girişdi və bu mövzuda bir çox əsər yazdı (Töker, 2009: 168-169). Joseph Campbell kimi tədqiqatçıların çoxu qutsal mətnlərin mifologiyalardan təsirləndiyini dilə gətirirlər. Ancaq qutsal mətlərlə miflərin bənzərliyinin tək səbəbi mifologiyanın monoteist dinlərə qaynaqlıq etməsi ilə izah edilməməlidir. Belə ki, Cənab Allah müxtəlif xalqlara müxtəlif zamanlarda peyğəmbər göndərdiyini bəyan etməsi ilə eyni ilahi həqiqətlərin müxtəlif variant və versiyonlarının da ola biləcəyini və normal olaraq bunların bir-birinə bənzəməsini saxlaya biləcəyi fikrini ağıla gətirir. Miflər istər ezoterik bilgi qaynağı olması ilə, istərsə də ilahi vəhyin xalq variant olması ilə qissələrlə eyni müstəvidə birləşir. Yoxsa kitabı olan peyğəmbərlərin başqa xalqların miflərini alıb Allah kəlamına əlavə edəcək kimi bir missiyası olmamışdır.

Ancaq digər filosof, mifoloq və folklorçulardan fərqli olaraq R.Bultmannın əsas dərdi Xristian teologiyasının mifologiyadan təsirlənmədiyini isbat etmək, bu dinin içində, özəlliklə hekayələrdə mifoloji ünsürlər varsa, onları əsas qutsal

mətnədən ayırmaq olmuşdur (Bultmann, 1958). Bultmannın bu çalışmaları daha öncə Kitab-ı Müqəddəsə qarşılaşdırılmalı tənqidi mətnini hazırlayan reformistlərin fikirlərinə dayanır. Tənqidi mətni hazırlayan reformistlər kitabın ana mətnində rast gəlinən mifoloji ünsürlərdən ayırmaqla qutsal kitabı qurtarmağı planlayırdılar. Bu səy demifləşdirmə formasında R.Bultmannın əsərlərində sistemləşdirildi. Bu alim Müqəddəs kitabı miflərdən təmizləməyin tək yolunun həm mifləri, həm də keriqmanı¹ bir tərəfə atmaqda görür. Buna misal olaraq da İsanın ikiliyini bir tərəfdə mifik, digər tərəfdə tarixi özəlliyi olduğunu göstərir (Wildman, 2018). Reformistlərin bu fikirləri İslam ilahiyatçılarına da təsir etmişdir ki, sonrakı yarım-başlıqda onların fikirlərinə yer veriləcəkdir.

Mifologiyadan təmizləmək və ya demifologizasiya Kitab-ı Müqəddəsi mifoloji ünsürlərdən təmizləmə üzərində qurulub, Kitab-ı Müqəddəs hekayələri-mifoloji mətn əlaqəsini araşdırır. Burada əsas məsələ Kitab-ı Müqəddəsdə miflərin nə qədər və hansı dərəcədə olduğudur. Bununla birlikdə qutsal kitabda olduğu qəbul edilən bu mifoloji ünsürlərin yəhudiliyin və xristianlığın şəkillənməsindəki rolu da araşdırılmağa çalışılmışdır. Ancaq Bultmannın qutsal mətni mifoloji ünsürlərdən təmizləmə adı ilə əslində nəyi nəzərdə tutduğu tam başa düşülmür.

Xristianlığın daha çox yunan mifologiyasından və fəlsəfəsindən, hətta yunan mədəniyyətindən böyük miqdarda təsirləndiyi artıq təsdiqini tapmışdır. İslamşünas alimlər bu həqiqəti yəhudi və xristian qutsal mətnlərinin vəhydən uzun bir zaman sonra yazılmasına bağlayırlar. Bultmannın görə, Kitab-ı Müqəddəsdə rast gəldiyimiz fəvqəladə güclərin bir çox hadisələrə müdaxiləsi, ilahi güclərin insanların həyatına müdaxilə etdiyi, insanın şeytan tərəfindən başdan çıxarıla biləcəyi, şərruhlar tərəfindən idarə edilə biləcəyi və möcüzə ilə əlaqədar bütün mövzuların hamısı mifdir. Çünki bu mətnlər elmin yaradıb inkişaf etdirdiyi pragmatik düşüncə sisteminə zidd bir mənzərə yaradır. İnsanlığın çağdaş dünyagörüşünə görə, səbəblə nəticə arasındakı əlaqə əsasdır. Fizikanın və dəqiq elmlərin inkişafı atomdan daha kiçik zərrəciklərin olmasından söz açsa da, gündəlik həyat, niyyət, qərar və fəaliyyətlərimiz bundan təsirlənməzlər. Hər halda, müasir elm də təbiətin nizamının qeyri-adi güclər tərəfindən pozula biləcəyinə, yaxud da bu düzəndə hər hansı bir kənara çıxmanın ola biləcəyinə inanır (Bultmann, 1958: 15, 36-37). Müasir çağda siyasi, sosial, iqtisadi və buna oxşar hadisələr Tanrıya və ya ilahi güclərə deyil, təbii güclərə, insanın xeyir və şərr təbiətinə, ağıllı olub olmamasına bağlıdır.

¹ Keriqma qədim yunanca olub kəruqma sözündən yaranmışdır. Yeni Əhdi-Cədidə "elan" üçün istifadə olunan bir yunan sözüdür (bax Luka 4/18-19, Romalıları 10/14, Matta İncili 3/1). Hərfi mənada "ağlamaq və ya carçı elan etmək" mənasını verir, həmçinin "elan etmək, təbliğ etmək" mənasında işlədilir. İncil alimləri arasında bu termin İsa ilə əlaqəli ilk kilsənin şifahi ənənəsinin əsas mənasını verir. Keriqma termini bəzən İsa peyğəmbərin mesajlarını da ifadə edir. XX. yüzilin ortalarında, Əhdi-cədidin ədəbi janrının mübahisələrə məruz qaldığı dövrdə Charles Harold Dodd və Rudolf Bultmann kimi alimlər, İncillərin qədim dünyada bənzərsiz bir janr olduğunu irəli sürdülər. Onlar bu janrı keriqma adlandırdılar və ədəbi bir forma almış təbliğin sonrakı inkişafı kimi xarakterizə etdilər. O vaxtdan bəri Bultmannın nəzəriyyəsi ilə İncil və teoloji müzakirələrdə keriqma termini xristian apostol təbliğinin mahiyyətini ifadə etməyə başladı.

5. Qissə, mif, əfsanə anlayışları. Qissələrə hermenevtik baxış. Quran endiyi andan bu günə qədər və bu gündən qiyamətə qədər insan həyatının bütün tərəflərini, həyatla bağlarını qaydaya salan, insanla Haqq-Taala arasındakı münasibətləri formalaşdıran tək ilahi kitab olaraq qalacaqdır. Bunun üçün təfsir, fiqh, kəlam, hədis elmləri ilə yanaşı, bir də Quran qissələrinin verdiyi mesajları öyrənən elm və ya elmlər vardır. Bu elmlər arası arenada insanları ən çox maraqlandıran qissələr, qissələrin anlamı, təfsiri və təqdimidir. Çünki qissələr Allahın (cc) bizdən nə istədiyini, bizim borcumuzun nələr olduğunu anlatır. Ancaq qissələrdə verilən mesajların fəlsəfi, ezoterik və birbaşa təqdimi, bir elm kimi yorumun əhəmiyyətini daha da artırır. Qissələr bizi Allahın nəzərdə tutduğu hidayətə çatdırmaq üçün hekayə edilmişsə ki, edilmişdir, o zaman onların semiotik anlamda doğru oxunması ilk şərtidir. “Təfsirsə birbaşa Allahın bizə xitabında qapalı olma ehtimalı olan sözləri açaraq Allahın nəyi qəsdetdiyini başa düşməyə və açmağa çalışan bir nöqtədən başlamışdır” (Aktay, 1996: 78).

Qissələri hermenevtik bir metodla yorumlamaq əslində qissələrin məzmunu deyil, mənasını yorumlamaqdır, yəni daha geniş mənada təfsir etməkdir. Avropa bilim dünyasının hermenevtik araşdırma elmi Quran qissələrinin təfsiri və daha konkret olaraq bilinməyənlərin yorumlanmasından çox-çox sonralar ortaya çıxmışdır. Belə ki, təfsir və şərh elmi kimi, teoloji hermenevtikanın da ilk təməl prinsiplərindən biri parça ilə bütün arasındakı əlaqəni öyrənməkdir. Bu elmi postulatı bir az konkretləşdirsək o zaman parça qissə, bütün də Allahın verdiyi mesajdır.

Yorumlama həm xristian, həm də müsəlman teoloqlarında ya qissənin daha üst bir bütünlüyə münasibətində, ya da qissənin bütünlüyünü başa düşəcək daha üstün yorumun olmadığı və ya mümkünslüyünə dayanır:

Birinci halda anlaşılması çətin olan iki mənadan biri bütünlüyə əlavə edilərək, o birinin məcazi anlam daşdığı təyin və təsbit edilir. Bu isə ayənin, surənin, yaxud da qissənin metaforikliyi məsələsini doğurur ki, əslində bu insan aqlının bil-mədiklərini süni surətdə simvollara bağlaması deməkdir. Ayələrin simvolik anamlı, ya da metaforik yorumlu olduğu haqqında Quran insanlara heç bir vəd vermir.

İkinci yorum növündə isə qissə peyğəmbərin yaşamı, missiyası və aqlına, ya da Tanrının özünə aid edilir. Buraya sadəcə qissələr deyil, Quranın surə və ayələri də daxildir. Özəlliklə Quran-ı Kərimdə anlaşılması çətin olan ayələr, həm də qissələr ilahi sirrə aid olduğu üçün Şiələrdə hüccətin yorumuna dayandırılır, çünki insan aqlının və elminin sərhədləri Allahın (cc) bir çox müraciətinin mənasını açmaqda acizdir. Bu durumda ayənin və ya qissədə verilən mesajın təvili yanlışlıqlara gətirib çıxara bilər. Ona görə də müteşabih ayələrin¹ yorumu imamların hüccətinə və ya Tanrının özünə dayandırılır. Xristian teolojisində hermenevtik təfsir Kitab-ı Müqəddəsə əslinə uyğun yorumu nəticəsində ortaya çıxmışdır. Ancaq dini hermenevtikanın terminologiyası antik ritorika olsa da, predmeti və metodologiyası İs-

¹ Mənası bilinməyən və ya açıqlanması çətin olan Quran ayələri və bəzi hədislər, qissələr ki, bunlara məcazi mənalı mətnlər deyilir. İslamşünaslıqda bu mətnlər “Müteşabih” adlandırılmışdır. Allahın sifətləri, qiyamətin nə olduğu, Cənnət nemətləri, Cəhənnəm əzabı, axirət, möcüzə və s. haqqındakı ayələr, qissələr müteşabihdir.

lam təfsir elminə əsaslanır (Gadamer, 1995: 14).

O zaman səmavi dinlərin qissələri, konkret olaraq Quran qissələri dedikdə nə başa düşülür? Qissə bir şeyin və ya bir adamın izində, onun arxasınca getmək, bir xəbər, ya da sözü açıqlayıb bildirmək və hekayə etmək, nəql etmək kimi mənalara gələn ərəbcə “**k-s-s**” kökündən gəlir (Bax: İbn Manzûr, Lisanül-Arab, “**k-s-s**” maddesi, Beyrut, trs.; Firûzâbâdî, Kamûs, “**k-s-s**” mad., Beyrut, trs., Zebidî, Tâcül-Arûs, “**k-s-s**” mad., Kuveyt, 1973; Karacoşkun, 2010: 80-81-dən alınmışdır). Qissələri hekayələrdən ayırmaq, fərqləndirmək lazımdır. S.Yıldırıma görə, Qurandakı qissə sözü hekayə terminindən fərqlənir. Çünki hekayə həyata keçirilməmiş, gerçəkləşməmiş hallar üçün istifadə edilən sözdür. Quran-ı Kərimdə isə qissə sözü gerçəkləşmiş və unudulmuş hadisələr mənasındadır (Suat, 1979: 38). Bir başqa sözlə qissələrin söylənməsində məqsəd, insanları hadisələrin keçdiyi zamana götürməklə dərs almalarını təmin etməkdir (Remzi, 2002: 38-39).

Batı dünyasında bir çox halda qissə mif termini ilə eyniləşdirilir. Belə ki, E.Fromm Əhdi-ətiqin qissələri üçün mif deyir. Avropa elm adamlarının düşüncə və qənaətlərinə uyğun olaraq E.Fromm da qissələri mif adlandırmış və dini kitablarda verilən qissələrin hər birini mifoloji mətn hesab etmişdir. Pozitivist olan və qutsal dini kitablara Allah kəlamı kimi baxmayan E.Fromm kimi alimlər təbii ki, bu fikirdədirlər. Bu miflərin hamısı insanlıq tarixinin ilk zamanlarına aid ibrətamiz mətnlər olub, ortaya çıxmalarında insanların sosial və təbii mühitlərindən əldə edilən təcrübələrinin də təsiri böyük olmuşdur. Maarifçilik dövrünün başlaması ilə miflər dəyərini itirmir, əksinə onların dəyəri inanc materialı olmasına görə deyil, insanların özlərini anlamalarında simvolik mətnlər olmasına görədir. Miflərin bu funksiyası onların dəyərini daha da artırır. E.Fromm görə, dini kitablardakı mifoloji mətnlər insanların materialist və maddiatçı bir düşüncəyə qurban getməməsi üçün olduqca önəmlidir. Çünki bugünkü Avropa insanının rifah dünyası zənginləşsə də, insani dəyərləri yoxsullaşmışdır. Bunun qarşısını ala bilmək üçün insanlığın təcrübəsi olan mifləri kənara atmamaq lazımdır. Müqəddəs kitablardakı peyğəmbər qissələri insanlıq tarixini hekayələşdirdiyi üçün qiymətlidir. Sonradan bu hekayələr Tanrıya sitayiş təbliğ etsələr də, dini inancın təməlini təşkil etsələr də, əslində hümanist dəyərləri ilə qiymətlidir (Karacoşkun, 2010: 81-82). Hər halda Avropa alimləri miflərə dini inanc yüklənmiş hekayələr kimi baxırlar. Onlara görə, miflər müstəqil düşüncəni, insanı buxovlayan bütləri qırmağı təlqin etdiyi üçün qiymətlidir. Monotesit dinlərin insanlıq üçün ən böyük faydası da qissələrlə verilən mesajın fərdi və sosial azadlığa xidmət etməsini saxlamaqdır.

Quran qissələrini nəzərdə tutan Ş.Gündüzə görə, mifoloji mətnlər “tarixin ilk dövrlərində çoxtanrılı və paqan ənənəsindən çıxan və bunların təsiriylə daha sonrakı dini və tarixi mətnlərə keçən, ancaq insanlığın inkişafı ilə paralel olaraq təsir gücü getdikcə azalan bir formadadır” (Gündüz, 2009: 16). Çünki Auguste Comteun müasir elmlərə istiqamət göstərən öngörməsi, yaxud qurğusuna görə, tarixi təcrübə nəticəsində gəlinəcək son nöqtədə sadəcə metafizik deyil, mifoloji hekayə və inanclar da öz təsir gücünü itirəcəkdir (Gündüz, 2009: 16). Bu subyektiv fikir daha sonralar genişlətilərək xristian dini mətnlərinin demifləşməsinə qədər

uzun bir yol keçmişdir.

İslam tarixçilərinə görə, tarix Hz.Adəmdən sonra peyğəmbərlər tarixi kimi davam etmişdir. Allah öz vəhyini insanlara tarixin hər dövründə elçiləri vasitəsilə çatdırmışdır. Göndərilən peyğəmbərlər insanları tək olan Allahın varlığını qəbul etməyə, daha öncəki peyğəmbərin haqq olduğunu bildirməklə vəzifələndirilmişdir. İçlərində müstəqil şəriət gətirənlərə Quran təbirincə ulul-əzm peyğəmbərlər deyilmişdir. Qissələr əsasən peyğəmbərlərin dinin təbliği üçün mübarizə və mücahidələrinin hekayətidir. Qissələrdə verilən əhvalatların bəziləri insanlara İslamdan öncə məlum olsa da bir çoxu yenidir. İslamdan və ya Kitab-ı Müqəddəsdən öncə bilinən mətnləri mif kimi dəyərləndirib, onları müqəddəs kitabların qaynağı hesab etmək, qissələri bu miflərin dini yansıması kimi görmək qissə mif, mif əfsanə, qissə əfsanə məsələsinə bəsit yanaşmağın nəticəsidir. Çünki səmavi dinlərin kitablarından öncə məlum olanlar da Allah kəlamıdır ki, hər dövrdə yeni bir anlamla təqdim edilmişdir.

Peyğəmbərlərin Allah kəlamını insanlara çatdırmaqda çəkdikləri çətinliklər, çətinlikləri aradan qaldırmaq üçün göstərdikləri davranış və mübarizələri qissələrin əsas məzmununu təşkil edir. Özəlliklə Hz.İbrahimin, Hz.Yusifin, Hz.Davudla, Süleymanın, Hz.Musa ilə İsanın və nəhayət, Hz.Məhəmmədin əxlaq və davranışları, əzm və səbrləri, bilgi və müdriklikləri xüsusi olaraq vurğulanmış, xalq ədəbiyyatı da bu qissələri əfsanə, nağıl janrında anlatmaqla onlara ikinci həyat vermişdir. Yaradılış, tufan, Cənnətdən qovulma, əbədi həyat, ilk günah, dünyanın sonu, ulduzlar, bürclər və s. haqqındakı qissələrin şumer, akkad, misir, babil, türk, yunan, çin, koreya, yapon, maya, hind, astek və başqa xalqların miflərinin səmavi kitablarda da olması bir alıntı, bir-birinə qaynaq olmasına görə deyildir, funksiyasının, metafizik fəlsəfəsinin fərqli olduğu insanlıq tarixinin kökü ilahi aləmə bağlanan formasına görədir. Yenə də demək lazımdır ki, Əhdi-ətiqlə Əhdi-cədidin, özəlliklə də Quranın əsas hədəfi insanlara ibrət nümunələri təqdim etməklə onları imtahana hazırlamaqdır. Təbii ki, Quran-i Kərimin bu məsələyə münasibəti birincilik, qaynaqlıq kimi məsələlərə aydınlıq gətirir: “Andolsun ki, onların (peyğəmbərlərin) qissələrində ağıl sahibləri üçün ibrətlər vardır. Quran, uydurma bir söz deyildir, ancaq o, özündən əvvəlkilərin təsdiqi, hər şeyin müfəssəl izahıdır, iman edən toplum üçün rəhmət və hidayətdir” (Yusif 12/111)

Yalnız əfsanələrdə deyil, dini nağıllarda da peyğəmbərlərin həyatı, yaşam tərzi, əxlaqları müfəssəl şəkildə təqdim olunur. Xüsusən, sehrli nağıllardakı köməkçi obrazı, dini nağıllarda peyğəmbərlər və övliyalara dönüşmüşdür. Əfsanələrdə və dini nağıllarda iştirak edən əsas personajlar Quranda qissələri verilən peyğəmbərlər və dini şəxsiyyətləri əhatə edir. Təbii ki, Nuh, İbrahim, Musa, Davud, Süleyman, İsa, Yusif, Məhəmməd kimi peyğəmbərlərlə yanaşı, Xızır, İsgəndər, Loğman kimi aralıq obrazlar, Hz.Əli, İmam Həsən, İmam Hüseyin, Kərbəla kimi dini şəxsiyyət və hadisələrin adlarını da çəkmək mümkündür. Quranda qissəsi olmayan Əhl-i Beytdən olan tarixi şəxsiyyətlərin fəaliyyəti, İslam dini uğrunda mübarizələri, göstərdikləri kəramətlər dini folklorda mühim yer tutur.

V.Y.Proppun aşağıdakı fikri folklorun dini qissələri əks etdirməsi baxımından önəmlidir: “Xalq əfsanələrində həm Əhdi-ətiq, həm də Əhdi-cədidə məxsus şəxslər iştirak edir... Ancaq Əhdi-ətiq süjetləri ilə xalq əfsanələrinin sadə müqayisəsi göstərir ki, onlarda adlar üst-üstə düşsə də, süjetlər bir-birinə uyğun gəlmir və Əhdi-ətiq xalq əfsanələrinin qaynağı deyil. Belə bir müqayisə göstərir ki, xalq nəinki Əhdi-ətiqi bilmir, hətta onun haqqında olduqca səthi və qarışıq təsəvvürlərə malikdir” (Пропп, 1998: 279). Ancaq Propp dini motiv və süjetlərin əfsanələrə, nağıllara həradan gəldiyini izah etmir. Əslində dini əfsanə və nağıllar birinci söyləyici tipi olan din adamlarından dinlənilərək sonradan əfsanə və nağıl janrına bürünmüş qissələrdir. Burada təbii ki, folklorun işləmə mexanizmini, söyləyici-dinləyici əlaqəsini, icra ortamını mütləq nəzərə almaq lazımdır. Folklor qissələrin yansıması deyil, onun folklorik düşüncə, məqsəd baxımından yenidən işlənməsidir. Və bütün bunların təhkiyə mətni baxımından tək qaynağı Quran qissələridir.

6. Sonuc. Qissələrin mifik anlatılarla paralelliyi qutsalın, ezoterik olanın xalq yaddaşında təzahür şəklidir. Başqa sözlə vahid bir teoinformasiyanın mif, folklor variantlaşmasıdır. İlahi informasiyanın vəhy, mif və folklor variantları yanlış bir baxış açısıyla biri digərinin qaynağı, birinin digərinə təsiri, çevrilməsi kimi başa düşülmüş, dini, mifi, folkloru vahid informasiyanın ötürücüləri olduğu fikirdən uzaqlaşdırmaqla qutsalın düşüşünü, təhrifini deyil, avtoxtonluğunu önə çıxarmışlardır. Təbii ki, mifi, mifologiyayı bilmədən qissələrin metaforasını, simvolik yorumunu başa düşməmiş mümkün kimi görünür. Çünki koqnitiv mənada mif əsrarəngiz hadisələrin, qeyri-adiliklərin izahıdır. İnsan zehni məlum olan və olmayan fenomenlərlə əlaqə qura bilmək üçün kosmosdakı bir çox şeyləri anlayışlara bağlayır. Ona görə də miflərin özünəməxsus qaydaları, qanunları, formaları, qavramları vardır. Bütün bunlar bizim şüurumuzda dünyanın simvolik əks-sədası kimi canlanır. Şüuraltımızda teoinformasiyanın daşıyıcısı olan mif telepatik olaraq bütün insanlar tərəfindən paylaşılır. Necə ki, yuxu insanın şüuraltındakı informasiyasının üzə çıxmasıdır, mif də oyanıq anımızda şüuraltının üzə çıxmasıdır. Özünəməxsus dünyagörüşü, dünyanı qavrama forması olan mif dini sistemlərdə olduğu kimi insanları həyata bağlayır, necə və hansı formada yaşamağı öyrədir. Dünyanı modelləşdirdiyi üçün insanlara davranış qaydalarını öyrədir, bununla da sosial institutları təsis edir, onları model rolunda təqdim edir və ənənəvi olan hər şeyin qorunmasına çalışır. Din isə dünyanı vahid bir gücə aid etməklə mifləri və folkloru tövhid inancı baxımından insanlıq tarixinin yaşadığı ibrətamiz hadisələr kimi dəyərləndirir. Burada folklorun əsas ideyası məhz profan dünya ilə qutsal aləm arasındakı əlaqəni sadə şəkildə sərgiləməkdir.

Qissə ilə mif, geniş mənada folklor münasibəti nə birinin o birinə qaynaqlıq etməsi, nə də qutsal kitabın uydurma kimi başa düşülən miflərlə heç bir əlaqəsi yoxdur, folklor mətnləri xalqın dini zəif bilməsinin nəticəsidir şəklində qurula bilməz. Bu inkarçılıq və ya birinin rolunu kiçiltmə, qutsal kitabları, özəlliklə də Quranı mifə bağlamaqla Allah kəlamının müqəddəsliyini şübhə altına almaqla da mümkün deyildir. Ən doğru yol mifin mesajı ilə qissələrin missiyasının ilahi mən-

şəli olması nöqtəsində birləşməsidir. Mifin, folklor mətnlərinin din, dinin də mif və ya folklor olmadığını bilmək araşdırmanın təməl metodologiyası, əsas prinsipidir.

ƏDƏBİYYAT

Aktay Yasin (1996). “Kuran yorumlarının hermenötik bağlamı”, İslami araştırmalar. C.9, Sayı: 1-4

Arslan Mustafa (2010). “İslam Kültüründe Mitolojik Tasavvurun İmkânı ve Sınırlı/Sızlıkları”, Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyum Samsun 26-28 Kasım

Aydemir Abdullah (2000). Tefsirde İsrailiyyat. İstanbul: Beyan Yayınları

Bell Richard, Watt William Montgomery, Bell Richard L. (1970). Bells Introduction to the Quran. Edinburgh: University Press Edinburgh

Bratton Fred Gladstone (1995). Yakın Doğu Mitolojisi. Çeviren N.Muallimoğlu. İstanbul: M.Ü.İ.F.Y.

Bultmann Rudolf K. (1984). The New Testament and Mythology and Other Basic Writings. Augsburg Fortress Press.

Bultmann Rudolf K. (1953). Kerygma and Myth: a theological debate. London: SPCK

Bultmann Rudolf K. (1958). Jesus Christ and Mythology. New York & London: Charles Scribners Sons

Bultmann Rudolf K. (1970). Theology of the New Testament: Complete in One Volume. London: SCM Press

Daniel Norman (1956). Islam and the West. The Making of an Image. Edinburgh: University Press Edinburgh

Dodd Charles Harold (1938). History and the Gospel. New York: Charles Scribners Sons.

Dodds Adam (2009). “The Abrahamic Faiths? Continuity and Discontinuity in Christian and Islamic Doctrine”, EQ, 81(3), pp.230–253

Eliade, Mircea (2018). Mitlerin Özellikleri. Çeviren S.Rifat. İstanbul: Alfa Yayıncılık

Frazer Sir James. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. 12 volumes. 3rd edition. London: Macmillan and Co, 1906-1915

Gadamer Hans-Georg (1995). “Hermeneutik”, Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar. Ankara: Ark Yayınları

Gusdorf Georges (2000). İnsan ve Tanrı. Çeviren Z.Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları

Güler Mehmet Nuri (1998). “Kıssa ve Hukuk”, IV. Kuran Sempozyumu. Ankara: Fez Yayını

Gündüz Şinasi (1998) “Kuran kıssalarının kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, muhteva ve kaynak açısından Torah kıssaları”,

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 10, s.49-88

Gündüz Şinasi (2009). “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos”, Milet ve Nihal. İnanç– kültür–mitoloji. cilt 7, sayı 1

Hasanov Eldar (2014). “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C. 3, Sayı 4

[https://sorularlailamiyet.com/“biz-her-millete-bir-peygamber-gond.](https://sorularlailamiyet.com/“biz-her-millete-bir-peygamber-gond.”)

<https://www.frmtr.com> > Genel Kültür > Alevi Kültürü

Jomier Jacques (1980). Tevrat; İncil ve Kuran. Çeviren S.Yıldız. İstanbul: Dergah

Yayınları

Karacoşkun Mustafa Doğan (2010). “Frommun Hümanistik Psikoloji Kuramı Bağlamında Peygamber Kıssaları”, Milet ve Nihal. İnanç– kültür–mitoloji. cilt 7, sayı 3 Eylül-Aralık

Kılıç Sadık (1993). Mitoloji. Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim. İstanbul: Nil Yayınları

Kister M.J. (1988). «Legends in tafsir and hadith Literature: The Creation of Adam and Related Stories», in A. Rippon (ed.) Approaches to the History of the Interpretation of the Quran. London: Oxford

Ocak Ahmet Yaşar (2009). “İslâmın Temel İnançları Etrafında Oluşan “Mitolojik” Kültür: “İslâm Mitolojisi” yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir “mise-en-question” Denemesi)”, Milet ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 6 sayı 1 Ocak-Nisan

Remzi Kaya (2002). “Kuran-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.11, sayı 2, Bursa

Suat Yıldırım (1979). “Kuran-ı Kerimde Kıssalar”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, c.3, sayı 1-2, Erzurum

Tanyu Hikmet (1976). “Dini folklor veya dini-manevi halk inançlarının çeşit ve mahiyeti üzerinde bir araştırma”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt XXI

Tökel Dursun Ali (2000). Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar: Şahıslar Mitolojisi. Ankara: Akçağ Yayınları

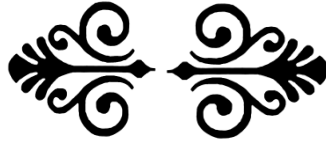
Töker Dursun Ali (2009). “Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü”, Milet ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi cilt 6, sayı 1 Ocak-Nisan

Wildman Wesley, ed. (2018). «Rudolf Bultmann (1884–1976)». Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Boston: Boston University

Yazıcı Hüseyin (1998). “Hikaye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.XVII. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi

Yeni Şafak, Aralık 18, 2012

Пропп В.Я. Легенда / Поэтика фольклора. Собрание трудов. М., Лабиринт, 1998, s.279



Afaq RAMAZANOVA***Filologiya elmləri namizədi, dosent******AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri******E-mail: afagramazanova@gmail.com******ORCID ID: 0000-0002-6287-434X***

MƏHƏBBƏT DASTANLARININ NƏŞRİNDƏ LİTOQRAFİK ÇAP MƏRHƏLƏSİ: “ARZU-QƏMBƏR” DASTANININ DAŞBASMALARI

XÜLASƏ

Türk epik ənənəsinin ən yaygın məhəbbət dastanlarından sayılan “Arzu-Qəmbər”in nəşr tarixi çox zəngindir. Dastanın sözlü ənənədən çap ənənəsinə keçid prosesi əvvəlcə çoxsaylı əlyazmaların meydana gəlməsi, daha sonra litoqrafik və mətbəə üsulu ilə çap olunmasını ehtiva edir. Dünya kitabxanalarında və şəxsi kolleksiyalarında “Arzu-Qəmbər”in yüzə yaxın əlyazması qorunur. Əlyazmalar folklor mətnlərinin bir qədər dəyişməsinə, söyləmə formasının klassik ədəbiyyatın birbaşa təsiri ilə daha mürəkkəb şəkildə təqdim edilməsinə səbəb olur. İlk nümunələri XVII əsrə aid olan bu folklor əlyazmaları XIX əsrin əvvəllərində litoqrafik üsulla basılmağa başlayır. “Arzu-Qəmbər”in ilk litoqrafik nəşrləri XIX əsrin ortalarına təsadüf edir. Dastan daha çox “Əsli-Kərəm” dastanının kənarlarında haşiyə şəklində basılmışdır. “Arzu-Qəmbər”in daşbasmaları əsasən Türkiyədə - İstanbulda həyata keçirilmişdir. Erməni və yunan qrafikası ilə basılmış “Arzu-Qəmbər” mətnləri də mövcuddur.

Açar sözlər: məhəbbət dastanı, “Arzu-Qəmbər”, litoqrafiya, daşbasması, bibliografiya, mətn

SUMMARY

LITHOGRAPHIC PRINTING STAGE IN THE PUBLICATION OF LOVE EPOSES: LITHOGRAPHIC EXAMPLES OF THE EPOS “ARZU-GAMBAR”

The publication history of the epos “Arzu-Gambar”, one of the most widespread love eposes of the Turkic epic tradition, is very rich. The process of transition from the oral tradition to the printed tradition of the epos involves firstly the formation of numerous manuscripts, then the printing in lithographic and typographic methods. About a hundred manuscripts of the epos “Arzu-Gambar” are preserved in the world libraries and private collections. Manuscripts lead to a slight change in the texts of folklore, a more complex presentation of the form of discourse with the direct influence of classical literature. These folklore manuscripts, the first examples belonging to the 17th century, were printed with the lithographic method at the beginning of the 19th century. The first lithographic editions of the epos “Arzu-Gambar” date back to the middle of the 19th century. The epos was printed mostly in the form of a border at the edges of the epos “Asli-Karam”. The lithographic examples of the epos “Arzu-Gambar” were mainly printed in Turkey - Istanbul. There are also the texts of the epos “Arzu-Gambar” printed in Armenian and Greek graphics.

Keywords: love epos, “Arzu-Gambar”, lithography, manuscript, bibliography, text

РЕЗЮМЕ

ЛИТОГРАФИЧЕСКИЙ ПЕРИОД ПУБЛИКАЦИИ ЛЮБОВНЫХ ДАСТАНОВ: ЛИ- ТОГРАФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЦЫ ДАСТАНА «АРЗУ-КАМБЕР»

«Арзу-Камбер» - один из самых распространенных любовных дастанов тюркской эпической традиции, имеет очень богатую историю. Процесс перехода от словесной традиции к печатному этапу предполагает появление многочисленных рукописей, за которыми следуют литографические и полиграфические издания. Около сотни рукописей «Арзу-Камбер» хранятся в библиотеках и частных коллекциях по всему миру. В рукописях наблюдается некоторые изменения в фольклорных текстах, а форма высказывания представляется более сложным образом под непосредственным влиянием классической литературы. Эти фольклорные

рукописи, первые образцы которых относятся к 17 веку, начали печататься литографическим способом в начале 19 века. Первые литографические издания «Арзу-Камбер» относятся к середине 19 века. Дастан в основном печатается в виде каемки по краям дастана «Асли-Керем». Литографическое издание «Арзу-Камбер» в основном производилось в Турции - Стамбуле. Есть также тексты «Арзу-Камбер», напечатанные в армянской и греческой графике.

Ключевые слова: любовные дастаны, «Арзу-Камбер», литография, библиография, текст

Giriş. XIX əsr şifahi-sözlü və əlyazmalar şəklində o vaxtadan mövcud olan ədəbiyyatın çap edilməyə başlanması zamanı kimi səciyyəvidir. Bu zaman artıq sözlü mədəniyyətdən çap mədəniyyətinə keçiddən bəhs etmək mümkündür. Bu mərhələni Azərbaycan “folklor kitabı”nı tədqiq edən A.Kəngərli “Əlyazma-kitab” mərhələsinin “çap kitabı” ilə əvəzlənməsi” mərhələsi adlandırır (1, 158).

Əlbəttə burada söhbət folklor mətnlərinin daşbasma üsulu ilə çapından gedir. Çünki daşbasma üsulu ilə kitab çapının tarixi ümumiyyətlə XVIII əsrə gedib çıxır: *“Daşbasma üsulu və maşın çapı ilə kitab nəşrinə İstanbul, Təbriz, İsfahan, Kəlküttə, Tiflis, İrəvan və Bakı kimi inkişaf etmiş Şərq şəhərlərində xeyli əvvəllər – XVIII yüzillikdə başlanmış olsa da, həmin nəşrlər folklor mətnlərini deyil, əsasən Şərq, o cümlədən də Azərbaycan klassik ədəbiyyatına aid nümunələri əhatə etmişdir”* (1, 158). Doğrudan da, Azərbaycanda daşbasma üsulu ilə çap olunmuş əsərlərin toplandığı hələlik yeganə bibliografiya olan “Azərbaycan kitabı”nın birinci cildinə nəzər salanda daha çox klassiklərin divanlarının, dini ədəbiyyatın, XIX əsr ədəbi-fəlsəfi fikrin nümayəndələrinin əsərlərinin və XX əsrin əvvəllərində isə dərsliklərin basıldığını görə bilərik. Bu cildə əsasən söyləmək olar ki, folklorla dair daşbasma kitablar çox məhdud saydadır. Bu kitablar daha çox “Min bir gecə” nağıllarını (“Əlifleyla” adı ilə) və Seyfəlmülük nağılını əhatə edir (2). Bibliografiyanı incələyərkən o da məlum olur ki, bu kataloqa düşmüş Azərbaycan folklor kitabları əsasən İstanbulda, İrəvanda, Tiflisdə, Təbrizdə və b. litoqrafik mətbəələrdə basılmışdır.

Məhəbbət daстанlarının litoqrafik çapı. Məhəbbət daстанlarının daşbasma üsulu ilə çapı Türkiyədə daha geniş yayılmışdır. Əlyazma mətninin daşbasmaya keçidi prosesini ən dolğun tədqiq edən Türkiyə alimi P.N.Boratav olmuşdur: *“...hikayeler evvela yazma olarak yayılmıştır. Aransa, hala ellerde ve kütüphanelerde bu yazmalardan bulunur. Yazmadan taşbasmasına, bundan da matbaa harfləriyle yapılmış basmalara geçilmiştir”* (3, 148). Məhz onun tədqiqatlarının sayəsində məhəbbət daстанlarının əlyazmalara, daha sonra daşbasmalara keçid prosesini daha yaxından izləyə bilərik. Bu tədqiqatların dəyəri ondadır ki, P.N.Boratav bu prosesi tədqiq etmək üçün daşbasma ilə məşğul olan “sahaf”larla söhbət aparmış və topladığı məlumatı tədqiq etmişdir. Onun bu sahədə əsas informatoru isə İkbāl Kitabevinin sahibi Süleyman Təvfik olmuşdur (bu şəxs məhəbbət daстанlarını, o cümlədən “Arzu-Qəmbər”i dəfələrlə nəşr edən Süleyman Təvfik Özsoroğlu kimi tanıdığımız şəxsdir).

Hazırda elm aləminə məlum olan ən qədim daşbasmalar 1280-1282-ci il (1863-1866) tarixlidir. Onların ilk nəşirləri isə “Sahaflar çarşısında kitapçı Hacı

Hasan, kitabçı Abdülcəlil”, 1939-cu ildə “Yeni Şark kütüphanesinin sahibi Bay Hüseynin babası Hacı Kasım” olmuşdur. Süleyman Təvfikin verdiyi məlumatların azərbaycanlı tədqiqatçılar üçün ikiqat əhəmiyyəti vardır. Çünki onun sözlərində məhəbbət dastanlarının yaranma məkanına və yayılma arealına işıq salacaq çox qiymətli məlumatlar vardır. Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz ilk daşbasma nəşirləri, S.Təvfikin verdiyi məlumata görə, “İran Azərbaycanından gəlmişlərdir. Bu hikayeleri kendileri de bilirlerdi. Ya kendileri yazdırıp bastırdılar, yahut memleketlerinden yazmalar getirdiler, onları matbaaya verdiler, yahut da bilenleri söyletip zaptettirdiler” (3, 148). P.N.Boratav isə öz informatorunun verdiyi bu məlumata belə münasibət bildirir: “Süleyman Təvfikin verdiği bilgiler içinde, şüphesiz en dikkate değeri, bu taşbasmaları ilk meydana getirenlerin İran Azərbaycanından gelmiş kimseler olduğuna dair olandır. Basma olarak elimizde bulunan halk hikayelerinin İran ve Kafkas Azerbaycanında ve buralarla sınırdaş Doğu Anadolu bölgelerinde sözlü gelenekte yayılmış ve zengin rivayetler halinde yaşamış hikâyeler olduğunu tahmin edebiliriz. Bunların bazılarının, kitap haline geçmiş olmalarına rağmen, oralarda hâlâ kitaplardakinden daha zengin sözlü varyantları olduğunu biliyoruz. Şu halde, halk hikayelerinin ilk tabilerinin asıl vatanları olan memleketlerden bu geleneği getirmiş ve bu hikâyeleri kitaba geçirmiş olmaları pek tabii olarak düşünülebilir” (3, 148).

P.N.Boratavdan sonra da Türkiyədə daşbasmaçılığı ənənələrini tədqiq edən bir sıra müəlliflər əsərlərində bu fikri daha da genişləndirmişlər. Türkiyədə daşbasmalarının rəsmlərini tədqiq edən Dr.Gül Derman ümumiyyətlə litoqrafik əsərlərə “Acem Baskısı” (yəni Güney Azərbaycan) adı verildiyini qeyd edir: “*İstanbuldakı matbaaların çoğunun Acemler ya da İranlı Türkler tarafından uzun süre işlettiklerini biliyoruz. ... Son devirlere kadar Sahaflar çarşısında bu taş baskı hikaye kitapları için “Acem Baskısı” deyimi kullanılıyordu. Vezirhan gibi önemli taş baskı tezgahlarının bulunduğu yerlerde bu kitapların basımı ve yayımı İran türkleri tarafından gerçekleştiriliyordu. Bu yüzden özellikle Kaçar resmine yakınlık gösteren örneklerin Kaçar resimlerinden kaynaklandığı uzak bir ihtimal değildir. Nitekim resimli halk hikayelerindeki konuların çoğu da İran kaynaklıdır*” (4, 15).

Daha bir türk sənətsüenası və qiymətli daşbasma rəsm kolleksiyasının sahibi Aksel Malik də bu xüsusda yazır: “*Bu resimlere (daşbasmalarında olan rəsmlər nəzərdə tutulur – A.R.) Acem uydurmaları, Kızılbaş eserleri diyenler de vardır. Hatta bunlarda Şiilik kokusu sezenler, bu kitapları kütüphanelerine dahi koymazlardı. Bunların birçoğunu azerbaycanli türklər, Vezir Handa basarlardı. Bunlar farsça dahi bilmeyen okumuşluğu az olan kimselerdi*” (5, 247)

Daşbasmaların mənşəyi və nəşirləri ilə bağlı eyni fikrə prof.Fikret Türkmenin tədqiqatlarında da rast gəlmək mümkündür: “*Bu hikâyelerin bir kısmı yazma mecmualardan, bir kısmı da Azerbaycandan göç eden kişilerden derlenmiştir*” (6, 488-491)

Daşbasma məhəbbət dastanlarına gəlincə isə onu söyləmək mümkündür ki, hazırda elm aləminə məlum olan bu daşbasmalar İstanbulda, Kazanda, Təbrizdə və b.şəhərlərdə “ilki 1263/1847, sonuncusu 1342/1925 tarixi” ilə basılmışdır. Bu

üsulla çap olunan məhəbbət dastanlarının sayı ilə bağlı isə tədqiqatlarda verilən məlumatlar bunlardır.

Daşbasma dastanlar (halk hikayeleri) barədə ilk tədqiqat Dr.Otto Spiesin 1929-cu ildə Leypsiq şəhərində alman dilində çap etdirdiyi “Türkkische Volksbücher. Ein beitrage zur vergleichenden maerchekunde” – “Türk Halk Kitapları. Mukayeseli masal bilgisine bir ilave” əsəri sayılır. Bu əsərdə məhəbbət dastanlarının daşbasmaları “halk kitapları” (və ya “türk halk romanı”) şəklində verilir və müəllif kitabın nəşr tarixinədək əldə edə bildiyi daşbasmalarının təhlilini aparır: *“Halk kitapları, bugün elimizde, XIX asrın başında, ortalarına ve müteakip zamanlarda İstanbulda basılmış lithographieler halinde bulunmaktadır. Bunlar, kısmen çok iptidai, çocukça ve biçimsiz tasvirlerle resimlendirilmiş, okunması bazan güç, taş basmalarıdır”* (7, 8).

Otto Spies daşbasma üsulu ilə basılan dastanların sayı barədə bunları yazır: *“Ortalıkta dolaşan halk kitaplarının sayısına gelince, 15 kadar tahmin ediyorum; harareti araştırmalarıma rağmen, daha başkalarını öğrenmek bence mümkün olmadı”* (7, 9). Müəllif on beş yazıb təxmin etsə də, əsərdə yalnız on dörd daşbasma dastanının adını çəkir (“Koroğlu”, “Ferhad ile Şirin”, “Tahir ile Zühre”, “Arzu ile Kanber”, “Asuman ile Zeycan”, “Melikşah ile Güllühan”, “Derdiyok ile Zülfüsiyah”. “Mahmihri ile Hurşit”, “Leyla ile Mecnun”, “Mahmut ile Elif”, “Razınıhan ile Mahfiruze”, “Sitemkar ile Gül”, “Kerem ile Aslı”, “Aşık Garip”). Bu adlara nəzər yetirdikdə “Koroğlu” dastanı istisna olmaqla hamısının məhəbbət dastanı olduğunu görürük. Təbii ki, bu dastanların içərisində “Arzu-Kamber” dastanı da vardır. Çox təəssüf ki, Otto Spiesin bu qiymətli əsərini türk dilinə tərcümə edən B.Gönül *“her bir halk kitabının, İstanbulda tekrar tekrar yapılmış muhtelif taş ve harf baskılarına ait tabı yıllarını ve kütüphane isimlerini vermekten vaz geçilmiştir”* (7, 10) deyərək müəllifin əldə etdiyi daşbasmaların çıxış məlumatlarını kitaba salmamışdır.

Bundan sonra prof.P.N.Boratav məşhur əsərində dastanların daşbasmalarına toxunmuş, Otto Spiesin verdiyi on dörd dastana daşbasmalarını əldə edə bildiyi bir örnəyi də - “Perizad ile Aşık Kurbani”ni əlavə etmişdir.

1971-ci ildə Türkiyənin məşhur bibliografı Seyfəddin Özegenin 4 cildlik fundamental bir əsəri işıq üzü görür. “Eski harflerle basılmış türkçe eserler katalogu” adlı bu əsəri ilə S.Özege indiyədək Türkiyədə əski əlifba ilə nəşr olunmuş (istər litografiya, istərsə də tipografiya üsulu ilə) bütün kitabları bir araya gətirmişdir.

Bu kataloqda dastanların əlyazmaları ilə yanaşı, daşbasmaları haqqında da geniş və dolğun məlumata rast gəlmək mümkündür. Bu əsərədək 15 daşbasma dastan haqqında məlumat var idisə, Seyfettin Özege daha 9 dastanın daşbasmalarını üzə çıxarır (8). Beləliklə, daşbasma üsulu ilə nəşr olunan eşq dastanlarının sayı 24-ə çatır.

Prof.F.Türkmen də 22 məhəbbət dastanından (halk hikayesindən) söz açır: *“Bu arada Tanzimat yıllarından başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar (ilki 1263/1847, sonuncusu 1342/1925 tarihli) Türkiyede de taş baskısı usulüyle, bazı-*

ları birdən fazla basılarak sayıları yirmi ikiyi bulan halk hikâyesi yayımlanmıştır” (6, 488).

1989-cu ildə Dr.Gül Derman “Resimli taş baskısı halk hikayeleri” adlı tədqiqatında on yeddi dastandan söz açaraq, rəsmli daşbasmalarını sənətşünaslıq baxımından araşdırmışdır. Düzdür, burada G.Dermanın halk hikayesi kimi verdiyi mətnlərin bir çoxu dastan deyil, lətifə və s.-dir. Yaxud bizim məhəbbət dastanı kimi qəbul etmədiyimiz qəhrəmanlıq dastanları mətnləridir. Nəhayət, bu sahədə son tədqiqatların müəllifi olan N.Albayrak daşbasmaları dastanların sayını 26 vermiş və qeyd etmişdir ki, “*taş baskısı yapılmış halk hikayelerinin sayısı şüpheşiz bu kadar değildir. Yapılacak titiz çalışmalar sonucu bu sayının daha da artacağı kuvvete muhtemeldir*” (9, 45).

Yuxarıda adı çəkilən “Azərbaycan kitabı” bibliografiyasından məlum olur ki, Azərbaycanda “Arzu-Qəmbər”in litoqrafik üsulla çapı olmamışdır. Ümumiyyətlə, o bibliografiyaya nəzər yetirəndə aydın olur ki, orada əks olunmuş daşbasmaları Tiflis, Təbriz, İstanbul, Gəncə və b. şəhərlərdə basılmış, nümunələrdir. Azərbaycanda daşbasma məhəbbət dastanlarının mövcudluğuna gəlincə, onu qeyd etmək lazımdır ki, S.Yaqubovanın “Азербайджанское народное сказание «Ашыг-Гариб»” monoqrafiyasında “Aşıq Qərib” dastanının bir litoqrafik nəşrindən söhbət açılır. Onun basılma yeri kimi Gəncə şəhəri göstərilir – (10, 9). Bu 1912-ci il basması barədə “Azərbaycan kitabı”nda belə bir qeyd verilir – çapa hazırlayanı Ə.H.A. Gəncə, Əbilov və Haqverdiyev mətbəəsi. 32+1 səh (2, 100). Maraqlıdır ki, bibliografiyada digər litoqrafik nəşrlərdə qeyd şəklində daşbasma olduğu göstərilərsə də, bu nəşrin litoqrafik basma olduğu qeyd olunmur. Fikrimizcə, sözügedən nəşr daşbasmaları deyil, mətbəə nəşridir.

Türk epik ənənəsində xüsusi yer tutan məhəbbət dastanlarının digər türk respublikalarında çapına gəlincə isə, S.Yaqubovanın eyni monoqrafiyasında Buxara və Daşkənd şəhərlərində də “Aşıq Qərib” dastanının litoqrafik nəşrləri haqqında qeyd verilir (10, 13). Bu nəşrlər uyğun olaraq 1906 və 1907-ci illərə aid edilir. Bundan əlavə, A.Durdıyevanın tədqiqatları nəticəsində Türkmənistan Milli Əlyazmalar İnstitutunda “Əsli-Kərəm” dastanının dörd daşbasmalarının qorunduğunu öyrənirik. Müəllif onların basma tarixi, səhifələri və s. haqqında geniş məlumat verməsə də, birinin Daşkənddə basıldığını oxuyuruq (11). Prof. T.Xalisbəyli də “Əsli-Kərəm” dastanının “Şahzadə Kərəm və Əsli xan” adı ilə 1916-cı ildə Daşkənddə daşbasmaları ilə çap olunduğunu qeyd edir (12, 12).

“Arzu-Qəmbər” dastanının daşbasmaları. Daşbasma məhəbbət dastanları içərisində təbii ki, “Arzu-Qəmbər” dastanı da vardır. Otto Spiesdən başlayaraq məhəbbət dastanlarını tədqiq edən araşdırmaçılar “Arzu-Qəmbər”in daşbasmaları haqqında məlumat vermişlər. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, “*her bir halk kitabının, İstanbulda tekrar tekrar yapılmış muhtelif taş ve harf baskılarına ait tabı yıllarını ve kütüphane isimlerini vermekten vaz*” keçildiyinə görə Otto Spiesin əlində olan daşbasmalarının çıxış məlumatları qaranlıq qalır.

Sonralar P.N.Boratav “Arzu-Qəmbər”in h.1311, m.1894-cü il daşbasmalarını kitabının bibliografiya bölümünə əlavə edir (3, 5)

Prof. E.Şimşek Pertev Naili Boratava istinad edərək “Arzu-Qəmbər”in sadəcə bu daşbasmasını qeyd edir (13, 32)

1982-ci ildə “Arzu ilə Kamber hikayesi (epizot karşılaştırması)” lisans tezində Y.Poyrazoğlu dastanının bu daşbasmalarından xəbər verir: “*İst.1303 (1886) tarixli bir Arzu ile Kamber hikayesi (Aşık Kerem Hikayesi kenarında) hakkaklarda İbrahim Efendinin matbaasında basılmıştır. Daha sonralar taş basması olarak 1311de 65 sayfa; tarihsiz 33 sayfa; yine tarihsiz 35 sayfa olarak üç baskısı yapılmıştır. Yine ist.Valide Hanında Şirketi İshaniye Matbaasında 34 sayfa olarak bir başka baskı ile 40 sayfalık diğer bir baskısı yapılmıştır*” (14, 8). Amma araşdırmalar bizə imkan verir ki, hal-hazırda Türkiyənin kitabxanalarında və şəxsi kolleksiyalarında “Arzu-Qəmbər”in kifayət qədər çox sayda daşbasmasının qorunduğunu söyləyək.

“Arzu-Qəmbər” mətnlərinə əsasən digər dastan basmalarının kənarlarında rast gəlmək mümkündür. Ümumiyyətlə, litoqrafik nəşrin ən mühüm cəhəti əsas mətnin kənarlarında haşiyə şəklində digər mətnlərin də basılmasıdır: “*Taş baskı tekniğinin yazılanı olduğu gibi kopyalamaya elverişli özelliği, yapıtların elyazmasına benzer biçimde çoğaltılmasını sağladığından derkenarlar korunabilmiştir. Bu yöntemle basma, farklı türlerdeki, farklı yazar ya da şairlere ait yapıtları bir arada sunmayı olanaklı kılar. 1899 gibi geç bir tarihte bile bu tekniğin kullanılması, bu basım biçiminin özellikle halk edebiyatı yapıtlarında “tipik” olduğunu düşündürür*” (15, 31). Bu cəhətdən bir neçə dastanın adını xüsusilə çəkmək mümkündür – “Əsli-Kərəm”, “Asuman ilə Zeycan” və “Arzu-Qəmbər” dastanı digər məhəbbət dastanlarından bu şəkildə basımı baxımından say etibarilə çox irəlidədir. “Arzu-Qəmbər” dastanını daha çox “Əsli-Kərəm” dastanının kənarlarında görmək olar:

1. Arzu ile Kanber, Âşık Kerem Hikâyesi Kenarında (40562)

Baskı Yeri: İstanbul

Matbaa: Valide Hanında Şirket-i İraniye Matbaası

Sayfa: 112

Katalog: ÖZEGE; 975

Açıqlamalar: Taşbaskı

2. Arzu ile Kanber, Âşık Kerem Hikâyesi Kenarında

Sayfa: 80

Katalog: ÖZEGE; 975

Açıqlamalar: Taşbaskı

3. Arzu ile Kanber, Âşık Kerem Hikâyesi Kenarında

Sayfa: 77

Katalog: ÖZEGE; 975

Açıqlamalar: Taşbaskı

4. Arzu ile Kanber, Âşık Kerem Hikâyesi Kenarında

Baskı Yeri: İstanbul

HYıl: 1303

MYıl: 1886

Matbaa: Hakkâklarda İbrahim Efendi Matbaası

Sayfa: 112

Katalog: ÖZEGE; 975

Açıklamalar: Taşbaskı

5. Arzu ile Kanber, Âşık Kerem Hikâyesi Kenarında

HYıl: 1311

MYıl: 1894

Sayfa: 72

Katalog: ÖZEGE; 975

Açıklamalar: Taşbaskı

6. Tevatür ile Meşhur ve Mütearef Olan Kerem ile Aslı Hikâyesinin Tekmil Nüshası (4801)

Baskı Yeri: İstanbul

RYıl: 1345

MYıl: 1929

Matbaa: Şirket-i Mürettibiye Matbaası

Baskı No: 6. Baskı

Sayfa: 144

Katalog: ÖZEGE; 20909

Açıklamalar: Resimli, Tevatür ile Meşhur ve Mütearef Olan Âşık Kerem Hikâyesinin Tekmil Nüshası Musavver Olarak ve Kenarda Ziyade Asüman ile Zican Hikâyesi ve Beynennas Meşhur Olan Arzu ile Kanber Hikâyesi ve Âşık Ömerin Bazı Ebyat ve Eşarları Cem ve TerTıb Olunmuştur

7. Divân-ı Kerem

Yazar: Âşık Kerem

Sayfa: 79

Katalog: TBTK; 5001

Açıklamalar: Kenarında Asuman ile Zeycan, Arzû ile Kamber ve Âşık Ömer Divânından beyitler vardır

8. Divân

Yazar: Âşık Kerem

Baskı Yeri: İstanbul

HYıl: 1301

MYıl: 1885

Sayfa: 112

Katalog: TBTK; 5003

Açıklamalar: Kenarında Asuman ile Zeycan, Arzû ile Kamber Hikâyeleri vardır

9. Âşık Kerem Divanı. Asuman ile Zican. Arzû ile Kamber. Âşık Ömer Divanı (39661)

HYıl: 1311

MYıl: 1894

Sayfa: 72

Katalog: TBTK; 5004

10. Divân-ı Kerem

Yazar: Behramzâde

Sayfa: 33-69

Katalog: MİL – TBTK; 4782

Açıklamalar: Taşbaskı. Eser Divân-ı Kerem adlı kitabın sayfa kenarlarında olup başta Asumân ile Zeycan, sonunda Divân-ı Aşık Ömer adlı eserler vardır.

11. Divân-ı Âşık Ömer

Yazar: Âşık Ömer

Sayfa: 69-78

Katalog: TBTK; 5015

Açıklamalar: Eser Divân-ı Kerem adlı kitabın sayfa kenarlarında olup başta Asuman ile Zeycan ve Arzû ile Kamber adlı eserler vardır

12. Hikâye-i Kerem Tevatür ile Meşhur ve Mütearef Olan Âşık Kerem Hikâyesinin Tekmil Nüshası Müsavver Olarak Kenarında Ziyade Olarak Asuman ile Zican Hikâyesi ve Beynen-nas Meşhur Olan Arzu ile Kamber Hikâyesi ve Âşık Ömerin Dahi Bazı Ebyât ve Eşârı Cem ve Tertib Olunmuştur

HYıl: 1287

MYıl: 1871

Sayfa: 153

Katalog: TBTK; 13386

13. Âşık Kerem Divanı

Baskı Yeri: Türkiye

HYıl: 1311

MYıl: 1895

Sayfa: 79

Katalog: ÖZEGE; 809

Açıklamalar: Kenarında Asuman ile Zeycan, Arzu ile Kanber ve Aşık Ömerden parçalar var.

14. Tevarih-i Bulgariye

Yayın bilgisi: Viçislafın Tabhanesi, Kazan, Türkiye

MYıl: 1883

Satır: 80

Alfabe: latın

Katalog: ÖZEGE; 14096

Açıklamalar: Tevatür ile Meşhur ve Mütearef Olan Âşık Kerem Hikâyesinin Tekmil Nüshası Müsavver Olarak Kenarda Ziyade Asuman ile Zican Hikâyesi ve Beynen-nas Meşhur Olan Arzu ile Kamber Hikâyesi ve Âşık Ömerin Bazı Ebyât ve Eşârları Cem ve Tertib Olunmuştur

15. Divan-I İzzet (Bahar-I Efkar)

Yazar adı: Molla Keçecizade İzzet

Yayın bilgisi: Kahire, Türkiye

HYıl: 1255

MYıl: 1839

Katalog: ÖZEGE; 40953

Açıqlamalar: Resimli, Kenarlarında Asuman ile Zeycan, Arzu ile Kanber ve Aşık Ömer Divanından beyitlər də vardır.

Gördüyümüz kimi, buradakı bəzi “Arzu-Qəmbər” daşbasmalarının (*siyahıda 2, 3 və s.*) basılma tarixi naməlumdur. Bu daşbasmaların böyük əksəriyyəti tamamilə identikdir, ya da eyni məzmunludur (bəziləri qısaldılmış, bəziləri isə rəsm və s. əlavə olunaraq basılmışdır). Onu da qeyd etmək ki, Türkiyədə folklorun nəşr tarixini öyrənən G.Cebe “Arzu-Qəmbər” dastanının “Əsli-Kərəm” dastanının kənarlarında deyil, əksinə basıldığını göstərir və bu fikrini iki tədqiqatında da təkrarlayır: “*Aşık Kerem divanı üç kez Asuman ile Zeycan ve Arzu ile Kamber hikayelerinin kenarında basılmıştır*” (15, 30; 16, 203)

“Arzu-Qəmbər” dastanının daşbasmaları barədə məlumatlara Türkiyədə məhəbbət dastanlarının (halk hikayesi) tədqiqinə həsr olunmuş monoqrafiyalarda rast gəlmək mümkündür. Belə ki, “Kerem ile Aslı hikayesi üzerinde mukayeseli bir araştırma” monoqrafiyasında prof. Ali Duymaz “Əsli-Kərəm” dastanının daşbasmalarının təsvirini verir və burada üç “Arzu-Qəmbər” basmasını izləmək mümkündür:

- Hikaye-i Kerem (Tevatür ile meşhur ve mütearif olan Aşık Kerem Hikayesinin tekmlil nüshası musavver olarak kenarında ziyade Asuman ile Zeycan Hikayesi ve beynennas meşhur olan Arzu ile Kamber Hikayesi ve Aşık Ömerin dahi bazı ebyat ve eşari cem ve tertib olunmuşdur) H.1287(1870) (*Ankara Milli kütüphanesi EHT 1948 A № 4142 153 səhifədir*)

- Tevatür ile meşhur ve mutearif olan Aşık Kerem Divanının tekmlil nüshası (kenarında ziyade olarak Asuman ile Zeycan ve beynennas meşhur olan Arzu ile Kamber ve Aşık Ömerin dahi bazı ebyat ve eşarları cem ve tertib olunmuşdur), Maarif Nezaret-i Celilesinin 331 numaralı və 20 Temmuz 1300 tarixli ruhsatnamesiyle tab olunmuşdur.

- Divan-i Kerem, Mahmut bey Matbaası, t.y., (kenarında Asuman ile Zeycan, Arzu ile Kamber və Aşık Ömerin şiirləri var).

- Aşık Kerem Divanı, 1311 (1895) (kenarında Asuman ile Zeycan. Arzu ile Kamber və Aşık Ömer divanı var) (17, 11)

- Aşık Kerem Divanı,(Aşık Gember və Aşık Ömerin şiirleriyle birlikte), Zencan 1300/1884 (17, 367)

Bir cəhəti də qeyd etmək ki, “Arzu-Qəmbər” dastanı yalnız əski əlifba ilə, yəni ərəb əlifbası ilə deyil, o dövrlər Osmanlıda yaygın olan digər əlifbalarda da dəfələrlə basılmışdır. Belə ki, XIX əsrdə yunan əlifbası ilə basılmış türk folklor mətnlərinin (özəlliklə, məhəbbət dastanlarının - *halk hikayelerinin*) içərisində “Arzu-Qəmbər” də vardır. Ümumiyyətlə, “19.yüzyılda on dörd adet yunan harfli halk hikayesi basılmıştır” (15, 35). Əldə etdiyimiz məlumata görə, “Arzu-Qəmbər” XIX əsrdə Türkiyədə bir dəfə yunan əlifbası, bir neçə dəfə erməni əlifbası ilə daşbasması olaraq işıq üzə görmüşdür.

Yunan əlifbası ilə dastanın daşbasması haqqında ilk məlumatı 1584-1900-cu illər arası Türkiyədə yunan əlifbası ilə, “qaramanlıca” yazılmış bütün əsərləri bir

yerə toplamış Y.Balta 1987-ci ildə Afinada işıq üzü görmüş “Bibliographie analytique ouvrages en langue turque en caractères grecs. Additions (1584-1900)” bibliografiyasında vermişdir (18). Türkiyədəki bütün kataloqlar və tədqiqatçılar da ilk mənbə olaraq bu bibliografiyaya müraciət edirlər:

- Arzu ile Kamber

Katalog: KAMA; 123

Katalog No 1: KAMA; 123

Açıqlamalar: *Yunan hərfləriylə* 1871'dən önce basılmış.

Yunan əlifbası ilə basılan daşbasması kataloqlarda yazılan məlumata görə, 1871-ci ildən əvvələ aiddir.

Erməni əlifbası ilə daşbasmaları olan məhəbbət dastanları içərisində də “Arzu-Qəmbər” ön sıralardadır: “*Köroğlu, Şah İsmail ile Gülizar hanım, Tayyarzade, Arzu ile Kamber ve Melikşah ile Gülli hanım hikayeleri en çok basılma sırasına göre yunan harfli metinlerle ortak diğer halk anlatılarıdır*” (15, 36).

Erməni əlifbası ilə türkcə “Arzu-Qəmbər” 1875-ci ildə “*Hikaye-i Arzu ile Kamber. Türküler ile beraber*” adı altında İstanbulda basılmışdır.

- Hikayei Arzu ile Kamber

Baskı Yeri: İstanbul

MYıl: 1875

Sayfa: 32

Katalog: BA; 416

Açıqlamalar: *Ermeni hərfləriylə* Kitabın Ermenice Adı: Artsui yev Kamberi Badmutyuni

Bu kitab haqqında bilgilərə - A.Stepanyanın 1985-ci ildə İrəvanda işıq üzü görmüş bibliografiyasına istinadən xəbər verilir (19) Eyni müəllif həmin tədqiqatını təkmilləşdirərək 2005-ci ildə İstanbulda da türk dilində nəşr etdirir və 1696 kitab haqqında məlumata “Arzu-Qəmbər”i də daxil edir (20).

Nəticə. Beləliklə, sözlü ənənədən çap mərhələsinə keçid prosesinin bir həlqəsi sayılacaq litoqrafik çap üsulu “Arzu-Qəmbər” mətnindən də yan keçməmiş, dastanın çoxlu sayda daşbasmaları dövrümüzədək gəlib çatmışdır. Bu daşbasmalar zaman-zaman yenidən transliterasiya edilərək müasir türkcəmizə uyğunlaşdırılmış (məsələn, 2013-cü ildə Təbrizdə Dr.Hasan M.Cəfərzadə basım ili naməlum olan 77 səhifəlik bir daşbasmasını yenidən nəşr etdirmişdir (21)) və geniş oxucu kütləsinə çatdırılmışdır.

ƏDƏBİYYAT

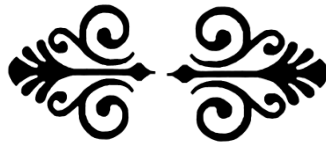
1. Əliyeva-Kəngərli A. Azərbaycan folkloru və kitab mədəniyyəti. Bakı: Elm, 2008, 425 s.

2. Azərbaycan kitabı. Bibliografiya. Üç cildə, I cild. 1870-1920. Bakı: AzSSR Kitab Palatası, 1963, 220 s.

3. Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeciliği / yayıma hazırlayan M.Sabri Koz. İstanbul: Tarih Vakfı yayınları, 2002, 264 s.

4. Derman G. Resimli taş baskısı halk hikayeleri. Ankara: Atatürk kültür merkezi yayını, 1989, 228 s.

5. Aksel, Malik. Taş baskı kitaplarda resim // I Uluslararası türk folklor semineri bildirileri, Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi yayınları, 1974, 453 s.
6. Türkmen F. Hikaye // Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 44 ciltte, cilt 17., 1998, s. 488-491 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
7. Otto Spies. Türkische Volksbücher. Ein beitrage zur vergleichenden maerchenkunde. Leipzig: Hermann Eichblatt Verlag, 1929 (). Otto Spies. "Türk Halk Kitapları. Mukayeseli masal bilgisine bir ilave / türkçeye çeviren Behçet Gönül. İstanbul: Rıza Koşkun Basımevi, 1941, 135 s.
8. Özege S. Eski harflerle basılmış türkçe eserler katalogu", İstanbul, 1972.
9. Albayrak, N. Türk halk hikayelerinin genel özellikleri, tasnifi ve taş baskısı halk hikayelerine bazı katkılar // The journal of Ottoman studies, XXVI, İstanbul: 2005, s.39-49.
10. Якубова С. Азербайджанское народное сказание «Ашуг-Гариб». Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР., 1968, 195 с.
11. Durdiyeva A. Kerem ile Aslı destanının varyantları, folklor özellikleri ve türk halk edebiyatındaki yeri // Biliğ-II, Güz -1999, s. 85-103
12. Xalisbəyli T. Məhəbbətə xalq abidəsi. Bakı: Yazıçı, 1989, 123 s.
13. Şimşek E. Arzu ile Kamber hikayesi üzerinde mukayeseli bir araştırma. Yüksek lisans tezi. Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi, 1987, 341 s.
14. Poyrazoğlu Y. Arzu ile Kamber hikayesi (epizot karşılaştırması). Lisans tezi. İzmir: T.C.Ege Üniversitesi, 1982, 105 s.
15. Cebe G.Ö. Yazmadan basmaya, gösterimden romana: 19.yüzyılda Osmanlıda folklor // Milli folklor, 2013, yıl 25, sayı 99, s. 27-40
16. Cebe G.Ö. 19. yüzyılda Osmanlı toplumu ve basılı türkçe edebiyat: etkileşimler, değişimler, çeşitlilik / yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Türk edebiyatı bölümü, 2009, 396 s.
17. Duymaz A. Kerem ile Aslı hikayesi üzerinde mukayeseli bir araştırma. Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 2001, 414 s.
18. Balta E. Karamanlidika. Bibliographie analytique douvrages en langue turque en caractères grecs. Additions (1584-1900). Athènes: Centre d'Études d'Asie Mineure, 1987, 160 p.
19. Степанян А. Армянописьменная литература на турецком языке -1727-1968. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1985
20. Stepanyan H. Ermeni Harfli Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727-1968). İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2005, 652 s.
21. Arzu ile Kamber (Anadolu variantı) / çevirmə və əmək yazıları Dr.Hasan M. Cəfərzadə. Təbriz, 2013, 16 s.



Nailə ƏSKƏR*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**AMEA Folklor İnstitutunun əyani doktorantı**E-mail: qaracantali@live.com***XX ƏSRİN BİRİNCİ YARISINDA “KOROĞLU” TƏDQİQATLARI****Açar sözlər:** “Koroğlu” dastanı, variant, tədqiqat, nəşr, toplama, folklor**SUMMARY****“KOROĞLU” RESEARCH IN FIRST HALF OF XX CENTURY**

The most extensive works of epic folklore are epic folkloric epics that are transmitted through the ashugs, which have a great historical background and heroism. From this point of view, we can say that the epic “Koroghlu” is one of the epics that has been widely spread among Turkish people and included in their epic creation. Collecting, publishing and research works in the South Caucasus since the early years of the twentieth century have become even wider than the first decades of the Soviet power and have become a separate research area. In this area works of scientists and researchers of the period: V. Khuluflu, H. Alizade, M. Rafili, A. Rajabli, A. H. Tahirov, S. Mumtaz, M. Tahmasib and others are very big. From the first decades of the twentieth century, many stories have been printed. There are extensive research works and scientific research in this area. In this article, widely-acclaimed researches in the first half of the 20th century were categorized, and new publications, and new information were provided.

Key words: “Koroghlu” epic, variant, research, publication, collection, folklore**РЕЗЮМЕ****“КОРОГЛУ” ИССЛЕДОВАНИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА**

Эпопея эпического фольклора, переданная ашугами в традицию рассказывания, эпоху великих исторических событий и героизма, является наиболее великопленным произведением фольклора. С этой точки зрения эпопея “Кероглу” является одной из эпопей, которая получила широкое распространение среди тюркских народов. Сбор, публикация и исследовательские работы на Южном Кавказе с первых лет двадцатого века стали еще шире, чем первые десятилетия советской власти, и стали отдельной областью исследований. В этой области очень велики труды ученых и исследователей того периода: В. Хулуфлу, Х. Ализаде, М. Рафили, А. Раджабли, А. Х. Тахиров, С. Мумтаз, М. Тахмасиб и другие. С первых десятилетий двадцатого века было напечатано много сказаний. В этой области проводятся обширные исследования и научные исследования. В этой статье широко признанные исследования в первой половине 20-го века были классифицированы, и были опубликованы новые публикации и новые поиски.

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

Məsələnin qoyuluşu. XX əsrin ilk illərindən Cənubi Qafqazda davam edən toplama, nəşr və tədqiqat işləri sovet hakimiyyətinin qurulmasından sonra daha da genişlənmiş və koroğluşünaslıq ayrıca bir tədqiqat sahəsi halına gəlmişdir. Bu sahədə dövrün tədqiqatçıların: V. Xuluflu, H. Əlizadə, M. Rəfili, A. Rəcəbli, Ə. H. Təhirov S. Mümtaz, M. Təhmasib və başqalarının əməyi çox böyükdür. XX əsrin ilk onilliklərindən başlayaraq dastanın bir çox qolları çap olunmuşdur. Bu sahədə xeyli tədqiqat əsərləri yazılmış və elmi araşdırmalar aparılmışdır. Məqalədə XX əsrin ilk yarısında geniş vüsət almış tədqiqatlar təsnif edilir, yeni nəşrlər, müasir axtarışlar, söyləyicilər, toplayıcılar haqqında məlumat verilir, dastanın eyni zamanda Azərbaycandan kənarda yayılması tarixindən bəhs edilir.

İşin məqsədi. Söyləyicilik ənənəsinə bağlı olaraq aşıqlar tərəfindən ifa edilən, böyük tarixi hadisə və qəhrəmanlıqları bugünüməzə daşıyan dastanlar epik folklorun ən irihəcmli əsərləridir. Bu baxımdan “Koroğlu” dastanı da türk xalqları arasında geniş yayılmış, onların epik yaradıcılığına daxil olmuş dastanlardan biridir. Dastanın toplanması və araşdırılmasına başlanması XIX əsrin ilk yarısına təsadüf edir. Bu əsrdə dastan Avropaya ayaq açmış və ingilis dili ilə yanaşı, müxtəlif Avropa dillərində çap olunmuşdu. XIX əsrdə Cənubi Azərbaycandan və Zaqafqaziyadan yazıya alınmış qollar, eyni zamanda aşiq repertuarında yaşayan və XX əsrin ikinci yarısına qədər toplanılması davam edən variantlar “Koroğlu” dastanının əsas mətnlərini təşkil edir. XX əsrdə də “Koroğlu” dastanı haqqında araşdırmalar davam etmişdir.

Tiflisdə çıxan “Kavkaz” qəzetinin 1903-cü ildəki nömrəsində “Koroğlu” dastanı haqqında yazı çap olunmuşdur (32). “Koroğlu” haqqında əfsanə” adlanan bu mətn əslində “Koroğlunun Ərzurum səfəri” qolunun bir variantı idi. P.Krasov adlı müəllifin çap etdirdiyi mətn qısaldılmış əhvalatlarla bu qolun süjetini əhatə edirdi. “Koroğlu” dastanının Azərbaycan versiyasına bağlı variantları arasında qolların sayı müxtəlifdir. Təbriz variantında (Tiflis nüsxəsi) 28 məclis (qol), Paris nəşrində (Xodzko nəşri) 13 qol mövcuddur. Bundan başqa, dastanın V.Xulufu (1929) nəşrində 10 qol və epizod (9, 18), H.Əlizadə (1940, rusca; 1941, Azərbaycanca) nəşrində 14 qol, M.Təhmasib nəşrində (1949, 1956) 17 qol vardır.

Sovet dövründə “Koroğlu”-nün aşiq repertuarında olan qolları toplanılmağa və nəşr edilməyə başlandı. Bu sahədə V.Xulufu, H.Əlizadə, A.Rəcəbli, Ə.H.Tahirov S.Mümtaz (dsatanı toplayıb, amma nəşr etdirməyib), M.Təhmasib və s. alimlərin əməyi böyükdür. S.Mümtaz dastanın bir çox variant və versiyalarını tədqiq etmiş, sovet və Azərbaycan alimləri ilə fikir mübadiləsi etmiş, əldə etdiyi qənaətlərini belə ümumiləşdirmişdir: “Koroğlu” motivlərinin təhlili bizə bu nəticəni verir ki, bu dastan çox işlənmiş, çox dağılmış, çox təhriflərə uğramış və içində növ-növ ünsürlər qarışmışdır” (24, 178).

Azərbaycan koroğluşünaslığında müstəsna xidmətləri olmuş araşdırmaçılardan bir də Vəli Xulufudur. “Koroğlu” dastanının ilkin toplanma, nəşr işi demək olar ki, onun adı ilə bağlıdır. V.Xulufu 1920-ci illərdə Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyətinin Folklor şöbəsinə başçılıq etmişdir. Həmin illərdən də onun toplayıcılıq və nəşirlik fəaliyyəti başlamışdır. İlk dəfə 1927-ci ildə “Koroğlu” dastanının iki qolunu – tovuzlu Aşiq Hüseyn Bozalqanlıdan yazıya aldığı “Bağdad səfəri” və “Toqat səfəri” qollarını söyləyicinin tərcümeyi-halı və şeirlərindən nümunələrlə bir yerdə çap etdirmişdir (17). Bundan iki il sonra V.Xulufu 1929-cu ildə tovuzlu Aşiq Əsəddən topladığı “Dərbənd səfəri” və “Dəli Koroğlu ilə Bolu bəy” adlı iki qolu da əlavə edərək dastanın bitkin dörd qolunu, həmçinin altı qolun və iki qısa mətnin məzmununu əhatə edən kitabı Azərnəşrdə çap etdirdi. Hənəfi Zeynallının redaktorluğu ilə çap olunan bu nəşrə V.Xulufu “İkinci çapa qeyd” və “Başlanğıc əvəzinə” ön söz yazmışdır. Bu yazılarında o, dastanın yayılma arealı, tədqiqat tarixi, qəhrəmanın mənşəyi, xalq arasında yaşayan Koroğlu rəvayət və məsəlləri haqqında yazmışdır. Bundan başqa, sonda “Gürcüstan türklə-

rindən Koroğlu” başlığı altında “Bir iki söz” adlı Gürcüstandan toplanmış dastan mətni və yeddi başlıqda əlavələr vermişdir. Əlavənin beşində dastana birbaşa və ya dolayısı ilə aid olan başqa mənbələrdən əldə edilmiş şeirlər, ikisində isə dastan söyləyicisi aşıqların geniş tərcümeyi-halı verilmişdir (16; 23). “Koroğlu” dastanının sovet dövrü tədqiqatçılarından olan Abbas Rəcəbli 1937-ci ildə şəmkişli aşiq Hüseynədən dastanın 3 qolunu yazıya almış və bu mətn dövrü mətbuatda çap olunmuşdur. Dolğun süjet xətti ilə seçilən bu qollar uzun müddət diqqətdən kənarda qalmış, nəhayət, 1999-cu ildə kitab şəklində çap olunmuşdur (20).

XX əsrin 30-cu illərində “Koroğlu” mətninin toplayıcılarından biri də Əli Heydər bəy Tahirovdur. O müxtəlif aşıqlardan və dastan söyləyicilərindən dastanın üç qolunu toplamış və arxivlərə vermişdir. Ə.H.Tahirovun topladığı qollar “Koroğlu” kitablarının müxtəlif nəşrlərinə daxil edilmişdir. Mikayıl Rəfilinin müəllifi olduğu “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi oçerklər”i 1940-cı ildə işıq üzə gəlmüşdür. Kitabda “Koroğlu” dastanı barədə mülahizələrə də yer verilmişdir. Müəllifin fikrincə, dastan tarixi hadisələrlə səsleşir, Azərbaycan xalqının Türkiyə sultanları və İran şahlarına qarşı yönəlmiş kəndli üsyanlarından alovlandığı və XVI-XVII əsrlərin tarixi hadisələrindən bəhs edir (33).

“Koroğlu” dastanının xalq arasından, aşıqlardan toplanıb yazıya alınmasında folklorşünas Hümət Əlizadənin də böyük rolu olmuşdur. Qısa ömrünün böyük hissəsini bölgələrdə toplayıcılıq fəaliyyəti ilə keçirən folklorşünas bir-birindən dəyərli folklor materialları toplamış, nəşr etdirmişdir. Bunların arasında “Koroğlu” dastanının qolları da olmuşdur. Dastanın bir neçə qolunu 1940-cı ildə “Gənc nəsil” jurnalında “Koroğlu. Xalq variantı” (21; 22) adı ilə çap etdirən folklorşünas, elə həmin il dastanı rus dilində (31), bir il sonra isə Azərbaycan türkcəsində (12) kitab şəklində çap etdirdi. 13 qoldan ibarət olan rusca mətni Əziz Şərif tərcümə etmişdir. Azərbaycan dilində mətnə bir qol daha (Koroğlunun Bəyazid səfəri) əlavə edilərək 14 qol həcmində çap olundu.

H.Əlizadə folklor materiallarının toplanması prinsiplərinə əməl edərək mətnləri hansı tarixdə və hansı bölgədən, kimdən topladığını dəqiqliklə göstərmişdir. O, “Koroğlunun İstanbul səfəri” qolunu 1935-ci ildə Şamaxıda Aşıq Abbasdan, “Koroğlunun Aşıq Cünun” qolunu 1938-ci ildə Qazaxda Aşıq Əlidən, “Koroğlunun Türkmən səfəri” qolunu 1934-cü ildə Qazaxda Aşıq Əlidən, “Koroğlunun Dəmirçioğlu” qolunu 1938-ci ildə Tovuzda Aşıq Mirzədən, “Koroğlunun Ərzurum səfəri” qolunu 1938-ci ildə Gəncədə Aşıq İbrahim Qaraçı oğlundan, “Koroğlunun Toqat səfəri” qolunu 1939-cu ildə Qazaxda Aşıq Əlidən, “Koroğlunun Ərzincan səfəri” qolunu 1938-ci ildə Ermənistan SSR-in Axtı rayonunda Aşıq Sadiqdan, “Koroğlunun Bağdad səfəri” qolunu 1938-ci ildə Gəncədə Aşıq İsmayıldan, “Koroğlunun Rum səfəri” qolunu 1934-cü ildə Qazaxın Çanaqlı kəndində Aşıq Məhəmməddən, “Koroğlunun Bəyazid səfəri” qolunu 1934-cü ildə Qazaxlı Aşıq Əlidən, “Koroğlunun Dərbənd səfəri” qolunu 1938-ci ildə Tovuz rayonunun Bozalqanlı kəndində Şair Vəlidən, “Koroğlunun qocalığı” qolunu 1934-cü ildə Qazaxda Aşıq Əlidən topladığını qeyd etmiş və qeydlərini belə də indeksləşdirmişdir.

Azərbaycan “Koroğlu”sundan bəhs edərkən onun əsas cəfəkeşlərindən biri folklorşünas alim Məmmədhüseyn Təhmasib haqqında, onun koroğluşünaslıq fəaliyyəti haqqında da mütləq danışmaq lazımdır. “1940-cı illərin sonlarından etibarən Azərbaycan koroğluşünaslığının inkişafı sıx şəkildə böyük folklorşünas alim Məmməd Hüseyn Təhmasibin adı ilə bağlıdır” (9, 34). Onun fəaliyyəti iki şəxəli idi: həm dastanın mətninin toplanması, tərtibi, nəşri işləri, həm də dastanın tədqiq edilməsi. M.H. Təhmasib 1941-ci ildə nəşr edilən “Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq eposu” kitabına (26, 3-5) yazdığı ön sözdə Koroğludan da bəhs etmişdir. 1943-cü ildə isə o, “Koroğlu qoşmaları” (19) adlı kitab çap etdirmişdir. Sonradan dəfələrlə təkrar (10; 13; 15; 18) çap olunmuş “Koroğlu” dastanının 1949 və 1956-cı illər nəşrləri (14; 11) bu sahədə görülmüş ən kamil nəşrlər kimi eposun tanınmasında, sevilməsində xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. 1965-ci ildən başlayaraq beş cilddən ibarət Azərbaycan dastanları çap olunmağa başlandı. M.Təhmasib I və II cildləri Ə.Axundovla birgə nəşrə hazırlamışdır, I cildə ön söz mahiyyətində giriş yazmışdır (27, 5-16). IV cildin – “Koroğlu” dastanının tərtibi isə bütünlüklə M.Təhmasibə məxsusdur (28, 5-18). Alim bu xalq yaradıcılığının şah əsərini nəşrə hazırlayarkən onu sosializm realizmi ideologiyasının təsirindən xilas etmək lazım olduğunu bilirdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un taleyinin təkrar yaşanmaması üçün “Koroğlu”nu təzyiqlərə məruz qoymamaq lazım idi. Tərtibçi müxtəlif üsullarla onu sovet ideologiyasından xilas edə bildi. Kitab Həmid Araslının redaktorluğu altında nəşr olunmuşdur.

M.Təhmasibin tərtib etdiyi “Koroğlu” dastanı 17 qoldan ibarət idi: “Alı kişi”, “Koroğlu ilə Dəli Həsən”, “Koroğlunun İstanbul Səfəri”, “Dəmirçioğlunun Çənlibelə gəlməsi”, “Koroğlunun Ərzurum səfəri”, “Eyvazın Çənlibelə gətirilməyi”, “Durna teli”, “Həmzənin Qıratı aparması”, “Məhbub xanımın Çənlibelə gəlməyi”, “Koroğlunun Bəyazid səfəri”, “Qulun qaçması”, “Düratın itməyi”, “Koroğlu ilə Bolu bəy”, “Koroğlunun Qars səfəri”, “Koroğlunun Dərbənd səfəri”, “Hasan paşanın Çənlibelə gəlməyi”, “Koroğlunun qocalığı”. “Koroğlu ilə Dəli Həsən”, “Qulun qaçması”, “Koroğlunun Qars səfəri”, “Hasan paşanın Çənlibelə gəlməyi” qolları bu nəşrdə yeni idi.

“Koroğlu”nun M.Təhmasib variantı Hümmət Əlizadə nəşrindən və əvvəlki nəşrlərdən fərqlənir. Bu nəşrdə “Koroğlu”nun 17 qolu verilir. Burada Hümmət Əlizadə nəşrində olmayan “Koroğlu ilə Dəli Həsən”, “Qulun qaçması”, “Koroğlunun Qars səfəri”, “Hasan paşanın Çənlibelə gəlməsi” qolları da var. Qeyd edildiyi kimi, M.Təhmasib tərtib etdiyi “Koroğlu” dastanının nəşrinə müqəddimə yazmış, kitabın sonunda izah və qeydlər, lüğət vermişdir (28, 5-18). Bu cəhətdən M.Təhmasib nəşri irəliyə doğru atılmış uğurlu bir nəşr olsa da, burada bəzi mübahisəli məsələlərə də yol verilmişdir. Belə ki, tərtibçi eyni bir qolun bir hissəsini bir söyləyicidən, digər qismini isə digər söyləyicidən istifadə edərək tərtib etmişdir. Bu isə bəzi folklorşünas alimlərin də göstərdiyi kimi, folklorşünaslıq prinsipinə ziddir” (8, 31). Bu fikirlə qismən razılaşaraq bildirmək istəyirik ki, əslində müəllif kitabın sonunda verilmiş izah və qeydlərdə məsələyə aydınlıq gətirmişdir. Bu qeydlərdə dastanın hər hansı bir qolunun söyləndiyi və toplandığı zaman və mə-

kan haqqında geniş məlumat verilmişdir. Buradan da bir qolun bir neçə variantının istifadə edildiyini görmək mümkündür. Hər bir qolun arxiv nömrəsi göstərilməklə harada, nə vaxt və hansı aşığıdan yazıya alındığı, kim tərəfindən toplanıldığı, daha əvvəl hansı nəşrdə çap olunduğu dəqiqliklə qeyd olunmuşdur. “Müqəddimə”də dastanın yaranma və tədqiqat tarixi, tarixlə səsleşmə faktları, variantları və versiyaları haqqında məlumat vermişdir.

1941-ci il Hümmət Əlizadə nəşrini yüksək qiymətləndirən müəllif, bununla belə ən doğru varinatın 1949-cu il nəşri olduğunu qeyd edir. “İzahlar” xüsusi maraq doğurur və qollara açar rolu oynayır. Burada hər qolun əsas varinatı göstərilmiş, mövcud fərqlər, nəzm hissələrindəki qoşma fərqləri verilmişdir. Nümunə olaraq “Koroğlunun Ərzurum səfəri” qoluna nəzər salaq: Bu qolun tərtibində “Dəmirçioğlu-Əsəd”, “Dəmirçioğlu-Hüseyn”, “Dəmirçioğlu-İbrahim” variantları əsas götürülmüşdür. Bu sayılanlardan başqa, həmin qolun daha 5 variantı vardır. Ümumiyyətlə, bu qolun varinatları öz quruluşlarına görə bir-birindən xeyli fərqlənir. Aşıqların bəzisi “Dəmirçioğlunun Çənlibelə gəlməsi” qolunu da bununla birləşdirib bir qol kimi deyir, bəziləri isə “Aşıq Cünunun Çənlibelə gətirilməsi” əhvalatını da qoldan ayıracıq hər üçünü müstəqil qol şəklində söyləyirlər (3, 417). Burada müxtəlif əlyazmalardan “Koroğlu” dastanı ilə bağlı nümunələr verilmişdir. Elyas Muşeqin 1721-ci ildə erməni əlifbası ilə yazılmış “Nəğmələr kitabı”ndan, Əndəlib Qaracadağının XIX əsrin əvvəllərinə aid “Şeirlər məcmuəsi”ndən, 1799-cu ildə erməni əlifbası ilə yazılmış digər əlyazmadan, əslü Gürcüstan Dövlət Muzeyində saxlanılan gürcü əlifbası ilə yazılmış əlyazmadan götürülmüş nümunələr verilmişdir. Bununla da tərtibçi dastanın qədimliyini, mötəbərliyini, oxucunun nəzərinə çatdırmaq istəmişdir. “Müstəqil nəğmələr” bölməsində də xalq qəhrəmanı Koroğlu ilə bağlı olduğu hesab edilən, dastandan kənarda çox da məna ifadə etməyən şeir nümunələri verilmişdir.

M.Təhmasib qolların adını varianatlar arasından seçib təyin edərkən dövrünün sovet təbliğatına önəm vermiş, dastanı repressiyalardan qorumaq üçün kəskin ifadələrdən qaçmağa çalışmışdır. Fikrimizcə, nəşr vaxtı o, qolların adlarında olan Qafqaz və Anadolu yaşayış məskənlərinin adlarının daha az səslənməsinə diqqət etmişdir. Çünki bu adlar oxucuya və ya dinləyiciyə təsəvvüründə dastanın xəritəsini canlandırmağa imkan verirdi. Bu isə sovet ideologiyasına görə yolverilməz idi və dastanın nəşri üçün əngəllər törədəcəkdi. Bütün bunlardan qorunmaq üçün tərtibçi şəhər və məkan adlarını qol başlıqlarında minimuma endirmiş, alternativ variantlardan istifadə etmiş və digər nəşrlərdən fərqli olaraq, başlıqları süjetə uyğun adlandırmışdır. Bundan başqa, fikrimizcə, bəzən isə aşıqlar bu qolları müxtəlif adlarla söyləmişlər. M.Təhmasib tərtib etdiyi 17 qoldan ibarət “Koroğlu” dastanında Azərbaycan aşıqlarının dilindən topladığı mətnləri və ondan əvvəl toplanmış bütün arxiv variantlarını nəzərdən keçirmişdir. Alim özündən əvvəl nəşr edilmiş Hümmət Əlizadə nüsxəsini də ciddi araşdırmışdır. Ümumi mənzərəyə nəzər salsaq, çoxvarinatlı və qarışıq qolların olduğunu görürük. “Alı kişi” qolunun müxtəlif aşıqlardan toplanmış 10-15 variantı, məsələn, “Koroğlu-Əsəd”, “Koroğlu-Bozalqanlı”, “Koroğlu-Əli”, “Qaf-Penn” və s. variantları vardır. Bir qolun bəzən bir neçə variant arasından hadisələri və epizodları saxlamaq şərti ilə ortaq nəticəyə gələrək ən mükəmməl bir qol tərtib etmək lazım idi.

Sovet dövrünün 50-60-cı illərində folklorşünaslıq sahəsində fəaliyyət göstərən alimlər arasında akademik Həmid Araslı irsini də xüsusi ilə vurğulamaq lazımdır. H. Araslının tədqiqatları arasında “Koroğlu” dastanı haqqında mülahizələrə rast gəlinir. Onun 1956-cı ildə nəşr olunmuş “XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı” kitabında bu mülahizələrə də yer verilmişdir (2, 30-32). Eyni zamanda o, həmin ildə çap olunmuş M. Təhmasibin tərtib etdiyi “Koroğlu” kitabının redaktoru olmuşdur. Bundan başqa, 1960-cı ildə akademik “Aşıq yaradıcılığı” (1) kitabı işıq üzü gördü. Bu nəşrdə də müəllif tarixi şəxsiyyət hesab etdiyi Koroğlu haqqında fikir və mülahizələrini bildirmişdir.

Sovet dövrünün 40-60-cı illərində həm dastan haqqında alim və araşdırmaçıların fikir və mülahizələrindən ibarət elmi əsərlər yazılır, həm də dastanın mətni kitab olaraq və dövrü mətbuatda hissə-hissə çap olunur, oxucuların istifadəsinə verilir. Bu dövrdə rusca tərcümələrin nəşri artır, dastan həm respublika, həm də SSRİ miqyasında məşhurlaşır. Bunun səbəblərindən biri də dahi bəstəkar Ü. Hacıbəyli-nin 1938-ci ildə “Koroğlu” operasını yazması və bu operanın böyük şöhrət qazanması idi. Həmin ildə “Литературный Азербайджан” jurnalında dastandan kiçik bir hissə çap olundu (29, 57-58). Dastanın 1940-cı ildə H. Əlizadənin tərtibatında rus dilində çap olunması o dövr üçün böyük hadisə oldu. Tərcüməçi Hüseyn Şərifov rusca nəşrə ön söz yazmış, dastanı sosialist yanaşma tərzilə təhlil edərək bunun yerli feodallara qarşı sinfi mübarizə aparan kəndli hərəkatlarının təzahürü olduğunu bildirmişdir. Bununla belə, o, dastanın müsbət keyfiyyətlərini də qeyd etmişdir: “Xalq dastanı “Koroğlu”da Azərbaycan xalqının siyasi və milli özünüdərk qüvvətli şəkildə öz əksini tapmışdır. Onun milli dühasının ən gözəl cizgiləri – azadlıq ruhu, qorxubilməz igidliyi, alicənablığı və mərdliyi, düşmənlərə olan müqəddəs nifrəti eposda məxsusi olaraq, həm də parlaq əks olunmuşdur” (34, 5-16). 1939-cu ilə Moskvada işıq üzü görən Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyasında dastandan hissələr çap olundu (30).

Sovet dövrü “Koroğlu” tədqiqatçılarından biri də professor Mirəli Seyidovdur. M. Seyidov daha çox dastanı mifoloji aspektdən: motivlərin, obrazların mifoloji köklərini araşdırırdı. Onun qənaətlərinə görə, dastanın əsas obrazı Çənlibel, Alı kişi və Koroğludur: 1) Çənlibel – məkan olaraq strateji əhəmiyyəti vardır, mifik mənşəli obrazdır və dağ kultuna bağlanır; 2) Alı kişi – kor olması onun dağın ruhu olmasını göstərir və oğlu ilə məhz dağda məskən tutması da bununla bağlıdır; 3) Koroğlu isə üç ünsürlə əlaqəlidir:

- a) Yer-torpaq (atası – dağ tanrısıdır).
- b) Su (Qoşabulaqdan içib basılmaz qəhrəman və haqq aşığı olmuşdur).
- c) Od və ya İşıq (onun adı Rövşəndir), silahı – Misri qılınc ildırım mənşəlidir, içdiyi Qoşabulağın suyu biri qərbdən və digəri şərqdən doğan ulduzların toqquşmasından köpüklənmişdir) (25, 184-207).

Sovet dövrü 50-60-cı illər “Koroğlu” dastanı haqqında araşdırmalar sistemli şəkildə davam edirdi. Bu dövrdə dastan haqqında araşdırmalar geniş vüsət almışdır, mövzu ilə bağlı dissertasiyalar yazılırdı. 1955-ci ildə Paşa Əfəndiyev “Корог-лу – героический эпос Азербайджанского народа” (“Koroğlu – Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq eposu”) adlı dissertasiya müdafiə edərək bu sahədə ilk mo-

noqrafik tədqiqata imza atdı (35). Dissertasiyada Qafqazda və Cənubi Azərbaycan ərazisində dastanın toplanma, araşdırma və yayımlanma tarixi əhatəli şəkildə tədqiq edilmişdir. Alim ilk toplama mətnlərindən başlayaraq dastanın bütün nəşrləri və nəşirləri haqqında geniş məlumat verir, İ.Şopen, A.Xodzko, J.Sand, S.S.Penn nəşrlərinin elmi əhəmiyyəti, dastanın başqa xalqlar arasında da məşhurlaşması məsələlərinə toxunur. Bundan başqa, dissertasiyada müxtəlif mətnlər müqayisəli olaraq tədqiqata cəlb edilmişdir. Bu tədqiqatla bağlı mətbuatda da məqalələrlə çıxış etmişdir. Paşa Əfəndiyevin “Koroğlu” dastanı” (4), “Koroğlu” eposunun çap olunmamış qolları” (7), “Qəhrəmanlıq dastanı (eposun rusca nəşrinin 100 illiyi)” (6), “Koroğlu” rus mətbuatında” (5, 53-64) və s. kimi bir sıra məqalələri çap olunmuşdur.

İşin elmi nəticəsi. XX əsrin ilk yarısı, xüsusən sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra Azərbaycanda tədqiqatçılar və alimlər tərəfindən “Koroğlu” dastanının toplanması, nəşri və şöhrətlənməsinin qızıl dövrü hesab olunur. 1920-ci illərdə Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyətinin Folklor şöbəsinin bu sahədəki işlərdə xüsusi rolu olmuşdur.

İşin elmi yeniliyi. XIX əsrdən başlayan və XX əsrin ortalarına qədər davam edən dövr “Koroğlu” dastanının toplanılması, nəşri baxımından çox məhsuldar bir dövr olmuşdur. XX əsrin ilk yarısında bir-birindən fərqlənən V.Xulufu, H.Əlizadə, M.Rəfili, A.Rəcəbli, Ə.H.Tahirov, S.Mümtaz, M.Təhmasib nəşrləri arasındakı ortaq və fərqli epizod və motivlərin olması, dastanın ilk yazılı qaynaqlarına istinad edilərək müxtəlif toplayıcılarından, aşiq repertuarlarından alınmış məlumatlar işin elmi yeniliyi hesab edilir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti. Bildiyimiz kimi, “Koroğlu” dastanı türk xalqları arasında yayılma arealı baxımından ilk yerdə dayanan dastanlarımızdan biridir. Onun ilk yazılı qaynaqları, adının keçdiyi və ya mətn, şeir nümunələrinin verildiyi əlyazmalar, arxiv və kitabxanalarda saxlanılan nadir nüsxələr “Koroğlu”nun şöhrətindən xəbər verir. Dastanın milli versiyaları və onların ətrafında yaranan variantlar XIX əsrdən etibarən toplanmağa, araşdırılmağa başlanmışdır. Azərbaycanda sovet dövrü “Koroğlu” tədqiqatçıları və onların gərgin əməyi nəticəsində ortaya çıxan tədqiqat, toplama, nəşr işləri öz bəhrəsini vermiş, dastanın mükəmməl nüsxələri şifahi yaddaşdan yazılı yaddaşa köçürülmüşdür. Dastanın öyrənilmə prosesi bu gün də davam edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Araslı H. Aşiq yaradıcılığı. Bakı: Birləşmiş nəşriyyat, 1960, 136 s.
2. Araslı H. Koroğlu dastanı // XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: ADU nəşriyyatı, 1956, S. 30-32.
3. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Koroğlu dastanı / Tərtib edən Təhmasib M. Bakı: Cıraq, 2005, 544 s.
4. Əfəndiyev P. “Koroğlu” dastanı // Sovet Ermənistanı qəzeti. 1956, 20 oktyabr.
5. Əfəndiyev P. “Koroğlu” dastanı rus mətbuatında // Azərb. SSR EA Xəbərləri, İctimai elmlər. 1958, №1. S. 53-64.
6. Əfəndiyev P. Qəhrəmanlıq dastanı (Eposun rusca tərcüməsinin 100 illiyi) // Ədəbiyyat və incəsənət qəzeti, 1956, №25.
7. Əfəndiyev P. “Koroğlu” eposunun çap olunmamış qolları // Ədəbiyyat və

incəsənət qəzeti, 1955, №13.

8. Əliyeva X. Məhəmmədhüseyn Təhmasibin folklorşünaslıq fəaliyyəti / Elmi redaktoru İsmayilov H. Bakı, Nurlan, 2009, 156 s.

9. İbrahimova A. Azərbaycan koroğluşünaslığı: tarixi və inkişaf mərhələləri. Bakı, Nurlan, 2014. 149 s.

10.Koroğlu / Çapa hazırlayanı və “Bir neçə söz”ün müəllifi M.Təhmasib. Bakı: Elm, 1975, 368 s.

11.Koroğlu / Çapa hazırlayanı və ön sözün müəllifi M.Təhmasib. Bakı: Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1956, 454 s.

12.Koroğlu / Tərtib edəni H.Əlizadə. Bakı: Azərnəşr, 1941, 226 s.

13.Koroğlu / Tərtib edəni, müqəddimə və şərhlərin müəllifi M.Təhmasib. Bakı: Elm, 1959, 508 s.

14.Koroğlu / Tərtib edəni, müqəddimə və şərhlərin müəllifi M.Təhmasib. Bakı: Elm, 1949, 484 s.

15.Koroğlu / Tərtib və ön sözün müəllifi M.Təhmasib. Bakı: Gənclik, 1982, 328 s.

16.Koroğlu / Toplayıb nəşr edəni V.Xulufu. Bakı: Azərnəşr, 1929, 162 s.

17.Koroğlu / Toplayıb nəşr edəni V.Xulufu. Bakı: Azərnəşr, 1927. 86 s.

18.Koroğlu / Uşaqlar üçün işləyəni M.Təhmasib. Bakı: Azərnəşr, 1965, 376 s.

19.Koroğlu qoşmaları / Tərtib edəni M.Təhmasib. Bakı: EAAzF nəşri, 1943, 34 s.

20.Koroğlu. Abbas Rəcəbli nəşri / Tərtib, ön söz və şərhlərin müəllifi E.Tofiqızı. Bakı: Elm, 1999.

21.Koroğlu. Xalq variantı // “Gənc nəsil” jurnalı, 1940, №8, S. 13-16.

22.Koroğlu. Xalq variantı // “Gənc nəsil” jurnalı, 1940, №9, S. 13-14.

23.“Koroğlu” dastanı (Vəli Xulufu nəşri). Bakı, TOFİQ-M, 2017. 180 s.

24.Nəcəfov N. Salman Mümtaz və folklor // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, V kitab. Bakı: Elm, 1977, S. 174-185.

25.Seyidov M. Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında // Azərbaycan jurnalı, 1978, №4, S. 184-207.

26.Təhmasib M. Bir neçə söz / Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq eposu. Bakı: EA AzF nəşriyyatı, 1941, S. 3-5.

27. Təhmasib M. Bir neçə söz / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, I cild. Bakı: 1965, S. V-LVI

28.Təhmasib M. Müqəddimə / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV cild. Bakı: Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1969, S. 5-18.

29.Азербайджанский народный эпос // Журнал Литературный Азербайджан, 1938, №12, С. 57-58.

30.Антология Азербайджанской литературы / Под ред. В.А.Луговского и С.Вургуна. Москва: ГИХЛ, 1939.

31.Кер-оглы. Азербайджанский народный эпос. Составитель: Г.Али-заде. Баку: Азернешр, 1940, 131 с.

32.Красов П. Кавказские заметки и легенды о Кор-оглы // Газета Кавказ, Тифлис, 1903, №17.

33.Рафили М. Очерки по истории азербайджанской литературы // Журнал Литературный Азербайджан, 1940, №1, С. 57-61.

34.Шарифов Г. Предсловие / Кер-оглы. Азербайджанский народный эпос. Составитель: Г.Али-заде. Баку: Азернешр, 1940, С. 5-16.

35.Эфэндиев П. Короглу – героический эпос Азербайджанского народа. Дис. канд. фил. наук. Баку, 1953, 300 с.



Rasim HÜSEYNOV**AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmaları****İnstitutu Beynəlxalq Əlaqələr şöbəsi, Fil.ü.f.d.****E-mail: r.huseynov.80@mail.ru**

AZƏRBAYCAN VƏ ANADOLUDA TÜRKDİLLİ ƏDƏBİYYATIN DOĞUŞU VƏ İNKİŞAFI

Açar sözlər: Səlcuqlular, Hülakilər, türk dili, təsəvvüf ədəbiyyatı, alban türkcəsi.

XÜLASƏ

Bu gün əlimizdə Səlcuqlular dövründə, daha dəqiq desək, XI – XIII əsrlərdə türkcə yazıldığı bilinən bir necə ədəbi əsər bulunmaqdadır. Bunlar Mövlanə Cəlaləddin Ruminin və Sultan Vələdin oğuz türkcəsində qələmə aldıkları şerlər, Fəqihin “Çarxnamə”si, Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa”sı, Əlinin “Qisseyi – Yusif”idir. Bunlar ümuməguz – Səlcuqlu ədəbiyyatının nümunələri hesab edilirlər. Həmin əsərlərin dili onlardan əvvəl Azərbaycanda ərsəyə gəlmiş “Kitabi – Dədə Qorqudun” və daha sonrakı dövrün məhsulu olan “Dastani Əhməd Hərami”nin, eləcə də İzzəddin Həsənoğlunun dilindən, ortadakı cüzi şivə fərqləri nəzərə alınmazsa, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir. Məsələyə bugünkü oğuz şivələri (Azərbaycan, Anadolu, qaqauz və türkmən) baxımından yanaşsaq, həmin ədəbi abidələrin dilini Azərbaycan ədəbiyyatının nümunəsi hesab etmək lazım olacaq. Hərçənd ki, Mövlanə Cəlaləddin Rumlu əslən Orta Asiyadan idi, oğlu Sultan Vələd isə Anadoluda dünyaya gəlmişdi. Bu sıraya Qazi Bühranəddinin “Divan”ı “Dastani – Əhməd hərami”, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşə”si, Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa”sı, Qazi Mustafa Zərrinin “Yusif və Züleyxa”sı, Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa”sı kimi Şərqi Anadoluda qələmə alınmış əsərləri də daxil etmək olar. Onların böyük əksəriyyəti Hülakülər, başqa sözlə, Elxanilər dövründə ərsəyə gəlmişdir. XII-XIII əsrlərdə oğuz türkcəsində yazılan əsərlərə yanaşı, alban ədəbiyyatı da inkişafda olub. Söhbət alban (qıpçaq – qarqar) türkcəsində yaradıkları əsərlərdən, məsələn, XII əsrin böyük alban ilahiyyatçı, tarixçi və müəfəkkiri Mxitar Qoşun “Törə bitiqi” və digər əsərlərindən gedir. Bundan başqa dövrümüzədək eyni dildə qələmə alınmış bir çox alban müəllifin əsəri də yetişib ki, onlardan alban katalikosu Nersesin “Alğış Tenqrigə, Nersess gətoğiqosnux aytkanı, xaysı ki tiyışlidir barça krisdanlarğa övrənməgə”, Vanağanın “İnam bilə tapunurmen ari Errortuti-unnu da bir Tenqrilikni ayırılmağan” başlıqlı əsərlərini və s. göstərmək olar. Sözügedən dövrlərdə alban (qarqar-qıpçaq) türkcəsi Azərbaycanda olduğu kimi, Anadoluda da işlənmiş və bu dildə bir çox əsər yaranmışdır. Dövrümüzədək Lambronlu Nerses, Qriqor Maqistratos, Katalikos IV Nerses, Naraekli Qriqor, Ərzincanlı Ohannes, Yovhanes Tilkuranlı, Arakel Bitlisli, Nerses Şnorali, Toros Muşlu, Mkırtç Nəqqaş, Xaçatur Dərəçiçəkli, Frik, və Zəkəriyyə Vanlı və başqalarının həmin dildə qələmə aldıkları çox sayda əsər yetişmişdir. XIII-XIV əsrlərdə Qərbi Anadoluda qurulan türkmən bəyliklərinin türkcəyə göstərdikləri həssasiyyət sayəsində Türk dili həmin ərazilərdə dövlət dilinə çevrilmiş, rəsmi dil halına gəlmişdi ki, bu da ayrıca bir söhbətin mövzudur.

SUMMARY

BIRTH AND DEVELOPMENT OF TURKIC LITERATURE IN AZERBAIJAN AND ANATOLIA

Today we have some literary works known to be written in the Turkish language during the Seljuks, to tell exactly, during the 11th – 13th centuries. They are the poems written by Mevlana Jalaladdin Rumi and Sultan Veled in Oghuz Turkish, “Charkhname” by Fagih, “Yusif and Zuleykha” by Seyyad Hamza, “Gisseyi - Yusif”. They are considered the examples of common-Oghuz-Seljuk literature. If the slightest differences in the dialect are not considered, the language of these works almost does not differ from the language of the epos “The Book of Dede Gorgud” and that preceded them in Azerbaijan and the literary works of later period – “Dastani Ahmed

Harami”, as well as Izaddin Hasanoglu. If we approach the issue from the point of view of today's Oghuz dialects (Azerbaijani, Anatolian, Gagauz and Turkmen), then the language of these literary monuments should be considered a model of Azerbaijani literature. Though the fact that Mevlana Jalaladdin Rumi was from Central Asia, but his son Sultan Veled was born in Anatolia. The literary works such as “Divan”, “Dastani-Ahmad Harami” by Gazi Burhaneddin, “Varga and Gulsha” by Yusif Maddah, “Yusif and Zuleikha” by Suli Fagih, “Yusif and Zuleikha” by Gazi Mustafa Zarri and the works of “Yusif and Zuleikha” by Shayad Hamza are also included into the works written in Eastern Anatolia. The majority of them were written in the era of the Hulaguids, in other words, during the period of the Ilkhanates. During the 12th- 13th centuries, along with works written in the Oghuz version of the Turkic languages, Albanian literature also developed. It is said about the works created in the Albanian (Kipchak – Gargar) version of the Turkic languages, such as “Tora bitigi” by Mkhitar Gosh who was the great Albanian theologian, historian and thinker of the 12th century and others. In addition, the works of many Albanian authors written in the same language have come to our time, among which we can show works such as “Alghish Tengrige, Nersess gatoghigoshnung asytani, khayisi ki tiyishlidir barcha krisdanlarga ovrenmege” (“Praise to Tengri, the Albanian Catholics of Nerses, the words of Nerses Gatogigos, which are suitable for study by all Christians) by Albanian catholic Nerses, “Inam bile tapunurmen ari Errortutiunnu da bir Tengrilikni ayirilmaghan” (“Belief in Tengrianism) by Vanaghan, etc. During these periods the Albanian (Gargar-Kipchak) Turkic language was developed both in Azerbaijan and in Anatolia and many works were created in this language. A large number of works written in this language by some writers such as Lambronlu Nerses, Grigor Magistratos, Katalikos IV Nerses, Naraekli Grigor, Erzinjanli Ohannes, Yovhanes Tilkuranli, Arakel Bitlisli, Nerses Shnorali, Toros Mushlu, Mikirtich Naggash, Khachatur Derechichekli, Frik, Zekeriyya Vanli and others can be seen in our days. During the 13th – 14th due to the sensitivity to the Turkish languages shown by the Turkmen minorities in Western Anatolia, the Turkish language became the state language in those territories and became the official language, which is the subject of a separate investigation.

Key words: Seljuks, Hulaguids, the Turkish language, Sufi literature, Albanian version of the Turkish language.

РЕЗЮМЕ

РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТЮРКОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ И АНАТОЛИИ

Сегодня в наших руках имеются множество литературных произведений, которые, как известно, были написаны на турецком языке во времена сельджуков, а точнее, в XI–XII веках. Это стихи, написанные Мевланой Джалаладдином Руми и Султаном Валадом на огузском варианте тюркского языка, «Чархнаме» Факиха, «Юсиф и Зулейха» Шаяда Хамзы, «Гиссейи-Юсиф» Али. Они считаются образцами общеогузско-Сельджукской литературы. Язык этих произведений почти ничем не отличается от языка предшествовавших им в Азербайджане «Китаби – Деде Горгуд» и более позднего периода – «Дастани Ахмед Харамии», а также Изаддина Гасаноглы, если не учитывать малейших отличий в говоре. Если подойти к вопросу с точки зрения сегодняшних огузских говоров (азербайджанского, Анатолийского, гагаузского и туркменского), то язык этих литературных памятников надо будет считать образцом азербайджанской литературы. Несмотря на то, что Мевлана Джалаладдин Руми родом из Средней Азии, а его сын Султан Велед родился в Анатолии. К ним можно отнести записанные в Восточной Анатолии, такие произведения, как «Диван» Гази Бурханеддина, «Дастани-Ахмад Харамии», «Варга и Гульша» Юсифа Маддаха, «Юсиф и Зулейха» Сули Факиха, «Юсиф и Зулейха» Гази Мустафы Зарри, сочинения Шаяда Хамзы «Юсиф и Зулейха». Подавляющее большинство из них возникло в эпоху Хулагуидов, другими словами, Ильханидов. В XII–XIII веках наряду с произведениями, написанными на огузском варианте тюркских языков, развивалась и албанская литература. Речь идет о произведениях созданных на албанском (кыпчакско-гаргарском) варианте тюркских языков, таких как «Тора битиги» («Судебник») великого албанского теолога, историка и мыслителя XII века Мхитара

Гоша и других. Помимо этого, до нашего времени дошли работы многих албанских авторов, написанных на том же языке, среди которых можно показать таких как «Алгыш Тенгрига, Нерсес гатогисоснунг айтканы, хайсы ки тийишлидир барча кристанларга (Хвала Тенгри, албанского католикоса Нерсеса, слова Нерсеса Гатогигоса, которые подходят для изучения всеми христианами)» и произведения Ванаги, под названием «Иннам била тапунурмен арии Эррортутиунну да бир Тенгриликни айырилмаган (вера в Тенгрианство)» и других. В указанные периоды албанский (Гаргар-кыпчакский) тюркский язык разрабатывался как в Азербайджане, так и в Анатолии, и на этом языке создано много произведений. До нашего времени дошло большое количество произведений, написанных на этом языке: Нерсесом Ламбронским, Григорием Магистратосом, Католикосом IV Нерсесом, Григорием Нараекским, Иоханнесом Эрзинджанским, Йованесем Тилкуралинским, Аракелом Битлисским, Нерсесом Шноралиским, Торосом Мушли, Мкртычем Наккашем, Хачатуром Ванским и другими авторами. В XIII-XIV веках, благодаря чуткости, проявленной туркменскими бекствами в Западной Анатолии к тюркским языкам, турецкий язык стал государственным языком на этих территориях, стал официальным языком, что является предметом отдельного разговора.

Ключевые слова: Сельджуки, Хулагуиды, турецкий язык, суфийская литература, албанский вариант тюркского языка.

Azərbaycanda qəbul olunmuş ənənəyə görə, XII əsr Azərbaycan renessansı hesab edilir. XII əsrdə Səlcuqlu türklərinin tarix səhnəsinə çıxması və ardınca da Azərbaycan-Eldəngizlər dövlətinin yaranması ilə gerçəkdən də Səlcuqlu imperatorluğuna daxil olan bütün ərazilərdə, o cümlədən bu imperiyanın mərkəzinə çevrilən Azərbaycanda güclü mədəni inkişaf müşahidə edilmiş, Nizami Gəncəvi, Xaqani, Mücirəddin Beyləqani, Məshəti Gəncəvi və s. kimi böyük ədiblər yetişmişdir. Belə hesab edilir ki, Səlcuqlular türk olsalar da daha çox fars dili və ədəbiyyatının heyranı idilər və daha çox fars kultürünün inkişafına təkan vermişlər. Elə bu üzdən də yuxarıda adı çəkilən şairlərimiz farsca yazıb yaratmış, Azərbaycan-türk şairi olsalar da, fars dili və ədəbiyyatının inkişafına Azərbaycan ədəbiyyatından heç də az xidmət etməmişlər. İmperiyanın dövlət dili də fars dili idi. Saraylarda türkcə danışılsa da, rəsmi sənədlər farsca yazılırdı (Leyla Karahan, 2016).

Əlbəttə, bütün bu deyilənlərdən heç də o nəticə çıxarılmamalıdır ki, guya Səlcuqlular və İldəngizlər dövründə türk dilində, ümumiyyətlə, heç bir əsər yaranmamışdır. Bu, əsla belə deyildir. Bu gün əlimizdə XI – XIII əsrlərdə yazıldığı heç bir şübhə oyatmayan bir necə ədəbi əsər bulunmaqdadır. Bunlar Mövlanə Cəlaləddin Ruminin və Sultan Vələdin oğuz türkcəsində qələmə aldıkları şeirlər, Fəqihin “Çarxnamə”si, Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa”sı, Əlinin “Qisseyi-Yusif”idir (Azər Turan, 2018, s. 32).

Türkologiya elmində qəbul olunmuş və möhkəmlənmiş fikrə görə, onlar ümumoguz – Səlcuqlu ədəbiyyatının nümunələridir. Bu əsərlərin dili onlardan əvvəl Azərbaycanda ərsəyə gəlmiş “Kitabi-Dədə Qorqudun” və daha sonrakı dövrün məhsulu olan “Dastani-Əhməd Hərami”nin, eləcə də İzzəddin Həsənoğlunun dilindən, ortadakı cüzi şivə fərqləri nəzərə alınmazsa, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir (Kamil Vəli, 1993, s. 3; Kamil Vəli, 1992, s. 2).

Məsələyə bugünkü oğuz şivələri (Azərbaycan, Anadolu, qaqauz və türkmən) baxımından yanaşsaq, həmin ədəbi abidələrin dilini Azərbaycan ədəbiyyatı-

nın nümunəsi hesab etmək lazım olacaq (Paşa Kərimov, 2021). Hərçənd ki, Mövlanə Cəlaləddin Rumlu əslən Orta Asiyadan idi, oğlu Sultan Vələd isə Anadoluda dünyaya gəlmişdi. Ümumiyyətlə, elmdə belə bir fikir hakimdir ki, o dövrdə oğuz şivələri bir – birindən indiki qədər çox fərqlənmirdi və bu fərqlər o qədər cüzi idi ki, həmin dövrdə vahid oğuz türkcəsindən danışmaq və həmin abidələri ümumoguz abidələri hesab etmək daha doğrudur. Bununla belə, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında Əlinin “Qisseyi – Yusif”-inin ümumoguz abidəsi olmaqla yanaşı, sırf Azərbaycan ədəbiyyatının olayı olduğu barədə fikir var. İlk dəfə Həmid Araslı müxtəlif əlyazma nüsxələri Bakı, Kazan, Berlin, Drezden və Sankt-Peterburqda qorunan bu əsərin Azərbaycan türkcəsində yazılmış “ən qədim mənzum əsər” adlandırmışdır: “Azərbaycanlı Əlinin yazdığı “Qisseyi- Yusif” uzun müddət tatar mədrəsələrində, məktəblərində dərslik olaraq oxunduğundan, tatar ədəbiyyatının inkişafına qüvvətli təsir göstərmişdir. Lakin hər şeydən əvvəl, Azərbaycan ədəbiyyatının məhsulu olduğu üçün Azərbaycan ədəbiyyatının və ədəbi dil tarixinin öyrənilməsi işində böyük tarixi, elmi əhəmiyyətə malikdir” (Əlizadə Əsgərli, 2019, s. 5).

Fuad Köprülü Şərqi Anadoluda yaranmış bir çox oğuzdilli əsərlərlə yanaşı Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa”-sını da Azərbaycan türkcəsi və Azərbaycan ədəbiyyatı nümunəsi hesab etmiş və bildirmişdir ki, “... Şərqi Anadolunun ədəbi dili, bu sahələr Osmanlı dövləti tərəfindən fəth edilincəyə qədər Azəri ləhcəsi idi. Və indiyə qədər də həmin ərazidə Azərbaycan dili şivələri işlənir. Qazi Bürhanəddinin “Divan”ı, “Dastani-Əhməd hərami”, Yusif Məddahın “Vərqa və Gülşə”-sı, Suli Fəqihin “Yusif və Züleyxa”-sı, Qazi Mustafa Zərrinin “Yusif və Züleyxa”-sı, Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa”-sı, Şərqi Anadoluda meydana çıxmışdır” (Fuad Köprülü, 1966, 126).

Alimin adını çəkdiyi əsərlərin böyük əksəriyyəti Səlcuqlular dövründə deyil, Hülakülər, başqa sözlə, Elxanilər dövründə ərsəyə gəlmişdir. Bundan öncə, daha dəqiq desək, artıq XII əsrdə tədqiqatçılarımızın diqqətindən kənarda qalmış alban ədəbiyyatı da inkişafda olub. Söhbət albanların islamı qəbul etməyən, özlərini Azərbaycanın müsəlman – oğuz kütləsindən ayrı tutan və Azərbaycanı əski ənənəyə uyğun olaraq, hələ də “Albaniya” və ya “Bizim Şərq ölkəsi” adlandırmaqda davam edən xristian albanların ana dillərində, yəni alban (qıpçaq – qarqar) türkcəsində (Bəxtiyar Tuncay, 2010, s. 11-58) yaradıqları əsərlərdən, daha dəqiq desək, XII əsrin böyük alban ilahiyyatçı, tarixçi və müəfəkkiri Mxitar Qoşun “Törə bitiki” və digər əsərlərindən gedir. Nəsr formasında yazılmış bu əsərlər Azərbaycanda yarandığı üçün, şübhəsiz ki, Azərbaycan ədəbiyyatının ayrılmaz tərkib hissəsidir.

Mxitar Qoşun “Törə bitiki”-nin alban (qarqar – qıpçaq) dilində üç əlyazma variantı məlumdur ki, onlardan biri hazırda Polşanın Vrotslav şəhərində, Ossolinskilər adına Milli İnstitutun kitabxanasında (1916/II № – li əlyazma), digəri Avstriyada, Vyanadakı erməni mxitaristlərinin mərkəzində (468 № – li əlyazma), üçüncüsü isə Fransada, Paris Milli kitabxanasında (Arm. 176) qorunmaqdadır. Əsər dövrümüzədək bir çox əlavələrlə gəlib çıxmışdır. Bu da təbiidir, çünki müəllif hələ sağlığında kitabı, ondan sonrakıların da əlavələr etmələrinə və qanunlar toplusu-

nu daha da təkmilləşdirə bilmələrinə şərait yaradacaq bir tərzdə qələmə aldığını söyləmişdir. Bu barədə müəllif özünün Venesiya şəhərindəki San-Lassaro mxtaristlərinin monastırında saxlanılmaqda olan (1237 №-li əlyazma) “Alban salnaməsi” əsərinin əlyazmasında xəbər verməkdədir (Bəxtiyar Tuncay, 2010, s. 78-146).

Hülakülər dövründə türk dilində yazıb yaratmaq ənənəsi tədricən ərəb və fars dilində yazıb yaratmaq ənənəsini kölgədə qoymağa başladı, türk dili dövlət dili səviyyəsinə qaldırıldı.

Azərbaycanı öz böyük imperatorluqlarının mərkəzinə çevirən və faktiki olaraq, əhatə etdiyi bütün ərazilərdə, o cümlədən Azərbaycan və Anadoluda sözün əsl mənasında Türk Renessansının əsasını qoyan Hülakülərin tarix səhnəsinə çıxması ilə təkcə Türk ədəbiyyatı deyil (Nizami Xudiyev, 2012, s. 172-173), Türk elmi və mədəniyyəti də renessans mərhələsinə daxil olmuşdu. Təsədüfi deyil ki, məhz onların dövründə Marağada dövrün ən böyük rəsədxana, kitabxana, universitet və akademiyası (Şərqdə astronomiya..., 2013), Təbrizdə Tibb Akademiyası və Universitet (Ziyadxan Nəbibəyli, 2017) qurulmuş, İbn Mühənnənin “Tərcümani Farsi və Türki və Moğuli” əsəri kimi cahanşümul lüğət, Fəzlullah Rəşidəddinin “Cəmi ət-təvarix” (Fəzlullah Rəşidəddin, 2000) kimi misilsiz tarix əsəri, dövrün təkmil astronomik cədvəli, göyün qlobusu və yerin ilk coğrafi qlobusu tərtib edilmişdir. Dünyaca məşhur türk miniatür sənətinin yaranması da həmin dövrə təsadüf edir. Əruzun türk şerinə və ərəb ladlarının milli musiqimizə yol tapması və nəticədə muğam sənətimizin hazırkı təkmil şəklini alması da məhz Hülakülər dövründə baş vermişdir. Bu gün adlarını böyük qürur hissi ilə çəkdiyimiz Səfiəddin Urmiyalı və Əbdülqadir Marağalı kimi böyük bəstəkar və musiqişünaslar da məhz Hülakülər dövründə yaşayıb yaratmışlar (Üzeyir Hacıbəyov, 1950, s. 14).

Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, Həmdullah Qəzvininin coğrafiya sahəsində yazdığı “Nüzhət ül-qulub” əsərini də qeyd etmək lazımdır. O dövrdə Azərbaycan renessansının ən böyük və parlaq nümayəndəsi isə, təbii ki, İmadəddin Nəsimi idi.

Hülakülər dövründə Azərbaycan ədəbiyyatının alban qolu da özünün çiçəklənmə dövrünü yaşamışdır. Həmin dövrdə yaradılmış əsərlər içərisində alban katalikosu Nersesin 1126 № – Venesiya əlyazmasında yer alan “Alğış Tenqrigə, Nersess gatoğiqosnunq aytkanı, xaysı ki tiyişlidir barça krisdanlarğa övrənməgə” başlıqlı əsərini göstərmək olar. Bu əsər 1618-ci ildə Lvovda çap olunan və hazırda yeganə nüsxəsi Leydendə (Niderlanda) qorunan “Alğış bitiki” kitabına da daxil edilmişdir.

Mxtar Qoşun şagirdi, XIII əsrin böyük alban ilahiyyatçısı vardapet Vanağan (Vanakan Vardapet) haqqında Kirakos Gəncəli öz kitabının 43, 50, 51, 52 və 53 – cü fəsillərində geniş məlumat verməkdədir. Onun yazdığına görə, dövrünün böyük xristian ilahiyyatçılarından olan bu şəxs Mxtar Qoşdan dərs almış, vardapetlik həssaslığını da ondan qəbul etmişdi.

Kirakosun sözlərinə görə, üç üqnuma inamla, başqa sözlə, xristian inancının əsasları barədə romalılarla ermənilər arasında mübahisə yaranmış və problemi həll etmək iqtidarında olmayan ermənilər albanların ən müdrik ilahiyyatçılarına, o cümlədən Vanağana müraciət etmişdilər. O da düşündükdən sonra bu barədə fikir-

lərini “İnam bilə tapunurmen ari Errortutiunnu da bir Tenqrilikni ayırılmağan” (İmanın əsası: İnam ilə tapınram nüqəddəs üç üqnuma və tək Tanrıya ayırmadan) adlı əsərində dilə gətirmişdi. Həmin fikirlər iki müxtəlif variantda dövrümüzədək ulaşmışdır. Onlardan biri 1750 №-li Venesiya əlyazmasında qeyd edilib.

Dövrümüzədək Vardapet Vanağanın daha bir neçə cümləsi də gəlib çatmışdır. Həmin yazı Matenadaranda (İrəvan) qorunan 2267 №-li əlyazmada yer almaqdadır.

Alban və Azərbaycan ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Kirakos Gəncəli 1201-ci ildə Gəncədə anadan olub. Erməni mənbələrində bəzən “Kirakos Qandzakasi”, bəzən alban olması səbəbindən “Şərqli” (Aravelsi), bəzən Nor – Getik monastrında yaşamasından dolayı “Gedikli” (Qetesi), bəzən də sadəcə “vardapet Kirakos” adlandırılan, türkdilli alban mənbələrində isə adı yalnız vartabed Giraqos kimi çəkilən Kirakos Gəncəli 1272-ci ildə vəfat etmişdir. Mxitar Qoşun şagirdi Vanağanın şagirdi olan bu şəxs özündən sonra çox zəngin bir irs qoymuşdur. Fəqət onların çoxu dövrümüzədək orijinalının dilində deyil, xarici dillərə tərcümədə gəlib çatmışdır. Əldə olan yeganə tamhəcmli orijinal, yəni anadilli əsəri özünün tərtib etdiyi dini məzmunlu “Xosdovanitium” (Tövbə duası) əsəridir.

Kirakosun özünün yazdığına görə, o, müəllimi Vanağan və Vanağanın digər şagirdləri ilə birlikdə tatarlara əsir düşmüş və əsir olduğu dövrdə, əsirlikdən qaçana qədər tatar bəylərindən birinin mirzəsi və katibi olmuşdur.

Kirakosun “Tövbə duası” əsəri Polşadakı Milli Muzeyin kitabxanasının Krakov şöbəsində qorunan 2412 №-li əlyazmadan dərlənmişdir. Eyni əsər Vyana-dakı Mxitaristlər İttifaqında qorunan 143 №-li və 545 №-li, eləcə də Vensiyada saxlanılan 1126 №-li əlyazmalarında da yer almaqdadır. Venesiya variantında eyni mətn “Ögüt Giraqos vartabedninq” başlığı altında keçir.

Gəncəli vardapet Kirakosun “Tarix” əsərinin əslı Matenadaranda saxlanılır. Bu irihəcmli kitab haqqındakı təsəvvürlərimiz ermənilərin rus dilinə tərcümə edərək, müxtəlif, əlavə, ixtisar və təhriflərlə nəşr etdirdikləri, bəzən “Ermənistan tarixi”, bəzənsə “Ermənistanın şərq əyaləti – Alban ölkəsinin tarixi” kimi qondarma adlarla təqdim etdikləri kitablara əsaslanır. Kitabın gerçək adı isə “Alban ölkəsinin qısa tarixi”dir və orada bir çox xalqın – albanların, ermənilərin, rumluların, ərəblərin, tatarların və gürcülərin əsasən XIII əsr tarixindən, başqa sözlə, tatarların hakimiyyəti dövründən bəhs edilir. Sözügedən kitabın II fəslinin böyük bir hissəsinə alban (qıpçaq – qarqar) dilində 1750 №-li Venesiya əlyazmasında rastlanması faktı verir (Bəxtiyar Tuncay, 2010, s. 162-170).

Elmi ədəbiyyata adları siyasi məqsədlərlə “monqol” və ya “monqol-tatar” kimi daxil edilən və “vəhşi köçərilər” kimi təqdim edilən tatarların XIII əsrdə bütün Avrasiyaya hakim olması ilə təkcə Azərbaycan və Anadoluda deyil, bütün Avrasiya məkanında elm, incəsənət, mədəniyyət və ədəbiyyatın inkişafında inanılmaz bir yüksəlişə başladığını söyləmək üçün əldə kifayət qədər əsas vardır. Belə ki, həmin dövrdə Türk dünyasındakı etnik, siyasi və sosial canlanma və inkişafa paralel olaraq, başda Altın Ordanın paytaxtı olan Saray şəhəri olmaqla çeşidli şəhərlərdə yeni mədəniyyət mərkəzləri formalaşmağa başladı (Ahmet Bican, 2010,

s. 369; GüldenYüksekkaya, 2016). Qərbi Anadoluda qurulan türkmən bəyliklərinin Anadoluda oluşturduları münbit şərait və türkcəyə qarşı göstərdikləri həssasiyyət sayəsində Türk dili Anadoluda bir dövlət dili, bir rəsmi dil halına gəldi (Hamit Kemal, 2007, s. 25).

XIV əsrin başında Anadoluda Kırşehrdə yaşayan Gülşəhrinin o günə qədər bənzəri görülməmiş bir ustalıq sərgiləyərək, 1317-ci ildə tamamladığı tərcümə əsəri dövrün türkcə yazılmış ən gözəl əsərlərindən birinə çevrilmişdir. Söhbət Fəridüddin Əttarın farsca qələmə aldığı “Məntiq üt-Tayr” əsərinin tərcüməsindən gedir. Bu tərcümə əsəri Anadoluda türkcə qələmə alınmış ən əski məsnəvidir (Hamit Kemal, 2007, s. 26-27). Bu sırada Kırşehirli Aşiq Paşanın Mövlananın “Məsnəvi”sindən ilham alaraq yazdığı, 1330-cu il tarixli “Qəribnamə” adlı məsnəvisini də qeyd etmək lazımdır. Həmin əsər Anadoluda Türk təsəvvüf ədəbiyyatının təsirli əsərlərindən hesab edilir. Bundan başqa Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa” poeması da eyni özəlliklərə sahibdir. Əlbəttə ki, təsəvvüf ədəbiyyatının ən görkəmli simalarından biri olan Yunus İmrənin adı da unudulmamalıdır (Mustafa Tatçı, 2014).

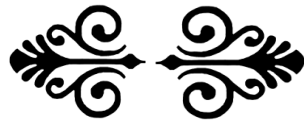
Maraqlıdır ki, sözügedən dövrlərdə alban (qarqar-qıpçaq) türkcəsi Azərbaycanda olduğu kimi, Anadoluda da işlənmiş və Kilikiyanın xristian alban əhalisi bu dildə bir çox əsər yaratmışlar. Bunlardan Lambronlu Nerses, Qriqor Maqistratos, Katalikos IV Nerses, Naraekli Qriqor, Ərzincanlı Ohannes, Yovhanes Tilkuranlı, Arakel Bitlisli, Nerses Şnorali, Toros Muşlu, Mkırtç Nəqqaş, Xaçatur Dərəçiçəkli, Frik, və Zəkəriyyə Vanlı və başqalarının adını çəkmək lazımdır (Şahlar Hacıyev, Bəxtiyar Tuncay, 2020, s. 85-122).

XIV əsrin başında Anadoluda oğuz türkcəsində yazılan əsərlər içərisində Gülşəhrinin, Aşiq Paşanın məsnəviləri, eləcə də Şəyyad Həməzinin “Yusif və Züleyxa” poeması xüsusi önəm daşımaqdadırlar. Bu sırada Yunus İmrənin adını da xüsusi çəkmək lazımdır (Mustafa Tatçı, 2014).

ƏDƏBİYYAT

1. Ahmet Bican Ercilasun, Başlangıçtan Günümüze Türk Dili Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara 2010.
2. Azər Turan. Ədəbiyyatşünaslıqdan milli ideologiyaya // Ədəbiyyat qəzeti.- 2018. 9 noyabr.
3. Bəxtiyar Tuncay. Qafqaz albanlarının dili və ədəbiyyatı. Bakı: Qanun Nəşriyyatı, 2010, 368 s
4. Əlizadə Əsgərli. Həmid Araslı və türk-müsəlman xalqları ədəbiyyatı // Respublika. 2019. 21 aprel. № 86.
5. Fəzlullah Rəşidəddin. Elxanilər dövləti və hüquqi məsələlərə aid ilk qaynaq. Tərcümə, ön söz və şərhlər Mirafərin Seyidovundur. Bakı, 2000.
6. Fuad Köprülü. Edebiyat araştırmaları, Ankara, 1966.
7. GüldenYüksekkaya. Harazm Türkçesi ve Harezm Türkçesi ile Yazılan Eserler // Türkoloji Makaleleri. 31 Mart 2016 tarihinde Wayback Machine sitesinde arşivlendi.
8. Hamit Kemal, Liseler İçin Türk Edebiyatı Tarihi, A Yayınları, Ankara 2007.

9. Kamil Vəli. Oğuznamələr, tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K.Vəli, F. Uğurlu, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993.
10. Kamil Vəli. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Azərnəşr, Bakı, 1992.
11. Leyla Karahan. Anadoluda Türk Yazı Dilinin Gelişimi // Türkoloji Makaleleri. Arxivləşdirilib 2016-03-31 at the Wayback Machine.
12. Mustafa Tatcı. Divan-i Yunus Emre. Kültür ve Turizm Bakanlığı, E-Kitap. Erişim tarixi: 11 Ocak 2014.
13. Nizami Xudiyev Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, "Elm və təhsil", 2012, 686 s
14. Paşa Kərimov. Nizami əənələrinin anadilli davamçısı // ArtKaspi.az, 26 Yanvar 2021.
15. Şərqdə astranomiya elminin inkişafında böyük rol oynamış Marağa rəsədxanası. 2014-04-28 tarixində orijinalından arxivləşdirilib. İstifadə tarixi: 2013-12-12.
16. Üzeyir Hacıbəyov. «Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları». Bakı, 1950.
17. Ziyadxan Nəbibəyli. Qazan xan - elmə dəyər verən hökmdarımız... // Azərbaycan, 18. 10. 2017.



Aynur CƏLİLOVA*AMEA Folklor İnstitutu, Fil.ü.f.d. dos.**E-mail: celilova1976@mail.ru***TÜRK DASTANLARINDA OVÇULUQ****SUMMARY****HUNTING IN TURKISH EPICS**

Hunting is one of the ancient myths of the Turkic peoples. The influence of the ancient religions, and more often the shamanism, the primitive form of human thinking about nature and the universe are observed here. Turkish epics are rich of hunting motifs. Hunting beliefs and imaginations has moved to myths and imaginations to myths, and has passed from there to large genres of folk literature, fairy tales and epics. The epics immortalizing the Turkish hunting traditions and beliefs including Ancient Sumerian legend “Bilqamis”, Book of Dede Korkut, Oghuz khagan, epic of Manas, Maday Kara, Koroghlu tell us a lot about the customs, traditions, food and clothes, entertainment and battles of the prototypes. Turkish heroism begins with hunting and ends in battle. Fighting and victory of the heroine with powerful animals, hunting skills of owls, mountain spirit or hunting god appearing in animal dresses, totem animals hunting rigs, womens gadgets, etc. reflects the encoded ideas of Turkish epics. The article provides a detailed description of hunting motifs in Turkish epics, and comparison with the legends of neighboring nations.

Keywords: Turkish epics, heroism, hunting motives, myths, traditions, folk literature

ОХОТА В ТЮРКСКИХ ДАСТАНАХ

Одним из древних убеждений у тюркских народов является охота. Здесь прослеживается первичная форма мышления человека о природе и вселенной, а также находит свое отражение влияние древних религий, в основном шаманизма. Тюркские дастаны богаты охотничьими мотивами. Охотничьи поверья и представления находят свои отражения в мифах, а отсюда переходят в сказки и дастаны, которые являются расширенными жанрами народной литературы. Широко представлена нашему вниманию тюркские охотничьи традиции, дастаны в которых сохранены поверья, обычаи и традиции прототюрков, их еда и одежда, развлечения, а также сражение с врагами, которые нашли свое отражения начиная с древнего шумерского дастана «Билгамыс», а также прослеживаем их наличие в «Китаби Деде-Горгуд», «Огуз хаган», в «Манасе», в «Мадай –Кара», «Короглы» и т.д. Геройства тюрков начинается с охоты и заканчивается в сражениях. Борьба героя с сильными животными и победа над ними, охотничье умение огузских храбрецов, явление духов гор или охотничьих богов в животном облики, охотничьи запреты на тотемных животных, запреты, связанные с женщинами и т.д. отражает кодирование охотничьих представлений в тюркских дастанах. В статье широко представлены охотничьи мотивы в дастанах и произведены сопоставления с дастанами соседних народов.

Ключевые слова: тюркские дастаны, героический, охотничьи мотивы, миф, обычаи и традиции, народная литература.

Türk xalqlarının həyatında ən qədim və bugünə qədər ənənələri qorunub saxlanan peşələrdən biri ovçuluq olmuşdur. Türk kişisi üçün qılınc, döyüş, vuruş, cəngavərlik nə qədər doğma və əhəmiyyətlidirsə, ovçuluq da bir o qədər əhəmiyyətli, əziz məşğuliyyət növü olmuşdur. Çünki, qəhrəmanlığa gedən yol ovçu-luqdan başlayır, türk oğlu döyüşə, savaşa getməzdən qabaq gücünü ovda sınayır, ov ovlayır, quş quşlayır və gələcək həyata vəsiqə qazanır. Oğuz ərənləri döyüşə çıx-mazdan qabaq gücünü ovda sınayır. Ovlamağı bacarırsa, deməli döyüşməyi, vu-

ruşmağı da bacarır. Dədə Qorqud boylarında, başqa türk dastanlarında igidlərin ov, ovçuluq bacarığına üstünlük verdiyini görürük, seçmə igidlərin hamısı ovda uğur qazanmış kişilərdir. Əski türk dövlətçilik ənənəsinə görə ovçuluğu yaxşı bilən kişiler dövlətin nəzərində olmuş, qoşun təşkilində bu adamlardan istifadə olunmuşdur. Təsadüfi deyil ki, 24 oğuz boyundan biri Avşarlar (çevik və ovlamağı sevən) olmuş və bu nəsilədən tanınmış türk cəngavərləri, sərkərdələr çıxmışdır. Onlardan biri XVIII əsr türk fəthi Nadir şah Əfşar olmuşdur. Türk xalqlarının konstitusiyası sayılan “Qutadqu-bilik” əsərində Y.X.Hacib göstərir ki, dövlət elçisi (səfir) dəqiq və humanitar elmləri, xarici dilləri bilməklə yanaşı xalq oyunlarını da bilməli, o cümlədən ovçuluğu da bacarmalıdır. Ovçuluq türk fəthlərinin sevimli məşğuliyyəti olmuşdur. Sarayda ov quşlarını bəsləyən və şahı ovda müşayiət eləyən xüsusi imtiyazlı adamlar olmuşlar ki, bu vəzifə sahibləri şahın yaxın adamları sayılmışlar.

Ovçuluq ilk vaxtlarda qida əldə etmək tələbatından yaranmış kişi peşəsi olmuşdur. Zaman keçdikdə insanların zəruri tələbatı onların dini görüşləri ilə qarışmış, təbiət-heyvan-insan münasibətləri ortaya çıxmışdır. Ovçuluq insanın tanrı ilə görüşlərini özündə daşıyan müstəqil, daxili, dəyişməz qayda-qanunlar məcmusundan ibarət peşə növü olmuşdur. Ovçuluğun meydana gəlməsi insan cəmiyyətində sosial münasibətlərin formalaşmasının başlanğıcını qoymuşdur. Kənd təsərrüfatı, iqtisadi münasibətlər, pul dövriyyəsi, dövlətin meydana çıxması bilavasitə ovçuluğun meydana çıxması ilə bağlıdır.

Ov vurmaq təkcə heyvan öldürüb ətinə yemək deyil; burada bir çox məsələlər şərtləndirilir: ovçuluğa başlayan adamın şəxsi keyfiyyətləri, fiziki və mənəvi təmizliyi, qabiliyyəti, bacarığı, əxlaqı, insafı, silahdan istifadə metodu, ovçuluq ənənələrinə sadiqliyi, ovlama qaydalarına əməl etməsi və s. daxildir.

Bu mövzuya 2 aspektdən yanaşmaq olar:

1. Qədim türk dastanlarında ovçuluq
2. Orta əsrlərdə yaranmış türk dastanlarda ovçuluq

Ov motiv və süjet rəngarəngliyinə görə dastanları 2 yerə bölmək məqbuldur:

1. Ovçuluq inancları üzərində köklənmiş dastanlar
2. Orta əsr ovçuluq ənənələri əsasında yaranmış dastanlar

Türk xalqlarının həyatında ovlamağın hansı mövqedə dayandığını, şumer dövründən başlamış orta əsrlərə qədər dastançılıq ənənəsində necə yer tutduğunu bilmək üçün türk dastanlarından bir neçəsini ardıcılıqla nəzərdən keçirək.

İlk öncə, elm aləminə keçən əsrdə məlum olan, qədim türk dünyasının böyük dastanı **“Bilqamıs”**-ı nəzərdən keçirək. “Bilqamıs” türk ovçuluq ənənələrini yaşadan dövrümüzdə qədər gəlib çıxmış ilk türk-şumer qəhrəmanlıq dastanıdır. Qədim şumer xalqının qəhrəman və bilikli oğlu Bilqamıs (Gilqamıs) haqqında olan dastan dövrümüzdə gil lövhələr halında, pərakəndə şəkildə çatmışdır. Dastanda olan bir çox motivlər – yuxuya inam, dağ kultu, vəhşi ovu, ölümdən qaçma, əbədi dünya axtarışı və s. onu başqa türk dastanlarına yaxınlaşdırır. Bu da onun təkcə dil xüsusiyyətlərinə görə yox, həm də süjet oxşarlığına görə prototürklərə mənsub olduğunu sübut edir. Dastanda kişi gücü, üstünlüyü, kişi hakimiyyəti, qadınların fə-

lakət mənbəyi və uğursuzluq gətirməsi ovçuluq ənənələrindən gələn süjetdir. Bilqamısın dostu Enkidu vəhşi heyvanlardan (antilop və çöl eşşəyi) doğulmuş, vəhşi heyvanlarla meşədə yaşayan qəhrəmandır. Onun bədənini sıx tüklə örtülüdür, bu da onun güclü, qüvvətli olmasının göstəricisidir. Enkidunun gücü yenilməzdir, çünki, o, vəhşi heyvanların döşündən süd əmmişdir. Dastan süjetlərində vəhşi heyvanın döşündən süd əmmək onun gələcəkdə məğlubedilməz olmasına işarə olaraq verilir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Basat bu xarakterdə verilmiş qəhrəman obrazıdır. Aslan südü əmən Basat aslandan güc alaraq Oğuz elini Dəpəgözdən qurtarır. Vəhşi heyvanla təmas, onun qanını, südünü, ətinə qəbul etməklə həmin heyvanın gücünü mənimsədiyinə inanılırdı. Məs: Altay ovçuları ovladığı heyvanın böyrəyini, ciyərini, Azərbaycan və Qafqaz ovçuları heyvanın ürəyini yeyirdilər. “Manas” dastanında Manasın anası Çıyırda Manasa hamiləyənkən aslan ürəyini və ciyərini yeyir və bu qidadan güc alan Manas qırğız elini düşmənlərdən xilas edib, xalqı birləşdirir və gücləndirir (Manas: 2019, s. 20).

Vəhşi heyvandan seçilməyən Enkidu həm də onların himayəçisidir, ovçuların heyvanları ovlamasına imkan vermir. Ovçu Enkidudan yaxasını necə qurtarmağı düşünür. O, Enkidunun qüvvətli olduğunu bilməmiş deyil, eyni zamanda güclü ov hamisinə qalib gəlmək üçün ağsaqqal məsləhətinə ehtiyac duyur. Ovçu atasının məsləhəti ilə Bilqamısı axtarıb tapır və Bilqamıs ona ehtiraslı qadın Şamxatı Enkidunun yanına aparmasını söyləyir. Ovçu Şamxatı Enkidunun olduğu meşəyə aparır və Şamxatın gözəlliyinə uyan Enkidu onunla eyş-ışrətə dalır. Bundan sonra vəhşilər Enkidudan uzaqlaşır, tənha qalan Enkidu Şamxatla Uruka insanların yanına gəlir. Bu süjet ovçuluq inanclarında yer alan qadının uğursuzluq rəmzi daşması ilə əlaqədardır. Türk xalqlarının ov təsəvvürlərində qadın yer almır, ovçular ovdan əvvəl qadına yaxınlaşmaz, onunla yatmaz, danışmaz, gözünə görünməz. Ovçunun nə özünə, nə də silahına qadın toxuna bilməz. “Bilqamıs” dastanında bu inancın süjetə daxil edilməsi əski türk ovçuluq inanclarını əks etdirir.

Qəhrəmanlıq dastanlarında vəhşi heyvanların ovlanması və ya vəhşi heyvanlarla döyüşüb onlara qalib gəlməsi epizodları ilə rastlaşırıq. Bu da həmçinin, yuxarıda deyildiyi kimi, qəhrəmanın fəvqəladə gücünü nümayiş etdirmək məqsədi daşıyırdı. “KDQ” və “Bilqamıs” dastanında belə süjetlərin verilməsi bu iki dastanı bir-birinə yaxınlaşdırır. “KDQ” dan bildiyimiz kimi, Dirsə xanın adsız oğlu buğanı yıxır, Buğac adını alır, Qanlı Qoca oğlu Qanturalı buğanı, aslanı və buğranı basır, sarı donlu Selcanı alır (Az. əd. incil: 1987, s.110). “Bilqamıs” da isə Bilqamısla Enkidu meşə hamisi qorxunc Humbabanı, tanrı Anunun düzəltdiyi nəhəng, güclü buğanı məhv edirlər. Meşə hamisini öldürdüyünə görə tanrılar bu iki qəhrəmanı cəzalandırmaq qərarına gəlir: Enkidu ölür, Bilqamıs isə ölümdən yaxa qurtarmaq üçün min bir əziyyətdən, dəhşətli yollardan keçib əbədi həyat çiçəyini əldə edir, lakin nə özünə, nə də xalqına həmin çiçəyi iyləyib ölümsüz olmaq qismət olmur (Qəd. Şərq. əd: 1999, s.169). Burada meşə hamisi qorxunc şəhər ruh kimi verilir və qəhrəmanlar şəhəri aradan götürməklə dünyada xeyrin qalib gələcəyinə inanırlar, lakin şəhər qurbanı olurlar.

Ovçuluq miflərində meşə hamisi meşədə yaşayan canlıların hamisi hesab olunur; onlar çox vaxt şər ruhları təmsil edir – onların öldürülməsi yasaqdır. Humbaba meşədəki sidr ağaclarını qoruyan nəhəng varlıqdır, onun heyvanları qoruması deyilmir, lakin bununla belə tanrıların himayəsi altındadır.

Ovçuluq rituallarında ov tanrısının şərəfinə un və un məmulatlarından qurban verməsi məlumdur, bu, ruzi-bərəkət anlamını daşıyırdı. “Bilqamis” dastanında da tanrı Şamaşın şərəfinə şah anası Ninsun qurban verir və Humbabanı ovlamaq üçün ona dua edir:

Əlini göyə tutdu, un qurbanı qoydu o,
Şamaşın şərəfinə (Qəd. Şərq. əd: 1999, s.125).

Şamaş burada günəş tanrısıdır. Günəş tanrısı ovçuluqda əsas tanrı sayılır, ovçular ovdan qabaq ona dua etmiş, ovdan sonra isə ovlanan heyvanın iç orqanını günəşə qurban verərmişlər. Günəş haqqında türk xalqlarında qeydə alınmış miflər, əfsanələr olduqca rəngarəngdir. Hətta günəşdəki ləkələr haqqında da Sibir xalqlarında əfsanələr yayılmışdır. İnanca görə günəşdəki ləkələr qarlı havalarda ov tapa bilməyən ovçulara kömək edən göyə uçmuş şamanlardır (Rzayev, AMEA Nax. Bölm. Xəbərlər: 2006, s.72). Azərbaycan ərazilərindən (Zəngəzur, Urud, Naxçıvan, Borçalı) tapılmış qəbir daşlarında, qoyun, qoç heykəllər üzərində, Qobustan qayalarında ov ovlayan ovçuların başı üstündə günəş və ya svastika şəkilləri təsvir olunmuşdur. Bunlar şumer ovçuluq mədəniyyətinin qalıntısı kimi Azərbaycan abidələrində bugünə qədər qalmaqdadır. Enkidu tanrı Anunun düzəltdiyi buğanı ovlayıb onun ürəyini Şamaşa qurban verir. Ov ürəyinin ov tanrısına qurban verilməsi ayini həm Qafqaz, həm də Sibir türklərinin ovçuluq rituallarında qeydə alınmışdır.

Dastanda həmçinin maral, əlik kultu ilə rastlaşırıq. Yenilməz Enkidu antilopla çöl eşşəyindən doğulmuşdur. Antilop (əlik) türk mifologiyasında dünyanın, yaradılışın başlanğıcı hesab olunur. Maral, əlik, miflərdə heyvanların hamisi, başçısı, yol göstərəni və ov tanrısı rolunda görünür. Enkidunun güclü, qüvvətli doğulması və vəhşi heyvanların dostu, himayəçisi olması anasının əlik olması ilə bağlıdır. Məhz, ana əcdadına bağlılıq, anadan güc alma, ilkin başlanğıcın ana-qadından doğması ideyası dünya mifologiyasında qəbul edilmiş nəzəriyyədir. Tanrıçadan və pəridən doğulan oğul qeyri-adi güclü, bacarıqlı olur, Enkidu belə qəhrəmanlardanır. Başqa xalqların mifologiyasında da biz bunu müşahidə edirik. Məs: yunanlarda Axilles, təpəgöz, gürcülərdə Amiran və s. Kitabı-Dədə Qorqudda Dəpəgöz obrazını da bu sıraya daxil etmək olar, çünki onun da anası (pəri) mifoloji varlıqdır. Lakin Dəpəgöz güclü olsa da, insan kimi yox, heyvan+insan, şeytani varlıqdır. Təpəgöz obrazları məkan və mənşə etibarilə su tanrısına bağlanır. Türk Dəpəgözü ilə yunan təpəgözü bu mənada birləşir. Dəpəgöz suda çimən quş cildində görünən pəri qızının törəməsidir, yunanlarda da dəniz tanrısı Poseydonun oğludur. Türk-tatar mifologiyasında su anası, su babası ov (dənizdəki canlıların) hamilərindən hesab olunur və şər ruh kimi təqdim olunur (Коблов). Tanrı törəməsini məğlub etmək çətindir, belə güclü varlıqları yalnız tanrı tərəfindən seçilmiş qəhrəmanlar və ya tanrının özü məhv edir. Amiran və Enkidu tanrının qəzəbinə düçar olub ölürlər,

Dəpəgözü isə aslan südü əmmiş Basat məhv edir, yunan dastanında Odissey bu missiyanı yerinə yetirir.

Əski ovçuluq miflərində ov heyvanının dərisinə bürünmə motivləri ilə rastlaşırıq. Heyvan dərisinə bürünmə həmin heyvanın ruhuna girmə, onun gücünü mənimsəmə anlamına gəlirdi. Məs: Ovçu Pirimlə bağlı miflərdə Ovçu Pirimin oğlunun və ya hansısa başqa bir ovçunun vəhşi heyvanın dərisinə bürünüb yatması və ovçu yoldaşının onu səhvən vurması təsvir olunur (AFA Zəngəzur f: 2005, s.44, Şəki f. örn. II c: 2014, s.107). “Bilqamıs” dastanında da Bilqamısın ovladığı heyvanların dərisinə bürünməsi göstərilir:

Ayı, kaftar ovladım, vurdum neçə-neçə şir,

Ovun ətini yedim, büründüm dərisinə... (Qəd. Şərq. əd: 1999, s.158).

Yalnız totem və güclü heyvanların dərisinə bürünürlər. Heyvan dərisinə bürünmə motivini Qobustan qaya rəsmlərində də görə bilirik. Tədqiqatçı Rzayev bunu “gizləncək” adlandırır, yəni heyvanlara yaxınlaşmaq üçün onların dərisinə bürünmək üsulu hesab edir (Ağasioğlu: 2014, s.124). Amma mif və dastanlara nəzər yetirsək heyvan dərisinə bürünməyin heyvan olmayan yerlərdə də işlədilməsi onun başqa məqsəd daşdığını göstərir, yəni vəhşi heyvanın dərisinə bürünmək onun gücünü mənimsəmək, ruhuna daxil olmaq deməkdir. Dastanın bir neçə yerində Bilqamısın şir dərisinə bürünməsi söylənilir. Şir, aslan zəfər, mübarizə, qüvvət simvolu hesab edilir (Çoruhlu: 2017, s.206). Aslan həm də, taxt-tac, hakimiyyət simvolu sayılırdı. Bilqamıs Urukun şahı, hakimi olduğu üçün dastanda onun obrazı şirə köçürülmüş və şir ovçusu olaraq təqdim olunmuşdur.

Xalq arasında ovla bağlı eşitdiyimiz alqış və qarğışları “Bilqamıs” dastanında da görə bilirik. Məs, burada Enkidunun ovçuya etdiyi qarğış bugünkü türk aforizmləri ilə üst-üstə düşür. Tanrı Anunun ona ölüm hökmü veridiyini eşidən Enkidu onu meşədən, heyvanlardan ayıran ovçuya və onu yoldan çıxaran Şamxata lənət yağdırır, qarğış edir:

Şamaş, yalvarıram mən,

mənə qənim kəsilən

Ovçu-balıqçı insan taleyimin ucundan

Mənə imkan vermədi dostum tək şöhrətlənim

Qoy ovçu dostlarıtək şöhrət tapa bilməsin,

Qoy sən qabağında onun payı azalsın.

Qoy qolları boşalsın ovu yaxşı olmasın.

Qoy qurduğu tələdə bir heyvan da qalmasın.

Ovçunun arzuları qoy qalsın ürəyində (Qəd. Şərq. əd: 1999, s. 140).

Buradan məlum olur ki, Şamaş həm günəş, həm də ov tanrısıdır, ovçunun ovunun uğursuz olması üçün Enkidu Şamaşa yalvarır. Dastanda Enkidu obrazı ovçuluqla daha çox bağlıdır və onunla bağlı süjetlərdə ovçuluq inanc və təsəvvürləri ustalıqla işlənmişdir.

“**Maday Qara**” dastanı ov inamlarını əks etdirən qədim Altay dastanıdır. Burada ovçuluqla bağlı süjetlərin formalaşmasında şamanizmin təsiri aydın hiss olunur. Dastanın əvvəlində qardaşı Arçutay kaanın onun yanına köçmək təklifini

rədd edən Ölənbir in ovda başına gələn əhvalat təsvir olunur. O, ov vurmaq həvəsilə Ak-tayqaya gedir. Ovçunun ilk uğursuzluğu buradan başlayır. Ölənbir ov tapmaq ümidiylə Sumer-ulan tayqa dağlarına gedir və burada qara maralla rastlaşır. O, maralı tutmağa cəhd göstərir, “7 dəfə Yerin, 6 dəfə Altayın başına fırlanır”, lakin maralı vura bilmir. Ölənbir öz yurduna dönəndə ailəsinin, yurd-yuvasının quraqlıqdan yanib kül olduğunu görür və bu dərddə dözməyib atını və özünü öldürür. Bu süjetin oxşar variantını biz abxaz miflərində görürük. Hekayədə deyilir ki, ovçu bir gün açıq talada ağ maralla rastlaşır. Maral ona deyir: “Məni vur! Vura bilsən xoşbəxtlik tapacaqsan, vura bilməsən özün öləcəksən”. Ovçu yaxın məsafədən nişan alır, amma maral yoxa çıxır. Ovçu evə gəlib arvadına maralı vura bilmədiyini və tezliklə öləcəyini söyləyir. Ovçu həmin axşam ölür (Вирсаладзе: 1976, s.34). Qafqaz xalqlarının ovçuluq inamlarında ağ maral ov tanrısı hesab olunur, burada isə qara maralın dağların ruhu olduğu söylənilir (Türk xalq.folk. s.21). Altay türklərində dağ əyəsi ov hamisi hesab olunur. Altay miflərində o, ya qız, qadın, ya da maral donunda təsvir olunur.

İnamlardan görünür ki, maralın nəinki ovlanması, hətta buna cəhd olunması da ovlayan adama bədbəxtlik gətirir. Ölənbir in oğlu Maday Qara ov ovlamaqda mahirdir. O, həm də qorxmaz, cəsarətli bir bahadır. Maday Qaranın təpəgözlə vuruşması səhnəsi KDQ dastanında Basatın təpəgözü öldürməsi hekayəsi ilə yaxından səsleşir. Süjetin qədimliyi etibarilə KDQ daha qədimdir və dünya xalqlarının folkloruna təsiri şübhəsizdir. Maday Qara təpəgözlə vuruşub onu öldürməyə çalışır, lakin təpəgöz olməzdir. Maday Qara onun canının (tınının) harda olduğunu soruşur. Təpəgöz:

- Çəkmənin altına bax, 9-cu qatda sarı saplı bıçaq var. O bıçağı çıxart, qarnımı yar. Mənim “köynəyimə” (qarın piyi) bürün, bağırısaqlarımı belinə bağla. Sənə güc lazımdır, gücün artacaq” – deyir.

Altay xalqlarının inamına görə sarı rəng ovçuluğun müqəddəs rəngidir. Sarı günəşin rəngi sayılırdı və sarı əşyalar, canlılar qutsallıq daşıyırdı. Türk xalqlarının ovçuluq inamlarında vəhşi heyvanın dərisinə bürünmək onun ruhuna girmək, gücünü mənimsəmək anlamında başa düşülürdü. Azərbaycan nağıl və hekayələrində Ovçu Pirimin oğlunun pələng, maral, ayı dərisinə bürünməsi, yaxud ovçunun dostunun vəhşi heyvan kürkünə bürünüb yatması süjeti bu inamla bağlıdır. Burada da təpəgözün “köynəyimə bürün” – deməsi bu inamın altay xalqlarında da olduğuna işarədir. KDQ dastanında olduğu kimi burada da təpəgöz hiyləgərdir, onun “köynəyi” sehirlidir və ancaq sahibinə məxsusdur. Maday Qara Basat kimi ağıllı tərpanir və köynəyi də, bağırısaqları da qara daşın və qovağın üstünə atır və ölümdən qurtulur. Dastanın bəzi motivləri (oğurlanmış gözlər, təpəgöz-div qarşılaşması) onu gürcülərin “Amiran” dastanı ilə yaxınlaşdırır. “Amiran”ın isə qədim türk eposu KDQ-dan təsirlənərək yaranmasına şübhə yoxdur. Maday Qaranın şər ruhları təmsil edən göy buğanı öldürməsi epizodu isə onu qədim şumer eposu “Bilqamıs”a yaxınlaşdırır. Dastanda ilan yəhərlə dünyanı təmsil etməsi, ayı dərisinin qəhrəmana güc-qüvvət verməsi türk ovçuluq inamlarının bir ünsürü kimi diqqəti cəlb edir.

Dastanda 9 rəqəmi tez-tez istifadə olunur: “9 qara öküz, 9 gözlü çuqur, 9 qatlı çuqun qala, 9 öküz dərisi, 99 düyməli zireh, 9 saplı bıçaq” və s. Şamanizmin müqəddəs sayı olan 9 ovçuluqda qəbul olunmuş uğurlu rəqəmdir, Altay ovçuları ov tanrısına qurban verərkən 9 rəqəmli əşyalardan istifadə etmişlər: ov tanrısı Şanıra, Tayqıma 9 arpa dənəsi qurban verib ondan ov istəyərdilər (Potapov). 99 rəqəmi altay əfsanələrindən dastanlara keçmiş sakral rəqəmdir. Altay yaradılış əfsanəsində yaşadığımız dünyadan əlavə 99 dünyanın olduğu bildirilir. Y.V.Çəmənzəminli 9 rəqəminin türk irqinə məxsus olduğunu göstərmişdir.

Ovçuluq inam və təsəvvürləri türkün baş dastanı “**Kitabi-Dədə Qorqud**” da kifayət qədər genişliyi ilə yer almışdır. Oğuz igidlərinin ən sevimli peşəsi ov ovlayıb, quş quşlamaqdır. İgidin ilk ovu mərasimlə, şənliklə qeyd olunardı. Oğuz igidlərindən Bamsı Beyrək öz deyiklisi Baniçiçəklə ov ovlayarkən tanış olur. Onların tanış olma səhnəsi ovçuluq adət-ənənələri ilə müşayiət olunur. Beyrəyin ovladığı geyikdən Baniçiçək pay istəyir. Beyrək “həp sizə” – deyərək geyiyin hamısını onlara verir. Ovlama qaydalarına görə ovçu ovladığı heyvanın yalnız başını və dərisini götürür, qalan əti ovçu yoldaşları arasında bölür və ova gedərkən yolda qarşılaşdığı adama pay verir. Baniçiçəyin Beyrəkdən pay istəməsi təsadüfi epizod olmayıb ovçuluq ənənələrinə söykənir. İkinci tərəfdən, ov heyvanı geyik ilahi keyfiyyətlər daşıyan qutsal heyvandır, o, sevgililərin ilk tanışlığında əhəmiyyətli rol oynayır. Biz məhəbbət dastanlarında, nağıllarda şah qızının ceyran donunda meşədə gəzib dolaşması və şahzadənin onun ardınca düşüb ceyranı əldə etməsi süjetləri ilə rastlaşırıq. Geyiklə qarşılaşmaq şahzadənin həyatını dəyişir, belə demək mümkünsə, şahzadənin həyatı iki mərhələyə ayrılır: ova çıxana qədərki yetkinləşməyə doğru gedən həyatı və ova çıxandan sonrakı macəralar, qəhrəmanlıqlarla dolu həyatı. Əsas dönüş ikinci mərhələdə yaşanır.

KDQ-da ovlama qaydaları və üsulları ilə tanış oluruq. “Dəli Domrul” boyunda Əzrayılı ovlamağa çalışan Dəli Domrulun ova çıxma süjeti orta əsr ovçuluğuna məxsus qaydada təsvir olunur: “Durdu atına mindi, toğanın əlinə aldı, ardına düşdü. Bir-iki göyərçin öldürdü, döndü” (Az.əd.incil: 1987, s.98). Orta əsr ovçuluğu at üstündə, şahin ovçunun sağ qolunda icra olunurdu. Xalq inamlarında göyərçin öldürmək günah, yasaq hesab olunur. Göyərçin məleykələrlə, imamlarla, peyğəmbərlə əlaqələndirilir, bu səbəbdən Əzrayılın göyərçin donuna düşməsi təsadüfi deyil. Digər tərəfdən, ovun don, şəkildəyişməsi ovçuluq miflərində tez-tez rast gəlinir. Bu da şamanizmin qalıqları kimi dastana təsirini buraxmışdır. Şamanın cildini dəyişərək gah qartal, gah maral, gah ayı donuna girməsi və yeraltı dünyaya səyahət etməsi, ölmüş adamların ruhu ilə əlaqə yaratması türk xalqlarının şamançılıq dünyagörüşündən irəli gəlir və bunun bariz nümunəsi “Dədə Qorqud” dastanıdır.

Dastan və nağıllarda vəhşi heyvan himayəsində qalmaq, vəhşi heyvanın südüylə böyümək, əvvəldə deyildiyi kimi, alplığa, qəhrəmanlığa işarə idi. “Dədə Qorqud” dastanında gördüyümüz Basat, “Bilqamis” da Enkidu belə qəhrəmanlardandır. Belə qəhrəmanlar adi, sıradan qəhrəmanlıq göstərmirlər, onların qüvvəsi cahənşümul, bəşəri xarakter daşıyır, onlar özlərindən qat-qat güclü, tilsimli vəhşini

ovlamaqla təhlükəli şər qüvvəni aradan götürmüş olurlar. Dastanda olan Dəpəgöz pəri oğludur. Dəpəgözün tilsimli, güclü olması anasının qeyri-insan tayfasına mənsubluğudur. Dəpəgözü öldürmək asan deyil, bütün Oğuz igidləri onun əlində məhv olur: “Oğuz Dəpəgözün əlində tamam zəbun oldu”. Yalnız Basat Dəpəgözün bütün tilsimlərini sındırır və öldürür. Dünya xalqlarının mifologiyasında təkgözlü varlıqlar şər ruh hesab olunur, onlar həmişə insanların yolunda böyük maneə, can alan mifoloji varlıq kimi təsvir olunurlar. Məsələn, tatar mifologiyasında olan meşə hamisi Şurəli, çeçen miflərində olan ov hamisi Elt, taciklərin ov hamisi Qul belə mənfi varlıqlardandır (Коблов; Дирр, Сборник: 1915, s.7; Сказки и легенды: 1990, s.54). Ümumiyyətlə, türk mifologiyasında fiziki görünüşü qüsurlu obrazlar (keçəl, kosa, çəpgöz, kor, çolaq və s.) şeytani, demonik varlıqlar hesab olunurlar. Araşdırıcılar bu varlıqların yeraltı dünyaya mənsub olduğunu bildirirlər (Kazımoğlu: 2006, s.81; Ögel: 2014, s.85). Şər ruhlar yeraltı tanrısı Erlikin əsgərləridir. Erlik uyğur mətnlərində, hind, İran mifologiyasında cin, şeytan kimi təsvir olunur (Çoruhlu: 2017, s.64). Pəri, cin, hal anası kimi varlıqların insanlarla izdivacından qeyri-adi güclü demonik varlıqlar doğulur, bunlar, əsasən, mənfi obrazlar şəklində qarşımıza çıxır, lakin türk dastanları içərisində müsbət obrazlara da rast gəlirik: Edigə timsalında. İrəlidə bundan söhbət ediləcək.

“KDQ”-da ovçuluq motivlərinin yer aldığı hekayələrdən biri də “Bəkil oğlu Əmranın boyu” dur. Bu hekayə demək olar ki, tamamilə ovçuluq inamlarından qidalanmışdır. Burada Oğuz elinin qarovulçusu Bəkilin ovlama üsulu təsvir olunur: o, nə ox atır, nə yay, qan axıtmaz. Ayrı heyvanları ovlamaz, qulağını dəlib buraxar¹, kök olanları ovlayar (Az. əd. incil: 1987, s.135). Onun ovlamaq məharətini layiqincə qiymətləndirmədiyinə görə Qazan xandan küsür. Ovçuluğun sirli qaydalarına görə ovçunun məharəti təriflənməz o, quşu gözündən vuran ovçu olsa belə buna adi bir iş kimi baxmalı, tərif gözləməməlidir. Bu məslək tanrılıqla bağlı olduğuna görə bütün rituallarda bir hədd gözlənilir. Ovçular ova gizli gedib gələr, ovladığı heyvanı sərgiləməz, xudpəsəndliyə yol verməzlər. Bu baxımdan Qazan xanın Bəkilin məharətini özünə yox, atına bağlaması ovçuluq ənənələrindən gələn bir motiv olaraq burada yer almışdır. Bu epizoda Nizaminin “Xəmsə”ində də rast gəlirik. “Sirlər xəzinəsi” məsnəvisinə daxil olan “Fitnə” hekayəsində Fitnə Bəhrəm şahın ovçuluq məharətini tərifləmir və şahın ceyranın ayağını başına tikməsinə ovlama vərdişinin nəticəsi olduğunu bildirir, şah da bundan inciyib ən çox sevdiyi kəninin qətlinə fərman verir. Nizami “Xəmsə”ni xalq əfsanələrindən bəhrələnilib yazmışdır. Bu hekayədə də o, xalqın ovçuluqla bağlı inamlarını motiv olaraq poemaya daxil etmişdir.

Qulağı dəlikli heyvan Altayda tanrı hədiyyəsi hesab olunurdu, ovçular belə heyvanı ovlamırdılar. Bu türk ovçuluğuna xas ritualin ümumtürk abidəsi KDQ-da verilməsi dastanın qədim ovçuluq ənənələri əsasında formalaşdığını göstərir.

Dastanda Bəkil bir neçə dəfə ov qaydalarını pozur və cəzasını da alır. İnana görə ovçu ovda olan hadisələri heç kimə, xüsusən arvadına deməməlidir. O, arvadının məsləhətini məqbul hesab edib ova çıxır, yaralı geyikin (buğanın) ardına düşüb ovlamaq istəyir, lakin buna nail ola bilmir, özü qayadan yığılıb sağ ayağını

sındırır. Buradan göründüyü kimi yaralı geyikin ovlanması ovçuluq qaydalarına zidd hərəkətdir. Ovçular yaralı və ya hər hansı bir nöqsanı olan heyvanı ovlamazlar. Geyik, maral kimi heyvanlar ovçuluqda müqəddəs, totem hesab olunur, onların ovlanması ovçuya bədbəxtlik gətirəcəyinə inanırdılar, bu baxımdan dastana bu süjetin salınması tamamilə ovçuluq inam və təsəvvürlərinin mifoloji təfəkkürdə kök salmasından irəli gəlir. Bəkilin düşməyə əsir düşməyinin səbəbi yenə onun arvadına ovda olan sirri açmasıdır. Belə ki, o, ovda ayağını sındırdığını arvadına söyləyir, arvadı qaravaşa, qaravaş qapıçıya, qapıçı da qabağına kim çıxsa. “Otuz iki dişdən çıxan bütün orduya yayıldı” (Az.əd.incil: 1987, s.137). Düşmənlər Bəkilin yaralı olmasından istifadə edib onun üstünə hücum çəkirlər. Bəkilin başına gələn bütün bəlalər ov qaydalarını pozmasına görədir. Folklorşünas Bayat M.Seyidova instinadən Bəkilin ov hamisi rolunda olmasını qeyd edir (Bayat: 2016, s.204). Lakin ov qaydalarına əməl etmədiyinə və ov ənənələrinin əksinə getdiyinə görə Bəkili nə ov hamisi, nə də geyiklərin qoruyucusu hesab etmək olmaz. Azərbaycan uşaq folklorunda yer alan “Əkil-Bəkil” oyununda Bəkilin unudulmuş ov hamisinin yerində olduğu göstərilir, amma bunu da təsdiq edəcək miflər, hekayələr olmadığına görə Azərbaycan folklorunda ov hamisinin adı məchul olaraq qalmaqdadır.

Orta əsr adətlərinə görə hökmdarlar, xanlar bir-birinə ov heyvanının dərisini, ov quşları hədiyyə edərildilər. Bu, ən qiymətli hədiyyə sayılırdı. Məsələn, Çingiz xanın Toğrul xana qara samur xəzi verməsi məlumdur. Osmanlı padşahları və Qızıl Orda xanları bir-birinə ov quşları hədiyyə edərildilər. Bu ənənə Azərbaycanda da olmuşdur, Elxani hökmdarları Məmlük sultanlarına ov quşları hədiyyə edərildilər və alardılar (Av və avcılık: 2008, s.51). Biz bu ənənəni KDQ dastanında da görürük. Burada Trabzon təkurunun Qazan xana şahin göndərməyindən danışılır (Az.əd.incil: 1987, s.152). Hekayədən məlum olur ki, Qazan xanın sarayında şahinlərə baxan şahinçibaşı vəzifəsi olmuşdur. O dövrün hökmdarlarının sarayında quşçu, şahinçi, bazban xüsusi imtiyazlı yüksək vəzifələrdən sayılırdı. Onlar ov quşlarını təlim edib saxlayırdılar, ov vaxtı şahla birgə ova çıxırdılar. Dastanda Qazan xan şahinçibaşına deyir: “Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətcə ava minəlim”. Qazan xan - xəlvətcə ava minəlim – deyərkən ova getməsinin gizli saxlanması istəməsidir. Ovçuluq inanclarına görə ovçunun ova getməsi gizli olmalıdır, onu heç kim bilməməlidir. İnanca görə, ov səfərindən kimsə xəbər tutarsa bu, onun uğursuz olacağı mənasına gəlirdi. Bütün türk xalqlarında bu inam qorunub saxlanmışdır.

KDQ- la yaxından səsleşən “**Oğuz xaqan**” dastanı da ovçuluq motivləri ilə zəngin dastanlardandır. “Oğuz xaqan” dastanı türk ovçusunun həyatı, məşğuliyyəti, ov adət-ənənələri haqqında qiymətli mənbədir. Oğuz xaqan ovlamağı sevən, qəhrəman türk hökmdarıdır. Onun görünüşü vəhşi heyvan görünüşündədir: ayağı öküz, beli qurd, köksü ayı, çiyi samur kimi, bədəni isə başdan ayağa qədər tüklüdür. Türk mifologiyasında qeyri-adi güclü qəhrəmanlar tüklü, saçlı təsvir olunur. Enkidu, Oğuz, Basat, Koroğlu (qaqauz variantı) anadan tüklü doğulmuş misilsiz güc sahibidirlər.

Rəşidəddinin verdiyi məlumatlara görə bir çox türk xalqlarının adını Oğuz xaqan vermişdir. Məsələn, “moval” adını verdiyi tayfayı yoxsul və xəstə, kədərli ol-

duğuna görə belə adlandırmış və onlara “it dərisinə bürünün, ov əti yeyin və heç vaxt Türkünə ayaq basmayın” demişdi (Oğuznamə: 1992, s. 13). Rəşidəddin bununla monqolların türklərdən fərqli sivilizasiyadan uzaq, vəhşi həyatı sürdüyünü diqqətə çəkmişdir. Ə.Əsgər bu məsələyə aydınlıq gətirərək Oğuznamədə moğol adının keçməyini monqol işğalları ilə əlaqələndirir və bütpərəst monqolların müsəlman Oğuzla düşmən olması səbəbindən oğuz yurdu Türkünə ayaq basmamasını əmr etdiyini göstərir (Əsgər: 2013, s.81). Yəni dastanda dini ayrışikliyə işarə edilsə də əsil səbəb monqolların türk torpaqlarını tutması ilə əlaqədardır.

Oğuz xaqanın oğlu Ulduz xanın oğlanlarından biri Avşar adlanırdı, bu da çevik, ovçuluğu sevən mənasını daşıyırdı. Avşarlar tayfası Azərbaycan tarixində əhəmiyyətli rol oynamış, bu tayfadan görkəmli şəxsiyyətlər çıxmışdır. Bunlardan biri türk fəthi Azərbaycan hökmdarı Nadir şah Əfşar idi ki, hakimiyyəti irsən yox, şəxsi bacarığı ilə əldə etmişdi. Oğuz xaqan nəslindən olan Kayı İnal xanın oğlu Tuman xan heyvanların dilini bilən ovçudur. Onun atası Ala Atlı Keş Dernekli Kayı İnal xan (ala ata minmiş və samurdan paltar geymiş mənasını ifadə edən bu ad türk ovçuluq ənənələrindən törəmiş kəlmədir. Araşdırıcılar atçılıq, ovçuluq və qarətçiliyin əski türk həyatının təməlini təşkil etdiyini qeyd edirlər) bütün həyatı boyu ov ovlayıb və ovladığı heyvanların dilini kəsib bir qutuda saxlayırmış. İnal xan ölməzdən qabaq vəsiyyət edib ki, oğlu olarsa, saxladığı dilləri ona versinlər, heyvanların dilini bilsin (Oğuznamə: 1992, s.43). Burada heyvanların dilini kəsmək simvolik mənada işlənmişdir. “Oğuznamə” də verilən bu süjet Azərbaycan nağıl və əfsanələrində başqa variantda qarşımıza çıxır. Ovçu Pirim nağıllarında Ovçu Pirim bütün heyvanların və quşların dilini bilən ovçu kimi göstərilir. Ona bu qabiliyyət ilanlar padşahının ovçunun ağzına tükürməklə verdiyi mükafat sayəsində mümkün olmuşdur. Azərbaycan nağıl və əfsanələrində Ovçu Pirimdən başqa Süleyman peyğəmbərin də bütün canlıların dilini bilən ovçu olması göstərilir. O, bütün dünyanın hökmdarıdır, ovçudur, bu obraz Şərq nağıllarından Azərbaycan folkloruna keçmiş, milliləşmişdir.

Azərbaycan folklorunda Tumanxan – Ovçu Pirim obrazları bir-birinə yaxındır. Tuman xan obrazının yaradılmasında xalq əfsanə və nağıllarından istifadə olunması şübhəsizdir. Tuman xanla bağlı “Oğuznamə” də verilmiş “Qara Barak” əhvalatının oxşar variantı Zəngəzur folklorunda qarşımıza çıxır. Demək olar ki, eyni süjet Zəngəzur folklorunda qəhrəmanların adı dəyişməklə verilmişdir (Oğuznamə: 1992, s. 44; AFA Zəngəzur f: 2005, s. 171). Qeyd etmək lazımdır ki, Ovçu Pirim Azərbaycan nağıllarında təkə ovçu yox, həm də peyğəmbər, övliya, sufidəviş sifətilə xalqa yardım edən, ədalətli, insafli seçilmiş insan obrazıdır.

“Oğuznamə” də biz təkə mif və əfsanələrdə yaşayan ovçuluq ənənələri ilə yox, həm də ovçuluğun dövlət səviyyəsində qiymətləndirildiyini müşahidə edirik. Belə ki, burada Toksurmuş İçi adlı çadır düzəldən ustanın bacarıqlı, qabiliyyətli üç oğlu ovda məharətli olduqlarına görə oğuz bəyləri onları ov əmiri (əmiri-şikar) təyin edir (Oğuznamə: 1992, s.57). Bu vəzifə o dövr üçün böyük qulluq demək idi və belə adamlar dövlət başçısının yaxın adamları hesab olunurdu. Şaha yaxın olub ondan idarəçilik, hökmranlıq qayda-qanunlarını öyrənən Toğrul bəy sonradan

oğuz bəylərinin əmiri, başçısı olur. “Oğuz xaqan” dastanında qartal, şahin kimi ov quşları onqon (xobəxtlik və dövlət simvolu) sayılmışdır. Məsələn, Kayı boyunun onqonu şonqar, Bayat boyunun onqonu bayquş, Yapar boyunun qırğı, Avşar boyunun laçın, Kızık boyunun qartal, Beçene boyunun qaya qartalı, Çavuldur boyunun buğdayıq (ən iri qartal), Cəbni boyunun Humay quşu, Salur boyunun bürküt, Bügdüz boyunun itəlgü və s. (Ögəl I c: 2014, s.386). Bu quşların demək olar ki, hamısı qartal cinsidir. Humay quşu folklorda əfsanəvi quş sayılır, amma dövrümüzdə qartal cinslərindən biri humay adlanır. Tədqiqatçıların haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, dövrün tələbinə uyğun olaraq “Oğuznamə” və “Kitabi-Dədə Qorqud” da əski türk köçəri həyatına uymayan ərəb-fars hekayələri qarışdırılmış, dastanların da taleyi onları yaradan xalqın taleyi kimi dəyişdirilmişdir, amma bütün bunlara baxmayaraq türk ovçuluğunu əks etdirməsi baxımından hər ikisi dəyərli mənbədir.

“Ediğe” dastanı da türk dastanları içərisində ov motivlərinin zənginliyi ilə seçilir. Dastan quruluşuna görə orta əsr ənənəsinə uyğun süjetə malikdir. Dastanın bəzi səhnələri KDQ la oxşardır, hətta hər ikisinin eyni vaxtda yarandığını deyə bilərik. Dastanda adı çəkilən Teymur, Toxtamış XIII əsrin real şəxsləri – türk hökmdarları olmuşlar. Dastanda qəhrəman Ediğenin Teymura rəğbəti, Toxtamışa düşmən münasibəti hiss olunur, bu da dastanın Teymur hakimiyyətinə yaxın türk tayfaları içərisində yarandığını deməyə əsas verir. Burada olan ov adətlərinin təsviri orta əsr ovçuluğunu əks etdirir. Ediğenin doğuluşu möcüzəlidir. Yəni o da Manas kimi tanrı elçisinin köməyi ilə dünyaya gəlmişdir. Tanrı tərəfindən göndərilmiş adam Qaya bəyin evinə gəlib ev sahibi üçün qızardılmış dovşanı yeyir. Qaya bəy arvadından dovşan ətinə istədikdə arvadı qonağa verdiyini bildirir. Qaya bəy və arvadı dovşanın sümükləri yığılmış qabı açanda dovşanın əvvəlki kimi bütöv şəkildə qabda durduğunu görürlər və bundan sonra elçinin övliya olduğunu bilib ondan övlad istəyirlər. Bu motiv ovçuluqda yer alan sümüklərdən dirilmə inamını əks etdirir. Türk xalqlarında, o cümlədən Azərbaycanda yeyilən heyvanın yenidən diriləcəyinə inanır və yeyildikdən sonra sümüklərini basdırırdılar. “Ediğe” dastanında dovşanın dirilməsindən danışılır, lakin sümüklərdən dovşanın əvvəlki vəziyyətinə qayıtması eyni inamın başqa formada təzahürüdür. Övliya Qaya bəyə alma verib dua edir. Onun verdiyi almadan qəhrəman Ediğe doğulur. Lakin Ediğe doğulana qədər Qaya bəyə bədbəxtlik üz verir. Belə ki, o, şahinlə ova çıxarkən Toxtamış xana rast gəlir və onun torpaqlarında izinsiz ov ovladığına görə xan onun gözünü çıxardır. Kor olduğuna görə Qaya bəyin arvadı onu atır və uçub cinlər ölkəsinə gedir. Dastanda onun pəri qızı olduğu göstərilir. O, Ediğeni göl sahilində doğur. Burada Ediğenin doğulması təpəgözün dünyaya gəlməsi səhnəsini xatırladır. Ovçu ilə pəri qızının izdivacından qeyri-adi qüvvətli və ağıllı pəhləvan Ediğe doğulur. Burada yunan və türk dastanlarında rast gəldiyimiz su əyəsinin güclü varlığın doğuluşunda görünmədən vasitəçi olduğu bəlli olur. B.Ögəl şər ruhların göl və su qaynağı olan yerlərlə təmasda olduğunu və pərilərin göl başında doğduğunu göstərir (Ögəl I c: 2014, s.458). R.Qafarlı mifik dünya modelinin dörd ünsrindən bəhs edərkən od və havanı təmsil edən kişini müsbət, su və torpağı təmsil edən qadını isə mənfi başlanğıc kimi götürmüşdür (Qafarlı I

c: 2015, s.209). Belə olduğu təqdirdə qadın sudan güc alaraq dünyaya qeyri-adi güclü varlıq gətirir. Pərilər də cin, şeytan, ərdo kimi şər ruh hesab olunur və onların insanlarla izdivacından adətən şər qüvvəli qəhrəmanlar doğulur. Lakin “Ediğe” dastanında təpəgözdən fərqli olaraq qəhrəman xeyirxah ruhlu bahadır, yəni Ediğe təpəgöz kimi doğulsa da Basat və Odissey kimi xalqına, ailəsinə dayaq duran, düşmənləri basan, əzən yenilməz türk cəngavəridir. “Ediğe” və “Odissey” arasında həm ad (Ediğe – Edigey- Odissey), həm də süjet oxşarlığı diqqətçəkicidir. Şübhə yoxdur ki, “Odissey” dastanı “KDQ” və “Ediğe”dən sonra yaranmış və türk mifologiyası daha qədim olduğuna görə başqa xalqlar, o cümlədən yunanlar ondan yararlanmışlar.

Dastanda Ediğenin qəhrəmanlıqları sırasında iki qorxunc əjdahanı öldürməsi və Şah Temirin qızını qaçıran Şah Mütəlibi məğlub etməsi nəğil olunur. “Odissey” dastanında da biz Odisseyin iki qorxunc əjdaha (Ssıla və Qarqona) ilə qarşılaşması və onları məğlub etməsini görürük. Əjdaha ovlamaq qəhrəmanın fəvqəladə sonsuz qüvvəsini bildirmək üçün yaradılmış motivdir. Tədqiqatçıların fikrincə, əjdaha öldürülməsi motivi şumer mədəniyyətindən qaynaqlanır (Çoruhlu: 2017, s.242). Əjdahalar da mənfi mifoloji varlıqlar kimi su ilə əlaqəli obrazdır. Həm türk, həm də dünya xalqlarının ədəbiyyatında, folklorunda əjdahanın kosmoloji, suyun, ayın, günəşin qabağını kəsən mifoloji varlıq olduğu bildirilir (Ocak: 2000, s.212). Şah Mütəlib obrazı dastanda mənfi, div, təpəgöz ruhlu düşmən kimi verilir. Şah Mütəlib də Ediğenin ovudur. Mütəlib təpəgöz kimi qüvvətli və tilsimlidir. Onu öldürmək mümkün deyil. Yalnız təpəgöz kimi onun da zəif nöqtəsi var, o da qoltuğunun altıdır. Ediğe də onu məhz bu yolla məğlub edib qızı ondan alır. Qəhrəmanlıq dastanlarının ovçuluq motivlərindən danışarkən “**Koroğlu**”dan yan keçmək olmaz. Koroğlu igidlikdə, bahadırlıqda yuxarıda adı çəkilən qəhrəmanlardan geri qalmır, dastançı onun və Qıratın cəldliyini, igidliyini alıcı quşla müqayisə edir, Koroğlunu qızılquşa, tər lana bənzədir. Koroğlu özü də igidlərini döyüşə ruhlandırmaq istəyəndə ovçu quşlara bənzətmə şəklində çağırış edir:

Mərd iyidlər nəre çəksin davada,
Şahin kimi şikar tutsun yuvada,
Misri qılinc coylan vursun havada,

Bağırsaq cəmdəyə dolanmaq gərəy! (Az.əd.incil: 1987, s.366).

Dastanın başqa bir hekayəsi “Koroğlunun Bağdad səfəri” adlanan hissəsində ovçuluq ənənələri və inamları ilə rastlaşırıq. Burada dəlilərin durna teli gətirməsi üçün Bağdada getmələrindən və orada düşmənlərə əsir düşmələrindən danışılır. Dastanda durnaları qırıb çatan, ətindən kabab çəkib yeyən dəlilərin yatması və Bağdad paşası Aslan paşaya əsir düşməsindən danışılır. Düşmən əlindən onları Koroğlu və Giziroğlu Mustafabəy qurtarır (Az.əd.incil: 1987, s.369).

Durna xalq inamlarında ovlanması yasaq müqəddəs quşlardan sayılır. Durna quşu ilə bağlı təsəvvürlər proto-türk dövrünə qədər uzanır. Durnanın islamdan əvvəl türklər arasında tanrı və qoruyucu ruh olduğu mənbələrdə bildirilir (Elçin: 1997, s.65). Bu inanclar sonradan islama da keçmiş, türk dastanlarında əski dini təsəvvürlərlə qarışmışdır. İslamda və təsəvvüfdə durna müqəddəs şəxslərlə əlaqə-

ləndirilir. Əli bin Əbu Talib, Əhməd Yasəvi sufi müridlərinin gözüne durna donunda görünməsi haqqında inamlar var. Qızılbaş ozanı Pir Sultan Abdalın bu mənada yazdığı şeiri diqqətəlayiqdir:

Hazret-şahın avazı,
Turna derlər bir kuştadır.
Asası Nil deryasında
Hırkası bir dərviştedir (Melikof: 1993, s.109).

Azərbaycan sufi şairi Xətəinin də bu mövzuda şeiri olduğu qeyd olunur (Elçin: 1997, s.73). Şiə sufiləri şah deyərkən Əli Bin Əbu Talibi nəzərdə tutmuşlar və onun ruhunun durnanın bədənində təcəlli etdiyinə inanırdılar. Bu baxımdan durna ovlanmayan, əti yeyilməyən quşlardan hesab olunur. Anadolu bölgəsində durna ovlayan ovçuların bədbəxtliyə düşər olması və dəli olması haqqında hekayələr qeydə alınmışdır (Elçin: 1997, s.66).

Durna Azərbaycan ədəbiyyatında həsrət, nisgil simvolu hesab olunur. Azərbaycan şairləri Vaqifin, Vidadinin, Zakirin, dastan qəhrəmanlarından Koroğlunun, Kərəmin durnalara xitabən qoşduğu şeirlər xalq arasında məşhurdur.

“Koroğlu” dastanında igidlərin papağına durna teli sancması təsvir olunur. Bu ənənə orta əsrlərdə bəhadrılıq, qəhrəmanlıq timsalı hesab olunurdu. Tədqiqatçılar quş tükünün hakimiyyət, alplıq, güc-qüvvət, cəsarət, bərəkət, uğur anlamında işləndiyini qeyd edirlər (Elçin: 1997, s.65). Orta əsrlərə məxsus dəbilqəsinə durna teli sancmış türk döyüşçü geyimlərində bunu açıqca görmək mümkündür. Mahmud Kaşğarlı “Divani-lügət it türk” əsərinin Uyğur maddəsində Zülqərneynin uyğur ölkəsinə səfər etməsindən danışaraq türk xaqanının İskəndərin hüzuruna dəbilqəsinə şahin qanadları taxılmış dörd min adam göndərdiyini və bu adamların həm qabağa, həm də arxaya ox atdıqlarını söyləyir. Zülqərneyn onların məharətini alqışlamış və “bunlar başqasının yeməyinə möhtac olmazlar, çünki, bunların əlindən ov qurtulmaz...” demişdir (Sakaoğlu: 2013, s.203).

“Koroğlunun Bəyazid səfəri” adlı hekayədə Koroğlunun dəlilərinin Bayazıda gedib Xəlil paşanın əl ceyranlarını ovlamasından danışılır. Onlar ovlama qaydalarını pozub ceyranları qırıb tükədirlər. Burada da düşməyə əsir düşən dəliləri Koroğlu və silahdaşları qurtarır (Az.əd.incil: 1987, s.387). Ceyran və maral əti yeyilən ov heyvanlarıdır, lakin onların ovlanmasında qadağalar və hədd gözlənilməlidir. Ceyran uyğur mətnlərində tanrının timsalı sayılır. Təsəvvüflə bağlı mətnlərdə də ceyranın totem olduğunu görürük, sufi şeyxlərinin öləndən sonra ceyran, maral donunda dolaşdığı bildirilir. “Koroğlu” dastanında totem sayılan quş və heyvanların ovlama qaydalarına zidd şəkildə ovlanması və onları ovlayan igidlərin ölümə üz-üzə gəlməsi xalq inamlarının dastanda bədii ifadəsidir.

Ovçuluq motivləri ilə zəngin daha bir türk dastanı “**Manas**”-dır. “Manas”-ın bir çox süjetləri KDQ və “Oğuznamə”yə yaxındır. “Manas” Oğuz xaqan kimi uşaqlıqdan fəvqəladə gücə malik pəhləvandır. Uşaqlıqdan çöllərdə, meşələrdə təkbəşinə dolaşır, qurd, tülkü, mavi tülkü ovlayır. Manasın doğuluğu da adi doğulma deyil, ilahinin köməyiylə, rizası ilə talenin zərurətindən meydana çıxmış hadisədir. Tanrı ərənləri, dərvişləri övladı olmayan kişilərə elçi olaraq göndərir və onların

vasitəsilə doğulan uşaqlar ya haqq aşığı oldur, ya da xalqı zülmətdən qurtaran bahadır. Bu ənənə türk xalqlarının hamısında olmuş, dastanlara, o cümlədən qırğız dastanı “Manas”da da süjetə salınmışdır. Manas da Oğuz xaqan kimi görünüşü vəhşi heyvan görkəmindədir, o, aslan boyunlu, qaplan heybətli təsvir olunur. Manasın qoruyucu onqon quşu Alp Qaraquşdur (Manas: 2009, s.55). Mifologiyada qaraquş qartalla qarğanın birləşməsindən doğulan nəhəng quş kimi təsvir olunur. Dastanda olan ovçuluq inamları ümumtürk düşüncəsinin təzahürüdür. Məsələn, burada sağsağan xəbər verən quş kimi göstərilir. Qırğızların qəddar düşməni Qara Kitay xanı Esen xan Manasın ata-baba yurdunu işğal edib xalqını sürgün edir və bunu ilk xəbər verən sağsağan quşudur. Sağsağanın (qəcələ) xəbərçi quş olması Azərbaycan xalq inamlarında da öz əksini tapmışdır. Qəcələ kiminsə həyatına qonanda onun xəbər gətirməsinə inanırlar və xəbərin xeyir xəbər olması üçün ona “yağlı bağırısaq” pay verilməsi haqqında nəğmə oxuyurlar (Qədirzadə: 2006, s.65).

Manasın anası Çıyırda hamiləyə aslan ürəyi və ciyərini bişirib yeyir. Xalq inamlarına görə güclü heyvanın iç orqanını yemək həmin heyvanın gücünü mənimsəməyə işarədir. Adətən, qorxmaz, ürəkli adama “qurd ürəyi yemisən?” ifadəsi söylənir ki, bu da qorxmazlığın daxilədən gəldiyini bildirən aforizmdir. “Manas” dastanında da biz hökmdarlara verilən hədiyyələr içərisində qızıl, gümüşlə yanaşı pələng, qaplan dərisi hədiyyə verildiyini müşahidə edirik (Manas: 2009, s.18). Ticarət əlaqələrində qırğızların maral buynuzu, qunduz, su samuru xəzi ilə alver etdiklərini dastandan öyrənə bilirik. Ovçuluq təsərrüfatının inkişafında Orta Asiya türkləri irəli getmiş və ov heyvanlarından pul dövriyyəsində istifadə etmişlər. Dastanda şamançı dünyagörüşün təzahürü olan şəkildəyişmə motivi ilə rastlaşırıq. Şəkildəyişməni nağıl, əfsanə, mif və əsatirlərlə yanaşı dastanlarda da müşahidə edilir. “Manas” dastanında Azərbaycan məhəbbət dastanlarında rast gəldiyimiz ceyranın gözəl qız donunda qəhrəmanla qarşılaşması motivinin variantı təsvir olunmuşdur: Manasın dostu Almambetin qovduğu cüyür donunu dəyişərək insan olur və atlılara qoşulur. Bu atlılar tanrı elçiləri qırx ərənlərdir. Onlar özünü Almambetə belə təqdim edir: “Biz qırxlarıq. Türkün, qırğızın həqiqi bəhəddarlarını qoruyan pirlərik. Tanrının əmri ilə sənə xeyirli birliyi anlatmaq üçün gəldik” (Manas: 2009, s.131). Buradan göründüyü kimi ceyran və cüyür obrazının dastanda verilməsi təsadüfi yox, hadisələrin zərurətindən doğan haldır, yəni heyvan donunda qəhrəmanın gözüne görünən və onu ardınca gəlməyə məcbur edən obyekt, əslində ya tanrının özüdür, yada Onun əmrinə tabe olan ruhlardır. Burada Almambetə doğru yol göstərən cüyür qırxlardan biridir, o qırxlar ki, hamının gözüne görünür, yalnız Manasın və Almambetin köməyinə gəlir, onlara öndərlik edir.

Nəticə. Türk dastanları ovçuluq qayda-qanunlarını, təsəvvürlərini əks etdirməsi baxımından zəngindir. Əski türk dastanlarına nəzər yetirsək burada həm şamanizm, buddizm, həm də islami elementlərin olduğunu müşahidə edirik. Şumer dövründən başlamış orta əsr dastançılığına qədər türkün ova, ov tanrısına, özünə və ailəsinə münasibətini ovçuluq inam və təsəvvürlərindən öyrənə bilirik. Ovçu-ov, ovçu-meşə hamisi, ov tanrısı, ona verilən qurbanlar, kult heyvanlar, ov heyvanının dərisinə bürünmə, mifoloji şər varlıqların ovlanması, ov heyvanının şəkil də-

yişməsi, sakral rəqəmlər, qadınlarla bağlı inanaclar və s. insan övladının ovçuluq haqqında ilkin təsəvvürləri kimi motivləşərək dastana daxil olmuşdur. Onqon və totem quşlar, ovun pay verilməsi, ov dərisinin, ov quşlarının hədiyyə verilməsi, ov mərasim və ritualları, orta əsr ovçuluğuna məxsus ovlama qaydaları, islami elementlərin ov süjetlərinə daxil edilməsi (göyərçin donunda məleykə, cüyür donunda qırqlar) və s. orta əsr ovçuluğunun göstəriciləridir. Ümumiləşmiş formada adları keçən dastanları qısaca belə xarakterizə etmək olar:

1. İlkin ovçuluq inancları, ritualları və orta əsr ovçuluğuna xas motivlərin yer aldığı dastanlar(KDQ, Oğuz xaqan, Ediğə, Manas, Koroğlu)

2. Mifoloji təfəkkürdən doğan ovçuluq motivlərinin yer aldığı dastanlar (Bilqamıs, Maday Qara).

Vəhşi heyvandan güc alan yenilməz, fəvqəladə qəhrəmanlar:

Enkidu (Bilqamıs), Basat (KDQ), Manas (Manas), Koroğlu (Koroğlu) (türkmən və qaqauz variantı).

Şər qüvvəli güclü məxluqların ovçuları:

Basat (KDQ), Maday Qara (Maday Qara) , Enkidu və Bilqamıs (Bilqamıs), Oğuz xaqan

(Oğuz xaqan) (uyğur variantı), Ediğə (Ediğə).

Tanrının cəzalandırdığı ovçular:

Enkidu (Bilqamıs), Ölönbir (Maday Qara), Bəkil (KDQ), Dəli Domrul (KDQ), Koroğlunun dəliləri (Koroğlu).

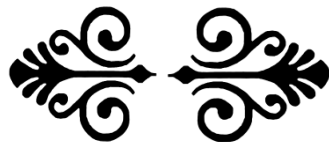
Mövzu obyektini seçilmiş dastanlarda rast gəlinən ovçuluq inam və ritualları:

1. Oğuz yurdunda ov mərasimlə qeyd olunur
2. Ov ovlama qaydaları əsasında ovlanır.
3. Ova gizlin gedilir, ovda olan hadisə ovçunun arvadına söylənməz.
4. Ovçunun məharəti təriflənməz
5. Ov hamisi meşəni və heyvanları qoruyur, ovçunun ov həddini aşmasına imkan vermir.
6. Ov tanrısının şərəfinə qurban verilir.
7. Ovçular ovladığı heyvanın dərisinə bürünürlər
8. Kult heyvan və quşlar, yaralı, arıq heyvanlar ovlanmaz.
9. Ov heyvanının əti paylanır.
10. Ov heyvanının tükü alplıq, hakimiyyət, bərəkət, uğur rəmzi sayılır.
11. Sümüklərdən dirilmə inancı.
12. Ov heyvanının şəkil dəyişməsi
13. Ov ovlayarkən ovçuluqda qəbul olunmuş rəqəm və rənglərin qutsallığına inam.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Dastanlar. Bakı, Yazıçı, 1987, 571 s.
2. Ağasioğlu Firidun. Doqquz Bitik. Azərbaycan türklərinin islamaqədər tarixi. I Bitik. Tarixi qaynaqlar. Bakı, Ağrıdağ, 2014, 364 s.
3. Av və Avcılık Kitabı. İstanbul, 2008, 707 s.
4. AFA. Zəngəzur folkloru. XII kitab. Bakı, Səda, 2005,464 s.

5. Bayat Füzuli. Türk mitolojik sistemi. 2-ci cilt. İstanbul. 2016, *
6. Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin ana hatları. Kabalcı Yayıncılık, 2017. İstanbul, 309 s.
7. Dədə Qorqud. AMEA Folklor İnstitutu. Elmi ədəbi toplu. I (62). Bakı, 2018.
8. Диррь. А.М. Божества охоты и охотничий языкъ у кавказцевъ. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44. Тифлис, 1915. Отд. IV. С.7
9. Elçin Şükrü. Halk edebiyatı araştırmaları. Ankara, 1997, 521 s.
10. Əsgər Əfzələddin. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, Elm və təhsil, 2013, 340 s.
11. Qafarlı Ramazan. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı, Elm və təhsil, 2015, 454 s.
12. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. III kitab. Bakı, 2012, 468 s.
13. Qədim Şərq ədəbiyyatı. Azərbaycan ensiklopediyası NPB. Bakı, 1999, 584 s
14. Qədirzadə Türkan. İslamaqədərki adətlər, inanclar və mərasimlər (Naxçıvan materialları əsasında) Bakı, 2006, 120 s.
15. Kazımoğlu Muxtar. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm, 2006
16. Коблов Я. Мифология казанских татар 1910 <http://saban-tuy.ru/txt/%D0%B2.pdf>
17. Manas. Bakı, Nurlan, 2009, 290 s.
18. Melikoff İrene. Uyur idik uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları. İstanbul, 1993, 288 s.
19. Oğuznamə. Bakı, 1992
20. Ocak Ahmet Yaşar. Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri. İstanbul, 2000. 274 s.
21. Ögel Bahaeddin. Türk mitolojisi. I cilt. Türk tarih kurumu. Ankara, 2014, 778 s.
22. Potapov. Altay türklərinin ovçu inancları və gelenekləri. İnt.
23. Rzayev Zakir. Naxçıvan abidələrində günəşlə bağlı təsvirlər. S.72 AMEA Naxçıvan Bölməsinin “Xəbərlər”i, 2006, № 2, 262 s.
24. Sakaoğlu S. A. Duymaz. İslamiyyət öncəsi türk dastanları. İstanbul, Eylül, 2013, 256 s.
25. Сказки и легенды горных таджиков. Москва, Наука, 1990, 238 с.
26. Şəki Folklor Örnəkləri. II kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2014, 408 s.
27. Şəhur folklor örnəkləri I kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2016, 348 s.
28. Türk xalqları folkloru. IV kitab. Altay dastanları və əfsanələri. İnt .
29. Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. Москва. 1976, 345 s



Nigar ZEYNALOVA
AMEA Folklor İnstitutunun dissertantı
E-mail: zeynalova.nigar.a@gmail.com



KOSMİK QƏZA MİFLƏRİNİN ESXATOLOJİ SEMANTİKASI

XÜLASƏ

Kosmik qəza mifləri bütün dünya xalqlarında eyni motiv üzərində yaranır. Günahların artması, Allaha olan sevginin azalması, nəticədə tanrı qəzəbi bu cür miflərin yaranmasında əsas rol oynayır. Araşdırdığımız dünya daşqın miflərinin strukturunda suyun xaosluq qüvvə olması, dağıdıcılıq funksiyasının nəticəsi günahkar insan nəslinin qırılmasına gətirib çıxarır. Əvəzində yeni dünyanın yaranmasına inam belə miflərin leytmotivində aparıcı qüvvəyə çevrilir. Şumer, Akkad, Çin, Misir, Şimali Amerika xalqlarının daşqın miflərində süjet əsasən tanrı və günahkar insanların qarşıdurmasına görə qurulmuşdur. Belə miflərdə seçilmiş insanlar gələcək dünyanın yaranmasında başlıca fiqur kimi verilir. Daşqın miflərində dağ insanın xilas məkanıdır. Bütün daşqın miflərinin əsas qəhrəmanları və digərləri üçün dağ sığınacaq yeridir. Bu da bütün daşqın miflərinin dünya xalqlarında məzmun fərqi olsa da, məkanın – sonluğun eyni olmasını göstərir. Xilaskar qəhrəmanlar isə hər bir xalqın öz mifoloji obrazıdır. Buna baxmayaraq, daşqının mahiyyəti dəyişmir. Onun mahiyyətində xeyirin şəər üzərində qələbəsi durur.

Açar sözlər: folklor, esxatologiya, mif, mifologiya, kosmogoniya, təqvim mifləri, qiyamət

SUMMARY

ESCHATOLOGICAL SEMANTICS OF COSMIC ACCIDENT MYTHS

Myths of cosmic accident arise on the same motive in all peoples of the world. The increase of sins, the decrease of love for God and finally the wrath of God plays a key role in the formation of such myths. The chaotic force of water in the structure of the world flood myths which we have investigated, the result of its destructive function, leads to the destruction of the sinful human race. The belief in the creation of a new world is transformed into the leitmotif of apotheosis of such myths. The storyline of the flood myths of the peoples of Shummer, Akkad, China, Egypt and North America are based on the confrontation of sinful people. In such myths the chosen people are given as the main figures in the creation of the world. Flood myths mountain is a place of human salvation. The mountain is a refuge for the main heroes of all flood myths. This shows that although the myth of the whole flood is different in content among the peoples of the world, the place – the end is the same. The savior heroes are the mythological image of each nation. Despite this the nature of the flood does not change. In its essence, goodness triumphs over evil.

Key words: folklore, eschatology, myth, mythology, cosmogony, calendar myths, doomsday

РЕЗЮМЕ

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА МИФОВ КОСМИЧЕСКИХ КАТАСТРОФ

Мифы о космических катастрофах основаны на одном и том же мотиве у всех народов мира. Увеличение греха, уменьшение любви к Богу и последующий гнев Бога играют важную роль в создании таких мифов. Хаотическая сила воды в структуре изучаемых нами мифов о всемирном потопе, результат ее разрушительной функции, ведет к уничтожению греховной человеческой расы. Напротив, вера в создание нового мира становится ведущей силой в лейтмотиве подобных мифов. Сюжет в мифах о потопе народов Шумера, Аккада, Китая, Египта и Северной Америки основан на противостоянии богов и грешников. В таких мифах избранные люди изображаются ключевыми фигурами в создании будущего мира. Согласно мифам о потопе, гора – место спасения. Гора является убежищем для главных героев всех мифов о потопе и других. Это показывает, что хотя все мифы о потопе различаются по содержанию у народов мира, место – конец одинаково. Герои-спасители – мифо-

логический образ каждого народа. Однако характер наводнения не меняется. Его суть – победа добра над злом.

Ключевые слова: фольклор, эсхатология, миф, мифология, космогония, календарные мифы, конец света

Məsələnin qoyuluşu: Kosmik qəza mifləri insan və təbiət, insan və kosmos əlaqələrinin pozulması, birtərəfli qaydada kosmosa və təbiətə texnogen təsirlərin, həmçinin insanın “fəaliyyəti” nəticəsində olmayıb, kosmik hadisələrin, planet toqquşmalarının nəticəsində yaranan geniş məşstəbli fəlakətlərin səbəbi ilə də baş verir. Kosmik qəza miflərinin içərisində mifoloji ədəbiyyatlarda ən çox adı çəkilən daşqın mifləridir. Daşqın miflərinin yaranmasında su ünsürünün iştirakı ilə təbiətdə natural şəkildə baş verən kosmik fiziki hadisələr rol oynayır. Bu cür fiziki hadisələrə iki yöndən yanaşa bilərik:

1) atmosferdə karbon qazının miqdarının artması Yerin orta global temperaturunun artmasına səbəb olmuş, bu da öz növbəsində Yerin su səthinin qalxmasına səbəb olmuşdur [2, s. 7];

2) dünya okeanının səviyyəsinin artması nəticəsində bütün yer üzünü sulara qərq olmuş, bunun nəticəsində də Atlantida bir sivilizasiya kimi məhv olmuşdur.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd kosmik qəza haqqındakı miflərin esxatoloji semantikasını araşdırmaqdır.

Günəş sistemində planetlərin toqquşması nəticəsində də kosmik qəzalar yaranı bilər. Bu haqda Faeton haqqında yunan mifində də məlumat verilir. Miflərdə də Faeton (tərcümədə bu ad «parlaq» mənasını verir) qədim miflərdə günəş tanrısı Helios və okeanid Klimenanın oğlu kimi verilir. T.İ.Şamyakina yazır ki, bu, “Şərqi Asiya xalqlarının miflərində qeyd olunur. Sakit okeanın suları sahildən çəkilib, Yerin başqa qurtaracağına, Mərkəzi Amerikada sular dağların zirvəsinə qədər qalxacaqdır” [8, s. 50].

Bu, Faeton mifində də əks olunur. Faeton böyük bir kosmik bədən kimi Yer kütləsinə yaxınlaşacaq, hər dəfə o, Yerə yaxınlaşdıqca insanları narahat edəcək, onun təzahür etməsindən sonra buz dövrü başlayacaq. Yerin kosmos bədənində geoloji hadisələr, vulkan püskürmələri baş verəcək. Göyə atılan vulkan külləri Günəşin üzərini örtəcək. Zülmət dövrü və soyuqlaşma (buzlaşma) baş verəcəkdir. Beləliklə, Yerdəki iqlim onuncu Faeton planetindən asılıdır. Kosmosda planetlərin sayının 9 olması haqqında məlumatlar çoxdur. Amma onuncu planetin mövcudluğu haqqında qəti söz deyilmir. Bu barədə mifdə qəti deyilir ki, Faetonun kütləsi Yerə toxuna bilməz, kataklizm yaratmaz. Çünki bu kataklizmin qəlpələri, asteroidlər orbitdə hərəkət edir, zamandan zamana orbitdən çıxır və Günəş sisteminin başqa planetlərinə düşür. Faetonun peykləri Ay və Merkuri olmuşdur. Onuncu planetdən başqa Yerə Günəş sistemindəki planetlər də yaxınlaşa bilər. Bunların içərisində Yerə ən yaxın olan Venera və Marsdır.

T.Şamyakina yazır ki, “Məşhur amerikalı alim İmmanuil Velikovskiy öz əsərlərində Çin mifoloji mənbələrinə istinad edərək, onların dəfələrlə təsdiq olduğunu göstərir. O, qədim Çindəki nəhəng daşqın hadisəsinin səbəblərini “parlaq

ulduzun İn bürcündən uzaqlaşması”nda görür. Bunun nəticəsində Yer orbitindən çıxır, onun illik dövr etmələri, fırlanma bucağı, fəsillər və s. dəyişir” [8, s. 51].

Tarixdən əvvəlki keçmiş zamanlarda belə bir fəlakətin olduğunu elm də təsdiq edir. Qədim mayalıların, Misir və hind gil kitabələrinin verdiyi məlumatlar, Havay adalarının quzeyindən güneyə – Filippin adalarına qədər çox böyük bir ərazini Mu qitəsinin əhatə etdiyi haqqında geoloji qazıntıların nəticələri sübut edir ki, 12.000 il öncə bu ərazilərdə Mu qitəsi yerləşmişdir. Qitə qorxunc və dəhşətli bir zəlzələ nəticəsində su girdabı içində məhv olmuşdur. Q.Namazov yazır ki, “C.Çörçvod Hindistan məbədlərinin birində saxlanan gil tabletlər üzərində yazılan bu məlumatları məbədin baş kahininin köməyi ilə oxuya bilmişdir. Dünyanın müxtəlif ölkələrində, məsələn, Birmada, Misirdə, İngiltərənin Britiş məbədində tapılan gil məbədlər üzərindəki yazılar da Mu qitəsinin faciəsindən bəhs edir. Bu esxatoloji hadisə o zamankı dünyanın sonu ilə bağlı olub, insanlığın məhv olmasını göstərir. C.Çörçvod Mu qitəsini ilk insanın, ilk vətənin yarandığı yer olduğunu təsdiq edir” [6, s. 34].

Yukatanda saxlanan Maya kitabında da ilk insanlığın vətəni olmuş Mu qitəsi haqqında məlumat vardır. 64 milyonluq bu qitənin kralı Ra adlanırdı (hökmdar – tanrı mənasında). Onun adına Ra Mu deyirdilər (Yapon alimləri tərəfindən Sakit okeanda tapılmış Mu kralının hüsuruna aparan saray qapısının girişindəki simvol ilə Türkmənistan manatı üzərindəki Oğuz xaqanın baş geyimi eynidir). Ra Munu Günəş tanrısı kimi mənalandırmaq olar. Kralı adı ilə çağırmaq ənənəsi olmadığından onu Günəş tanrısının adı ilə Ra Mu deyər çağırırdılar. Bu kral həm də Yaradanın təmsilçisi idi, dini rahib kimi tanrı dininin qoruyucusu idi. C.Çörçvod Mu qitəsində baş verən zəlzələləri, esxatoloji daşqını, Yerin məhvərindən çıxaraq sağa, sola çalxalanması, Yerin əmələ gətirdiyi yarıqlardan qalxan atəşlərin 4-5 kilometr olduğunu, dəhşətli ildırımların çaxmasını, qitənin okeanın dibinə enməsini təsvir edir. Tarix göstərir ki, Mu qitəsinin başına gələn hadisələrə oxşar kosmik qəzalar Yer kürəsində dəfələrlə təkrar olunmuşdur.

Rahil İnozemtseva “Atlantidanın izləri” məqaləsində Donelli tərəfindən irəli sürülən 13 əsas tezisi izah edir: Aralıq dənizi ilə Atlantik okeanı arasında qədim dünyanın Atlantidası kimi nə vaxtsa böyük bir ada olmuşdur; Bu adanın Platon tərəfindən təsviri mif yox, reallıq olmuşdur; Atlantida ilk insanın yaranışından sivilizasiyaya qədər inkişaf edən ölkə olmuşdur və s. [4, s. 319-334].

Atlantidanın varlığının sübutları qədim kitabların düzgünlüyünü göstərir, burada bəşər tarixinin əhatə dairəsinin böyük olduğunu görürük. Bu da Atlantik okeanının əks sahillərindəki qədim sivilizasiyaları (xüsusən Amerika hinduları) öyrənməyə, qədim Misir və Şumer memarlığında, Mesopotamiyada, Nil vadisi və Meksikada izlənən oxşarlıqları izah etməyə imkan verir.

Kosmik qəza mifləri həqiqi kosmik qəzaların qədim insanların mifoloji şüuruna təsiri nəticəsində meydana gəlmişdir. Kosmik qəzaların insan şüurunda anbaan əks olunması, onlara mənfi təsir göstərərək psixi pozuntulara səbəb olur və onlar bu hadisənin Allahın iradəsi ilə baş verdiyini düşünürlər. Onlar belə hesab edirlər ki, təbiətə, heyvanlara, quşlara qarşı çox haqsızlıq etdiklərinə görə cəzalan-

dırılırlar. Allaha sadıq olan insanlar isə əvvəlcədən qəza haqqında məlumatlandırılırlar, onlar da gəmi düzəldərək uzaqlara gedirlər, ya da ən yüksək ağacda, dağ başında bu qəzadan xilas olurlar. Onlar Allahın iradəsi ilə canlıları qorumaq üçün bir cüt quş, iki insan, bir az toxum, bitki götürür və yeni insanları, bitkiləri və s. artırırırlar. Daşqın haqqında yeni nəsilə məlumatlar verir, onları Allaha itaət etməyə çağırırlar, kosmik qəzanın 7 gün, 40 gün, yarım il və s. olması haqda danışırlar.

Esxatoloji problemlər bütün dünya xalqlarında eynidir, bu problemlər bəşəri mahiyyət daşıyır və axirət inamı ilə müşayiət olunur, insan həyatının müvəqqəti olması əks etdirilir. Hətta dövlət strukturu yaranmamışdan əvvəl qədim insanlar öz ölümlərinin bu dünyanı tərk edərək başqa bir dünyaya, məsələn, o dünyaya, ölümlər dünyasına getməsinə inanırdılar. İbtidai xalqlarda dövlət yarandıqdan sonra dünya haqqında mifoloji sistemlər də formalaşdı. O dünya, ölüb-dirilmə, esxatologiya haqqında ibtidai dinlərdə mifoloji təlimlər yarandı. T.Şamyakina qeyd edir ki, “İlk dəfə esxatologiya yəhudi peyğəmbərlərinin missioner fəaliyyə-tində nümayəndəlik sistemi rəsmiləşdirildi, gələcək tarixi hadisələr barədə onların peyğəmbərlikləri bütün ölkələr üçün əhəmiyyətli idi. Eyni zamanda Tarix tanrı tərəfindən bildirilən müəyyən bir məqsədə nail olmaq kimi düşünülmüşdür. Əhdi-Ətiq peyğəmbərlərdən dünya esxatologiyasına miras qalmış xristianlıq – “yeni bir cənnət və yeni bir yer” doktrinası. Bununla birlikdə, xristianlıqda daha böyük qərrəz fərdi esxatologiyaya aiddir: Tarix bitdikdən sonra mömünlər əbədi həyat üçün, günahkarlar isə əbədi ölüm üçün diriləcəklər” [8, s. 3].

Göründüyü kimi, xristianlıqda və müsəlman ideologiyasında axirət dünyasına eyni qiymət verilir və insanlar mömün olmağa dəvət edilir. Lakin xalqların heç bir dini-mifoloji dünyagörüşündə dünya daşqını haqqında real tarixi faktlara istinad edilmir. Bəşəriyyət tarixindən əvvəlki, daşqınaqədərki dövrdə insanların yaşamı, məşğulluq sahəsi, dini-mifoloji dünyagörüşləri çox az olaraq bizə məlumdur.

Qədim yunan yazıçısı Hesiod da “Zəhmətlər və günlər” poemasında bəşəriyyətin keçdiyi dövrləri beş yerə bölür. Bu dövrlərin içində birincisi qızıl dövrüdür. Bu dövr Kronosun allahlıq etdiyi dövrüdür. İnsanlar allahlar kimi zəhmət çəkmədən qayğısız, xoşbəxt yaşayırlar. İkinci dövr gümüş dövrü idi. Bu dövrdə də insanlar xoşbəxt idilər. Nizənin ağacından yaradılan bu insanlar çox qüvvətli və qorxunc idilər. Onların istifadə etdikləri hər şey misdən idi. Sonra Zevs dördüncü dövrü yaratdı, bu dövr yarımallahlar dövrü idi. Bu insanlar xeyirxah, ədalətli idilər və müharibələrdə məhv oldular. Beşinci dövr dəmir dövrüdür və indi də insanlar yaşamaqlarını davam etdirirlər. Şairin ən çox xoşuna gələn də beşinci dövrüdür [7, s. 83-84].

Hesiodun əsərindən məlum olan bu dövrlərin bəşəriyyət tarixində müəyyən mənada öz adları ilə bağlı qoyduğu izlərdir. Bu dövrlərin hər birinin məhv olma müddətlərində yaşanan fəlakətlər təbii prosesin nəticəsi olaraq bilinir. Belə fəlakətlərin müşayiət olunduğu ünsürlərin ən birincisi su hesab olunur. Su eyni zamanda od, yel və torpaq ilə əlaqəli olduğundan kosmik qəzalarda da onlar birgə iştirak edirlər. Ona görə də Şumer, Misir, Hind, Çin, Türk, Slavyan mifologiyalarında su ən çox xaotik qüvvə rolunda çıxış edir. Ona görə də kosmik qəzanın ya-

ratdığı sel, sunami, daşqın antik dünyaların məhv olmalarının əsas səbəbləri kimi qədim xalqların mifologiyalarında xatırlanır.

Şumer mifologiyasında daşqın mifi öz dövrünün sakinlərinin tanrılarına, tanrıların da onlara olan münasibətini əks etdirir. Tanrıların Yer üzünə daşqın göndərməsi qərarına qarşı çıxan iki tanrı və Ziusudradır. Əsərdə Ziusudra daim tanrılara qulluq edən, onlara ibadətəhahlar tikən, Tanrıdan qorxan bir hökmdar kimi verilmişdir. Tanrılar böyük bir gəminin düzəldilməsini ona həvalə edirlər. Sonra daşqın fəlakəti təsvir olunur, bütün ziyarətəhahlar su altında qalır, 7 gün, 7 gecə daşqın Yer üzünü basır. Sonra Günəş tanrısı Utu görünür, Ziusudra gəmisində pəncərə açır, Utunun şüaları gəmiyə həmin pəncərədən nüfuz edir. “Bilqamıs” dastanında daşqının təsviri belə verilir:

Sübhün gözü açılıb, üfüqə düşəndə dən,
Bir qara bulud qalxdı, göylərin təməmindən
Buludun ortasında Uddu parıldayırdı
Önündə Şullat ilə Haniş addımlayırdı [3, s. 163].

Amerika hindularının daşqın mifləri. Şimali Amerikanın Çoktac hindularının özlərinə məxsus daşqın mifi vardır: “Uzun müddət bütün yer üzünü qaranlıq bürüdü. Çoktacların təbibləri və sehrbazları uzun müddət işıq axtardılar, tapa bilməyib ümitsiz oldular və insanlar da kədərləndilər. Nəhayət bir işıq tapıldı. Ancaq sonra başa düşdülər ki, bu işıq düz onların üstünə gələn böyük su dalğalarıdır. Bir neçə ailədən başqa su onların hamısını məhv etdi. Həmin ailələr isə əvvəlcədən daşqınla bağlı hazırlıq işləri gördüklərinə, böyük taxta sal düzəlttikləri üçün xilas ola bilmişdilər” [1, s. 142-143].

İnklərin də daşqın mifləri Şimali Amerikanın digər xalqlarının daşqın mifləri kimi öz təfəkkürlərinin məhsuludur. Onların daşqın miflərinin əsas obrazı iki mömün çoban qardaşdır. Mifdə deyilir ki, nə zamansa Paçaçama adlı bir dövr olmuşdur, o zamanın insanları ağılsız, qəddar və vəhşi idilər. Onlar ağıllarına gələnə edir və heç nədən qorxmurdular. Onların başı müharibələrə və oğurluqlara qarışmışdı, ona görə də tanrını unutmuşdular. Yer üzünün tənəzzüldən kənarda qalan yeganə hissəsi hündür And dağları idi. Perunun dağlıq hissəsində iki mömün çoban qardaş yaşayırdı. Bir dəfə onlar gördülər ki, onların lamaları özlərini qərribə aparırlar. Onlar otlamır, gecələr ulduzlara baxırdılar. Onlar lamalardan bunun səbəbini soruşanda ulduzların onlara yer üzündə bütün canlıları məhv edəcək böyük daşqının yaxınlaşması xəbərini söylədilər.

Qardaşlar qərara gəldilər ki, ailələri ilə birgə ən yüksək dağların mağaralarına sığınarlar. Onlar sürülərini də götürüb mağaralara getdilər. Yağış başladı. Bir neçə ay davam etdi. Dağdan baxanda qardaşlar lamaların sözlərinin doğru olduğunu başa düşdülər: bütün dünya ölüdü. Qardaşlar aşağıda ölən bədbəxtlərin fəryadını eşitdilər. Sular yüksəldikcə dağlar sehirli şəkildə daha yüksəklərə ucaldı. Yenə də bir müddətdən sonra mağaranın ön giriş hissəsində su ləpələnməyə başladı. Lakin sonra dağlar daha da yüksəldi. Bir dəfə qardaşlar yağışın dayandığını və suların çəkildiyini gördülər. Günəş tanrısı İnti göydə göründü və gülümsədi və bütün su buxarlandı. Qardaşların yığıqları yemək bitmək üzrəydi; qardaşlar aşağı bax-

dılar və yerin quru olduğunu gördülər. Dağlar yenidən ilkin hündürlüyünə düşdü və ailələri ilə birlikdə çobanlar enib insanlığı canlandırıdılar. O vaxtdan bəri insanlar hələ də hər yerdə yaşayırlar; lamalar heç bir şəkildə daşqını unuda bilməzlər və dağlıq ərazilərdə məskunlaşmağı üstün tuturlar [1, s. 146 - 147].

Bu kimi miflərdə daşqının səbəbi teolojidir, insanların tanrını unutmaları onlara göndərilən daşqınlarla müşayiət olunur, bu günah adı deyil. Mifoloji düşüncədə insanları yaradan tanrılardır. Tanrı sözünə əməl etməmək böyük faciələrə səbəb olur. Yeri gəlmişkən, müdrik Misir kahinləri də bu barədə danışırıdılar. Qədim Misir daşqın mifində deyilir ki, “Günəş tanrısı Ra, atası Sonsuz Sulardan bəşər nəslinin çox qəddar olduğu və tanrılara qarşı üsyan etmək istədiyini barədə bir xəbərdarlıq aldı. Sonra Ra öz gözünü – Hathor ilahəsini çağırırdı və itaətsizləri cəzalandırmağa göndərirdi. Hathor yer üzünə enərək minlərlə insanı, sonra isə minlərlə insanı öldürməyə başladı. İlahə o qədər dəhşətli idi ki, Çetunetanın küçələrində qan çayları axırdı. Qan axıb Nilə töküldü, çay daşdı və su qana qarışdı, qan suya qarışdı, qan qarışıq sular yerdəki hər şeyi məhv etdi. Sonra axın dənizə çatdı, o da daşdı. Qaniçən Hathor bu dəhşətli suyu məmnuniyyətlə içdi. Ancaq Ra insanlığı cəzalandırmaq niyyətində idi, ancaq onu tamamilə yox etmək istəmirdi. Buna görə də ən müdrik tanrı olan Totu yanına çağırırdı, ondan məsləhət istədi. Sonra o, Sektet ilahəsini göndərdi ki, çoxlu xurma əzsin, arpayla ilə qarışdırsın və tünd pivə hazırlasın və insan qanı ilə qarışdırıb Hathora içirsinlər. Tanrılar pivə hazırladılar, pivədən böyük bir dəniz əmələ gəldi. Onlar pivəni bardaqlara töküüb Hathorun qabağına qoydular. Hathor içib sərxoş oldu və sağ qalan insanları unudaraq yuxuya getdi. Onlardan bəşər övladı yenidən doğuldu” [8, s. 13].

Misir mifologiyasında daşqın mifləri tanrılarla bağlı olsa da, Misir padşahlarının daşqınla bağlı gördükləri tədbirlər Misir tarixinin şanlı səhifələrini təşkil edir. Miflərdə də Suridin daşqınla bağlı gördüyü işlər təsvir olunur. N.B.Mamuna yazır: “Suridin gördüyü yuxu piramidaların inşasına səbəb oldu. Surid Yerin su altında qaldığını, çarəsiz insanların suda boğulduğunu, ulduzların qorxu içində yollarını itirdiklərini və göydən dəhşətli bir səs-küyün gəldiyini gördü. Bu yuxu hökmdarda güclü bir təəssürat yaratsa da, bu barədə heç kimə demədi və dəhşətli hadisələr ərafəsində ölkəsinin hər yerindən kahinləri çağırırdı və gördüklərini gizli şəkildə onlara bildirdi. Ona dövlətinin böyük bir fəlakətə düşər olacağını əvvəlcədən söyləyənlər illər sonra bu torpağın yenidən çörək və xurma istehsal edəcəyini dedilər. Sonra hökmdar piramidaları tikməyə qərar verdi və kahinlərin peyğəmbərliyini sütunlara və böyük daş plitələrə çəkməyi əmr etdi. Piramidaların içərisində sələflərinin cəsədləri ilə birlikdə xəzinə və digər qiymətli əşyaları gizlətdi. Bundan sonra o, Nil sularında yeraltı keçidlərin inşasını əmr etdi. Piramidalardakı bütün otaqları talismanlar, bütələr və digər möcüzəvi əşyalar kahinlər tərəfindən hazırlanmışdı və o, bütün sahələrə aid bilikləri, dərman bitkilərinin adlarını və xüsusiyyətlərini, sayma və ölçmə ilə bağlı məlumatlar olan sənədləri onları başa düşə bilənlərin xeyrinə qorunması üçün piramidaya qoydurdu” [5, s. 408].

İşin yeniliyi və nəticəsi: Bu piramidaların bir maraqlı xüsusiyyəti vardır. Piramidalar görünüşünə görə gəmiyə oxşayırlar. Bu da gəmiçik sənətinin Misirdə

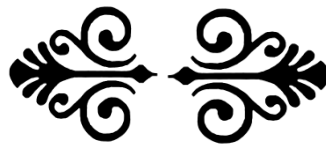
qədimliyini, tarixdən əvvəlki dövrlərdə inkişaf etdiyini göstərir. Daşqından qorunmaq düşüncəsində gəminin və piramidanın rol oynaya biləcəyi aydın görünür. Surid gəmi də hazırlatdıra bilərdi, öz əhalisini, bütün canlıları bu gəmiyə doldurub dağa aparmaq əvəzinə piramidanın quruluşundan istifadə etməklə öz vəzifəsinin öhdəsindən gəlməyi düşünmüşdür.

Daşqın mifləri dünyanın qədim xalqlarının miflərində esxatoloji düşüncəsinin əsasını təşkil etmişdir. Şumer, Babil, Hind, Çin, Türk, Misir, İsrail, İran mifologiyalarında daşqın miflərinin əsas ünsürü sudur. Su insan həyatının həm vacib yaşam elementi, həm də dünyanı dağıdan qüvvə olmuşdur.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti ondan miflə bağlı tədqiqatlarda nəzəri qaynaq kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə işdən ali məktəblərdə miflərin tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Birlayn C.F. Paralel mifologiya / C.F.Birlayn. – Bakı: Elm və Təhsil, – 2014, – 324 s.
2. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər /R.Əliyev.–Bakı: Elm,–1992,–118 s.
3. Qədim Şərq ədəbiyyatı / – Bakı: Azərbaycan ensiklopediyası, – 1999, – 584 s.
4. Иноземцева Р. Следы Атлантиды. Неведомое: борьба и поиск / Сборник. Сост. Спартак Ахмедов / – Москва: Молодая гвардия, – 1983, – 352 с.
5. Мамуна Н.Б. Зодиак мистерий. Зодиакальная мифология / Н.Б.Мамуна. – Москва: Алетейя, – 1998, – 437 с.
6. Namazov Q. C.Çörçvodun tarixi kəşfləri/Q.Namazov.–Bakı: MBM,–2010,–167 s.
7. Sultanlı Ə. Antik ədəbiyyat tarixi / Ə. Sultanlı. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 520 s.
8. Шамякина Т.И. Эсхатология (мифы о потопе) / Т.И.Шамякина. – Минск: Белорусский государственный институт, – 2007, 65 s.



Nərmin SADƏDDİNLI
Bakı Avrasiya Universitetinin doktorantı
E-mail: sadeddinlinernermin@gmail.com



BOZQURD TOTEM KİMİ

XÜLASƏ

Məqalədə Bozqurd totem-əcdad mifologemi olaraq araşdırılmışdır. Mifologiyada yaradılışın əsasını mifik əcdad obrazı təşkil edir. İlk mifik əcdadlar həm də zoobrazlar şəklində olur. Bunlar totem əcdadlardır. Bozqurd da türklərin əcdadlarından hesab olunur. “Dədə Qorqud” dastanında Salur Qazan “Əzvay bir qurd əniyində köküm var” deyir. Müəyyən tədqiqatlarda Bozqurdun totem əcdad olması inkar olunsada, hər halda, qurdun əcdad olması mifoloji mətnlərlə təsdiq olunur. Bozqurddan törəmiş olduqları inancı türkləri hər zaman qürurlandırır. Bəzi dastanlarda ana, bəzilərinə isə ata rolunu oynayan bozqurd bir nəslin məhv olması zamanı peyda olur və bütöv bir nəslə xilas edir.

Açar sözlər: totem, əcdad, inanc, əfsanə, kult

SUMMARY LIKE A WOLF TOTEM

The article examines Bozkurt as a totem-ancestral mythology. In mythology, the basis of creation is the image of a mythical ancestor. Early mythical ancestors also took the form of zoobraz. These are totem ancestors. Bozkurt is also considered to be one of the ancestors of the Turks. In the epos «Dada Gorgud», Salur Kazan says, «Azvay has roots in the breast of a wolf». Although some studies deny that the wolf is a totem ancestor, in any case, the ancestor of the wolf is confirmed by mythological texts. The belief that they are descended from Bozkurt always makes Turks proud. In some sagas, the wolf, who plays the role of the mother and in others the father, appears during the destruction of a generation and saves an entire generation.

Key words: totem, ancestor, belief, legend, cult

РЕЗЮМЕ TOTEM ВОЛКА

В статье Бозкурт рассматривается как мифология тотемных предков. В мифологии основой творения является образ мифического предка. Ранние мифические предки также принимали форму зообраза. Это тотемные предки. Бозкурт также считается одним из предков турок. В эпосе «Дада Горгуд» Салур Казан говорит: «Азвай имеет корни в груди волка». Хотя некоторые исследования отрицают, что волк является тотемным предком, в любом случае предок волка подтверждается мифологическими текстами. Вера в то, что они произошли от Бозкурта, всегда вызывает гордость у турок. В одних сагах волк, играющий роль матери, а в других - отца, появляется во время разрушения поколения и спасает целое поколение.

Ключевые слова: тотем, предок, вера, легенда, культ

Məsələnin qoyuluşu: Bozqurd obrazı türk mədəniyyət tarixində çox geniş yayılmışdır. Obrazın türk milli düşüncəsinin müxtəlif laylarında özünə yer tutması onun funksional strukturunun mürəkkəbliyi ilə bağlıdır. Bu funksiyalar içərisində bozqurd-totem funksiyası mühüm rola malikdir.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Bozqurd obrazının totem semantikasını araşdırmaqdır.

R.Qafarlı totemizm anlayışına belə bir şərh verir: “Totemizm-ayrı-ayrı insan dəstələrinin elə bir inanc formasıdır ki, icma üzvlərinin hər hansı bir heyvan, yaxud bitki ilə qan qohumluğunun olmasına əsaslanır” [13, s 15]. Qədim zamanlarda qəbilə üzvləri bir yerə getdikdə totem heyvanları da özləri ilə aparırdılar. Onlar həmin totemin hərəkətlərini yamsılamaqla sanki özlərinin də qeydi-adi gücə malik olduqlarına inanırdılar. Onlar totem hesab etdikləri bu varlıqların onları təbii fəlakətlərdən, quraqlıqdan, aclıqdan, susuzluqdan qoruduqlarını hesab edirdilər. Qurd türk mifologiyasında ən mühüm totemlərdən biridir. Qədim türklər qurda “kök böri” yəni “göy qurd” deyirdilər. “Kök” göy mənasına gəlir. Yəni göy rəngdə olan qurd. Qurdun göy rəngi onu müqəddəs edir. Həmçinin qurdla tanrı arasında bir rabitə olduğunu göstəridilər. “Qurd” sözü ilk olaraq tayfa, qəbilə adında, daha sonra isə toponim kimi işlənmişdir.

Göytürk dövlətini quran Aşina ailəsi Türkün ən kiçik arvadının soyundan gəlirdi. Həmin qadının soyu Bozqurd idi. Türk öldükdən sonra on övlad birləşərək özlərinə bəylik yaratmaq istədilər, bu bəyliyə də bir Bəyi rəhbər təyin etdilər. Hamısı bir arada bir ağacın altına toplaşdılar və orada belə qərara gəldilər: “Ağacın ən yüksəyinə kim atlaya bilərsə, o, bəy olacaq”. Aşinanın oğlu aralarında ən kiçik olmasına baxmayaraq, o, ən yüksəyə atladı və onu özlərinə bəy seçdilər. Aşina oğlu bəy olduqdan sonra Aşina Şad adlandı. Aşina Şaddan sonra hakimiyyətə Bumin xaqan gəldi. Göytürklər Hunların soyundan gəlirdilər [8, s 507-509].

Bozqurdun göydən gəlməsi, işığın içində peyda olması, Oğuz dövlətini qoruması onu müqəddəs edir. Qurdun totem-əcdad funksiyasında çıxış etməsi Çingiz xanla bağlı fikirlərdə də vurğulanır. Türk araşdırıcısı Necati Gültepe bu fikirdədir. O yazır: “Göytürk əfsanələrindən fərqli olaraq qurd burada əcdad-ata, əcdad-anadır. Mifologiyada Çingizin atalarından biri Börtəçinədir. Tarixi salnamə və rəvayətlərdə Çingizin atası ölərkən günəş kimi yanıb sönən qurd şəklinə düşən “Duyun Bayan”dır. Deməli, Çingizin soyunda 2 qurd vardır. Onun ulu nənəsi Alankonanın çadırına göy işığın içindən çıxanda da qurddur. Bu oxşarlıq “Oğuz Kağan” dastanında da özünü göstərir. Həmin dastanda da Oğuzun çadırına qurd mavi işıq içərisində enir. Oğuz Dastanındakı qurd qoruyucu, Çingiz əfsanəsindəki qurd isə onun atasıdır” [8, s. 513-514].

Göytürk dövründə əcdad-qoruyucu kimi tanınan qurd həm də müqəddəs varlıq idi. Bozqurd haqqında miflər türklər arasında geniş yayılmışdır. Türk Aşina sülaləsi qurdu özlərinə ana əcdad hesab etməklə, onun şəklini bayraqlarının üstünə asırmışlar. Əslində, “Aşina” sözü də qurd mənasına gəlir. Bozqurdun pis ruh-lardan gələ biləcək bələlərin qarşısını ala bilməsi üçün insanlar evlərinə qurd başı və ya qurd dişini asarmışlar.

Toba sülaləsi Göytürk və Uyğur dövlətlərinin ən yaxın çinli qonşusu idi. Bozqurdun əcdad olmasını “Toba” əfsanəsinin məzmunu ilə tanış olduqda daha yaxşı başa düşürük: “Kao-çı xaqanın iki qızı var idi. Bu qızlar çox ağıllı və çox gözəl idilər. Ataları belə qərara gəlmişdi ki, bu qızlar ancaq Tanrıya layiq olablər. Xaqan qızlarını aparıb bir təpənin başına qoymuşdu. Özü də orada gözləyirmiş. Ancaq qızlar nə qədər gözləsə də, Tanrı gəlməmiş, nə də o qızlarla evlənmə-

mişdi. Qızlar təpədə gözləyərkən ətraflarında bir erkək qurdun dolaşmağa başladığını görmüşlər. Kiçik qız qurdu bu vəziyyətdə görüb şübhələnmiş və bacısına demişdir ki, “bu qurd həmin Tanrının özüdür, mən onun yanına gedəcəm və onunla evlənəcəm”. Böyük bacısı nə qədər israr etsə də, balaca bacı onu dinləmədi. Beləliklə Kao-çı xalqı hökmdarın qızı ilə qurddan törəmişdir” [17, s. 33].

A.Nəbiyevin “İlaxır çərşənbələr” kitabında “Qurd və su” mifi öz əksini tapmışdır. Mifdə göstərilir ki, insan və qurd arasında məhrəm ünsiyyət baş vermişdir. Oğuz oğlu Qurdun yeganə qızının yaralarını Buz bulağın suyu ilə sağaldır. Qurd ona təşəkkür etmək üçün qızını Oğuz oğluna ərə verir və deyir: “Bu izdivac sənə əbədi həyat və qüdrət verəcək. Oğuz oğlu sənin oğlundan törəyəcək. Yeddi oğul yeddi ölkənin qüdrətli xaqanı olacaqdır” [15, s. 12-13].

Oğuz oğlu qurdun qızı ilə evləndi. Ondan dünyaya gələn yeddi igid yeddi xaqan oldu. Qurd haqqında söylənilmiş əfsanə və rəvayətlər demək olar ki, ya eynilik, ya da oxşarlıq təşkil edir. Çünki hər biri ümumi bir qaynaq olan türk mifologiyasına əsaslanır. Buradan da belə nəticə ortaya çıxır:

- 1) Qurd əcdaddır (o, yeni nəslin tərəfdarıdır və müqəddəs tutulmalıdır);
- 2) Qurd xilaskardır.

L.P.Potapov yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz əfsanələri təhlil edib, onlara öz münasibətini bildirir, eyni zamanda ingilis tədqiqatçısı D.Klosonun “Türklər və qurdlar” əsərində irəli sürülmüş “qurd qədim türklərdə totem olmuşdurmu?” fikrində mübahisəli məqamların olduğunu vurğulayır. Onun fikrincə, müasir türk xalqlarında və monqollarda qurda sitayiş haqqında böyük miqdarda etnoqrafik materialların olmasına baxmayaraq, bu inamı totemlə bağlamaq olmaz” [16, s. 81]. Lakin L.P. Potapov öz fikrini sübuta yetirmək üçün Altayda yaşayan bəzi türk xalqlarının mifik dünyagörüşünə müraciət edir. Həmçinin qədim türklərdə qurda sitayişin totem olmaması üzərində geniş dayanmır. Başqa sözlə desək, qurdun totem kimi qəbul edilməsi faktı ilə razılaşmır [16, s. 81].

Herodot da öz yazılarında qurdu totem-əcdad kimi qələmə verir. Onun fikrincə, Roma tarixinə müraciət etsək, Kapitolu təpəsindəki heykəldə Rem və Romul qardaşlarını qurdun əmizdirdiyini görürük. Əhəmənilər sülaləsinin hökmdarı Kiri İşbaka adlı qadın əmizdirir. İşbaka Kiri ölümündən qurtaran çobanın arvadıdır. Hətta sonralar Kir haqqında yazan tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, Kir əsəbiləşəndə insanların üstünə dişlərini qıcayıb mırıldayırmış. O bildirir ki, müsəlman mənbələrində bu faktlar gerçəkdir [1, s. 102].

Qurd kultunu əcdad paradigması kontekstində araşdıran R.T.Əlizadə aydınlaşdırmışdır ki, türk-etnik mədəni ənənəsində fəal yer tutmuş qurdun ulu əcdad timsalında icra etdiyi funksiyalar Azərbaycan etnik-mədəni düşüncəsində, folklorumuzda izlər şəklində özünü qoruyub saxlamışdır. Müəllif həmin izlər əsasında bərpa işi apararaq ilkin yaradılışda iştirak edən qurd obrazının semantik modelini və onun transformativ törəmələrini bir sistem-qurd kultu modelində birləşdirməyə nail olmuşdur [7, s. 176].

Ümumiyyətlə, Bozqurdun semantikasında əcdad funksiyası əsas yer tutur. Türk mifoloji görüşlərinə görə, ilk olaraq sudan lil yaradılmışdır, lil qurudulub

torpaq edilmiş, həmin torpaqdan palçıq, palçıqdan da insan düzəldilmişdir. Daha sonra digər canlı və cansız varlıqlar yaradılmışdır. “Yaradılış” dastanında ilkin əcdada uyğun paralellər vardır. Dastanın məzmunu aşağıdakı kimidir: “Bir zaman Tanrı Qara xan və su var idi. Bir gün “Ağ Ana” göründü. Qara xana: “yarat”, -dedi, suya girdi. Qara xan bir kişi yaratdı. Suyun üzəri ilə hər ikisi qara qaz kimi uçdular. Ancaq kişi Qara xandan da yüksəyə uçmağa çalışırdı. Bunu bilən Qara xan ondan uçmaq qabiliyyətini aldı. Kişi suya yuvarlandı. Boğulurdu. Qara xandan üzr istədi. Tutduğu əməldən peşman oldu.

Tanrı Qara xanın əmriylə sudan bir ulduz çıxdı, kişi ulduzun üstünə çıxıb xilas oldu. Qara xan ona bir daha uçmayacağını söylədi. Və dünyanı yaratmaq qərarına gəldi. Kişiyə buyurdu ki, suyun dibinə enib torpaq gətirsin. Öz şərx düşüncəsindən əl çəkməyən kişi torpaqdan bir parça da ağzına aldı. Qara xan torpağı suyun üzərində tökdü. Və torpaq böyüdü, dümdüz bir dünya yarandı. Bu zaman kişinin ağzındakı torpaqda böyüdü. Qara xan ona “tüpür” – deməsəydi, boğulacaqdı. Ancaq onun tüpürdüyü torpaq bataqlıqlar, təpələr əmələ gətirdi. Bu hərəkətinə əsəbiləşən Qara xan ona Erlik (şeytan) adını verdi. Onu özünün işıqlı dünyasından qovdu. Daha sonra yerdə doqquz budağı olan bir ağac yaratdı, hər budağın altında bir adam yaratdı. Bu insanlar doqquz insan irqinin ataları oldular.

Erlik insanların bu xoş həyatını görüb Qara xandan xahiş etdi ki, bu insanları ona versin. Ancaq Qara xan razı olmadı. Erlik öz istəyindən dönmədi, insanları bir yolla öz tərəfinə çəkdi. Qara xan insanlara Erliyə aldandıqları üçün acıqlandı və onları öz başlarına buraxdı. Erliyi isə yeraltı dünyaya qovdu. Özü isə göyün on yeddinci qatına çəkildi. Mələklərdən birini də Yer üzünə insanları qoruması üçün göndərdi. Erlik Qara xandan yaratdığı gözəl göyü ondan istədi, aldatdığı şərx ruhları da öz göyündə yerləşdirdi. Qara xan gördü ki, Erliyin təbəəsi onunkundan yaxşı yaşayır, onların yaşadığı göyü dağıtdı. Göy yıxılıb yerə düşdü, təpələr, dağlar yarandı. Erliyi də yerin ən dərin qatına göndərdi. Dünyanın sonuna qədər günəşsiz, aysız orda qaldı. Tanrı Qara xanda göyün on yeddinci qatında oturub hökmranlığını edir. Tanrı epiteti Qara xanı əcdadlıq funksiyasından kənarda qoymur, buna görə də Qara xanı ilk əcdad hesab etmək olar [7, s. 131].

“Oğuz Kağan” dastanında Oğuzun ilk əcdad hesab edilməsinə səbəb buynuzdur. Oğuz orta çağ miniatürlərində buynuzlu təsvir edilir. Prof. Füzuli Bayat yazır ki, türk mədəniyyətində İslamın qəbulundan sonra mədəniyyətin bir sıra məsələləri islam-türk mədəniyyəti amilinə çevrildiyindən buynuz da alınıb şərx, həm də türk folklorunun mərkəzi obrazlarından biri olan İsgəndərə verildi” [2, s. 36-37]

Qədim türklər boz qurdu özlərinə əcdad hesab etmişlər. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da Qazan xan Boz Qurdu özünün əcdadı hesab edir, ona üz tutur, ondan yurdunu xəbər alır:

Yurdumun xəbərini bilürmüsin, degil mana!

Qara başım qurban olsun, qurdum, sana! [12, s. 41]

Oğuz-Boz Qurd münasibətlərini Qazan xanla qurd arasındakı münasibət doğrultmaqdadır. “Oğuz Kağan” dastanında Qurdu yalnız Oğuz Kağan görür. Bu “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına da transformasiya olunub. “Kitabi-Dədə Qor-

qurd” dastanında da Salur Qazan qurdla xəbərləşir. R.Əizadə yazır: “Oğuz-Boz qurd mifik münasibətləri Qazan-qurd epik münasibətlərində paradizləşmişdir” [7, s. 102].

F.Bayata görə: “Göy Türklərdə əcdadlıq xilaskarlıq funksiyası ilə birləşib, əcdad-xilaskar şəklində rəsmiləşdirilib” [2, s. 47].

Bozqurd – totem məsələsinə elmi münasibət bildirən R.Əizadə yazır: “Məlumdur ki, qədim türklərin inam sistemində Boz qurd öncül rəmz kimi dəyər qazanıb və epikmifoloji düşüncədə türklərin atası (əcdad kultunun daşıyıcısı) olaraq şifrələnibdir. Araşdırmalar nəticəsində o aydın olub ki, hunların və göytürklərin sakral əcdadı sayılan Boz qurd oğuz türklərinin də qoruyucusu və hamisi statusunu daşıyırmışdır” [7, s. 102]. A.İnan isə yazır ki, “başqırdlara görə, Ural dağlarında qurd peyğəmbər səhabələrinə yol göstərmişdir. Yaxud da başqırd türkləri qurdu izləyərək gözəl təbiətli bir yerdə yerləşmişlər. Qurdu isə “kök cal” adlandırmışlar” [10, s. 126].

A.Şükürov “qədim türklərdə qurdu adının “göy bürü olması onun Tanrı oğlu olmasına birbaşa işarədir...Tanrı oğlu olan qurdu yakut şamanları “Tanqara uola” (Tanrı oğlu) – deyər çağırırlar” yazaraq, bu mifoloji düşüncənin icbatını möhkəmləndirir. Alim fikrini davam etdirərək qeyd edir ki, “....ancaq bütün bunlar “Tənqri” sözünün sonradan aldığı mənə və formalardır. Terminin ilkin yaranış dövründə isə, fikrimizcə, o, aşağıdakı mənəni bildirmişdir: yuxarıda gördüyümüz kimi, qədim türklər öz totemik əcdadları saydıqları qurdu üzərində əcdad kultu ilə solyar işıq kultunu birləşdirirdilər; qurd göydən yerə işıq şüası içərisində gəlir. Deməli, o, işıqdan doğur və işıq oğludur. Əski türk dilində işığa, səhər şəfəqinə “tanq” deyilməsini artıq bilirik. “Oğul” sözünə isə qədim türk dilində “uri” deyilirdi” [6, s. 614].

Yakut əfsanəsinə görə, onların ulu əcdadı yarısı insan, yarısı at şəklində göydən enən bir varlıqdır. Tarduş türklərinin əcdadı isə “qurd başlı bir insan idi”. Bu, özünü Çin mənbələrində göstərmişdir [19, s. 93]. L.V.Qumilyov qeyd edir ki, türk xalqları psixoloji struktura görə özlərini qurd hesab edirdilər və “Aşına” sözü “Xeyirxah qurd” mənasını bildirirdi [13, s. 144].

Uyğur “Törəyiş” dastanında belə bir əfsanə yer alır: “Günlərin bir günü İmam Cəfər Həzrətləri ona inananlarla oturub söhbətləşirdi. Onlardan birinə üzünü tutub deyir: Sabah sənə bir nəfəri yollayacam, qızını ona verərsən. Bu insan da evə gəldikdə bu olanların hamısını arvadına danışır. Axşam yatıb, səhər durub hazırlaşırlar. Bu zaman qapının arxasından səs eşidirlər. Çölə çıxıb baxdıqda, qapıda bir qurdu dayandığını görürlər. Deyilən adamın bu olduğunu zənn edib qızını verir. Qurd qızı aparıb gedir. Bir neçə gün keçdikdən sonra arvad yoldaşına deyir ki, İmam Cəfərin sözü ilə qızı verdin qurda. Neçə gündür qızdan xəbər gəlmədi. Get bu qabaqdakı meşəliyə bax. Qurd qızı yeyibsə, sümüklərini tap gətir, bir yerə basdıraq. Ondan ümidimizi kəsək deyir. Bu səbəbdən kişi qızını axtarmaq üçün meşəyə üz tutur. Çoxlu quşların olduğu yerə gedib çıxır. Bir gözəl qız ilə, bir yaraşıqlı oğlanın orada oturduğunu görür. Öz qızını tanıyır. Qızı və yeznəsi ilə oturur. Onlara qorxuqlarını deyir. Evinə qayıdır. Gördüklərini arvadına danışır. Ər-arvad sevinir-

lər. Beləliklə, qurdla evlənmə və qurdun insanlaşması özünü göstərir. Qurd ata rolunu oynadığı üçün ondan həm qorxulur, həm də hörmət edilir [4, s. 9-12].

Mifoloji düşüncədə bir sıra əfsanələrdə qurd ata və ya ana kimi verilir. Göytürk dövlətinin də var olmasında qurdun ya qadınla, ya kişiylə evlənilib nəsl artırması öz əksini tapır.

S.Rzasoy özünün “Oğuz mifologiyası” kitabında yazır: “KDQ-nin (“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının – N.S) ikinci boyunda Salur Qazanın yurd, su, qurd və köpəklə xəbərləşməsi onun qam(şaman) mediator funksiyasını ortaya qoyur. Bu elementlər uyğun olaraq oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin müxtəlif qatlarını bildirir: Yurd toposfera, Su hidrosfera, Qurd zoosfera, Köpək zoosfera. Bunlara canlı varlıqlar kimi müraciət olunması həmin elementlərin mifoloji obrazlar olduğunu ortaya qoyduğu kimi, Qazanın da öz mənsub olduğu antroposferadan fərqli sferalara mediasiya etmək (adlamaq) qabiliyyətini göstərir” [18, s. 206-207]. “Qazan bu elementlərə müraciət edirsə, deməli, onların dilini bilir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Qazanın totem əcdadlığı üzə çıxır: “Əzvay bir qurd əniyində köküm var” [12, s. 118-119].

“Qorqud” sözünün mənşəyinə diqqət etsək, onun qurd sözündən yarandığını görürük. Folklorşünas H.İsmayılov qeyd edir ki: “Qorqud” çox əski bir inamdır; hamı ruhdur; qurdla bağlıdır; qurd totemidir; ...Vatikan nüsxəsində “Qorqud” yazılış şəkli orfoqrafik xəta olmayıb, katibin “Qorqud” adı ilə bağlı əlavə informasiyanın olduğundan xəbər verir; bu anlamda Qorqud “qoru qurt” (qoruyucu qurd) kimi izah oluna bilər. Hami ruh kimi əski türk şaman panteonunda, ata (peyğəmbər) kimi Tanrıçılıq sistemində... “ Qorqud” nə qeyri-müəyyən bir mifoloji varlıq, nə də müəyyən bir tarixi şəxsiyyətdir. Əski çağın reallığına görə, bu, konkret olaraq, “qurd” (börü, gök börü, canavar) kimi təsəvvür olunmuşdur. Hami ruh kimi (animizm səviyyəsi), totem kimi (totemizm səviyyəsi) təsəvvürlərdə oturmuş Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral (xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər) və real (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət) olaraq semantik üzvlənmişdir” [11, s. 3-82].

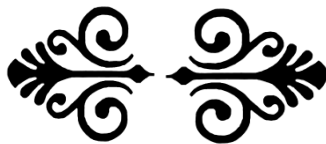
İşin elmi nəticəsi və yeniliyi: Qədim türklərdə əcdad kultu kimi həm boz qurd, həm də insan nəzərdə tutulurdu. İnsan özünü Tanrının qohumu saymaqla onu əcdad hesab edirdi. İlk əcdad qəbilənin əsasını qoyan hesab edilir. Əcdadlar haqqında nə varsa, onlar paradigmatik səciyyə daşıyır. İlk əcdadlar öldükdə belə hətta ruhlara, heyvanlara çevrilə bilərdilər. Totem-əcdad Allah, yaradan surətinə çevrilə bilərdi, qadın əcdadlar isə nəsil artıran, Allah-ana surətinə çevrilirdi. Əcdad olaraq ilk insan-Adəm hesab edilirdi. “Quran”da və “Bibliya”da bu haqda məlumat çoxdur. Xalq düşüncəsinə görə, Allah kişini heç nədən yaratmışdır. Qadın isə kişinin qabırğasından yaranmışdır. Qədim türklərin cənub qəbilələri ilə olan mübarizə forması qurdların həyat tərzinə oxşayırdı. Buna görə də qurd türklər arasında simvola çevrilmişdi.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti onun nəticələrindən mövzu ilə bağlı digər tədqiqatlarda istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti

yəti isə ondan ali məktəblərdə mifologiyanın tədris zamanı əlavə vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Алекпер А.Ф. О культе собаки-волчицы у некоторых народов / Şərqin aktual problemləri: tarix və müasirlik (məqalələr məcmuəsi). Bakı:1994
2. Bayat F. Mitolojiye Giriş. İstanbul: Ötüken, 2007
3. Бессмертная О.Ю., Рябинин А.Л. Предки / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 333-335
4. Bozkurt F. Türklərin dini. Cem yayınevi. 1995. 195 s.
5. Çoruhlu Y. Türk Mitolojisinin Anahatları. İstanbul: Kabalcı Yayınevi 237 s.
6. Древнетюркский словарь. Москва: Наука, 1969, 678 с.
7. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 174 s.
8. Gültepe N. Türk mitolojisi. İstanbul: 2015, 665s.
9. Həbiboglu V. Qədim türklərin dünya görüşləri. Bakı: Qartal, 1996, 223 s.
10. İnan A. Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: 1976
11. İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi / Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri. Bakı: Səda, 2001, s 3-82
12. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376s.
13. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. Bakı: ADPU, 2010, 416 s.
14. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1990, 312 с.
15. Nəbiyev A. İlaxır çərşənbələr. Bakı: Azərnəşr, 1992
16. Потапов.Л.П.Элмэнты религиозных верований в древиетюркских гоме-алогических легендах // Жур. «Советская этнография», 1991, № 5
17. Ögəl B. Türk mifologiyası. I c. Bakı: Səda, 2004, 626 s.
18. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.
19. Uraz M. Türk mitolojisi. İstanbul: Hüsniütabat, 1967, 244 s.



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr**TALIŞLARDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ¹****XIDIR NƏBİ**

Xızır Nəbi böyük çilədən dörd gün götürür, kiçik çilədən də üç gün, cəmi yeddi gündü. Bizdə “Xızırık kulık” deyillər, yəni Xızırın çovğunu. Deməli, Xızır gedir ova. Çovğuna düşür, üzü üstə yıxılıb qalır, qar da üsdünü örtür. Böyük çilənin bitməsinə dörd gün qalmış deyillər, yerə gizdin istilik, hərarət gəlir. Ona bizdə dızəraxan (oğru buğ) deyillər. Böyük çilənin qutarmasına dörd gün qalmış, axırın-cı gecə saat on ikidə haman o gizdin hərarət yerə gəlir. Xızırın getdiyi üç gündü, ovdan hələ qayıtmayıb. Atası oturub hesablayır ki, oğlum əgər oğru buğ yerə gələndən sonra torpağa düşübsə, o ölmüyəcəy. Yox, ona qədər torpağa düşübsə, ölüb. Sabah gedib onu axtarırlar. Xızır Nəbinin əlində əl ağacı olub. Axtarıblar, axtarıblar, uzaqdan görüblər ki, əl ağacının bir parçası çıxıb bayıra. Atası deyir, hə, bu mənim oğlumun əl ağacıdır. Gəlib görüblər ki, Xızır üzü üstə yıxılıb yerə, qar da üsdünü örtüb, amma ölmüyüb, ürəyi hərəkət eliyir. Gətirillər, onnan sora o ayılır. Xızırın salamat qalması, o gizdin istiliyin, hərarətin nəticəsində olur.

Qış yarı olanda, kiçik çilənin üçüncü gecəsi o hərarət daha aşkar gəlir, özü də ona deyillər, böyük buğ. Görürsən ki, gün çıxan kimi bu güney tərəflərdə torpaxdan buğ çıxır. Bizdərdə otdar olur, xırda çiçəylər açır. Yavaş-yavaş olar başdıyır çiçəy açmağa. Böyük buğ yerə gələndə qış yarı olur. Böyük buğ gələnnən sora yerə həyəcan gəlir, bitkilər, ağaclar yavaş-yavaş tumurcuğ götürürlər.

(Söyləyici: Şabanov Vəliməmməd Əli oğlu, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1938).

Xızır iki çilə arasında girir və yeddi gün çəkir. Xızır böyük çilədən dörd gün götürür, kiçik çilədən üç gün götürür. Deməli, böyük çilənin qutarmasına dörd gün qalmış Xızır girir, kiçik çilənin üçündə də qurtarır. Xızırda deyirlər, yer istiləşir, yerə hərarət gəlir, otlar hərəkətə gəlir. Ona görə Xızır girəndən sonra nə qədər qar yağsa da, o qar qalmır, əriyib gedir. Amma o vaxta qədər yağan qar ərimir, çünki torpaqda istilik olmur.

Xızır Nəbidə buğdanı qovurardılar, noxud, qorğa, borani dənəsi – bunları yığardılar bir yerə, əl dəyirmanında onları üydərdilər, sonra onu doşabnan qarışdırardılar. Pıst deyirlər ona. Halva kimi olurdu. Xızır vaxtı onu yeyərdilər, qonum-qonşuya, imkanı olmayan adama pay verərdilər. Xızır böyük çilənin axırına düşür. Xızır girəndə deyərdilər ki, dızarğan gəlir. Üç gün çəkir o. Onda deyirlər, Xızır Nəbi gəldi. Onda camaat bilirdi ki, torpaqda istilik var, kartof əkərdi.

¹ Folklor örnəklərini topladılar: fil.ü.f.d. İlkin Rüstəmzadə, fil.ü.f.d. Afaq Ramazanova

(Söyləyici: Məmmədov Rəvvaq Qubad Oğlu, Masallı rayonu, Tüklə kəndi, təvəllüdü 1948).

Böyük çilənin sonuna dörd gün qalmış Xıdır başlayır, Kiçik çilədən də üç gün götürür. Xıdır cəmi yeddi gündü. Böyük çiləynən Kiçik çilənin arasında oğru buğ (dızərgən) deyirlər, yerin altından çıxır. O vaxtı kim çöldə olsa, Allah eləməsin, başına bir iş gəlsə, qəşş eləsə, ürəyi gedib qarın üstünə yıxılsa, o adam donmaz. O oğru buğ ona təsir eliyər, o ölümdən xilas ola bilər.

Xıdır girəndə balqabağın dənələrini, şüyüd, noxud, lərgə, paxla, buğda, arpa – qovrulan şeyləri qovrullar. Qovurandan sonra onu əl dəyirmanında çəkib un eliyillər. Un eliyənnən sonra onu ələkdən keçirillər. Gecə camaat yığışır bir evə. Hər kəsin qabağına da balaca camlar qoyullar, maskur deyillər. Böyük bir qaşiq qoyullar o kasanın üstünə. İki qaşiq, üç qaşiq, hər kəs öz istədiyi qədər tökür öz camına. Sonra da şərbət hazırlıyılar. Şərbətləri də gətirillər, stəkanlarda düzüllər. Bu şərbətdən də götürüb bu qoudun üstünə, məsələn, bir qaşiq, iki qaşiq, əlavə eliyirsən qarışdırırsan, o bir az nəmlənir. Onu söhbət eliyə-eliyə yeyillər. Bəzən zarafata deyillər ki, ağzını doldur qovutnan. Doldurandan sonra deyillər deynən, havuş (dovşan). Havuş deyəndə, qovut püskürür. Qovutu Xıdır Nəvi girənə qədər bişirillər, Xıdır Nəvi dövründə onu istifadə eliyillər. Qovut xarab olan şey deyil, bayrama qədər qalırdı. Hətta bayram süfrəsinə də gətirirdilər.

Oğru buğdan sonra bizim camaat kartof əkir. Onun üstə qar da yağsa, o çürümür. O vaxtı əkilən kartof yaxşı məhsul verir. Ondan sonra əkilən onun yarısı qədər verir. O vaxtı torpaq daha məhsuldardı, oyanış dövrüdü, daha çox qidalandırır.

Ondan sonra Boş qış gəlir. Boş qış da fevralın iyirmisindən başlayır ta Novruz gününə qədər davam edir. Boş qış dövrü artıq tarlada işlərin başlanğıc dövrüdü. Təsadüf hallarda olur ki, Boş qış dövrü çöllər qarla örtülü olur, iş getməsin. Bizdə çay plantasiyaları varıydı, Boş qış dövründə çay budama olurdu. Budama qurtardı, sonra onun dibini yumşaldırdılar ki, yaxşı su tutsun, yaxşı cücərsin.

SOYUQ GÜNLƏR

Böyük çilə qırx gündü, kiçik çilə iyirmi gündü, otuz gün də sardə əvəsordu (soyuq yaz). Boş qışdan sonra bir neçə soyuq gün var. Birinci deyərdilər, çılında, yəni “qırx kötüy”. Bayramacan qırx dənə kötük yandırardılar. Biri də olardı “bobili”. Bizdərdə çəltiy əkərdilər. O çəltiyin şitili güyərəndə, soyuq külək əsərdi. Onda ağsaqqallar deyərdilər ki, bu “bobili” soyuxluğudu. Üçüncü soyuğun adı Davodinkdi. Babam deyər ki, davoding soyuğunun bir gününün hökmü doxsan doqquz gün qışın hökmünə bərabərdir. Dördüncü soyuğun adı erməni soyuxluğudu. Erməni soyuxluğu da çox bərk keçərdi. Ən uzun çılındadır, qırx gün sürür. Onnan sora erməni soyuxluğudu, o neçə gündü, deyə bilmərəm. Ondan sora gəlir davoding, bir gün çəkir. Onnan sora gəlir babolin. Biri də yaz təhvil olanda olurdu. Buğdani qabaxlar əlnən biçiblər axı. Buğdəni biçən dövüdə gələrdi. İyun ayının iyirmisinə təsadüf edir.

(Söyləyici: Şabanov Vəliməmməd Əli oğlu, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1938).

ÇİLƏ QARPIZI

Əvəllər dekabrın iyirmi birində, fəsilər dəyişəndə bizim böyüklərimiz həmin gecə hökmən ortalığa bir qarpız çırpardı. Mənim yadıma gəlir, onda biz uşaq idik, oturmuduşuq. Bir də gördüm, anam girdi otağa, bir qarpız çırpdı ortalığa. O qarpız paralanıb səpələndi. Dedi, bu axşam çillə axşamıdır. Həmin gün üçün hökmən qarpız saxlanardı. Elə vaxt olub ortalığa podnus qoyular, qarpız podnusa çırpırdı, hər kəs yığılıb onu yeyərdi. Çilə qarpızından qohuma, qonşuya pay verilərdi. Evdə qarpız olmayanda boranı götürərdi çırpardı evin ortasına, parçalanardı.

(Söyləyici: Məmmədov Rəvvaq Qubad Oğlu, Masallı rayonu, Tüklə kəndi, təvəllüdü 1948).

KÜLƏK NÖVLƏRİ

Bizdərdə dörd cür külək var: gərmiç, siyəvo, teləvo, giləvar. Gərmiç küləyi böyük çiləynən kiçik çilənin arasında əsir, özü də ay bütöv olan gecələrdə gəlir. İsti külək olduğu üçün ona həm də səhra küləyi deyərdilər. O ki gəldi, birbaşa qar gələrdi, yağış da yox.

Teləvo da şərqdən əsir, bayramdan sora gəlir, amma adamın bədəninə işdiyir. Bizim babalarda həsir olardı. Həmin külək əsəndə düşərdik həyatə, həsiri tutardıq ki, o külək bizə dəyməsin. O da bayramdan sonra gələrdi.

Giləvar kiçik çilə daxil olandan sonra başdıyır. Giləvar sərin küləkdi, amma qara dəyəndə qarı əridirdi. İnsana, əkinə xeyir verən küləkdi. Ona görə atalar deyərdi ki, giləvar kimə dəysə, o sağlam olar. Bəziləri deyədi ki, giləvar behiştədən gəlir, o hər şeyə xeyirlidir.

Qara külək – siyəvo əkinə dəyəndə əkini zay eliyir. O, həmişə şimal tərəfdən gəlir. Özü də mülayim küləkdi. Buğda gilə bağlyanda gələrdi, özü də ara-ara gələrdi. Məsələn, bizim kəndi tütərdisə, Müşgəderəni tütməzdə. Kübini tütərdisə, Nəzərobani tütməzdə.

(Söyləyici: Şabanov Vəliməmməd Əli oğlu, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1938).

NOVRUZ ADƏTLƏRİ

Bizdə bircə axır çərşənbə keçirilərdi, ona kül çərşənbə, küləşə çərşənbə deyərdilər. Haman gün evdən heş nə verməzdər. Məsələn, qonşu gəldi, filan şey istədi, verməzdilər. Ona görə ki, zərər çəkərsən, xeyrün gəlməz. “Tərs çərşənbədi”, özü də ilin axırıncı çərşənbəsidir. Axırıncı çərşənbədə yandırılan ocağın külünü səhər gətirib ağacdarın dibinə tökərdilər ki, daha çox məhsul versin. Dəmirov olan da həmin küldən onun üstünə tökərdilər, kül onun suyunu çəkib qurudardı. Quruyandan sonra südün qaymağını sürtərdilər, qaymağ yaranın üstün yumşağ eliyib təmizləyirdi. Dəmirov oynan da gedərdi.

Kül çərşənbə günü səhər tezdən evin arvadı durur, saxsı bardağ olardı, onu doldurərdi axar süynən, gətirib evə, uşaxlara səpərdilər. O, deməli, mehribançılıx gətirir.

Kül çərşənbəsində həyəət-bacada işdəyərdilər. Kalxoz devrində həməni günü kalxozçular işə gedərdilər. Bayram günü getməzdilər, hamma axır çərşənbə günü kalxoz işinə gedərdilər. Qocaların dediyinə görə, axırncı çərşənbə gecəsi insanın ruzisi Allah tərəfinnən paylanır. Sən də gedib işdəsən, Allah sənə ruzi verəcək. Haman gecə deyərdilər ki, yumurta da bişirmək olmaz. Bişirsən, Allah-tala sənə yumurta qabığı həcmində ruzi verəcək. Toyuq-cücə də kəsməzdilər ki, evin xeyir-bərəkəti uçacaq. Alınma ətdən istifadə edilərdi. Çərşənbə günü həyətdə ağac budi-yəsən, əkinin varsa əkin əkəsən, alağın vurasan, ağacın dibin boşdiyəsən, Allah sənə ruzi payı verəcəy. Amma haman gün meşiyə gedib yaşıl bir şey kəsməy olmaz. Hətta adam olub haman günü gedib meşiyə, ayağın kəsib, qayıdıb gəlib. Ona deyiblər ki, sənə demədik meşiyə getməy olmaz.

Sin hərfi ilə başlayan yeddi yeməli şey süfrədə olardı: sarımsaq, səbz, su, balıq. Balığın üstündə pulcuqlara sim deyilir, ona görə süfrəyə mütləq balıq da qoyulardı.

Novruz bayramında qapı gəzilər. Hər kəs qabaqcadan hazırlığın görərdi, axşam çağı uşaqlar kıştı (belə bağlanan qurşaq) atardılar, yumurta, fındıq, qoz yığardılar. Bayram əvvəla sireyi-ərham adlanır. Anaya, bacıya, bibiyə, xalaya, qız evladına gərək gedib dəyəsən. Özü də gedəndə özünə gərək bir şey aparasan. On dan sonra qohumlara, qonşulara gedib onların bayramın təbrik edəsən. Bayram günü ölümlər də yad edilirdi. Nənəm deyirdi ki, keçmişdə çörəynən halva bişirərdilər, gedərdilər qəbir üstünə. Süfrəni sərdərdilər qəbrin üstünə, çörəyi doğriyib, halvanı da qoyardılar, yiyərdilər, dua da verərdilər, surfanı yığışdırərdilər. Qəbr üstünə gedəndə uşaqlara konfet, şokalad payılardılar. Qəbr üstündə süfrə açmaq sonralar ləğv olundu. Yeməyin artığı qəbrin üstünə, ətrafına tökülürdü, itdər gəlib onların üstündə boğuşardı, ona görə sonralar o adət yığışdırıldı.

(Söyləyici: Şabanov Vəliməmməd Əli oğlu, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1938).

DÖRD FƏSİL

Novruz bayramından sonra gələn dörd günə dörd fəsil deyirlər. Onun birinci günü bahar hesab olunur, həmin gün hava necə keçəcəksə, bahar da o cür keçəcək. İkinci gün yay, üçüncü gün payız, dördüncü gün qış hesab olunur. Ona cahar fəsil deyirlər. Qara yaz qurtarandan sonra çırkında, yəni qırx kötük gəlir. Hər gecə bir kötük yandırardılar ki, ev isti olsun.

(Söyləyici: Ağayev Xanəli Şirəli oğlu, Masallı, Qızılavar kəndi, təvəllüdü 1940, təhsilli ali).

QARAÇUXA

Bizdərdə Hithoti Ağabala kişi olub, onun çoxlu malları olub. Özi də imkanı olub, o dövrdə çox adam onun çörəyinnən istifadə eliyib. Keçmiş kişilər söhbət eliyərdi ki, o, səhər çörəyini yeyərdi, heyvannarı çıxardardı, meşə ətrafına aparardı otarmağa. Günorta namazı vaxtı gəlib evdə çörəyini yeyirdi, namazını qılıb gedirdi.

Bir gün günorta yeməyini yeyib gedəndə uzaqdan görür ki, hündürboy, başında qara əmmama bir kişi əlində ağac dayanıb heyvannarın qabağında. Bunin si-

fətin görmür axı. Bu yaxınnaşır, yaxınnaşır, ha yaxınnaşanda bir baxım deyəndə, görür, bu yoxa çıxdı. Bu gəlir məclisdəmi, ya evindəmi danışır. Deyirlər ki, gərəy sən buni danışmıyeydin. Deyir ki, neyçün? Deyir, o sənın Qaraçuxan olub, sənın mallarını müdafiə eliyib. Sən indi bunu danışdın, sənın malların hamısı əlinnən gedəcəy. Sənın Qaraçuxan yatmamışdı, bununə də Qaraçuxan yatacax, sənın əmlakun, bu mallar hamısı sənın əlinnən çıxəcəy. Elə də olub. Müəyyən dövirdən sonra o qədər heyvannar hamısı əlinnən gedib.

(Söyləyici: Şabanov Vəliməmməd Əli oğlu, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1938).

ŞEŞƏ HAQQINDA

Şeşə uşaq doğulandan sonra altıncı gün gəlir. Uşağı aparır, boğub öldürür, uşağa bir xəter yetirir. Mənim üç uşağım var, üçündə də uşaq doğulandan sonra altıncı gününə gecə səhərə kimi yatmamışam ki, yatacam, yuxuya qalaram, şeşə gələr uşağa bir şey eliyər. Həmin gün zahını tək qoymurlar. Altıncı gün evin hər küncünə düyü, buğda səpərdik ki, şeşə uşağı aparmasın. Düyünü səpməyin mənası bilirsən nədir? Şeşə gəlir, düyünü yeyir, uşağı yaddan çıxardır. Yəni düyüdən keçə bilmir, undan keçə bilmir. Unu biz hətta qovurardık ki, iyi çıxsın. Şeşə onun iyindən doyrur, gəlmirdi. Bir adam bunu eləmiyib, gecə yuxuda görüb ki, şeşə kölgə kimi gəlir. Durup hay-haray salıb. Tez-bazar düyü də götürüb, un da götürüb. Boşqabda un qoyub, düyü səpib. Ondan sonra, deyir, o qaranlıx getdi, rahat yatdım.

Şeşə adam kimi bir şeydir. Əsasən çiləli, qırxlı uşağın üsdünə gəlir. Çiləli qadın qarannıg yerə getməsin, ağac dibinə getməsin. Yəni bu mağamlarda uşağa bir zərər yetirər. Deyirlər ki, qırx günə kimi uşağı gərək gözlüyəsən. Uşağın paltarını həyətdə saxlamıyasan, məftildə saxlamıyasan. Axşam çağı uşağı həyətdə düşürtməyəsən, ağac altına aparmıyasan. Mənim uşaqlarım qırxlı olanda heç vaxt onların paltarın həyətdə saxlamamışam. Mən əhəmiyyət verməzdim, amma qaynanam deyirdi ki, uşağın paltarını həyətdə saxlamaq olmaz, get götür. Paltarları yığışdırtırdı.

(Söyləyici: Həsənova Nisə Şirməmməd qızı, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1959, təhsili orta).

ALAJEN

Keçmiş zamanlarda Xankişi adında bir adam olub. Bu Xankişi al arvadı-cin qadını tutub. Talış dilində Alajen deyirlər, cinsi qadındı. Alamer isə kişi cinsindəndi, qulyabanı. Xankişi Alajeni tutubdu.

“Get, tez gəl” deyəndə bu, gec gəlirmiş. “Get, gec gəl” deyəndə bu, tez gəlirmiş. Hər işi tərsinə görürmüş. Buna o qədər odun daşıtdırıblar, o qədər odun daşıtdırıblar, həyat-baca hamısı odunla dolu imiş. Ayaq qoymağa yer olmayıb. Sonra Alajen bu Xankişiyə deyib ki, sən məni burax, mən sənın yeddi nəsil övladına toxunmayacağam. Xankişi də Alajeni buraxıb. Alajeni buraxandan sonra, doğrudan da, onun yeddi nəslində heç kəsə toxunmayıb.

(Söylədi: Əşrəfov Şahməmməd Abil oğlu, Astara rayonu, Həmoşam kəndi, təvəllüdü 1928)

VOƏGAH ZİYARƏTGAHI¹

Voəgəh deyilən ocaq var, yel ocağı. Yel xəstəliyi olanda, gedillər ora, oynan da şəfa tapırlar. Yolum Lerikə düşəndə ağsaqqal bir kişi vardı, ondan soruşmuşdum ki, niyə bu imamzadənin qəbri o tərəfdədir, amma ziyarətgahı Gohadan bu tərəfdədir. Dedi ki, o seyid dünyadan gedəndə evladlarına vəsiyyəət eliyir ki, mən ki dünyamı dəyişdim, mənim quslimi, kəfərimi eliyənnən sonra bir ağ dəvə gələcək. Onda indiki kimi tabut olmuyub. Cənazəni adi nərdivanın üstündə aparardılar. Mənim tabutimi qoyarsuz o dəvənin üstünə. O dəvə harda oturdi, mənə orda dəfn eliyərsüz. Dəfnimi qutarannan sonra o dəvə hara gedəcək, görməssüz siz oni dəxi. Ordan ki yola düşdü, siz də day dala baxmıyacəhsüz. Haman o adam dünyasın dəyişəndən sonra, qoyurlar tabuti dəvənin üstünə. Dəvə gəlib Mistandan bir az aşağıda oturub, onu orda dəfn eliyiblər. Bular dörd qadaş olublar. O qardaşlardan biri Mahmudavardan yuxarıdadı – Baba Seyidağa, biri Rüdəkənardadı – Baba Səmənd, biri də Baba Gilani.

(Söyləyici: Şabanov Vəliməmməd Əli oğlu, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1938).

TEŞT QURMAQ

Teşt nəyə deyirlər. Aşuranın birinci günü qaba təmiz su tökürlər. Onu hesablayırlar ki, bizim imamlarımız onda susuz ölüblər. O teştı qururlar, hər kəs gəlib ordan su içir, nəzir atırlar. Həmin pul təkyənin təşkilinə xərclənir, orda iştirak edən mollara haqq verilir. Artıq qalan pullar da məscidə xərclənir. Teştlər ancaq məsciddə, təkyə qurulan yerlərdə qurulur. Artıq qalan puldan məscidin işıq pulu, qaz pulu ödənilir. Teşt on gün qurulur, on birinci gün – imamlar şəhid olan gün o teşt götürülür. Çünki imamlar susuz şəhid olublar, həmin gün teşt qurmaq düz deyil. Teştdə ancaq adi su olur. Keçmişdə hansı evdə təkyə qurardılar, həmin ev qara paltarların bəzənərdi, qara şal olardı, qara ədyal olardı. Hər şey qara olardı, evə girəndə adam qorxardı. Otaq qara bəzənirdi hər şey qara olardı. Hətta molla üçün qara çaynikdən çay qoyurdular.

(Söyləyici: Məmmədov Rəvvaq Qubad Oğlu, Masallı rayonu, Tüklə kəndi, təvəllüdü 1948).

İNAMLAR VƏ YASAQLAR

- Qırxlı uşağın başın altına bıçaq qoyardılar. Qayçı qoymazdılar. Qayçı qoyanda, deyilənə görə, uşax hər zə olur, yəni çox danışan, vasvası olar. Daş qoyardılar ki, uşax daş kimi olsun, az danışsın. Altı dənə daş olsun gerek. Altı dənə xırda daş beşiyin altına qoyardılar, uşağın başının altına qoyardılar. Bir də ki, uşax qorxu keçirdərdi. Qorxunu götürmək üçün bir ovuc un götürərdik. Unu götürüb uşağı tutardım qucağıma, evin dörd küncünə deyərdim bu uşaq Arazın belindən gəlib. Bu-

¹ Voəgah ziyarətgahı – yel piri

nun qorxusunu götürürəm, uşağın qorxusun götürürəm deyib, undan bir az küncə səpirəm. Növbəylə o biri küncələrə də həmin sözləri deyib unu səpirdim. Dörd küncdə unlar qalardı. Uşağın qorxusu gedərdi.

- Uşağın çiləsini kəsmək üçün bir masquraya qırx qaşığı su tökürdülər. Sonra uşağın başının üstünü əskiynən örtürsən. Üstünü örtəndən sora “bunun çiləsini kəsirəm, uşağın üsdünə gəlib-gedənlərin ayağın kəsirəm” deyib o qırx qaşığı suyun hamısını səpirsən uşağın üstünə.

- Çoxlu yağış yağanda istiot səpirik ocağa. Ya da yağışı kəsmək üçün sap götürürsən, 40 dənə keçəlin adını deyib düyün vurursan. Gün çıxanda 40 keçəlin başı ağrıyır.

- Türbədən gətirilən torpağı yandırırldılar. Deyirdilər, günəş çıxacaq. Sonra onu isladırılar, yağış yağır.

- Rəhmətlik anam deyərki ki, nəyi bulaşığı saxlasan da, kəfkiri heç vaxt bulaşığı saxlama, qarğış edər. Bərəkət olmaz.

- Süfrəni açıq saxlamaq olmaz. Əli süfrəsidir. İşin varsa, heç olmasa qatla.

- Masanın küncündə oturmaq olmaz. Otursan, subay qalarsan.

- Bir meyvənin nübarını yeyəndə gərək deyəsən – “Həzu suri nübari bıdəş” – yəni min ilin barını verəsən.

- Dünəyə (sağsağan) görəndə oxuyarlar:

Dünəyə, dünəyə,

Əmi bu mə bı pəriş,

Ni bu mə ma par.

Tərcüməsi: Dünəyə, dünəyə

Əmim gələcəksə uç get,

Gəlməyəcəksə uçma.

Lopər (parabüzən) görəndə əlimizə alıb oxuyurduq:

Lopər,

Kəçə Lopər

Bu pər

Şo xəbərt boə

Tərcüməsi:

Böcək, böcək

Uç get

Şad xəbər gətir

- Göy qurşağını görəndə deyərik: “Piə jını hana etə” (Qoca nənə hana çəkib).

- Bir dəfə çoxlu qar yağır. Qarğanın oturacaq yeri olmur. Allaha şikayət edir ki, ya rəbb, mənim üçün bir yer saxlayardın, mən orada oturardım da. Xəbər gəlir ki, sən hansı budağı zibilləməmişən, get orada otur.

- Qarğanın balası kor olur. Nə qədər həkimə gedir, xeyri olmur. Axırda bir həkim deyir ki, sən get bu meşəni gəzginən. Hansı budağı zibilləməmişən onun mamırından gətir gözünə sürt, sağalacaq. O da gəzir, görür bütün budaqlar zibillidir.

- Pişik deyir ki, Allah mənim sahibimə 7 kor qız qismət eləsin, it deyər ki, 7 oğlan qismət eləsin. Niyə belə? İt deyir, hər oğlan mənə bir tikə çörək atar, qarnım doyar. Pişik deyir ki, mən kor qızlardan oğurlayıb yeyərəm.

- Bir quş var may ayında o oxuyur. Bir ana öz uşağını çimizdirərmiş. Uşaq susuz olub. Ana birdən hiss edir ki, uşaq su istəyir. Uşaq susuzluğdan nəfəsi gəlir boğazına. Gedir su üçün gəlir görür ki, uşaq ölüb. Onda ana Allaha yalvarır ki, bu nə dərdidir mənə verdin. Məni quşa döndər. Allah onu döndərir quşa. O quş yazda gəlib oxuyar. Yusif dur su iç. Yusif dur su iç. Uşağın adı Yusif olur. Talışca: pebi ov peşum Yusif

- Uzun müddət yağış yağardısıa üzü qibləyə sarı yeddi addım atardılar. Yeddi addım atandan sonra yağış kəsərdi.

- Böyük qasırğa olanda deyərdilər, fəlakət olacaq. Evin son beşiyi baltanı götürüb ağaca vurub yerə sancardı. Qasırğa sakitləşərdi.

- Toy ərəfəsində əncir ağacına qırmızı parça bağlasan, toyda yağış yağmaz.
- Nişanlı qız gəlin köçdüyü günəcən qonşudan heç nə alıb yeməməlidir.
- Nişanlı qız hava qaralandan sonra çöldə-bayırda, xüsusilə çayda, çeşmə başında qalmamalıdır. Bu vaxt şər qüvvələr ona xəter yetirə bilər. Nişanlı olan dövrə qızın şər qüvvələrə qarşı müqaviməti zəif olur.

- Gəlin köçən qıza özü ilə aparmağa dibçək verməzlər.
- Toy günü bir şirniyyatı qıza dişlədib, qalan yarısını oğlana yedizdirirlər ki, sözləri biri-birinə şirin gəlsin.

- Toy olan (olmuş) ev həmin il həyatında təndir qoymamalıdır.
- Gəlin ölü aparılarkən onunla rastlaşarsa, gərək həmin ölünün qəbrindən bir az torpaq götürsün və geri baxmadan qəbirdən uzaqlaşsın, evinə qayıtsın. O, qəbir üstündən götürdüyü torpağı həyatında yerə atsın, atdığı yerə baxmadan evə girsin. Yoxsa çiləyə düşər.

- Təzə doğmuş pişiyin, hər hansı balalı heyvanın, eləcə də cücəli toyuğun üstündən çiləli gəlin adlasa, ya həmin heyvan, ya da balası öləcək. Əgər gəlin artıq hamilədirsə, ya gəlin, ya uşağı tələf ola bilər.

- Ramazanda kəsilən heyvanın ürəyini bişirib, onu çiləli gəlinin başı üstündə doğrayaraq ona yedirtsən, çiləsi götürülər və övladı olar. Yaxud da çiləli gəlin son çərşənbə axşamı səmənini kəsib, onu axar suya verib: ey səməni, mən səni necə kəsmişəm, sən də çiləmi elə kəs!-desə, sağalar.

- Hamilə qadın, çörək bişirilən təndirin yanından keçərkən çörəyin iyi ona dəyərsə, o çörəkdən mütləq ona yedirdirlər. Yeməsə, uşaq ölür.

- Uşağın doğulduğu altıncı gün ad qoyulmalıdır. Adqoyma gecikdirilərsə, deyirlər, o uşaq yalançı olar.

- Əgər bir qadının bir neçə uşağı olub, ölübsə, ona pis bir adamın adını qoyurlar ki, yaşasın.

- Uşağın çiləsi çıxan gün onu çimizdirmək lazımdır. Çilə suyu bir axşam uşağın beşiyinin altında saxlanmalı, sabahı gün atılmalıdır. Yoxsa, uşaq yatmaz.

- Körpə uşağı pəncərədən keçirməzlər.
- Körpə uşağın qundağını açarkən, o əlini açarsa, əliaçıq, yumarsa, xəsis olar.

- Körpə uşağın əlinin içindəki kiri təmizləməzlər. Təmizləsən, uşaq yuxusuzluğa düşər olar.

- Uşağın beşiyinin altında və ya uşağın üstündə pişik özü qalxıb yatarsa, uşağın xəstəliyini özünə çəkmiş olur.

- Uşağın beşiyini boş tərpətsən, qulaqları ağrıyar.

- Uşağın ağzının suyu daim axarsa, dayısının baş barmağını ağzına sovursa, ağzının suyu dayanar.

- Hamilə qadının əvvəlki uşağı əlinə süpürgə götürübsə qız, çubuq götürübsə oğlan olacaq.

- Uşaq üçün bir iş görmək istəyərkən səbr gələrsə, bu ona işarədir ki, uşağın başına bir iş gələcək. Bu vaxt uşağın köynəyinin yaxasını dartıb silkələməklə “yüngül keçsin” demək lazımdır.

- Qorxmuş uşağın başına qapı ağzının külünü töksən, qorxusu keçər.

- Qəbir qazılarkən qəbrin içinə yağış yağsa, ölünün ardı gələr deyirlər. Bəzən deyirlər: ölü sayı üç olacaq.

- Yatmış və ya uzanmış insanın üstündən adlamazlar. Uşaqsə böyüməz, yaşlısa ölər.

- Yaxınlıqda adam ölmüşsə, həmin gün qonşulara da çimmək olmaz. “Həmin gün su ölünüdür” deyirlər.

- Yuxuda ölü görmüş adam gərək sabahı gün qəbiristanlığa getsin. Burada özü ilə gətirdiyi soğanı dişləyib, qəbiristanlığa atsın və geri baxmadan evinə dönsün.

- Şam yeməyindən sonra süfrədəki yemək və çörək qırıntılarını həyəət atmaq, süftəni həyəət çırpmaq olmaz. Bu vaxt evin xeyir-bərəkəti də çırpılıb, atılmış olar.

- Qayçının ağzının da çox açıq qalması kimin işə dalınızca danışılması kimi yozulur. Bunun qarşısını almaq üçün qayçının ağzını bağlamaq lazımdır.

- Evdə bir və ya iki qab sınırsa, deyirlər ki, mütləq “üçə çatacaq”.

- Evdən qonşuya köz verməzlər. Öz ocağını söndürüb, onun ocağını yandırırısan, deyirlər.

- Əl yaylığını (dəsmalı) birinə vermək, birindən almaq ayrılacaqları kimi yozulur.

- Həyətdə, çəpərin bir yerindən ki, it özü üçün keçid düzəldər, buna “it keçidi” deyirlər. Qorxu keçirmiş uşağı üç dəfə belə it keçidindən keçirmək lazımdır ki, qorxusu keçsin.

- Qorxan uşağı səbətə qoyub, yeddi köhnə qəbir üstə aparıb, sonra evə gətirən, qorxusu keçər.

- Saç kılkəsini ocağa, peçə atmazlar. Saç sahibinin başı ağrıyacaq.

- Sağ qulağın qızarıbsa (istiləmişsə) yaxşılığa, sol qulağın qızarıbsa bədliyə yozulur.

- Süfrə önündə çörək yeyən adamı qabağında qırıntı çox qalarsa, demək, o adamın dalınca bəd danışirlər.

- Süfrənin üstündə su qoymazlar. Deyirlər ki, şeytan su içir.

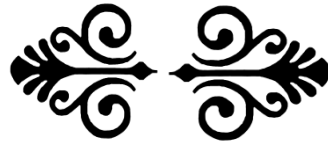
- Axşam vaxtı uşağı çölə çıxartmaq olmaz. Çıxardanda da gərək üstünə ağ örtük örtəsən ki, uşağın üzü görünməsin. Əlində bıçaq tutsun gərək.

- Son çərşənbə günü subay qız həyətdə, arxası evə tərəf qalıb, başmağını başının üstündən arxaya atdıqda, başmağın burnu həyət qapısına tərəf qalarsa, demək o, bu il ərə gedəcək. Başmağın burnu evə tərəf qalarsa, demək o, bu il də ərə getməyəcək, evdə qalacaq.

- Əlinin içi tərləyirsə, demək səni çox sevirlər.

- Kim yemək yeyərkən boşqabındakını təmiz yeyib qurtarsa, gələcək adaxlısı təmizkar və gözəl, boşqabı təmizləməsə, adaxlısı çirkin olacaq.

(Həsənova Nisə Şirməmməd qızı, Masallı rayonu, Miyankü kəndi, təvəllüdü 1959, təhsili orta; Əsədova Gülnar Hacımməmməd qızı, Astara rayonu, Ərçivan kəndi, təhsili ali; Babayeva Nuridə Nasir qızı, Astara rayonu, Pensər kəndi, təvəllüdü 1961, təhsili ali; Məməliyeva Girdənaz Əliağa qızı, Astara rayonu, Kijəbə kəndi, təvəllüdü 1949, təhsili ali; Fətəliyev Mehrəli İrşad oğlu, Astara rayonu, Həmoşam kəndi, təvəllüdü 1936, təhsili orta-ixtisas; Abdulov Ağarəhim, Astara rayonu, Həmoşam kəndi, təhsili ali; Şabanova Fərbiyə Həsən qızı, Astara rayonu, Kakalos kəndi təvəllüdü 1940)



*Türk xalqlarının folklorundan örnəklər***“QESER” DASTANI**
(Yeni monqol variantından bir parça)

Dastanın hazırkı tərcüməsi S.Y.Neklyudovla J.Tumurseren tərəfindən 1974-1976-cı illərdə söyləyicilər (xurçi) Çoynoxor və Sambudaşdan yazıya alınmış “Qeser” silsiləsinə daxil olan yeni monqol variantından edilmişdir.

Türk folklorşünaslığında Qeser mövzusunə müraciətin özü təsadüfi hal sayılmamalıdır. Çünki “Qeser” dastanlar silsiləsinin yaranmasında iştirak etmiş fərqli etnik birliklərə daxil olan xalqlar arasında türklərin (Sibir, Altay türkləri: xakaslar, tuvalılar, altaylar, uyqurlar, soyonlar, salarlar və s.) təsiri daha aşkar hiss olunur. Dastanın əsas qəhrəmanının III-IV əsrlərdə yaşamış türk əsilli tarixi şəxsiyyət Qeserlə əlqəli olması və tarixilik, poetika cəhətləri xüsusi ilə diqqətdə tutulsa, həm də həmin üstünlük dünya folklorşünaslığında dastanın tədqiqi sahəsində qəbul olunan ən vacib şərtlə - Qeserin milli mənşəyilə əlaqəlidir. Qədim çin, tibet mənbələrində Qeserin mənsub olduğu kyan tayfası, tarixi şəxsiyyət kimi özü türk əsilli qeyd olunub. Vurğulanan məsələ haqda nüfuzlu folklorşünasların, tarixçilərin (Q.N.Potanin, L.N.Qumilyov) fikirləri mövcuddur. Həm də dastanın çoxsaylı variantlarında monqol, tibet, türk xalqlarının qədim ortaq mifoloji görüşlərinə, inanclarına, şamançılıq mifologiyasına, epik yaradıcılıq ənənələrinə aid xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdır.

Tədqiqatçılardan bəziləri monqolların ilk dəfə “Qeser”lə tibetlər vasitəsi ilə tanış olduqlarını müdafiə edirlər. Onlardan fərqli olaraq, Q.N.Potanin folklorşünaslıqda ən çox müraciət olunan həmin tibet variantının türk (uyqur) dastanından təsirləndiyini yazır. Qeserin mənsub olduğu kyan tayfasının və öz adı da daha sonrakı dövrlərdə türklər arasında geniş yayılmışdır. Bu cəhətdən Topqapı oğuznaməsində Qıyan Basat, Qıyan Səlcuq haqda danışılması təsadüfi deyildir. Müasir zamanda oğuz türkləri, macarlar arasında Kiyani, Kiyan, Qezer soyadı, ad kimi işlənir. Dünya xalqlarının epik ənənələrinə aid dastanlar içərisində “Qeser” qədimliyinə görə ilk sıralarda, həcminə, coxsaylı variantlarına görə isə birinci yerdə durur. Son məlumatlara görə “Qeser”in məlum variantlarının cəmi 120 cild kitab təşkil edir, yeni dastan mətnlərinin tapılma ehtimalı da çox yüksəkdir¹.

Folklorşünaslıqda ural-altay mənşəli xalqların: monqolların, buryatların, türklərin (xakas, tuvalı, altay, uyqur, salar), tibetlərin qədim, ortaq qəhrəmanlıq dastanına onun nəhəngliyinə, möhtəşəmliyinə uyğun səviyyədə geniş maraq göstərilmişdir. Dastanla avropalı, rus folklorşünasların tanışlığından sonra fərqli variantlarının toplanması və tədqiq edilməsi cəhətdən ona müraciət bunlar tərəfindən yerli mütəxəssislərə nisbətən daha çox yönlü olmuşdur.

¹ *Türkish.cri.cn/chinaabc/charteris/chapter150401.htm*

Qədim orta q mifoloji baxışlara, inanclara aid təsəvvürlərin, kultların, epik ənənə xüsusiyyətlərinin geniş əks olunmasına görə, iki min ilə yaxın yaşı olan "Qeser" in bəzi variantları indiyənədək monqol, tibet, Sibir-Altay türk xalqları arasında eyni zamanda müqəddəs mətn səviyyəsində tutulub. VIII-IX əsrlərdə monqol, tibet xalqlarının siyasi-mənəvi həyatında budaçılıq (lamaçılıq) dini tam hakim vəziyyətə gələnədək yüz illərlə "Qeser" in, yerli inancların tərəfdarları ilə lamalar arasında amansız mübarizə getmişdir. "Qeser" in mətnlərini yandırır dılar, təbliğ edənləri qəddarcasına cəzalandırırdılar. Xalqın müqavimətini qıra bilməyən hakim lamaçı təbəqə məcburiyyət qarşısında qalaraq Qeseri buddaçı dinin qoruyucu ruhu kimi qəbul edir. Bunun nəticəsində dastan əlavə yeni ruh halı alır, xalq arasında daha da müqəddəs səviyyədə tutulur. Monqol, tibet xalqlarından fərqli olaraq türklər lamaçılığa orta əsrlərdə çinli buddaçı rahiblərin təbliğatları nəticəsində könüllü daxil olublar. Müqavimət göstərilmədiyinə görə də lamaçı türklər arasında "Qeser" dastanının əhəmiyyəti tədricən zəifləyib.

Avropalılara Qeser haqda ilk məlumatı 1772-ci ildə məşhur səyyah, tədqiqatçı, təbiətşünas və tarixçi Pyotr Simon Pallas vermişdir. Şərqi Sibirə səyahəti zamanı o, Monqolustanın Maymaçon (Altan-Bulak) şəhərində Qeserə yüksəldilmiş məbədlə rastlaşır. Məbəd haqda ətraflı məlumat verdikdən sonra Qeseri Pallas "şərq tatarlarının Vaxxı (Dionis), Heraklı adlandırmış", onun haqda geniş əsərin mövcud olduğunu yazmışdır. 1804-cü ildə Volqa sahillərində kalmıqlardan eşitdiyi dastanın VIII, IX hissələrini alman dilinə çevirib nəşr etməklə Qeser haqda avropalılara ikinci dəfə məlumat verən Veniamin Berqman olmuşdur. "Qeser" dastanlar silsiləsinə aid olan həmin bu iki nəğməni rus E.F.Timkovski özünün Çinə səyahətləri haqda yazılarına daxil etmişdir. Timkovski də Pallas kimi Qeseri monqolların Heraklı adlandırmışdır.

Məşhur şərqşünas-alim Y. Klaprotun 1823-cü ildə nəşr olunmuş məqaləsində Qeserin m.s. III əsrdə Kuku-Nor ətrafında yaşaması, Çində hakim mancurlar sülaləsinin onu özlərinə qoruyucu ruh qəbul edib Huan Mafa Huandi, yaxud Huan Şendi-hun adı vermələri haqda yazmışdır.

"Qeser" in monqolca kitab bədii (nəsr) variantı 1716-cı ildə mancur imperatoru Kansinin (monqolca Enxa Amalqan) hakimiyyəti zamanı Pekində ksiloqrafik (ağacda oyma) üsulla nəşr olunmuşdur. Həmin monqol-pekinqin variantının ilk yeddi boyu XVII əsrin birinci yarısında (1630-cu ilə yaxın) Kuku-Nordan olan beş ehtəli ulıgerçidən (dastan söyləyicisi) yazıya alınmışdır. Dastanın bu variantı ilk dəfə avropalı, rus folklorşünaslarından akademik Y.İ.Şmidt tərəfindən 1836-cı ildə təkrarən monqolca, 1839-cu ildə isə almancaya tərcümədə Peterburqda nəşr edilmişdir.

Şmidtin qeyd edilən tərcüməsi nəşriyyatçı E.Furmanın ön sözü ilə 1925-ci ildə Almaniyada yenidən çapdan çıxmışdır. "Qeser" sonrakı dövrdə monqol alimi akademik S.Damdinsuren tərəfindən hərtərəfli və əsaslı səviyyədə incələnmışdir.

"Qeser" in monqol, buryat, tibet variantlarını, eləcə də nəşr olunan, işıq üzü görməyən əlyazmaları, monqol, tibet, çin dillərində yazılmış salnamə sənədlərini, monqol xalqının zəngin folklorunu geniş araşdırmalara cəlb edərək Damdinsuren dastanın öyrənilməsi tarixində yeni bir dövr açır.

“Qeser”in dərin tarixi köklərini tapmağa cəhd edən tədqiqatçı belə nəticəyə gəlir ki, qəhrəman nə Çingiz xandır, nə də çinlilərin müharibə allahı Huan-di, tarixi şəxsiyyətdir, həm də XI əsrdə yaşamış Amdolu xanlardan biridir. Damdinsurenə görə Qeser dastanının əsasında tibetli şair Çoy-Bebin yazıları durur, sonra isə bunlardan nəhəng qəhrəmanlıq salnaməsi yaranıb inkişaf etmişdir.

Mütəxəssislərin çoxunun tədqiqatlarında dastan, onun əsas qəhrəmanı Qeser haqda bir-sıra fərqli fikirlər mövcuddur. Bəzilərinə görə Qeser surəti hər bir xalqın öz qəhrəmanlarını ona oxşatma cəhdi nəticəsində yaranmışdır. Digərləri isə müxtəlif dastanların qəhrəmanlarının Qeser adı ətrafında birləşdiyini qeyd edərək dastanın sujetinin, mövzusunun “gəzəyən” olduğunu əsaslandırmağa çalışmışlar.

Tanınmış rus şərqşünası İakinf Biçurin Qeserin şəxsiyyətini “cinli sərkərdə Huan-Yuy (Quan-Yuy) uyğunlaşdırıb”¹. Moraviyalı xristian din təbliğatçısı Franke Qeser adının yerinə birbaşa Kesar (Sezar) istifadə etmişdir. Avropalı səyyah R.Şou təsdiqləməyə çalışıb ki, Qeser adı birbaşa Roma, Konstantinopol (İstanbul) imperatoru Sezarın Şərqdə qazandığı məşhurluq nəticəsində yaranmışdır. Alman şərqşünası Qryünvedel Qeserin mənşəyini kayzer (imperator) sanı, dərəcəsiylə eyniləşdirmişdir. Tanınmış şərqşünas Y.Klaprot Qeseri çinli sərkərdə Huan - deyə uyğunlaşdırıb.

Q.N.Potanin Qeser surətində Çingiz xanı görüb. O, fikrini onunla əsaslandıraraq ki, bir dəfə hansısa tuvalıdan “Kezer-Çingis-Kayrkan”, “xeyirxah Kezer-Çingiz” mənasında üç söz eşidibmiş. Monqolşünas Poppe özünün məqalələrindən birində yazırdı ki, 1206-cı ildə Çingiz xanın hansısa ziyafəti zamanı onun yaxınlıqından kimsə belə deyibmiş: “Şərab insanı Qeser kimi coşqun edir.”²

Monqol, buryat, tibet, türk xalqlarının epik yaradıcılığında yaranmış “Qeser” dastanının çoxsaylı variantlarının toplanıb dünya folklorşünaslığına təqdim edilməsində, araşdırılmasında, şübhəsiz ki, yerli mühitdən çıxmış tədqiqatçıların da xüsusi əməyi var. XX əsrin əvvəllərində onlardan M.N.Xanqalov, S.F.Jamsarano rus, avropalı tədqiqatçılarla sıx yaradıcılıq əlaqələrində olub əhəmiyyətli dərəcədə iş görmüşlər³. “Qeser”in araşdırılmasında tanınmış mütəxəssislərdən də çox böyük iş monqol alimi akademik Damdinsuren tərəfindən görülmüşdür. O, folklorşünaslıqda “Qeser” haqda yaranmış bütün mübahisəli məsələləri əsaslı surətdə bir dəfəlik həll etməklə yanaşı bütünlükdə dastanın tədqiqi məsələsində yeni düzgün yol açmışdır⁴.

Yeni nəsil milli, rus qeserşünaslarından A.İ.Ulanov, Q.Rinçinsambun, M.P.Xomonov, S.Ş.Çaqdurov, B.S.Duqarov, O.Namvandoj, D.Serensodnom, Çimmidorj, B.X.Todayeva, S.P.Baldayev, N.A.Mitryasova, Q.İ.Mixaylov, D.Moldavskoy, Solbone Tuya, N.O.Şarakşinova, N.P.Şestina, R.A.Şerxunayev və b. dastan haqda sanballı araşdırmalar aparmışlar. Müasir dövr avropa, rus folklorşünaslığında “Qeser” dastanına maraq, müraciət sönməmiş, davam etmişdir.

¹ Шаракишинова Н.О. Героический эпос о Гэсэре. Иркутск. Издат. Гос. Университета. 1969, s. 21.

² Yenə orada, s. 21-22.

³ Yenə orada, s. 3.

⁴ Yenə orada, s. 23-24.

S.Y.Neklyudov, F.Tumurseren ilə birlikdə Şərqi Monqolustanda dastanın yeni, məlum olmayan boylarını, variantını aşkarlayıb ciddi tədqiqat işi görmüşlər.

XIX əsrin ikinci, XX əsrin birinci yarısına aid qeserşünaslardan: Xatterji (Suniti Kumar), Xan (Yu-lin), Herman, B.Julq, Laufer, Liqeti, Li-Lixien, Lorimer, Şefner, Şlapintveyt, V.Şott, R.Şav, R.A.Steyn, Çanq (Ki-Kin), Tou (Si), Tucci, L.A.Vaddel, Yu (Dao-Sinan), İ.Zeitlin, S.Qefrey, V.Heisiq, Q.Kara, J.Duqlas və başqaları bütünlükdə “Qeser” dastanı, variantları haqda dəyərli elmi əsərlər yazmışlar. Hindistanlı alim Sarat-Çandra Das və avropalı səyyah-tədqiqatçılar C.Rok, F.Marayni Qeserin tarixi şəxsiyyət olması haqda maraqlı fikirlər yürütmüşlər.¹ “Qeser” dastanı akademik səviyyədə hərtərəfli, geniş tədqiqə keçmiş SSRİ-də cəlb edilmişdir. SSRİ Elmlər Akademiyasının Şərqşünaslıq İnstitutu tərəfindən dastanın aradılması məsələlərinə həsr olunmuş çoxsaylı müzakirələr aparılmışdır². Çin Xalq Respublikasında bu günə qədər “Qeser” dastanının tərcümə edilməsinə, araşdırılmasına böyük diqqət verilir. Burada 2002-ci ildə “Qeser” in 1000 illiyi dövlət səviyyəsində qeyd edilmişdir. Çinin ondan çox universitet və elmi tədqiqat mərkəzlərində indi də çoxsaylı tədqiqatçılar dastan üzərində ciddi araşdırmaları davam etdirirlər. Monqol, tibet, buryat, lepşa, buruşaski, türk xalqlarının epik yaradıcılıqları hazırda çoxsaylı müstəqil “Qeser” dastan mətnlərinə malikdir.

Tahir NƏSİB

fil. ü. f. dr, aparıcı elmi işçi,

AMEA Folklor İnstitutu, Türk xalqları folkloru şöbəsi

E-mail: tahirnesibli@yahoo.com

¹ Абай Гесер – Хубун. Эпопея (Ехирит булагатский вариант). Часть I. Типография Министерства культуры. Бур. АССР, с. 4.

² Шаракинова Н.О. Героический эпос о Гэсэре. Иркутск. Издат. Гос. Университета. 1969, с. 25.

QESERİN QİLBAN ŞAR İLƏ SAVAŞI HAQDA NƏĞMƏ

Bizim dünyamızın kalpası
Yeni yaranmağa başladığı zaman,
Müqəddəsliklə dolu Sumeru dağı
Təpə olduğu zaman,
5. Səndəl ağacı Kalpavrikşa
Kol olduğu zaman,
Qanq çayı
Kiçik arx olduğu zaman,
Bizim kalpamızın buddası, Şakyamuni,
10. Bandi-qulluqçu olduğu zaman,
Od-qırmızı günəş
Ulduz olduğu zaman,
Göyün Xormusta-tenqrisindən
Dünyanın on ölkəsinin hakimi,
15. Ulu, qüdrətli,
Qeser-boqdo
Ana bətnində tərpendi,
Qızıl torpağa endi,
Bütün dünyaya hakim təhkim edildi.
Əgər ardı davam edilib söylənsə,
20. Onun dörd qanuni qadını var idi: *
Böyük qadını Arlan-qoa,
Sevimli qadını Roman-qoa,
Acıqlı qadını Acu-merqen,
Ən sevimli qadını Xas Şixer idi.
25. Dünyanın on ölkəsinin hökmdarı Qeser-xaqan
Gözəl qadını Xas Şixeri
Digərlərindən daha çox sevirdi.
O, şimal ölkələrini idarə etmək üçün,
Uzaq torpaqlarına getdi,
30. Müqəddəs Sumeru dağının
Cənub yamacına çatıb,
Bu xanım Xas Şixerə
Saray-mənzil ucaldıb
Ev-ocaq tikdi,
35. Onu oraya sakin etdi.
Zəhərli hava keçməsin deyə,
Qızıldan böyük dam örtüyü olan,
Yağış, qar keçməsin deyə,
İyirmi qat dam örtüklə yaradılan,

40. Şeytan bəlası

Heç zaman daxil olmasın deyə,
Divarları zəhərli rütubətdən qoruyan,
Yerin nəmişliyi qalxmasın deyə,
Bu, döşəməsi bayıradək çıxan bir saray idi.

45. Hökmdar Qeser-boqdo

Sevimli xanımı Xas Şixeri
Həmin yerə yerləşdirdi,
Vəhşi heyvanlardan, şeytanlardan qorumaq,
Gecə-gündüz keşik çəkmək üçün

50. Öz itləri, Asarla Xusarı

Qapı ağzında qarovul qoydu.
Dünyanın on ölkəsinin hökmdarı Qeser-xan
Öz ilxılarını-sürülərini çoxaltmaq üçün
Üç şimal aймаğına yola düşdü.

55. Artıq onun sevimli xanımı Roman-qoa ilə

Birgə yaşamaları haqda daha söz olmayacaq.
Bütün bu hadisələr hökmdar Qeser-xanın
Ətrafında baş verdiyi zaman,

Əcayib şeytan-manqus

60. Öz ölkəsində yaşayırdı.

Əgər bu şeytan haqda söylənilsə:

Bir-az yatdığı zaman -

Yarım ay yatardı,

Yarı gücüylə yatanda -

65. Yarım il yatardı,

Doyunca yatdığı zaman -

Üç il yatardı.

Oyanıb bayıra çıxdığı zaman,

Ancaq belə edərdi -

70. Gün boyu ətrafı dolaşardı,

Azad dünyaya alışanda,

İnsanların uşaqlarını tutar,

Xalqa əzab verərdi.

Onun

75. Yeməyi, xörəyi -

İnsan ətiydi,

İçkisi -

İnsan qanı idi.

Dağa bənzər bədənli,

80. On iki başlı,

Atar-Aldin (Vəhşi-nəhəng) manqus,

İyirmi dörd başlı,

Xo Xalcin (Kürən-daz) manqus belə idi.
İndi söyləməyə davam edilsə, şeytan-manqusun

85. Qilban Şar adında
Çox müdrik bir qızı var idi,
Dünyada ehtiramla, şərəflə anılan,
Yüksək göydə evi olan,
Bütün aləmdə şöhrətə çatan,

90. Xormusta-tenqridən ev alan
O, acıdilli cadugər Qilban Şar idi.

Onun atası
Atar Aldin manqus
İlin başlanğıcında yuxuya gedib

95. Bu il oyandı,
Qız-balası Qilban Şarı
Yanına çağırdı,

Gördüyü yuxunu
Gülərək ona danışdı:

100. “Qilban Şar! Övladım mənim,
Sənin atan yatdığı zaman,
Çoxlu gözəl yuxular gördü.

On səkkiz düyünü olan,
Mənim atamdan yadigar qalan

105. Qırmızı fal sapını
Bura gətir!”

Onun qızı Qilban Şar,
Qırmızı fal sapını
Ora gətirdi.

110. Fitnəkar manqus
On səkkiz düyün bağladı,
Ayrılıqda onları bir-bir açdı,
Dişlərini ağardaraq güldü,
Köpək dişlərini göstərüb

115. Ala-bula gözlərini bərəltədi.

Öz qızı Qilban Şara
Onun atası-manqus belə dedi:

“Sənin atanın falı
Çox yaxşı çıxdı.

120. Qüdrətli, çox güclü,
Dünyanın on ölkəsinin hökmdarı Qeser
Öz sevimli xanımı

Xas Şixeri
Uzaq dağa aparıb,

125. Sumeru dağının

Cənub yamacında gizlədib.

Sən, mənim balam,

Öz evindən bayıra çıx,

Tutqun rəngli atını yəhərlə,

130. Yer dünyasına en,

Hökmdar Qeserin qadını

Xas Şixeri bura gətir.

Onu özünə ana etmək səncə,

Çox gözəl iş olmazmı?"

135. Manqusun qızı Qilban Şar

Çox sevindi,

Öz çapağanını,

Ağ-kəhər qatırını

Yəhərlədi,

140. Qırmızı-bürünc gürzünü

Kürəyinə dürtüdü.

Fərqli görkəmlər alan,

Cin-şeytan məharətləri olan,

Hər-cür şəkklə düşən,

145. Əcayib şeytan məharətləri olan

Həmin qız, Qilban Şar,

Yerə endi.

Gedib çatmaq istədiyi yer,

Çox uzaqdadır,

150. Əgər qərar alınıbsa, gedib çatılacaqdır,

Bu iş elə bu cür olacaqdır.*

Hökmdar boqdo Qeser-xaqan

Əvvəlcə əsas arvadı

Xas Şixerin yanına gəldi,

155. Öz sevmli qadını Xas Şixerlə

Birlikdə on gün sevişdi.

Sonra sürülərini yoxlamaq üçün,

İtləri Asarla, Xusarı

Yanına salıb getdi. Ancaq həmin zamandan sonra

160. Xanım-ana Xas Şixer üçün

Bədbəxtliklər dövrü başlamadımı?

Hökmdar Qeser-boqdo üçün,

Yanlışlıqlar zamanı başlamadımı?

Həmin zaman

165. Vəhşi cadugər Qilban Şar

Rahatlıqla gəlib ora çatdı.

Çox uzaqdan gəldiyi üçün,

İki itin olduğu yer haqda

Xəbəri yox idi.

170. Öz çapağanını,
Vəhşi ağ-kəhəri,
Sıldırım qayalı dağın içində gizlətdi,
Özü isə

Otun-tozun içində gizləndi.

175. İblis üsulu istifadə edib
Sumeru dağının cənub yamacına
Ehtiyatla ayaq basdı,
Gözəl xanım Xas Şixerin olduğu yerin
Giriş qapısını tapa bilmədi.

180. Qilban Şar itlərdən,
Asarla Xusardan qorxduğu üçün,
Müqəddəs Sumeru dağının
Ətrafını dəfələrlə dolaşdı.

Atasının tapşırığını yada salıb

185. Oğurluq haqda fikirləşdi.

Saray-qərərgah

Torpağın on qat

Dərinliyində tikilib

Gizlədildiyi üçün,

190. Nə qədər əziyyət çəkdi, girişini tapa bilmədi.

Axtararaq hərəkətdə olduğu zaman,

Dağın cənub tərəfinə çatdı.

O getdiyi vaxt

Uzaqgörən-kəhər çapağanın

195. Dırnaq izini

Baxanda açıqca gördü.

Bunu görən Qilban Şar

Son dərəcə sevindi.

Onun səyahəti

200. Yaxşı, xoşbəxtliklə sona çatdığı üçün,

Nəzərini göyə çevirdi.

Giriş qapısını tapmaq üçün,

Torpağın altında gözdən itdi.

Bayır tərəfdən yaxşıca axtardıqdan sonra,

205. Quru torpağa basdırılmış

Zəhərli rütubətdən qoruyan divarı

Bütünlüklə qaldırıb

Aşağıdan içəri daxil oldu. Həmin vaxt

Gözəl xanım Xas Şixer

210. Günorta yuxusunu yatırdı.

O, bir az qabaq

Sahibi Qeseri yola salmışdı.

Vəhşi cadugər Qilban Şar

İçəri girdi,

215. Sevimli xanım

Xas Şixeri tutub

Çuvala qoydu,

Gizlənmək məqsədiylə

Sehrdən (üsul) istifadə etdi, *

220. Şeytan üsuluna baş vurdu,

Geri, bayıra çıxdı,

Yəhərlənmiş qatıra doğru

Yönəldi.

İki itin geri qayıtmağından

225. Qorxduğu üçün,

Bundan qabaq qayalıqda gizlətdiyi

Öz çapağanı

Ağ-kəhər

Qatırın belində çaparaq

230. Geri tələsdi.

Bu cür qaçmış

Axmaq küpəgirən

Qilban Şar haqda daha söz olmayacaqdır.

Hökmdar Qeser-xaqan

235. İlxlarına, sürülərinə baxmaq üçün,

Öz təsərrüfatına, evinə gəldi.

Ancaq həmin bu zaman,

Onun köksündə

Həyəcan yarandı,

240. Ala gözlərinə qaranlıq çökdü.

“Bu nə idi oldu? - dedi.

Öz evinə gəlib

Acu-merqen xanımdan

Bu haqda sorğu-sual etdi.

245. Əgər acıqlı

Acu-merqen xanım

Üç qızıl sümüyü

Öz ovucunun üstünə

Üç dəfə atardısı,

250. Qızıl yer üzərində baş verən hadisələrin

Hamısını bilərdi.

Qeser: “Cəld ol!” - dedi,

Bunu tələffüz edəne kimi,

O, fal açıb hər şeyi anladı.

255. Zəhmli Acu–merqen

Xanım

Tələsik ayağa durub

On ölkənin

Hökmdarı Qesərə

260. Belə söylədi:

“ Sənin gözəl xanımını,

Xas Şixerini,

Mənfur iblis

Manqus oğurlayıb.

265. Sən öz sürülərini, ilxılarını

Otarmaq üçün,

İtlərin Asarla Xusarı

Aparanda, o, bu fürsətdən

İstifadə edib,

270. Oğurlayıb”.

Bunu eşidən Qeser-boqdo

Həyəcana çulğanmış halda dönüb baxdı,

Öz çapağanı,

Uzaqgörən-kəhəri,

275. Yəhərləyib-yüyenləyib hazırladı.

Dağa bənzər bədənli,

Uzun nəhəng quyruqlu,

Yüz səksən arşın quyruqlu,

Yalı on səkkiz arşın saçlı,

280. Qiymətli çapağan,

Uzaqgörən-kəhər belə idi.

Öz çapağanı

Uzaqgörən-kəhərin belinə

Ağır yəhər qoydu,

285. Üç dirsək qalınlığında

Səndəl ağacından yəhər bağladı,

Qarınaltı ipək tapqırı

Möhkəm bərkitdi -

Üç il çapsan,

290. Boşalmayacaqdı! – Onu beləcə hazırladı.

Asarla Xusarı - itlərini

Öz arxasınca səslədi,

Vəhşi cadugərin,

Qilban Şarın dalınca çapdı.

295. Qızıl Şumeru dağın

Cənub tərəfinə gəlib çatdı,

Cadugər Qilban Şarın

Çapağanı
Ağ-kəhər qatırın
300. İzini tapdı,
Onun arxasınca çapdı.
Bir az bundan qabaq getmiş
Qilban Şar çox qorxurdu,
Onun çapağanı,
305. Ağ-kəhər qatır
Son dərəcə sürətlə qaçırdı.
On ölkənin hökmdarı Qeser-merqen
Onun arxasınca çapırdı.
Vəhşi cadugər Qilban Şar,
310. Atasının sarayına üz tutub
Qorxu içində götürülmüşdü.
On ölkənin Qeser-xaqanı
Asarla Xusarın,
Öz itlərinin müşayiətiylə
315. Onu qovmağa davam edirdi.
O, getdi-getdi,
Keçilməz bir
Yerə gəlib çatdı.
Çatıb yetişəndə
320. Aşılmaz bir
Yerə vardı,
Hansısa böyük aşırımın
Cənub tərəfinə çatdı.
Bu necə
325. Aşırım idi?
Manqus kimi təhlükəli
Üç qorxulu aşırım -
Belə idi:
Burada dağlar nizələr kimi bir-birinə yapışmışdı,
330. Kirpi iynələri tək dik durmuşdu,
Ağızları varmış kimi açmışdı,
Ayaqları varmış kimi hərəkət edirdi,
Boyunları varmış kimi əyilmişdi,
Əlləri varmış kimi çağırırdı,
335. Kəllələri varmış kimi baş endirirdi.
Hökmdar Qeser - xaqan
Bu aşırımın ətəyinə çatdı,
Daha irəli gedə bilmədi.
Çapağandan,
340. Uzaqgörən-kəhərindən

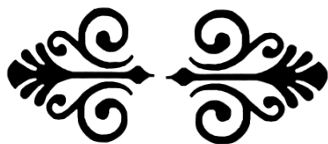
Yerə sıçradı.
Özündə hörmətlə dolu
Dərin ehtiram hiss etdi,
Qalibiyyətli üç bacısına
345. Həmin an dua ucaltıdı:
“Mənim xilaskar üç bacım!
Sizin qızıl
Torpağa enmiş
Düşüncəsiz qardaşınıza
350. Bu gün
Kömək edərsinizmi?”
O, hələ öz sözünü deyib qurtarmamış,
Buludlu zirvəni əyib,*
Hər yanı dumana-çənə bürüyüb
355. Artıq üç bacısı yerə enmişdi.
Kiçik qardaşları Qeserdən:
“Nə bədbəxtlik baş verib?” - deyə
Sual etdikləri zaman,
Boqdo-hökmdar Qeser
360. Üç dəfə təzim etdi,
Sevimli xanım Xas Şixerin
Oğurlanması haqda
Başlanğıcdan
Sonadək nağıl etdi,
365. Onun qalibiyyətli üç bacısı
Bütün deyilənləri dinlədi.
“Dünyanın on ölkəsinin hökmdarı Qeser,
Artıq sən təhlükəli aşırımın
Kənarına gəlib çatıbsan.
370. Bu aşırım -
Əcayib-şeytan aşırımıdır.
Əgər insan, canlı məxluq gəlib ona çatarsa,
Boz-qırmızı çuqun olar,
Əgər canlı məxluq ona çatarsa,
375. Alov qırmızı
Çuqun olar,
Onu aşmağın üsulu
Yoxdur”, - dedilər,
Onlar əllərində
380. Tutduqları milçəkqovanı*
On ölkənin
Hökmdarı Qesərə verdilər.
“Bununla üç dəfə yellə,

Çapağanın,
385. Uzaqgörən-kəhərin
Yəhərini düzəlt,
Öz çapağanına,
Uzaqgörən-kəhərinə
Sənin həyatını qurtarmq üçün
390. Xahişlə müraciət et!
Qiymətli çapağan,
Uzaqgörən-kəhər
Aşırımı aşacaq,
Yer üzərində buranı
395. Başqa cür aşmaq mümkün olmayacaq.”
Hökmdar Qeser-boqdo
Bacılarının sözlərini dinlədi,
Qiymətli çapağan
Uzaqgörən-kəhərdən
400. Yerə endi,
Çapağan Uzaqgörən-kəhərə
Ehtiramla təzim etdi:
“Uzun zamandır mənimlə sən - birlikdə
Sahibkar, çapağan olduq,
405. Çox əvvəldən
Dost, yol yoldaşı
Olduq,
Üç xilaskar
Bacının bizə buyruğu
410. Şeytəntək vəhşi,
Fəlakətli üç aşırımı
Aşıb keçməkdir,
Qaçırılmış Xas Şixeri
Xilas etməkdir.
415. Uzaqgörən-kəhər, sən,
Baxmayaraq insan deyilsən,
Yenə bunu bilməlisən!” – dedi.
O, belə söylədiyi zaman,
Əziz çapağan,
420. Uzaqgörən-kəhər
Öz sahibinin xahişini qəbul etdi,
Qurd qulaqlarını dikəltdi,
Ulduz gözlərini açıb
Yalını, quyruğunu qaldırdı,
425. Dörd dırnağı ilə yerə vurdu,
Bir yaşlı dayın səsiylə kişnədi,

Ayaqlarındakı tükləri pırpızlaşdı.
“Hökmdar Qeser-merqen,
Öz fikirlərini sakitləşdir!
430. Əgər bu dağları aşıb
Keçə bilməsəm,
Deməli, mən sənə bacarıqsız
Uzaqgörən-kəhərinəm,
Qoy onda mənim dörd dırnağım qopub düşsün!
435. Əgər sən, hökmdar Qeser-boqdo,
Belimdə özünü saxlaya bilməsən, -
Artıq bunun haqda özün bilməlisən!”
Boqdo-hökmdar Qeser
Uzaqgörən-kəhərin belinə
440. Yenidən sıçrayıb mindi,
Xilskar üç bacı
Təkrar öz səltənətlərinə
Geri döndülər. Bu haqda artıq daha söz olmayacaqdır.
Hökmdar Qeser-boqdo
445. Uzaqgörən-kəhərinə
Yanlarından beş dəfə,
Sağrısından (damğasından) üç dəfə,
Cəmi bir yerdə
Səkkiz dəfə qamçıladı.
450. Əziz çapağan, Uzaqgörən-kəhər,
Sahibinə verdiyi sözü
Tutmaq üçün,
Üzü yuxarı sıçradı.
Fəlakətli üç aşırımın
455. Ortasına çatanda
Şeytanlar çığışdılar,
İblislər ulaşıdılar,
Öldürücü üç aşırımın
Hər birinə ayrı-ayrılıqda qalxdılar.
460. Çapağan Uzaqgörən-kəhər
Göyün havasına ayaq basdı,
Qızıl dünyanın
Havasında, küləyində addımladı.
İti sürətli çapağan, Uzaqgörən-kəhər
465. Fəlakətli cinayətkar
Üç aşırımı
Aşıb keçdi.
On ölkənin hökmdarı Qeser
Fəlakətli üç aşırımı

470. Aşıb keçdiyi zaman,
Uca dağlar düzənlik oldu,
Ölümçül-sarsıdıcı ızdırlar itib getdi,
Hər yerdə otlar, zəmilər, ağaclar boy atdı.
Buradan daha uzaqlara
475. Getdiyi zaman,
Böyük bir çayın
Sahilinə gəlib çatdı.

Tərcümə edən: *Tahir NƏSİB*
fil. ü. f. doktoru, aparıcı elmi işçi



Arxivlərdən

KEÇMİŞ VAXTLARDA
ŞƏKİDƏ TOY ADƏTLƏRİ¹

(QUDALIQ, QIZ VERİB QIZ ALMAQ)

Azərbaycanın bir çox rayonlarında olduğu kimi, Şəki qəzasında da qohumların biri-birinə qız verib-alması çox qədim adətlərdən biridir. Qədim zamanlarda Şəki mühitində oğlanın qızı və qızın oğlanı görməsi ancaq biri-birinin evinə gediş-gəlişi olan qohumlara müyəssər olardı. Amma yad qızları görmək evlənmək istəyən oğlan üçün hər vaxt çətin idi.

Qohum-qardaşlarında əmiqızını əmioğluna vermək ən qədim adətlərdən biri idi. Belə danışrlar ki, əmiqızı ilə əmioğlunun kəbinini göydə məlakələr kəsiblər. Çox vaxt iki qardaş bir-biri ilə əhd edərdi ki, qızın olsa, oğluma alacağam, ya da qızım olsa, oğluma verəcəyəm. Çox vaxtlar uşaqlar hələ balaca ikən onları bir-birinə nişanlayardılar. O ki qaldı qohum olmayan adamlara, onlar üçün keçmiş vaxtlarda yad qızlarını görmək çox çətin idi. Hətta heç mümkün deyil idi. Yad bir yerdən qız almaq istəyən adamlar gərək şəhərin hər bir yerindən soruşsa ki, kimin yetişmiş qızı var. Elə ki öyrənib bildi, sonra oğlan tərəfi saymazıya oraya bir nəfər arvad xeylağı göndərərdilər ki, gedib qızı bəyənsin. O arvad da başqa bir bəhanə ilə özünü qız olan həyətə soxardı. Min fırılacaq ilə qıza müştəri gözü ilə baxardı... Danışdırardı, qızı söylədərdir. Qızın boyuna-buxununa, əlinə-ayağına, saçına zənn salıb sonra oğlan evinə gəlib gördüyündən və bildiyindən xəbər gətirərdi. Burasını unutmamaq ki, yetişmiş qızı olan bir ailəyə «nəbələd» bir arvadın

¹**Baş redaktordan:** Azərbaycanın paytaxtı Bakı şəhərində 2000-ci ilin noyabr ayının 25-də zəlzələ baş vermişdi. Bu, Azərbaycan tarixində son yüz ilin ən güclü zəlzələlərdən biri idi. Zəlzələ saat 21:30 radələrində hiss olunmuşdur. Zəlzələnin 6,8 bal gücündə olan episentri Xəzər dənizində yerləşirdi. 22 saniyə çəkən təkanlar dalgavari şəkildə iki dəfə təkrarlanmışdır. Zəlzələ nəticəsində müəyyən binalarda çatlar yaransa da, ümumilikdə ciddi dağıntılar müşahidə olunmamışdır. Bakının köhnə sovet binaları həmin güclü zəlzələyə davam gətirmişdir. Doğrudur, zəlzələ insanlar arasında şok effekti yaratmışdır. Deyillərə görə, zəlzələ nəticəsində Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının o vaxtkı Arxitektura və İncəsənət İnstitutunun arxivinin yerləşdiyi binanın divarlarında da iri çatlar əmələ gəlmiş, bir neçə yerdə suvaq qopub yerə tökülmüşdür. Nəticədə daşların arasında gizlədilmiş represiya illərinə aid çoxlu əlyazmalar aşkarlanmışdır. Bu əlyazmar içərisində 1937-1939-cu illərdə Molla Cumanın yetirməsi aşiq Əhməd Qafarovun dilindən İsgəndər adlı şəxs tərəfindən yazıya alınmış “Əsli və Kərəm”, “Sayad bəy və Sayalı xanım”, “Cəlali Məhəmməd və Tavad xanım”, “Həsən əminin öküzü”, “Molla Cuma ilə Aşiq Könlünün deyişməsi”, “Əmrəh”, “Qandal Nağı” kimi dastanlarla (Molla Cumanın repertuarından götürülmüş) yanaşı, «Keçmiş vaxtlarda Şəkiddə toy adətləri», «Azərbaycanda toy dəvrişləri» (müəllifi Cəlil Bəydilidir) və “Dərbənd şəhərinin 1900-cü illərdəki toy adətləri” də üzə çıxmışdır. Bu qiymətli materiallardan birini – “Keçmiş vaxtlarda Şəkiddə toy adətləri”ni oxuculara təqdim edirik.

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Arxitektura və İncəsənət İnstitutunun arxivi. İş № 77-83, 1938-1939. Əlyazmanın üstündə belə bir qeydlə rastlaşırıq: “Keçmiş vaxtlarda Şəkiddə toy adətləri”. Söyləyəni Aşiq Əhməd Qafarov, Nuxa rayonu, Layısqı kəndi, 21 mart 1938-ci il. Yazıya alanı: İsgəndər.

bir bəhanə ilə həyətə soxulması ailə əhlini şəkkə salmamış olmazdı. Qız da gələn arvadın elçi sifəti ilə gəldiyini o dəqiqə başa düşərdi. Buna görə həyətə gələn «nabələd» arvaddan qaçıb yayınardı.

Qayda belə idi. Hər hansı bir «nabələd» arvad olmuş olsa, ona hörmət edər-dilər. Ona çay qoyardılar. Əl altından xəlvətdə qızın əl-üzünü yuduzdurub təzə paltarlarını geyindirərdilər. Sonra padnosa çay, mürəbbə qoyub elçiliyə gələn ar-vadın yanına göndərərdilər. Qız da bir neçə bəhanələr ilə elçi olan evə girib-çıxar-dı ki, elçi gələn arvad keyfi istədiyi qədər ona baxsın. Bəlkə, elçi gələn arvad bə-yənər, qızın da baxtı açılar ərə gedər.

Bu elçinin oğlan evinə gətirdiyi məlumat əlverişli olmuş olsa, yəni qızın ata-sı, anası, qardaşı, əmisi var isə, camaat arasında nüfuzlu adamlar idisə və qızına güclü cehiz düzəltməyə imkanı var idisə, o surətdə oğlanın anası və bacısı oraya rəsmi surətdə elçi gedərdilər. Sözlərini də qızın anasının yanında açardılar. Qız da guya heç bir şeydən xəbəri yoxmuş kimi, bu gələnlərin yanına onlara qulluq et-mək təriqi ilə bir neçə dəfə girib-çıxardı. Qayda belə idi. Gələn arvadlar saymaz-yana qızdan bir şey soruşacaq idi. Qız da onlara cavab verəcək idi. Belə hallarda qız çox zaman özünü bilməməzliyə qoyardı ki, guya onların elçi gəldiyindən heç xəbəri yoxdur.

Elçilər qızı bir neçə dəfə bəhanə ilə danışdırardılar ki, görsünlər, bəlkə, qız kardır, bəlkə, laldır,... yaxud danışanda kəkələyir... Bu gələn arvadlar oğlanın ana-sı, bacısı olduğunu qız bilərdi. Və onlara artıq hörmət eləyərdi. Elçi ilə qız anası-nın arasında «aldım-verdim» sözü mütləq açılardı. Ortaqda bir balaca razılıq gö-rünən kimi oğlan tərəfinin adamı qıza bir bəlgə verərdilər. Bu iki ailənin qudalığı baş tutsaydı, qız evi oğlan evindən gələn elçilərə deyəcək idi ki, filan gün nişan gətirib gələ bilərsiniz. Yox, əgər qudalıq baş tutmasa idi, o zaman qız anası bəlgi-ni götürməyib, elçilərə xəbər verəcək idi ki, bəs özbaşımıza söz verə bilmərik. Ki-şimiz ilə gənəşib sonra cavab verərik. Bu danışıklara şəxsən nə oğlan, nə də qız qarışmazdı. Qızlar ancaq xəlvətcə qapı dalından pusardılar. Qız bilmədiyi adama istənildiyi zaman bu sözləri deyərdi,

Kisə tikdim dolmadı,
Suya saldım solmadı.
Elçi, dilin qurusun,
Özüm sevən olmadı.

Anasının dalınca da bu sözləri deyərdi:

Qızıl gülü dərsələr,
Məcməyiyyə sərsələr,
İki istəkli yarı,
Bir-birinə versələr.

Ondan sonra sevgilisində deyərdi:

Əzizim gül haraylar,
Hər həftələr, hər aylar.
Başım gəllad əlində,
Dilim səni haraylar.

Adət belə idi ki, elçi gələnlər qızı bir neçə dəfə imtahan eləyərdilər. Görərdin ki, yerə ipəkdən bir örpəy sərərdilər. Qız da gərək o örpəyin üstündən bir neçə dəfə keçəydi. Əgər örpəy qızın ayağının altında qırışsaydı, o qızı almazdılar... Nə var, nə var... Qızın dabanı çatdaqdır ki, örpəy qızın ayağının altında qırışır, ya da ki qızın qabağına ləyən, aftafa, dəsmal qoyub, buyurardılar ki, «bunları əlinə götür, gəl əlimizə su tök».

Qız gərək sağ əli ilə aftafanın qulpundan tutmayıv, boğazından yapışa idi. Dəsmalı da sağ qolunun üstünə salardı və sonra sol əlində ləyən olduğu halda sol dizini yerə qoyub, sağ dizini bükəydi. Bunu bilməyən qızı da almazdılar. Deyərdilər ki, qızın mərifəti yoxdur. Bəzən də görərdin ki, elçilər evin içinə xəlvətcə bir neçə cür şey atardılar. Sonra qızı o biri otaqdan səsləyərdilər. Əgər qız içəri girdiyi zaman yerə atılmış şeylərin üstündən adlayıb keçsəydi, o qıza da «təbiyəsiz» deyərdilər. Yaxud qız içəri girən zaman yerə atılan şeyləri yığa-yığa gəlsəydi, o qızı bəyəndilər, hətta çox vaxtlarda elə olardı ki, qızı oturdub, onun dizi üstə başlarını qoyub saçlarına baxdırardılar. Saçlara baxmağı bacarmayan qıza müştəri olmazdılar.

Elçilər qız anasına deyərdilər ki, “sənin qızın bizdə yalnız evin yiyəsi olacaqdır. Görək o tək canına evin ağır işini bacarar, ya yox”.

Anası qızın haqqında deyərdi: «Evin bir qalaq paltarını yuyur, bir pud unun xamırını özü yoğurub-yapır, samovarı, ləyəni gümüş kimi silib açır. Evləri, seyvanı, təndirxananı şirələyib silib-süpürür, yırtıq yamayır, qazan qırağı açır. Başınızı nə ağradım ha. Bu evin cəmi işlərini tək canına görür. Üzüyola, başısağı, halal heyvan kimi bir şeydir”. Anaların dilindən qızlar haqqında eşidilən tərif belə olurdu.

Nişan təyin edilən gün qız evində tədarük görülərdi ki, axşamına qıza oğlan evindən nişan gətirəcəklər. Burasını unutmamaq ki, nişanda gələn şeylər bəxşeyiş hesab olunardı. Daha o şeyləri qızın mehrinə daxil etməzdilər. Buna hər kəs öz qüvvəsinə görə nişan göndərərdi. Nişan xonçasında oğlan evindən bir neçə dənə üzük qoyardılar. Bir cüt bilərzik, bir cüt daraq, bir medalyon, bir büroşka, bir quraraqabı, əlbəttə, bunların hamısı qızıldan olardı. Sonra bunlarla bir yerdə bir cüt baş alafası, üç dənə kalağayı, 10 dənə ipək yaylıq, bir dəst ipək paltarlıq, bir dəst ipək parça, üç pud qənd, bir pud şirni, noğul, konfet və s. Bir də əsl tirmə şal. Bu nişan xonçasını oğlan evinin adamları, bir neçə nəfər dost-aşna, qohum-əqraba ilə gəlib qız evinə gətirərdilər. Qız evi də məhəllə mollasını, öz yaxın qohumlarını axşama dəvət edərdi. 20-30 nəfər qonaq qız evində yeyib-içib, xeyir-dua edəndən sonra hər kəs çıxıb getdiyi zaman onların yaylığına bir girvənkə qənd, bir qədər şirni bağlayardılar. Şəkiddə buna nişan içmək adəti deyərdilər. Bu gündən sonra qeyri yerdən o qızı istəyən olmazdı. Beləliklə də, bu qız oğlana nişanlı hesab olunurdu. Sonra nişanlı qız oğlan evinin cəmi qohum-əqrabasından qaçıb yaşınardı. Nişanlı oğlan da qız evinin bütün qohumlarından gizlənərdi ki, onu görməsinlər. Oğlan, hər halda, çalışardı ki, qızın adamlarına rast gəlməsin. Çünki bunu özlərinə ayıb bilirdilər. Qız evinə gedən nişan qablarını da boş qaytarmazdılar. Bu qabların içində oğlan evinə qız evindən “qənd” xonçası göndərərdilər. Bu xonçanın içində yağlı şəkərli bişirmələrdən şəkərbura, şəkərçörəyi, alma, fətir və s. olardı. “Qənd”

xonçasının içində qablar olardısı, oğlan evi o qabları qız evinə boş qaytarmazdı. Gərək onun içinə bir dəst parça, bir və ya iki dənə imperial qoyub göndərəydi. Çox zaman qız bir il və həтта ildən artıq atası evində nişanlı qalardı. Bu aralıqda bayramlar gəldikcə oğlan evi qızın bayramlığını mütləq göndərəcək idi. Novruz bayramında ilin axır günü çərşənbə yemişi, Oruc bayramında paxlava, peşmək və s., üstündə də, əlbəttə, bir dəst ipək paltarlıq göndərərdilər. Qurban bayramında isə qoç göndərərdilər. Qoçun boğazına da bir ipək parça bağlayardılar.

Bu xonçaların əvəzində də qız evi oğlan evinə qurban qoyununun ətindən lüləkəbab, girs¹, dovğa bişirib oğlan evinə göndərərdilər. Yarım aydan sonra qutab bişirib göndərmək adət idi. Belə xonçaların göndərilməsinə və alınmasına qudalıq deyirdilər.

TOY TƏDARÜKÜ

Nişandan sonra qız evi cəhiz əşyasını toya qədər tədarük edib hazırlayırdı.

Oğlan evində isə heç bir tədarük görülməyə lüzum olmazdı. Amma buna baxmayaraq, yenə də gəlin üçün bir göz otaq ayırdılar. Qayda belə idi: qız evindən səriştəli bir arvad oğlan evinə gələrdi. Gəlin köçürüləcək otağın akoşka, qapılarını, taxta, noğuldanını, buxarasını və s. enini, boyunu bilib ölçüsünü aparardı. Qız evi də o ölçü əsasında pərdə, örtük tikib hazırlayırdı. Qızı köçürən zaman cəhizi bu şeylər olardı: Akoşka pərdələri, qapı pərdələri, taxçalara, noğuldanlara, buxaraya, toxunmuş torlu pərdələr, otaq üçün xalı, xalının yanında kənarası olmalıdır. Bunlardan başqa, bir cüt yastıq, bir cüt mütəkkə ilə bərabər, bir cüt də dövrə döşək qoyardılar. Bunların üzə zərli parçalardan, məxmərdən olardı.

Bir ədəd qaynana üçün əlahidə döşək tikərdilər. İki dəst nazbalış ilə yorğan-döşək, iki ədəd yük sandığı, bir neçə də mücrü, külqabları, təzə samovar, çini qablar, bir neçə ədəd padnos, güzgü, bir neçə ədəd şarlı lampa, cürbəcür mürəbbələr, qalaylanmış mis qablar, qazanlar, sətir, süzçək, tava və s.

Qızın qohum-əqrabasında da hərə öz qüvvəsinə görə puldan pul verərdi, şeydən şey tikərdi. Həmişə toyun başlanmasını qabaqcadan oğlan evi təyin edərdi. Oğlan evindən adam göndərərdilər ki, toyu danışmağa gəlmək istəyirik. Qız evi də böyüklüyü yaxın adamların birisinə təyin eləyib qudanı gözləyərdilər. Quda da öz yaxın adamlarından götürüb müəyyən vaxtda qız evinə gələrdi. Qız evi də öz yaxın adamlarından bir-iki arvad xeylağı çağırırdı. Yığılıb bişmiş xörəkdən, çörəkdən yeyib-danışandan sonra, oğlan evi qızın mehri barəsində söz açardı. Mehrinin vəchində nə qədər nəğd pul və nə qədər mal almaq fikrində olduqlarını bilmək istəyərdilər.

Qızıl qismindən hansı imarətə ehtiyac olmağını oğlan evi soruşardı. Söz yox ki, qız evi qızın mehrinin miqdarını danışib qurtarandan sonra bu başdan nəğd almaq istəyəcəkdi. Mehr pulu ya dörd yüz, yaxud iki yüz manat olardı. Ya da ki, iki yüz imperial olardı. Oğlan evi, hər halda, bu məbləği azaltmağa çalışacaqdı.

¹ Girs - Şəki mətbəxinin qış yeməyi.

Bəzən də hər iki tərəf höcətləşəcəkdi. Bu höcətləşmə yoğunlayıb «qudalığı pozmağa qədər» uzanacaqdı. O zaman yançılar bunları bir neçə dəfə barışdırmağa çalışacaqdılar. Xülasə, yançıların vasitəsilə hər iki tərəf güzəştə gedib «toyu» barışdıracaqdılar.

Ertəsi günü bir nəfər qız evindən verilən siyahı ilə, bir nəfər oğlan evindən cibində mehr pulu ilə bazara, sövdəgər dükanına toy parçası almağa gedəcəkdilər. Bazardan qıza bu şeyləri alardılar: toyluq üçün ipək parça, bahalı çarşov, fitə, qətvə, döşək ağı və s. Bu şeylərin pulu qızın mehrindən çıxılacaq idi. Bu şeyləri qız evinə göndərdikdən sonra, qız evi də «toy parçası» biçilməsi adı ilə oğlan evindən arvadlar dəvət edəcək idi. Məclisə yığılan arvadlar sonra toy parçasını ortalığa gətirərdilər. Paltar biçən qayçını əlinə alıb parçaya uzatdığı zaman oğlan evindən gələn arvadlara üzünü tutub deyəcək idi ki:

-Qayçı kəsmə veriniz. Nişanlı qızın qaynanası, yaxud oğlanın yengəsi üç manatdan on manata qədər pul çıxarıb verəcəkdilər. Və parçaya qayçı qoydurub sonra dağılacaq idilər. Oğlanın adamları gedəndə qızın anasına deyəcəkdilər ki, «biz sabah toyu başlayırıq, adına axşamı da gəlib gəlinimizi aparacağıq». Qız anası ya «hə» deyəcək idi, ya «yox». Səbəb də bunu gətirəcək idi ki, «qızın baş paltarını tikib çatdırı bilmərik». Nə bilim, qalan əyər-əskiyimiz çoxdur. Məsləhət görəcəkdilər ki, gəlin atlanmasını gələn bazara, ya da ki, gələn adınaya saxlasınlar. Bu söhbətlər ilə qız hamamına da vaxt qoyardılar. Nigah günü təyin edilərdi. Nə bilim, qız evində toy günü müəyyən edilərdi. Bu müddət ərzində qız evi öz işlərini o yan-bu yan evləyərdi.

OĞLAN TOYU

Oğlan evində toy məsləhəti o məhəllənin cavan qoçularının əli ilə olardı. Üç gün toy tutardılar. Toyun üçüncü axşamına qədər yığnaq məclisi döyərdilər. Həmin gecə «dövrən» yığardılar. Dövrəndə əgər 500 manat, ya 600 manat yığılsa idi, o puldan 100 manat xanəndəyə verərdilər, 300 manat da toy sahibinə verərdilər. Qalanını da özləri götürüb cibxərcliyi edərdilər. Toy tədarükü görmək üçün o məhəllənin qoçuları gedib üç gün toya, üç gün də «bəy qonaqlığına» xanəndə danışardılar. Oğlan evinin həyətində toyxana qurardılar. Toyxanaya lazım olan xalı, gəbə, palaz, lampa, fanarı axtarıb dost-aşnadan gətirərdilər. Cavanlar yığılıb toyxanayı bəzəyərdilər. Lampaları, fanarları yandırardılar. Toyun əvvəlinci gecəsinə xanəndə gələrdi. Oxuyub-çalardılar. Şəhərin hər tərəfindən toyun tamaşasına cənlənlərin sayı-hesabı olmazdı. Gələn adamar gah xanəndənin oxuduğu muğamata qulaq asardılar, yaxud çaldırıb cavanları oynadardılar. Məclisin bir tərəfində üzük-üzük dəstəsi, o biri tərəfində isə qumarçılar dəstəsi oyuna məşğul olardı. Xülasə, bu sayaq ilə üç gün-üç gecə çalıb-oynayardılar.

Bəzən də xan oyunu oynayıb toy camaatını cərimə eyləyərdilər ki, çox pul yığılsın. Meyxanaçılar meyxana deyərdilər, aşıqlar nağıl danışardılar, nağara-zurna çalardılar. Toyun üçüncü axşamı ağır yığnaq məclisinə siyahı ilə hörmətli adamlar çağırardılar. Bu məclis çox təntənəli olmaq üçün ortalığa xuşkəvər xon-

çası gətirərdilər, çay paylayardılar. Çay içib xuşkəvər yeyiləndən sonra məclisin başından başlayıb, axırına kimi üç nəfər qaval gəzdirərdi. Bu məclisdə əyləşənlərdən «dövran» yığardılar. Bu üç nəfərin birisi qaval tutardı, ikincisi dövran verənin adını və verdiyi pulunun miqdarını ucadan səsləyərdi. Yəqincüsü isə bu deyilənləri siyahıya yazardı. Bu sayaq ilə küllü miqdarda pul yığardılar. Toyun sabahısı, toyun xərci çıxandan sonra, toy saibinə yetişəcək pulu verib, yerdə qalanını məhəllə qoçuları götürərdilər. Toy sahibi də o puldan gətirdiyi gəlinin mehrini verərdi. Yerdə qalanını da xərcəlik edərdilər. Toyun axırıncı günündən sonra evlənen oğlan bəy oturardı. Bəyə iki nəfər tay-tuşlarından birisi sağdış, o birisi soldiş olardı. Onların vəzifəsi bəyə və gəlinə hamam açıdmaq, bəyin başını qıxdıraraq geyindirmək və ya gərdəyə salmaq, bəy qonaqlığını etmək idi. Sağdış elə bir adam olmalı idi ki, bəyin bu xeyir işində pul xərcəyənlə olsun. Heç bir şeyə qızıl əsirgəməsin. Sağdış və soldiş tay-tuşları ilə əvvəlcə bəyi hamama aparardılar, hamamdan qayıdandan sonra çalğı ilə bəyin başını qıxdırardılar. Bu zaman xanəndə «Görüm, ay bəy, toyun mübərək olsun» havasını oxuyub bəyi o məclisdə rəsmi təbrik eyləyərdilər. Bəy paltarını geyinməyə şüri eyləyən zaman bəy üçün məxsusi qız evindən «bəy xonçası» göndərərdilər. Bu xonçada bol araxçın, ipək yaylıqlar, bir neçə dənə ağ ipək köynək, bir neçə cüt corab, cib kisəsi, bir şalvarlıq mahud olardı. Bu xonçadakı şeylərdən bəy özü üçün bir köynək, bir araxçın, bir yaylıq, bir corab götürüb qalanını sağdış və soldiş arasında bölüşdürərdi.

QIZ TOYU

Oğlan evində toy olan zaman qız evində toy çaldırmaq adət idi. Qız toyuna ancaq qızlar və gəlinlər gedərdilər. Qız toyu olan həyətin qapısı bağlı olardı. Oraya oğlan və kişi buraxmazdılar. Toy həyətinə xalça-palaz döşəyərdilər. Qızlar, gəlinlər cərgə ilə oturardılar. Qız toylarında «arvad sazandaları» dəf ilə dümbəy çalib, el bayatılarından oxuyar, qızlar və gəlinlər oynayırdılar.

Köçən qızı da şala bürüyüb yığıncağın bir tərəfində oturdardılar. Oynayan qızların alınına «əskinaz» pul yapışdırıb şabaş verərdilər. Yapışdırılan pulları oynayan qız əlinə yığib toy çalanların qabağına atardı, sonra yerlərində oturardılar. Sazandalar da şabaş verənlərdən bir şahı, iki şahı qara pul qoparıb əskinazlarını sahiblərinə qaytarardılar. Qız toyuna on iki yaşından yuxarı oğlan xeylağı buraxmaq adət deyil idi. Ancaq ev yiyəsinə yaxın olan oğlanlardan və kişilərdən gəlib başlarına yaylıq və yaxud şal salıb xəlvətcə arvadların dalısından tamaşa eyləyənlər də olardı. Cavan oğlanların qız toylarına xəlvətcə gəlmələrini toya gələn qızlar da bilərdilər. Amma etiraz etməzdilər. Çünki toyda oynayan zaman bəyənilib ərə gedən qızlar da çox olmuşdu. Bu səbəblərə görə də qızlar oğlanların toyda olmasını ürəkdən arzu eyləyərdilər. Qızlar oynayan zaman çox vaxt oğlanlar qızlara şabaş göndərərdilər. Qızlar da oyunu qurtarandan sonra bu şabaşlara bir başqa oyun oynayırdılar ki, oğlanın məhəbbətini özlərinə daha artıq cəlb edə bilsinlər.

Toy məclisindən başqa ayrı bir yer yox idi ki, qızlar oğlanları görə biləydilər. Yetişmiş qızları anaları ancaq toylara buraxardılar. Qızlar da toylara getməyə çox həvəskar idilər. Oğlan yengəsi qız evinə güclü xərc töküüb «yengə xonçası» göndərirdi. Bu xonçanın içində köçən qız üçün bir cüt yaxşı tufli, ipək corab, bir cüt əlcək, iki kisə xına, rasiq daşı, maz, ənnik, kirşan, sabun, duxi, odekalon, cib güzgüsü, qayçı, bıçaq, sancaq, iynə, üskük, saç ayıran, yelpik qoyardılar. Köçən qız gəlin olmağa bir-iki gün qalmış qızın yaxın yoldaşlarını, dost qızlarını xınaya çağırırdılar. Gündüz qızı hamama aparardılar və axşamlar qızlar əllərinə, ayaqlarına xına qoyub yatardılar. Qayda belədir ki, qız hamamını oğlan evi açdırdı. Toya gələnlər oğlan yengəsi və qız yengəsi ilə bərabər böyük bir izdiham ilə bərabər qız hamamına gedərdilər. Qız hamamının sabahısı günü qızı bəzəyib, toy palatısını geydirərdi.

QIZ EVİNDƏ KƏBİN KƏSMƏK

Toyun axırında qudalar evində toy aş verərdilər. Qohum, qardaş, dost, aşna aş yerinə dəvət olunardı. Dəvət olunan adamlar mütləq ora toy payı gətirirdilər. Oğlan evi əfəndidən, axunddan, molladan, qohum-əqrabadan götürüb qız evinə kəbin kəsdirməyə gedərdilər. Qız evi də öz adamlarına və s. molla, axund dəvət edəcək idi. Hər iki tərəfin adamları əyləşib nigaha nəzarət etməli idilər. Oğlanın atası və ya böyük qarşadı oğlan tərəfindən vəkil olduğu, özləri ilə gətirdiyi vəkaləti mollaya həvalə edərdilər. Qız tərəfindən nigahın kəsilməyi üçün qızdan vəkalət almağa məclisdən qızın qardaşı, yaxud yaxın qohumu iki nəfər şahid ilə bərabər durub hərəmxanaya qızın yanına gedərdilər. Bunlar hərəmxananın qapısı ağzında durub, qız da hərəmxanada olduğu halda soruşardılar:

-Sənin nigahını kəsdirmək üçün özündən əvəz məni vəkil eyləyirsənmi?

Qız ya utanardı, ya da nədən isə cavab verməzdi... Amma qızın yanında duran yançılar yerbəyerdən qızı qısma-boğmaya tutub dümsükləyib qıza deyərdilər ki, «tez de, verirəm, di tez ol, di qurtar. Ağız, camaat orada gözləyir... De ki, verirəm». Həhayət, qız məcbur olardı, desin ki, «verirəm».

Şahidlər və vəkil olan adamlar qızdan razılıq cavabını alandan sonra məclisə gəlib qızın vəkillik verdiyini təsdiq edərdilər. Bu aralıqda qız vəkili oğlan evinin adamlarına nəzakət ilə andırdı ki, mənim düşərgəmi verməlisiniz. Əgər verməsəniz, vəkilliyimi mollaya verməyəcəyəm. 10-15 manat oğlan tərəfindən alandan sonra vəkilliyini mollaya həvalə edərdilər. Vəkillik alan iki nəfər molla qabaq-qabağa oturub bir-birinin sağ əlini qamarlayıb nigahı oxuyardılar. Qız tərəfinin mollası əvvəl başlayıb deyərdi: Mən, filankəs filankəs oğlu, vəkili olduğum filankəs filankəs qızının nəfsini 400 və yaxud 500 manat mehr ilə filankəs filankəs oğlunun vəkili filankəs filankəs oğlunun nəfsi itidir deyə tənqihliyə, təzviçliyə, arvadlığa, şəhərliyə alırsanmı?

Oğlan tərəfinin vəkili olan molla buna cavab olaraq deyərdi:

-Mən, filankəs filankəs oğlu, vəkili olduğum filankəs filankəs oğluna nəfsi üçün sən vəkili olan filankəs filankəs qızını 400 və yaxud 500 manat mehr tənqih-

liyə, təzviçliyə, arvadlığa şəhərliyə alıb qəbul etdim. Bu sual-cavabı üç dəfə ərəbcə təkrar edib deməyə nigah deyərtilər. Bundan sonra nigah kağızı yazılardı. Nigah kağızının dal vərəqəsində oğlan evi aparacağı cehizin adı və siyahısı tutulub yazılardı. Siyahının altında məclisdə iştirak edən ağsaqqallar imza edəcək idi. Sonra mollalara pul veriləcək idi. Ortalığa plov bişmiş gətirərdilər. Yemək yeyilib qurtarandan sonra qonaqlar dağılışacaq idilər. Camaat dağılan zaman oğlan evinin yengələri də qızın cehizini aparmalı idilər. Qız yengəsi də şeylərin yanında gedərdi. Toy gününə kimi qız köçən otağı bəzəyib səliqəyə salardılar. Qız yengələri bəzənərdilər və qızı da geyindirib bəzəndirərdilər. O vaxtlarda gəlini gündüz aparmaq adət deyil idi. Qayda belə idi ki, həmişə gecə saat doqquzdən sonra gəlini aparardılar. Gəlini aparan zaman məşəl yandırardılar. Gəlini aparan zaman qız tərəfinin qohumları qızın evinə yığışardılar. Amma oğlan evinin adamları, qohumları, dost-aşnalrı, məhəllə dostları və cahılları izdiham ilə faytonlara əyləşib, xanəndələr, zurna, nağara dəstəsi ilə gəlini aparardılar. Oğlan yengəsi faytonları çapırdıb qız yengəsi olan faytonların ötmək istəyərtilər. Bu təntənə ilə ilə çalaçala, oxuya-oxuya qız evinə gedərdilər. Adət belə idi. Lap qədim vaxtlarda gəlini gəcavəyə mindirərdilər. Gəlini qabağında pəhlivanlar əynində təngə, əllərində ox-kaman oynada-oynada nağara-zurna çalğısı ilə gəlini aparardılar. Gəcavəyə gücü çatmayan adamlar gəlini və yengələri ata mindirərdilər. Amma çalğıları olmazdı. Çalğı əvəzində balaca uşaqlara «ura-ura» çəkdirə-çəkdirə, tufəng-tapança ata-ata gəlini aparardılar. Toy adamları qızı aparmaqdan əvvəl yengələri qız evinə gətirərdilər. O zaman qız evinin adamları yengələrin pişvazına çıxardılar. Sonra oğlan yengələrini qız olan otağa aparıb əyləşdirərdilər. Hər kəs öz qüvvəsinə görə yengə xonçası qoyardı. Kasalara da şərbət doldurub yengələrin qabağına gətirərdilər. Baş yengə üçün gətirilən xonçanın içində bir neçə araxçın, bir neçə dolaq, tuman bağı, cib kisəsi, baş yaylığı, ipək bir donluq parça, bir top ağ köynəklik, tafta zir-caməlik (mehridən alınmış puldan) iki ədəd imperial qoyardılar. Yengənin yanında olan ikinci bir yengəyə supa yengə deyərtilər. Ona da bir münasib xonça düzəldərdilər. Baş yengə şərbəti dadandan sonra şərbətin qabına beş manat salardı. Bundan başqa, qızın qaşını alan arvada on-on beş manat pul verərdilər. Bir azdan yengələr xonçalarını dəsmala bağlayıb qalxardılar. Al-alafa altına alınmış gəlini yengələr evdən çıxarıb faytona mindirərdilər. Gəlin oturan faytonda yengələrin biri gəlinin yanında, o birisi onun qabağında oturardı. Bunlar əllərində yana-yana lampanı və güzgünü gəlinin qabağına tutardılar. Qalan faytonlarda oturanlar nağara, zurna çalğısı ilə gəlini oğlan evinə aparardılar. Gəlin oğlan evinə çatdırılan zaman qızın adamları gəlinin dörd bir tərəfinə göz qoyardılar ki, gəlinin yaxınlığına başqa bir adam yanaşmasın. Çünki xəyal edərdilər ki, bəlkə, gəlinin paltarına qurd yağı sürterlər. Sonra oğlanın qızdan zəhləsi gedər. Qız oğlanın gözüne qurd kimi, meymun kimi görsənər. Bu zaman çardaqda gəlini gözləyən bəyi səsləyərtilər ki, «A gədə, tök». Bəy bu səsi eşidən kimi ovucla arpa, noğul, gümüş pulu çardaqdan gəlinin başına tökərdi. Gəlinin ətrafında olan adamlar başlayardılar yerdə şirniləri və pulları yığardılar. Bundan sonra gəlini gərdəyə çəkərdilər. Gəlin gərdəyə girən kimi əlinə bir dolu aftafa verərdilər. Gəlin də bu aftafanı üç dəfə əlinə alıb yerə

qoyardı. Gəlin girən otağın qapısının astanasına qiyməkeş qoyardılar. Gəlin mütləq ayağını o qiyməkeşin üstünə qoyub adlamalıydı. Sonra otaqda gəlinin ayağının altına payandaz salmaq adət idi ki, gəlin üstündən adlayıb keçsin. Gərdəkdə gəlin oturmaq üçün bir kürsü qoyardılar. Və bir nəfər atalı-analı balaca bir oğlan uşağını o kürsüdə otuzdurardılar. Gəlin gərdəyə girəndən sonra uşağı qaldırıb gəlini otuzdurardılar və uşağı onun qucağına verərdilər. Bu adət ona görə idi ki, gəlinə anlatmaq idi ki, indidən vəzifəni bil, səndən oğlan övladı istəyirik. Hətta el ədəbiyyatında bu hala münasib belə bir bayatı da vardır.

Gəlin, gəlin, qız gəlin,
Əli-ayağı düz gəlin.
On iki oğlan doğarsan,
Bircə dənə qız, gəlin.

Oğlan evinə yığılan arvadlar gəlinin ətrafında oturardılar. Bu zaman oğlanın anası bir kasa bal ilə bir neçə çörək gətirərdi. Bal kasasını ortalığa qoyub çörəkləri də gəlinin başının üstündə parçalayırdılar. Sonra parçaladığı çörəkləri ortalığa qoyacaq idi. Gəlinin ətrafındakı arvadlar çörəkdən bala batırıb yeyib sonra dağılacaq idilər. Camaat dağıldıqdan sonra otaqda oğlan və qız yengələri qalacaq idi. Qızın üzündə duvaq bir tərəfdə oturduğu halda bəy otağa daxil olardı. Bəy istərdi ki, qızı görsün. Bu məqsədlə də qıza yavuqlaşib üzündəki duvağı götürmək istərkən qız qoymazdı. Nəhayət, axırda bəy qıza üzgörüncəyi verib, gəlinin üzünü açardı. Bu sayaq ilə də biri-birini görməyən oğlan və qız birinci dəfə olaraq görüşərdilər.

DUVAQQAPMA

Zifaf axşamının səhəri sağdış gəlib bəyi öz evinə bəy qonaqlığına aparacaq idi. Və onun yanına öz tanışlarından qonaq çağırırdı. Axşama kimi bəy orada istirahət edəcək idi.

Axşam qaranlıqlaşandan sonra sağdış və soldış bəyi öz evinə aparıb ötürəcək idilər. Üç gün bu qayda ilə bəyi gəzdirərdilər. Buna bəy qonaqlığı deyərdilər. Bəy səhər gedəndə gəlin gərdəkdə yalnız qalmazdı. Qız yengələri özlərini gəlinin yanına çatdırardılar. Onun halını soruşardılar. Qızın atası evindən qıza «dəstulağı» da dərərdilər. Gəlini istirahət etmək üçün yatırırdılar. Gəlin otağında qız yengələrinin məclisi qurulardı. Bütün şəhər arvadları gəlinin görüşünə gələrdilər. Tanıyan, tanımayan bu evə gəlməli idi. Və qızın da gətirdiyi şeylərə müştəri gözü ilə baxardılar. Bu gələn arvadların yanına gəlini gətirərdilər. Gəlinin hər bir qoluna yengə girərdi. Bu minval ilə üç gün gəl-get olardı. Dördüncü gün duvaqqapma məclisi qurardılar. Bu məclisə qız evinin və oğlan evinin qohum-əqrabaları dəvət olunardı. Bura da arvad sazandası çağırılırdı. Bu təntənə məclisi qurulan zaman gəlini bəzəndirib duvaq altında hər qolunda bir yengə məclisə gətirərdilər. Və məclisin ortasında qoyulmuş stol üstündə əyləşdirərdilər. Səkkiz-doqquz yaşında atalı-analı bir oğlan uşağı qızılgül budağından kəsilmiş bir çubuğu gətirib gəlinin başında olan duvaq alafasını başından götürüb qaçardı. Məclis əhli arvadlar yerbə-

yerdən qalxıb gəlinə baxardılar. Ondan sonra ortalığa - gəlinin qabağına bir boş podnos qoyub deyərdilər:

- Üzgörmüçəyi verənlər gəlsinlər.

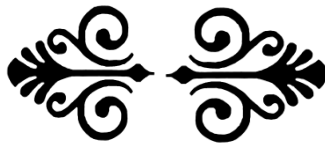
Qayda belə idi. Məclisin hər tərəfindən növbə ilə səslənərdilər. Qayınata bir sağmal camış, qayınana bir düzüm boğaz mərcanı, böyük qayın iki imperial, kiçik qayın iki əşrəfi, böyük baldız bir imperial, kiçik sağdış - o da bir imperial, oğlanın əmisi arvadı bir inci qolbağı, oğlanın bibisi firüzə qaşlı bir üzük, oğlanın xalası bir ləbbadalıq yaşıl məxmər, oğlan yengəsi beş manat pul... bu yığılan şeylərə «üzgörmüçəyi» malı deyərdilər. Və bu şeylər gəlinin malı hesab olunardı. Qız qohumları üzgörmüçəyində iştirak etməzdilər. Duvaq qapılandan sonra gəlin paltarını çıxarıb boxçaya qoyardı və adi el libası geyərdi. Əynində libası olduğu halda əvvəl qayınatasının hüsuruna gedərdi, onun qabağında diz qurub sağ əlini gözünün üstünə qoyub öpəndən sonra ayağa qalxıb dalı-dalı gedib qayınanasına da bu minval ilə ikinci səcdəni eliyərdi. Onlar da gəlinə xeyir-dua verərdilər.

Əgər böyük qayın varsa, üçüncü səcdəni ona da etməli idi. Ozamankı adətlərə görə evin cəmi işlərini gəlin görməli idi. Və evdə olan adamların hamısı gəlinə əmr edərdilər. Gəlin bir yana da getməli olsaydı, qayınanadan icazə almalı idi. El ədəbiyyatında gəlin öz halını belə təsvir edir.

Qız idim, soltan idim,
Nişanlandım, xan oldum.
Ərə getdim, qul oldum,
Boz eşşəyə çul oldum.

1938, Nuxa

**Arxiv materialını aşkarlayıb çapa hazırladı:
Ramazan QAFARLI**



Yeni nəşrlər: təqdimat və rəylər



Prof. Dr. MEHMET AÇA

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

E-mail: mehmet.aca@marmara.edu.tr



**PROF. DR. SEYFƏDDİN RZASOYUN
SON KİTABI ÜZERİNE**

ÖZET

Dede Korkut Kitabı ile Korkut Ata adı etrafında oluşan bağımsız anlatılar, halkbilimcilerin üzerinde sıklıkla durdukları konuların başında gelmektedir. Dede Korkut Kitabı, özellikle de Azerbaycandaki halkbilimcilerin üzerinde ciddi anlamda uzmanlaştıkları bir konudur. Azerbaycanda 1920lerde başlayan Dede Korkut Kitabı konulu çalışmalar, günümüze kadar sürekli bir gelişim göstererek devam etmiştir. Dede Korkut Kitabı konulu çalışmalar, 2019da Türkmensahrada bulunan bir yazma içerisinde yer alan soylamalar ile Salur Kazanın ejderhayı öldürmesini anlatan bir hikâye üzerinden yeni bir boyut kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Korkut Ata, Dede Korkut Kitabı, Kitabı-Türkman Lisani, Salur Kazan, Seyfəddin Rzasoy.

XÜLASƏ

PROF. DR. SEYFƏDDİN RZASOYUN SON KİTABI HAQQINDA

Kitabi-Dədə Qorqud” və Qorqud Ata ilə bağlı mövcud olan müstəqil söyləmələr folklorşünasların fikir verdikləri əsas mövzulardandır. “Dədə Qorqud kitabı” xüsusilə Azərbaycan alimlərinin üzərində ciddi mənada ixtisaslaşdıqları sahədir. Azərbaycanda 1920-ci illərdən başlayan qorqudşünaslıq çalışmaları günümüze qədər sürəkli şəkildə inkişaf etməkdədir. “Dədə Qorqud” mövzusunda tədqiqatlar 2019-cu ildə İranın Türkmənsəhra bölgəsində tapılan bir əlyazma ilə yeni səviyyəyə qalxmışdır.

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun Mifologiya Şöbəsinin müdiri prof. Seyfəddin Rzasoyun Azərbaycanda qorqudşünaslıq sahəsində tədqiqatlar aparan alimlər arasında xüsusi yeri vardır. Mifologiya və “Dədə Qorqud kitabı” ilə bağlı tədqiqatları ilə tanınan Rzasoy Türkmənsəhrada tapılan və bəzi Türkiyəli araşdırıcılar tərəfindən “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi kimi qələmə verilən əlyazmaya da diqqət yönəltmişdir. Rzasoy 2020-ci ildə nəşr olunan “Kitabi-Türkman lisani oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” adlı kitabında sözü gedən əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”la əlaqəsini araşdırmış, əlyazmadakı soylamalar ilə bir hekayəti dəqiqlikdə öyrənmişdir. Rzasoy öz kitabında bu əlyazmanın “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi olmadığını, o cümlədən əlyazmadakı Salur Qazanın ejdəhanı öldürməsi hekayətinin də “Kitabi-Dədə Qorqud”un 13-cü boyu olmadığını elm adamına məxsus intellektual dəqiqliklə sübut etmişdir.

Bu məqalədə Rzasoyun söz gedən kitabının məqsədi, tematik tutumu, analizləri və nəticələri əhatəli şəkildə dəyərləndirilmişdir. Dəyərləndirmə nəticəsində aydın olmuşdur ki, Rzasoyun tədqiqatı “Kitabi-Türkman lisani” ilə bağlı çoxsaylı problemlərin həllinə xidmət edir və “Dədə Qorqud kitabı” və Qorqud Ata haqqında müstəqil söyləmələrin araşdırılması istiqamətində böyük əhəmiyyətə malikdir.

Açar sözlər: Qorqud Ata, Dədə Qorqud kitabı, Kitabı-Türkman lisani, Salur Qazan, Seyfəddin Rzasoy.

ABSTRACT

ON PROF. DR. SEYFƏDDİN RZASOYS LAST BOOK

The Book of Dede Qorqud and the independent narratives formed around the name of Qorqud Ata are among the subjects that folklorists frequently emphasize. The Book of Dede Qorqud is a subject that folklorists in Azerbaijan have seriously mastered. Studies on The Book of Dede Qorqud, which started in the 1920s in Azerbaijan, have continued with a continuous development until today. Studies on The Book of Dede Qorqud have gained a new dimension through a story about Salur Kazan killing the dragon with the narrations in a manuscript found in Turkmen-sahra in 2019.

Azerbaijan National Academy of Sciences, Folklore Institute Mythology Department Director Prof. Dr. Seyfəddin Rzasoy has a special place among the names working on The Book of Dede Qorqud in Azerbaijan. Rzasoy, known for his works on mythology and The Book of Dede Qorqud, also focused on the aforementioned manuscript in Turkmen-sahra, which is described by some researchers as the third copy of The Book of Dede Qorqud. Rzasoy questioned the relevance of the manuscript to The Book of Dede Qorqud in his book titled «Kitabi-Türkman Lisani Oguznaməsinin Transmediativ Strukturu ve Ritual-Mifoloji Semantikasi» published in 2020. Rzasoy also meticulously studied the story with the “soylama”s in the manuscript. Rzasoy proved in his book that manuscript is not the third copy of The Book of Dede Qorqud. Rzasoy also proved that the story about Salur Kazan killing the dragon cannot be the 13th story of The Book of Dede Qorqud.

In this article, Rzasoy's aforementioned book has been comprehensively evaluated in the context of its purpose, scope, analysis and results. As a result of the evaluations made, it was seen that Rzasoy's work solved many problems related to “Kitabi-Türkman Lisani”. Rzasoy made a significant contribution to the studies focusing The Book of Dede Qorqud Book and the independent narratives formed around the names of Qorqud Ata.

Keywords: Qorqud Ata, The Book of Dede Qorqud, Kitabi-Türkman Lisani, Salur Kazan, Seyfəddin Rzasoy.

РЕЗЮМЕ

О ПОСЛЕДНЕЙ КНИГЕ ПРОФЕССОРА СЕЙФЕДДИНА РЗАСОЯ

Существующие самостоятельные сказания, связанные с «Книгой моего Деда Коркуда» («Китаби-Деде Коркуд») и Дедом Коркудом, являются одной из основных тем, интересующих фольклористов. «Книга моего Деда Коркуда» является областью, в которой специализировались азербайджанские ученые. Коркудоведение, берущее свое начало с 1920-х годов, в Азербайджане успешно развивается и по сей день. Исследования труда «Книга моего Деда Коркуда» поднялись на новый уровень с обнаружением в 2019-м году новой рукописи в области Туркменсахра в Иране.

Исследования профессора Сейфеддина Рзасоя, заведующего отделом Мифологии Института Фольклора Национальной Академии Наук Азербайджана, занимают особое место среди ученых, занимающихся коркудоведением в Азербайджане. Известный своими исследованиями, связанные с мифологией и «Книгой моего Деда Коркуда», С.Рзасой также обратил внимание на найденную в Туркменсахре рукопись, охарактеризованную некоторыми турецкими исследователями в качестве третьего экземпляра данного памятника. В изданной в 2020 году книге «Трансмедиативная структура и ритуально-мифологическая семантика огузнаме «Китаби-Туркман лисани», С.Рзасой изучил связь указанной рукописи с «Китаби-Деде Коркуд», с исторической точностью изучил сказания, представленные в этой рукописи. В своей книге Рзасой с интеллектуальной точностью, присущей ученому, доказал, что данная рукопись не является третьим экземпляром «Китаби-Деде Коркуд», и что сказание об убийстве дракона Салуром Газаном, изложенное в рукописи, не было 13-й главой «Китаби-Деде Коркуд».

Автором дана всесторонняя оценка цели, тематического потенциала, анализа и результатов исследования книги Рзасоя. В результате этих оценок становится ясно, что исследования С.Рзасоя способствуют решению многих проблем, связанных с представленной

книгой «Китаби-Туркман лисани» и имеют большое значение при изучении «Книги Деде Горгуд» и независимых высказываний о Коркуд Ата.

Ключевые слова: Коркуд Ата, Книга Деде Коркуда, Китаби-Туркман лисани, Салур Газан, Сейфеддин Рзасой.

Dede Korkut araştırmaları deyince Türklük coğrafyasında akla ilk olarak Azərbaycan və Azərbaycanlı araştırmacılar gelir. Azərbaycanda 1920lerden itibaren Ə.Abid, M.Mirbağirov, H.Zeynallı, A.Musaxanlı, M.K.Ələkbərli tərəfindən temelleri atılan Korkutşinaslık H.Araslı, M.Rəfili, Ə. Dəmirçizadə, Ə.Sultanlı, M.H.Təhmasib, H.Efendiyevin çalışmalarıyla gelişmesini sürdürmüştür. S.Vurğun, M.Hüseyn, M.İbrahimov, Ş.Cəmsidov, F.Zeynalov, S.Əlizadə, S.Əliyərli, B.Abdulla, P.Xəlilov, T.Hacıyev, K.V.Nərimanoğlu, E.Əlibəyzadə, Ə.Səfərli, H.Yusifov, C.Heyət, M.Seyidov, X.Koroğlu, A.Nəbiyev, K.Abdulla, F.Cəlilov, B.Nəbiyev, Y.Qarayev, A.Acalov, R.Qafarlı, F.Bayat, N.Cəfərov, C.Bəydili (Məmmədov) və S.Rzasoy gibi isimlerin çalışmaları, Dede Korkut Kitabının Dresden ve Vatikanda bulunan yazmaları üzerine yapılan çalışmaları zirveye çıkarmıştır. İki yazma üzerinden yapıla gelen çalışmalar, günümüzde, Vəli Məhəmməd Xoca tərəfindən 2019da Türkmensahrada bulunan bir yazma içerisinde yer alan soylamalar ve Salur Kazanla ilgili bir anlatı üzerinden yeni bir boyut kazanmıştır.

Türkiye, Azərbaycan və Amerikada yaşayan kimi Türk araştırmacıların üçüncü nüsha olarak nitelendirdikleri “Kitabi-Türkman Lisani Oğuznamesi” (adlandırma Seyfəddin Rzasoya aittir), Rzasoyun de yerinde tespitiyle Dede Korkut Kitabının bir devamı ya da üçüncü bir nüshası değildir. O, bütünüyle inisiyasyon (sülük, erginlenme) ritüeli ile ilgilidir. Peki, Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü Mitoloji Şubesi Müdürü Seyfəddin Rzasoy, bu tespitini hangi çalışmasında yapmaktadır? Rzasoy, bu yöndeki tespitini ilk olarak Ramazan Qafarlı ile birlikte kaleme aldığı ve “Dədə Qorqud” dergisinin 2019 tarihli ikinci sayısında yayımlanan “Kitabi-Dədə Qorqudun Üçüncü Əlyazması, Yoxsa “Kitabi-Türkman Lisani” Oğuznaməsi” başlıklı hacimli makalesinde dile getirmiştir.¹ Yazmayı üçüncü nüsha olarak nitelendiren bazı Türkiyəli araştırmacılar, yazmadaki Salur Kazanın ejderhayla mücadelesini anlatan metni de on üçüncü hikâyeye olarak takdim etmişlerdir. Fakat Korkutşinaslığın önemli bir merkezi olarak görebileceğimiz Azərbaycandan iki önemli isim Rzasoy ve Qafarlı, 2019 tarihli hacimli makalelerinde bu nitelendirmenin doğru olmadığını ortaya koymuşlardır. Seyfəddin Rzasoy, söz konusu makaleyle yetinmemiş, yazmadaki soylamalar ve hikâyeye yorumlarını geliştirerek bir kitap çalışmasına dönüştürmüştür.

Rzasoyun “Kitabi-Türkman Lisani Oğuznaməsinin Transmediativ Strukturu ve Ritual-Mifoloji Semantikasi” adlı 472 sayfalık kitabı, 2020 yılında Baküde yayımlanmış olup giriş, sonuç ve bibliyografya kısımlarının dışında beş ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümü, “Kitabi-Dədə Qorqudun Üçüncü Əlyazması, Yoxsa Kitabi-Türkman Lisani Oğuznaməsi” (Rzasoy, 2020: 21-75)

¹ İlk olarak “Dədə Qorqud” dergisinde yayımlanan makale (Qafarlı ve Rzasoy, 2019a), “Türkologiya” dergisinin 2019 tarihli 3. sayısında tekrar yayımlanmıştır (Qafarlı ve Rzasoy, 2019b).

başlığını taşımakta olup Rzasoyun R. Qafarlı ile birlikte 2019 yılında “Dədə Qorqud” ve “Türkologiya” dergilerinde yayımladığı makale metnini içermektedir. Rzasoy, bu bölümde “Kitabi-Türkman Lisani”nin (adlandırma kendisine aittir) “Dede Korkut Kitabı”nın üçüncü nüshası olup olmadığı sorusuna cevap aramıştır. Rzasoy, bu bölümde öncelikle “nüsha” terimini tartışmış ve bu terimin üçüncü nüsha görüşünde işe yaramadığını ortaya koymuştur. Ardından yazmayı üçüncü nüsha olarak nitelendiren Türkiyeli araştırmacı Metin Ekicinin bakış açısını ya da yöntemini eleştiri süzgecinden geçiren Rzasoya göre “Kitabi-Türkman Lisani”de “Dede Korkut Kitabı”yla benzeşen poetik yapı elementlerin bulunması, onu, Dede Korkut Kitabının üçüncü nüshası yapmamaktadır. “Kitabi-Türkman Lisani” oğuznamesinde “Dede Korkut Kitabı”yla benzeşen elementlerin olması bütünüyle doğaldır, çünkü “Kitabi-Türkman Lisani”, epik bir metin olarak Dede Korkut eposu geleneğini Türkmen devrinde de sürdüren bir “oğuzname”dir. İster edebi, ister tarihi olsun, bütün oğuznameler ortak motiflere sahip olup Oğuz Kağan mitik çekirdeğine bağlıdırlar. Bu yönüyle ister Reşideddin Oğuznamesi, ister Ebülğazi Oğuznamesi, ister Manzum Oğuzname olsun, hepsi de bir derecede “Dede Korkut Kitabı”yla ortak motiflere sahiptirler. Lakin ortak motifler, diğer oğuznameleri, örneğin Ebülğazi Oğuznamesini “Dede Korkut Kitabı”yla aynılaştırmaya, onun üçüncü bir nüshası saymaya imkân vermemektedir. Altmış bir sayfadan ibaret olan metnin, kırk sekizinci sayfasına kadar “Dede Korkut Kitabı”yla hiçbir alakası yoktur. Rzasoya göre bu durum, yazma ile “Dede Korkut Kitabı”nın bütünüyle farklı bir metin tipolojisine sahip oldukları anlamına gelmektedir (Rzasoy, 2020: 32-33). Yazma içinde yer alan Salur Kazanın ejderhayı öldürmesini anlatan hikâye de “Dede Korkut Kitabı”ndaki on birinci boyun/hikâyenin alt katı ya da ilavesi olup bu boya/hikâyeye dahildir. Yazmadaki hikâyeye, on ikilik yapıya sahip sistemin¹ müstakil bir elementi ya da on üçüncü boyu olamaz. Bütün bunlardan yola çıkarak tekrar edecek olursak Rzasoya göre “Kitabi-Türkman Lisani”, yazılı “Dede Korkut Kitabı” destanının değil, sözlü Dede Korkut eposunun Türkmen devrindeki devamıdır. Bu durumda o, hiçbir şekilde yazılı “Dede Korkut Kitabı”nın üçüncü nüshası olamaz (Rzasoy, 2020: 37).

İlgili bölümün devamında epos, destan, sözlü ve yazılı epik gelenek problemi üzerinde de duran Rzasoy, epos ile destan arasındaki farka, Nizami Cəfərov, Məhərrəm Cəfərli ve Hüseyn İsmayılovun görüşlerinden de yola çıkarak dikkat çekmiştir. Rzasoyun bu farka dikkat çekmesinde Türkiyeli araştırmacıların, sözlü Dede Korkut eposu ve destanı ile yazılı eser olan “Dede Korkut Kitabı”nı çoğu zaman birbirinden ayırt edememeleri ya da onları aynı şeymiş gibi takdim etmeleri etkili olmuştur. Epos, etnosun (milletin) milli düşünce tarzını bütünüyle kuşatan epik düşünce sistemidir. Nizami Cəfərova göre “epos” sadece destan değil, muhtelif konular ve motifler sunan, mensubu olduğu halkın içtimai-estetik tefekkürünü bütünüyle ifade eden muhteşem destan potansiyelidir. Onu bir bütün

¹ Rzasoy’a göre Dresden yazmasının 12 boylu yapısı Kalın Oğuz’un 24 boylu yapısını, Vakıtan yazmasının 6 boylu yapısı ise Salur Kazan’ın yönetimindeki İç Oğuz’un 12 boylu yapısını yansıtır (Rzasoy, 2020: 67).

halinde restore etmek mümkün değildir, mevcut kaynaklar arasında sadece tasavvur etmek mümkündür ki bu tasavvur fikri-estetik, poeteknolojik, linguistik vd. bileşenlerin organik birliğinden ibarettir. Məhərrəm Cəfərliyə görə epos halkın destan potansiyelidir, eposta destancılığın bütün konu ve motifleri bir araya gelir, epos halkın içtimai-estetik tefekkürünü bütünüyle kuşatır (Rzasoy, 2020: 3-39). Rzasoy, İsmayılovdan yola çıkarak “epos” anlayışının üç anlam seviyesini içerdiğini kaydetmektedir. Bunlardan ilki, “paradigmatik seviye” olup etnosun (milletin) gerçeklik hakkındaki tasavvurlar sistemi yani epik dünya modelidir. İkincisi, “sentakmatik/dizimsel seviye” olup epik dünya modelini gerçekleştiren sözlü metin yani destandır. Üçüncüsü, “janr/tür seviyesi”dir ve bu, bütün epik janrları/türleri birleştiren sistemdir. Buna göre “epos” milli epik düşünce sistemi, destan ise onun edebi söz kodu seviyesinde ortaya çıkarılan metindir. “Dede Korkut” Oğuz milli düşünce sistemini bütünüyle kuşatan bir epostur ve onun tarihsel olarak iki anlam paradigması vardır: Sözlü “Dede Korkut” destanı ve iki yazmadan (Dresden ve Vatikan) oluşan yazılı “Dede Korkut Kitabı” destanı. Sözlü “Dede Korkut” destanı, Korkut Ata mitik çekirdeğinden başlayan, Oğuz devrinden geçen ve Oğuzların milli halklara ayrıldığı döneme kadar devam eden ve sonra milli eposlara dönüştürülen epik gelenektir. “Dede Korkut Kitabı” destanı ise “Dede Korkut” destanının somut mekân-zaman noktasında yazılı şekilde yazıya geçirilmiş şeklidir. Sözlü “Dede Korkut” destanı bin yıllar boyunca değişerek gelişmiş, “Dede Korkut Kitabı” destanı ise gelişmesini dondurarak el yazması şeklinde taşlaşmıştır. Rzasoy, bu tespitinden sonra “Kitabi-Türkman lisani”nin ne olduğu hakkında şu hükmü vermiştir: “Dede Korkut Kitabı” destanındaki Oğuz yiğitlerinin kahramanlığından söz eden boylar, ozanlar tarafından geniş kalabalıklar karşısında icra edilen edebi-estetik işleve sahip metinlerken “Kitabi-Türkman lisani” Oğuznamesi, bahşi/ozanlar tarafından sadece “Kırklar” (Kırk şâkirt) meclisinde okunan ve kırk çömez tarafından öğrenilen, benimsenen, esasında “bey-yiğitlik” sınavında kullanılan “ergenlik kitabı”, “inisiyasyon kodeksi”, başka bir deyişle “ağa” statüsünde olan öznelere “bey-yiğit”, “alp-eren” statüsüne geçirilmesi ritüelinin ezoterik/batını “töre kitabı”dır (Rzasoy, 2020: 40).

İlgili bölümün devamında “Kırk şakirde nasihat” kabının (“Kitabi-Türkman lisani”) egzoterik (zahiri) destan metni mi, yoksa ezoterik (batını) “ergenlik” Oğuznamesi mi olduğu sorusuna cevap arayan Rzasoyun üzerinden durduğu bir diğer husus ise, söz konusu yazmayı adlandırma sorunudur. Rzasoya göre bu, yapay bir problemdir ve yazmanın adı, “meçhul düzenleyici”nin 1928/29 yılında yazmaya kurşun kalemle not düştüğü “Kitabi-Türkman lisani”dir (Rzasoy, 2020: 64). Bölümün devamında 13. boy/hikâye konusunun gerçek mi yoksa bir hayal mi olduğu konusu üzerinde de duran Rzasoya göre yazmadaki Salur Kazanın ejderhayı öldürüşünü anlatan hikâye, Oğuz etnosunun yapısı dikkate alındığında 13. Hikâye ya da boy olarak nitelendirilemez. 24 boydan oluşan Oğuz eli, her çadırdan iki boy olmak üzere 12 çadır prensibine göre sınıflandırılır. 6 çadıra 12 Bozok boyunu temsil eden çocuklar (Gün Han, Ay Han ve Yulduz Hanın on iki oğlu), 6 çadıra ise 12 Üçok boyunu temsil eden çocuklar (Gök Han, Dağ Han ve Deniz

Hanın on iki oğlu) oturtulur. Böylece 6 çadır 12 boyu, 12 çadır 24 boyu temsil eder. Bu yapı, “Dede Korkut Kitabı”nın Dresden ve Vatikan yazmalarında olduğu gibi tekrarlanır. Dresden yazmasının 12 boyu Kalın Oğuz elinin 24 boyunu, Vatikan yazmasının 6 boyu ise İç Oğuzun 12 boyunu temsil eder. Bu nedenle Oğuz eposu geleneğine ait metinlerde 13. boy hiçbir zaman olamaz. Eğer 13. boy varsa bu, orada Oğuz elinin olmadığı anlamına gelir (Rzasoy, 2020: 69).

Rzasoy, ilgili bölümün sonunda ulaştığı sonuçları şu şekilde sıralamıştır:

1. “Kitabi-Türkman lisani” diye adlandırılan yazma şiirsel yapısı ile “Dede Korkut Kitabı”nın Dresden ve Vatikan yazmaları ile hiçbir mertebede nüshalaşmadığı için onun ne üçüncü nüshası ne de üçüncü yazmasıdır.

2. Bilim dünyası, sözlü “Dede Korkut” eposu ile onun somut bir dönemde yazıya geçirilmiş şekli olan “Dede Korkut Kitabı” abidesi aynılaştırılarak aldatılmıştır.

3. “Dede Korkut Kitabı”nın on birinci boyundaki Kazanın söylediği ikinci manzume, “Kitabi-Türkman lisani”deki “Salur Kazanın Ejderhayı Öldürmesi” oğuznamesinin düğümüdür.

4. “Kitabi-Türkman lisani”deki Salur Kazanın ejderhayı öldürmesi oğuznamesi, yazılı abide olan “Dede Korkut Kitabı”nın değil, sözlü Dede Korkut eposunun ilavesidir.

5. “Dede Korkut”, Oğuz milli düşünce sistemini bütünüyle kuşatan bir epostur. Onun, sözlü Dede Korkut destanı ve iki yazmadan ibaret yazılı “Dede Korkut Kitabı” destanı olmak üzere iki anlam paradigması vardır.

6. Dede Korkut Kitabında yazıya geçirilmiş metin, destan işlevini yerine getirirken “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamesi işlev tipine göre destan değildir.

7. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamesi, bahşi/ozanlar tarafından sadece “Kırklar” (“Kırk eren” ya da “Kırk Şakirt”) meclisinde okunan ve kırk çömez tarafından öğrenilen, benimsenen, esasında “bey-yiğitlik” sınavında kullanılan “ergenlik kitabı”, “inisiyasyon kodeksi”, başka bir deyişle “ağa” statüsünde olan objelerin “bey-yiğit”, “alp-eren” statüsüne geçirilmesi ritüelinin ezoterik/batini “töre kitabı”dır.

8. “Kitabi-Türkman lisani” abidesi, hece vezninin etkilerine ve hecenin yapısına temellenen saz-aşık geleneğine kapalı yapıya sahip muhafazakâr bir muhitte, yani Azerbaycanın Terekeme/Türkmen muhitinde korunmuştur.

9. “Kitabi-Türkman lisani” ve Dede Korkut Kitabı, biri ezoterik (batini), diğeri egzoterik (zahiri) işleve sahip metinler ve bu nedenle onların her ikisi de Dede Korkut eposu geleneğine bağlı olsalar da ezoterik “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamesi tipolojik olarak egzoterik “Dede Korkut Kitabı” oğuznamelerinin üçüncü nüshası ya da üçüncü yazması değildir.

10. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznamesi, artık sona ermiş Oğuz devrinin değil, yeni devrin, Türkmen devrinin eseridir. Bu durumda etnopoetik kararlılığına göre Oğuz değil, Türkmen destanıdır.

11. “Dede Korkut Kitabı”, Oğuz tayfalarının dilinde (“alâ lisân-ı tâife-i Oğuzân) iken “Kitabi-Türkman lisani” Türkmen tayfalarının dilinde (“Türkman lisani”de, başka bir deyişle “alâ lisân-ı tâife-i Türkman”da) bir eserdir.

12. “Dede Korkut Kitabı”nın 13. boyunun bulunduğunu ilan etmek, Oğuz etnosunun yapısını dağıtarak ondaki boy-tayfaların sayısını 26ya çıkarmak demektir.

13. “Kitabi-Türkman lisani” eseri, sunduğu epik coğrafya, dili vd. Bakımından Azərbaycan/Türkmen/Terekeme eseridir (Rzasoy, 2020: 71-74).

Kitabın ikinci bölümü, “Kitabi Türkman Lisani Oğuznaməsində Birinci Doqquzlama Dövriyyəsindəki Soyların Semantikasi” (Rzasoy, 2020: 76-220) başlığını taşımakta olup yazmadaki ilk dokuz soylamayı yorumlamıştır. Rzasoy, yazmadaki boy sayısının 24 olmasını Oğuz etnokozmik düşüncesinin 24lük evreniyle ilişkilendirerek izah eder ve ilk dokuzlama devriyesindeki dokuz soylamayı “Dede Korkutla dua/mukaddime vasıtasıyla geçici alaka sisteminin kurulması” (birinci soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde dünyanın yapısının denge kanununu-kozmolojik uyumunu öğretmesi” (ikinci soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde Allah-Dünya-İnsan münasebetleri modelinin işlevsel birliğini öğretmesi” (üçüncü soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde dünyadaki eşya ve olayların belirleyici alakasını öğretmesi” (dördüncü soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde yiğitliğin tabiat kodları seviyesinde fiziki-psikolojik davranış modellerini öğretmesi” (beşinci soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde savaş levazımının işlevsel değerlerini öğretmesi” (altıncı soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde yiğitliğin tabiat formları vasıtasıyla ifade edilen zaman metaforlarını öğretmesi” (yedinci soylama), “Dede Korkutun 40 şakirde yiğitliğin “iyi-kötü” sınıflandırması modeliyle tanımlanan metaforlarını öğretmesi” (sekizinci boy), “Dede Korkutun 40 şakirde “ol zaman”daki “Gâib/Gayb” âlemde yaşayan Oğuz yiğitleriyle geçici ilişki sistemi kurması” (dokuzuncu soylama) başlıkları altında inceleyip yorumlamıştır.

Rzasoy, yazmadaki diğer soylamaları kitabının “İkinci Doqquzlama Dövriyyəsi: Dədə Qorqudun Transliminal Rejimde Olan 40 Şakirdin Psixikasına “Mərd İgid” Kimliyini Təlqin Etməsi” (Rzasoy, 2020: 221-307) başlıklı üçüncü, “Üçüncü Doqquzlama Dövriyyəsi: Dədə Qorqudun Transliminal Rejimde Olan 40 Şagirdin Psixikasına “Mərd İdig” Kimliyinin Qazan Modelinin Əxlaqi və Hərbi Davranış Formullarını Təlqin Etməsi” (Rzasoy, 2020: 308-339) başlıklı dördüncü bölümünde inceleyip yorumlamıştır.

Kitabın beşinci bölümü, yazmadaki Salur Kazanın ejderhayı öldürmesini anlatan oğuznamenin incelenmesine tahsis edilmiş olup “Qazanın Əjdahanı Öldürməsi Səjetinin Ritual-Mifoloji Semantikasi” (Rzasoy, 2020: 340-448) başlığını taşımaktadır. Söz konusu inceleme, “Kazan-ejderha konusunun anlam taşıyıcı formlar üzerinden okunması: başlangıç formülü”, “kahramanın tek başına hareket etmesi formülü”, “yedi başlı ejderhanın kozmolojik yapısı”, “kahramanın ejderha ile vuruşmasının kozmolojik yapı elementleri: yardımcı-arabulucu”, “Şaman-kahraman olarak Kazan: ejderha ile mücadelede Tanrı ile totem hamilerden büyücü-aracı vasıtasıyla yardım alma”, “Kazanın ritüelde ejderhaya dönüşmesinin birinci aşaması: ejderhadan korktuğu için sol gözünü çıkarması formülü”, “Kazanın ritü-

elde ejderhaya dönüşmesinin ikinci aşaması: ejderha tarafından yutulması ve başının ejderhaya dönüşmesi formülü”, “Kazanın ritüelde ejderhaya dönüşmesinin üçüncü aşaması: bedeninin ejderhaya dönüşmesi”, “Kazanın ejderhayı öldürmesi ve ona dönüşmesinin sonlandırılması ve tasdik edilmesi: etnokozmik kimlik ritüeli”, “Kazanın eve/kozmosa “eksik” dönüşü ve “eksik” metin”, “Kazanın ejderhanın bedeninden dünyaya getirilmesi: boy boylama formülü ve gözden doğma mitologemi”, “Oğuzların ejderhanın kesilmiş başlarına karşı zafer kazanması ritüeli”, “kahraman-ejderha-sevgili üçlüsü”, “gölge arketipi bağlamında Kazan-ejderha konusu: Seval Kasımoğlu tecrübesi” başlıkları altında yapılmıştır.

Ulaştığı sonuçları kitabının “Sonuç” (Rzasoy, 2020: 449-458) kısmında aktaran Rzasoy, çalışmasında, bugüne kadar ele alınmayan, hatta akla bile getirilmeyen önemli konuları ele almıştır. Kitapta anlatıcı ozanın boyları ve soyları kimden, nasıl ve hangi yöntemlerle aldığı üzerinde durulmuş; soy nedir, boy nedir, yom/yum/yöm nedir sorularıyla soyların ne zaman, hangi şartlarda boy olabildikleri sorusuna cevaplar aranmıştır. Rzasoya göre ozan anlatırken bilgiyi ya da boyları Dede Korkuttan almaktadır. Bunun için de Dede Korkutla geçici bir ilişki kurar, “ol zaman” rejiminde olan Dede Korkut, onun aracılığıyla geçiş sağlar. Anlatıcı ozan “bu dünya”da, Dede Korkut ise “Gâib âlem”dedir. Bu “Gâib âlem”, İslamdaki “Gayb âlemi” değil, Türk mitolojik dünya modelindeki “Kayıp âlemdir”dir. Örneğin “Manas” destanında Manas ve yiğitleri ölüm zamanı geldiğinde diğerleri gibi ölmeyip, “Gâib âlem”e giderler. Onlar burada duymaz ve görmez durumda olurlar. Onlar, ihtiyaç duyulduğunda dünyaya gelirler ve Kırgız halkını kurtarırlar. Bu açıdan, “Gâib âlem”, “yitiklerin dünyası” demektir. Dede Korkut ve diğer Oğuz yiğitleri, “Gâib âlem”de “ol zaman” ritüel rejiminde mevcuttur. İncelemeler göstermektedir ki yeni yazma tamamen inisiasyon (erginlenme) ritüeli ile ilgilidir. İnisiasyon (erginlenme) ritüelinden geçen birey (çömez, çırak), kendi varlığında ölür ve yeni (kahraman) varlığında yeniden dirilir. Bu, “Gâib âlem”de meydana gelir. İnisiasyon (erginlenme) ritüelinden geçen bireyin bedeni (cismi, teni) ikiye (sağa ve sola) bölünür. Neticede iki beden ortaya çıkar: sağ tek gözlü beden (kahraman), sol tek gözlü beden (anti-kahraman). Yani, iki Tepegöz meydana gelir. Ritüelin sonunda sağ tek gözlü kahraman sol tek gözlü kahramanla çarpışıp kendi bedenini yeniden restore eder. “Dede Korkut Kitabı”nda Aruzun bedeni ikiye bölünür: Basat ve Tepegöz. “Kitabi-Türkman lisani”de Kazanın bedeni ikiye bölünür: ejderha onu yutarak Kazanın sol gözüne dönüşür. Kazan, kendi gözünü hançerle çıkararak kendi bedenini yeniden restore eder.

Yukarıda içeriği ve önemi hakkında ana hatlarıyla bilgi verdiğimiz “Kitabi-Türkman Lisani Oğuznaməsinin Transmediativ Strukturu ve Ritual-Mifoloji Semantikasi”, hem söz konusu yazmanın ne olduğu sorusuna cevap vermesi hem de içinde yer alan soylamalarla hikâyenin incelenip yorumlanması bakımından oldukça önemlidir. Kitabın yazarı olan Seyfəddin Rzasoy, sadece söz konusu yazmayla ilgili sorunları çözmemiş, aynı zamanda sözlü Dede Korkut eposu ve yazılı “Dede Korkut Kitabı”yla ilgili araştırmaları çok daha ileri bir noktaya

taşımıştır. Rzasoy, bu çalışması ile hem Azərbaycanlı Korkutşinasların şanına şan katmış hem de Türkiyəli araştırmacılara, sözlü Dede Korkut eposu ve yazılı “Dede Korkut Kitabı”yla nasıl ilgilenilmesi gerektiğini bir kez daha hatırlatmıştır. Bu noktada, Türkiyəli araştırmacılara Rzasoyun kitabını satır satır okumak, hatta Türkiyə Türkçesine kazandırmak gibi önemli bir görev düşmektedir.

KAYNAKÇA

Qafarlı, R.-Rzasoy, S. (2019a). Kitabı-Dədə Qorqudun üçüncü əlyazması, yoxsa “Kitabi-Türkman Lisani” oğuznaməsi”. *Dədə Qorqud*, (65) 2, 3-39.

Qafarlı, R.-Rzasoy, S. (2019b). Kitabı-Dədə Qorqudun üçüncü əlyazması, yoxsa “Kitabi-Türkman Lisani” oğuznaməsi”. *Türkologiya*, 3, 94-109.

Rzasoy, S. (2020). *Kitabi-Türkman lisani oğuznaməsinin transmediativ Strukturu ve ritual-mifoloji semantikasi*, Bakı: “Elm ve Təhsil”.



MÜNDƏRİCAT



<i>Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar</i>	
<i>Ramazan QAFARLI. «KİTABİ-DƏDƏ QORQUD»</i>	
EPOSUNDA ŞAMAN MİFİK DÜNYA MODELİ VƏ QAM-ŞAMAN	
MİFLƏRİNİN FUNKSIONAL SEMANTİK STRUKTURU	3
<i>Asif HACIYEV. “DƏDƏ QORQUD KİTABİ”: UNUDULMUŞ</i>	
DOĞMA SÖZLƏR	28
<i>Abbasali AHMADOĞHLU. “DƏDƏ QORQUD”</i>	
KİTABINDA QƏHRƏMANLIQ KODLARI	40
<i>Aynurə SƏFƏROVA. “KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”</i>	
DASTANINDA OĞUZLARIN HƏYAT TƏRZİ VƏ	
AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ	51
<i>Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər</i>	
<i>Muradgəldi SOEQOV. M.-S.AĞABƏYOVUN 1904-CÜ İLDƏ</i>	
ÇAP OLUNMUŞ DƏRSLİYİNDƏKİ “ATALAR SÖZÜ VƏ	
MƏSƏLLƏR” TOPLUSUNA İKİ RƏY HAQQINDA	
(Tərtibçinin anadan olmasının 155 illiyi ilə əlaqədar)	60
<i>Füzuli BAYAT. KATEQORİYAL ÖZƏLLİKLƏRİ VƏ</i>	
UNKSİYASI BAXIMINDAN DİNİ FOLKLOR	68
<i>Afaq RAMAZANOVA. MƏHƏBBƏT DASTANLARININ</i>	
NƏŞRİNDƏ LİTOQRAFİK ÇAP MƏRHƏLƏSİ:	
“ARZU-QƏMBƏR” DASTANININ DAŞBASMALARI	90
<i>Nailə ƏSKƏR. XX ƏSRİN BİRİNCİ YARISINDA</i>	
“KOROĞLU” TƏDQİQATLARI	101
<i>Rasim HÜSEYNİOV. AZƏRBAYCAN VƏ ANADOLUDA</i>	
TÜRKDİLLİ ƏDƏBİYYATIN DOĞUŞU VƏ İNKİŞAFI	109
<i>Aynur CƏLİLOVA. HUNTING IN TURKISH EPICS</i>	117
<i>Nigar ZEYNALOVA. KOSMİK QƏZA MİFLƏRİNİN</i>	
ESXATOLOJİ SEMANTİKASI	133
<i>Nərmin SADƏDDİNLİ. BOZQURD TOTEM KİMİ</i>	140
<i>Azərbaycan folklor örnəkləri</i>	
TALIŞLARDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏR	147
<i>Türk xalqlarının folklorundan örnəklər</i>	
“QESER” DASTANI (Yeni monqol variantından bir parça)	157
<i>Arxivlərdən</i>	
KEÇMİŞ VAXTLARDA ŞƏKİDƏ TOY ADƏTLƏRİ	173
<i>Yeni nəşrlər: təqdimat və rəylər</i>	
<i>Mehmet AÇA. PROF. DR. SEYFƏDDİN RZASOYUN SON</i>	
KİTABİ ÜZERİNE	183

CONTENTS



<i>Gorgud studying: investigations, discoveries</i>	
Ramazan GAFARLI. FUNCTIONAL SEMANTI CHECK STRUCTURE OF MYTHS ABOUT KAM-SHAMAN AND SHAMANIC MODEL OF THE MYTHICAL WORLD IN THE EPOS "KITABI-DEDE KORKUT"	3
Asif HACIYEV. THE "BOOK OF DEDE GORGUD": FORGOTTEN NATIVE WORDS	28
Abbasali AHMADOQLI. THE HEROIC CODES IN THE BOOK OF DADA QORQUD	40
Aynura SAFAROVA. OGUZ LIFESTYLE AND FAMILY RELATIONS IN THE EPOS «KITABI-DADA GORGUD»	51
<i>Folklore studies: problems, researches</i>	
Myradгелди COEГOB COLLECTION OF PROVERBS AND SAYINGS, PUBLISHED The Tongue-twisters in Azerbaijan and Anatolia folklore date of a birth of its composer)	60
Fuzuli BAYAT. CATEGORY FEATURES AND FUNCTIONS RELIGIOUS FOLKLORE	68
Afaq RAMAZANOVA. LITHOGRAPHIC PRINTING STAGE IN THE PUBLICATION OF LOVE EPOSES: LITHOGRAPHIC EXAMPLES OF THE EPOS "ARZU-GAMBAR"	90
Naila ASKAR. "KOROGLU" RESEARCH IN FIRST HALF OF XX CENTURY	101
Rasim HÜSEYNOV. BIRTH AND DEVELOPMENT OF TURKIC LITERATURE IN AZERBAIJAN AND ANATOLIA	109
Aynur CALİLOVA. CHILDREN AS FOLKLORE NARRATORS	117
Nigar ZEYNALOVA. ESCHATOLOGICAL SEMANTICS OF COSMIC ACCIDENT MYTHS	133
Narmin SADADDİNLİ. LIKE A WOLF TOTEM	140
<i>New samples from Azerbaijani folklore</i>	
FOLKLORE MATERIALS COLLECTED IN TALISH	147
<i>New samples of Turkish folklore</i>	
EPOS ABOUT GESERA (excerpt from the new Mongolian version)	157
<i>From the archives</i>	
WEDDING TRADITIONS IN SHEKI IN PRO-SHLOM	173
<i>Publications: presentations and reviews</i>	
Mehmet AÇA. ON THE LAST BOOK OF PROF. DR. SEYFADDIN RZASOY	183

СОДЕРЖАНИЕ



Коркутоведение: поиски, открытия

Рамазан КАФАРЛЫ. ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА МИФОВ О КАМ-ШАМАНЕ И ШАМАНСКАЯ МОДЕЛЬ МИФИЧЕСКОГО МИРА В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»	3
Асиф ГАДЖИЕВ. “КНИГА ДЕДЕ КОРКУТА”: ЗАБЫТЫЕ РОДНЫЕ СЛОВА ИССЛЕДОВАНИЯ	28
Аббасали АХМАДОГЛУ. ГЕРОИЧЕСКИЕ КОДЫ В “КНИГЕ ДАДА КОРКУДА”	40
Айнура САФАРОВА. В «КНИГЕ-ДЕДЕ КОРКУТ» А ЖИЗНИ ОГУЗОВ В ЭПИЧЕСКОМ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ	51

Фольклористика: проблемы, исследования

Мурадгелди СОЕГОВ. О ДВУХ РЕЦЕНЗИЯХ НА УЧЕБНИК М.-С. АГАБЕКОВА СО СБОРНИКОМ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРК, ИЗДАННЫЙ В 1904 ГОДУ (в связи с исполнением 155-летия со дня рождения его составителя)	60
Физули БАЯТ. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР ПО КАТЕГОРИИ ОСОБЕННОСТЕЙ И ФУНКЦИЙ	68
Афэг РАМАЗАНОВА. ЛИТОГРАФИЧЕСКИЙ ПЕРИОД ПУБЛИКАЦИИ ЛЮБОВНЫХ ДАСТАНОВ: ЛИТОГРАФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЦЫ ДАСТАНА «АРЗУ-КАМБЕР»	90
Наила АСКАР. “КОРОГЛУ” ИССЛЕДОВАНИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА	101
Расим ГУСЕЙНОВ. РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТЮРКО-ЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ И АНАТОЛИИ	109
Айнур ДЖАЛИЛОВА. ОХОТА В ТЮРКСКИХ ДАСТАНАХ	117
Нигар ЗЕЙНАЛОВА. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА МИФОВ КОСМИЧЕСКИХ КАТАСТРОФ	133
Нармин ШАДАДДИНЛИ. ТОТЕМ ВОЛКА	140

Новые образцы из азербайджанского фольклора

МАТЕРИАЛЫ ФОЛЬКЛОРОВ, СОБРАННЫЕ НА ТАЛИШСКОМ ЯЗЫКЕ	147
---	-----

Новые образцы туркского фольклора

ЭПОС О ГЕСЕРЕ (отрывок из новомонгольской версии)	157
--	-----

Из архивов

СВАДЕБНЫЕ ТРАДИЦИИ В ШЕКИ В ПРОШЛОМ	173
--	-----

Новые публикации: презентации и обзоры

Мехмед АДЖА. О ПОСЛЕДНЕЙ КНИГЕ ПРОФ. DR. СЕЙФАДДИН РЗАСОЙ	183
--	-----

**“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.

2021, I (72), 196 p. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2021

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Ədəbi işçilər:
Səbinə İsayeva, Xuraman Kərimova, Xəlida Məmmədova

Məsul katibin müavini:
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: Bakı, 370004, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31
Tel: 492-93-14; **Fax:** 492-93-14
E-mail ünvanı: qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com