

**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

II (73)

BAKI – 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. Həsənzadə Almaz, fil.e.d., prof. Gözəlov Füzuli (Bayat), fil.e.d., prof. Cəlal Qasımov, 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. İsmaylova Yeganə, fil.e.d., prof. Qasımlı Məhərrəm, fil.e.d., prof. Əsgərov Ramiz, fil.ü.f.d., dos. Ələkbərli Əziz, fil.ü.f.d., dos. Xavəri Sərxan, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Ağaverdi, fil.ü.f.d., dos. Xəlilov Rza, fil.ü.f.d. Məmmədli Elxan, fil.ü.f.d., dos. Sayılov Qalib, fil.ü.f.d., dos. Qarayev Səfa, fil.ü.f.d., dos. Vahid Zahidoglu (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 Süleymanov 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: “Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar”, “Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər” bölmələrində Azərbaycan və dünya xalqlarının folklorunun tarixinə, nəzəriyyəsinə, toplanması, nəşri və tədqiqi məsələlərinə, müasir folklorşünaslığın aktual problemlərinə həsr olunan yeni məqalələr çap olunur. “Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr” rubrikasında ekspedisiyalarda xalqın dilindən yazıya alınan yeni şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri, “Qardaş türk folklorundan örnəklər” rubrikasında isə Orta Asiya və Türkiyə xalqlarının folklor əsərlərinin orijinal mətnləri və onların Azərbaycan dilinə tərcümələri təqdim olunur. Jurnalın “Folklorşünas təqvim”, “Folklor həyatından”, “Rəylər” və “Yeni nəşrlər” bölmələrindəki materiallar da elmi ictimaiyyət tərəfindən rəğbətlə qarşılanır. **2021, II (73), 202 səhifə.**

www.folklor.az; email: qorqud.dede@yahoo.com, qorquddede@yahoo.com
Folklor İnstitutu, 2021

Elm xadimlərimiz

Folklor – xalqın yaddaşıdır: fərd yaddaşı, etnos yaddaşı, millət yaddaşı və xalq yaddaşı... Xalqın varlığı söz və sənət kodları ilə onun yaddaşında inikas olunur...

Seyfəddin RZASOY



SEYFƏDDİN RZASOY-

60

60 İLLİK ÖMRÜN TOHFƏ- LƏRİ

SEYFƏDDİN GÜLVERDİ OĞLU RZASOY

1961-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Biləsuvar rayonunun Bəydili kəndində anadan olmuş, azərbaycanlıdır, 1982-ci ildə V.İ.Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunun (indiki ADPU) filologiya fakültəsinə daxil olmuş, 1986-cı ildə həmin fakültəni fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdir. 1986-cı ildə Biləsuvar rayonunun Əli-abad kənd orta məktəbində Azərbaycan dili və ədəbiyyatı müəllimi vəzifəsində çalışmış, daha sonra 1991-1996-cı illərdə Sabunçu rayonu

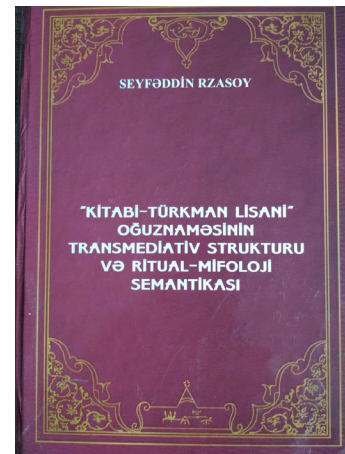
22 sayılı orta məktəbdə Azərbaycan dili və ədəbiyyatı müəllimi, 1996-2001-ci illərdə AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunda kiçik və böyük elmi işçi, 2001-2004-cü illərdə isə AMEA Folklor İnstitutunda böyük elmi işçi vəzifələrində çalışmışdır. 2004-cü ildən indiyə qədər AMEA Folklor İnstitutunda Mifologiya şöbəsinin müdiri vəzifəsində işləyir.

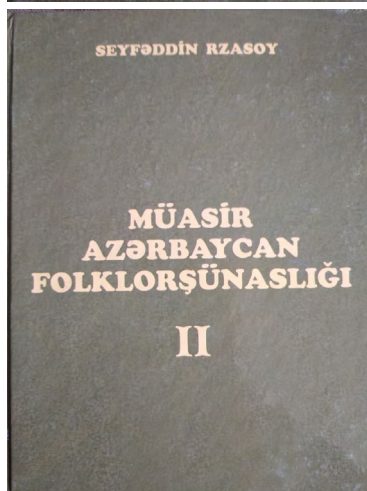
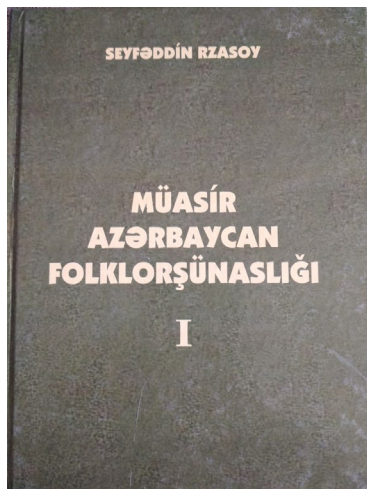
1997-ci ildə AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu nəzdində fəaliyyət göstərən Dissertasiya Şurasında "Nizami "Yeddi gözəl"i mətnində dünya modeli və onun mifoloji qurumu" mövzusunda dissertasiya müdafiə edərək filologiya elmləri namizədi elmi dərəcəsinə (diplom EN № 01143) almışdır.

2010-cu ildə Ali Attestasiya Komissiyasının qərarı ilə S.G.Rzayevə dosent (DS № 03622) elmi adı verilmişdir.

2013-cü ildə AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu nəzdində fəaliyyət göstərən Dissertasiya Şurasında "Oğuz mifinin strukturu (oğuz mətnləri əsasında semiotik bərpa)" mövzusunda dissertasiyası müdafiə edərək filologiya üzrə elmlər doktoru elmi dərəcəsinə (ED № 01460) almışdır.

AMEA-da işlədiyi 26 il ərzində S.G.Rzasoy yüksək ixtisaslı elmi kadrların hazırlanması sahəsində səmərəli fəaliyyət göstərmiş və onun rəhbərliyi altında 7 nəfər (E.Ağayev, R.Əlizadə, R.Allahverdiyev, S.Qasimova, A.Fərəcova, E.İmaməliyev (Qaliboğlu), G.Vəkilova) filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsinə almışdır. Hazırda folklorşünaslıq və ədəbiyyatşünaslığın aktual problemləri üzrə bir çox fəlsəfə doktorluğu və elmlər doktorluğu işlərinə rəhbərlik edir.





S.G.Rzasoy 19 kitabın, 300-dən yuxarı elmi məqalənin müəllifidir.

1. İslam Ağayev: ömür və yaradıcılıq etüdləri. Bakı, "Tural-Ə" NPM, 2002, 121 s.
2. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, "Ağrıdağ", 2003, 211 s.
3. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, "Səda", 2004, 199 s.
4. Yaddaş və şəxsiyyət. Bakı, "Səda", 2004, 130 s. (M.Həkimovla birgə)
5. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı, "Nurlan", 2007, 181 s.
6. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı, "Nurlan", 2007, 197 s.
7. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı, "Nurlan", 2008, 212 s.
8. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, "Nurlan", 2008, 188 s.
9. Oğuz mifologiyası. Bakı, "Nurlan", 2009, 363 s.
10. Əbülqazi "Oğuznamə"sində mif və ritual. Bakı, "Nurlan", 2013, 172 s.
11. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cildə, I cild. Mif və epos məsələləri. Bakı, "Nurlan", 2013, 364 s.
12. Muğanlıda Novruz karnavalı. Tiflis, 2014, 103 s.
13. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, "Elm və təhsil", 2015, 436 s.
14. Ustadnamə. Naxçıvan, "Nuh", 2016, 107 s. (R.Babayevlə birgə)
15. Əbülqazi "Oğuznamə"sinin ritual-mifoloji semantikasını. Mersin, "MerAk", 2020 (*Elektron kitab*)
16. "Kitabi-Türkman lisani" oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasını. Bakı, "Elm və təhsil", 2020, 472 s.
17. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cildə, II cild. Sənətkar, mətn və mühit məsələləri. Bakı: "Elm və təhsil", 2020, 308 s.

18. Nizami Gəncəvi: etnogenez və mifologiya. Bakı, “Elm və təhsil”, 2021, 120 s.

19. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil, 2021, 332 s.

S.G.Rzayevin yaradıcılığı ümumən dörd əsas istiqaməti əhatə edir:

Azərbaycan folklorşünaslığı, filologiyası və ümumən humanitar-antropoloji fikir məkanında yeni paradigmalardan yaradıcısı olan S.Rzasoyun yaradıcılığı tematika baxımından dörd əsas istiqaməti əhatə edir:

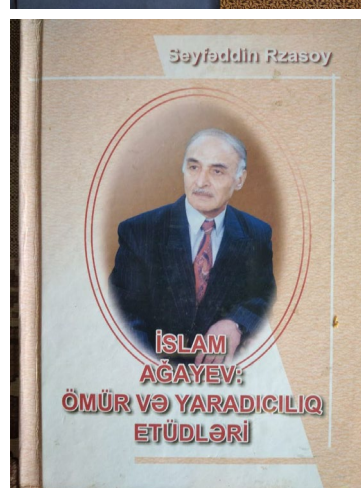
1. Müasir Azərbaycan ədəbiyyatı və ədəbiyyatşünaslığının problemləri.

Bu istiqamətdə diqqəti ilk növbədə müəllifin ilk kitabı olan “İslam Ağayev: ömür və yaradıcılıq etüdləri” (Bakı, 2002) cəlb edir. XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan ədəbiyyatı üzrə mütəxəssis olan mərhum prof. İ.Ağayev həm də mənsur şeirlər yazan şair idi. S.Rzasoy kitabda onun erlmi yaradıcılığının təsvir və təhlilini verməklə bərabər, poetik yaradıcılığının səciyyəvi xüsusiyyətlərini, o cümlədən onun poetik yaradıcılığından qırmızı xətt kimi keçən həsrət üslubun müəyyənləşdirmişdir. Müəllif aşkarlamışdır ki, İ.Ağayev uşaq ikən onun atasının İrana deportasiya edilməsi şairin qəlbində bütün ömrü boyu davam edən yarea açmışdır.

S.Rzasoyun ədəbiyyatşünaslığın müxtəlif məsələlərinə hər etdiyi “Yaşar Qarayevin ədəbi-estetik dünyası”, “Əsrin nəsr işarələri”, “Şəhriyarşünaslıq: mətn və poetika problemlərinə yeni baxış”, “Milli-etnik passionallığın poetik emosiosemlərinin təhlili”, “Milli istiqlalın filoloji salnaməsi”, “Şərin bədii strukturu” və s. kimi məqalələri Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının müxtəlif məsələlərinə həsr olunmuşdur.

2. Azərbaycan klassik ədəbiyyatının problemləri.

S.Rzasoyun bu istiqamətdəki yaradıcılığı hər şeydən əvvəl tematik yeniliyi, qoyduğu problemlərin kreativliyi və tətbiq struktur-semiotik metodla bağlıdır. Alimin 2003-ci ildə çap olunmuş “Nizami poeziyası: mif-tarix konteksti” adlı monoqrafiyası

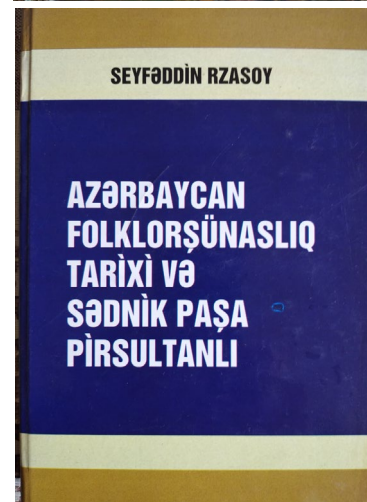
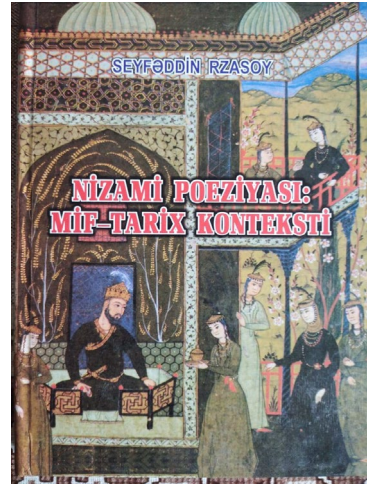


bu baxımdan əlamətdardır.

Ümimiyyətlə, Nizami mövzusu S.Rzasoyun bütün yaradıcılığı dövründə onun üçün doğma mövzu olaraq qalmışdır. O, müxtəlif zamanlarda bu mövzuya müraciət etmiş, “Azərbaycan mifinin bərpasında Nizami yaradıcılığı bir mənbə” (1989), “Folklor və Nizami” (1990), “Nizami “Yeddi gözəl”i mətnində modelləşən dünya və semiotik-mifoloji funksiyalı adlar” (1992), “Orta çağ mədəniyyət simvolikasında sözün semiotik imkanları” (1993). ““Həftə peykər” kosmoniminin semiotik-mifoloji kod anlamı” (1993), “Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” məsnəvisinin struktur metodla öyrənilməsi təcrübəsi” (2001), “Nizami Gəncəvinin “Yeddi peykər” məsnəvisindəki Xızır obrazının simvolikası” (2002), “Nizami bədiiləşdirmə kodunun tarixi strukturu” (2004), “Sədnik Paşa Pirsultanlı və Nizami dühası” (2008), “Nizami Gəncəvinin milli və ədəbi kimliyi haqqında” 2012), “Nizami türklüyü” (2013), “Nizami Gəncəvi yaradıcılığında mifoloji və tarixi şüur vəhdəti” (2021), “Folklor və Nizami” (2021) kimi məqalələr yazmışdır.

Alimin bu baxımdan bu il nəşr etdirdiyi “Nizami Gəncəvi: etnogenez və mifologiya” (2021) əsəri və xüsusilə “Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf” monoqrafiyaları nəzəri-metodoloji yenilikləri ilə seçilir. Məsələn, sonuncu monoqrafiyasında semiotik modelləşdirmə üsulundan istifadə edən S.Rzasoy burada “Şüurun inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur modelləri”, “Əsas süjetin folklor-mifoloji semantikasi”, “Makrokosm – böyük dünya: mifopoetik struktur və funksional semantika”, “Haşiyə nağıl süjetlərində sufi dünya modellərinin təriqət praktikasi və mifoloji arxetiplər”, “Mikrokosm – kiçik dünya: mənəvi təkamül prosesinin semiotik strukturu, irfani-psixoloji və təsəvvüfi-poetik semantikasi” kimi yeni problemləri qoymaqla Azərbaycan humanitar-antropoloji yeni fikir paradigmaları yaratmışdır.

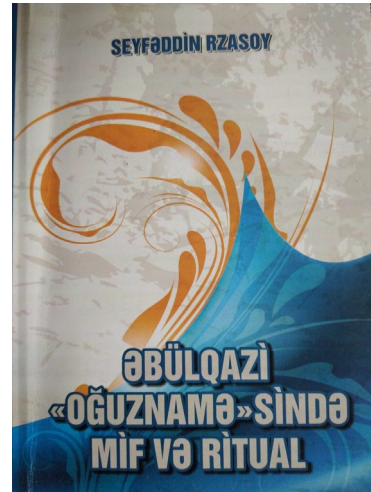
Alimin bundan başqa, Xətai, Nəsimi yaradıcılığına həsr olunmuş məqalələri də vardır.



3. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixinin problemləri.

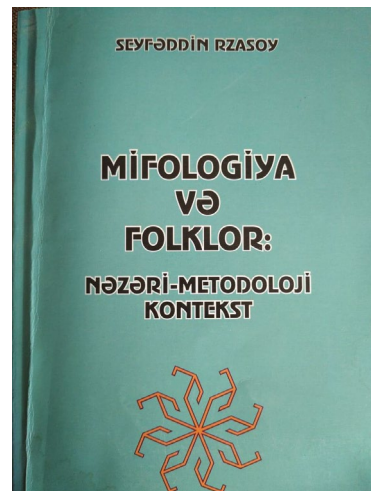
S.Rzasoyun yaradıcılığının bir istiqamətinin də müasir Azərbaycan folklorşünaslığının problemləri təşkil edir. Alimin bu istiqamətdə mərhum prof. P.Əfəndiyevin yaradıcılıq yoluna həsr olunmuş “Yaddaş və şəxsiyyət”, prof H.İsmayılovun yaradıcılığı haqqında “Folklorlaşan alim ömrü”, prof. S.P.Pirsultanlının tədqiqatlarını əhatə edən “Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı” kimi kitabları vardır.

Ümumiyyətlə, S.Rzasoyun müasir Azərbaycan folklorşünaslığı mövzusunda onun 60-dan yuxarı məqaləsi vardır və müxtəlif illərdə və orqanlarda çap olunmuş bu yazılar alimin iki cilddən ibarət “Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı” (I cild – 2013; II cild – 2020) adlı kitablarında yenidən oxucuların ixtiyarına verilmişdir.



4. Türk mifologiyası və ritualının rekonstruksiyası problemləri.

Həç şübhəsiz ki, S.Rzasoyun yaradıcılığının ən əsas istiqamətini onun və onun alim kimliyini elm aləmində məşhurlaşdıran Oğuz mifologiyası və rituaları ilə bağlı apardığı tədqiqatlardır. 25 il ərzində fasiləsiz aparılan bu tədqiqatlar çoxsaylı məqalələri və “Oğuz mifinin paradigmaları” (2004), “Oğuz mifi və Oğuznamə eposu” (2007), “Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst” (2008), “Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya)” (2009), “Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual” (2013), “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” (2015), ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” (2020) kimi yeddi monoqrafiyanı əhatə edir.



Bu kitablar içərisində ikisi (“Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya)” və ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi”) xüsusilə fundamentaldir. Alim “Oğuz mifologiyası” monoqrafiyasında türk mifoloji sistemi əsasında ilk dəfə olaraq Oğuz mifologiyasını bərpa etmişdir. Bu əsərdə dünya türkologiyası və eposşünaslığında ilk dəfə olaraq:

– “Oğuz mifologiyası” anlayışı daxil edilmiş və oğuz mətnlərindən rekonstruksiya edilmişdir.

– “Oğuz mifi” anlayışının kateqorial-epistemoloji strukturu müəyyənləşdirilmiş və elmi fikir dövryyəsinə “türk mif metamodeli” (metamifi) anlayışı daxil edilmişdir.

– Oğuz mifinin nümunəsində türk mifo-logiyasının struktur-semiotik metodla bərpasının yeni modifikasiyası hazırlanmış, konseptual aparatı qurulmuş, nəzəri-metodoloji və analitik-tətbiqi əsasları işlənərək postulat-laşdırılmışdır.

– Oğuz ritual dünya modeli rekonstruksiya olunmuşdur.

– Oğuz mifoloji kosmogenezinin xüsusi semantik aktuallığa malik funksional for-mullarından biri – “gözdən doğulma” mifologemi bərpa edilmiş və onun “identifikasiya”, “yuxu” və “ata-oğul” paradigmaları aşkarlanmışdır.

– Oğuz mifoloji kosmogenezinin ov, ulu toy və qurultay rituallarının kosmogonik modeli və funksional strukturunun öyrənilməsi nəticəsində ritual-mifoloji dünya modelinin yazı (qrafik), quş (onqon), heyvan (totem) kodları bərpa olunmuşdur.

– Oğuz mifologiyasında xaos modeli rekonstruksiya olunmuş və bu əsasda xaosun “Yalançı dünya” adlanması, “yalan” və “yalançılığın” oğuz xaos modelinin uyğun olaraq əsas prinsip və davranış formulu təşkil etməsi, “dəli” semantemi və “dəlilik” statusunun (o cümlədən “qara” semanteminin) bütün hallarda xaosla bağlı ritual işarələri olması, “dəli” adının Oğuz inisiyasiya ritualında ölüb-dirilmə mərhələsində olan fərdlərin ritual statusu olması, oğuzların “kiçik ölüm” adlandırdıqları “yuxu” semanteminin xaosla girib-çıxmanın mediasiya mexanizmi olması aşkarlanmışdır.

– Oğuz mifologiyasında xaos-kosmos münasibətlərinin funksional struktur mexanizmləri bərpa edilmiş, 33 və 40 semantemlərinin bu kosmoloji modelin əsas funksional ritm vahidləri olması aşkarlanmışdır.

– Dəli Domrul, Dəl Qarcar və Bamsı Beyrək obrazları oğuz mifologiyasında xaosun dəli paradigmaları kimi bərpa olunmuşdur.

– Oğuz ritual-mifoloji kult sistemi “dörd üzünüqablı igid” modeli əsasında qam-şaman paradigmasında bərpa olunmuşdur.

– Qazan və Aruz obrazları fraternal əcdadlar paradigmasında bərpa olunmuşdur.

– “Ölüb-dirilmə” Oğuz mifoloji dünya modelinin funksional ritm mexanizmi kimi bərpa olunmuşdur.

– “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətn strukturu 12-lik funksional ritm vahidi üzrə ölüb-dirilən mətn paradigmasında bərpa olunmuşdur.

– Dədə Qorqud obrazı Qam-Ata (Şaman-Əcdad) paradigmasında bərpa olunmuşdur.

– Boy boylama”nın “boy” semantemində işarələnmiş Oğuzun söz şəklində doğulması (ölüb-dirilməsi) ritualı olması və Dədə Qorqudun adla təsbit etmə (adlandırma ilə yaratma) ritualının başçısı kimi boyun doğuluş mərasiminə rəhbərlik edərək “Oğuz(namə)” adını verməsi aşkarlanmışdır;

– Koroğlu obrazının Oğuz xanın paradigması kimi ritual-mifoloji strukturu bərpa olunmuşdur və s.

S.Rzasoyun ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” monoqrafiyası dünyaya yanlış olaraq “Kitabi-

Dədə Qorqud”un üçüncü nüsxəsi kimi təqdim edilmiş, əslində isə, şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsi ilə bağlı müstəqil oğuznamə olan “Kitabi-Türkman lisani” əsərinə həsr olunmuşdur.

Beş fəsildən ibarət olan monoqrafiyanın birinci fəslini bizim həmin abidə haqqında S.Rzasoyla birgə yazdığımız məqalə təşkil edir.

Əziz həmkarlarım və oxucularım, əslində, tədqiqatda əldə etdiyim bütün nəticələri tədqiqatın özündə geniş şəkildə vermişəm. Bu cəhətdən sonda ümumiləşdiriləcək bir məsələ qalmayıb. Ancaq bununla bərabər bir sıra fikirlərimi burada demək istərdim. Əsərdə sübut edilmişdir ki, yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi janr poetikasına görə dastan yox, ərgənləşmə bitiyi, inisiyasiya kitabıdır.

S.Rzasoy müəyyən etmişdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən Ğaib dünya heç də İslamdakı Qeyb aləmi deyildir. Ğaib aləm əsilzadə Oğuz igidlərinin ölümləri çatdığı zaman adi ölümlə ölməyib, “yox olaraq” getdikləri keçid dünyasıdır. Bu dünya İslam dinindəki Bərzəx aləminə bənzəyir. Ğaib aləmdə olan Oğuz igidləri inisiyasiya ritualının ikinci mərhələsində olduğu kimi, liminal varlıqlar şəklində mövcuddurlar. Yəni onlar nə ölü, nə də diridirlər. “Görməyən” (kor) və “eşitməyən” (kar) bədənlər (“boy”lar) kimi ölümlə həyatın ortasında olan zamanüstü varlıqlardır. Bu, eyni zamanda ölümsüzlük statusudur. Bizə belə gəlir ki, “Kitabi-Türkman lisani”də Ğaib dünyadakı Oğuz igidlərinin “Cavanmərd” adlandırılmasının səbəbi budur. “Cavanmərd” sözü, onu tərkib hissələrinə ayırıqda “cavan insan”, yəni həmişəcavan, diri, ölməz insan deməkdir. Lakin “cavanmərd” sözünün “əsilzadə” mənası da var. Bu, o deməkdir ki, Ğaib dünyada yalnız mərd igidlərin seçilmiş nümayəndələri yaşayırlar.

Alimə görə, bu Oğuz cavanmərdlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud”da *tərənnüm, vəsv, tərif olunan* “ol zamanı”da yarı ölü, yarı diri vəziyyətdə olan igidlərlə birlikdə Ğaib dünyada konservasiya olunmaqdadır. Ğaib dünyanın ən mühüm funksiyası indiki dünyada və zamanda yaşayan Oğuz dünyasını sakral enerji ilə təmin etməkdir. Bu cəhətdən Ğaib dünya Oğuz etnosunun sakral enerjisinin toplandığı, qorunduğu potensiyadır. Oğuzlar öz totem “kökləri//ataları” ilə də həmin dünyaya bağlıdırlar. Transmediatorlar (qam//şamanlar, alp ozanlar) həmin dünya ilə əlaqə yarada bilirlər. İnisiyasiya ritualında keçən namizədin psixikası Ğaib dünyadan alınan enerji ilə yenidən formalaşdırılır. Namizəd//neofit ritualın birinci mərhələsində bu dünyadan ayrılır, ikinci mərhələdə psixikasının sökülməsi baş verir. Bu zaman o, liminal vəziyyətə düşür. Liminal vəziyyət neofitin həm ölü, həm diri vəziyyətidir. Məhz liminal rejim Ğaib dünya ilə neofit arasında enerji körpüsünə, naqilinə çevrilir. Məsələn burasındadır ki, Ğaib dünyada olan igidlər daimi olaraq liminal rejimdədirlər: inisiyasiya ritualından keçən namizədin Ğaib dünyadan enerji ala bilməsi üçün o da məhz liminal rejimdə olmalıdır. Ritual dünyasındakı neofit(lər)in liminal rejiminin göstəriciləri ilə Ğaib dünyanın liminal rejiminin göstəriciləri bərabərləşən anda transmediativ əlaqə işə düşür və bununla neofit(lər)in psixikasına

Ğaib dünyadakı igidlərin psixiki enerjisinin nəqli başlanır. Beləliklə, neofit(ləri)in yeni psixikası Ğaib dünyadakı igidlərin psixi enerjisi ilə yenidən formalaşdırılır.

S.Rzasoy aşkarlamışdır ki, Oğuz eposları öz çağının ozanlarının transmediativ düşüncələrinin məhsuludur. Bu eposlar öz çağının sakral//müqəddəs mətnləridir. Həmin mətnləri transmediator ozanlar Ğaib dünyadan sakral mətnlər olaraq alırdılar. Haqq-Təala könlünə ilham edən Dədə Qorqudun Ğaib aləmdən söylədiyi dürlü xəbərlər belə sakral mətn-informasiyalardır. Bu cəhətdən bizim boy dediyimiz dastanların hamısı boy boylama ritualı vasitəsilə əldə olunmuş mətnlərdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylar ona görə boy adlanır ki, Dədə Qorqud həmin mətnləri “boy boylama” ritualı vasitəsilə almışdır. “Boy(un) boylanması” ritualı istisnasız olaraq Dədə Qorquda məxsusdur. “Dədə Qorqud” eposunun bütün əlyazmalarında bu funksiyayı Dədə Qorquddan başqa heç kəs icra eləmir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər oğuznamənin sonunda Dədə Qorqud gəlir və qəhrəmanlıq aktını “sakral presedent” statusunda boy şəklində boylayır. “Kitabi-Türkman lisani” oğuzna-məsindəki “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” mətnində Dədə Qorqud yerli-dibli yoxdur. Çünki o, bu hekayətdə gəlmir və soy şəklində alınmış bu hekayəti boyə çevirmir. O, həmin hekayəti “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun XI boyunun tərkibində, yəni onun kontaminativ əlavəsi statusunda boyə çevirir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki bütün mətn vahidləri soy olduğu kimi, “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayəti də soydur. XI boyə birlikdə boy statusu əldə edir.

Müəllifə görə, “Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” hekayətinin boyə çevrilməməsinin əsas səbəbi “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin funksional tipologiyası ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqudun bütün funksiyası “boy boylamaqdan” ibarət olduğu halda, o, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində Ğaib dünya haqqında xəbərləri onunla 40 şagird arasında transmediativ əlaqə sistemi qurmuş təhkiyəçi alp ozanın vasitəsilə 40 şagirdin psixikasına nəql edir. Bütün bu prosesin hamısı soylama ritualı vasitəsilə həyata keçirilir. Bu cəhətdən, Dədə Qorqudun Ğaib dünyada “boyladığı” informasiyanı təhkiyəçi alp ozan “soylayaraq” alır. Yəni Ğaib dünyadan gələn informasiya məzmunundan və formasından (nəzm, yaxud nəsr şəklində olmasından) asılı olmayaraq, təhkiyəçi alp ozana “soy” janrında gəlib çatır. Çünki Dədə Qorqudla əlaqə sistemini quran təhkiyəçi alp ozandır və onun funksiyası yalnız soy soylamaqdır. Qeyd edək ki, S.G.Rzasoy milli folklorumuzun təbliği, milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması ilə bağlı tez-tez televiziya və radio ilə çıxışlar edir, milli folklorun problemləri ilə bağlı dövlət əhəmiyyətli komissiyaların işinə cəlb olunur. Azərbaycan elmini Türkiyə, Rusiya, Qazaxıstan və s. ölkələrdə ləyaqətlə təmsil etmişdir.

Ramazan QAFARLI,
Filologiya elmləri doktoru

Qorqudşünashlıq: axtarışlar, aşkarlamalar***Ramazan QAFARLI******Filologiya elmləri doktoru******E-mail: ramazanqafar@gmail.com*****“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA OD ARXETİPİNİN SEMANTİK STRUKTURU**

Açar sözlər: ritual, mif, od, tonqal, işıq, Qorqud, Prometey, mifik zaman, empirik zaman, ağ otaq, qara otaq, qırmızı otaq.

SEMANTIC STRUCTURE OF THE ARCHETYPE OF FIRE IN THE EPIC “BOOK OF MY DEDE KORKUT”**ABSTRACT**

The article shows that the spirit of Dada Gorguda is more often associated with fire, and the lighting of fires in the mountains is considered the main ritual of practically all tribes. This is misleading. Lamps, bonfires and hearths are the main symbols of Oguz in movies and plays. In Oguz writing there is not a single symbol of bondage as a symbol of unity and unity (warning and mobilization, when one bonfire is left in a high place, two - a call to disaster and war, three - to victory and triumph). But what is the reason for the presence of fire, light, goodness and blessings in the meaning of the name of the mythical image? Undoubtedly, this is due only to the imagination of the deepest layers, and it is impossible to unravel it, not comparing it with the old mythological systems. The facts that testify to the fact that a number of popular mythical representations of the peoples of the world are associated with the Caucasus and Azerbaijan prove that our ancestors are the ancient inhabitants of the Earth. It is possible to see in the myth of Prometheus, who burns people. An explanation of the lighter can be found in the ancient beliefs that reflect the murdered ideas of the Azerbaijani Turks. Our ancestors predicted that once a year the spirits of their dead grandfathers would come to bring grandchildren, which would also come last. If they had seen in the houses where their descendants lived, the fires would not have stayed, the stoves would have returned, they would have thought that everything would be destroyed, they would return and there would be no more. And if they see in the first Tuesday that the smoke does not go out of the oven, that the food is not cooked, the grandchildren do not laugh, they are hungry, they are hungry, they are offended, and they will not go there anymore. In accordance with this belief, the following environments ignite the bones, arrange walks and exclude sorghum.

Keywords: ritual, myth, fire, bonfire, light, Gorgud, Prometheus, mythical time, empirical time, white room, black room, red room.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА АРХЕТИПА ОГНЯ В ЭПОСЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДЕ КОРКУТА»**РЕЗЮМЕ**

В статье показано, что дух Дада Горгуда чаще ассоциируется с огнем, а зажигание костров в горах считается главным ритуалом практически всех племен. Это заблуждение. Лампа, костер и очаг - главные символы огузов в фильмах и спектаклях. В огузской письменности нет ни одного символа костра как символа сплоченности и единства (предупреждение и мобилизация, когда один костер оставляют на высоком месте, два - призыв к катастрофе и войне, три - к победе и торжеству). Но в чем причина присутствия огня, света, добра и благословений в значении названия мифического образа? Несомненно, что это связано только с воображением из самых глубоких слоев, и невозможно разгадать его, не срав-

нивая со старыми мифологическими системами. Факты, свидетельствующие о том, что истоки ряда популярных мифических представлений народов мира об огне связаны с Кавказом и Азербайджаном, доказывают, что наши предки являются древнейшими обитателями Земли. Это можно увидеть в мифе о Прометее, который поджег людей. Объяснение зажигания костра можно найти в древнейших поверьях, отражающих убитые горем идеи азербайджанских турок. Наши предки представляли, что раз в год духи их умерших дедов приезжают навестить внуков, что также приходится на последнюю среду. Если бы они увидели, что в домах, где жили их потомки, костров не осталось, печи погаснут, они подумали бы, что все будет разрушено, они вернутся и больше туда не пойдут. И если они увидят в первый вторник, что из печей не идет дым, что еда не готовится, внуки не смеются, они голодны, они голодны, они обижены, и они больше не пойдут туда. Согласно этому поверью в следующие среды разжигают костры, устраивают гулянья и исключают ссоры.

Ключевые слова: ритуал, миф, огонь, костер, свет, Горгуд, Прометей, мифическое время, эмпирическое время, белая комната, черная комната, красная комната.

“Dədə Qorqud”un ruhunu daha çox odla bağlayırlar və dağlarda tonqal qalamağı, az qala, bütün boyların məğzində duran əsas ritual kimi göstərirlər. Bu, səhv fikirdir. Kinofilmdə, tamaşalarda da çıraq, tonqal və ocaq oğuzların əsas simvoldur. Bu, yəqin ki, «Qorqud»dakı **qor (od, alov)** kəlməsindən doğur. Əlbəttə, Dədə Qorqudun dərin qatlardakı mifik obrazı odun insanlara verilməsinə söyləyir. Eposun mətnindən çıxış etsək, orada *suya, dağa, ağaca* daha tutarlı şəkildə kult kimi baxılmasını əsaslandıran faktlar mövcuddur. Od isə, demək olar ki, başqa mənələrdə özünü büruzə verir.

Dədə Qorqudun odla bağlı alqışları bunlardır:

Haq yandıran çırağın daim yansın!

İşığınız əskik olmasın (yəni nəslin kökü kəsilməsin)!

Onun dilində ocaq (çıraq, işıq) – nəsil, oba, yurd, vətən mənasında işlənir. Ocağın sönməsi nəslin kökünün kəsilməsi deməkdir. Dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqud evin dayacağı olan qadınlardan başqa, yerdə qalan üçü haqqında deyir ki, Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindəndirlər (bayağı), onların uşaqları böyüməsin, ***ocağınıza belələri gəlməsin...***

Dastanda ata ilə oğlun öldürülməsi – nəslin kəsilməsi ocağın sönməsi ilə müqayisə edilir. Kafirlərin Qazan bəylə Uruzu tutub öldürmək niyyətini oğlu atasına belə izah edir:

– Sən gəlincə, ata, düşmənlər danışdılar: “Qonur atlı Qazanı tutun... Oğlu ilə özünü bir yerdə öldürün. ***Ocağını söndürün!..***”

Bütün bunlar məhz *dastan qəhrəmanlarının daimi ocağa, torpağa, vətənə sahib olmalarından* xəbər verir.

Od insanın birliyi, mənəvi bütövlüyü, böyüklüyü, qolunun qüvvəsidir. Qanturalı Selcan xatunu gətirmək üçün yad ölkəyə – Trabzona yola düşəndə atası Qanlı qoca oğlunu bu niyyətdən çəkəndirmək istəyir, “əjdahalar, ilanlar sökə bil-məyən qalın meşələrlə, sıx ormanlar”la qorxudur. Qanturalı isə **odun** köməyi ilə keçilməz yerləri adlayacağını bildirir.

Dədə Qorqud insanları daxilən saf, qüdrətli görmək istəyirdi. Ona görə də mə-nəvi aləmdən bəhs edən fikirləri odla əlaqələndirməyi tövsiyə edirdi, məsələn, “içinə od düşdü”, “içim özümü yandırır, çölüm özgəni” kimi kəlamlarla ilk dəfə onun dü-züb-qoşduğu boylarda rastlaşırıq: “Selcan xanım bunu belə görəndə içinə od düşdü”.

Odla bağlı faktlar bu istiqamətdədir. “Традиционное мировоззрение тюр-ков Горной Сибири” kitabında kökdən gələn adət-ənənələrdən bəhs açarkən mü-əlliflər yazırlar: “Ənənəvi mədəniyyətlərdə ocaq sabitliyin simvoludur və dünya-nın əsas xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Altay aullarında yanan od mühüm mədəniyyət hadisəsi idi, ocaq yeni ailənin və evin başlanğıcı hesab edilirdi. O, ri-fah verən, vasitəçi və insanların xilaskarı idi, tayfa həyatının simvolu və qoruyu-cusu kimi çıxış edirdi” (4, s. 136). Görürdüyü kimi, “Dədə Qorqud”da da eyni qaydada od, ocaq nəslin qoruyucusudur. S.S.Kataşın “Мифы, легенды горного Алтая” monoqrafiyasında ocağın nəslə, kökü mənalandırmasının türkklərin ilkin inanclarına söykəndiyi təsdiqlənir: “Qədimlərdə nəslin son nümayəndəsi öləndə ocaqlar həmişəlik söndürülürdü” (3, s. 53).

Oğuznamədə tonqalın həmrəyliyə, birliyə çağırış rəmzi tək (hündür yerdə bir tonqal qalananda xəbərdarlıq və səfərbərlik, ikisi – fəlakət və döyüşə çağırış, üçü – zəfər və təntənə çağırış şəklində) izləri yoxdur. Bəs mifik obrazın daşdığı adın məna yükündə odun, işığın, xeyirin, bərəkətin olmasının səbəbi nədədir? Bu-nun ancaq ən dərin qatlardan gələn təsəvvürlə bağlandığı şübhəsizdir və əski mi-foloji sistemlərlə müqayisə aparmadan açılması mümkün deyil.

Dünya xalqlarının odla bağlı bir sıra məşhur mifik təsəvvürlərinin mənbəyi-nin Qafqazla, Azərbaycanla bağlılığını göstərən faktlar sübut edir ki, ulu babaları-mız Yer kürəsinin ən qədim sakinləridir. Bunu odu insanlara bəxş edən Prometey haqqındakı mifdə də görmək mümkündür. Bir sıra qədim mənbələrdə Prometey Olimp allahlarından (başda Zevs olmaqla) çox-çox əvvəlki dövrlərin təsəvvürləri-nin məhsuludur. Onun mənşəyini əski bolqarlara və Qafqazda yaşayan skiflə-rə/saklara/ aid edirlər. Hər iki halda qədim türk tayfaları ilə bağlanır. Bunu ger-çəkləşdirən bir cəhət olduqca maraqlıdır. Prometey insanları sudan və torpaq-dan düzəldir, elə edir ki, onlar həmişə göyə baxsınlar. Bildiyimiz kimi, yunan al-lahları yerdə (dağlarda) yaşayırdılar. Yalnız əski türklərin inanclarında baş ruh yu-xarı dünyada yerləşir, yaxud Allah göy təbəqəsinin (Göy tanrının) özüdür. Esxilə görə, odu insanlara bəxş etməklə Prometey həm də texniki tərəqqini, mədəniyyəti, incəsənəti onlara bağışlamışdır. O, qayalarda qarışqa kimi ömür sürən bəşər övla-dına ev tikməyi, gəmi qayırmağı, təsərrüfatla məşğul olmağı, paltar geyməyi, say-mağı, yazıb-oxumağı, ili fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə ayırmağı, allahlara qurbanlar gətirməyi, fala baxmağı öyrətməmişdir. Prometey sözünün mə-nası «**müd-rik**», «**gələcəkdən xəbər verən**» deməkdir. O, odu insanlara bağışladığı üçün cəza-lanır, Qafqaz dağlarında, skiflər yaşayan ərazilərdə zəncirlənir. Quzğunlar Promete-yin bədənini dəlik-deşik edirlər. Zevs dəfələrlə onun canını özünə qaytarır və əzab-

əziyyətli ömrünü uzadır. Prometey dünyada insanlar uğrunda fədakarlıq göstərən ilk mədəni qəhrəman kimi təqdim olunur. İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, demək olar ki, Prometeyin fədakarlığının yaşadığımız zamanın başlanğıcında təkrarıdır.

Prometey insanlara tövsiyə edir ki, odu sönməyə qoymasınlar, yaşadıkları mağaraların tonqalları həmişə yansa, insan nəslinə heç bir qüvvə bata bilməz. Və dünyanın əksər dillərində işlənən “ocaq” sözünün türk mənşəli olmasına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Məhz Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən “ocağın sönməsin” alqışının həmin mifik təfəkkürlə bağlılığını danmaq mümkün deyil. Eləcə də mifik qanunauyğunluğa əsasən, qəhrəman doğulduğu yerdə də ömrünü başa çatdırmalıdır. Lakin yunan mifoloji sistemində Prometeyin meydana gəlməsi dumanlı olduğu kimi, ömrünün sonu aid olduğu ölkədə tamamlanmır. Onun yunan mifoloji sisteminə hazır şəkildə başqa xalqdan keçdiyi güman edilir və Prometeyin Qafqazda əsl vətəninə axtarsaq, Azərbaycandan o yana getmək mümkün deyil. Bəs “yunanlaşmamışdan”, Prometeyləşməmişdən qabaq öz vətəninə insanları tərəqqiyə çatdıran tanrı, yaxud tanrı elçisi necə adlandırılmışdır? Bizcə, adında “od” və “xoşbəxtlik” sözlərini birləşdirən **Qorqud**. Azərbaycan türkləri onları dünyaya gətirən, tərbiyə edən, ağla-kamala çatdıran atalarına “dədə” deyirlər. Prometey – Qorqudun da yaratdığı insanlar ona “ataları” kimi baxmışlar.

XI əsrdə Balasaqunlu Yusif tərəfindən qələmə alınan türkdilli ilk məsnəvi “Kutadqu bilik” (Xoşbəxtlik gətirən bilik) məsnəvisində də birinci kəlmənin “kut” hissəciyinin “xoşbəxtlik” mənasını verdiyini nəzərə alsaq, alimlə razılaşmaq olar. Lakin “Qorqud”un bütövlükdə xoşbəxtliyin mayası kimi təqdimi özünü doğrultmur. Əslində, “Qorqud” sözündə odla xoşbəxtliyin yanaşı işlənməsinin, əlaqələndirilməsinin anlamı məhz ən əski təsəvvürlərə – “Prometeyliyə” söykənir. Dünyada inkişafın, yaradıcılığın, məhsuldarlığın, bolluğun mənbəyi və təbiətin təzədən oyanmasının səbəbi oddur. Təsədüfi deyil ki, “Kutadqu bilik” əsərində də öz ağılı, biliyi, dünyagörüşü, təcrübəsi ilə ölkəyə xoşbəxtlik, əmin-amanlıq, bolluq gətirən baş obrazlara mürəkkəb adlar verilir və sözlərdən biri odla əlaqələndirilir: xaqan Gün-doğdı ədaləti, qanunu, vəzirin kiçik oğlu Od-Qurmuş isə taleyi, aqibəti təmsil edir. Onların dövlət idarəciliyində Prometeyin insanlara bəxş etdiyi bütün cəhətlərin mayası durur. Qorqudun türklərdə Prometeyin analoqu olan tanrı elçisi olduğunu bildiyi üçün Y.Balasaqunlu “biliyin xoşbəxtlik gətirməsi”nə inanılan obrazların adını odla bağlamışdır.

Azərbaycan türklərinin qam-şaman təsəvvürlərini özündə əks etdirən ən əski inamlarda da tonqal yandırılmasının izahını tapmaq olar. Ulu əcdadlarımız belə təsəvvür edirdilər ki, ildə bir dəfə ölmüş babalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlir ki, o da İlxır çərşənbələrə düşür. Əgər onlar görsələr ki, nəsil-ləri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönüb, elə bilirlər ki, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə hərlənməzdilər. Bir də ilk çərşənbə axşamı görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlir, xörəklər bişirilir, nəvə-nəti-

cələri deyib-gülmürlər, ac-yalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inci-yər və bir də oralara gəlməzlər. Məhz bu inama görə, İlahır çərşənbələrində tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülür. Müqəddəs günün çərşənbə seçilməsinin isə bir izahı budur ki, tanrı dünyanı yaradanda həftənin ilk günündə hazırlıq işlərini yerinə yetirir, ikinci gün yaradıcılıqla məşğul olur. Bu inama görə, bütün varlıqların ilk doğum günü çərşənbəyə düşür. Qədim türklərdən fərqli olaraq, müsəlmanlarda ən uğurlu gün cümə axşamı, xristianlarda isə İssus dirilən gün – bazar günü hesab edilir. Nizami poemalarının birində övladdan danışanda onların canlı danışığda «ışığ» kimi anıldığını göstərir:

Dedi: muradım (məqsədim) dostluqdur.

O da iki işığın (övladın)¹ xatirədir...

...(Qoy) tay tayı ilə zintələnsin.

Mən məhəbbət və qohumluq qaydası ilə

Sənin qızını öz oğluma istəyirəm...(2, ş. 72-73)

“Dədə Qorqud”da ayrı-ayrı boylarda **emprik zaman kimi** götürülən epik təsvirdə konkret məkan göstərilir: “Bir gün Qam ған oğlu xan Bayandır yerindən turmuşdı. Şamı günligi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala seyvanı göy yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalça döşənmişdi” (1, s. 34).

Bu təsvir tarixi zaman və məkan baxımından məlum dövrlə səsleşir. Oğuzların başçısı ildə bir dəfə böyük bir məclis düzəldib görülmə işləri yekunlaşdırır, bəyləri xidmətlərinə görə mükafatlandırır, gələn il üçün tədbirlərini söyləyir, təklifləri dinləyib müzakirə edirdi. Türk tarixində toy, qurultay kimi tanınan məclis idarəçilikdə ilk demokratik institutlardan biri idi. Dastanda həmin tarixi mərhələ ümumiləşdirilir, bədii formaya salınıb aşağıdakı mətndə empirik zamanın illə müəyyənleşən kiçik dövrünə aid (il ərzində bir dəfə təkrarlanan) hal kimi təqdim olunur: “Xanlar xanı xan Bayandır yildə bir kərə toy edib, Oğuz bəglərini qonaqlardı. Genə toy edib, atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı”.

Dastanda məkanın təsviri də konkretleşməyə doğru meyillidir. Doğrudur, arxaik qəhrəmanlıq eposlarında olduğu kimi, burada da zaman üç yerlə əlaqələnilib axarını dəyişir:

Bir yerə ağ otağ,	Oğlı olanı ağ otağa,
bir yerə qızıl otağ,	qızı olanı qızıl otağa qondurın...
bir yerə qara otağ qurdırmışdı.	...Kimün ki, oğlı-qızı yox, qara otağa qondurın, qara keçə altına döşək, qara qoyun yəxnisindən öginə gətürün. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün» - demişdi. ...Oğlı-qızı olmayanı allah-təala qarğayıb-dır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsün» - demiş idi» (1, s. 34).

¹ Türklər üçün də övlad işıqdır.

Sual doğur: mətndə hadisələr ilin hansı mərhələsində başlayır? Axı, tarixi-qəhrəmanlıq eposlarında zaman bəzən ən kiçik hissəsinə qədər (saatla, günlə, ay-la, fəsilə, bədii dilin imkanlarından istifadə edildikdə isə “yellər əsəndə, gün doğanda” şəklində) konkret göstərilir.

“Dirsə xan oğlu Buğac xan boyını bəyan edir...» boyunda zaman və məkan elə dəqiqliklə işlənmişdir ki, ən kiçik detal belə unudulmamış, yerli-yerində işlənərək ümumi axına uyğunlaşdırılmışdır. Hadisələrin hansı zamanla çıxışı eposda poetik füqurların mətne ustalıqla daxil edilməsi ilə müəyyənləşir. Belə ki, toy məclisinə çağırılan Dirsə xan səhər tezdən – “alar sabah qalqubanı yerindən uru turub, qırq yigidi boyına alıb Bayındır xanın söhbətinə gəlir” (1, s. 34).

Hadisənin məhz yaz girən ərəfədə baş verdiyi isə dolaylı şəkildə təqdim olunur:

“Salqum-salqum tan yelləri əsdigində,
Saqallu boz ac turğay sayradıqda,
Saqalı uzun tat əri banladıqda,
Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda,
Aqlı, qaralı seçən çağda,
Köksi gözəl qaya tağlara gün dəgəndə,
Bəg yigitlər cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda” (1, s. 34).

Zaman və məkanın bu qədər geniş və konkret şəkildə təsvirinə ancaq yazılı ədəbiyyatda rast gəlirik. Şifahi epik ənənədə isə nadir hal kimi nəzərə çarpır. Doğrudur, birbaşa hansı zamandan bəhs olunduğu mətndə qeyd edilmir. Lakin poetik ifadələrin arxasında gizlənən anlamlardan anlaşılır ki, yazın gəlişindən söhbət gedir. Çünki hələ qışın soyuğu torpağın üstündən əlini tamam götürməyib, “salxım-salxım dan yelləri əsir”, “saqqalı boz torağaylar” ona görə ac ötürlər ki, hələ təbiətdə tam oyanma baş verməyib, bitkilər cücərməyib, yeməyə bir şey tapmırlar. “Bədəvi atların yiyəsini görüb kişnəməsi”nə də səbəb odur ki, artıq isti-soyuq yuvaları tərk etmək zamanı gəlib çatmışdır. Eləcə də Novruz yaxınlaşdığı üçün “saqqalı uzun tat kişi azan çəkir”, Qalın Oğuzun “gəlini-qızı axır çərşənbədə bəzənib-düzənir”, günün “ağlı”, yəni işıqlı, gündüzlü və “qaralı”, yəni gecəli, qaranlıq çağları bir-birindən seçilir. Nəhayət, yaz girəndə “köksü gözəl böyük dağlara gün dəyir”, igid bəylər, qəhrəmanlar meydanlara axışib bir-biriləri ilə güləşir, döyüş sirlərini mənimsəyirlər. Boyda bir ilin dairəsindən çıxıb müxtəlif dövrlərə düşən başqa hadisələrin də çıxışı baharla əlaqələndirilir. Bayındır xanın maraqlı adətindən bəhs açılanda iki kiçik zaman mərhələsinə işarə olunur: onun əmri ilə “bir yazda, bir də payızda buğa ilə buğranı savaşırdırdılar” (1, s. 34). Lakin ozanlar mətndə on beş il ötürülmüş vaxtı (uşaq nəzir-niyazla dünyaya gələndən sonra on beş yaşına girənədək nə hadisə baş verdiyi buraxılır) boyun başladığı zaman və məkana uyğun şəkildə davam etdirirlər. Adama elə gəlir ki, bu elə Bayındır xanın toy qurdurub Qalın Oğuzun bütün bəylərini yanına topladığı həmin bahardır: bir yerdə ağ, bir yerdə qırmızı, bir yerdə də qara otaq var... Çünki buraxılmış, sıxışdırılmış zaman ərzində əslində ancaq bir şey

dəyişmişdi. Dirsə xan tək deyildi, oğlu ilə birlikdə məclisə qədəm qoymuşdu. Qalan məsələlər əvvəlki kimi qalırdı. Yenidən əhatəli təsvirə yer verilir və hadisələr əfsanəvi məcradan çıxarılıb (yəni Buğacın nəzir-niyaz, alqışla möcüzəli doğuşunun nəticəsi olaraq onun qeyri-adi varlıqlarla mücərrəd məkan və zaman çərçivəsində mübarizəsinə həsr olunmur), xalq adət-ənənələrinin fonunda ailə-məişət səviyyəsinə endirilir.

Zaman ardıcılığında böyük dövrün sıxışdırılmasından sonra hadisənin yenə yazla başlaması həm də boyun bütövlüyünü təmin edən vaasitədir. Struktur baxımında yazda əsası qoyulub düyünlənən hadisə bir növ həmin nöqtədən – yaz vaxtından davam etdirilir. Burada on beş illik fərq bir də ona görə hiss edilmir ki, zamanı öz arxasınca aparən əsas qəhrəman meydana çıxarılır və qəhrəmanlıqla ad-san qazanır: “Məgər, sultanım, genə yazın buğayı saraydan çıxardılar. Üç kişi sağ yanında, üç kişi sol yanında dəmür zəncirlə buğayı tutmuşdılar. Gəlüb meydan ortasında qoyu verdilər. Məgər, sultanım, Dirsə xanın oğlancığı, üç dəxi ordı uşağı meydanda aşuq oynarlardı. Buğayı qoyu verdilər, oğlancılara “qaç” dedilər. Ol üç oğlan qaçdı, Dirsə xanın oğlancuğu qaçmadı. Ağ meydanın ortasında baxdı-turdu” (1, s. 36).

Boyda üçüncü mühüm hadisənin də çıxışı yazla əlaqələndirilir. Bunlar təsadüfi xarakter daşıyırmı, yoxsa hansısa sistemə, inama bağlanır? Azərbaycan türklərinin məişətində bahar fəslinin mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi danılmazdır. Yazla hər şey təzələnir, xeyirliyə doğru atılacaq addımlar üçün zəmin hazırlanır. Hətta küsənlər barışırlar. Eposda ata-oğul (şər-xeyir, qış-yaz) qarşılaşmasının, daha doğrusu, toqquşmasının bünövrəsi ikincinin ad-san qazandığı gündən qoyulur. Lakin birincinin tam şərləşməsi üçün növbəti yaz qədər vaxt sərf olunur. Çünki şərxislətilər qışın sazağını atanın ürəyinə ötürməli idilər. Yayda başlanan fitnə-fəsad yayda, payızda bəhrə verə bilməzdi. Bu halda Buğacın qayıdışı (ölümçül yaralanandan sonra Xızırın yardımını ilə sağlması) mümkün deyildi. Beləcə il ərzində Dirsə xanın nöqərlərinin fitnəkar hərəkətlərinin təsvirindən sonra ov səhnəsi gəlir.

Oğuzlar üçün ov və döyüş meydanı həm ad-san qazanmaq, həm də dincəlmək, əylənmək yeridir. Lakin boyda elin uğurunu təyin edən, bərəkətinin, bolluğunun təminatçısına çevrilən məkan (ov yeri) xəyanətkarlığa da şahid durur. Yenə də “alar sabah Dirsə xan yerindən uru turdu. Oğlancuğun yanına alıb, qırq yigidin boyuna saldı, ava çıxdı..” (1, s. 36).

Bu səhər eyni şəkildə Dirsə xanın on yeddi il qabaq Bayandır xanın məclisinə yollandığı və “qara otaqla” rastlaşdığı səhərin təsvirindəki misralarla təqdim olunur:

“Salqum-salqum tan yelləri əsdigində,
Saqallu boz ac turğay sayradıqda,
Saqalı uzın tat əri banladıqda,
Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda,
Aqlı, qaralı seçən çağda,
Köksi gözəl qaya tağlara gün dəgəndə,
Bəg yigitlər cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda” (1, s. 36).

Başqa boyda da belə təsvirlər var.

Bir boyda eyni nəzm parçasının olduğu kimi iki dəfə işlənməsini necə qiymətləndirək? Epik ənənədə qazax, özbək, xakas, qırqız türklərinin bütövlükdə nəzmlə yaratdığı dastanlarda poetik məqamlarda misra, beyt, bənd təkrarına rast gəlirik. Yazılı ədəbiyyatda da məsnəvilərdə bu haldan üslubi fəqur kimi faydalanırlar. Lakin təsvir hissəsi nəsrədən ibarət “Kitabi-Dədə Qorqud” üçün, ümumiyyətlə, xarakterik olmayan bir formanın mövcudluğu göstərir ki, dastan arxaik qatlarda tamam başqa qəlibdə yaranmış və birinci boydakı bütün hadisələrdə zamanın çıxışları yazın gəlişi ilə müəyyənləşdirilmişdir. Oğuzlar uğur və uğursuzluqlarını ilaxır çərşənbələrdə təbiətdə özünü göstərən bəzi amillərlə – salxım-salxım dan yellərinin əsməsi (türklərin əski çağlarda Dan tanrısına inanaraq qurbanlar kəsmişlər), “köksü gözəl böyük dağlara gün dəyməsi” (dastanda dağ kultuna inam da çox qüvvətlidir) və s. əlaqələndirmişlər. Bu ənənə sonrakı çağlarda poetik anlamda götürülmüş və əksər hadisələrin çıxışı yazıya aid edilmişdir.

Beləliklə, hər iki zaman anlayışının bir-birindən fərqi göz qabağındadır. Əgər birincilər mifik “qızıl əsr”ə aid edilirsə, ikincilərdə dövr konkret tarixi əlamətlərlə elə əlaqələndirilir ki, gerçəklik, reallıq təsiri bağışlayır. Birinci dövrdə yaranan eposlar şifahi şəkildə ikinciye keçəndə mifik strukturlar da gerçəklik pərdəsinə bürünür, tanrılar, ilahi qüvvələr insanlaşdırılır, qeyri-adi şəkildə təsəvvürə gətirilən varlıqlar təbii halına qaytarılır, ilkin mənə tutumu dərin qatlarda qalır. Halbuki zamana aid iki baxışdan biri digərinin əksini təşkil edir, arxaik eposun başlanğıcı mifik ilkin yaranışlar dövrünün mənzərəsini yaratdığı halda tarixi qəhrəmanlıq dastanları elə hadisələrə üz tutur ki, dinləyicilərə baş verməsi bəlli olsun. Tarix faktının tam mənzərəsini yaratmaq məqsədi daşımır, sadəcə, üzdə olan bir-iki əlaməti (hadisənin baş verdiyi yeri, tayfa adlarını, tarixi şəxsiyyətləri və s.), ya da son nəticəni mətnə daxil etməklə xalqın tarixi-qəhrəmanlıq salnaməsini yaradırdılar. Məsələn, nağıl və dastanlarda hadisələr Allahdan başqa heç kəs olmayan zamanla əlaqələnilib naməlum padşahla, naməlum ölkə, şəhər – məkanla, şəhərli, qeyri-adi varlıqların iştirakı ilə inkişaf etdirilir və möcüzənin köməyi ilə çalınmış qələbə ilə yekunlaşır. Digər tərəfdən, əgər eposda hadisənin çıxışı hamının tanıdığı Dəmirqapı Dərbənddə, Göyçədə, Trabzonda, Tiflisdə, Bağdadda, Qarsda, Əlincə qalasında və b. yerlərdə məlum zamanda (Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı dövrdə, Osman qazinin hakimiyyəti çağında və s.) başlansa, sonrakı döyüşlərin də gerçəkliyinə şübhə ilə baxılmaz. Və “Dədə Qorqud” ona görə spesifik xüsusiyyətli dastandır ki, onda zaman və məkan anlayışının hər iki çıxış-başlanğıc formasından istifadə olunur. Elə boylar var ki, zaman mifik anlamdadır: “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyu”, “Basat Dəpəgözi öldürdüyü boy”, “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”. Və empirik-tarixi zamanla başlanan boylar daha çoxdur: “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”, “Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək

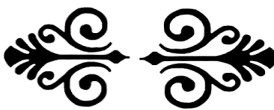
boyu”, «Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy», “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”, “Qazılıq qoca oğlu Yeynək boyu”, “Bəkil oğlu Əmranın boyu”, “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”, “İç Oğuza Taş Oğuz asi olub Beyrək öldüğü boy”.

Maraqlıdır ki, Dədə Qorqud obrazının özü mifik mədəni qəhrəman səviyyəsindədir, onda ilkinliklə bağlı əlamətlərin qalıqları bir neçə boyda hiss olunacaq dərəcədədir. Eləcə də onun adqoyma xüsusiyyəti, demək olar ki, əksər boylarda xatırlanır. Lakin Dədə Qorqudun dünyaya gəlişi ilə başlanan eposda ilk baxışda elə təsir bağışlayır ki, mifik zaman arxada qoyulub və **tarixə bəlli hadisələr ön plana çəkilir**. Bu onu göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” adı altında müxtəlif dünyagörüşlərinin (zaman etibarını ilə bir-birindən bəzən min il məsafəsi qədər ayrılan) məhsulu olan, lakin yazıya alındığı dövrdə ad və məkan baxımından eyniləşdirilən müstəqil əsərlər toplanmışdır. Və hər birinin ayrılıqda hərtərəfli araşdırılması bir çox həqiqətlərin üzə çıxmasına imkan yaradacaq.

İlk növbədə aydınlaşdırmaq lazımdır ki, müxtəlif çağların epik ənənəsinin məhsulu olan epik təsvirlərdə zaman axını hansı formadadır və tarixi-poetik fərqlərin meydana gəlməsi səbəbləri nə ilə izah edilməlidir, boydan boy keçdikcə zaman dəyişmələrinin xronoloji ardıcılıqla deyil, yuxarıdan aşağıya, yaxud aşağıdan yuxarıya doğru dəyişməsinin, mifoloji amillərin belə daha çox tarixi yozuma istiqamətlənməsinin izahını tapmadan “Dədə Qorqud”un strukturundan danışmaq olmaz.

ƏDƏBİYYAT

1. Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib edənləri: Əlizadə S., Zeynalov F. – Bakı, 1988.
2. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər professor Mübariz Əlizadəninidir. – Bakı, 1981, s. 72-73
3. Мифы, легенды Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1978.
4. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, Новосибирск, “Наука”, 1988.



Ramil ƏLİYEV*Filologiya elmləri doktoru, professor**E-mail: ramill.aliyev@gmail.com***DASTAN STRUKTURUNDA DEGENERATİV ZAMAN****Açar sözlər:** Degenerativ zaman, Salur Qazan, Əjdaha, Basat, Təpəgöz, mif, onqon**DEGENERATIVE TIME IN EPOS STRUCTURE
SUMMARY**

Degenerative time, degeneration, degenerate are new terms. These terms are most commonly used in psychology. For the first time in Azerbaijani and Turkish folklore, it was applied to the folklore text by ourselves. Degenerative time is a mythological time period in which the activity of mythological characters takes place under the influence of their psychological disorders. The same can be said about Salur Gazan's struggle with the dragon. Their cult and anti-cult levels are at the root of this struggle. Salur Gazan has a cult attachment to the goose which is considered a sacred bird. There was no enmity between the Goose and the Dragon when they were ongon. In the process of the development of mythological consciousness, this balance was disturbed, and the Dragon became an anti-cult in the consciousness of our ancestor. In this respect, in degenerative times, the goose passed its cult level to Salur Gazan, while the Dragon remained at the anti-cult level. For this reason, according to the original myth, it can be said that there was a struggle between them. In the later processes of consciousness, this motif also influenced the epos, and was passed on to Basat's struggle with the Cyclopes and Gazan khan's struggle with Shoklu Malik. Although historical times have changed, the root of the struggle is still the motive of Salur Gazan's battle with the Dragon.

At the heart of such motives is the emergence of dreaming and mythical worldview. The phenomenon of dreaming also plays a role in the formation of myth structures. Our ancient ancestors also tried to understand the meaning when they encountered unfamiliar scenes in their early dreams. There is also a concept called sub-mythology. This concept is instilled to our ancestors through dreams. We see that Salur Gazan and the Dragon are also images that are filtered from sub-mythology.

Keywords: Degenerative time, Salur Kazan, Dragon, Basat, Cyclop, myth, ongon**ДЕГЕНЕРАТИВНОЕ ВРЕМЯ В СТРУКТУРЕ ЭПОСА
РЕЗЮМЕ**

Время дегенерации, дегенерация, дегенерат - новые термины. Эти термины чаще всего используются в психологии. Впервые в азербайджанском и турецком фольклоре они были применены нами к тексту фольклора. Дегенеративное время - это мифологический временной период, в котором действие мифологических образов происходит под влиянием их психологических расстройств. То же самое можно сказать и о войне Салур Газана с драконом. Их культовый и антикультовый уровни лежат в основе этой борьбы. Салур Газан имеет культовую привязанность к гусю, который считается священной птицей. Когда Гусь и Дракон были онгонами, между ними не было вражды. В процессе развития мифологического сознания это равновесие было нарушено, и Дракон стал антикультом в сознании наших предков. В этом отношении, в дегенеративное время, гусь передал свой культовый уровень Салур Газану, а Дракон остался на антикультовом уровне. По этой причине, согласно первоначальному мифу, можно сказать, что между ними шла борьба. В более позд-

них процессах сознания этот мотив также повлиял на эпос и был передан борьбе Басата с Циклопом и Газан хана с Шёклю Маликом. Хотя исторические времена изменились, корнем борьбы по-прежнему остается мотив битвы Салур Газана с Драконом.

В основе таких мотивов стоит возникновение сновидений и мифического мировоззрения. Феномен сновидений также играет роль в формировании мифологических структур. Наши древние предки также пытались понять значение, когда они сталкивались с неизвестными сценами в своих ранних сновидениях. Есть еще такое понятие, как субмифология. Это понятие также внушалось нашим предкам посредством сновидения. Мы видим, что Салур Газан и Дракон также являются образами, отфильтрованными из субмифологии.

Ключевые слова: Дегенеративное время, Салур Казан, Дракон, Басат, Циклоп, миф, онгон.

Giriş. Degenerativ zaman – dastan zamanında yaşayan tarixi qəhrəmanın varlığının bioloji, fiziki, psixi, mənəvi və ruhi cəhətdən pozulduğu dönmə məxsus keçmiş zamandır, psixi şüurda – ölçüsüz, müddətsiz, təkcə Xeyir və Şərin yaşadığı fiziki olmayan, qeyri-maddi olan, təkcə xəstə şüurda qavranılan mif zamanıdır, folklor qəhrəmanının öz zamanını tərk edərək getdiyi, keçmiş zamanda yaşadığı dünyadır. Belə bir zaman içində yaşayan qəhrəman degenerat insan statusundadır (degenerat – dağılmağa məruz qalan; nəslindən ayrı düşən, ruhi pozğunluq əlamətləri olan şəxs mənasında).

Degenerasiya fransız sözüdür və üç mənada işlənir: öz xüsusiyyətlərini itirmək, özündən uzaqlaşmaq; degradasiyaya, parçalanmağa uğramaq; pozulmaq.

Fiziki və psixoloji cəhətdən yenidən doğulma, dəyişiklik insanda baş verən degenerativ proseslərdir. Məsələn, Şöklü Məlik degenerat şəxsdir. Degenerativ zamanda əski zamana dönənlə degenerat bir-biri ilə qarşılıqlı təsirdə olan qəhrəman və anti-qəhrəmanlardır. Degenerasiya, degenerativ sözlərinin mənasını “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının fiziki, psixoloji, ruhi, mənəvi xüsusiyyətləri əsasında daha yaxşı izah etmək olar. Dastan qəhrəmanlarının mifoloji şüurunda degenerativ zaman mif zamanıdır, bu şüurdan hələ ayrılmadıqları üçün onlar degenerativ zamana dönə bilirlər. Arxaik dünyada yaşayan nəhəng insanlar da bədənlərindəki efirin köməyi ilə zamanlarını dəyişə bilirdilər (5 milyon il bundan əvvəl yaşamış atlantlar efirəbənzər varlıqlar idi, onlar maddi olmayan şəkllə düşürdülər (10, 223-228).

Dastanda da tarixi şəxslərin əksəriyyəti, Dədə Qorqud, Qazan xan, Şöklü Məlik, Basat, Qanturalı və başqaları degeneratdırlar. Məsələn, Qazan xan beş dəfə Şöklü Məliklə üz-üzə gəlir. Hər dəfə bu qarşılaşmanın nəticəsində Qazan xanın psixikası təsirə məruz qalır. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da Şöklü Məliyin onun xatununu, anasını, oğlunu, elini əsir aparması, bu yöndə baş verən digər proseslər Qazanın degenerasiyasına, həm də psixikasının pozulmasına səbəb olmalıdır. Bunun səbəbini “Salur Qazan tutsak olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da və “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda Salur Qazanın dilindən söylənən “Mere sen benim namert gözüm! Kara çelik kılıcın keskinliyindən

korkmazdın, sahar oklar temrenindən bunalmazdın, on altı batman kâfir gürzü başıma vuruldu pörtlemədin. Ejderha dedikləri bir yılandır, bunda ne var ki bulanırsın, kanlanırsın? Senin gibi namert göz, benim gibi mert yığitte neyler?” (5, 57); “Yeddi başlı əjdahaya yetib vardım, Heybətindən sol gözüm yaşardı. Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm, Bir yılandan nə var ki, qorxdun! – dedim” (6, 146) misralarının alt qatında yatan Salur Qazanın “Əjdahaya çevrilə biləcək” (11, 377) sol gözünü nə səbəbdən çıxartmasında və mifoloji korluq motivində axtarmaq lazımdır. Bu da mifoloji şüurda təkgözlü Qazanın Əjdahadan mənfi xüsusiyyətlər qazanmasına gətirib çıxarır. Bu səbəbdən psixikası pozulan qəhrəmanla psixikası çoxdan pozulmuş Şöklü Məliyin degeneratlar kimi üz-üzə dayandığını (5 dəfə) görürük. “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda (5) da Salur Qazan ən azı iki dəfə əjdaha ilə üz-üzə gəlmişdi. Boyda təsvir olunan tərslik, inadkarlıq Salur Qazanın degenerasiya olunmuş psixikasının təsiri ilə yaranmışdır. “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda degenerativ zamanda Salur Qazanın Basatla və Əjdahanın Təpəgözlə genetik bağlılığı qüvvətli olduğu üçün propan zamanda Basatın fiquru zəif inkişaf etmiş, degenerativ zamanın fiquru kimi qalmışdır. Güclü tərəf olduğu üçün degenerativ zamanda təkcə Salur Qazanın obrazı, onun Əjdaha ilə savaşı üstün olmuş, “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu” tarixi zamanda dastan danışanın şüurunda Şöklü Məlik və Qazan xanın savaşı ilə əvəz edilmişdir.

Bəs boyda və dastanda degenerativ zamanı necə təyin etmək olar? “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda Əjdahanın mənfi xarakterinin açılmasında onun degenerativliyi birinci şərt olaraq üzə çıxır. Dastanda Basatın təsvirindən onun degenerativ zamanda yaşaması görünürmü? Burada da əsas şərt dastan qəhrəmanının degenerativ zamanda mifoloji qəhrəmana necə çevrilməsidir. Məhz bu situasiyada mifoloji-tarixi şərtədən istifadə edilməklə qəhrəman degenerativ zamana transformasiya olunur. Degenerativliyin ikinci əsas şərti psixoloji şüurda mənfi və ya müsbət xarakterin “yeni tarixi zamanda” ölməsinin qavranılması, keçmiş tarixi zamanda yenidən doğulmasıdır. Əgər biz Şöklü Məliyə dastan zamanında ölən adam kimi baxsaq, onun başqa boyda yenidən doğulması keçmiş tarixi zamanda ölməsinin paradiqması kimi görünər.

Mifologiya da qədim insanların öz gələcəklərini degenerativ yolla tarixi keçmişlərindən öyrənmə metodlarının məcmusudur. Degenerativ zaman kosmos və xaosun mübarizəsini əks etdirən düşüncə modelidir. Bu problemin öyrənilməsi Salur Qazanın həm mifoloji, həm də dastandakı obrazının degenerativ zamanda bərpa edilməsini nəzərdə tutur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” 12-lik say sisteminə uyğun dastan tipidir və oradakı boyların qədim qəliblərindəki qəhrəmanlar da degenerativ məzmunu təbədir, bu və ya başqa səbəblərdən də dastan qapalı dastan tipidir (degenerasiyada da qapalılıq vardır). Bu qapalılığı qoruyan dastan strukturunun ezoterik potensiyasıdır.

Türk qiyaməti boyların degenerativ işarəsi kimi. Dastanda “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının türk say sisteminə uyğun olaraq sıralanmasını görə bilərik. Öz ezoterik xüsusiyyətinə görə “Təpəgöz boyu” qədim Türk qiyamətinin boyda işarəsinə çevrilir. Dastanın sonuncu – 12-ci boyunda da iki Oğuz elinin bir-birinə qarşı durması yenə qədim Türk qiyamətinin başlanmasına işarədir. Boyda 16 il təkfür qalasında həbsdə olan, təkfür qızına evlənən, sonra qayıdacağına söz verib geri dönməyən Beyrək Aruz tərəfindən öldürülür (Bu da Qiyamət günündə qurdu sonuncu olaraq məhv olmasına işarədir). Qazan xanın Aruzu öldürməsi ilə onun qurtarıcı funksiyası Qiyamətin sona yetməsinə göstərir. “Salur Qazanın yeddibəşli Əjdahanı öldürməsi boyu”nda (5) isə Salur Qazanın Əjdahanı öldürməsi onun qurtarıcı funksiyasını üzə çıxarmır. Bu, sadəcə olaraq kosmos-xaos qarşıdurmasıdır. Bu, boyun süjetinə kontaminasiya olunmuş kosmik mifin süjetidir. Boyda Qazan xan daha çox mifoloji qəhrəmandır, o, mif qəhrəmanı olduğu üçün qurtarıcı funksiyasını yerinə yetirmir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında isə Türk qiyaməti epik şüurun məhsulu olaraq hər strukturda (2, 3, 4 dəfə) təkrarlanmalıdır (Qiyamətdən sonrakı tarixi sivilizasiyaların mifoloji dünyagörüşündə müsbət qəbul olunan tanrılar, məbudlar yeni sivilizasiyanın mifoloji dünya modelində müqəddəsliyini itirir, onlara ibadət olunmur. Bu fikirləri Əjdaha haqqında da demək olar). “Kitabi-Dədə Qorqud”un bir çox boylarında – xüsusilə birinci, səkkizinci və on ikinci boylarında qiyamətlə bağlı degenerativ görüşlər vardır.

“Salur Qazanın yeddibəşli Əjdahanı öldürməsi boyu”nda da Qiyamət mifizmi, “Təpəgöz boyu”nda isə Qiyamət günü ilə bağlı təsəvvürlərin qorunduğunu görürük. Qiyamət mifizmi dünyanın sonu haqqında metafizik ibtidai dünyagörüş, Qiyamət günü düşüncəsi isə tarixi şüurda Dünyanın sonuncu günü kimi dərk olunur. Esxatoloji miflərdə qiyamət mifizmi, esxatoloji boylarda isə Qiyamət günü düşüncəsi yaşayır. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Qiyamət gününün zamanı boylardakı riyazi modellərə və kiçik Qiyamət günü modelinə əsasən bizim tərəfimizdən təhlil olunmuşdur (“Riyazi mifologiya” kitabımda).

Sivilizasiya, dünyagörüş dəyişildiyindən Avestada Devuş (Div) məbuduna sitayişin qadağan olunmasını görürük (13, 21). “Daranın oğlu Kserksin adı ilə bağlı olan “Divlər haqqında kitabə”nin 35-47-ci sətirləri divlərə sitayişin qadağan olunmasına həsr edilmişdir” (12, 21). Buna uyğun olaraq Cırtanın şər ruh kimi qəbul edildiyi alt mifoloji çağdan sonra yeni mifoloji dünyagörüş ona qəhrəman kimi yanaşmışdır).

Degenerativ zamanda Əjdahayla Salur Qazan. Azərbaycan folklorunda, xüsusən nağıllarda əjdaha ilə bağlı süjetlərə rast gəlirik. “Məlikməmməd” nağılında Zümrüd quşunun balalarını yeyən əjdahadır. Nağıl qəhrəmanı Məlikməmmədin Əjdaha ilə vuruşması süjetində Zümrüd quşunun Əjdaha ilə ziddiyyətini görürük. Zümrüd quşu hər dəfə bala çıxaranda Əjdaha gəlir, onun balalarını yeyir. Onların arasındakı ziddiyyətə Məlikməmməd son qoyur (1, 169-179). Nağıla görə

mif xarakterləri kimi Zümrüd quşu və Əjdaha qaranlıq dünyanın varlıqlarıdır. Nağıldan Məlikməmmədin mənşəyinin quşa bağlı olması görünür. Məlikməmmədin də Əjdahanı öldürməsi qaranlıq dünyada baş verir. Məlikməmmədin işıqlı dünyanın sakini olması mifdə Zümrüd quşunun Qazan xana transformasiyasına səbəb olur. Mətnə də Qazan xan bu səbəbdən bu dünyada yaşamış kimi təsvir olunur.

Beləliklə, “Məlikməmməd” nağılında Zümrüd quşu onqonunun Əjdaha onqonu üzərində qələbə çaldığını görürük. Buna uyğun olaraq Salur Qazan da yeddibaşlı əjdahaya qalib gəlir. Quş onqonuna inanc əjdaha inancını əvəz edir.

Salur Qazanın Əjdaha ilə savaşının təməlinə alt mətndəki (mifoloji təfəkkürdəki) əjdaha ilə əjdahanın savaşı dayanır. Mifoloji şüurda “Oxxayla Əhməd” nağılında olduğu kimi əjdahalardan biri o birisi ilə mübarizədə güclü olan əjdahadan xilas olmaq üçün müxtəlif əşyalara, məsələn, sol gözə çevrilə bilər. Bu, magiyanın köməyi ilə olur. Əfsanələrin birində də deyilir ki, əjdaha insan donuna girmiş bir ilanı təqib edir. Bir igid də əjdahanı öldürərək ilanı xilas edir (2, 568).

Bir-birinin süjeti əsasında yarandığına görə Əjdaha ilə bağlı olan ən qədim Oğuznamənin süjetini üç hissəyə bölə bilərik: Məlikməmmədin əjdahalarla savaşı, ağıllı Cırtanın axmaq Divlə vuruşu haqqında nağılın əsasında duran kiçik süjetlər, Salur Qazanın Əjdaha ilə vuruşu haqqında qədim Oğuznamə, Basatın Təpəgözlə vuruşu haqqında Oğuznamə.

Birincisində mif dövrü başa çatandan sonra (və ya sonuna yaxın) nağıllarda Təpəgöz və Div (“Təpəgözün nağılı”, “Məlikməmməd” nağılı) qəhrəmanla qarşı qarşıya durmanın ikinci tərəfi, ya da iştirakçısı kimi formalaşır. “Məlikməmməd” nağılında qəhrəmanın 2 əjdaha ilə savaşından “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nun əsasında qədim Oğuznamənin strukturunu əjdaha ilə əjdahanın savaşını) bərpa etmək olur. Buna uyğun olaraq mifoloji düşüncədə sol gözünü oyan Salur Qazan (mətnaltı düşüncədə Əjdaha, Qazanın sol gözünə təsir edir və onu əjdahaya döndərir (11, 377), buna görə də sol göz şərə işarə edir) Əjdahaya çevrilir. Qazanın Əjdaha ilə savaşının təməlinə mifoloji təfəkkürdəki (alt mətndəki) əjdaha ilə əjdahanın savaşı dayanır. Mifoloji şüurda “Oxxayla Əhməd” nağılında olduğu kimi əjdahalardan biri o birisi ilə mübarizədə güclü olan əjdahadan xilas olmaq üçün müxtəlif əşyalara, məsələn, sol gözə çevrilə bilər. Bu, magiyanın köməyi ilə olur.

Məlikməmmədin iki əjdaha ilə vuruşması və nağıl strukturu da göstərir ki, ən qədim boyda da əjdahaların sayı iki olmuşdur. Artıq birinci mərhələdə mif strukturlarına lağ etmə, azmanlığa qarşı Cırtanın ağılı ilə rastlaşırıq.

İkincisində Qazanın Əjdaha ilə vuruşu irihəcmli dastan və ya Oğuznamə, “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu” isə onun qısaldılmış şəkli-dir. Üçüncüsündə (Basat və Təpəgöz) Əjdahanın Təpəgözü transformasiya olunduğunu, yeni bir Oğuznamənin yarandığını görürük.

Bütün qədim dünya xalqlarında, o cümlədən Çin və türk mifologiyalarında da əjdaha əvvəl xeyirxah qüvvə, sonra şər qüvvəyə çevrilmişdir. Çin folklorunda yayılan “Mulan nəğməsi”ndə də əsas personajlar kimi Mulan və onun yaxın sirdaşı, kult kimi ona yardım edən balaca əjdaha Muşunun adı çəkilir (4, 356 – 357).

Çin və İran mifologiyalarında qaranlıq dünyada yaşayan Əjdaha Günəş Tanrısının düşmənidir. Onların arasında mübarizə gedir, bu mübarizə Əhriməndən güc alan Əjdaha tərəfindən Günəşin udulması ilə nəticələnir. Türk mifologiyasında yuxuda Əjdaha görmək güc, hakimiyyət deməkdir, o,ərbükə, bükə, moqa, bökey, Bapı-xan, Zilant adları ilə başqa türk xalqlarında da tanınır.

Əjdaha yuxuda olarkən özünün tabe olduğu mifoloji tanrıdan güc alır. Əjdaha mifinin strukturunda yuxunun magik xarakteri əsas rol oynayır. Bu mənada İran mifologiyasında Əjdaha Əhrimənin himayəsində olan mifoloji varlıq kimi təsvir olunur. Əjdaha ilə savaş müvəqqəti ölüm və yenidən doğulma aktı olaraq ilkin başlanğıcın göstəricisidir. Burada Əjdaha ilə savaş süjeti onu icra edən, yəni mifoloji dünyagörüşdə Əjdaha ilə bərabərləşən mədəni qəhrəmanın tərsliyi ilə bağlı olur (“Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda Salur Qazan Əjdahanı öldürməkdə tərslik edir). Yuxu və qan (Əjdaha qanı) bu məsələnin izahında əhəmiyyətlidir. Əjdahanın qəhrəman üzərində qələbə çalması üçün yuxuda göstərdiyi passivlik yuxu və oyanış əlaqəsi ilə əksinə çevrilir. Xüsusilə bu boyda yuxu və qan degenerativ funksiya daşıyır, qəhrəmanların zamandan zamana keçməsi üçün əhəmiyyətli rol oynayır. Boyda degenerativ zaman gizli qatdır.

Dastanın bir çox boylarında tarixi zamanda Salur Qazanın Bayındır xanın göyğüsü, Oğuzların sərkərdəsi, igid döyüşçü, mehriban ər, ata, qardaş kimi iştirakını görürük. Lakin onu mifoloji zamana bağlayan degenerativ zamanda da mövcudluğudur. Əgər tarixi zamanda qəhrəmanın həyatı bizim zamanda olduğu kimi təsəvvür olunursa, degenerativ zamanda Salur Qazan keçmiş zamanın fiquruna çevrilir. Salur Qazanın mifoloji keçmişini miflərdə və qədim Oğuznamələrdə üzə çıxarmaq olar. “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”ndakı Salur Qazanın Əjdaha ilə vuruşması motivinin degenerativ formasını Qazax mifologiyasında Qazan bəyin Təpəgöz (Əjdaha) ilə savaşmasını əks etdirən rəvayətdə də görə bilərik.

“Bek Kazan dedi: “Depe-Göz həddindən artıq bir fəryadla ayağa qalxdı (ejderha Kara oren kopdi Depe Göz – qazax dilində, “Kitabi-Dədə Qorqud”da da Qazan xan Basata “Qara əvrən qopdu Dəpəgöz! Ərş yüzündə çevirdim, alımadım, Basat! Qara qaplan qopdu Dəpəgöz! Qara-qara dağlar çevirdim, alımadım, Basat!” (7, 119) deyir); Tanrı taxtının qarşısında onu əhatəyə aldım, ancaq tuta bilmədim. Depe-Göz qəzəbli aslan kimi ayağa qalxdı; Onu sıx qamışlıqda mühasirəyə aldım, amma ələ keçirə bilmədim”. Serikbol Kondıbay qeyd edir ki, Tobekozun (Depe-Göz) burada əjdaha və aslana bənzədilməsi ədəbi və bədii vasitə hesab edilə bilməz, çox güman ki, Depe-Göz bu sifətləri həqiqətən qəbul edir (“Сказал

бек Казан: “Черным криком (драконом Кара орен копди Дере Гоз) поднялся Дене-Гэз; перед лицом престола божьего я окружил его, но не мог взять. Свирепым львом поднялся Дене-Гэз; в густым камышах я окружил его, но не мог взять”. Уподобление здесь Тобекоза (Дене-Гэза) дракону и льву нельзя считать литературно-художественным приемом, вполне вероятно, что он действительно принимает эти облики). (12, 320). Görünür ki, burada Əjdaha inkarnasiya nəticəsində Təpəgöz və aslan cildinə düşür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Qazan – Basat sublimasiya oluna bilən qəhrəmanlardır. “Basatın Təpəgözü öldürməsi boyu” ilə “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nu müqayisə etmiş olsaq, birincinin daha mükəmməl boy olduğunu, ikincinin hələ boy kimi inkişaf etmədiyini, amma qəhrəmanların bir kosmogenetikada birləşdiyini deyə bilərik. Məsələn, “Basat boyu”nda olan riyazi ölçülər, 2/1, 3/1, 4/1 kəsrləri bu boyun riyazi strukturunu təşkil etməkdədir. “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda əjdahanın adam udması, Oğuz elinə ziyan verməsi, tulu quşun nəslindən olan Qazanla Əjdaha arasında ziddiyyət və s. müşahidə olunmur. Onların hər ikisi göy mənşəli olduğundan aralarındakı döyüş də göydə (“səma savaşı” motivi) baş verir. Serikbol Kondıbay qaxaxlarda tulu quşunun Deqelek quşunun (əjdaha) adlarından biri kimi səsləndiyini qeyd edir, tulu sözü ilə deqelek arasında yaxınlıq görür (12, 346-350).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ayrı-ayrı boy obrazlarının (Şöklü Məlik, Qazan xan, Beyrək, Dəli Domrul, Basat, Təpəgöz), ayrı-ayrı dastan boylarının (Dəli Domrul boyu, Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy, Qanlı Qoca oğlu Qanturalının boyu, Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu, Dirsə xan oğlu Buğac boyu, Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy, Salur Qazan dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy və başqa boylarda) bəzi süjetlərinin degenerativ zamana bağlılığı görünür.

Dastanın boylarının isə öz yaranma yolları, boy strukturu, degenerativ zaman strukturu (ən azı yeddi boyda) və poetikası vardır. Dastan üçün lazım olan bu xüsusiyyətləri “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”na tətbiq edəndə mətnin alt məzmunu ortaya çıxır. Hər iki boyda Qazanın, Basatın, Əjdahanın və Təpəgözün özlərinə məxsus xüsusiyyətləri vardır. Məsələn, Basat şir südü ilə böyüyüb, Qazan xan tulu quşun yavrusudur (yəni hər ikisi totem mənşəlidir), Əjdaha quşa, ilana, Təpəgözü dönmə bilər, onunla təmasda olan qəhrəman onun bu xüsusiyyətlərini götürə bilər (Qazanın başında Əjdahanın başının dərisini görəndə elə bilirlər ki, Qazan xan Əjdahaya dönüb. Bu xüsusiyyət Basatın Təpəgözün mənfi xüsusiyyətlərini götürməsində özünü büruzə verir. Bu mətnlərdə gördüyümüz bu xüsusiyyətlər mifin xüsusiyyətləridir və boylarda da müşahidə olunmaqdadır (boylarda mif şüuru hələ də yaşadığından onun xüsusiyyətləri bu mətnlərə də asanlıqla daxil olub). Əgər “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu” adlanan mətndə Əjdaha kult yox, anti kult olsaydı (artıq “Kitabi-

Dədə Qorqud”da Təpəgözün anti kult olduğunu görürük, görünür dastana çevrilmənin əsasında onun anti kult olması rol oynamışdır), bu mətn də dastan biçimində olardı. Deməli, mif şüuru Əjdahanı anti kult kimi təsvir edə bilməmişdir. Qazan Əjdahanın dərisini başına örtməklə onunla bağlı olan ritualı yaşamış olur. S. Rzasoy Salur Qazanın əjdaha dərisini başına örtməsinə onun əjdaha cildinə girməsi adlandırır (“Qazanın yeddi başlı əjdahaya çevrilmə” ritualı) (11, 401). Qazan – hakimiyyətə yiyələnməsi prosesində əjdahadan güc almaq üçün onu öldürməlidir (11, 392). Basat isə bu “ritual”dan kənardadır. Deməli, bu inanc Salur Qazanın alt şüurunda yaşayır, Basatın alt şüurunda isə Təpəgözlə bağlı hansısa ritual inancı yoxdur (Burada Oğuzun quş modeli ilə Qazan xanın quş modeli və Əjdahanın bağlı olduğu ilan-quş modeli bir-birinə uyğun gəlir).

Problemə ikinci bir yanaşma Beyrəyin Aruz tərəfindən öldürülməsi ilə bağlıdır. Kosmogenetikada at-quşun (Aruzun) anti totemlə (mənfi qurdla) mübarizəsini Əjdahanın Salur Qazan tərəfindən öldürülməsində izləyə bilərik. Əgər Salur Qazan boydakı degenerativ zamanda yaşasaydı, onun Əjdaha ilə mübarizəsi mifdə gördüyümüz kimi olmayacaqdı (O. sadəcə olaraq degenerativ zamana daxil olub). Salur Qazan da, Əjdaha da bu mübarizədə passiv olacaqdılar. Bu dediyimizi dastan şüuruna tətbiq etsək, görərik ki, Salur Qazan “Salur Qazanın yeddibəşli Əjdahanı öldürməsi boyu”nda degenerativ zamana daxil olub (Qazan xan mif qəhrəmanı kimi Oğuznamədə və epos qəhrəmanı kimi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında başqa zamanda yaşayır, mifdə Qazan xanın degenerativ funksiyası xaosun aradan qaldırılması zamanı üzə çıxır). Hər hansı bir mifi nəzərdən keçirsək, heyvan-qəhrəmanın bizim şüurumuzda deregenerasiyaya (burada heyvanların itirmiş olduqları cild) uğradığını görərik. Dastan şüuru isə onların regenerasiya olunmasını tələb edir. Deməli, mif şüurunun dastan şüuruna çevrilməsi üçün qəhrəmanların əvvəlcə degenerasiyası, sonra bu prosesin içində regenerasiyası (bərpa olunması) baş verməlidir.

Basat və Təpəgöz degenerativ zamanda. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat və Təpəgöz bu cür regenerasiya (bioloji və ruhi cəhətdən pozulma və zamanı dəyişmə, reinkarnasiya, bərpa olunma) prosesindən keçmişdir, amma dastan söyləyən onların kosmogenetikasından dastanın strukturunu izah etmək üçün istifadə edir. Bu proses təbii yolla baş verəndə dastan mükəmməl olur (“Basatın Təpəgözü öldürməsi boyu”nun əvvəlində onun şir südü ilə bəslənməsini nəzərdə tuturuq).

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Basat və Təpəgöz regenerativ zamanda süd qardaşlarıdır, amma degenerativ zamanda Serikbol Kondıbayın qazax mifologiyasından çıxış edərək göstərdiyi kimi Basat Təpəgözlə, Salur Qazan Əjdaha ilə eyni dərəcədə qohumdurlar. Bu səbəbə görə Basat da, Təpəgöz də ikiləşir (11, 385).

“Salur Qazanın yeddibəşli Əjdahanı öldürməsi boyu” adlandırılan məndəki qəhrəman söyləyici şüurunda deregenerasiya olunur, onun yenidən dastan qəhrəmanı kimi regenerasiya olunması isə mifoloji şüurun üst qatındadır, o, alt mifo-

loji şüurdan yeni mühitə (tarixi şüura) təkcə ozanın şüurunda transformasiya olunur, amma matriarxat dövrünün məhsulu kimi qalır. Dastan isə patriarxat dövrünün məhsuludur. Bu, o deməkdir ki, boyla bağlı mif öz söyləyicisinin şüurunda degenerasiyadan keçir, amma dastan söyləyicisinin şüurunda degenerasiya oluna bilmir, yəni qəhrəmanın Oğuz zamanında yaşadığı hiss olunur. Bu dediklərimiz mifin və dastanın qanunauyğunluqlarıdır.

“Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nda savaş motivinin köməyi ilə Salur Qazan Əjdahaya qalib gəlmək üçün degenerasiya olunmalıdır. Çünki Əjdaha yuxu vasitəsilə özünün hamisindən, Əhriməndən güc, qüvvət alır. Onların gücünün bir-birinə bərabər olması üçün qəhrəman da öz əvvəlki zamanından, öz mifoloji hamisindən (məsələn, Günəşdən) enerji almalıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgözlə Basat da qarşı qarşıya döyüş üçün az müddətə də olsa, degenerativ zaman içində yaşamaladırlar. Burada Basatın neçə illər şir himayəsində yaşaması, onun südü ilə bəslənməsi qəhrəmanın degenerativ zamana bağlılığını təmin edir. Dastandakı boyda həm Basat, həm Təpəgöz buna görə də ikili zamanda – degenerativ və dastan zamanında yaşayırlar. Bu xüsusiyyətə görə “Kitabi-Dədə Qorqud”da iki Basat, iki Təpəgöz söyləyici şüurunda yaşamaqdadır. Saxa-yakutlarda aşağı dünyanın şər ruhları 7 qəbiləyə bölünür, başçıları isə Arsan Duolay adlanırdı. Qədim türk dilində du – iki, lay, lu/luo əjdaha mənasında olmuşdur. Arsan Duolayın iki (əjdaha balası var: Buor Manqalay (yuxarı dünyanın sahibi) və Luo xaan (aşağı dünyanın sahibi) (14, 21). Əjdahanın Təpəgözlə mifoloji yaxınlığını nəzərə alaraq, həm də “Basatın Təpəgözü öldürməsi boyu”nda Təpəgözün dilindən söylənən “Ala gözdən ayırdın, yişit, məni!” (7, 123) cümləsinə əsaslanaraq belə düşünürük ki, “Ala göz” işıqlı dünya, “Qara göz” isə qaranlıq dünya olub Təpəgözün soyuna işarə edir. Bu düşüncəni degenerativ zaman vasitəsilə Ala gözün işıqlı dünyanın sahibi, Qara gözün isə qaranlıq dünyanın sahibi olaraq boydan bərpa etmək olar.

Degenerativ zamanda yuxugörmə və səs. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat daha çox şəxsləndirildiyindən onun bu xüsusiyyəti boyda hiss olunmur, amma “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”ndakı Qazan mifoloji dünya-görüşündən hələ ayrılmadığına görə onun degenerativ zamanda çox yaşaması aydın görünür. Folklor mətnlərində nəfəs və səs də (insan səsi, heyvan səsi) degenerativ zamanla əlaqə yaradan vasitələrdən biridir. Səsin min illərlə kosmik zamanda yaşaması da degenerasiya prosesinə kömək edir, yuxugörmədə də səsin rolu var. “Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”da Qaraca Çobanın yuxusu buna misaldır.

Səsin dövr etmək xüsusiyyəti vardır. Bu özəlliyə “İskəndər Zülqərneyn” nağlında, “Buynuzlu İskəndər” rəvayətində rast gəlirik. “Buynuzlu İskəndər” rəvayətində deyilir ki, İskəndərin başını qırخان dəlləklər onun başında buynuzlarını gördüklərinə görə bu sirrin açılmaması üçün öldürülmüş. Sonuncu dəllək bu sirrin açılmaması üçün söz verir. Bu sirri aylarla, illərlə qoruyur, amma bu hal so-

na qədər davam etmir, bir quyu tapır, üç dəfə bu quyuya “İskəndərin buynuzu var, buynuzu” deyərək bu sirdən canını qurtarır. Quyunun üzərini torpaqla örtür. Müəyyən müddət keçdikdən sonra bu quyunun üzərində qamış bitir. Sonra bir çoban gəlir, bu qamışı kəsir, tütək düzəldir. Hər dəfə tütəyi ifa edəndə ondan “İskəndərin buynuzu var, buynuzu” sədələri ətrafa yayılır. Bu səs İskəndərə də çatır. Sırrın üstü açılır. İskəndər dəlləyi çağırır, ondan bu sirri niyə yaymasını soruşur. Dəllək israrla bu işdə günahı olmadığını söyləyir. Dəllək də bilmir ki, səsə dövr etmək xüsusiyyəti xasdır. Rəvayətdə kamil və mükəmməl olmayan insan obrazları qarşı qarşıyadır. İskəndər 7 filosofdan dərs alıb, kamil insandır. Amma dəlləyə inanmış, onu öldürməmişdir. İskəndər də səsin dövr etmək xüsusiyyətini bilməmişdir. Burada səsin dövr etməsi ruhun dövretmə xüsusiyyəti ilə bağlıdır. Səsin dövr etməsi kosmik hərəkətdir, Allahın izni və vasitəsilə səs dövr edərək bir varlıqdan başqa bir varlığa daxil olur, yəni səs itmir. Səs ruhun müvazinət halıdır. Hər canlıda, varlıqda ruh olduğu üçün səs də onların fiziki halının işarəsidir. O, kosmosda, yəni aşağı dünyada, yuxarı dünyada və orta dünyada dövr edir yenidən yaşamaq üçün maddi varlığa qovuşur. Rəvayətdə də səs quyu vasitəsilə üç dəfə dövretmə prosesindən keçərək çobanın tütəyində öz ritmini, varlığını yaşadır. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, səs maddidir, insan maddi deyil. Dünyadan nə qədər İskəndərlər gəlib keçdi, amma bir İskəndər “İskəndərin buynuzu var, buynuzu” sədasında yaşadı.

Səsin ilahi səs olaraq funksiyası yuxugörmənin təkcə fizioloji proses deyil, həm də kosmik mənşəli proses olmasında öz rolunu yerinə yetirir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qaraca Çoban öz yuxusunda yəqin ki, Salur Qazanın ailəsinin, anasının, Burla Xatunun, Uruzun əsir aparılması ilə bağlı informasiya almışdır. Qaraca Çoban yuxu prosesində degenerativ zamana daxil olmuşdur. Bu yuxugörmədə əsir aparılan Qazanın anası, Burla Xatun və Uruz da mif obrazları kimi (dastan obrazları kimi yox) nə vaxtsa degenerativ zamanda (mif zamanında) yaşadıklarına görə əvvəlki vəziyyətlərinə dönmə bilmiş, əsir aparıldıqlarını anlatmaq üçün Qaraca Çobanın yuxusuna girmişlər. Qaraca Çobanın yuxusu ilə gerçəklik arasındakı əlaqəni müqəddəs səs, kosmik səs yerinə yetirir. **Ona görə də yuxuya tabu qoyulmuşdur. Yuxunu açmağa ona görə tabu qoyulmuşdur ki, insan mükəmməl deyil, bütün sirləri bilsə, könlündən allahlıq keçər. Mükəmməl olan Allahdır. Ona görə də biz boyda Qaraca Çobanın yuxusunun açımı ilə qarşılaşmırıq.**

Səs ruhun enerjisi kimi bədənə efir elementini təşkil edir. Vaxtilə A. Eynşteyn də fiziki məkan efir adlandırmağı təklif etmişdir. Efir qaza bənzədiyinə görə 3 cür hərəkətə malikdir: xaotik, qəbul edilən (külək və səs), fırlanan (qasırğa, külək, burulğan) (9, 94). Səs, vəhy enerjidir (9, 16). Bədəndən uçan səs enerji halında kosmik enerji kimi kosmosa daxil olur. O, həm də signal, işarə funksiyasını yerinə yetirərək, yuxu görənə ayıq olan alt şüuruna ötürülür, sözə çevrilir. Səsin mühüm bir funksiyası da alqışdan, duadan (səsdən) hamılə qalan qadın motivində

qəhrəmanın doğuluşu ilə bağlıdır. “Seyfəlmülk” nağılında Seyfəlmülkün, “Dədə Qorqud”da Buğacın, Banıçıçəyin və Beyrəyin doğuluşunda ilahi səsin (Quran səsinin, duanın) möcüzəli iştirakı buna misaldır.

Yuxugörmə prosesində də insan degenerativ zamanda yaşayır. O, ən yaxınları ilə degenerativ zamanda yuxuda görüşür. Yuxumuza girən doğmalarımız səs vasitəsilə şəkillənir, canlanır və degenerativ zamana daxil olur. Mif də qədim insanların yuxugörmə prosesinin nəticəsində müxtəlif mərhələlərdən keçir (6, 73-142). Əvvəl dünyagörüş, sonra şüuraltı düşüncəyə çevrilir. Degenerativ zamanda ilkin mif obrazları və süjetlər yuxugörmənin məhsulu kimi yaranır, invariant kimi sonrakı variantların əsasında dayanır. Əjdaha obrazı da alt mifologiyadan zamanımızın əcdadının şüuraltına ötürülür. Əjdahanın Çin mifologiyasında 5 min ildən çox yaşı var və Türk mifologiyası da onu neçə min il əvvəl öz arsenalına daxil etmişdir. Buna görə də biz Salur Qazanla yeddibaşlı əjdahanın savaşını degenerativ zamanda görə bilirik). Nağılda, eposda və dastanda qəhrəmanlar həmişə regenerativ zamanda yaşayırlar. “Məlikməmməd” nağılında qəhrəman qaranlıq dünyaya düşəndən sonra özünün mifdəki zamanına, özünün onqon həyatına transformasiya olunur. Bu prosesi keçmədən Məlikməmməd əjdahanı məğlub edə bilməzdi. Nağıl mifə zaman etibarilə dastandan daha yaxın olduğu üçün bu proses yüksək qavraması olan insana daha aydın görünür, epos və dastanda isə bu prosesi görmək və onu bərpa etmək lazımdır.

Dini şüurda degenerativ zaman. Xristianlığın və İslamın qəbul edilməsindən sonra Qazan xanın Əjdaha ilə savaşı motivini “Musa peyğəmbərin Əjdahanı öldürməsi” və “Həzrət Əlinin Əjdahanı öldürməsi” motivləri əvəz edir. Folkorda bu cür rəvayət və dastanların yaranması ilə bağlı olaraq bu mətnlərdə mifoloji ünsürlər atılır, mətnlər təhkiyə və epos tələblərinə uyğunlaşdırılır. Məsələn, Musa peyğəmbərlə bağlı rəvayətdə onun əl ağacı, “Əjdərha dastanı”nda isə Hz. Əlinin Zülfüqar qılıncı fetišləşdirilir. Musa peyğəmbərlə bağlı rəvayətdə deyilir ki, Musa peyğəmbər bir gün bir kəndə gedir, orada heç kimə rast gəlmir, təkcə bir xoruz görür. Xoruz insan dili ilə onu salamlayır. “Mənim adımı hardan bilirsən?” deyər peyğəmbər soruşur. “Təkcə Musa peyğəmbər bura gələ bilər” deyər xoruz cavab verir. “İnsanlar hanı?” deyər peyğəmbər soruşur. “Mən 70 ildir burda yaşayıram. Heç kimi görməmişəm. İrəli get, orada mənim böyük qardaşım var, onun 85 yaşı var, bəlkə o bilər”. Musa onun yanına gedir, 85 yaşlı qoca (xoruz) da suala cavab verə bilmir, peyğəmbəri 95 yaşlı qardaşının yanına göndərir, o da yadına heç nə sala bilmir, 100 yaşlı anasının yanına göndərir. 100 yaşlı anası izah edir ki, bütün insanları əjdaha udub. Deyir ki, görürsən o təpədən tüstü qalxır, bu, əjdahanın nəfəsidir. Musa ora yollanır, əjdaha onu görüb kamına çəkməyə çalışır. Musa peyğəmbər zeytun ağacından düzəldilmiş sehirli əl ağacını əjdahaya atır. Əjdaha əl ağacını udur və ölür. Bundan sonra onun qarnından əjdahanın udduğu adamlar

çıxır, peyğəmbərə təşəkkür edirlər (3, 123-124). Rəvayətdə Musa peyğəmbər qurtarıcı funksiyasını yerinə yetirir.

Rəvayətdə Salur Qazanın mifoloji keçmişi ilə Musa peyğəmbərin iştirakçısı olduğu bu mətn arasında uzaq bir əlaqə vardır. Bu rəvayətdə xoruzla Salur Qazanın onqonu olan quş arasında çox yaxınlıq vardır. Xoruz və qaz müqəddəs quşlar kimi qədim əcdadlarımızın onqon həyatında olmuşlar. Xoruz və qazın əjdaha ilə genetik qohumluğu onqon inancı ilə bağlıdır. Əjdahanın totem və ya onqon olaraq fəaliyyəti çox qədim zamanlarda olmuş, əjdaha sonrakı mifoloji şüurda anti totemə çevrilmişdir və xoruzla qazın bu mövqedən ona pis münasibəti yaranmışdır. Buna görə də rəvayətdə xoruzun əjdaha ilə birgə mübarizə aparmaq üçün Musa peyğəmbərin yolunu gözlədiyini görürük.

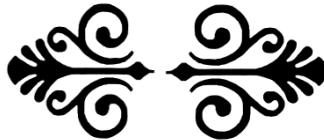
Xoruzla əjdaha arasında ziddiyyət vardır. Əjdaha xoruza tapınan insanları udmuşdur. Xoruz da bu səbəbə görə öz onqon fəaliyyətini davam etdirə bilmir. Məhz ona görə də Musa peyğəmbərin yolunu səbirsizliklə gözləyir. Bu rəvayətdə Musa peyğəmbər də degenerativ zamandır. Bu degenerativliyi yaradan həm də bütün mətnlərdə Əjdahanın uzaq zamanda təsvir olunmasıdır. Mifdə və boyda gördüyümüz Salur Qazan isə Musa peyğəmbərə transformasiya olunmuşdur. Rəvayət və dastanda mifdəki “Səma savaşı” “Yer savaşı” ilə əvəz edilmişdir. “Əjdərha dastanı”nda da Həzrət Əli Ömər, Əbubəkir və Osmanla bir yerdə çöl ərəblərinə zülm edən əjdahanı öldürməyə gedir. Lakin bu savaşa Allahın rızası olmadığından Zülfüqar Əjdahanı kəsə bilmir. Zülfüqar qılıncı insan kimi dil açaraq, onun Allaha müraciət etməsini xahiş edir. Allahın rızası alındıqdan sonra Zülfüqar Əjdahanı doğrayır (8).

Nəticə. Yeni metodoloji üsullarla Salur Qazanın mifoloji həyatının təhlili çox alimlər tərəfindən aparılmışdır. Onların tədqiqatlarında Salur Qazanın analizi tarixi, sosial və mifoloji aspektlərdən yerinə yetirilmişdir. Salur Qazanın mifoloji həyatının öyrənilməsində yeni metodlardan biri də onun degenerativ şəxs kimi degenerativ zamanda şəxsiyyətinin (həm də obrazının) öyrənilməsidir. Bu problemə Salur Qazanın keçmiş həyatındakı psixoloji şüurunun onun sosial həyatı üzərindəki təsiri kimi yanaşmaq olar. Salur Qazan tarixi şəxs kimi qəbul olunana qədər onun həyatında Əjdaha və onunla mübarizə motivi həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. Dastan qəhrəmanı kimi isə Oğuzların ictimai həyat səhnəsində Bayındır xandan sonra dövləti idarə edən, xan, sərkərdə kimi fəaliyyət göstərmişdir. Mifoloji Salur Qazandan tarixi Qazan xana keçiddə dastan şüuru rol oynamışdır. Bu prosesdə təkcə Salur Qazan yox, onun yoldaşları da eyni üsulla mifoloji qəhrəmandan feodal dövrünün insanına çevrilmişlər. Bu isə artıq yeni dövrdə yeni mühitdə dastan yaradıcılığının əsasının qoyulması deməkdir. “Salur Qazanın yeddi-başlı Əjdahanı öldürməsi boyu” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını eyni köklərə malik olması hər ikisinin Oğuznamə yaradıcılığı məhsulu olmasını göstərir.

Beləliklə, Azərbaycan folklorşünaslığının elmi müddəalarına söykənərək, “Salur Qazanın yeddibaşlı Əjdahanı öldürməsi boyu”nun mifologiyada mühüm yeri olduğu, “Kitabi-Dədə Qorqud” Oğuznaməsinin isə türkologiyada şanlı yer tutduğu qənaətinə gəlirik.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. IV cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 336 s.
2. Bahaeddin Ögel. Türk mitolojisi. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara: 1995, 610 s.
3. Демидов С.М. Растения и животные в легендах и верованиях туркмен./Серия “Этнография туркмен”. Вып. I. М.: Старый сад, 2020, 446 с.
4. Əliyev R. Orta əsrlər Şərq intibah ədəbiyyatı tarixi. Bakı: “Müəllim” nəşriyyatı, 2014, 415 s.
5. Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar və 13. Boy. Salur Qazanın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürməsi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.
6. Карл Абрахам. Сновидение и миф/Психоаналитические труды: В III т. Том I / Перевод с немецкого С.Ф. Сироткина, И.Н. Чирковой. Ижевск: ERGO, 2009, 376 s.
7. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik, 1978, 184 s.
8. Namik Aslan. Hz.Ali Cenkmeleri bağlamında bir eser (Destan-ı Ejderha ve Bazı Motifleri Üzerine).// Milli folklor, 2016, yıl 28, sayı 111.
9. Paşa Yaqub. Gizli elmlər. Elmi-lədu. Bakı: Zərdabi Nəşr, 2020, 216 s.
10. Погорелов С. Странники по краю вселенной. Том 2./С. Погорелов. – Киев: Интернет, 2014, 314 с.
11. Rzasoy S. “Kitabi-Türkman Lisani” Oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasını. Bakı: Elm və Təhsil, 2020, 472 s.
12. Серикбол Кондыбай. Мифология предказов. Книга третья. Часть вторая. Алматы: СаГа, 2008, 436 с.
13. Təhmasib M.H. VII əsrə qədər Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. / Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 1960, 590 s.
14. Yengi Ögə, Bəxtiyar Tuncay. Xalçalarımızda rast gəlinən ilan (əjdaha) və quş motivinin tarixi və mifoloji kökləri. 41 s./Bextiyartuncay.files.wordpress.com.



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



DƏDƏ QORQUD OBRAZININ ESXATOLOJİ SEMANTİKASI

Açar sözlər: Dədə Qorqud, esxatologiya, axirət, qiyamət, dünyanın sonu, ölüm, ölümdən qaçma.

ESCHATOLOGICAL SEMANTICS OF THE IMAGE OF DEDE GORGUD SUMMARY

In the epos "Kitabi-Dada Gorgud" eschatology can be explained in many aspects: at the level of text, at the level of worldview, at the level of image, at the level of mythology, at the level of history. Dada Gorgud is a historical figure in the epos, but he also has a mythological character, which depends on the influence of eschatological thought on the image of Gorgud. The eschatological semantics of the image of Dada Gorgud is also mostly expressed in the expressions narrated by his own language. The motive of escaping death in connection with Dada Gorgud also provides a basis for explaining the eschatological nature of the image. The fact that he is a saint and that he gives various messages about the unseen also gives rise to a view of his own destiny. Dada Gorgud's connection with the wolf, the fact that the wolf will remain on the Day of Judgment, gives grounds to say that the end of Dada Gorgud will also be connected with the wolf. The image of the wolf on the Day of Judgment and the image of Dada Gorgud, which provides information about the end of the world, are paralleled at this mythological level. The predictions made by Gorgud at the end of the epos also play a role in revealing his eschatological features.

Keywords: Dada Gorgud, eschatology, hereafter, Day of Judgment, end of the world, death, escape from death.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБРАЗА ДЕДЕ КОРКУМА РЕЗЮМЕ

В эпосе «Китаби-Деде Коркум» эсхатология может быть объяснена во многих аспектах: на уровне текста, на уровне мировоззрения, на уровне образа, на уровне мифологии, на уровне истории. Деде Коркум- историческая фигура в саге, но он также имеет мифологический характер, что зависит от влияния эсхатологической мысли на образ Горгуда. Эсхатологическая семантика образа Деде Коркума также в большей степени высказывается в выражениях, используемых на его языке. Мотив бегства от смерти в связи с Деде Коркумом также дает основание для объяснения эсхатологической природы образа. Тот факт, что он святой и что он дает различные сообщения о невидимом, также дает повод взглянуть на его собственную судьбу. Связь Деде Коркума с волком, тот факт, что волк останется в Судный день, дает основание говорить, что конец Деде Коркума также будет связан с волком. Образ волка в Судный день и образ Деде Коркума, дающий информацию о конце света, параллельны на этом мифологическом уровне. Предсказания, сделанные Коркумом в конце эпоса, также играют роль в раскрытии его эсхатологических особенностей.

Ключевые слова: Деде Коркум, эсхатология, загробный мир, конец света, конец света, смерть, бегство от смерти.

Məsələnin qoyuluşu: "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının söyləyicisi olan Dədə Qorqud haqqında çoxlu fikirlər irəli sürülür. Onun tarixən və mifoloji obraz olması haqqında fərziyyələr yürüdülür. Dünya xalqlarının da dastanlarında əsas qəhrəmanın tarixi və ya mifoloji olması heç vaxt diqqətdən kənarda qalmamış,

onlarında haqqında müxtəlif fikirlər deyilmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da da Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olaraq dastanın söyləyicisi olması haqqında məntiqə söykənən mülahizələr söylənilmişdir. Tarixi öyrənmək məsələsi də dastan qəhrəmanlarının tarixi şəxsiyyət kimi qəbul edilərək araşdırılmasından başlayır. Dədə Qorqudu da tarixi şəxsiyyət olaraq qəbul etməklə dastan yaradıcısı olduğunu düşünə bilərik. Amma tarixi şəxsiyyətin mifikləşməsi prosesi də inkaredilməzdir. Bu isə mifologiyanın tarixə yoldaşlıq etməsi, mifologiyanın tarixlə əlaqəsinin olması ilə bağlıdır. Dastanda göstərildiyi kimi, Dədə Qorqud övliyadır, ustad ozandır.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd Dədə Qorqud obrazının esxatoloji semantikasını araşdırmaqdır.

Ustad ozanlara dədə deyilərək müraciət edilməsi haqqında folklorşünaslıqda dəfələrlə fikirlər söylənilmişdir. Dədə Qorqudun tarixi şəxs olması haqqında folklorşünaslıqda ilk dəfə fikir söyləyən də V.V.Bartold olmuşdur. O, alman səyyahı Adam Olearinin 1636-cı ildə Dədə Qorqudun Dərbənddə qəbrini ziyarət etdiyini, İmam Qorqudun Hassan padşah üçün cəng mahnıları çalıb oxuduğunu qeyd etmişdir (4, 50-54). Dastanın müqəddimə hissəsində də açıq şəkildə qeyd edilir ki, “Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdu” (5, s. 14). El-məddin Əlibəyzadə M.Erginin fikirlərinə söykənərək yazır ki, “*Qazan xan bəylərlə bərabər gəlib Rəsulla görüşdülər. Rəsulillah Dədə Qorqudu şeyx təyin etdi*” (4, s. 52).

Burada Dədə Qorqudun övliya olması ilə bağlı fikirlər diqqəti cəlb edir. Belə deyə bilərik ki, Dədə Qorqud etnik-mədəni ənənədə övliya, kəramət sahibi və ulu əcdad kimi yaşamış tarixi şəxsiyyətdir. Buna baxmayaraq onun adına türk dastanlarında rast gəldiyimiz Xızır, Bozqurd, Bayındır xan, Qazan xan kimi qəhrəmanlarla bir yerdə mifoloji obraz, hami ruh səviyyəsində arxaik quruluşlu dastan qəhrəmanı kimi rast gəlinir.

Dədə Qorqudun ilahi mənşəli olduğu şamanların ona müraciət etməsində də görünür. Şaman Qorquda müraciətlə deyir ki, “ölü desəm ölü eməs, tiri desəm tiri eməz, Ata Qorqud auliya” (3, s. 96). Onun atasının kim olması haqqında məlumat yoxdur, onun adı sadəcə olaraq tanrı işarəsi kimi işıq, qurd, su və başqa başlanğıclarla ifadə olunur. Anası isə alagözlü div qızıdır. “Ensiklopedik lüğət”də göstərilir ki, “*o, pərdə ilə örtülmüş torba içində doğulmuş, zəif bir uşaq olmuşdur*” (3, 97). Bu fakt da onun qeyri-adi doğuluşunu göstərir.

Azərbaycan folklorunda “ölüm” obraz kimi şəxsləndirilmişdir. Dədə Qorqudun da ölməzliyinin səbəbi ölümün adını çəkməyincə heç vaxt ölməyəcəyinə olan inanandır. Onu ölümsüz qəbul etməklə bizim dünyamızdan ayırır profan məkana salmışlar, sakral biliklərin ona aşılmasına nail olmuşlar, ölüb-dirilmə tanrısının xüsusiyyətlərini vermişlər. Əfsanələrdə onun 40 il yaşayacağı, ölümün adını çəkməyincə ölməyəcəyi deyilir (3, s. 97). Burada 40 il konkret ömürü göstərmir, ölümsüzlüyün sonsuz olmasına işarə edir. Beləliklə, Dədə Qorqudun övliya həyatı mifolojişdirilir. Ölümdən qaçma və ilanının (Əzrayıl ilan cildinə girir) onu yuxuda olarkən çalması ilə həyatı sona çatır.

Dədə Qorqudun mifoloji obraz kimi formalaşmasını nəzərə alaraq, obrazın tarixi düşüncədəki esxatoloji fikirlərini dastandakı övliyalıqla bağlı “Müqəddimə”yə əsasən araşdırmaq olar. Dədə Qorqudun esxatoloji düşüncədə rolu onun övliya olması ilə bağlıdır. Müqəddimədə göstərilir ki, “Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə desə olurdu. Qaibdən dürlü xəbərlər söylərdi. Haq-taala onun könlünə ilham edərdi” (5, s. 14). Bu cümlələrdə ən çox diqqəti cəlb edən “*nə desə olurdu*” fikridir. Bu, hər şey haqqında esxatoloji yanaşmadır. Ona qaibdən dürlü xəbərlərin verilməsi Oğuzun gələcək bələlərdən xilas olması deməkdir. Dədə Qorqudun Bayat boyundan olması söylənilir. Bayat sözü bozqurd adı ilə bağlıdır. Esxatoloji düşüncədə bozqurd qiyamətin axırına qalan müqəddəs heyvandır. Dədə Qorqudun da esxatoloji düşüncədə və boy təhkiyəsində sonda gəlib söz söyləməsi onun axıncı olaraq boylararası əlaqənin yaradıcısı kimi rolunu göstərir. Onun esxatoloji düşüncəyə sahib olması dastanda dəfələrlə təsdiq olunur.

“Dədə Qorqud ayıtdı: - Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə ələlərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca. Bu dediyi Osman nəslidir, iş-tə sürülüb gedəyüdir” (5, s. 14).

Onun, təxminən, VII əsrdə yaşadığını nəzərə alsaq, Qayı tayfası haqqında söylədiyi fikirləri öngörmələr kimi qiymətləndirmək olar. Qayı obalarının Anadoluda və başqa yerlərdə dövlət qurmadıqları çağlarda Dədə Qorqudun öncədən işarə etdiyi “*Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə*” (“axır zaman hakimiyyət Qayı qəbiləsinə çata”) esxatoloji öngörmədir, “*axır zaman olub qiyamət qopunca*” fikrində isə bu hakimiyyətin qiyamətə qədər sürəcəyi fikri irəli sürülür. Dədə Qorqudun esxatoloji düşüncəsində qayıların axır zaman prosesindən keçməsi iki mərhələlidir. Birinci mərhələdə Oğuz axirət zamanının tamamlanması, ikinci mərhələdə axirət zamanının yeni qiyamətə qədər dövr etməsi və qayıların hakimiyyətdə olacağı düşüncəsi yaşayır. Cəlal Bəydili (Məmmədov) də axirət anlayışının ayrı-ayrı dövrlərdən və silsilələrdən ibarət olub sonsuzluğa qədər davam edən bir proses olduğunu yazır (2, s. 21). Bu fikri bir qədər də genişləndirməyə çalışaq.

Oğuzun dövlət strukturunda hakimiyyəti Boz oqlar təmsil edirdi. Onlar Oğuz kağanın birinci xanımından doğulanlardır. Oğuz üç oqları onlara vassal təyin etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da Bayındır xan, Qazan xan üç oqlardır, Aruz isə boz oqlardan olduğu üçün hakimiyyətə iddia edir. F.Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində göstərilir ki, “*Qayı İnal xanın ömrünün sonuna yaxın bir oğlu olur. Dədə Qorqud məsləhət görür ki, doğulan körpənin – Tuman xanın yaşı nəzərə alınaraq hakimiyyət Bayandırın oğlu Erkilə verilsin. Erkil 35 il hakimiyyətdə olduqdan sonra taxt-tacı Tuman xana təhvil verir*” (6, s. 47). Göründüyü kimi, Dədə Qorqud da hakimiyyətin qayılara qayıtmasına işarə etmişdir. O, “*bu dediyi Osman nəslidir, iş-tə sürülüb gedəyüdir*” deməklə Ərtoğrul oğlu Osmanın hakimiyyətinə də işarə etmişdir. Bu öngörmədən sonra biz “Müqəddimə”də veri-

lən atalar sözü səviyyəsindəki informasiyaların bəzilərinin esxatoloji fikir bildirdiyini görürük. Misallara diqqət yetirək:

*Allah-allah deməyincə işlər önməz;
Qadir tanrı verməyincə ər bayımaz;
Əzəldən yazılmasa qul başına qəza gəlməz;
Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.*

Burada, atalar sözlərində esxatoloji fikir 4 mərhələlidir:

- 1) Allaha arxalanmaq;
- 2) Var-dövlətin Allaha məxsus olması;
- 3) Qulun başına qəzanın gəlməsi Allahın yazdığı qismətdir;
- 4) Vədə tamam olmayınca əcəlin gəlməsi və ya qiyamətin qopması mümkün deyil.

Dədə Qorqudun digər bir esxatoloji dünyagörüşü Nuh peyğəmbərin adı ilə bağlıdır. O, “Müqəddimə”də qadın tiplərini sadalayaraq, sonuncunun üzərində öz fikirlərini daha dərinlənə anladır. Axıncı tip qadın (övrət) hər şeydən şikayət edən, olan bərəkətə qane olmayan şükərsüz bir insandır.

Dədə Qorqud onu Nuhun eşşəyinin nəslindən hesab edir. Tufan qabağı gəmiyə minən heyvanlardan biri də eşşək olmuşdur. O, gəmiyə minməyə tələsmir, peyğəmbər ona acıqlanaraq tez gəmiyə minməsini deyir. Eşşəyin quyruğundan tutub şeytan da gəmiyə daxil olmaq istəyir. Nuh peyğəmbər onun onun gəmiyə minməsinə etiraz etdikdə şeytan deyir ki, ay məlun, niyə keçmirsən? – dedin, mən də bu sözə görə gəmiyə minmişəm. Axı, məndən çox məlun yoxdur.

Eşşəyin bu xasiyyəti “Nuh peyğəmbər” rəvayətində onun “qızlarının” xarakterində özünü büruzə verir. Rəvayətdə deyilir ki, Nuhun gəmisinin dabanı deşilmişdi. Bir usta çağırır. Usta ləng işləyir, qaranlıq düşür. O, iki usta da çağırır, onlara qızlarını verəcəyini vəd edir. Amma bir qızı var idi. Düşünür ki, yer üzünü su alanda onlar boğulacaq. Ustalar gəminin dabanını düzəldib Nuhdan qızları istədilər. O, fikirli-fikirli gəzəndə eşşəyi ilə iti dönüb qız oldular. Nuh qızları bu ustalara verir. Bir müddətdən sonra qızları yoluxmağa gedir. Birinci kürəkən deyir yaxşı qızıdır, bir şeyi pisdi ki, nə deyirsən eşşək kimi eşitmir, qulaqardına vurur. İkinci kürəkən deyir ki, pis deyil, amma it kimi çəmkirir. Üçüncü kürəkən razı olduğunu söyləyir. Beləliklə, hər üç qızın cinsi aydınlaşır (1, s. 70).

Dədə Qorqud da Nuh tufanının olmasından xəbərdardır. Odur ki, belə qadını peyğəmbərin gəmiyə mindirdiyi eşşəklə müqayisə edir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Qorqud Atanın esxatoloji dünyagörüşü olan “Son ucu ölümlü dünya” mifologemi əksər boyların sonunda təkrarlanır. Bu təkrarlanma Qorqud Atanın esxatoloji dünyagörüşünün dövriliyini göstərir. O, son boyda öz esxatoloji düşüncəsinə “əl-aqibət uzun yaşın ucu ölüm, axırı ayrılıqdır” deyərək yekun vurur.

Dədə Qorqudun dilindən söylənən alqışlar da onun esxatoloji dünyagörüşünü əks etdirir. “Ağsaqqallı baban yeri uçmaq olsun. Ağbirçəkli anan yeri behişt olsun” deməklə qiyamətdən sonra ruhun bərzəx aləmindən ayrılıb gedəcəyi məka-

nın cənnət olması üçün məhz bu alqışları edir. İslam dini şüurunda insanın ölər-kən onu imanından döndərməyə gələn şeytanla bağlı təsəvvürlər vardır. Bu təsəvvürlərə uyğun olaraq, Dədə Qorqud bir çox boyun sonunda “ölüm vaxtı gəldiyində arı imandan ayırmasın” deyərək öz esxatoloji fikrini ifadə edir.

Dədə Qorqudun söyləyicisi olduğu “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyu” və “Basat Təpəgözü öldürdüyü boy”da esxatoloji görüşlər vardır. Dastanda esxatoloji dünyagörüşə yaxşı nümunələrdən biri “Dəli Domrul boyu”nda onun Allahla xəbərləşməsidir. Allahla danışmaq bildiyimizə görə Musa peyğəmbərə qismət olmuşdur. Dədə Qorqud da bu funksiyanı Dəli Domrula şamil etmişdir. Ölülərin qiyamətdə ölülərin haqq-hesab verdiyi, bağışlanmalarını xahiş etdiyi məlumdur. Bu motivdən istifadə edən Dədə Qorqud da Dəli Domrul üçün qiyamət qorxusu yaratmışdır. “Çün dəli qavat mənim birliyimi bildi, birliyimə şükür qıldı” deməklə Oğuz qiyamətində Allahını, peyğəmbərini tanıyanların sırasında Dəli Domrulun da olacağını görürük. Dastanda can əvəzinə can motiv islami təfəkkürlə birləşir, Dəli Domrulun ata-anası üçün qiyamət gününün baş verəcəyini göstərir. Dəli Domrulun halalının öz canını qurban vermək (İsmayıl qurbanı) istəməsi ilə bağlı olaraq Domrulun qiyamət qorxusu itir, yaşam ilə əvəz olunur. Qorqud miflərində onun ölümə savaşı, Dəli Domrulun əzrayılla savaşı esxatoloji düşüncəyə misaldır. Əzrailin də qiyamətdən sonra məhv olacaq 4 mələkdən biri olması övliyanın, mübarək qurdun qiyamətin sonuna qalması ilə paralelləşir. “Basat Təpəgözü öldürdüyü boy”da da Oğuzlar üçün qiyamətin başladığı günü görürük. Basat Oğuzun xilaskarı olaraq, xaosu aradan qaldırmaq üçün Təkgöz Təpəgözü (Dəccalı) öldürür, Oğuz kosmosunu bərpa edir.

İşin yeniliyi və nəticəsi: Beləliklə, Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyətinə aid öngörmələr onu bir övliya kimi sevilməsinə, mifoloji obraza çevrilməsinə kömək etmişdir. Dədə Qorqudun esxatoloji dünyagörüşü boyların özlərinə məxsus esxatoloji ilə əvəz olunmuş, onun qəhrəmanlarının esxatoloji düşüncəsinə çevrilmişdir.

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 müəyyənəşir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası (20 cildə) / – Bakı: Elm, – c. 1. – 1982, – 510 s.
2. Bəydili C. (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Elm, – 2003, – 418 s.
3. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət / – Bakı: Öndər nəşriyyat, – 2004, – 368 s.
4. Əlibəyzadə E. Kitabı-Dədə Qorqud / E.Əlibəyzadə. – Bakı: Azərbaycan tərcümə mərkəzi, – 1999, – 332 s.
5. Kitabı-Dədə Qorqud / – Bakı: Gənclik, – 1978, – 184 s.
6. Rəşidəddin F. Oğuznamə / F.Rəşidəddin. – Bakı: Azərənəşr, – 1992, – 72 s.

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər**Sərxan XAVƏRİ***Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Folklor İnstitutu**Email: sarxan.xaveri@mail.ru***Hikmət OULİYEV***Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Folklor İnstitutu**Email: quliyevh@mail.ru***Səfa OARAYEV***Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Folklor İnstitutu**Email: safaqara@mail.ru***MÜASİR TƏLİM TEXNOLOGİYALARININ TƏTBİQİNDƏ
FOLKLORDAN İSTİFADƏNİN NƏZƏRİ ASPEKTLƏRİ**

Açar sözlər: tətbiqi folklor, virtual folklor, ömürboyu təhsil, müasir təlim texnologiyaları, pedaqogika, funksional semantika, psixoloji kompleks

THE THEORETICAL ASPECTS OF THE USE OF FOLKLORE IN THE APPLICATION OF MODERN TRAINING TECHNOLOGIES**Summary**

In the article written from the aspect of applied folklore (learning through folklore), which is one of the actual directions of modern folklore, the approaches such as techno-cultural, psychoanalytic and social psychological approaches as theoretically-methodologically are used. The perspectives of the use of folklore in the rapid dissemination of information-communication technologies and the defining of effective training technologies in the conditions of abundance of information are analyzed in the article. In order to use the functional capabilities of virtual folklore in lifelong education and to identify its psychological aspects, the transfer of knowledge and experience in traditional culture and educational technologies in modern education are compared, the applying perspectives of the potential opportunities of folk pedagogy to lifelong education are looked through. In the article it is noted that as folklore has a separate role in formation of socio-psychological essence of personality, local social groups belonging to them have a condition parameter status in formation of character, outlook, system of values, desires and wishes of individuals. In this regard, the individual's free sociability to all spheres of society without experiencing psychological complex and tension, the purposeful integration into various social groups show the need for deep learning of these local social groups. One of the goals of modern education is to direct to the growing new generations to be free from non-humane local stereotypes and to adopt stereotypes that are in harmony with human values. In this context it is mentioned that if modern educational technologies are used effectively by virtual folklore samples, it should greatly help people move away from local psychological stereotypes without experiencing widespread cultural shock and acculturation stress in the globalized environment.

Keywords: applied folklore, virtual folklore, lifelong education, modern educational technologies, pedagogy, functional semantics, psychological complex

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА
ПРИ ВНЕДРЕНИИ СОВРЕМЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ ОБУЧЕНИЯ**

В статье, написанной в аспекте прикладного фольклора (обучение посредством фольклора), который является одним из актуальных направлений современного фольклора,

теоретически и методологически были использованы культурный, технокультурный, психоаналитический и социально-психологический подходы.

В статье анализируются перспективы быстрого распространения информационно-коммуникационных технологий, перспективы использования фольклора при определении эффективных технологий обучения в условиях информационного изобилия. С целью использования функциональных возможностей виртуального фольклора в непрерывном обучении и определения его психологических аспектов были сопоставлены технологии обучения в современном образовании с механизмами передачи знаний и опыта в традиционной культуре, перспективы применения потенциала народной педагогики в непрерывном образовании.

В статье отмечается, что, поскольку фольклор играет особую роль в формировании социально-психологической природы личности, локальные социальные группы, к которым они принадлежат, имеют статус условного параметра в формировании характера, мировоззрения, системы ценностей, желаний и стремления людей.

С этой точки зрения способность человека свободно общаться со всеми сферами общества, не испытывая психологической сложности и напряжения, а также его гибкая, целенаправленная адаптация (интеграция) к различным социальным группам, требуют глубокого изучения этих местных социальных групп. Одна из целей современного образования – побудить новое поколение освободиться от бесчеловечных локальных стереотипов, принять стереотипы, гармонирующие с общечеловеческими ценностями. В этом контексте в статье отмечается, что, если современные технологии обучения эффективно используют виртуальный фольклор, это может помочь людям отойти от локальных психологических стереотипов, не испытывая широко распространенного культурного шока и аккультурационного стресса в условиях глобализации.

Ключевые слова: прикладной фольклор, виртуальный фольклор, непрерывное обучение, современные технологии обучения, педагогика, функциональная семантика, психологический комплекс.

Giriş. Məlumdur ki, ənənəvi mədəni mühitdə biliyin ötürülməsinin institusional subyektləri və strukturları mövcud olmuşdur. Yazının meydana gəlməsindən əvvəl şifahi kommunikasiya mərhələsində informasiya – qazanılmış təcrübə və bilik məhz ənənəvi mədəniyyətin institusional subyektləri olan yaşlı şəxslər, müdrik ağsaqqallar, babalar və nənələr tərəfindən empirik modellərlə nəsilən-nəsilə ötürülürdü. Türk xalqları içərisində geniş yayılmış Aşiq sənəti isə mədəni institusional qurum kimi şifahi biliyin ötürülməsinin, müasir terminlə desək, təlimin müəllim-şagird (“ustad-şeyird”) zəncirvari modelində dövryyəsinin təcəssümü idi. Bu baxımdan folklor biliyin ötürülməsi və mənimsənilməsində təkə mənbə kimi deyil, həm də effektiv kommunikasiya kanalı olmaqla diqqəti cəlb edir.

Ənənəvi mədəniyyətin funksional təlim texnologiyaları

Ənənəvi mədəniyyətin təlim texnologiyaları aşağıdakı xüsusiyyətlərə malikdir:

1. Dini təlim texnologiyalarından fərqli olaraq doqmatik deyil, demokratik təbiətə malikdir.

Şifahi mədəni mühitdə bilik və təcrübənin ötürülməsi ənənəvilik əsasında sabit modellərə malik olsa da, təbiəti etibarlı ilə fərdlərin bacarıq və qabiliyyətinə uyğunlaşmaq imkanına sahibdir. Məsələn, ustad-şeyird münasibətlərində folklorik vahidlərin şeyirdlərə öyrədilməsi hədəf seçilməsinə baxmayaraq, öyrənlərin

individual parametrlərinin, spesifik xarakterlərinin üzə çıxarılmasına xüsusi diqqət yetirilir. Təsadüfi deyildir ki, aşığılar ifaçı və yaradıcı olmaqla iki hissəyə bölünür. Mədəni sistemdəki ustad-şeyird münasibətlərinə nəzər salanda aydın olur ki, bu təsnifat, əslində, öyrənən şeyirdlərin individual qabiliyyətlərinə əsasən həyata keçirilir. “Beş barmağın beşi də eyni ola bilməz”, “Quyuya su tökməklə su dolmaz” (13, 108) və s. kimi atalar sözləri, əslində individuallığa işarə edir. Beləliklə, real sosial həyatdakı münasibətlərin məntiqindən və diktəsindən doğan bu gerçəklik, folklorda pəremik vahidlərlə təsbit olunmuşdur.

2. Həyati situasiyaları nəzərə almaqla operativ adaptasiya xüsusiyyətinə malikdir.

Folklor insanlararası və qruplararası real və virtual kommunikasiya proseslərinə əsaslandığı üçün o, müvafiq həyat situasiyalarına uyğun olaraq, çevik adaptasiya xüsusiyyətinə malikdir. Filoloji baxımdan mətn çoxvariantlılığı kimi qiymətləndirilən folklorik təzahür, əslində, sosial həyat şərtlərinin təsiri altında folklorun çevik adaptasiya xüsusiyyətinin göstəricisidir. Bu cəhət ənənəvi mədəniyyətdə bilik və təcrübənin ötürülməsi, müəyyən bir qrup kontekstində normativləşdirilməsi üçün olduqca mühüm rola malikdir. Bəlli olduğu kimi, folklor prosesində biliyi ötürənlə qəbul edən fərdlər və qruplar arasında müəyyən yaş, cins, peşə, sosial mənsəbiyyət, dini, etnik və s. fərqlər mövcuddur. Belə şəraitdə qeyd etdiyimiz bu fərqli cəhətlər bilik və təcrübənin effektiv ötürülməsi üçün maneələr kimi çıxış edir. Folkloristik təlim texnologiyalarında bu maneələrin aradan qaldırılması məhz həyati situasiyalara uyğun operativ adaptasiya vasitəsilə mümkün olur. Məsələn, uşaq oyunlarının əsas funksiyası gerçəkliyin qayda və qanunlarının praktik yolla uşaqlara qavradılmasıdır. Lakin müşahidələr onu göstərir ki, eyni oyunların yeniyetmələr üçün olan variantları onlarda cinsi diferensasiya təsəvvürlərinin formalaşdırılmasına xidmət edir.

3. Biliyin empirik yolla əldə edilməsi və ötürülməsi xüsusiyyətinə malikdir.

Müxtəlif sosial qrupların öz folklorunu ötürməsi üçün müəyyənleşmiş bir proqramı yoxdur. Həyatın müxtəlif situasiyalarında ehtiyac yarandıqda müəyyən folklor vahidləri təkrarlanmaqla nəsil-dən-nəsilə ötürülür. Folklorun peşə və sənətlərlə bağlı olan hissəsi isə öyrədən və öyrənən subyektlərin əyani, vizual və performativ keyfiyyətləri əsasında həyata keçirilir.

4. Fasiləsiz öyrənmə və öyrətmə xüsusiyyətinə malikdir.

Müasir dövrün əsas təhsil konseptlərindən olan ömürboyu təhsil mahiyyəti etibarlı ilə folklorun təbiətinə xas olan bilik və təcrübənin fasiləsiz ötürülmə xarakteri ilə yaxından əsləşir. Belə ki, biliyin fasiləsiz şəkildə əldə olunması və ötürülməsi konsepti mədəniyyətin özündə də mövcuddur. Azərbaycan atalar sözlərində vurğulandığı kimi “*Öyrənmək heç vaxt gec deyil*” imperativi bilavasitə ömürboyu təhsilə çağırışdır.

Müasir dövrdə ömürboyu təhsil dedikdə “bilik, bacarıq, kompetensiya (səriştə) və ya kvalifikasiyaların təkmilləşdirilməsi ilə nəticələnen ömürboyu təlimin

(öyrənmənin) bütün növləri” (10) nəzərdə tutulur. Ömürboyu təhsil üzrə əsas kompetensiyalar (səriştələr) isə “hər bir şəxsə fərdi inkişaf, cəmiyyətə inteqrasiya olunma və məşğulluq üçün zəruri olan bilik, bacarıq, dəyər, yanaşma, fikir və xarakterik cəhət kimi xüsusiyyətləri özündə birləşdirən, dəyişə bilən çoxfunksiyalı sistemi əks etdirir. Bu kompetensiyalar (səriştələr) təhsilə alana tədris olunan bütün fənlər çərçivəsində icbari təhsil və ya təlimin sonunda kompleks şəkildə qazanılmalı və ömürboyu təhsil prosesinin tərkib hissəsi olaraq gələcək təhsil üçün əsas rolunu oynamalıdır” (10).

Əgər biz folklorla müasir təhsilin əsas paradigması olan ömürboyu təhsil paradigmasından yanaşsaq, görürük ki, müxtəlif sosial qruplar və müxtəlif fərdlər üçün zəruri kompetensiyaların aşılınması folklorun əsas pragmatik funksiyalarından birini təşkil edir. Sosial həyatın müxtəlif sahələrində zəruri olan bilik və təcrübənin həyatın bütün mərhələlərində effektiv üsullarla insanlara mənimsədilməsi hazırkı şəraitdə kompetensiyaların zəruriliyi ilə analogiya təşkil edir. İnsan yaş qruplarını dəyişdikcə onun cəmiyyətdəki sosial statusu da paralel olaraq dəyişir. Hər bir yeni sosial status isə əvvəlkilərdən fərqli yeni bilik və bacarıqlar, yeni səriştələr tələb edir. Bu proses fasiləsiz olaraq daim aktuallıq kəsb edir. Bu mənada folklorik kommunikasiya bütün hallarda bilik və təcrübənin ömürboyu mübadiləsi olmaqla yaş qrupundan asılı olmayaraq bütün sosial çevrəni əhatə etmək imkanına malikdir.

Ömürboyu təhsil anlayışına folklor aspektindən baxış eyni zamanda öyrənən və öyrədən sosial qrupları arasındakı yaş diferensiasiyasını da nəzərdən keçirməyi tələb edir. Bu baxımdan Amerika kulturoloqu və antropoloqu Marqaret Midin mədəniyyətdə təcrübənin nəsil-dən-nəsilə ötürülməsi ilə bağlı kulturoloji və antropoloji araşdırmalarda geniş istifadə edilən konseptual baxışı ilə tanış olmaq yerinə düşərdi. Marqaret Mid təcrübənin ötürülməsi baxımından mədəniyyətləri üç qrupa ayırır:

1. *Postfigurativ mədəniyyət* – bilik və təcrübə yaşlı nəsil-dən əxz olunur;
2. *Konfigurativ mədəniyyət* – bilik və təcrübə yaşlı nəsil-lə bərabər, həmyaşıdlardan əxz olunur;
3. *Prefigurativ mədəniyyət* – bilik və təcrübə həm də kiçiklərdən əxz olunur (8).

Alim belə bir mülahizə irəli sürür ki, bəşəriyyətin sosial tərəqqisinin oriyentasiyası birinci mərhələdə keçmişə, ikinci mərhələdə indiki zamana, üçüncü mərhələdə isə gələcəyə doğru istiqamətlənir. Müəllif qeyd edir ki, postfigurativlik bilavasitə ənənəvi cəmiyyətlərə xas olan xüsusiyyətdir (8).

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi, hansı tarixi mərhələdə olmasından asılı olmayaraq folklorlaşma prosesi məhz geniş mənada qazanılan təcrübənin nəsil-dən-nəsilə ötürülməsi ilə həyata keçirilir. Ənənə keçmişlə gələcək arasında əlaqəni də məhz yaşlı nəsil-lə gənc nəsil arasında təcrübənin ötürülməsi mexanizmləri vasitəsilə reallaşdırır. Bu rəqursə diqqəti cəlb etməkdə məqsədimiz ondan ibarətdir ki, kulturologiyanın öz kateqorial anlayışları hesabına müəyyənləşdirdiyi mədəniyyətdə təcrübənin yayılması modelinin özü məhz folklorlaşma mexanizmini ifadə

edir. Heç də təsadüfi deyildir ki, xalq pedaqogikasıdan təhsil prosesində istifadənin dünyanın əksər xalqlarında zəngin təcrübəsi mövcuddur (7, 42).

Beləliklə, ömürboyu təhsil paradiqmasından folklorə baxdıqda aydın olur ki, kiçik yaşlardan dünyanı dərk və ifadə etmə kimi mənimsənilən folklor sonrakı mərhələlərdə də insanların yeni bilik və təcrübələri mənimsəməsi və mübadiləsində sosial-mədəni mexanizm kimi mühüm rol oynayır. Nəzərə alsaq ki, ömürboyu təhsilin də əsas hədəflərindən biri yenilənən sosial şərtlərə müvafiq bilik və bacarıqların, səriştə və qabiliyyətlərin əldə olunmasıdır. Bu halda ömürboyu təhsilin həyata keçirilməsindəki təlim metodlarında folklordan geniş istifadə etmək mümkündür. Çünki öyrədən və öyrənilənlərin qarşılıqlı ünsiyyət və münasibəti əsasında qurulan folklor performansı biliyin mənimsədilməsinin ən mühüm şərtlərindəndir (9, 285).

Ömürboyu təhsil paradiqmasında rəqəmsal folklor resurslarının rolu

XX əsrin ikinci yarsısından sonra İKT-nin sürətli inkişafı, kommunikasiyanın “apogeyası” (6, 23) hesab olunan İnternetin meydana gəlməsi bütün digər sahələlərində olduğu kimi, ənənəvi xalq mədəniyyətinin də yeni transformasiyalarının, virtual folklor nümunələrinin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Təbii ki, müasir dövrdə rəqəmsal resursların artdığı bir mərhələdə, biliyin əldə olunması, ötürülməsi və mənimsənilməsinin üsul və vasitələri, bütövlükdə isə təhsilin xarakteri tamamilə dəyişmişdir. Xüsusilə də rəqəmsal kommunikasiya vasitələrinin geniş yayılması, virtual dünyanın meydana gəlməsi kontekstində müasir insanın, yeni nəsillərin necə yetişdirilməsi dünyanın bir sıra beynəlxalq təşkilatlarının proqramlarında yer alan məsələlərdəndir. Bu baxımdan hesab edirik ki, müasir təlim metodlarının, innovativ təhsil konsepsiyalarının həyata keçirilməsində, biliyin əldə olunması və öyrədilməsində folklorun imkanlarından, xüsusilə də, virtual folklor (İnternet folkloru), rəqəmsal folklor resurslarının potensialından geniş istifadə etmək mümkündür.

Qloballaşma və virtuallaşma proseslərinin genişləndiyi müasir dövrdə insan real sosial münasibətlər şəbəkəsi ilə bərabər, virtual sosial qrupların da üzvüdür. Xüsusilə də rəqəmsal ünsiyyət vasitələrinin ortaya çıxması və sosial şəbəkələrin mobil platformalarının meydana gəlməsi insanların günün, demək olar ki, bütöv hissəsini onlayn keçirməsinə gətirib çıxarmışdır. Hazırkı dövrdə informasiya, xəbər, məlumat əldə etməkdən tutmuş ən fundamental elmi araşdırmalara, yaxud ən kiçik məişət işlərindən ən qlobal və strateji məsələlərə qədər hər bir istiqamətdə fəaliyyət İnternetlə birbaşa bağlıdır. Bütövlükdə, kommunikasiyanın virtual platformalar üzərindən olması bütün sahələrdə olduğu kimi, mənəvi mədəniyyət – folklor yaradıcılığı üçün də yeni məkanının ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. “Yaxınlıq, sosiallaşma ehtiyacı, davamlı və qısa müddətli qarşılıqlı əlaqə, ortaq maraq və təcrübə motivasiyalarının təsiri altında virtual ünsiyyət platformalarında bir mühitə yığılan istifadəçilərin yaratdığı cəmiyyətlərin bir folklorik qrupun malik olduğu bir sıra cəhətləri özündə ehtiva etməsi, virtual cəmiyyətlərin real həyatda ekvivalenti olmayan yeni, zəngin və spesifik folklorik qruplar və mahiyyətlər

istehsal etmə qabiliyyətinə sahib olduğunun ən aydın göstəricisi olaraq şərh oluna bilər (3, 132). Ən qədim zamanlardan bu günə qədər insanın gerçəkliyi dərki və ifadəsinin, sosial təsisat şəklində təşkil və formalaşmasının, qrup və ideologiyalara bölünməklə diferensiallaşmasının əsas vasitəsi olan folklor bu günün şərtləri daxilində – İnternetin sürətlə genişlənməsi, virtual kommunikasiyanın dominantlaşması və s. kontekstində öz mövcudluğunu saxlamaqla bərabər, yeni forma və formatlarda, məzmun və mövzularda ortaya çıxmaqdadır. Belə bir şəraitdə insanla, onun ən müxtəlif fəaliyyət sahələri ilə bağlı olan sektorların, xüsusilə də bilik və bacarıqların, səriştə və qabiliyyətlərin öyrədilməsini həyata keçirən təhsilin yeni imkan və vasitələrdən istifadə etməsi çox aktual və vacibdir. Bu baxımdan yanaşdıqda müasir təhsilin yeni paradigması olan ömürboyu təhsil konsepsiyasını virtual və rəqəmsal resurslardan, eləcə də İnternet folkloru və rəqəmsal mədəniyyətdən kənarda təsəvvür etmək çətindir. Daha doğrusu, ömürboyu təhsil konsepsiyasının tətbiqində virtual folklor resurslarından geniş istifadə etmək mümkündür.

Fasiləsiz təhsil və yaxud ömürboyu təhsil prosesində iştirak edən subyektlərin humanitar və ictimai təmayüllü bilik və informasiya təminatının həyata keçirilməsində sosial şəbəkə və forumlarda mövcud olan virtual folklor resurslarından səmərəli şəkildə yararlanmaq mümkündür. Belə ki, ənənəvi folklor faktlarından fərqli olaraq, virtual mühitdə meydana gələn nümunələr mahiyyəti etibarlı ilə qeyri-mühafizəkar, ənənəyə sərbəst münasibət əsasında ortaya çıxır. Virtual folklor nümunələri ənənəviləşmiş, normativləşmiş və stereotipləşmiş yanaşma və baxışlara yeni alternativlər təqdim edir. Milli stereotiplərlə mühafizə olunan obraz və dəyərlərə olan parodik münasibət emosional həssaslıq yaradır ki, bu da müəyyən informasiyanın ötürülməsi və ya qəbul olunması üçün əlverişli şərait meydana çıxarır. Başqa sözlə desək, stereotiplərə parodik münasibət eyni zamanda biliyin ötürülməsi üçün effektiv psixoloji vəziyyət yaradır. Əgər Türkiyə təcrübəsinə müraciət etsək, görürük ki, “İntentdə Lisans Yerləştirmə Sınavı” (LYS) və “Kamu Personeli Seçmə Sınavı” (KPSS) imtahanlarına hazırlaşan tələbələr tərəfindən izlənilən Türk ədəbiyyatının mövzuları ilə əlaqədar praktik biliklər, dərslər qeydləri paylaşım edilən səhifələr mövcuddur. Bu saytların bir qismində tələbələrə “caps”-lər vasitəsi ilə, yumoristik bir dillə şairlərin ədəbi şəxsiyyətləri, əsərləri, klassik Türk ədəbiyyatına dair biliklər təqdim olunur. Məşhur şair və yazıçılar üçün müxtəlif internet saytlarında yaradılan saxta istifadəçi profillərindən təşkil olunan parodik profillər də sosial media yumorunun təmsilçisi olan nümunələrdən biridir. Klassik türk ədəbiyyatı və türk xalq ədəbiyyatı şairləri üçün açılan profillərdə bu şəxslərin arqo şəklində yumoristik bir üslubda həyatları, ədəbi şəxsiyyətləri və əsərləri haqqında məlumatlar verilməkdə və şairlərdən nümunələr paylaşılmaqdadır” (12, 177-189). Göründüyü kimi, türkdilli sayt və forumlarda müxtəlif tipli imtahanlara hazırlaşan şəxslər tərəfindən müəyyən profillər (həqiqi və yalançı) yaradılmışdır ki, həmin profillər vasitəsi ilə müxtəlif mövzulara (cari, gündəlik

qayğılardan tutmuş, ən müxtəlif elm sahələrinə qədər) dair elektron resurslar yaradılır. Həmin elektron resursların müəyyən bir hissəsi komik və ya parodik üslubda olan folklorik nümunələrdir. Daha çox müasir dövrün sosial-mədəni proseslərinin virtual mühitə transformasiyası, eləcə də, İnternetdə folklor yaradıcılığının ortaya çıxması şəklində özünü göstərən həmin nümunələr, əslində, müasir insanın virtual dünyasının tərkib hissəsidir. Hər bir internet istifadəçisi və ya sosial şəbəkə üzvü bu və ya digər şəkildə həmin proseslərin içərisində olmaqla onun yaradıcısı, eyni zamanda istifadəçisidir. Başqa sözlə desək, bizim hər birimiz virtual dünyanın, onun tərkib hissəsi olan virtual folklor yaradıcılığının qurucuları və istifadəçiləriyik. Bu baxımdan yanaşdıqda, deyə bilərik ki, sosial şəbəkələrdə saxta profil və ya saxta istifadəçi hesabları ("fakeprofile" və "fakeuseraccount") vasitəsilə yaradılan folklorik resurslar müxtəlif məqsədlərlə istifadə oluna bilər. Eyni təcrübəni ömürboyu təhsildə də tətbiq etmək, ən müxtəlif mövzu və məzmunlarla bağlı İnternetdə mövcud olan elektron resurslardan yararlanmaq mümkündür.

Problemın psixoloji aspektləri. Folklor resursları təbiəti etibarlı ilə şəxsiyyətin sosial-psixoloji mahiyyətinin formalaşmasında əlahiddə imkanlara malikdir. Fərdin cəmiyyətin bütün sferalarında psixoloji kompleks və gərginlik yaşamadan sərbəst ünsiyyətə daxil olması və müxtəlif sosial qruplara adaptasiyası üçün həmin qrupun folklorunun mənimsənilməsinə böyük ehtiyac vardır. Bu mənada müasir təhsilin hədəflərindən biri yetişən yeni nəsilləri bəşəri dəyərlərlə həmahəng olan stereotiplərin təbliğinə (5, 49) və qeyri-humanist, lokal stereotiplərdən azad olmağa yönəltməkdir. Araşdırmalar sübut edir ki, əgər müasir təlim texnologiyalarında virtual folklor nümunələrindən səmərəli istifadə edilərsə, bu, qloballaşma şəraitində geniş yayılmış mədəni şok və akkulturasıya stressi yaşamadan insanların lokal psixoloji stereotiplərdən uzaqlaşmasına, təhsil vasitəsilə ümumbəşəri dəyərləri mənimsəməsinə, eyni zamanda lider şəxsiyyət kimi formalaşmasına olduqca böyük yardım etmiş olar.

İnsan eyni anda müxtəlif səviyyəli folklorik qruplarında fəaliyyət göstərir. Fərdlərin sosial məsuliyyəti genişləndikcə onun ayrı-ayrı qruplarda iştirakının kəmiyyəti ilə yanaşı, keyfiyyətində də ciddi dəyişikliklər ortaya çıxır. Özünəməxsus spesifik çalarlara malik olan sosial qruplar öz ideologiyalarını dəstəkləyən ideya və konseptlər ortaya qoyurlar ki, bu da həmin qrupa daxil olan insanların həyata baxışlarında, cəmiyyətin digər üzvləri ilə münasibətlərinin qurulmasında, müxtəlif ictimai hadisələrə reaksiyalarının müəyyənləşməsində həlledici rol oynayır. Ayrı-ayrı sosial qruplar öz idio-kulturasını (1, 63; 2, 734) dəstəkləyən müxtəlif folklorik vahidlər ortaya qoyurlar ki, bu faktlar həmin qrupların emosional-ekspressiv təbiətini həm müəyyənləşdirir, həm də genişlənməsinə şərait yaradır. İnsanların sosiallaşmasının yeni bir mərhələsi olan İnternet mühitində qrupların sayı çoxalmaqla yanaşı, onların məqsədlərində də fərqlər durmadan artmaqdadır. Belə bir şəraitdə təhsil alan subyektin şəxsiyyətinin formalaşmasında daha mürəkkəb amillər ortaya çıxır ki, bunlar bu və ya digər dərəcədə subyektlərin "həyat təlimləri"ni formalaşdırır və

müasir təhsilin bu amilləri nəzərə almadan öz məqsədinə nail olması çox çətin görünür. Həyatın bütün sferalarında təhsil alan subyektin mahiyyətinin mürəkkəbləşməsi ona yanaşmada çevik, dinamik və həssas münasibətin sərgilənməsini tələb edir. Heç təsadüfi deyildir ki, müəyyən əraziyə bağlı olan ənənəvi mədəniyyətdə ortaya çıxan subyektlərin formalaşmasına təsir edən amilləri müəyyənləşdirmək və mənfi təsir edən amillərlə mübarizə aparmaq mümkün olsa da, artıq müxtəlif məqsədli qlobal virtual mühitlərin ortaya çıxması və sayca çoxluğu ayrı-ayrı mənfi effektlər yaradan qruplarla mübarizə aparmaqdan daha çox onlarla düzgün münasibət qura biləcək şəxsiyyət formalaşdırması problemi üzərinə fokuslanmışdır. Belə mürəkkəb virtual mühitlərin insan şəxsiyyətinin formalaşmasına təsir etdiyi bir şəraitdə, həyat boyu təhsil konsepsiyasında folklorun rolu olduqca böyükdür.

Nəticə. Beləliklə, ömürboyu təhsildə virtual folklorun funksional imkanlarından istifadə və onun psixoloji aspektləri mövzusunda araşdırma aparılaraq aşağıdakı nəticələrə gəldi:

1. Ömürboyu təhsil şərtlə effektiv təlim texnologiyalarının müəyyən-ləşdirilməsində çoxsaylı sosial-mədəni təsisatların, o cümlədən ənənəvi mədəni institutların (folklorun) təlim üsulları, biliyin ötürülməsinin ənənəvi modelləri aktual və effektivdir, onlar öz funksional imkanları ilə müasir təlim texnologiyalarının tətbiqində böyük istifadə potensialına malikdir.

2. Ənənəvi mədəniyyətin təlim texnologiyalarının aşağıdakı xüsusiyyətləri müəyyən-ləşdirilmişdir:

☐ *Dini təlim texnologiyalarından fərqli olaraq doqmatik deyil, demokratik təbiətə malikdir;*

☐ *Həyati situasiyaları nəzərə almaqla operativ adaptasiya xüsusiyyətinə malikdir;*

☐ *Biliyin empirik yolla əldə edilməsi və ötürülməsi xüsusiyyətinə malikdir;*

☐ *Fasiləsiz öyrənmə və öyrətmə xüsusiyyətinə malikdir.*

3. Ömürboyu təhsil paradigmasından folklorla baxdıqda aydın olur ki, kiçik yaşlardan dünyanı dərk və ifadə etmə kimi mənimsənilən folklor sonrakı mərhələlərdə də insanların yeni bilik və təcrübələri mənimsəməsi və mübadiləsində sosial-mədəni mexanizm kimi mühüm rola malikdir.

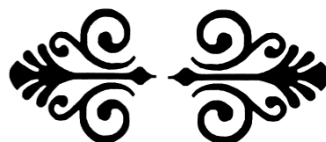
4. Ənənəvi folklor faktlarından fərqli olaraq, virtual mühitdə meydana gələn nümunələr mahiyyəti etibarlı ilə qeyri-mühafizəkar, ənənəyə sərbəst münasibət əsasında ortaya çıxdığı üçün fasiləsiz təhsil və yaxud ömürboyu təhsil prosesində iştirak edən subyektlərin humanitar və ictimai təmayüllü bilik və informasiya təminatının həyata keçirilməsində sosial şəbəkə və forumlarda mövcud olan virtual folklor resurslarından səmərəli şəkildə yararlanmaq mümkündür.

5. Fərdin cəmiyyətin bütün sferalarında psixoloji kompleks və gərginlik yaşamadan sərbəst ünsiyyətə daxil olması və müxtəlif sosial qruplara adaptasiyası üçün həmin qrupun folklorunun mənimsənilməsinə böyük ehtiyac vardır.

6. Müasir təlim texnologiyalarında virtual folklor nümunələrindən səmərəli istifadə edilərsə, bu, qloballaşma şəraitində geniş yayılmış mədəni şok və akkulturasıya stressi yaşamadan insanların lokal psixoloji stereotiplərdən uzaqlaşmasına, təhsil vasitəsilə ümumbəşəri dəyərləri mənimsəməsinə, eyni zamanda lider şəxsiyyət kimi formalaşmasına olduqca böyük yardım etmiş olar.

ƏDƏBİYYAT

1. Fine, Gary Alan (2005). In the company of men: female accommodation and the folkculture of male groups. *In Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities*. Edited by Simon J. Bronner, 62-76. *Indiana University Press*.
2. Fine, Gary Alan (1979). Small Group and Culture Creation: The dioculture of League Baseball Teams. *American Sociological Review*, 44: 733-745.
3. Gülüm, Erol (2018). Dijital iletişim teknolojileri aracılı bir folklorik deneyim alanı olarak sanal ortam. *Milli folklor* 119, s. 127-139
4. Hacıyev, T (2004). Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər, 376 s.
5. Hamer, Lynne (2000) "Folklore in Schools and Multicultural Education: Toward Institutionalizing Noninstitutional Knowledge." *The Journal of American Folklore*, vol. 113, no. 447, pp. 44-69.
6. Krawczyk-Wasilewska, Violetta (2016). Folklore in the Digital Age: Collected Essays. Foreword by Andy Ross. Lodz, Lodz University Press.
7. Marina Ilić, Žana Bojović. (2016) Teachers' Folk Pedagogies. *Journal of Arts & Humanities*. Volume 05, Issue 09, pp. 41-52
8. Маргарет, Мид: постфигуративная, кофигуративная и префигуративная культуры. https://studme.org/128004154844/kulturologiya/mid_postfigurativnaya_kofigurativnaya_prefigurativnaya_kultury (14.07.2019)
9. Morgan-Fleming, B. (1999). Teaching as Performance: Connections between Folklore and Education. *Curriculum Inquiry*, 29 (3), 273-291.
10. Decree of the Cabinet of Ministers of Azerbaijan Republic about to affirm "National Qualification Frame on the lifelong learning of Azerbaijan Republic. "Azərbaycan Respublikasının ömürboyu təhsil üzrə Milli Kvalifikasiyalar Çərçivəsi"nin təsdiq edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Nazirlər Kabinetinin Qərarı. <http://e-qanun.az/framework/39622>
11. Poyraz, Hande & Titrek, Osman (2013). Development of Lifelong Learning in Turkey. *Abant İzzet Baysal University Education Faculty Journal*. 13. pp. 115-131
12. Yılmaz, Gökçehan, Yılmaz, Berk (2016). Sosyal Medyada "Caps"ler ve Parodi Hesaplarla Türk Edebiyatı: Klasik Türk Edebiyatı ve Türk Halk Edebiyatı Örneği. *Uluslararası genç akademisyenler kültür kongresi. Bildiriler kitabı*. İzmir s. 177-189.
13. Zeynalli, Hənəfi (2012). Azərbaycan atalar sözü. Bakı: Elm və təhsil, 174 s.



İslam SADIO*Filologiya elmləri doktoru**AMEA Folklor İnstitutu "Folklor və yazılı ədəbiyyat"**şöbəsinin elmi işçisi**E-mail: islamsadiq1953@yahoo.com*

ALMAS İLDIRIM YARADICILIĞINDA FOLKLOR MOTİVLƏRİ

Açar sözlər: Almas İldırım, folklor, motiv, bəhrələnmə

FOLKLORE MOTIFS IN ALMAS YILDIRIM WORK SUMMARY

The work of the 20th century Azerbaijani poet Almas Yildirim is very rich in folk sayings and expressions, motifs of oral literature. The poet used from them with great skill. Recently, a lot of research has been done and articles have been written about the work of Almas Yildirim. But none of them touched the folklore motifs in the poet's work. In this article for the first time, was investigated the poet's using of folk literature.

Key words: Almas Yildirim, folklore, motif, using

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛМАСА ИЛДЫРЫМА РЕЗЮМЕ

Творчество Азербайджанского поэта, проживающего XX веке Алмаса Илдырыма очень богат с народными выражениями и крылатыми словами, мотивами устной литературы. Поэт их позаимствовал и использовал с высоким мастерством. За последние годы о творчестве Алмаса Илдырыма проведены достаточных исследований, написаны статьи. Но не в одном из них не был затронут к фольклорным мотивам в творчестве поэта. В данной статье впервые исследовано питание Алмаса Илдырыма от народной литературы.

Ключевые слова: Алмас Илдырым, фольклор, мотив, питание

Müstəqillik illərinə qədər adını eşitmədiyimiz, şeirlərini oxumadığımız, kimliyini bilmədiyimiz, Vətən yəngisini duymadığımız Almas İldırım ötən əsrin 30-cu illərində ədəbiyyata gəldi və bu elə-belə, adi, sıradan bir gəliş olmadı. Adam var ki, onun gözünü həyat açır. Almas İldırım anadan gözüaçıq doğulmuşdu. Onun duyumu, düşüncəsi, uzaqgörənliyi yaşına uyğun gəlmirdi. Bəlkə də onu Tanrı göndərmişdi ki, bolşeviklərin bu xalqın boynuna taxdıqları boyunduruğu, qollarına vurduqları qandalı qırıp-atmağa çağırınsın. Onun poeziyası azadlığı əlindən alınmış, Vətəni tapdalanmış, ölkəsi talanmış bir millətin susmayan harayı idi. Şairin bütün şeirləri bu harayla, bu bağırıyla yığrulmuşdur.

Almas İldırım ötən əsrin 30-cu illərində çox gənc yaşlarından öz yaradıcılıq yolunu doğru seçmiş, xalqın, millətin yoluna işıq salan bir ulduz kimi parlamışdır. Onun yaradıcılığını səciyyələndirən iki mühüm xüsusiyyət var:

1. Almas İldırım alovlu vətənpərvərdir. Onun Vətən sevgisi, millət yəngisi həyatda qazanılmayıb, ruhundan, canından, qanından süzülüb gəlirdi. Bu sevgi onun damarlarındakı qanla birgə axırdı. Bəlkə də o qan özü sevgi idi;

2. Almas İldırımın poeziyasının dili son dərəcə saf, təmiz, axıcı, oynaq və aydındır. Deməli, Almas İldırım dil seçimində də yolundan sapmamış, başqa təsirlərə düşməmiş, xalq üçün yazdığını bilərək xalqın bulaq suyu kimi duru və təmiz dilində yazıb-yaratmışdır.

Almas İldırım bir səs kimi xalqın bağrından qopmuşdu. Həmişə xalqı ilə nəfəs alıb, onun şirin dilində yazıb yaratmaq yolunu tutub. Onun şeirləri xalq ifadələriylə, hikmətli deyimlərlə, sözlü ədəbiyyatdan süzülüb gələn motivlərlə zəngindir. Həm də bu zənginliyi şair öz poetik süzgəcindən keçirib misraların içində elə ustalıqla əridib ki, onları ilk baxışda görmək, duymaq çətin olur. Ancaq bunlar ilk baxışda belədir. Onun şeirlərinin mayasına hopmuş Vətən sevgisinin, milli yağısının poetik təsirini, biçimliliyini, gözəlliyini birə min qat artıran bu fikirlərə şairin bənzərsiz xalq deyimlərindən tikib geyindirdiyi dondur. Gözəl fikri gözəl dillə deyəndə daha da gözəl olur. Almas İldırımın şeirlərində nidlər xüsusilə çoxdur. Oy, ey, hey nidlərini şair elə böyük ustalıqla, yerində işlədir ki, bunlar onun demək istədiyi fikri, içini göynədən ağrı-acını qat-qat gücləndirir, sözün təsirini artırır:

Könlümə tək Kəbə yaptım səni mən,
Sənsiz nədəm qütbət eldə günü mən.
Sənsiz nədəm Allahı mən, dini mən,
Azərbaycan, mənim tacım, taxtım oy!
Oyanmazmı kor olası baxtım oy! (5, s.118)

Bu şeirin son misralarındakı “oy” nidasını götürüb yerinə hansı sözü qoymaq olar ki, şairin ürək yağısını, harayını, çağırışını indiki qədər güclü, təsirli və gözəl ifadə etsin? Elə bir söz yoxdur. “Oy” nidasından ana və nənələrimiz ağı deyəndə çox istifadə edirlər. Onlar bayatını çağırandan sonra onu “oy” nidası ilə bitirirlər. “Balam, oy”, “anam, oy”, “dədəm, oy” nidlərini ağı deyənlərin dillərindən tez-tez eşitmək olur. Koroğlunun Bağdadda döyüş öncəsi söylədiyi bir şeiri “Hoydu, dəlilərim, hoydu” misrası ilə başlayır:

Hoydu, dəlilərim, hoydu,
Yeriyin meydan üstünə.
Havadakı şahin kimi
Tökülün al qan üstünə. (7, s. 158)

Bu şeirdə “hoydu” nidasını əvəzləmək üçün elə bir söz tapmaq mümkün deyil ki, onun işlənməyi şeirin döyüşə çağırış ruhunu, deyimə emosional təsirini zəiflətməsin. “Hoydu” nidasının işlənməyi və təkrarlanması şeiri eşidən insanın qanını coşdurur, ruhuna bir döyüş eşqi, həvəsi hopdurur. “Hey” nidası da Almas İldırımın şeirlərində tez-tez işlənmişdir:

Kimsə bilməz Tanrıdağın yaşını,
Duman almış Altayların başını.
Uçurmuşdur başdan dövlət quşunu,

Sərvətinə üz çevirmiş zaman hey!
Qoca türkün düşdüyü dərd yaman hey!

Xarab olmuş Buxarası, Başkəndi,
Matəm tutmuş Səmərqəndi, Daşkəndi.
Kəndi söylər, tökər gözdən yaş kəndi,
Nə ozan var, nə yazan, nə şaman hey!
Qoca türkün düşdüyü dərd yaman hey!

Azərbaycan dərd içində boğulmuş,
Sevənləri diyar-diyar qovulmuş.
Ağla, şair, ağla, yurdun dağılmış,
Harda qopuz, harda qırıq kaman, hey!
Harda böyük vətən, harda Turan hey! (2, s.133-134)

Bu şeirdəki “dövlət quşu” deyimi də xalqdan gəlir. Şair “Uçurmuşdur başdan dövlət quşunu” misrasıyla Azərbaycanın öz dövlət müstəqilliyini itirdiyinə, yenidən Rusiyanın müstəmləkəsinə çevrildiyinə işarə vurmuşdur. “Hey” nidası da yazılı şeirimizə sözlü ədəbiyyatdan gəlmişdir. Aşıq şeirində bu nida çox işlənmişdir. Aşıqlar qəhrəmanlıq havaları üstündə şeir oxuyanda çox zaman ayaqlarını yerə burub uca-dan, zil səslə “hey” deyirlər. Qurbaninin “Gəncə hey” qoşması buna gözəl nümunədir:

Könül qalxıb Bərdə sarı yeridi,
Orda bir ölkə var, adı Gəncə hey!...
Gözəlləri, məhəbubları, xubları
Olar batıb malü-mülkə, gəncə hey!... (4, s. 35)

Qurbaninin başqa bir qoşması da “Canım hey” rədifli üstündə düzülüb-qoşulub və “Hey” nidasının hər dəfə təkrarı şeirə xüsusi gözəllik və səsləniş verir:

Köç-köç oldu, köçdü ellər, obalar,
Bayqudan viranda qalan canım hey!
Çaylar coşdu, yollar işləməz oldu,
Gəmisi girdabda qalan canım hey! (4, s. 54)

Bu nidaya “Dədə Qorqud” dastanının əksər böylərində rast gəlinir. Dastanın bir neçə boyu “Xanım, hey!” nidasıyla başlayır. Bu nida ilə Bayandur xana, yaxud Qazan xana müraciət olunur (6, s. 72, 87, 95, 109, 115). Bəzi boylar isə “Xanım, hey!” nidasıyla bitir (6, s. 124, 133, 142, 152, 159). İstər boyların başlanğıcında, istərsə sonunda “Hey” nidası “Xan” sözünə qoşulub ona edilən müraciətin intonasiasını gücləndirir. “Hey” nidası müraciəti adiliyindən çıxarıb ona xüsusi məna çaları qazandırır. Dastanın “Müqəddimə”sində Dədə Qorqudun dilindən söylənmiş hikmətli deyimlərin sonunda da “hey” nidası işlənmişdir. “On otuz on yaşınız dolsun, haqq sizə yaman göstərməsin, Dövlətiniz payəndə olsun, xanım hey!” (6, s. 15) və “Ol öydüyüm yuca tanrı dost oluban mədəd irsin, xanım hey!” (6, s. 16) deyimlərində bunu aydın görürük.

Bu nida dastanın ayrı-ayrı boylarında qəhrəmanların dilindən də işlənmişdir. Qanturalı özünün qırx yoldaşına üz tutub deyir:

–Hey qırx eşim, qırx yoldaşım! Niyə ağlarsız! Qolça qopuzum götürün öyün məni! – dedi (6, s. 99).

–Hey qırx eşim, qırx yoldaşım!

Qurban olsun sizə mənim başım! (6, s. 103).

Almas İldırım xalqdan götürüb işlətdiyi hikmətli deyimlərlə, frazeoloji ifadələrlə şeirlərini daha da gözəlləşdirmiş, fikrin poetik tutumunu ağırlaşdırmış, dilinin axıcılığını, oynaqlığını təmin etmişdir. “Xəmiri yoğrulmaq” ifadəsinə xalqın danışığında çox rast gəlinir. “Bu xəmir çox su aparacaq”, “filankəsin xəmiri nurla yoğrulub”, “filankəsin xəmiri pisliliklə yoğrulub” kimi onlarla ifadələr bu qəbildəndir. Almas İldırım bir şeirində öz xəmirinin göz yaşıyla yoğrulduğundan yazır ki, təkcə misranın yox, bütövlükdə bəndin poetik tutumu onun xəmirinin göz yaşıyla yoğrulmasındadır:

Nərdə məni gül qoynunda doğuran,

Xəmirimi göz yaşıyla yoğuran.

Beşiyimdə “layla balam” çağırın,

Azərbaycan, mənim baxtsiz anam, oy!

Neçə bir il həsrətində yanam, oy! (2, s.1 4)

Bu bənddəki “gül qoynunda doğuran”, “Xəmirimi göz yaşıyla yoğuran” və “Beşiyimdə “layla balam” çağırın” misralarının üçü də xalqdan götürülmüş, şeirin qəlibinə, ruhuna uyğun yenidən biçimlənərək özəlləşdirilmiş və daha da gözəlləşdirilmişdir. Ümumiyyətlə, Almas İldırımın şeirlərindəki xalq deyimləri xəncərin qaşına bənzəyir. “Qəlbinə dağ çəkmək” deyimini Almas İldırım “Dağlar” şeirinin birində çox böyük ustalıqla və yerində işlətdiyinə görə, nəinki misra, bütövlükdə bənd gözəl səslənir:

Çəkilmiş qəlbinə əskidən min dağ,

Titrəyir eşqini anan hər dodaq.

Yayılır şikəstə səsləri dağ-dağ,

Nə söylər bu qərrib dillər, a dağlar. (2,s. 51)

Bu şeirdə üç dənə ayrı-ayrı anlamlarda işlənmiş dağ sözü var. Bu dağın biri Azərbaycandır. Şeirin rədifi kimi təkrarlanan “a dağlar” məhz odur. Azərbaycandan ayrı düşüb onun həsrətini çəkən şair “Nə söylər bu qərrib dillər” deyəndə yalnız vətənə üz tuta bilərdi. Misradakı “qərrib” sözü bu fikri söyləməyə tam əsas verir. İkinci dağ Azərbaycanın qəlbinə çəkilib və birinci misrada şair buna işarə vurur. Üçüncüsü sözün həqiqi anlamındakı dağdır. Azərbaycanın bağrından qopan şikəstə səsləri dağ-dağ yayılıb əks-səda verir. Bu şeirdəki “Dağlar” rədifinin Azərbaycan olduğunu şair ikinci misrada bizə anlatmışdır. Yalnız Azərbaycanın eşqini ananların dodaqları titrəyir. Azərbaycanı sevənləri diyar-diyar qovurlar. Yalnız Azərbaycanı sevənlərə Azərbaycanda göz verib, işıq vermirlər. Azərbaycanda yalnız Azərbaycanı sevməyənlər öpülüb göz üstə qoyulurlar. Xalq arasında bir deyim var: “Yaman günün ömrü az olar”. Bu fikir Koroğlunun bir şeirində də ifadə olunmuşdur:

Keçər dövran, belə qalmaz,
 Şad ol, könül, nə məlulsan?!
 Dəlilərim salam almaz,
 Şad ol, könül, nə məlulsan?! (7, s.183)

Bu şeirdəki “Keçər dövran, belə qalmaz” misrası “Yaman günün ömrü az olar” xalq deyiminin sinonimidir. Onlar yalnız deyimcə bir-birindən fərqlənir. Həmin deyimi Almas İldırım da “Nə olurdu” şeirində çox böyük ustalıqla işlətmişdir.

Mən nə bilim, bu qürbətin
 çəkilməyən nazı var,
 Qəmlərimi yaza-yaza
 ömür keçdi, gün bitdi.
 Mən dərdi yox edək derkən...
 dərdlər məni əritdi...
 Vurma, könül, vurma, əlbət
 bu qışın bir yazı var.
 Bu qara gün keçicidir,
 bir gün bitər, inləmə...
 Baxçamızda sarı bülbül
 yenə ötər, inləmə... (2, s. 42)

Almas İldırım da Koroğlu kimi könlünə üz tutur, ona təsəlli verir, onu əmin edir ki, “bu qara gün bir gün bitər”, “bu qışın bir yazı gələr”. Bu iki şeirdəki fikirlər də, onların ifadəsi də bir-birilə yaxından səsləşir.

Şairin şeirlərində “zəncir çeynəmək” (Atılıb fırtınadan fırtınaya çeynə, zəncirini qır), “qan qusmaq” (Məni bu yoldan etməz, hökmünlə qan qusduğum), “səsinə səs vermək” (Hardasan, ay nazlı yurd, səs ver mənim səsimə), “ürəyi yerindən qopmaq” (Mən yurdu andıqca dərindən, Qəlbim qopuyor sanki yerindən), “daşdan səs çıxdı, ondan səs çıxmadı” (Səslənsəydim səs çıxardı hər daşdan), “üzü qara çıxmaq” (Mən bilirəm, sonunda çıxmam üzü qaralı), “taxtın tarac olsun” (Onu məndən alanın düşsün atəş taxtına), “qadan alım”, “qadan mənə gəlsin” (Qəlbimə salmaq üçün qadasını al da gəl) kimi onlarla xalq deyimləri, alqış və qarğışlar ya olduğu kimi, ya da dəyişdirilərək işlənmişdir. Bütün bunlar onun şeirlərini şirinləşdirmiş, fikrin obrazlı ifadəsini daha da gücləndirmişdir. Almas İldırımın şeirlərində “nazlı yurd”, “könlümün tək Kəbəsi”, “ey müşfiq ana”, “başımın tacı” kimi deyimlər də var ki, bunlar onun öz könlündən, içindən süzülüb gələn orijinal deyimlər olub, şairin vətən sevgisinin böyüklüyünü ifadə edir.

Bizim belə bir bayatımız var:

Əzizinəm, Salyana,
 Dara zülfün sal yana.
 Necəsən bir ah çəkəm,
 Kür quruya, sal yana.

Bu bayatıdakı fikirlər Almas İldırımın bir şeirindəki “Bir ah çəksəm çalxanar, dağlar qopar yerindən” mısrası ilə necə də yaxından səsləşir. Xalqın ahı “Kürü qurudub, salı yandırır”, şairin ahı “dağları yerindən qopardır”. Bu bayatı xalq arasında çox geniş yayıldığına və Almas İldırımın ağız ədəbiyyatına dərinədən bələd olduğuna söykənib şairin bayatıdan ustalıqla bəhrələndiyini söyləyə bilərik.

Almas İldırımın yaradıcılığında dağ obrazının xüsusi yeri var. Şairin ona yaxın şeiri “Dağlar” rədifli üstündə düzülüb-qoşulmuşdur. Dağlar sözlü ədəbiyyatın əzəli və əbədi mövzularından biri olub. Türk ağız ədəbiyyatında dağ mövzusu geniş yer tutur. Nazif Qəhrəmanlı doğru olaraq yazır ki, “folklorda, xüsusən aşiq yaradıcılığında dağlar həmişə insanların sığınacağı, güc və qüvvət aldığı təbiət guşəsi olub” (8, s. 152). Ancaq dağları bunlarla məhdudlaşdırmaq olmaz. Dağlar ucalıq, vüqar, əzəmət, mərdlik, igidlik, basılmazlıq, əyilməzlik rəmzidir. Alı kişi Koroğlunun yurdu kimi ona görə Çənlibeli seçmişdi ki, o dağlarla dövrələnmişdi. Çənlibeli də, Koroğlunu da həmin dağlar qoruyacaqdı. Koroğlu dağları özünə qardaş bilirdi. Deməli, Koroğlu dağlara qardaşı qədər inanır, onlara güvənirdi.

Dağlar deyəndə həm də vətən göz önünə gəlir. Türk folkloru dağlarla bağlı düzülüb-qoşulmuş örnəklərlə olduqca zəngindir. Yüzlərlə bayatımız, atalar sözü və məsəllərimiz, əfsanə və rəvayətlərimiz var ki, dağlara həsr edilib. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazlıq dağı, Ala dağ adlarına çox rast gəlinir. Koroğlunun dağlar rədifli qoşması Azərbaycan aşiq yaradıcılığında dağlar haqqında ilk şeirdir. Bunları deməkdə məqsədim dağlar mövzusunun yazılı ədəbiyyata sözlü ədəbiyyatdan və aşiq yaradıcılığından gəldiyini anlatmaqdır.

Şeir bir çox hallarda bağlı boğçaya bənzəyir. Onun içindəkiləri gözlə görmək olmur. Göz görünənləri görmək üçündür, görünməyənləri yox! Ona görə, boğçanı əllə yoxlayırlar ki, görsünlər onun içində nə var?! Bu hissdə, duyğuda, gümandı. Səni aldada da bilər, aldatmaya da. Düz də ola bilər, yalan da. Boğçanın açılmasına icazə verilmərsə, onun içindəkini görmək üçün gözlərini yummalısan. Çünki açıq gözlə görünməyənləri yalnız belə görmək olur. O qabiliyyət də hər adama verilmir. Almas İldırımın şeirlərinin çoxu bağlı boğçaya bənzəyir. Şair rəmzlərlə danışmağı sevir. Rəmzlə nəyə işarə vurulduğu çox zaman mısraların üst qatında görünür. Deməli, alt qatlara enmək lazım gəlir. Onu da bacarmaq lazımdır. Bu adi bacarıq yox, fitri istedadıdır, Tanrı vergisidir! Almas İldırımın dağlara həsr olunmuş şeirlərinin bir neçəsi qoşmadır. Həm də bu şeirlərdəki dağların bir neçəsi məhz Vətənin rəmzidir:

Zirvəndə oynayan rüzgarlar acı,
İllərlə görünməz başının tacı.
Anlat ki, dərdinin nədir ilacı,
Nədir bu dumandan tüllər, a dağlar? (2, s. 51)

Almas İldırımın bu və digər dağlar rədifli şeirləri Koroğlunun, Aşiq Ələsgərin eyni adlı şeirlərilə təkcə qoşma olduğuna görə yox, sözlərin düzümünə, dilinin

şirinliyinə, axıcılığına, fikrin aydınlığına görə də yaxından səsləşir. Ancaq Almas İldırımın qoşmasını digərlərindən fərqləndirən çox mühüm bir cəhət də var. Şairin yuxarıda bir bəndini verdiyim şeirindəki dağlar məhz Azərbaycandır. Şair dağ obrazı altında Azərbaycanın dərdlərini, düşdüyü halı, başından əsən acı yelləri qələmə almışdır. Azərbaycanı rus ordusu işğal edib, onun başı üstündə şimal küləyi əsir. Şair “Zirvəndə oynayan rüzgarlar acı” deyəndə buna işarə vurur. Azərbaycanın başının tacı azadlıqdır. İndi Azərbaycan azad deyil, işğal olunub, əsarət altındadır. “İllərlə görünməz başının tacı” misrasında şair bizə bunu anladır. Üçüncü və dördüncü misralardakı sətiraltı fikrin açılması daha maraqlıdır. Dağların nə dərdi ola bilər ki, şair onun əlacını soruşsun?! Şair dərдинin əlacını soruşduğu dağ da Azərbaycandır. Dördüncü misraya baxın. Duman dağın yaraşığıdır, başının örpəyidir. Dağın dumanı şairi heç vaxt heyrətləndirə bilməzdi. Onu heyrətləndirən Azərbaycanın başı üstünü bürümüş və gündən-günə sıxlaşan, sıxlaşdıqca qaralan buludlardır. O dumanları şimal küləyi gətirib Azərbaycana, yəni onlar Azərbaycanın öz dumanları deyil. Şairi heyrətləndirən də şimal küləyinin gətirdiyi o qara dumanlardır. Şair üçüncü misrada “dərдинin nədir əlacı” deyəndə də məhz o dumanları Azərbaycanın başı üzərindən necə qovmaq haqqında düşünür.

Almas İldırım aşiq üslubunda düzülüb-qoşulduğu apaydın sezilən bir qoşmasında Vətəni gülşənə bənzədir və onun bircə qönçəsini dərmədiyinə yanır. Vətəni bağçaya bənzədir, onu yellərin döydüyünü, bircə meyvəsini görmədiyini ürək ağrısıyla dilə gətirir:

Gülşən yaptım, güllərini yel aldı,
Bir tək qönçəsini dərmədim, a dost!
Bir bağça saldırdım, gəldi yel aldı,
Bircə meyvəsini görmədim, a dost! (2, s. 41)

Şairin “gülşən yaptım”, “bağça saldırdım” dedikləri vətəni Azərbaycandır. Onun güllərini tökən yel şimal küləyi, rus istilasıdır. Dost deyə üz tutduğu, dərдинi söylədiyi, kömək umduğu sözsüz ki, Türkiyədir!

Almas İldırımın “Dağlar” rədifli ona yaxın şeiri var ki, onların çoxusu qoşma şəklindədir. Bundan başqa, onun “Gözəlim”, “Bilmirəm”, “Əlvida”, “Olsam” şeirləri də qoşma şəklində düzülüb-qoşulmuşdur. Bu şeirlər təkə şəklinə görə yox, misraların ərişinə-argacına, sözlərin düzülmünə, dilinin axıcılığına, fikrin ifadəsinə, bütövlükdə xalq nəfəsilə yoğrulduğuna görə aşiq qoşmalarıyla yaxından səsləşir və şairin ağız ədəbiyyatından necə böyük ustalıqla bəhrələndiyini açıq-aydın göstərir.

Almas İldırım ağız ədəbiyyatını kitablardan öyrənməmişdi. Bu fikri söyləməyə əsas verən odur ki, onun gənclik illərində, Azərbaycandan qaçmaq zorunda qaldığı vaxtlarda bizim ağız ədəbiyyatımız hələ təzə-təzə toplanmağa və nəşr olunmağa başlamışdı. Dastanlarımızdan yalnız “Koroğlu”nun Vəli Xuluf-lunun toplayıb tərtib etdiyi dörd qolu işıq üzə görmüşdü. Aşiq yaradıcılığının da hələ çox az bir qismi çap olunmuşdu ki, onlar dəryada damlaya bənzəyirdi. Məsələn,

“Səba yelindən yara salam söyləmək” fikrinə aşiq yaradıcılığında çox rast gəlinir. Yəhya bəy Dilqəm deyir:

Ərizə yazaram səba yelinnən,
Ərizəm canana yetişirmola?
Fələk məni tərk-i-vətən eylədi,
Nazlı yar əhvalım soruşurmola? (4, s. 183)

Almas İldırım da Türkiyədən-Elazığdan Azərbaycana yellər vasitəsilə salam göndərir və o salamin Bakıya, göy Xəzərə çatıb-çatmayacağını dəqiq bilmir, şübhələr içində qalır:

Salam desəm, rüzgar alıb gətirsə,
Ağrı dağdan Alagözə ötürsə,
Gur səsimi göy Xəzərə yetirsə,
Hökm etsə, bu sərsəm gediş dursa, oy!

Aşiq şeirində sevgilinin, yarın ya özü, ya üzü, ya da qaş Kəbəyə, Kəbə küncünə bənzədilir. Dirili Qurbani də deyirdi:

Sevgilimin qaş Kəbə küncüdü,
Mən öləndə kimlər ona yöncüdü?
Ağız süddü, diş dürr, dəhan incidi,
Sərraf mənəm, zər almağa gəlmişəm. (4, s. 40)

Almas İldırım da sevgilim, nazlı yarım, gözəlim deyə-deyə öydüyü Azərbaycanı “könlünə tək Kəbə yapmışdı”:

Könlümə tək Kəbə yaptım səni mən,
Sənsiz nədəm qürbət eldə günü mən.
Sənsiz nədəm Allahı mən, dini mən,
Azərbaycan, mənim tacım, taxtım oy!
Oyanmazmı kor olası baxtım oy! (2, s. 14)

Şeirin “Sənsiz nədəm Allahı mən, dini mən” misrasında şair deyir ki, Azərbaycansız qalmışamsa, Allahı, dini neyləyirəm”. Şair açıq söyləyir ki, mənim Allahım da, dinim də Azərbaycandır, onu da əlimdən alıblar. İndidən sonra Allahım da, dinim də əlimdən gedibdi. Onun bu fikri Aşiq Ələsgərin “Gedibdi” rədifli qoşmasının son bəndi ilə yaxından səsləşir:

İş sənə agahdı, qadir ilahi,
Eşq əlindən itirmişəm irahı.
Ələsgərəm, budu sözün kütahı,
Yar gedəli din-imanım gedibdi (3, s. 19)

“Şah İsmayıl” dastanında Ərəb Zəngi Şah İsmayılın yolunu kəsir. Şah İsmayıl “Yol ver, ərəb, yol ver, incitmə məni” deyərək ondan yol istəyir. Bu yol onu sevgilisinə qovuşdurmalıdır. Almas İldırım da öz sevgili yurdundan, nazlı Azərbaycanından ayrı düşüb. Ona qovuşmaq üçün yol istəyir:

Mənim imanım bir, eşqim, özüm bir,
 Bir çeşmədən axdım, qaynar gözüm bir.
 Türk oğlu türkəm mən, mərdəm, sözüm bir,
 Yol ver, yol ver, öz yurduma gedəm mən! (2, s. 132).

Bu şeir Türkiyədə yazılıb. Onun yolunu Azərbaycanı işğal edib, yenidən Rusiyanın təbəçiliyinə salan bolşeviklər kəsiblər. Təkcə onunmu yolunu kəsiblər? Əlbəttə, yox. Ümumiyyətlə, bolşeviklər Türkiyə ilə Azərbaycanın, bütün türklüyün yolunu kəsmişdilər. Şair də bu yolun açılmağını istəyirdi.

Şair başqa bir şeirində Altayların oğlu olduğunu, qəlbinə dağ çəkildiyini, doğulduğu torpağa bağlı qaldığını söyləyir, yabançıların onun bir daşına da göz dikməyini istəmədiyini dilə gətirir, o dağların başına qonmaq üçün “Yol ver, yol ver” deyərək haray qoparır:

Siz dəyməyin, ta qəlbimdən dağlıyam,
 Mən dünyaya ün verən Altayların oğluyam.
 O torpaqda doğmuşam, o torpağa bağlıyam,
 İstəməm bir yabançı göz diksin bir daşına,
 Yol ver, yol ver, qonayım o dağların başına.

Şeirin dördüncü misrasında yenə rus istilalarına, işğalçılara, birinci misrada isə onların şairin vətəninə işğal edib, qəlbinə dağ çəkdiklərinə işarə vurulur. Almas İldırımın yaradıcılığı rəmzlərlə olduqca zəngindir. Bu mövzunu Nazif Qəhrəmanlı araşdırdığına görə, onları təkrarlamağa ehtiyac yoxdur. Bircə onu deyim ki, yuxarıda da gördüyümüz kimi, dağlar bir neçə şeirdə Vətənin rəmzidir.

Almas İldırımın yaradıcılığında sözlü ədəbiyyatdan bəhrələnmələr də qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında indiyə qədər bu mövzuya toxunulmayıb. Bu məqalə şairin yaradıcılığında sözlü ədəbiyyatdan bəhrələnmələrin, təsirlənmələrin araşdırıldığı ilk tədqiqat işidir. Əminəm ki, bu mövzu gələcəkdə daha geniş şəkildə öyrəniləcək, çünki buna ciddi ehtiyac duyulur.

ƏDƏBİYYAT

1. Almas İldırım. Dağlar səslənirkən. Bakı. 1930.
2. Almas İldırım. Qara dastan. Bakı. 1994.
3. Aşıq Ələsgər. Gözüm bir alagöz xanıma düşdü (Toplayanı İslam Ələsgər; tərtib edən Muxtar Qaradaşlı). Bakı. “Yazıcı”. 1993.
4. Azərbaycan aşıqları və el şairləri (Tərtib edən Əhliman Axundov). Bakı. 1983.
5. İslam Sadıq, Aslan Kənan. Qara taleyin dastanı / Almas İldırım-100. Bakı. 2009. S. 118-125
6. Kitabı-Dədə Qorqud (Tərtib edən Həmid Araslı). Bakı. 1978.
7. Koroğlu (Tərtib edən M.H.Təhmasib). Azərbaycan dastanları. Beş cildə. IV c. Bakı. 1969.
8. Qəhrəmanlı Nazif. Almas İldırım yaradıcılığında rəmzlər / Almas İldırım-100. Bakı. 2009. s. 149-155

*Nizami MURADOĞLU**Fil. elmləri doktoru**AMEA Folklor İnstitutunun baş elmi işçisi**E-mail: nizamimurad@gmail.com*

AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA VƏTƏN SEVGİSİ VƏ ŞƏHİDLİK ƏNƏNƏLƏRİNİN FORMALAŞMASINDA FOLKLORUN ROLU

Açar sözlər: Azərbaycan, vətən, şair, mübarizlik, şəhidlik, Dədə Qorqud, Koroğlu, folklor, şeir.

THE ROLE OF FOLKLORE IN FORMATION OF VETAN LOVE AND MARTYR TRADITIONS IN AZERBAIJANI POETRY

ABSTRACT

A new stage began in literature, after the restoration of the state independence of the Azerbaijan Republic for the second time (in 1991). At this stage, poets mostly appeal to the historical and epic heroes of the Azerbaijani people, and demonstrate a position of citizenship. The heroes of the epos "Dede Gorgud", "Koroghlu" are remembered and mentioned about martyrdom, bellicosity in the new poems written about native land. The subject of native land was very important in the creativity of every poets. The poems reflecting the Civil position of poets such as Bakhtiyar Vahabzade, Mammad Araz, Sahrab Tahir and Khalil Rza are sounded from tribune, formed the basis of assemblies and festivities.

In this article, poems dedicated to the national struggle and martyrdom were investigated and analyzed which take an important place in the history of modern poets.

Keywords: Azerbaijan, native land, bellicosity, martyrdom, word, folklore, poem.

РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В ФОРМИРОВАНИИ ТРАДИЦИЙ ЛЮБВИ К РОДИНЕ И ШЕХИДСТВА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПОЭЗИИ

Резюме

После того, как современная Азербайджанская Республика во второй раз восстановила свою государственную независимость (1991), в литературе начался новый этап.

На этом этапе поэты больше обращаются к историческим и эпическим героям азербайджанского народа, демонстрируют свою гражданскую позицию. В новых стихах о Родине упоминаются герои "Деде Горгуд", "Кероглу", выделяются шехидство, борьба. Тема Родины проходит красные линии в творчестве практически каждого поэта. Огненно-пламенные стихи Бахтияра Вагабзаде, Мамеда Араза, Сохраба Тахира, Халила Рзы, отражающие гражданскую позицию, звучат с высоких трибун, становятся украшением народных гуляний, меджлисов.

В этой статье были рассмотрены и проанализированы стихи наших современных поэтов, посвященные борьбе за независимость и этапу шехидство, который занимает центральное место в их творчестве.

Ключевые слова: Азербайджан, Родина, поэт, шехидство, слово, фольклор, поэзия.

GİRİŞ. Azərbaycan dövlətinin ikinci dəfə müstəqillik qazanması uğrunda xalqımızın apardığı tarixi mübarizə xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Azərbaycanın müstəqilliyini istəməyən qüvvələr hər tərəfdən hücumə keçib bu azadlığı onun əlindən almaq istəyirdilər. 1990-cı ilin 20 yanvarında törədilən qırğın, erməni

daşnaklarının Dağlıq Qarabağdakı fəaliyyətləri bu məqsədə xidmət edirdi. Lakin Azərbaycan xalqı əsarətdən qurtarmaq yolunda əzmlə irəlilədi. Bu, eyni zamanda böyük faciələrlə, kütləvi insan itkisi, çoxlu şəhidlərimizin və qazilərimizin müqəddəs torpaqlarımızın üzərinə tökülən qızıl qanlarının bahasına başa gəldi. Bütün bu hadisələr də Azərbaycan ədəbiyyatında yeni bir mərhələnin başlanmasına vəsilə oldu. Bu, daha çox özünü tarixə, folklora, Azərbaycan xalqının tarixi və epik qəhrəmanlarına müraciətdə göstərməyə başladı. Bu zaman “Dədə Qorqud”, “Koroğlu” qəhrəmanları xatırlanıb şəhidlik, mübarizlik önə çəkildi. Xüsusilə ədəbiyyatın çevik janrı olan poeziyada vətən sevgisi, şəhidlik mərhələsi özünü bariz şəkildə göstərdi və bu tendensiya davam edir.

Araşdırmada şəhidliyin təməlinə dayanan vətən sevgisi, elinə, yurduna sahib çıxmaq amalı və dədə-babalarımızın mərdlik aşılaman nəsihətləri, analarımızın, gəlinlərimizin, qızlarımızın qeyrəti və şərəfi, ustadlarımızın gəncliyə tövsiyələri, xalqın uzun əsrlər boyu yaratdığı nağıl və dastan qəhrəmanlarının mübarizliyi əsas yer tutur. Vətən sevgisi və şəhidlik müasir Azərbaycan ədəbiyyatının əsas mövzusu olaraq 1990- cı ilin yanvar faciəsinin acı nəticəsi kimi bariz şəkildə meydana çıxdı. Bu dövrdən başlayaraq Azərbaycan poeziyasında şəhidlik müqəddəs bir amal uğrunda həyata keçirilən missiya kimi baş mövzuya çevrildi. Bu mövzuda yazılan əsərləri iki yerə ayırmaq olar:

1. 20 Yanvar faciəsi ilə bağlı yazılan əsərlər
2. Qarabağ savaşı ilə bağlı yazılan əsərlər

Tədqiqatın məqsədi mövzunun adından da göründüyü kimi yeni nəslin vətənpərvərlik duyğuları ilə tərbiyəsinə kömək etməkdir. Bu məqsədlə biz çağdaş şairlərin poetik düşüncəsi ilə oxucuları tanış etmək, mənəvi tərbiyənin, vətənpərvərlik hissinin artırılmasına nail olmaq, kamil insan modelinin formalaşmasında poeziyanın rolunu qiymətləndirməyə çalışacağıq.

Tədqiqatın metodu. Müqayisəli, nəzəri-metodoloji təcrübə və təhlil üsullarından istifadə edərək, qarşıya qoyulmuş məqsədə nail olmaq, Azərbaycan ədəbi-nəzəri fikir bazasında vətən sevgisinin kamil insan modelinin formalaşmasında yerini müəyyənləşdirmək.

Müzakirəyə çağdaş Azərbaycan şairlərinin müxtəlif mətbu orqanlarda çap olunan şeirlərindən nümunələr çıxarılır. 20 Yanvar faciəsindən sonra ağlamaq, sızılamaq ilə başlayan, kədərli notların yer aldığı Azərbaycan poeziyasında ilk olaraq Məmməd Araz öz cəsarətli şeirləri ilə meydana atıldı. Fiziki cəhətdən zəif, lakin ruhən sağlam və güclü olan şair göz yaşlarının içində soydaşlarını dəyanətli, mərd, mübariz, qürurlu olmağa səslədi:

Bu torpağın son qurbanı mən olsam,
Öz odumda yanıb külə tən olsam,
Eldən ötən güllələrə dən olsam,
Ata millət, oğul deyib ağlama,

Ağlamağın yeri deyil, ağlama! (3, 591)

Sanki bu çağırışa bənd imiş kimi poeziyada yeni dalğalanma baş verdi. Əjdər Olun “İstiqlal” şeiri bu dövrdə yaranan poeziya nümunələri içərisində örnək olaraq xalqımızın öz dövlət müstəqilliyi yolunda apardığı mübarizəni, bu yolda tökülmüş qanları, milli arzu və istəklərimizi əks etdirir:

Vurnuxur düşmənimiz, lal kimidi, kar kimidi,
Seçmir üç rəngini də bayrağımın kor kimidi.
Şanlıdır keçmişimiz 20 Yanvar kimidi.
Ey Şəhid oğlu Şəhid, ey dirimiz İstiqlal!
Qəhrəmanlıq işimiz, iksirimiz İstiqlal! (17, 38)

Şeirdə Təbriz, Zəngan, Ərk qalasının, 20 Yanvar faciəsinin adları çəkilir. Bu adların hər birinin alt qatındakı məna mübarizələrlə dolu bir tarixdir. Təkcə onu demək kifayətdir ki, Elxanilərin hakimiyyəti dövründə tikilən (1338-1345) Ərk qalası Təbrizdə Səttar xanın, Bağır xanın və digər mücahidlərin sığındıqları qaladır. Məhz xalqımızın uzun mübarizələrdən sonra müəyyən qədər bərpa edə bildiyi dövlət müstəqilliyi məşrutə inqilabından, 20 Yanvar faciəsindən keçir. Bu istiqlalın qazanılmasında bütün mücahidlərin bu və ya digər dərəcədə haqqı vardır.

Təbii ki, respublikamızın azad və hürr olmaq yolunda canlarını fəda edən övladlarının adları şərəf salnaməsinə qızıl hərflərlə yazılmış, insanların yaddaşına köçmüş, onlar haqqında şeirlər, nəğmələr yazılmış və bu gün də yazılmaqdadır.

Dilimdə ağıdı, gözümdə yaşıdı,
Bütün ölümlərdən ölümü başdı.
Dindirməyin məni, kədərim daşdı,
Durna qatarından qopdu şəhidlər (1, 98).

Şairlərimiz bir-birinin ardınca Azərbaycanın haqq səsinə, harayını, ağrısını, acısını özünəxas ifadələrlə poeziyamıza gətirdilər. 20 Yanvar faciəsində şəhid olanların əksəriyyəti Bakının dağüstü parkında dəfn edildi. Xalq şairi Qabil 20 Yanvar şəhidlərinə yas tutur, mərsiyə oxuyurdu:

Gecəni atəş ilə qırmızı qan eylədilər,
Xalqımı-millətimi gülləbaran eylədilər (13, 110)

Akademik Bəkir Nəbiyev Qabilin “Mərsiyə” şeiri haqqında yazırdı: “Bu şeirin təkcə adı yox, özü də çağdaş poeziyamızda nəşr olunmuş ilk mərsiyə idi. Ədəbiyyatımızın çox zəngin janrlarından olan mərsiyəmizin tarixində bəlkə də ilk dəfə idi ki, günahsız həmvətənlərimizin kütləvi qırğını təşkil edib, bu faciəni imperiyada yaşayan başqa millətlərə “nümünə” göstərənlərə ümumxalq nifrəti elan olunurdu (13, 5).

Azərbaycanın gözü o gün Şəhidlər xiyabanına dikilmişdi. Milyonlarla insan bu yerə axışır, bu dərdi, kədəri bölüşməyə çalışırdı.

Şəhid qəbirləri... səpələnir qar,
Qızıl qərənfillər tutub hər yanı.

Səkilər boyunca gur izdiham var,
Bir nisgil alovu yaxır insanı (18, 136).

Hüseyn Razinin “Şəhid qəbirləri” şeirindən nümunə gətirdiyimiz bu parçada o vaxtkı mənzərə tam dolğunluğu ilə gözlərimiz qarşısında canlanır. Burada xalqın düşüncə tərzinin elementləri özünü göstərir. Adətən həyatdan nakam, cavab almamış insanların qəbirlərinin üstünə al qırmızı, yaşıl rəngli gül-çiçək dəstələri qoyulur, başdaşına qırmızı lent bağlayırlar. Şəhid qəbirlərinin üstünə qırmızı qərənfillərin düzülməsi bu ənənənin davamı kimi anlaşılar. Belə ümumi mənzərəni əks etdirən şeirlərlə yanaşı, ayrı-ayrı 20 Yanvar şəhidlərinə də şeirlər həsr edilir, hər bir şəhidin fərdi qəhrəmanlıqları təsvir edilirdi. Asif Asimanın “Səndən danışır” şeiri 20 Yanvar şəhidi Babayev Rahim Vəqif oğluna ithaf edilmişdir:

Qəlbini tərk etmədi, zərrətək Vətən andın,
Eşqinin atəşinə, oduna arxalandın.
Yağı düşmənin önündə, həmişə sərt dayandın,
Mərdliklə sinə gərdin, hər çətinə, ay Rahim! (4, 48)

Hidayətin "Qələmini qanına batıran şair" adlı şeiri də o günlərin acı, lakin həm də qürurverici ovqatından yarandı. Bu könül nəğməsi də 20 Yanvarda şəhid olmuş Ülvü Bünyadzadəyə həsr olunubdur:

Sağlığında gəlmədin...
Bilmədim bir şair var –
Qələmini qanına batırıb yazar.
Düzər misrələrini
"Azad Azərbaycan!" adlı arzuların dağına (9,155).

Böyük Vətən müharibəsində şəhid olan əsgərlərimiz öz qanları ilə səngər divarlarına son sözlərini yazırdılar. Kino-filmlərdə yer alan bu cür hallar xalq yaradıcılığında “qanla qazanılmış azadlıq” ifadəsi kimi formalaşmışdır. Şair bu məzmunlu ifadələrdən bəhrələnməklə “qələmini qanına batırıb yazar” obrazlı deymi ilə şair şəhidin şücaətini vəsf etmişdir.

Yaxud, Sabir Rüstəmxanlı “Ölümün görüşünə gedən qız” şeiri ilə gənc ömrünü Azərbaycanın azadlığı yolunda fəda etmiş Vətən qızının mətin iradəsini gözlərimiz qarşısında sərgiləyir. Sabir Rüstəmxanlı bədii cəhətdən mükəmməl olan və güllənin gənc bir qızın sinəsindən dəyib al qanına qəltan etməsini tamamilə başqa tərzdə, yeni bir obrazda göstərməyə nail olubdur. Bu günə qədər yaxasına əl dəyməmiş bakirə qızın döşlərinin arasından dəyən güllə yarısından axan qırmızı qan orada açılan qızıl gülləri xatırladır. Şəhid olmuş qızın üzündə bir səadət nuru görünür, çünki azadlıq axtaran qızın bu yolda şəhid olması ona xoşbəxtliyi qədər əzizdir:

Açmısan öz sinəni yurdun azadlığına,
Süngünün öpüşünə,
güllənin dodağına! (19, 195)

Həsərin “Vətən oğullar” şeirində şəhid olan oğulların hər birinin Vətənə çevrilməsindən söhbət açılır. Qeyrətə, namusa and içib, azadlıq eşqiylə döyünən ürəklərini 20 Yanvar gecəsində məşələ döndərən, haqq işi uğrunda ölümün gözü-nün içinə dik baxan şəhidlər bir ölməzlik qazandılar:

Axdı şəhidlərin günahsız qanı,
Bu xəbər bürüdü Azərbaycanı.
Azadlıq yolunda şirin canını,
Vətənə verdilər Vətən oğullar (8, 113)

20 Yanvar faciəsi xalqımızın azadlıq yolunda atdığı ən böyük addım olsa da, ilk günlər bu faciənin sarsıdıcı təsirindən qurtula bilməyən şeirimizdə bir qədər də ümitsizlik yaradırdı. O zaman qan rəngli qırmızı qərənfillərin harayı, anaların göz yaşları bir-birinə qarışmışdı. Bu harayı ürəyinin süzgəcindən keçirən Məmməd Aslan nalə çəkir, sanki mərsiyəxana çevrilir, yas saxlayırdı:

Bu qara yazılara,
Bu körpə quzulara,
Quruyan arzulara,
Ağla, qərənfil, ağla! (5, 88)

Şəhidlərin hünəri bir şərəf, qeyrət mücəssəməsinə çevrilərək yeni nəsillərə şərəf salnaməsi kimi əvəzsiz irs qoyubdur. And yerimiz olan Şəhidlər xiyabanı bu gün Azərbaycan xalqının qürur yeri, güvənc məbədidir. Torpağa dəfn edilən şəhidlərin cismidir, onların əziz xatirəsi könüllərdə yaşayır. 20 Yanvar gecəsində Şəhidlik zirvəsinə gedənləri Nüsrət Kəsəmənli belə xarakterizə edirdi:

Bakı qanlı paltarını geyirdi.
Qanlı köynəyinə bürünənlər
Şəhidlik zirvəsinə gedirdi (11, 27)

Xalqımız zaman-zaman yadelli işğalçılara qarşı vuruşubdur. Döyüşlərdə qazanılmış ənənəvi rituallar var. O rituallardan biri də “qanlı köynək” ifadəsi ilə əlaqəlidir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dan belə gələn “qanlı köynək”(12, 156) ifadəsi ilə şəhidin yeri, məqamı bilinməkdədir. Təbii ki, qanlı köynək geyib vuruşa getmək şəhidliyi könüllü olaraq qazanmaqdır. Bu yolda şəhid analarının göstərdiyi səbat, iradə dünyaya görk olunası örnəklərdir. Dərdi ilə ucalan, dərdi ilə qürur heykəlinə çevrilən analar haqqında şeirlər yazılırdı. Fikrət Qocanın “şəhid anaları” şeirində deyilir:

Dərd daş atar, ayna sınar,
Sınar evin sonası da,
Dönər şəhid anasına
Dünyaya gələr analar (14, 76).

Ayna sınması bədbəxtlik, “bəxtin bağlanması”(10, 170) əlaməti sayılır. Gəlin köçəndə ona verilən bəxt aynasını möhkəm-möhkəm qoruyarlar ki, nəyəsə dəyib sınmasın. Amma bu anaların bəxt aynasını düşmən güllələri sındırıbdır. Şeirdə ifadə olunan bu fikirdə bəxt aynası sınan qadınların şəhid anası kimi doğrulma-

sı bir ümid işığı kimi diqqəti cəlb edir. Lakin çox təəssüf ki, bəzən şəhid anaları bəzi məmurların qapısının arxasında qalır, dərini deyə bilmir, müşkülünü həll edə bilmir. Xalqımızın içərisinə sızmış bu cür nadanlar şəhid anasının yerini bilmir, onu düzgün qiymətləndirə bilmirlər.

Bəxtiyar Vahabzadənin “Şəhid anası” şeirinin məğzi bu cür nadanlara qarşı ibrət dərsi vermək məqsədi daşıyır. Müşkülünü həll etmək istəyən Şəhid anası bir məmurun qapısını döyür:

"Şəhid anasıyam!" – zənn edir ana
Dərdin carəsidir bu iki kəlmə.
Əslində, millətin bağrından kecən
Qılınç yarasıdır bu iki kəlmə. (23, 142).

Amma o qapı açılmadı, Şəhid anasının dərini başa düşmək istəməyən məmur şəhid qanlarının üstündə rahat kreslosuna əyləşib fırlandı, əyləndi və o uca, saçları ağarmış ananın şəhid oğlunun məzarında ruhu od tutub yandı:

Bizdən komək uman dərddli səsindən
Alışb yanmazmı şəhid məzarı?
Ana qapılarda dilənir bu gün,
Oğul şəhid olmuş, yoxsa, bununçün?(23, 143)

Şairin məntiqli sualı insanı düşünməyə məcbur edir. Bu torpaq şəhid qanları ilə ona görə suvarılır ki, analarımız, bacılarımız, qızlarımız qapı arxasında qalmasın, Vətənin dərindən şərik olduqları kimi sevincini də bölüşə bilsinlər.

Şəhidlik məqamını düzgün qiymətləndirmək lazımdır. Şəhidlər sadə insanlar kimi olurlar, onlar dünyaya gələndə xüsusi missiya ilə gəlirlər. Dünyadan köçəndə də öz ömürlərini xalqının, vətənin ömrünə calayırlar. Onlar Şəhidlik məqamı ilə birlikdə bir əbədlilik də qazanırlar.

Mübarizəyə çağırış ruhunda yazılmış şeirlərdən biri də Nahid Hacızadənin “Qalx” şeiridir. Mübariz Tağıyevin ifasında mahnı kimi televiziya ekranlarında tez-tez səsləndirilən bu əsərdə xalqımızın gələcək mübarizəsinin ümid işığını görürük. Şeirin bədii yükü milləti elliklə mübarizəyə çağırış ruhundadır:

Qalx, qalx, ulu torpaq,
Qalx, qalx, ulu bayraq.
Qalx, qalx, sən ey mərd xalq,
Yer titrəsin məhvərindən (6).

Xalq şairi Xəlil Rza “Oğluma sözüm” şeirində nəsihətamiz sözləri ilə oğlu Təbrizi gəncliyin ilk çağlarından mübarizələrə hazırlayırdı. Şair düşünürdü ki, nə vaxtsa ikiye bölünmüş Azərbaycan birləşərsə, o zaman Xəlil Rza ölmüş olsa, belə yenidən dirilib dünyaya gələr:

Anan – Tomris, dədən – Qorqud, baban – Sabir, özün kimsən,
Dərə içrə qalan dağlı, düşün: endin hara hardan?
Vətən – şanı, Xəzər – qanı, Araz – canı, burax, yanı,

Bu yangında, bu məşəllə işıqlansın, sökülsün dan.
 Ölər bir gün Xəlil Rza, gələr bir də bu dünyaya,
 Qucaqlaşsa Bakı – Təbriz, əl üzsə macəralardan (20, 366)

Atasının alqışıyla uğurlanan, “uğurun urvatlı olsun”(21a, 154) nəsihətini uşaqlıqdan qulağında sırğa edən Təbriz Xəlilbəyli Vətənin dar günündə mübarizə meydanına atıldı. 27 yaşlı Təbriz Xəlilbəyli 1991-ci ildə könüllü olaraq cəbhəyə yola düşdü. Dağlıq Qarabağın Xromort və Naxçıvanik kəndləri uğrunda gedən döyüşlərdə qəhrəmanlıq göstərərək 31 yanvar 1992-ci ildə həlak oldu.

Həyatın keşməkeşləri ilə üz-üzə qalan şair Xəlil Rza Ulutürkün müsibəti qələm yoldaşlarını da sarsıtdı. İlyas Tapdıq “Gəldi” şeirinin epigrafinə “Şair qardaşım Xəlil Rza Ulutürkün oğlu Təbrizin igidliklə həlak olduğu günə” sözlərini yazdı. Yas yerinə dərd ilə, qəm ilə gəldi, qəlbində bir ana Təbrizin dərdi varıydı, bir bala Təbrizin də dərdi üstünə gəldi. Bu dərd Xəlil Rza Ulutürkün olmadı, mil-lətin dərdi oldu:

Qəlbindən od aldı, alışdı izin,
 Sürünür arxanca qəm dizin-dizin.
 Dərdi az idimi ana Təbrizin –
 Bala Təbriz dərdi üstünə gəldi?! (22, 143)

Xəlil Rza Ulutürk ömrü boyu Azərbaycanın baş şəhəri Təbrizin həsrəti ilə yaşamışdı. Bu sevginin təsiri ilə də oğlunun adını Təbriz qoymuşdu. Bala Təbrizdən Ana Təbrizin iyini alırdı, onunla sevinirdi, onunla qürur duyurdu. Onu da zalım düşmən çox gördü şairə. Amma sınımadı, əyilmədi şair. Ömrü Azərbaycanın azadlığı yolunda mübarizələrdə keçən, Lefertova həbsxanasında zindan həyatı yaşayan, böyük amallar şairi Xəlil Rzanın yaradıcılığında oğlunun ölümündən sonra da şəhidlik mövzusu davam etdi. “Məzarlar xonça-xonça, məzarlar gül sərgisi, Şəhidlər xiyabanı, bəlkə, çiçək dənizi” – deyən şair 1992-ci ildə ona verilən Xalq Şairi adını “Təbrizimin qan bahası” adlandırdı:

Söykəyib arxamı mərmər divara,
 Sakit dayanmışam, əlimdə dəstək.
 Baxın gözlərimdən axan yaşlara,
 Deyirəm: – Balamın qan bahasıdır
 Başıma qoyulan bu qızıl çələng (20, 46).

Şair vaxtında verilməyən mükafatdan incik qalsa da, Vətən uğrunda mübarizəsindən bir an da olsun geri çəkilmədi. Qardaşının təzəcə dünyaya gələn körpə oğluna həsr etdiyi şeirində də qəhrəmanlıq ənənəsini davam etdirməyi tövsiyə etdi.

Qadın şairlərin şeirlərində şəhid analarının ümumiləşmiş obrazına rast gəli-rik. Bu obraz dünya mədəniyyətinə sülh çağırışı ilə müraciət edən, silah dəllallarının, neofaşizmə yuvarlanan siyasi xuntaların bütün bəşəriyyət üçün bəla olduğunu xatırlatmaqdadır. Nəzakətin “Haqqa qovuşduran şəhid zirvəsi” şeirində şəhid ana-

sının göyləri lərzəyə gətirən naləsi, şəhid oğlunun məzarı başında layla deməsi bədii boyalarla təsvir edilmişdir:

Göyləri titrədir ahı-naləsi.
Ana layla deyir qəbir daşına.
Hər gün qucaqlayıb soyuq məzarı,
Sanki gəlib keçir beşik başına(16, 74).

Gülнар Hüseynova “Gözlərdəki yaş ağladı” şeirində Xocalı faciəsini xatırlayır. Şairə bu dərдин ağırlığından nəinki gözlərin və hətta, gözlərdəki yaşın ağladığını obrazlı şəkildə təsvir etmişdir:

Başqa dərdlər yalan oldu.
Bu dərd əldən salan oldu.
Xocalılar talan oldu,
Gözlərdəki yaş ağladı (7, 157).

Sara Selcanın şeirində isə şəhid olmuş bir oğlandan danışılır və belə bir ideya vurğulanır: “Şəhid olmasaydı o oğlan” azad və xoşbəxt olardı, qarımış qızlardan biri az olardı, anasının saçы ağarmaz, atasının beli бүkülməzdi”:

Şəhid olmasaydı o oğlan,
O qarımış qızın sevgilisi ola bilərdi (21, 159).

Daha sonra şairənin məntiqli qənaəti təəccüb doğursa da, razılaşmaya bilmirsən. İnsanlar dünyaya gələndə müxtəlif missiyalarla doğulurlar. O oğlan da beləcə, üzündə şəhidlik nuru ilə doğulmuşdu.

Şəhidlik böyük, mübarək bir nemətdir. Bu nemət hamıya qismət olmur. Çünki şəhidlik mübarizlik, qəhrəmanlıqdır. Ağacəfər Həsənlinin şeirində bu nemət “bir qaşığı qanıdan” qorxmayan, cəsur insanlara nəşib olur:

Hamı ölüm qorxusunu
Keçirir şirin canından.
Hamı qorxur Allahından,
Hamı bir qaşığı qanıdan (2, 36).

Sadaladığımız şeirlərin içərisində ümid verən, mərd oğul, qızlarımızın damarlarında qaynayan qanı əks etdirən, vətən yolunda hər an mübarizəyə hazır olanların məramını işıqlandıran yazılar da var. Belə yazılardan biri Valeh Baha-duroğlunun “Tıncıxır” adlı şeiridir:

Gədə çalır, Xan oynayır,
Köz-köz olur can, oynayır,
Damarımda qan oynayır,
Qolumda dava tıncıxır (24, 127).

Yaxud Kəmaləddin Qədimin bu ruhda yazılmış “Oynayır” şeirində dünyanın seyrçi mövqeyinin anlaşılmazlığı vurğulanır:

Bu dəyişməz nə havadır,
Güldürür düşməni, yadı.

Nədir bu oyunun adı,
Hamı nazıynan oynayır?.. (15, 104).

Şairin təəccübü anlaşılandır. Bu səbəbdən də şairlərimizin poeziyasında artıq səbirlərin tükəndiyi, damarlarda qanın tıncıxması kimi mövqelərin ortaya çıxması təbii qarşılanmalıdır.

Sərdar Zeynalın “Vətən, döyüşə başla” şeirinə bir çağırış ruhu hakimdir. Şeirin ümumi məzmununda itirilmiş torpaqların ağrısı, qaçqın və köçkünlərin dərdi, kədəri əks olunubdur. Şairin səbri tükənib, düşmən tapdağında qalan yurdların acılı xatirələrinin əzabına bundan sonra daha qatlaşmaq istəmir. Vətəni döyüşə səsləyir, hətta, bu çağırış ona canı bahasına başa gələcəksə də, yenə də son döyüşə getmək arzusundadır. Heç olmasa bir qəbir yeri boyda yeri geri qaytarmaq, özünə məzar etmək istəyir.

Tez-tez dəyişir halım.
Qoy döyüşüb düşməndən
Bir məzar yeri alım,
Vətən döyüşə başla! (25, 100)

Şair Sərdar Zeynalın arzuları çin oldu. 2020-ci ilin 27 sentyabrında başlayan 44 günlük Vətən müharibəsi Azərbaycan xalqının haqq işinin qələbəsi ilə sonuçlandı. Bu müharibədə Azərbaycan yenə də 3000 (üç min) nəfərə qədər şəhid verdi. Amma qazanılmış qələbə şəhid analarının ürəyinə su səpdi, onlara toxtaqlıq gətirdi, şərəfləndirdi. Şəhid anaları bir ağızdan dedi:

Vətən sağ olsun!
Budur, Vətən sevgisi, Vətən məhəbbəti!

Nəticə: Vətən sevgisi, şəhidlik mövzusu müstəqillik dövrü Azərbaycan poeziyasının əsas tədqiqat obyekti olmaqla yanaşı, milli-mənəvi düşüncənin formalaşmasında aparıcı xəttə çevrilibdir.

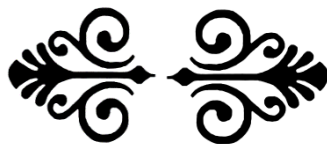
Müstəqillik dövrü Azərbaycan poeziyasının məram, məqsədinə uyğun olaraq yazılan əsərlərin mübarizlik əhval-ruhiyyəsinin nikbin bir ovqat yaratdığını və bu ovqatın gənc nəslin ideya-tərbiyəsində böyük rolunu qeyd etməliyik. Poeziyamızın uğurları oxucuların yeni əxlaqi keyfiyyətlərə sahiblənməsində, ideya-siyasi dünyagörüşünün formalaşmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edir, onların iradəsini, duyğularını, fikirlərini ifadə edir, gənclərin vətənpərvərlik hisslərini gücləndirir, əxlaqi cəhətdən tərbiyə edir.

Ədəbiyyat və incəsənətin inkişafında əsas məsələ, milli mənafeyi qorumaq, xalqın həyatı ilə əlaqəni möhkəmlətmək, xalqın düşüncəsini məşğul edən hadisələrin bədii obrazını yaratmaqdan ibarətdir. Bu sahədə şəhidlik mövzusunun aktuallığı ilə müəllif fantaziyasının sintezindən doğulan, vətənpərvərlik hisslərini coşdurən cəsarətli bədii əsərlərin meydana çıxması tamamilə təbii bir prosesin gedişi hesab edilə bilər.

Azərbaycan poeziyasının son dövrlərdə yaranan nümunələrinin təhlili bir daha sübut edir ki, şairlərimiz yüksək sənətkarlıq göstərmək üçün müxtəlif yaradıcılıq formalarından, üslub və janrlardan istifadə edərək yaratdıqları mübarizlik əhval-ruhiyyəsinə köklənmiş əsərləri ilə öz kamilliklərini göstərməklə yanaşı, Vətənimizin, xalqımızın taleyüklü problemlərinin həllində fəal iştirak edirlər. Şair - Vətən münasibətləri bu kontekstdə inkişaf edir və formalaşır.

ƏDƏBİYYAT

1. Ağahüseynqızı Əzizə. Payız yağışı, Bakı, "Yeni Poliqrafist" MMC, 232 s.
2. Ağacəfər Həsənli. Bu sevgi, Arı şanı, Azərbaycan j., 2013/4, s. 33-36.
3. Araz Məmməd. Seçilmiş əsərləri, Bakı, 2010, 656 s.
4. Asiman Asif, Bu da bir taledi, Bakı, Sabah, 1997, 144 s.
5. Aslan M., Seçilmiş əsərləri, Bakı: "Avrasiya press", 2006, 320 s.
6. Azərbaycan qəzeti. Hünər nəğməsidir şəhid məzarı, 19 yanvar 2012.
7. Gülnar Hüseynova, Gözlərdəki yaş ağladı, Azərbaycan j., 2011 / 6.
8. Həsərət, Vətən oğullar, Oxuma, bülbül, oxuma, Azərbaycan j., 1993 / 3-4, s. 113
9. Hidayət, Qələmini qanına batıran şair, Azərbaycan harayı, Bakı, Respublika Xatirə Kitabı Redaksiyası, 2002, s. 155.
10. Xalqımızın deyimləri və duyumları (toplayıb yazıya alanı və tərtib edəni Mürsəl Həkimov), Bakı, Maarif, 1986, 392 s.
11. Kəsəmənli Nüsrət. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2004, 256 s.
12. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988, 265 s.
13. Qabil, Seçilmiş əsərləri, Bakı, Şərq-Qərb, 2004, 248 s.
14. Qoca Fikrət, Seçilmiş əsərləri, III c. Bakı, UniPrint, 2015, 380 s.
15. Qədim Kəmaləddin, Yığış gedək, günahım,
16. Nəzakət, Haqqa qovuşduran şəhid zirvəsi, "Azərbaycan" j., 2011 / 3, s. 74
17. Ol Əjdər, Yaşa, Bakı, 2011, s. 38)
18. Razi Hüseyn, Gözün aydın, Bakı, "Azərbaycan" j., 1996, 232 s.
19. Rüstəmxanlı Sabir. Seçilmiş əsərləri, Bakı, Şərq-Qərb, 2004, 248 s.
20. Rza Xəlil, Uzun sürən gənclik, Azərənşər, 1993, 437 s.
21. Sara Selcan, Şəhid olmasaydı o oğlan, "Azərbaycan" j., 2011 / 7, s. 159
22. Tapdıq İlyas, Gəldi, Azərbaycan j., 2000/5, s. 143
23. Vahabzadə Bəxtiyar. Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, I c., Bakı, Öndər nəşriyyatı, 2004, 328 s.
24. Valeh Bahaduroğlu, Tıncıxır, "Azərbaycan" j., 2013 / 4, s. 127
25. Zeynal Sərdar, Bir ürək sevgiyəm, Bakı, Nurlan, 2004, 304 s.



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



RAMAZAN BAYRAMI VƏ ORUCLUQ MƏNƏVİ KAMİLLƏŞMƏ MODELLƏRİ KİMİ

Açar sözlər: folklor, bayram, Ramazan, Qurban, orucluq, xalq bayramları, dini bayramlar, mənəvi kamilləşmə

RAMADAN HOLIDAY AND FASTING AS SPIRITUAL PERFECTION MODELS SUMMARY

According to the results of our research the religious holidays are the holidays celebrated only by mere believers, but the public holidays are holidays celebrated by the whole people not depending on their origin. In this regard, Ramadan and the “Kurban” (Moslem holiday of sacrifice) are folk holidays with religious origin. All these blessings of the month of Ramadan, i.e. purity of soul, correcting faults and imperfections, purification of mind, faith, piety, will, spiritual perfection, progress of soul, victory over soul, etc. are possible to be reached only by fasting, which is the mechanism of spiritual purification.

Key words: folklore, holiday, Ramadan, Kurban, fasting, folk holidays, religious holidays, spiritual perfection

ПРАЗДНИК РАМАДАН И ОРУДЖЛУГ КАК МОДЕЛИ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВА РЕЗЮМЕ

Согласно результатам нашего исследования, религиозные праздники - это праздники, которые отмечают только верующие, а государственные праздники - это праздники, отмечаемые всем народом, независимо от их происхождения. В связи с этим Рамадан и Курбан (мусульманский праздник жертвоприношения) являются народными праздниками религиозного происхождения. Все эти благословения месяца Рамадан, то есть чистота души, исправление недостатков и недостатков, очищение ума, вера, благочестие, воля, духовное совершенство, прогресс души, победа над душой и т. д. Достижимы только постом, который является механизмом духовного очищения.

Ключевые слова: фольклор, праздник, Рамадан, Курбан, пост, народные праздники, религиозные праздники, духовное совершенствование.

Məsələnin qoyuluşu: Ramazan, yaxud xalq arasında başqa adı ilə deyildiyi kimi, Orucluq bayramı tipologiyasına görə dini bayramdır. Çünki Azərbaycan xalqı bu bayramı əslər öncə İslam dinini qəbul etdikdən sonra qeyd etməyə başlayıb və bu günə kimi qeyd etməkdədir. Ancaq məsələ burasındadır ki, mənşəyinə görə dini olan bu bayram etnokulturoloji tipologiyasına görə artıq xalq bayramına

çevrilib. Tədqiqatın əvvəlində deyildiyi kimi, dini bayram o bayrama deyilir ki, onu yalnız dindarlar qeyd etsin. Azərbaycanda sırf dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar vardır. Bunlar, əsasən, dinin əsas simalarının mövludu ilə bağlı bayramlardır. Məsələn, cəfəri məzhəbində olan müsəlmanlar Əhli-Beyt imamlarının doğum günlərini bayram kimi qeyd edirlər. Belə bayramlar çoxdur və onların dairəsi yalnız dindarları əhatə edir. Yəni bu bayramlar haqqında onu qeyd edən dindarlardan başqa, çox az adam xəbər tutur. Lakin Ramazan və Qurban kimi bayramlar İslam dini ilə bağlı bayramlar olsa da, onu təkcə dindarlar yox, bütün xalq qeyd edir. Bu nöqtə bizim tədqiqatımız baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Fikrimizcə, Ramazan və Qurban bayramlarını təkcə dindarların deyil, dindar olmayan, ömründə heç vaxt namaz qılıb, oruc tutmayan insanların da qeyd etməsi, hamının bir-birini bu bayram münasibətilə təbrik etməsi Ramazan və Qurban bayramının artıq ümumxalq bayramlarına çevrildiyini göstərir. Bu cəhətdən biz belə hesab edirik ki, Ramazan və Qurban dini mənşəli xalq bayramlarıdır.

Digər tərəfdən, bir cəhəti də nəzərə almaq lazımdır. Biz dini bayram deyərək, adətən, İslam dinini nəzərdə tuturuq. Ancaq dinlərin tarixi təkcə İslam, Xristianlıq, İudaizm kimi vəhy dinlərindən, başqa sözlə, səmavi dinlərdən ibarət deyildir. Din tarixində səmavi olmayan çoxlu dinlər vardır. Bu cəhətdən, əslinə qalsın, bütün bayramlar öz dövrünün dinləri, yaxud mifoloji-dini inancları ilə əlaqəlidir. Elə götürək məşhur xalq bayramı olan Novruz. Tədqiqatçılar Novruz bayramının Mitraizm, Zərdüştilik kimi dinlərlə bağlı olduğunu təsdiq edirlər. Bu cəhətdən, Ramazan, Qurban kimi Novruz da, Xıdır Nəbi də dinlə bağlıdır. Xıdır Nəbinin adı Xızır şəklində “Quran”da çəkilir. Ancaq biz buna baxmayaraq, Novruz və Xıdır Nəbini xalq bayramı, Ramazan və Qurbanı dini bayram hesab edirik. Fikrimizcə, bu yanaşmanı dəyişmək və məsələyə elmi baxımdan yanaşmaq, “xalq bayramı” anlayışının meyarlarını dəqiq şəkildə müəyyənləşdirmək lazımdır. Beləliklə, bizim yanaşmamıza görə:

Dini bayramlar – sırf dindarlar tərəfindən keçirilən bayramlar;

Xalq bayramları – mənşəyindən asılı olmayaraq bütün xalq tərəfindən keçirilən bayramlardır.

Bu cəhətdən, Ramazan və Qurban bayramları dini mənşəli xalq bayramlarıdır.

İşin məqsədi: Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Ramazan bayramı və orucluğu mənəvi kamilləşmə modelləri kontekstində araşdırmaqdır.

Ensiklopedik qaynaqlarda göstəriləyi kimi, İslam dininin müqəddəs bayramları içərisində Ramazan, yaxud başqa adı ilə desək, Orucluq bayramı mühüm yer tutur. Bu bayramın tarixi müsəlman təqvimini ilə hicrinin 2-ci ilindən (miladi 623-cü il) başlanır. Oruc Ramazan ayında tutulduğu üçün ona “Ramazan orucu” da deyirlər (9).

Ramazan bayramı (Fitr bayramı) – şəvval ayının 1-ci günü olub, Ramazan ayının sonunda, orucun sona çatması münasibəti ilə qeyd edilir (8).

Orucluğu keçirildiyi Ramazan ayı hicri-qəməri təqviminin doqquzuncu və ən müqəddəs ayıdır. Bu ayda “Quran” nazil olmuşdur (2, s. 225).

Ramazan ayında oruc tutmaq Allahın əmridir. “Quran”ın “əl-Bəqərə” surəsinin 183-cü ayəsində deyilir: “Ey iman gətirənlər! Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi, sizə də vacib edildi. Bəlkə, (bunun vasitəsilə) siz pis əməllərdən çəkinəsiniz!” (5, s. 26).

Müqəddəs kitabımızın bu ayəsində “Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi” ifadəsi diqqətimizi xüsusi cəlb edir. “Quranı” nahaqdan hikmətlərlə dolu sirli kitab hesab etməirlər. Çünki bu kitabın hər sözü, hər ayəsi bizə min bir hikmətdən soraq verir. İlahiyyatşünaslar təsdiq edirlər ki, “Quran” məna baxımından qatbaqat quruluşa malikdir. Hər sözün altında çoxlu məna qatları yatır. Birinci məna qatı hamının oxuyub başa düşməsi üçündür. Digər məna qatlarına isə hərə öz intellektual dərəcəsində nüfuz edə bilər. Bu cəhətdən, “Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi” ifadəsi birmənalı şəkildə bəyan edir ki, orucluğu yalnız İslam dini ilə bağlı deyildir və kökləri nəinki İslamdan əvvəlki dinlərə, ümumiyyətlə vəhy dinlərindən qabaqkı dövrlərə də gedib çıxır. Qeyd edək ki, Ramazan ayında oruc tutulması müsəlmanlara hicri təqviminin ikinci ilində, yəni miladi təqvimlə 622-ci ildə hökm edilmişdir. Ramazan ayının orucu insanlara Uca Allahı sevmək yollarını öyrədir, insanlara öz iradi kimliyini, fiziki və mənəvi cəhətdən dözümlülüynü yoxlamağa imkan verir. Orucluğu insanlara təmiz vicdanlı olmağı öyrədir.

İslam dinində Ramazan ayı xüsusi hörmətə malikdir. Bu ay digər aylara nisbətən hörmətli və müqəddəs ay hesab edilir. Ona görə də bu ay haqqında “On bir ayın sultanı” vəsfini işlədirlər.

Orucluğu hökm və dini adət kimi hicri təqviminin 2-ci ilində İslam dininin peyğəmbəri Məhəmməd salavatullah tərəfindən “Quran”da nazil olunmuş ayəyə əsasən əmr edilmişdir. Dini mənaqəbələrə görə, Ramazan ayının axırındakı on günlüyünə aid gecələrdən birində Quran nazil olunmuşdur. Bu barədə dəqiq gün yoxdur. Belə hesab edilir ki, “Quran” Ramazan ayının 22-dən 23-nə, ya da 26-dan 27-nə keçən gecələrdən birində endirilmişdir. Həmin gecəni “Leylət əl-Qədr”, yəni “Qədr gecəsi” adlandırırlar. “Quran”da Qədr gecəsi haqqında eyni adlı surə vardır. Orada deyilir:

“1. Həqiqətən, Biz Quranı Qədr gecəsi (ləvhi-məfhuzdan) dünya səmasına nazil etdik.

2. (Ya Peyğəmbər) Qədr gecəsinin nə olduğunu bilirsənmi?!

3. Qədr gecəsi (savab cəhətdən) min aydan daha xeyirlidir!

4. O gecə mələklər və ruh (Cəbrail) Rəbbinin izni ilə hər bir işdən ötrü yerə enərlər.

5. O gecə dan yeri sökülənə kimi salamatlıqdır!” (5, s. 638).

“Quran”dan da aydın olduğu kimi, hələ İslamdan əvvəl də oruc tutmaq ənənəsi var idi. Orucluğu ayı “Eyd-əl-Fitr” (“Fitrə bayramı) bayramı ilə tamamlanır. Bayram günü səhər tezdən bütün imkanlı müsəlmanlar imkanı olmayanlara fitrə

adlanan yardım edirlər. Fitrənin qədərini hesablayarkən fitrə verənin ailə üzvlərinin sayı əsas götürülür.

Orucluğu “Eyd-əl-Fitr” adlanan bayramının sabit keçirilmə qaydaları vardır. Onlar aşağıdakılardır:

1. Bayram edildiyi gün artıq oruc tutmaq olmaz. Bu gün tutulan oruc haram hesab olunur.

2. Bayram günü üçün islami qaydalara uyğun olaraq paklanmaq lazımdır. Buraya çimmək, bayram qüslü almaq, təmiz paltar geyinmək kimi qaydalar aiddir.

3. Bayram günü ehtiyati-vacibə əsasən səhər tezdən oruc niyyət edilir, lakin artıq bayram gününün olması qətiləşəndən sonra, oruc bir qurtum su ilə, yaxud bir xurma ilə açılır və bayram namazı qılınır. Oruc halda qılınan bayram namazı batildir.

4. Qaydalardan biri də bayram günü müsəlmanların təbrikləşmələrinin bəyənildən əməl hesab edilməsidir.

Qeyd edək ki, xalqımızın əsrlər boyu qeyd etdiyi və adət-ənənələrini göz bəbəyi kimi qoruduğu bu bayram artıq 1993-cü ildən müstəqil Azərbaycan Respublikasında dövlət səviyyəsində qeyd olunur.

Orucluğu Ramazan bayramının keçirilməsində əsas məqsəd müsəlman olanların bir araya gəlməsi, xoş bir ovqatda vəhdət etmələridir. Onlar bayram günü topla halda namaz qılır və ibadəti tamamladıqdan sonra bayram edirlər. Bayramda müsəlmanlar bir-birinin ziyarətinə gedir, qohum-əqrəbalar bir-biri ilə görüşüb-bayramlaşırlar. Bütün bunlar cəmiyyət içərisində olan inciklikləri, küsülülükləri aradan qaldırır. Bayramda kasıblar və yoxsulların da verilmiş fitrələrlə sevindirilməsi cəmiyyət daxilində sosial-mənəvi harmoniya yaradır (8; 9).

Ramazan ayının əsas adəti oruc tutmaqdır. Bir ay (təqribən, 28-29-30 gün) davam edən orucluğu ayında günün işıqlı vaxtı hər hansı qida qəbul etmək, siqaretdən istifadə etmək, cinsi münasibət və s. qadağandır.

Bütün bunlara diqqət yetirdikdə görürük ki, orucluğu mənəvi təmizlənmə mexanizmidir. İnsan oruc tutmaqla özünə fiziki və mənəvi əziyyət versə də, bunun əsasında mənəvi amil durur. Bu, özünə əzab vermə yox, mənəviyyatın təmizlənməsi və möhkəmləndirilməsi üsuludur.

“Quranın” “əl-Bəqərə” surəsinin 187-ci ayəsində deyilir ki, “...səhər açılınca, ağ sap qara sapdan fərqlənməyə qədər yeyib için; sonra gecəyə qədər orucunuzu tamamlayın” (5, s. 27).

Bu, oruc tutmağın müqəddəs kitabda buyurulduğu qaydasıdır. Oruc tutan adam əvvəlcə oruc tutmaq haqqında niyyət edir və daha sonra “Quran”da buyurulduğu kimi, gün ərzində özünü qida qəbul etməkdən qoruyur. Burada iki cəhət özünü göstərir: niyyət və özünüqoruma. Əslində, orucluğu mahiyyəti niyyətə bağlıdır. Oruc tutanlar üçün iki cür niyyət var:

Birincisi, orucluğu ayından əvvəlki niyyət axşamında edilən niyyət. Bu, əsas niyyətdir.

İkincisi, hər gün oruc tutmazdan əvvəl edilən niyyət. Bu niyyət oruc tutanın öz istəyinə bağlıdır. Çünki niyyət axşamında edilən niyyət əsasdır. Hər bir oruc tutan niyyət edir ki, orucu Allaha xatir tuturam. Demək, məsələnin mahiyyəti insanla Allah arasında olan münasibətlərlə bağlıdır. Oruc tutan orucluğu bütün əzab-əziyyətinə Allaha xatir dözüür: o, oruc tutmaqla Allahın razılığını qazanmaq istəyir. Beləliklə, orucluğu əsas olan niyyətdir.

Niyyət İslamda yüksək qiymətləndirilən mənəvi keyfiyyətdir. Məlum olduğu kimi, niyyət insanın arzusu, istəyi, yaxud qabağına qoyduğu məqsədidir. Demək, niyyət gələcəkdə həyata keçiriləcək işlərin düşüncədə olan halıdır. İnsan oruc tutmağı niyyət etməklə etmək istədiyi əməli artıq xəyalən öz qəlbində edir. Təsədüfi deyildir ki, oruc tutanların mənəvi halı oruc tutmayanların halından fərqlənir. Oruc tutmayan insanlar oruc tutanların əzab çəkdiklərini güman edirlər. Ancaq oruc tutan insanlar qəlbən sevinc içərisində olurlar, tutduqları orucun hər dəqiqəsindən zövq alır və maraqlıdır ki, yemək-içmək onların heç yadına da düşmür. Oruc tutanın sanki yemək nəfsi ölür. Elə orucluğu bütün mahiyyəti də buna bağlıdır. Oruc insanın nəfsi üzərində qələbə çalmağa imkan verir. İnsan bu qələbəni ilk növbədə etdiyi niyyətlə qazanır. Oruc niyyəti etmək oruc ilə çatmaq istədiyin arzulara xəyalən çatmaq deməkdir. Bu da insanın qəlbində daim sevinc, xoş ovqat, yüksək mənəvi hal və keyfiyyətlər yaradır.

İnsanlar oruc tutmağa öz “mən”lərini ilahi dəyərlərlə təmizləmək, paklamaq, süsləndirmək vasitəsi kimi baxırlar. İslam peyğəmbəri buyurur ki, “Ramazan ayı gələndə cənnətin qapıları açılır, cəhənnəmin qapıları bağlanar, şeytanlar da zəncirdə olar” (8; 9).

Oruc ayında “şeytanların zəncirdə olması” oruc tutmağın mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi işləməsində, çalışmasında xüsusi rol oynayır. Belə ki, İslam görə, İblis daim şeytanlar vasitəsilə insanları yoldan çıxarır, onları günah əməllər etməyə sövq edir. Bu cəhətdən nəfsə, yəni dünyanın bütün maddi və mənəvi nemətlərinə qarşı istək hissinə malik olan insan dili, gözü, əli, ayağı, qəlbi və s. ilə daim günahlar edə bilər. Bu günahların əsasında şeytanların vəsvəəsi durur. Şeytan günah əməlləri cazibədar göstərməklə daim insanı günah etməyə sövq edir. Bu da insanın mövcud günahlarının üstünə günah gətirir. Təbii ki, mömin insan daim tövbə etməklə günahlardan təmizlənməyə çalışır. Lakin Allah öz yaratdığı bəndəyə Ramazan ayında günahlardan arınmaq, təmizlənmək, paklanmaq üçün xüsusi şərait yaratmışdır. Bu şərait isə ondan ibarətdir ki, Ramazan ayında şeytanlar zəncirə vurulur: onlar insanları yoldan çıxarmaq imkanından məhrum olurlar. Bu da insanlara öz günahlarından təmizlənmək üçün bol şanslar verir. Ramazan ayında da günahlardan təmizlənməyin mexanizmi oruc tutmaqdır. Oruc tutan orucu təkcə mədəsi ilə tutmur, yəni özünü təkcə yemək-içməkdən saxlamır. Oruc tutan insan:

- gözü ilə oruc tutub, harama tərəf baxmır;
- dili ilə oruc tutub, qeybət etmir, küfr, böhtan danışmır;

- əli ilə oruc tutub harama əl vurmur;
- Ayağı ilə oruc tutub günah əməllərin arxasınca getmir;
- Qəlbi ilə oruc tutub, günah işlər, haram şeylər haqqında düşünmür.

Göründüyü kimi, oruc tutan öz qəlbini nəfsin təhrik etdiyi hərəkətlərdən qorunmalıdır. Bu baxımdan, “nəfs” islami düşüncədə mühüm anlayışlardan biridir.

Tədqiqatlarda “nəfs” anlayışının bu mənaları göstərilmişdir: ruh, can, həyat, varlıq, nəfəs, insan, həva, həvəs, qan, bədən, bədəndən qaynaqlanan ədəbsiz arzu-istəklər və s. (1, s. 75; 3, s. 1472). S.Uludağ göstərir ki, “nəfs” “Quran”da ruh, zat, nəfsə pis işlər görməyi əmr edən, nəfsi və etdiyi pislilikləri qınama, hüsurə çatmaq mənalarında, təsəvvüfi qaynaqlarda isə pis əxlaq və arzular mənasında işlənilir (7, s. 526-527). Göründüyü kimi “nəfs” ümumiyyətlə istək gücü, arzu gücüdür. Bu güc insana yaşamaq həvəsi vəməklə bərabər, onda gördüyü şeylərə qarşı istək oyadır. Lakin insanın ağılı həmin istəklər üzərində hakimlik edərək nəfsi cilovlayır. İnsan nəfsini cilovlamaq üçün güclü iradəyə sahib olmalıdır. İradəni gücləndirən ən mühüm vasitələrdən biri oruc tutmaqdır. İnsan zamanla öz nəfsinə tabe olub, günahlara da yol verir. Günahlardan təmizlənmənin vasitəsi tövbədir. Oruc-luq, əslində, həm də tövbələrin qəbul olunduğu aydır.

A.Köksal yazır ki, “tövbə” – ərəb sözü olub, tabə yə tubu maddəsindən olan məsdərdir. Allaha dönüş və yönəliş mənasındadır. Peşman olaraq yönəlməyi bildirir. Günahlardan qayıtmaq, günah işləməyi hər bir cəhətdən tərk etmək anlamındadır”. (4, s. 39). “Tövbə” İslamda o qədər mühüm bir anlayışdır ki, Allahın adlarından biri də Təvvabdır. M.Məhdəvi Kəni yazır ki, “Allah tövbələri qəbul edər, Onun tövbə qapısı daim açıqdır. Yaxud: “Hər bir dərddin dərmanı vardır. Günahların da dərmanı istiğfardır” (6, s. 181).

Quranda tövbə ilə bağlı çoxlu ayələr vardır. Məsələn, “Əl-Furqan” surəsinin 71-ci ayəsində deyilir: “Hər kəs tövbə edib yaxşı iş görsə, o, şübhəsiz ki, Allaha tərəf yaxşı bir dönüşlə (Allahın rızasını qazanmış halda) dönər” (5, s. 348). Beləliklə, oruc tutmağın mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi əsas faydalarından biri odur ki, günahlardan oruc tutmaq yolu ilə xilas olmaq istəyən insanın tövbəsini Allah tez bir zamanda qəbul edir.

Oruc tutmaq mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi insanı etdiyi günahlardan qoruyur. Məsələn, orucu qəsdən, yəni bilərəkdən pozanlar onun əvəzini oruc tutmaqla bərabər, tövbə etmək və kəffarəsini, yəni maddiyyatla ölçülən əvəzini ödəməklə verə bilirlər. Kəffarənin şərti isə ya 60 gün ərzində oruc tutmaq, ya da ki 60 yoxsulu yedirtməkdir. Bundan başqa, 60 günlük kəffarə orucunun üzərinə bir günlük qəza orucu da gəlir. Oruc tutmaqla öz qəlbini hər cür pisliliklərdən təmizləmiş insanın qəlbi sevinc hissi ilə aşıb-daşır. Bu coşqu, xoş emosiya özünü Ramazan bayramında daha parlaq şəkildə göstərir. İnsan saf və iklas qəlblə başqalarını təbrik edir, mənəvi sevinc payını digərləri ilə bölüşür. Bundan başqa, yaxınlarının qəbirlərini ziyarət edib, onların günahlarının bağışlanmasını dua etməklə qəlbində rahatlıq tapır.

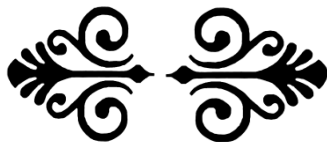
Bu cəhətdən, vikipedik qaynaqda göstərildiyi kimi, “Ramazan ayı orucluğu, insan nəfsinin paklığı, eyiblərin və naqisliyin islah olunması, ağıl, iman və iradənin saflaşması dövrüdür. İnsan bu ayın dua və ibadətləri ilə eyiblərdən saflığa, saflıqdan kamilliyə doğru gedir. Bu ay ruhun tərəqqisi, Allaha tərəf pərvaz etməsidir. Ramazan ayında fani varlıqlar sanki savaş meydanına çevrilir. İmanla nəfs bu meydanda çarpışır. Nəfs hər imanlı işi udmaq, yeyib-içmək istəyir, pis vərdislərin davamını diləyir. İnanclar mətanətlə buna qarşı çıxır, dil yalandan, göz və könül haramdan uzaqlaşır” (9).

İşin elmi nəticə və yenilikləri: Beləliklə, Ramazan ayının bütün bu nemətlərinə, yəni nəfsin paklığına, eyiblərin və naqisliklərin islah olunmasına, ağıl, iman, təqvanın, iradənin saflaşmasına, mənəvi kamilliyə, ruhun tərəqqisinə, nəfs üzərində qələbəyə və s. yalnız mənəvi təmizlənmə mexanizmi olan oruc tutmaq yolu ilə çatmaq mümkündür. Oruc tutan insan gözü ilə oruc tutub, harama tərəf baxmır, dili ilə oruc tutub, qeybət etmir, küfr, böhtan danışmır, əli ilə oruc tutub harama əl vurmur, ayağı ilə oruc tutub günah əməllərin arxasınca getmir, qəlbi ilə oruc tutub, günah işlər, haram şeylər haqqında düşünmür.

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

ƏDƏBİYYAT

1. Dodurğalı, A. Nefs ve Eğitimi // “Din Eğitimi Araştırmaları” Dergisi. Sayı 5, – 1998. – s. 75-82.
2. İslam: tarix, fəlsəfə, hüquq. Ensiklopedik lüğət / Tərtibçi müəlliflər: A.Əlizadə, E.Səmədov. – Bakı: 2016, – 308 s.
3. Karacabey, S. Ülül-Azm Peygamberlər ve Ortak Yönleri // T.C.Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Sayı: 7, – 1998. – Cild 7, – s. 297– 313
4. Köksal, A. Peygamberler Tarihi / 2 cilt / A.Köksal. – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, – 2007, – Cild 1 – 335 s., – c. 2, – 354 s.
5. Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədaliyev. – Bakı: Azərnəşr, – 1992. – 714 s.
6. Məhdəvi Kəni, M. İslamda əxlaq / Tərc. ed. Cəfərov C. / Ayətullah Məhəmmədza Məhdəvi Kəni. – Bakı: Qələm, – 2005. – 400 s.
7. Uludağ, S. “Nefs” Maddesi // İslam Ansiklopedisi. – İstanbul: – 2006. – s. 526-529
8. https://az.wikipedia.org/wiki/Ramazan_bayram%C4%B1
9. www.anl.az/ramazanayi



Тина ШИОШВИЛИ¹*доктор филологических наук, профессор****Алказар КАШИЯ²***

ФУНКЦИЯ СНОВИДЕНИЙ В ГРУЗИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И АД-ЖАРСКИХ ВАРИАНТАХ ГРУЗИНСКОЙ ВЕРСИИ ЭПОСА «КӨРӨ-ГЛЫ»

GÜRCÜ FOLKLORUNDA VƏ “KOROĞLU” DASTANININ GÜRCÜ VERSİYASININ ACAR VARIANTINDA YUXU FUNKSİYASI XÜLASƏ

"Koroğlu" dastanının gürcü versiyasının Acar variantlarında yuxunun haqqında məlumatların məzmunu sadədir, hər hansı bir sirrə, simvolik nişanələrə (simvolik obrazlara) malik deyil, lakin həyatı əhəmiyyət kəsb edir. Eposun qəhrəmanları yuxunun magik təsir gücü ilə baş verəcək fəlakətlərin qarşısını alır, yuxu vasitəsi ilə uğurlu məlumatlar əldə edir.

Yuxu motivi epik əsərin əsas qurulma nöqtəsidir. Süjet baxımından epik hadisələr iki hissəyə ayrılır: yuxudan əvvəl və yuxudan sonra baş verənlər. Epik təsvirlərdə ulu tanrının seçdiyi qəhrəmanın çətinliklərdən yeganə çıxış yolu yuxudur. Allahın iradəsi ilə yuxular qəhrəmana missiyasını yerinə yetirməkdə yardımçı olur.

"Koroğlu" dastanının gürcü variantının Acar variantlarında mifik yuxular dastanın məzmununu inkişaf etdirir, təsvirlərə daha çox müqəddəslik ruhu verir və gerçəkliyə uyğunlaşdırır. Əsərdə Allahın yardımı ilə epos qəhrəmanının həyatı böyük realılıqla, inandırıcı şəkildə əks etdirilir. Yuxu qəhrəman üçün bir növ bələdçi funksiyasını yerinə yetirir, obrazın qeyri-maddi atributuna çevrilir. Yuxular nəticəsində "Koroğlu" dastanının personajları, epik qəhrəmanları yuxunun onlar üçün hazırladığı tale qorxutmur. Yuxu epizodlarının təsviri zamanı baş verəcək hadisələr ilahi aləmlə əlaqələndirilir.

Açar sözlər: Koroğlu, acar variantı, təsvir, yuxu, türk dastanı, Dəmirçioğlu, Çənlibel

¹ **Тина Шиошвили** – доктор филологических наук, профессор Батумского государственного университета имени Шота Руставели, автор около трехсот научных трудов и монографий, в частности, «Нравственный мир грузинского фольклора» (двухтомник), «Фольклористическая деятельность Тедо Сахокия», «Гостеприимство в грузинском фольклоре», «Иисус Христос в грузинском фольклоре», «Царица Тамара в грузинском фольклоре», «Илья Чавчавадзе и грузинская народная песня», «Шавшетский фольклор», «Грузинские мусульмы в контексте современности» (коллективная монография), «Сарпи» (коллективная монография), «Кларджети» (коллективная монография) и др. Тина Шиошвили занимается переводческой деятельностью. Переведены детективные рассказы Агаты Кристи, стихи Владимира Высоцкого, Михаила Ромма «Четыре встречи с Никитой Хрущевым», книга Лиона Фейхтвангера «Москва 1937». Член Творческого союза писателей Грузии. Лауреат премий Тедо Сахокия и Мемеда Абашидзе, а в составе авторов коллективной монографии «Кларджети» ей присуждена Государственная премия Иванэ Джавахишвили.

² **Алказар Кашия** – окончил факультет востоковедения Тбилисского государственного университета имени Иванэ Джавахишвили. Преподает турецкий язык в Батумском государственном университете имени Шота Руставели. Академический доктор филологических наук. Автор более десяти научных трудов.

РЕЗЮМЕ

В аджарских вариантах грузинской версии эпоса «Кёроглы» сновидения информационного содержания, просты, безо всяких таинств и символов-икон (символических образов), но жизненно важны. Герои эпоса посредством магического воздействия на сон распознают тайны приближающейся беды или получают благую весть.

Мотив сновидения является точкой сюжетного преломления эпического повествования. Эпическое сочинение в сюжетном отношении делится на сюжеты до сна и после него. Сновидение является единственным выходом оказавшегося в тупике эпического повествования, который является герою Всевышним как избраннику. Через сновидения представлена воля Божья, которая сопровождает героя при исполнении его миссии.

В аджарских вариантах грузинской версии эпоса «Кёроглы» мифические сновидения развивают содержание эпоса, придают повествованию больше сакральности и с большей реальностью, убедительностью отражают жизнь героя эпоса, помазанника Божьего. Сновидение является своего рода путеводителем героя в его миссии, нематериальным атрибутом адепта, вследствие чего персонажей эпоса «Кёроглы», как и эпических героев вообще, не пугает судьба, уготованная сновидением. Они пытаются свои действия увязать с непророченной судьбой.

Ключевые слова: Кёроглы, аджарский вариант, повествования, сновидения, тюркский эпос, Демирчоглу, Чамлыбель.

**THE FUNCTION OF DREAM IN THE ADJARIAN VARIANTS OF THE GEORGIAN
VERSIONS OF THE “KOROGLI EPOS”
SUMMARY**

In the Adjarian Variants of the Georgian versions of the “Korogli Epos” dreams convey information, they are simple, without enigmatic charge and with no signs and symbols, however they are vitally important. The epic heroes get news through the clairvoyant dreams about the looming dangers or forthcoming fortunes.

The motif of the dream is the turning point of the plot of the epic narrative. The epic story may further be divided into pre-dream plot and post-dream plot. A dream is the only way out of the deadlock in the epic narrative which appears as a herald from the Lord to the epic hero, as a to the chosen one. By dreams the will of the divine is manifested, which follow the character’s mission.

Sorcery in dreams the “Korogli Epos” Adjarian variants of the Georgian versions develop epic scope of the story and provide the rationale for the more sacred narrative, present epic hero with more realism as a chosen one by the Highest. A dream is kind of a guide for the mission, and is an intangible attribute of the adept, with is why Korogli epic characters who, like other epic heroes are not afraid to try out their action in regards of the fate and destiny prompted by the dreams.

Key words: Kōroglu, Adjarian version, narration, dreams, Turkic epic, Demirchoglu, Chamlybel.

Наблюдения за духовной культурой многочисленных народов мира свидетельствуют о том, что категориями времени, пространства и сновидений человек формирует собственную модель вселенной, в которой проявляется восприятие им окружающего мира, осознание реальности и воображение, система взглядов на мир и действующие в нем силы, текущие процессы и, наконец, — место человека в окружающем мире.

Известный грузинский ученый Вахтанг Котетишвили подчеркивал значение сновидений, отраженных в грузинской народной поэзии. Анали-

зируя народное стихотворение «Ночью мне приснился сон» – исследователь писал: «Издревле человек верил, что природные явления и события в жизни человека полностью проистекают по воле Всевышнего; верил и в то, что Боги время от времени оповещали людей о своей воле и устремлениях. Это происходило с помощью определенных знаков, которыми нужно было проникнуться, истолковать их. Отсюда и произошла т.н. мантика – искусство прорицания с целью распознавания воли богов».

Исследователь указывал также, что среди различных знаков предвещения сновидение считается самой пророческой силой, которую никто не подвергал сомнению. Эта сила была настолько твердой, что в народе по сей день не утрачено значение вещих снов (Котетишвили, 1961: 412).

Действительно, фольклор, т.е. творчество народов, в том числе и грузин, а распространенные среди народов и народностей убеждения и представления являются ярким подтверждением этого. Сновидение как предчувствие, в особенности, теогенное, predetermined заранее, в основном характерно для героического эпоса; героям и богам свойственно предчувствие, это дар, который отличает их от простых смертных; как отмечал Вахушти Котетишвили, «порой и человек, проявляет одаренность, но при этом перестает быть обычным». Для закрепления этой мысли исследователь ссылается на Платона: «Как говорит Платон, человек обладающий здравым смыслом, не может быть пророком, вдохновленным свыше, не может быть провидцем, не может прорицать. В это время он безумен, безрассуден, как, к примеру, наши проповедники, греческие прорицательницы пифии и другие (Котетишвили, 1961: 412).

Подобным осмыслением сновидения подчеркнуто то обстоятельство, что явление человеку божественной воли, то есть соприкосновение с желанием, волей Всевышнего невозможно для людей нормальной физиологичности. Следовательно, ясновидение удел избранников божьих.

На основании анализа сновидений в науке утвердилось мнение, что сон, это абстрактное чувство сознания; во сне отражается данная извне реальность, загадочное желание, несовместимое с сознательным состоянием человека.

Координирующая функция сновидения настолько продуктивна в социуме всех времен, что, естественно, нашло свое художественно-эстетическое отражение и в накопившейся мысли человечества. В научной литературе отмечено, что «проникнутое любовью к жизни и мечтой о победе над смертью грузинское народное коллективное сознание постигло и мотив предотвращения пророченной во сне смерти, что достижимо проявленным благородством героя (адресата судьбы)» (Шиошвили, 2002: 140).

Предчувствие и дар распознавания желания богов, как в свое время отмечал и Вахтанг Котетишвили, являются непрямым спутником эпического мировоззрения. «Предвидение через сны, это не техническое условие перевоплощенного эпического стиля, а основной и весьма существенный элемент эпического мировоззрения. Герой эпоса уравновешенно говорит о том, что судьба предопределила, и рассказчик с таким же спокойствием повторяет приговор судьбы безо всякого драматизма и неожиданности» (Котетишвили, 1961: 412).

Мотив сновидения, можно сказать, является точкой сюжетного преломления эпического повествования. Эпическое сочинение в сюжетном отношении фактически делится на сюжеты до сна и после него. Сновидение является единственным выходом оказавшегося в тупике эпического повествования, который является герою Всевышним как избраннику. Через сновидения будет представлена воля Божья, которая сопровождает героя при исполнении своей миссии.

Не только в коллективном художественном мышлении, но и в обычном фольклорно-этнографическом быту зачастую встречается предвещающий поражение, смерть пророческий сон, который определяет динамику повествования. Согласно новейшему термину, мотив сновидения является своего рода логической «перезагрузкой» и диалектическим принципом связывает и развивает его содержание.

Пророческие сны, отражающие переданную в эпосе действительность, трудно преодолеваемую ситуацию, являются единственным средством спасения обреченного на смерть героя. Здесь проявляется воля Всевышнего и его отношение к герою. Герой является с изначально определенной для него миссией, который в конечном итоге сублимируется. Путь, который он пройдет с рождения до сублимации, полон противоречий и обреченных на гибель неизбежностей, но на этом пути легко заметить и покровительство его Всевышним.

Вполне естественно, что эпические герои всех народов мира, в том числе грузин, «твердо стоят в непоколебимом ожидании приговора судьбы, а если обращаются к сновидению, то не потому, что боятся, а чтобы свое действие соразмерить с судьбой, определенной сновидением» (Котетишвили, 1961: 412).

В одном из важнейших памятников эпического наследия тюркоязычных народов – эпосе «Кёроглы», родиной которой является Азербайджан, часто встречаются пророческие сны. Сны отражены во всех национальных версиях эпоса и, естественно, в грузинской версии с ее многочисленными вариантами. С этой точки зрения не стали исключением и аджарские варианты грузинской версии эпоса «Кёроглы». Отраженные в них сновидения информационного

содержания, просты, безо всяких таинств и символов-икон, но жизненно важны. Герои эпоса посредством магического воздействия на сон распознают тайны приближающейся беды или получают благую весть. Герой эпоса «Кёроглы» (История «Кёроглы»), записанного в селе Калота Шуахевского муниципалитета Аджарской Автономной Республики, Кёроглы посредством сновидения узнает о беде, грозившей его собрату Демирчоглу: «Демирчоглу со своей нареченной вкушают пищу у родника. Отряд окружил их. Юноша многих истребил. Здесь он пробыл целый месяц. Окружили Демирчоглу и взяли в плен. В это время Кёроглы видит сон, встает в полночь, идет к плешивому Эмо и говорит ему: – «Идем, у Демирчоглу беда!»

Согласно другим аджарским вариантам «Истории Кёроглы», благодаря своим волшебным снам, Кёроглы спасет Демирчоглу: «В это время Кёроглы снится, что Демирчоглу весь в крови. Созвал борцов и говорит им: «Кто пойдет со мной, пошли». Вооружились и пошли с ним.

По одному из вариантов эпоса «Кёроглы» (История «Кёроглы»), герой Кёроглы спасает Хасан бела, об обречении которого на гибель он узнает во сне.

В этом последнем варианте эпоса «Кёроглы» (История «Кёроглы») проявляется влияние ортодоксального ислама, согласно которому сон может быть вызван злыми или добрыми силами, но в обоих случаях эзотерика сна (совокупность тайных знаний, которые доступны только избранным людям) достоверна и убедительна, по ней проявляется волеизъявление сверхъестественных сил. Это не случайно, поскольку в коллективном мышлении социума всех времен большое место отводилось верованиям, религиозным понятиям. Здесь религия является одной из важнейших частей культуры, также как предчувствие и дар распознавания желания богов является постоянным спутником эпического мировоззрения.

По одной из аджарских вариантов грузинской версии эпоса «Кёроглы», героя Кёроглы избавляет от беды сон его собрата: «Приснилось Эмиа, что не идут почему-то у Кёроглы дела на лад. Послал Исабаль бека за весточкой о Кёроглы».

Согласно другому аджарскому варианту, сын Кёроглы – Хасан видит во сне волшебную страну рыцарей – «Чамлыбель», о которой он так мечтал, и свою возлюбленную: «Когда возмужал Хасан, приснилась ему страна Балибеков. На балконе дома одного из беков увидел девушку и понравилась она ему во сне». Именно этот пророческий сон сблизит юного Хасана с неизвестным доселе героем-отцом Кёроглы и меняет его жизнь к лучшему.

При толковании сна академик Димитрий Узнадзе писал: «Сновидение это мираж, видение. На все воля Божья. Кто же иначе может тебе во сне указать на что-либо. Сон – результат размышлений, вдохновение. Сон может предсказывать, быть пророческим. Путь к постижению необходимого

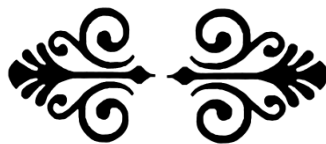
зачастую представляется нам как сон. На ход сновидений влияет все, что предстоит человеку пережить, создавшаяся в стране реальность, обстановка, отношение к делу, возраст... Главное в сновидении внутреннее состояние спящего. Сон развивает в нас привычки, влияет на наш быт. Во сне человек ощущает будущее. Люди верили в сны. Конечно, не всегда можно доверяться им и верить. Но факт, что не избежать веры в сновидения. Они очень часто бывают объяснимыми и пророческими» (Узнадзе, 1986 : 18).

Герои эпоса верят в сновидения, поскольку их игнорирование, по их мнению, это расставание с титулом героя, богохульство и упрек Творца. Герой говорит, что «упрек Всевышнего есть признак поражения. Если не творишь доброе дело, на которое вдохновил тебя Всевышний, если то, что ты сделал и сделаешь впредь, полезно для других, но по чьей-то прихоти или почему-то еще отказываешься от него, непременно потерпишь поражение. Не гневи Бога! Доброе дело продиктовано Всевышним, порой оно даже посещает твой сон» (Узнадзе, 1986: 18).

В аджарских вариантах грузинской версии эпоса «Кёроглы» так же, как в общегрузинских эпических нарративах, мифические сновидения развивают содержание эпоса, придают повествованию больше сакральности и с большей реальностью, убедительностью отражают здешнюю жизнь героя эпоса, помазанника Божьего. Сновидение является своего рода путеводителем героя в здешней миссии, нематериальным атрибутом адепта и постоянно сопровождает его, вследствие чего персонажей эпоса «Кёроглы», как и всех эпических героев, не пугает судьба, уготованная сновидением. Они стараются увязать свои действия с этой напрогнозированной судьбой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Материалы фольклорного архива Научно-исследовательского института имени Нико Бердзенишвили Батумского государственного университета имени Шота Руставели;
2. Котетишвили, 1961 – Вахтанг Котетишвили «Народная поэзия», Тбилиси;
3. Узнадзе, 1986 – Димитрий Узнадзе «Труды», т. 9, Тбилиси;
4. Шиошвили, 2002 – Тина Шиошвили «Нравственный мир грузинского фольклора», т. I, Батуми.



Tahir ORUCOV
AMEA Folklor İnstitutu,
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Email: tahiroruclu@gmail.com



“AZƏRBAYCANI TƏDQIQ VƏ TƏTƏBBÖ CƏMİYYƏTİ”NİN (ATTÇ) YARADILMASI VƏ FƏALİYYƏTİ

Açar sözlər: “Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti” (ATTÇ), Nəriman Nərimanov, Səmədağa Ağamalıoğlu, A.V.Baqri, H.Zeynalli, V.Xulufu.

ESTABLISHMENT AND ACTIVITY OF THE "AZERBAIJAN RESEARCH AND STUDY SOCIETY (ATTÇ)" SUMMARY

"Azerbaijan Research and Study Society (ATTÇ)" has been one of the key institutions in the scientific and cultural life of Azerbaijan. The society was established on November 2, 1923 on the initiative of Nariman Narimanov to conduct scientific research. This society soon became the main scientific institution of the republic. "Azerbaijan Research and Study Society" studies the natural resources, economy, philosophy, art, etc. of Azerbaijan. was a learning society. Samadaga Agamalioglu was the honorary chairman of this Society, the first research institution in Azerbaijan. Professor A. V. Bagri, H. Zeynalli, V. Khulufu and others deal with folklore issues within the "Azerbaijan".

Initially, the society included sections on History, Ethnography, Economics and Natural Sciences. "Society for the Study and Study of Azerbaijan" in Nakhchivan, Nagorno-Karabakh, Ganja, Sheki and others. branches (divisions) were established in places. In a short time, the "Society" became famous and gained great fame. Two years after the establishment of the society, the then commissioner of education M. Guluzadeh said in one of his speeches that he sees the future Azerbaijan Academy of Sciences in the face of the "Society".

In 1923-1928, with the active support of ATTÇ, he studied the history, language, culture, archeology, etc. of Azerbaijan. More than 50 books and pamphlets dedicated to him were published. During 1923-1929, it operated under this name, and in 1930, its composition was changed and transferred to the Azerbaijan Scientific Research Institute. Thus, the Society for the Study and Study of Azerbaijan (ATTÇ), founded in 1945, formed the core of the Academy of Sciences of Azerbaijan.

Keywords: "Azerbaijan Research and Study Society (ATTÇ)", Nariman Narimanov, Samadaga Agamalioglu, A.V.Bagri, H.Zeynalli, V.Khulufu.

СОЗДАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ “АЗЕРБАЙДЖАНЫ ТЕДГИГ ВЕ ТЕТЕББЕ СЕМІЙЙЕТИ” (АТТЧ) - “ОБЩЕСТВА ОБСЛЕДОВАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ АЗЕР- БАЙДЖАНА” (АТТЧ)

РЕЗЮМЕ

“Общества обследования и изучения Азербайджана” (АТТЧ) было одним из ключевых учреждений, внесших важный вклад в научную и культурную жизнь Азербайджана. Общество создано 2 ноября 1923 года по инициативе Наримана Нариманова для проведения научных исследований. Это общество вскоре стало главным научным учреждением республики. “Общества обследования и изучения Азербайджана” (АТТЧ) изучает природные ресурсы, экономику, философию, искусство и т.д. было обучающимся обществом. Самадага Агамалиоглу был почетным председателем этого общества, первого научно-исследовательского учреждения в Азербайджане. Профессор А. В. Багри, Х. Зейналлы, В. Хулуфлу и другие занимались вопросами фольклора в рамках “Общества обследования и изучения Азербайджана” (АТТЧ).

Изначально в состав общества входили кафедры истории, этнографии, экономики и естествознания. «Общества обследования и изучения Азербайджана» (АТТС) в Нахчыване, Нагорном Карабахе, Гяндже, Шеки и др. филиалы (отделения) были созданы на местах. За короткое время «Общество» стало известным и приобрело большую известность. Спустя два года после создания общества тогдашний комиссар образования М. Гулузаде в одном из своих выступлений сказал, что видит будущую Академию наук Азербайджана в лице «Общества».

В 1923-1928 годах при активной поддержке АТТС научался историю, язык, культуру, археологию и др. Азербайджана. Издано более 50 книг и брошюр, посвященных ему. В течение 1923-1929 годов он действовал под этим названием, а в 1930 году его состав был изменен и передан Азербайджанскому научно-исследовательскому институту. Таким образом, «Общества обследования и изучения Азербайджана» (АТТС), основанное в 1945 году, составило ядро Академии Наук Азербайджана.

Ключевые слова: «Общества обследования и изучения Азербайджана» (АТТС), Нариман Нариманов, Самедага Агамалиоглу, А.В.Багри, Х.Зейналлы, В.Хулуфлу.

Məsələnin qoyuluşu: “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” (АТТС) Azərbaycanın elmi-mədəni hayatında mühüm xidmətləri olan əsas qurumlardan biri olmuşdur. Cəmiyyət 1923-cü il noyabr ayının 2-də Nəriman Nərimanovun təşəbbüsü ilə elmi-tədqiqat işləri aparmaq üçün yaradılmışdır. Azərbaycan xalqının həyatında xüsusi əhəmiyyətə malik olan “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” (АТТС) çox diqqətlə araşdırılmalı, onun fəaliyyəti hərtərəfli təhlil və tədqiq edilməlidir. “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” (АТТС) fəaliyyətini müxtəlif aspektlərdən tədqiqata cəlb etmək Azərbaycan folklorşünaslığının zəruri məsələlərindəndir.

İşin məqsədi: 1920-1930-cu illərdə respublikanın əsas elmi müəssisəsi “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” (АТТС) idi. Çox yönlü fəaliyyətə malik cəmiyyətin Azərbaycanın elmi-mədəni hayatında mühüm xidmətlərinə işıq salmaq və bu sahədə ətraflı araşdırma aparmaq.

Azərbaycanın elmi-mədəni hayatında mühüm xidmətləri olan qurumlardan biri “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” dir. 1923-cü il noyabr ayının 2-də Nəriman Nərimanovun təşəbbüsü ilə elmi-tədqiqat işləri aparmaq üçün “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” – АТТС yaradıldı. Bu cəmiyyət tezliklə respublikanın əsas elmi müəssisəsi oldu. “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” Azərbaycanın təbii sərvətlərini, iqtisadiyyatını, fəlsəfəsini, incəsənətini və s. öyrənən cəmiyyət olub, Azərbaycanın ilk elmi-tədqiqat müəssisəsi idi. Cəmiyyətin fəxri sədri Səmədağa Ağamalıoğlu olmuşdur. Cəmiyyətin rəhbərliyində aşağıdakı şəxslər də təmsil olunmuşdular: A.N.Samoyloviç (sədr), A.R.Zifeldt (sədr müavini), V.M.Sisoev (xəzinədar), V.A.Ryumin (katib). Bunlarla yanaşı, rəhbərlikdə Həbib Cəbiyev, Məhəmməd Baharlı, R.Şabanov da var idi. Yeddi il bu ad altında fəaliyyət göstərmiş “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti” Azərbaycanın elmi-mədəni həyatında mühüm xidmətləri olan qurumlardan biri olmuşdur. (1, 54; 2, 107)

İlk dövrdə cəmiyyətin tərkibinə Tarix, Etnoqrafiya, İqtisadiyyat və Təbiətşünaslıq bölmələri daxil edilmişdi. “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib cəmiyyəti”

nin Naxçıvanda, Dağlıq Qarabağda, Gəncədə, Şəkidə və b. yerlərdə filialları (bölmələri) yaradıldı. Qısa bir zamanda “Cəmiyyət” məşhurlaşır və böyük şöhrət qazanır. Cəmiyyətin yaranmasından iki il keçdikdən sonra o zamankı maarif komissarı M. Quluzadə öz çıxışlarından birində qürur hissi ilə demişdi ki, “Cəmiyyət” in simasında gələcək Azərbaycan Elmlər Akademiyasını görür.

1920-ci ilin əvvəllərində yaradılan bu cəmiyyət ədəbiyyat, mədəniyyət, tarix və arxeologiya, coğrafiya, etnoqrafiya, dilçilik və digər sahələrdə Azərbaycanın çağdaş inkişafına böyük bir təkan vermiş oldu. Çünki ilk dəfə olaraq akademik səviyyədə tədqiqatların aparılması, bununla yanaşı, milli elmi kadrların hazırlanması böyük bir əhəmiyyətin əsasını qoydu. (3, 46; 4, 125).

1923-1928-ci illərdə ATTC-nin fəal yardımı ilə Azərbaycan tarixinə, dilinə, mədəniyyətinə, arxeologiyasına və s. həsr edilmiş 50-dən çox kitab və kitabça buraxılmışdı. 1923-1929-cu illər ərzində bu ad altında fəaliyyət göstərmiş, 1930-cu ildən isə tərkibi dəyişdirilərək Azərbaycan Elmi Tədqiqat İnstitutuna verilmişdir. Beləliklə, ATTC 1945-ci ildə təsis edilən Azərbaycan EA-nın əsas nüvəsini təşkil etmişdir.

1925-ci ildə “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti”nin Tarix Etnoqrafiya bölməsindən Türkologiya bölməsi yarandı. Ayrı-ayrı elm sahələri istiqamətində tədqiqatlar aparılması məqsədilə tarix, tarix-ədəbiyyat, etnoqrafiya, dilçilik, lüğətçilik, hüquq, sənaye, Xəzər dənizinin tədqiqi, təsviri incəsənət, teatr, musiqi və s. üzrə komissiya və yarımkomissiyalar təşkil edildi. 1925-ci ildə cəmiyyət Azərbaycan hökumətinin sərəncamına verildi. 1930-cu ildə “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyəti” yenidən təşkil edilərək Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutu (DETİ) adlandırıldı. İnstitutun təbiyyat, biologiya, tarix və etnoqrafiya, dilçilik, ədəbiyyat və incəsənət, fəlsəfə, sovet Şərqi və xarici Şərq, dövlət və hüquq bölmələri var idi. Azərbaycan DETİ-nin fəaliyyətində respublikada elmi-tədqiqat işlərinin əlaqələndirilməsi, ali və orta ixtisas məktəbləri üçün elmi kadrlar hazırlanması məsələləri mühüm yer tuturdu. Azərbaycan DETİ-nin aspiranturası təkcə 1929-30-cu illərdə 33 elmi işçi hazırlamış, 1930-31-ci illərdə isə buraya 43 nəfər qəbul edilmişdi. (5; 8, 177).

1932-ci ilin axırlarında respublikada 30 elmi müəssisə və 10-dan çox ali məktəb fəaliyyət göstərirdi. Bu dövrdə respublikada 800 elmi işçi, o cümlədən 87 professor və 138 dosent var idi. Lakin nə Azərbaycan DETİ, nə də sahə institutları elmin qarşısında duran vəzifələri kifayət qədər yerinə yetirə bilmirdi.

Azərbaycanda elmi tədqiqatların yüksək səviyyədə aparılmasını və inkişaf etdirilməsini, elmi və elmi-xidmət müəssisələrinin işinin səmərəliliyinin yaxşılaşdırılmasını təmin etmək məqsədilə 1932-ci ildə Azərbaycan DETİ əsasında SSRİ Elmlər Akademiyası Zaqafqaziya Filialının Azərbaycan Şöbəsi təşkil edildi. Şöbəyə Ruhulla Axundov rəhbərlik edirdi. Şöbədə 11 bölmə və bir neçə komissiya fəaliyyət göstərirdi. Bir sıra məşhur alimlər – B.Çobanzadə, M.Əfəndiyev, V.Xulflu, A.Qrossheym, İ.Qubkin, N.Marr, İ.Meşşaninov, A.Məmmədov, S.Mümtaz, A.Tağızadə, İ.Yesman və başqaları burada elmi tədqiqat işləri aparırdılar.

1935-ci ilin oktyabrında SSRİ Elmlər Akademiyası Zaqafqaziya Filialının Azərbaycan Şöbəsi SSRİ EA-nın Azərbaycan Filialına, filial isə 1945-ci il 23 yanvarından Azərbaycan Elmlər Akademiyasına çevrildi.

Ziyalı qrupunun təşəbbüsü ilə yaradılmış “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyəti”, öz işinə o dövrün çox nüfuzlu alimlərini cəlb etmişdir. Cəmiyyətin dəvəti ilə akademik V.İ.Qordlevski, akademik İ.İ.Meşşaninov, akademik V.V.Bartold, akademik A.Y.Krımski, akademik N.Y.Marr, professor A.N.Samoylov, professor N.İ.Jüze, professor İsmayıl Hikmət, professor Mehmet Fuad Köprülüzadə, V.P.Zummer, V.M.Sisoyev və b. kimi tanınmış alimlər müəyyən müddət Azərbaycanda olmuş, xalqımızın dili, tarixi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti ilə bağlı maraqlı tədqiqatlar aparmışdılar. Dəvət olunmuş görkəmli alimlər arasında professor A.V.Baqri (1891-1949) də olmuşdur. 32 yaşında Bakıya gəlmiş alim ömrünün qalan 26 ilini Bakıda elmi-pedaqoji fəaliyyətə həsr etmişdir. 1924-cü ildən A.V.Baqrinin adına müxtəlif mətbu orqanlarda rast gəlirik. A.Baqri ATTC-də geniş fəaliyyət göstərən alimlərdən biri olmuşdur. (6; 7)

ATTC-nin əsas xidmətlərdən biri də cəmiyyətdə tərtib olunan “Azərbaycan və onunla həmhüdəd ölkələrin folkloru” üçcildliyidir. Cəmiyyətin xalq ədəbiyyatına dair xüsusi məcmuəsində Qafqaz xalqları ilə birlikdə Azərbaycan xalqının da bir sıra nağıl və əfsanələri çap olunmuşdur. Buradakı nağıllar L. Q. Lopatinskiyin vaxtı ilə toplamış olduğu materiallar əsasında tərtib edilmişdir. Məcmuənin üç cildinin birincisi bütünlüklə, ikinci cildin bir hissəsi Azərbaycan xalq ədəbiyyatı nümunələrindən ibarətdir.

“Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyəti”nin tərkibində folklor məsələləri ilə professor A.V.Baqri, H.Zeynallı, V.Xulufu, A.Sübhəverdixanov, yazıçılardan C.Məmmədquluzadə, Ə.Haqqverdiyev və b. məşğul olurdular. “Cəmiyyət” getdikcə fəaliyyətini genişləndirir. Fəaliyyətinin üçüncü ilində “Cəmiyyət” öz “Xəbərlər”ini (İzvestiya) nəşr etməyə başlayır. “Xəbərlər”in ilk sayı 1925-ci ildə rus dilində çıxır. Nəşrin giriş sözündə S.Ağamalıoğlu bu sayı ilk qaranquş adlandırır. “Xəbərlər”in Azərbaycan dilində ilk sayı isə 1928-ci ildə çıxır. “Xəbərlər” in işində H.Zeynallı, Y.V.Çəmənzəminli, R.Əfəndiyev, V.Xulufu, A.Baqri, Ə.Abid və b. görkəmli ədəbiyyatşünaslar, folklorşünaslar və etnoqraflar yaxından iştirak edirdilər. (4, 125).

“Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö cəmiyyəti”nin və onun davamı olan digər elmi təşkilatların (Azərbaycan Elmi Tədqiqat İnstitutu, AzOZFAN və s.) xətti ilə xalqımıza məxsus zəngin şifahi söz sərvətinin toplanması və nəşri işləri sürətlə davam etdirilirdi. Bu istiqamətdə ən məhsuldar fəaliyyət göstərən folklorçular sırasında Hümmət Əlizadənin unudulmaz xidmətləri olmuşdur. 1920-1930-cu illərdə folklor ekspedisiya və ezamiyyətlərində onun qədər fəal iştirak edən ikinci bir folklorçu yoxdur. Az qala ilin çox hissəsini Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində el ədəbiyyatı nümunələri toplamaqla keçirən Hümmət Əlizadənin fədakar toplayıcılıq və nəşirlik fəaliyyəti nəticəsində çoxsaylı folklor kitabları işıq üzü görmüş-

dür. Bu sıradan onun elmi ictimaiyyətə təqdim etdiyi ilk folklor kitabı 1929-cu ildə ATTC-nin nəşriyyatında buraxdırdığı "Azərbaycan el ədəbiyyatı" (Birinci hissə) məcmuəsidir. Həmid Sultanov və Hənəfi Zeynallının müştərək redaktorluğu altında buraxılmış bu kitaba Hümmət Əlizadənin Qazax və Gəncə qəzalarından toplamış olduğu xalq nağılları daxil edilmişdir. Məcmuə Azərbaycanı Öyrənən Cəmiyyət – Türkoloji bölməsinin Xəlqiyyat yarım-bölməsində hazırlanmışdır. (9)

H.Zeynallı "Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö cəmiyyəti"ndə folklor komissiyasının sədri olmuşdur. Xalq ədəbiyyatı sahəsində çalışan şəxslərdən professor A.Baqri, H.Zeynallı, V.Xulufu, A.Subhanverdixanov, yazıçılarımızdan C.Məmmədquluzadə, Ə.Haqverdiyev və baş qaları cəmiyyətin tərkibində var idi.

"Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyəti"nin tərkibində olan müxtəlif seksiya və komissiyalar tez-tez Azərbaycanın rayonlarına ekspedisiyaya gedirdilər. Azərbaycanın müxtəlif yerlərində olan abidə,qala arxeoloji tikintiləri öyrənilirdi. Bu abidələrlə əlaqədar müxtəlif əfsanə və rəvayətlər də öyrənilib mətbuatda dərc edilirdi. Bu işləri çox geniş miqyasda, kütləvi şəkildə aparmaq üçün cəmiyyətin mümkün olan bütün vasitələrinə əl atır, geniş tələbə, müəllim kollektivini bu işə cəlb edirdi. Bunun üçün xüsusi ölkəşünaslıq kursları təşkil edilmişdi. Sonralar cəmiyyətin "Xəbərlər"i nəşr olunmağa başlamışdır. "Xəbərlər" həm rus, həm də Azərbaycan dilində çıxırdı" (11, 55).

H.Zeynallının 1920-ci illərdə "Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö cəmiyyəti"nin xətti ilə folklorun toplanması və nəşri sahəsində böyük xidmətləri olmuşdur. O, həm folklor toplayıcısı kimi topladığı materialları ayrıca kitabca şəkilində nəşr etdirir, həm də folklor nəzəriyyəçisi kimi çox mühüm nəzəri əhəmiyyəti olan məqalələr yazırdı. Folklorumuzu toplamaq və nəşr etmək işinin təşəbbuskarlarından olan H.Zeynallı şifahi xalq yaradıcılığının daha da inkişaf etməsinə, onun elmi-nəzəri məsələlərinin aydınlaşdırılmasına çalışan ilk görkəmli folklorşünas alimlərimizdənədir.

H.Zeynallı "Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbö Cəmiyyət"ində folklor komissiyasının sədri və Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialında folklor şöbəsinin rəhbəri olması ilə əlaqədar olaraq tez-tez Azərbaycanın müxtəlif rayonlarına ekspedisiyalar təşkil etmiş və folklorumuzun müxtəlif janrlarını toplamaqla məşğul olmuşdur. Bu görkəmli alim 40 illik ömrünün 20 ildən çoxunu folklorun, klassik və müasir ədəbiyyatın öyrənilməsinə, folklorun toplanmasına, tədqiqinə və bir sıra nəzəri məsələlərin araşdırılmasına həsr etmişdir.

1926-cı ildə H.Zeynallının "Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri" kitabı nəşr edilmişdir. (12) Bu kitab həmin dövrə qədər çap edilən bütün folklor kitablarından öz elmi prinsipləri ilə seçilir. H.Zeynallı Azərbaycanda nəşr edilən bütün atalar sözlərini nəzərdən keçirmiş və mənbələrini göstərməklə, onları öz kitabına daxil etmişdir. "Atalar sözü və məsəllər" kitabı böyük bir muqəddimə ilə başlayır. Bu muqəddimə H.Zeynallının xalq ədəbiyyatının bir çox nəzəri məsələlərini də-

rindən bildiyini subut edir. Burada o, yalnız atalar sözlərindən deyil, ümumiyyətlə, xalq ədəbiyyatından, onun mənşəyindən, janrlarından söhbət acır.

Görkəmli folklorşünas Vəli Xulufu da “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin işində böyük əməyi olan folklorşünas-alimlərimizdən olmuşdur. Vəli Xulufunun tərcümeyi-halından məlum olur ki, o, hələ universitetdə oxuduğu vaxtlardan “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin işlərində fəal iştirak etmiş, Azərbaycan folklor örnəklərinin toplanması və nəşrinə böyük həvəs göstərmişdir. Vəli Xulufu Azərbaycanı “Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin xətti ilə Şəmkir, Tovuz, Gədəbəy, Qazax rayonlarına folklor ezamiyyətlərinə getmiş, külli miqdarda böyük əhəmiyyətə malik materiallar toplamışdır. Bu toplama fəaliyyətinin nəticəsi olaraq Vəli Xulufu “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin xətti ilə bir neçə kitab nəşr etdirməyə müvəffəq olmuşdur. (10, 48)

H.Xəlilov görkəmli folklorşünas Vəli Xulufunun “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”ndəki fəaliyyətini bu cəmiyyətin yaranma tarixi, tərkibi, nəşrləri, elmi əlaqələri, tədqiqat prinsipləri, keçirdiyi tədbirlər əsasında geniş tədqiqat etmişdir. H.Xəlilbəyli öz tədqiqatında “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin işini və V.Xulufunun fəaliyyətini bu şəkildə dəyərləndirmişdir: “ATTC-nin folklor komissiyasında məhsuldar fəaliyyət göstərən tədqiqatçıların sırasında Vəli Xulufunun da adı tez-tez çəkilirdi. 1920-ci illərin folklor tədqiqatçıları içərisində onun qələmə aldığı məqalə və araşdırmalar xüsusilə fərqlənir. O, cəmiyyət xətilə təşkil olunan folklor ekspedisiyalarında yaxından iştirak edir və onların nəticələrini adətən kitab şəklində çap etdirirdi”. (8, 21)

Belə kitablardan birincisi – “El aşığı” 1926-cı ildə sözügedən cəmiyyətin “Xəlqiyyat” bölməsi tərəfindən nəşr edilmişdir. 1927-ci ildə Vəli Xulufu bu folklor toplusunun materialları əsasında yenə də “El aşığı” başlığı ilə “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin xətti ilə ikinci bir toplunu nəşr etdirmişdir.

Bundan əlavə, “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin xətti ilə Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə olaraq Şəmkirli Aşıq Hüseyn, Qurbani, Dədə Yedigər, Xəstə Qasım, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Bozalqanlı və digər aşıqların əsərlərini toplayaraq nəşr edən də Vəli Xulufu olmuşdur.

Vəli Xulufu “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”nin xətti ilə 1925-26-cı illərdə Tovuz rayonunda olarkən “Koroğlu” dastanının müəyyən qollarını Aşıq Hüseyn Bozalqanlıdan toplamışdır. Bu toplama 1927-ci ildə “Koroğlu” dastanının iki qolunun bu cəmiyyətin xətti ilə nəşri ilə nəticələnmişdir. Bu kitaba “Toqat səfəri” və “Bağdad səfəri” qolları daxil edilmişdir.

Vəli Xulufunun “Azərbaycanı Tədqiq və Tətbib Cəmiyyəti”ndəki fəaliyyətinin uğurlu nəticələrindən biri də “Tapmacalar” kitabıdır. Bu kitab 1928-ci ildə cəmiyyətin “Xəlqiyyat” bölməsində çap edilmişdir. 130 səhifəlik kitaba Azərbaycanın müxtəlif regionlarından toplanmış 726 tapmaca daxil edilmişdir. Bu kitab

“Azərbaycanın ilk və ən böyük reformatoru Mirzə Fətəli Axundovun vəfatının əli illiyinə ithaf olunur” epigrafi ilə nəşr edilmişdir.

Vəli Xulufu “Tapmacalar”ın sonuna iki əlavə vermiş, bunlardan birinə Naxçıvandan toplanmış haxıştaları (tərtibçi onları haquşka adlandırır), digərinə holavaları (tərtibçi onları horamal adlandırır) daxil etmişdir. Vəli Xulufunun Azərbaycan Dövlət Elmi-Tədqiqat İnstitutundakı fəaliyyəti barədə məlumatlarla arxivlərdə qorunan sənədlərdən tanış olmaq mümkündür.

Az.DETİ-nin Dil, Ədəbiyyat və İncəsənət bölməsinin (DƏİB) 14 dekabr 1929-cu il müşavirəsində bir çox alimin, o cümlədən Vəli Xulufunun tədqiqatlar aparması nəzərdə tutulmuşdur. Maraqlıdır ki, bu arxiv materiallarından məlum olur ki, Vəli Xulufu Az.DETİ-nin Dil, Ədəbiyyat və İncəsənət bölməsində yalnız ədəbiyyat və ya dilçilik sahəsində deyil, tarix sahəsində də elmi tədqiqatlara cəlb edilmişdir. Arxiv materiallarına nəzər salaq: “Əmin Abid – XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı, habelə “Fəlsəfə və ədəbiyyatda Mirzə Şəfinin yeri”; Əli İbrahim – XIX-XX əsrin əvvəllərinin Azərbaycan ədəbiyyatı; Nəzərli – Azərbaycan ədəbiyyatının Oktyabr dövrü, habelə Azərbaycan nasirləri əsərlərinin kompozisiyası. ... Salman Mümtaz – Azərbaycan ədəbiyyatının qədim dövrü; Vəli Xulufu – Türk dillərinin əsas prinsipləri və orfoqrafiyanın yaradılma tarixi”.(10, 51)

Bütün bunlar “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyəti”nin Azərbaycan xalqının zəngin mənəvi sərvətlərinin toplanılmasında, nəşrində, eləcə də bu cəmiyyətin respublikanın elmi-mədəni həyatında necə bir mühüm rol oynadığından xəbər verirdi.

İşin elmi nəticəsi: Azərbaycanın ilk elmi-tədqiqat müəssisəsi olan “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö Cəmiyyəti” (ATTC) çoxistiqamətli fəaliyyəti və gördüyü işlər məqalədə öz elmi əksini tapmışdır. Tədqiqatda A.V.Baqri, H.Zeynallı, V.Xulufu və b. folklorşünasların da cəmiyyətin xətti ilə gördüyü işlər də diqqətə çatdırılmışdır.

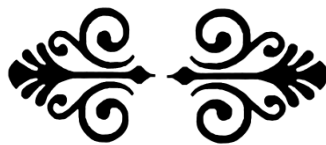
İşin elmi yeniliyi: Araşdırmanın əsas elmi yeniliyi onun mövzu orijinallığı ilə müəyyən edilir. Məqalədə fəxri sədri Səmədağa Ağamalıoğlu olan “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö cəmiyyəti”nin (ATTC) Azərbaycan folklorşünaslıq elmi tarixindəki yeri, onun gördüyü işlər ətrafı şəkildə öyrənilərək tədqiqata cəlb edilmişdir.

İşin tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalə Azərbaycan folklorşünaslığında xüsusi rolu və yeri olan “Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbö cəmiyyəti”nin (ATTC) fəaliyyət və xidmətlərinin dairəsini müəyyənləşdirmək istiqamətində mühüm elmi əhəmiyyətə malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ефендиев П. Ш. История Азербайджанской фолклористики. Автореферат докторской диссертации. Баку: 1973, 118 с.

2. Зифелдт А. Р. Деятелност “Общества обследования и изучения Азербайджана” за 2 года, 2 ноября 1923 г. 8 ноября 1925 года. “Известия Общества обследования и изучения Азербайджана” N1. Баку: 1925, стр. 107-112.
3. Samoylovich A. N. Azərbaycanı tədqiq edən və öyrənən cəmiyyət, Bakı: “Maarif və mədəniyyət” jurnalı, 1923, sayı 11,
4. Известия Общества обследования и изучения Азербайджана (ИООИА), 1925, N 1, стр. 125.
5. www.science.gov.az/pages/istoriya-osnovaniya
6. Xəlilova A. Azərbaycan xalq yaradıcılığının öyrənilməsində “Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü cəmiyyəti” (ATTC)-nin rolu. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi / İstanbul: 2011-1 (Ocak-Haziran) (Azerbaycan Özel Sayısı-I), s.120-125
7. www.motifakademi.com/DergiPdfDetay.aspx?ID=129
8. Xəlilov H. “Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü Cəmiyyəti”nin fəaliyyətində ədəbiyyat məsələləri (namizədlilik dissertasiyası), Bakı: 2001
9. https://az.wikipedia.org/wiki/Hümmət_Əlizadə
10. Xulufu V. – 120. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 66 səh.
11. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, “Maarif”, 1981
12. Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü. Bakı: “Azərbaycanı Tədqiq və Tətəbbü Cəmiyyəti”nin Xəlqiyyat bölməsi, 1926.



Rauf BƏHMƏNLİ*Sənətşünaslıq üzrə fəlsəfə doktoru,**Ü.Hacıbəyli adına Bakı Musiqi Akademiyasının**böyük elmi işçisi.**E-mail: behmenli67@mail.ru*

ERMƏNİLƏRİN SAXTALAŞDIRDIĞI: AZƏRBAYCAN XALQ RƏQSLƏRİ

Açar sözlər: Azərbaycan xalq rəqsləri, erməni saxtakarlığı, not yazıları, plagiat faktları.

LIE BY ARMENIANS: AZERBAIJAN FOLK DANCES SUMMARY

The article examines the falsification of the ancient folk dances of Azerbaijan by the Armenians, as well as about the Armenian musicologists and researchers who deliberately changed the names of many of our dance melodies and tried to appropriate them, presenting them as works of Armenian composers. There is a lot of information about this, and this information is supported by convincing facts and musical samples.

The article also emphasizes the fact that the author researched Armenian sources published in different years outside Azerbaijan, found notes of our folk dances with Armenian names and proved that these melodies are Azerbaijani dance melodies.

Key words: Azerbaijani folk dances, Armenian falsifications, facts of plagiarism.

РЕЗЮМЕ ЛОЖЬ АРМЯНАМИ: АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ НАРОДНЫЕ ТАНЦЫ

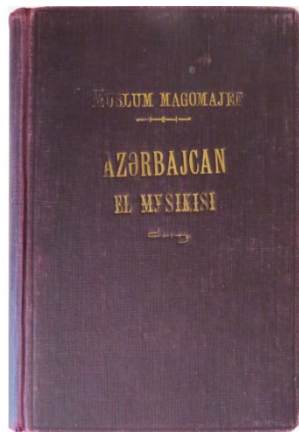
В статье рассматривается фальсификация армянами древних народных танцев Азербайджана, а также об армянских музыковедах и исследователях, которые сознательно меняли названия многих наших танцевальных мелодий и пытались присвоить их, представляя как произведения армянских композиторов. Об этом имеется много сведений, и эта информация подтверждается убедительными фактами и нотными образцами.

В статье также подчеркивается тот факт, что автор исследовал армянские источники, опубликованные в разные годы за пределами Азербайджана, обнаружил ноты наших народных танцев с армянскими названиями и доказал, что эти мелодии являются азербайджанскими танцевальными мелодиями.

Ключевые слова: азербайджанские народные танцы, армянские фальсификации, факты плагиата.

Tarixdən məlumdur ki, 1828-ci ildə İran ilə Rusiya arasında imzalanan Türkmənçay (Gülüstən), eləcə də 1829-cu ildə Rus imperiyası ilə Osmanlı dövləti arasında bağlanan Ədirnə sülh müqaviləsinə əsasən erməni xalqı Rusiyanın himayəsi altında, mərhələli və planlı şəkildə İrandan, Türkiyədən cənubi Qafqaza, eləcə də Azərbaycan ərazisinə (İrəvan xanlığına, Naxçıvan xanlığına və Qarabağa) köçürülmüşdür. Azərbaycan ərazisində məskunlaşan bu xalq artıq iki əsrə yaxındır ki, bizim adət-ənənəmizi, mədəniyyətimizi, musiqimizi və dilimizi öyrənmişlər. Bu səbəbdən də ermənilərin danışdığı dilində Azərbaycan sözlərindən çox isti-

fadə olunur. Erməni yazıçısı, yeni erməni ədəbiyyatının və ədəbi dilinin (köhnəlməmiş “qrabar” dialektindən sonra) yaradıcısı sayılan Xaçatur Abovyanın (1809-1848) “Erməni yaraları” (Раны Армениии) romanında bu mövzuya dəfələrlə toxunulur. Yazıçı qeyd edir ki; *“Bizim dil ən azı 50% türk sözlərindən ibarətdir. Bütün şadlıqlarda, toy mərasimlərində biz türkcə oxuyuruq. Türkcə (Azərbaycan dili) bizim dilə o qədər daxil olub ki, bizdə mahnılar, şeirlər, atalar sözləri türkcə (azərbaycanca) səslənir”* (X.Абовян, «Раны Армениии», Ереван, 1939, стр.80-81, на армянском языке).¹



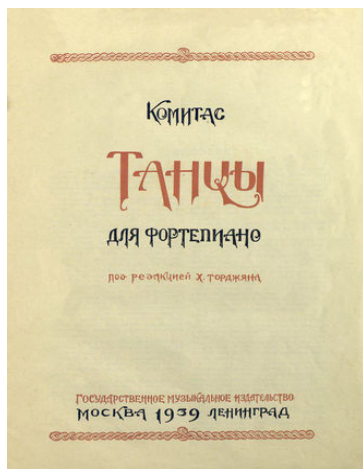
Azərbaycan dilinin erməni mədəniyyətinə təsir etdiyi əsas sahələrdən biri də musiqi mədəniyyətidir. Bu səbəbdəndir ki, bir çox xalq mahnı və rəqslərimiz erməni musiqisində istifadə olunmuş və yarandığı dildə də yaşamışdır. Belə havalardan *“Uzundərə”, “Yaylıgım”, “Tərəkəmə”, “Fincan”, “Köçəri”, “Ver-veri”, “Ceyranı”, “Ənzəli”, “Mirzəyi”* və başqalarını misal gətirə bilərik. Bəzi havalanın adları dəyişdirilsə də, yenə Azərbaycan sözləri ilə ifadə olunmuşdur. Məsələn; “трнги” – diringi, “еранги” – rəngi, “халай” – halay, “тамзара” – tənzerə, “нунуфар” – nilufər, “хаз-хаз” – qazı-qazı, “яркушта” – haxışta, “унаби” – innabı və s.

XIX əsrin ortalarında Peterburqda “Erməni nəğmələri” (Армянские напевы) adlı kitab nəşr olunmuşdur. Lakin çox maraqlı faktdır ki, kitabda toplanmış el havaları müxtəlif xalqların milli musiqisindəndir. Bu fakta bəstəkar Sergey Palasanyan belə açıqlama vermişdir ki; *“Bizim mahnıların motivləri fərqlənir...və ümumiyyətlə, biz hansı xalqın təsiri altında oluruqsa, onun mahnılarını da özümüzünkü hesab edirik”* («Армянские напевы». С.Петербург, 1868, на армянском языке).²

Erməni ziyalılarının, elm xadimlərinin özlərinin söylədiyi belə açıqlamalardan məlum olur ki, bu xalqın musiqisi digər qonşu xalqların musiqi mədəniyyətindən götürülmüş və zaman ötdükcə mənimsənilmişdir. Çünki bir-birilə qaynayıb-qarışan bu xalqların illər ötdükcə, adət-ənənəsi də, musiqisi də, mədəniyyəti də, süfrəsi də yaxınlaşmış, eyniləşmişdir. Nəsillər dəyişdikcə, Azərbaycan xalq musiqisini öz folkloru hesab edən ermənilər gələcək nəsillərinə də həmin mədəniyyəti ötürmüşdür. Bu səbəbdən də, bu gün erməni xalqı bütün dünyaya bəyan etməyə çalı-

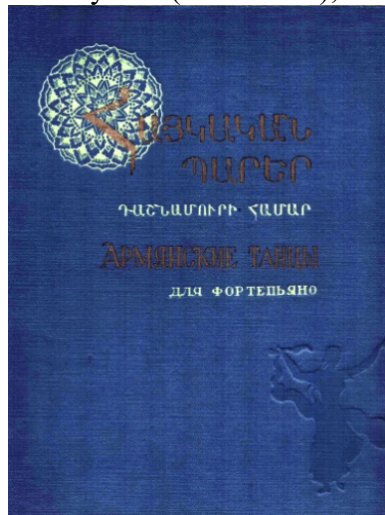
¹ Gəldim, gördüm, ...mənimsədim. Bakı, 2009, səh.7

² İmanov K.S. Erməni (yad)el(li) nağılları. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2013, səh.38



kimi adlanır. Bu gün ermənilər, adlarını fəxrlə çəkdiqləri, XVII–XVIII əsrlərdə yaşamış Ovnatan Naqas (1661-1722), Baqdasar Dpir (1683-1768), Sayat-Nova (1712-1795), XIX əsrdə Civani (Serob Levonyan (1846-1909)), Şeram (Qriqor Talyan (1857-1938)), Avasi (Armenak Markosyan (1895-1978)) və s. kimi qusanları bir çox Azərbaycan xalq mahnılarının yaradıcıları kimi təqdim edirlər.

Erməni musiqi tarixini vərəqlədikdə görürük ki, qədim xalq musiqi nümunələrinin peşəkar bəstəkarlar tərəfindən toplanmasına 1880-ci ildən başlandığı qeyd olunur və bu bəstəkarlardan Makar Ekmalyanın (1856-1905), Xristofor Kara-Murzanın (1853-1902), Nikoqayos Tiq-



şır ki, ata-babalarından miras aldıkları mədəniyyət, folklor məhz onlara məxsusdur.

“Erməni xalq musiqisi” deyəndə, onların ilk növbədə xəyalən qurduqları, qədim Urartu mənşəli məlumatları öz tarixi kimi qələmə aldıkları, eramızdan əvvəl VII–VIII əsrlərdə baş vermiş tarixi hadisələrə erməni donu geyindirərək istinad etdiqləri qondarma tarixi nümunə gətirərək dini kilsə musiqisinə, daha sonra, XIX əsrdə erməni aşığılarının yaradıcılığına və erməni folklorşünaslarının, bəstəkarlarının topladıqları xalq musiqisi nümunələrinə istinad edirlər.

Bilirik ki, Azərbaycan dilində “aşiq” mənasında işlədilən “aşiq, ozan” sözü ermənicə “qusan”



ranyanın (1856-1951) və Komitasın (Soqomon Soqomonyan (1869-1935) adları çəkilir. Bu bəstəkarlardan Komitasın yaradıcılığının erməni musiqi tarixində milli orijinal musiqi tərzinin yeni dirçəlişində əsas rol oynadığı bildirilir və qeyd olunur ki, onun çoxşaxəli fəaliyyəti sonrakı dövrlərdə erməni musiqisinin gələcək inkişaf yolunu müəyyən etmişdir.

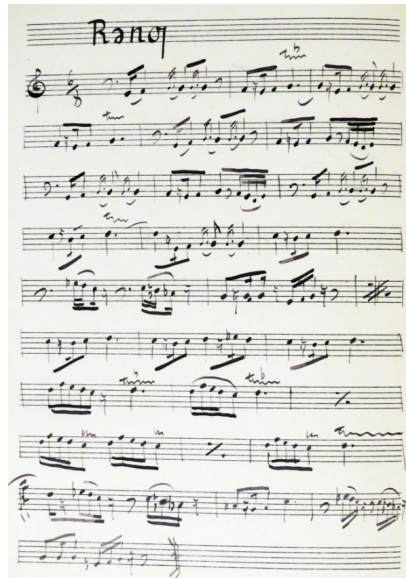
Komitasın (S. Soqomonyan) hələ 1939-cu ildə çap olunmuş «Танцы» adlanan məcmuəsinin not yazıları ilə tanış olduqda, bu melodiyaların Azərbaycan və türk havalarından ibarət olduğu üzə çıxmışdır.¹ Xoren Tordjyanın tərtibatı ilə çap edilmiş bu məcmuədə Komitas tərəfindən fortepi-

¹ Комитас С.С. Танцы. Москва-Ленинград, 1939.

ano üçün işlənmiş altı rəqs musiqisi öz əksini tapmışdır. Əvvəla, onu qeyd etmək istəyirəm ki, burada təqdim olunmuş hər bir rəqsin adı iki sözün birləşməsindən ibarətdir. Onlardan birincisi rəqsin iri hərflərlə yazılmış adını, ikincisi isə bu adın altında kiçik hərflərlə qeyd olunmuş, oyun havasının yarandığı tarixi ərazini bildirir; «Еранги ереванский», «Унаби шушинский», «Марали шушинский», «Шушики вагаршапатский», «Ет-араç эрзрумский», «Шорор эрзрумский».

İlk melodiyanın not yazısı araşdırıldıqda məlum olmuşdur ki, «Еранги ереванский», yəni “İrəvan rəngi” kimi adlandırılan rəqs ilk dəfə görkəmli bəstəkarımız Müslüm Maqomayev tərəfindən nota salınmışdır. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, M. Maqomayev hələ Qori seminariyasında oxuduğu dövrdə Qafqaz xalqlarının musiqisi ilə maraqlanmış, folklor nümunələrini toplamağa başlamışdır. O, 1900-cü ildən 1927-ci ilə kimi topladığı 300-dən çox melodiyanı əlyazma şəklində tərtib etdiyi “Azərbaycan xalq yaradıcılığı” adlı toplusunda nota yazmışdır. 1927-ci ildə həmin melodiyaclar müəyyən bölgüyə əsasən bəstəkarın özü tərəfindən yenə də əlyazma şəklində tərtib edilmiş “Azərbaycan nəğmələri” və “Azərbaycan el musiqisi” adlı iki yeni məcmuəyə köçürülmüşdür.

Bəstəkarın ilk toplusunda bütün musiqi nümunələri rəqəmlərlə sıralanmışdır. Yəni hər bir mahnı və ya rəqsin adından əvvəl, not yazısının başlanğıcında onun sıra nömrəsi yazılmışdır. Lakin bəzi melo-



ԵՐԱՆԳԻ
ԵՐԵՎԱՆՔԻՆԻ

ЕРАՆԳԻ
ЕРЕВАНСКИЙ



“Beş nömrə”, “Altı nömrə”, “On dördü”, “Yüz biri” hamıya tanış olan məşhur oyun havalarıdır. Uzun illər apardığımız tədqiqat nəticəsində qocaman ifaçıların çalğısından və söylədikləri məlumatlara əsasən daha iki belə rəqsin adı müəyyən edilmişdir. Bunlar “İyirmi nömrə” və “Otuz iki” rəqs havalarıdır. Həmin melodiyaclar M. Maqomayevin əlyazmasında da adsız notlaşdırılmışdır. Eləcə də aşkar olunmuşdur ki, bəstəkar ilk toplusundakı 32-ci nömrə kimi yazdığı oyun havasını

sonradan tərtib etdiyi “Azərbaycan el musiqisi” məcmuəsinə “*Rəng*” adı ilə köçürmüşdür.¹ Bəstəkarın öz əlyazması ilə rəqsi təqdim edirik.

Həmin xalq rəqsimizi fortepiano üçün işləyən Komitas məhz bu səbəbdən öz məcmuəsinə onu «Еранги ереванский» adı ilə daxil etmişdir. Yəni Komitasın “İrəvan rəngi” adlandırdığı bu melodiya əslində “*Otuz iki*” kimi tanıdığımız oyun havasıdır. Rəqsin musiqisi 1955-ci ildə Ağdamın Abdal Gülablı kəndində doğulmuş, Ağdamın işğalından sonra Bakının Qaradağ rayonu, Sahil qəsəbəsində müvəqqəti məskunlaşmış çox istedadlı qarmon ifaçısı Nəcəfov Şakir Famil oğlunun ifasından 2003-cü ildə tərəfimizdən nota yazılmışdır. Sənətinin söylədiklərinə əsasən, bu rəqs havasını o, hələ gənc yaşlarından, elə “*Otuz iki*” adı ilə öyrənmişdir və bu rəqs toy şənliklərində də çox məşhur oyun havalarından sayılmışdır.

Rəqsin musiqisini dahi bəstəkarımız Üzeyir Hacıbəyli özünün “O olmasın, bu olsun” (1910) operettasında istifadə etmişdir. Musiqisinə mətn əlavə olunaraq mahnıya çevrilmiş bu oyun havası komediyada Rüstəm bəyin Məşədi İbadı öz qonaqları ilə tanış etmək üçün təşkil etdiyi ziyafət səhnəsində səsləndirilmişdir;

Deyirlər ki, toy olacaq,
Məşədi İbad qız alacaq.
Söylə görüm, toy haçandır?
Doğrudurmu, toy olacaq?
Bəs nə vədə, nə vədə toy olacaq?

Üzeyir bəyin öz operettasında istifadə etdiyi daha bir oyun havası olan “*Püstə xanım*” rəqsinin də adı Komitas tərəfindən dəyişdirilərək plagiat məruz qalmışdır. Komedyanın sonunda;

Məşədi İbad:

Gedin, gedin qaziya deyın,
Qoy kəbini kəssin.
Səni mənə arvad edə,
Razısan?

Sənəm:

Hə! Hə!

sözləri ilə, mahnı kimi xorla ifa edilən bu qədim rəqsimiz Komitasın məcmuəsində kökü məlum olmayan «Шушки вагаршапатский» kimi adlandırılmışdır.

Həmin məcmuədə öz əksini tapan digər havalardan «Унаби шушинский» Azərbaycanın çox məşhur rəqslərindən olan “İnnabı”nın, “Марали шушинский” isə “Aşxabadı” rəqsinin not yazılarını əks etdirir. “Ет-арач эрзрумский” və “Шопор эрзрумский” kimi adlanan melodiyların isə həm yarandığı ərazinin adından, həm də ritmindən aydın olur ki, bu rəqslər Türk oyun havalarına məx-

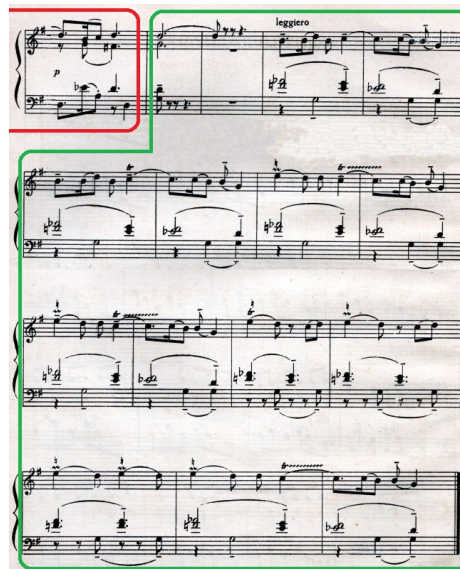
¹ Azərbaycan el musiqisi. /Not yazısı M.Maqomayevindir, Bakı, Azərnəşr, 1927.

susdur. Çünki 10/8 ölçüsündə yazılmış və not yazısında iki 5/8 vəzn ölçüsündən ibarət olduğu göstərilən “Шорор эрзумский” kimi adlandırılmış oyun havasındakı “beş səkkizlik”, Türk musiqisində “zafer üsulu” kimi adlanan ritmin quruluşunu təşkil edən məşhur ölçü vahididir. “Ет-арач эрзумский” rəqs havası da Türk xalq musiqisində çox tanınmış “roman ritmində”, yəni 9/8 ölçüsündə ifa olunur.

XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq Azərbaycanın çox tanınan, məşhur rəqsləri ayrı-ayrı ölkələrdə məcmuə şəklində “Армянские народные танцы” adı ilə nəşr olunmuşdur. Belə nəşrlərdən biri də, ilk dəfə 1961-ci ildə, daha sonra 1967-ci ildə İrəvanda çapdan çıxmış, Eduard Baqdasaryanın fortepiano üçün işlənmiş “Армянские танцы” adlı məcmuəsidir.¹ Bu məcmuədə 41 rəqsin not yazısı öz əksini tapır. Həmin nümunələrdən 23-ü Azərbaycan rəqs havasıdır. Onlardan “Tərəkətə”, “Uzundərə”, “Şalaxo”, “Dilican”, “Ənzəli”, “Fincan” rəqsləri, “Köçəri”, “Ver-veri” yallı havaları eyni adla, olduğu kimi, “Turacı” (“Жаворонок”) və “Kəndirbaz” (“Канатоходец”) rəqsləri rusca yazılmışdır. Digər rəqs havalarımızın adları isə bilərəkdən dəyişdirilmişdir. Çünki bu adların mənası, kökü və tarixi yalnız Azərbaycana mənsubdur. Ermənilərin belə saxtakarlıqla öz rəqsləri kimi təqdim etdikləri bəzi oyun havalarımız haqqında bir az geniş məlumat vermək istərdim.

Məcmuənin 41-ci səhifəsində “Севани” adlı rəqs melodiyası öz əksini tapır. Rəqsin not yazısını təhlil edərkən məlum olunmuşdur ki, adı bilərəkdən dəyişdirilmiş bu rəqs ilk dəfə Müslüm Maqomayev tərəfindən nota yazılmışdır. Bəstəkarın ilk dəfə tərtib etdiyi və çox əfsuslar olsun ki, illər keçdikcə, səhifələrində yaranmış qüsurlardan, eləcə də, bilinməyən səbəblərdən içərisindəki bir çox nümunələrin itdiyi, yoxa çıxdığı əlyazma toplusundakı 300-dən çox melodiyaadan adsız yazılmış və sonradan say sırasındakı rəqəmlə adlandırılmış “İyirmi nömrə” oyun havasıdır.

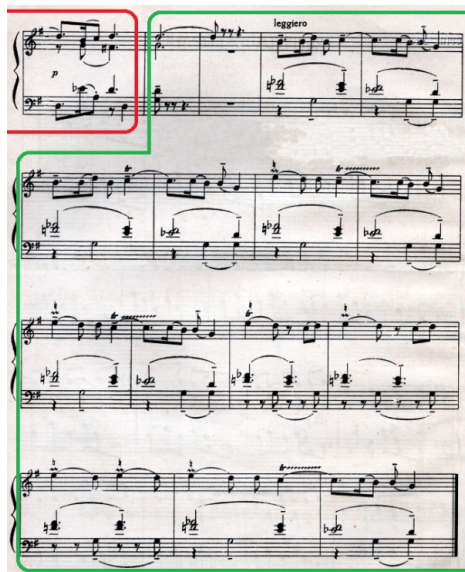
Məlumdur ki, Sevan şəhəri ilk dəfə Rusiyanın Molokan immiqrantları tərəfindən 1842-ci ildə Razdanın mənşəyində Yelenovka adlanan qəsəbə kimi yaradılmışdır. Bu qəsəbə I Nikolayın qardaşı arvadı Yelena Pavlovnanın şərəfinə ad-



¹ Армянские танцы. /Облегченное переложение для фортепьяно Э.Багдасаряна. Ереван, Армгосиздат, 1961.

landırılmışdır. Həmin qəsəbə 1935-ci ilə kimi Yelenovka, sonra isə dəyişdirilərək Sevan adlandırılmışdır.

Digər tərəfdən, “Sevan” – tarixən Azərbaycan ərazisi sayılan İrəvan xanlığının Göyçə mahalında yerləşən Göyçə gölünün dəyişdirilmiş adıdır. Bu göl Cənubi Qafqazda ən iri göllərdən biri sayılır. Hələ “Kitab-i Dədə Qorqud” dastanında “Göyçə Dəniz” adı ilə qeyd olunmuş bu göl 1930-cu ilə qədər rəsmi sənədlərdə və xəritələrdə də “Göyçə gölü” adı ilə yazılmışdır. Deməli, rəqsin nota yazıldığı illərdə “Sevan” adlı nə şəhər, nə də göl heç bir mənbədə qeyd olunmamışdır.



Erməni məcmuəsinin 9-cu səhifəsində “Джейраны” adı ilə təqdim olunan not yazısını təhlil etdikdə, məlum olmuşdur ki, bu melodiya iki Azərbaycan xalq rəqsinin musiqisindən istifadə olunub. Belə ki, melodiyanın başlanğıcında “Qızıl gül” rəqsinin, yarisından sonra isə “Naz-nazı” oyun havasının musiqisi yazılıb. Əvvəla qeyd etməliyik ki, hər iki Azərbaycan rəqs havasının başlanğıc intonasiyaları eyni melodik məzmunla malikdir. Lakin sonra fərqli davam etdirilərək tamamilə müxtəlif sonluqlarla yekunlaşırlar. Daha dəqiq açıqlaması budur ki, hər iki rəqsin ilkin motivləri Şur muğamının “Şur-Şahnaz” şöbəsi üstündə səslənir. Bu şöbənin dayaq

pərdəsi muğamın əsas tonikasından dörd pillə (“kvarta” intervalı) yuxarıda qərarlaşır. İlk cümlədən sonra hər iki rəqsdə müxtəlif istinad pərdələrində “tremolo” (tr.) işlədilir. “Qızıl gül” rəqsi “xalis kvarta” (x.4) aşağı, Şur muğamının “tonika” (T) pərdəsində, “Naz-nazı” oyun havası isə “kiçik tersiya” (k.3) aşağı, “Sarənc” pərdəsində tamamlanır.

Dediklərimizi təsdiqləmək üçün əvvəlcə erməni məcmuəsindəki bir-birinə calaq edilmiş melodiyanın not yazısını tam şəkildə nəzərdən keçirək. Bu not yazısında qırmızı xətlərlə “Qızıl gül” rəqsinə aid, yaşıl xətlərlə isə “Naz-nazı” havasında səslənən melodiyanı aydın izləyə bilərik.

Şəkildəki melodiyaaların məzmununu rəqslərin orijinal musiqisi ilə fərqləndirmək üçün məqalənin sonunda “Nümunə kimi göstərilmiş rəqslərin orijinal not yazıları” bölməsindəki not yazılarına baxa bilərsiniz.



“Армянские танцы” adlanan məcmuədə iki rəqs melodiyası «Наз пар» adı ilə verilmişdir. Sual yarana bilər ki, nə olsun? Azərbaycan musiqisində də eyni adlı rəqs havaları vardır. Maraqlı fakt budur ki, erməni dilində «пар» sözü “rəqs” deməkdir. Məsələn, “харсна пар” – *gəlin havası rəqsi*, “часна пар” – *atlarla rəqs*, “шурдж пар” – *dairəvi rəqs*, “сусеров пар” – *qılinc rəqsi*, “зуйк пар” – *duet rəqs*, “ханчал пар” – *xəncərlə rəqs*, “момэров пар” – *şamlarla rəqs*, “гюмри пар” – *gümrü rəqsi* mənalarını daşıyır. “Наз пар” (грациозный танец) sözü isə “*zərif rəqs*” deməkdir. Buradan belə nəticəyə gəlirik ki, məcmuəyə yazdıqları bu iki rəqsin heç birinin adı ermənilərə məlum deyil və onlar rəqslərə təsnifatlaşdırılmış ümumi qrup adları vermişlər. Belə çıxır ki, erməni musiqisində bütün ağır templi, qadınların oynadığı lirik rəqslərə “*zərif rəqs*” adı verilir.

Not yazısında gördüyünüz ilk “Наз пар” rəqsinin melodiyası Azərbaycanın qədim oyun havalarından olan “*Əndican*” rəqsinə məxsusdur. Bu rəqsin də musiqisini ilk dəfə Müslüm Maqomayev “*Andican*” adı ilə nota yazmışdır. Bir məlumatı qeyd etmək istərdim ki, Azərbaycanda məşhur rəqslərdən fərqli olaraq, bu oyun havası uzun müddət ifa edilmədiyi üçün artıq unudulmaq təhlükəsində idi. Onu ikinci dəfə həyata qaytaran nəfəs alətlərinin məşhur ifaçılarından Bəhrüz Zeynalov olmuşdur. Sənətçi bu rəqsi “*Şağan qalası*” adı ilə ifa etmişdir. Məhz bu ifadan sonra “*Əndican*” adlı unudulmuş rəqs hal-hazırda “*Şağan qalası*” kimi tanınmaqdadır. Rəqsin melodiyası 1996-cı ildə B.Zeynalovun öz ifası ilə tərəfimizdən nota yazılmışdır.

İkinci “Наз пар” rəqsi isə məcmuədə erməni bəstəkarı Sergey Barxudaryanın bəstəsi kimi təqdim edilmişdir. Azərbaycan folklor xəzinəsindən ən melodik oyun havalarını oğurlayaraq bəstəkar əsəri kimi göstərmək, erməni musiqisi kimi təqdim etmək bu “millətin” aşkar sifətini, mənfur niyyətini bir daha təsdiqləyir. Hər bir bəstəkar öz əsərində xalq musiqisindən istifadə edir, lakin həmin musiqini səsləndiyi kimi də nota yazaraq öz məhsulu olduğunu iddia etməyə mənəvi haqqı yoxdur. Belə plagiat faktları, ilk növbədə, müəllifin “bəstəkar” adına xələl gətirir.

Not yazısı ilə bir az da bərbad günə salınmış bu Azərbaycan rəqs havasının kökü çox qədim tarixə bağlanan, klassik muğam ifaçılığı sənətində özünə möhkəm yer tutmuşdur. Əslində, “*Nazbarı*” adlanan bu xalq rəqsimiz Şur muğam ailəsinə daxil olan Bayatı-kürd muğam dəstgahının dəramədi kimi hələ Məşədi Məmməd Fərzəliyev (1872-1962), Keçəçi oğlu Məhəmməd (1864-1940), Dabbax Məmmədqulu (1874-1929), Seyid Şuşinski (1889-1965) kimi tanınmış klassik xa-



nəndələrimizin triosunda səsləndirilmişdir. Məşhur tarzən Hacı Məmmədovun 1960-cı illərdə ifa etdiyi “Nazbarı” rəqsi radiomuzun “qızıl fondu”nda saxlanılır.

Məcmuənin 15-ci səhifəsində «Нунуфар» adlandırılmış oyun havası təqdim edilmişdir. Əvvəla, qeyd etməliyəm ki, ermənilərin “нунуфар” sözü suda bitən gül mənasını bildirən, yəni Azərbaycan dilində “nilufər” mənasında işlənir. Lakin bizim “Nilufəri” adlanan rəqsimiz tamamilə başqa musiqi məzmununa malikdir. Məcmuədəki not yazısı isə qədim oyun havamız olan “Aşxabadı” rəqsinə məxsusdur. Yuxarıda qeyd olunan bir faktı yada salmaq istərdim ki, Komitas bu rəqs havasını «Марали шушинский» adlandırmışdır. Gəlin əvvəlcə erməni məcmuəsindəki «Нунуфар» rəqsinin not yazısından bir parçanı izləyək.

Rəqsin not yazısından da aydın olur ki, bu “Aşxabadı” oyun havasıdır. Bəs əsl “Nunufar” rəqsi hansıdır? Maraqlı fakt budur ki, həmin rəqsin də musiqisini ilk dəfə M.Maqomayev 1928-ci ildə erməni ifaçısının çalğısından nota yazmışdır.

Bu not yazısı erməni falsifikasiyasını açıq şəkildə təsdiqləmiş olur. Belə ki, E.Baqdasaryan tərtib etdiyi məcmuəsində əsl “Nunufar” rəqsinin deyil, həmin adla “Aşxabadı”nın melodiyasını təqdim etmişdir. Buradan belə nəticəyə gəlirik ki, ermənilərin “Nunufar” adlandırdıqları rəqsin əsl melodiyasından da xəbərləri yoxdur.



göstərilən “kəndirbaz” meydan tamaşalarına həsr olunan bu rəqsin birinci hissəsi 2/4 vəzn ölçüsündə cəngi kimi, ikinci hissəsi isə 6/8 ölçüdə şux rəqs havası kimi səslənir. Lakin ermənilər bu rəqsin iki hissəli olduğunu bilmədiklərindən yalnız ikinci hissənin melodiyasını N.Tiqranyanın əsəri kimi göstərirlər. Əslində hər bir bəstəkarın əsəri bütövlüklə təqdim olunmalıdır. Necə ola bilər ki, əsərinin başlanğıcı səslənmədən sonrası ifa olunsun? Deməli, bu havanın erməni musiqisi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur.

ՔԱՆԱԿԱՉ ԿԱՌԱՏՈՒՄ



Məcmuədəki erməni saxtakarlığını nümayiş etdirən digər rəqs melodiyalarından biri də “Kəndirbaz” (№9) havasıdır. Rəqs Nikoqayos Tiqranyanın bəstəsi kimi təqdim edilmişdir.

Adı rus dilində yazılmış bu melodiya əslində iki hissəli cəngi rəqsi-dir.¹ Əsasən bayramlarda, el şənliklərində

¹ Bəhmənli R.B. Azərbaycan cəngi rəqsləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2021, səh.34, №-8.

Məcmuədə notlaşdırılmış digər Azərbaycan rəqsləri də təhlilini apardığımız oyun havaları kimi bilərəkdən dəyişdirilərək, müxtəlif yollarla erməniləşdirilərək mənimsənilmişdir. Belə ki, “*Dərvişi*” xalq rəqsimizə «Зангезури», “*Nazənin*” rəqsinə «Назели» adları verilmiş, “*Vagzalı*” – «Гюмрийский танец», “*Köhnə Xançobanı*” – «Зурни трнги», “*Şağanı*” – «Шуточный танец», “*Kərəçi*” – «Мужской танец» kimi qrup adları ilə dəyişdirilmiş, eləcə də, “*Kərəçi*” və “*Ənzəli*” oyun havaları erməni bəstəkarı Aleksandr Spendaryanın, “*Fincan*” rəqsi isə Nikoqayos Tigranyanın bəstəsi kimi göstərilmişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz və hələ digər qeyd edə biləcəyimiz saxtakarlıq faktları ermənilərin yazılı mənbələrində aşkar olunmuşdur. Lakin internet məkanında da belə saxtakarlıqlar çoxdur. Bu gün internet saytlarında eşitdiyimiz, ermənilərin müxtəlif bayram və toy şənliklərində səsləndirdikləri oyun havalarının, demək olar ki, hamısı Azərbaycan rəqsləridir. Qədim adı “*Kikican*” olan “*Qars*” oyun havası – “Ахалгалаки” adı ilə, “*Zoğalı*” rəqsi – «Вер-вери» adı ilə, ilk adı “*Fason*” olmuş “*Alışdım-yandım*” rəqsi – “Гюмри трнги” kimi, “*Firuzə*” rəqsi – “Сирун ахчик” kimi, qədim adı “*Kirkirə*” olmuş “*Kəlağayı*” rəqs havası – “Каруши пар” adları ilə, erməni rəqsi kimi ifa olunmaqdadır.

Erməni saxtakarlığı və özbaşınalığı son illərdə elə bir pik zirvəyə çatmışdır ki, hətta müasir dövrdə yaranmış, müəllifi də məlum olan və hal-hazırda yaşayan həmin musiqiçilərimizin, bəstəkarlarımızın rəqslərini də öz bəstələri kimi təqdim edirlər. Məsələn, “Eurovision-2008”də keçirilən mahnı müsabiqəsində Ermənistanı təmsil edən, Sıruşo kimi tanınan müğənni-bəstəkar Siranuş Arutunyanın ifa etdiyi, Azərbaycan xalq rəqslərindən yaradılmış, hələ 2001-ci ildə ilk dəfə Azərbaycanın xalq artisti Brilliant Dadaşovanın ifasında səslənmiş və müğənninin bu mahnıya müəllif hüququ da almış “Vokaliz” mahnısını nümunə gətirə bilərik. Həmin mahnını 2005-ci ildə digər erməni müğənnisi Vartuni Vardanyan da erməni musiqisi kimi ifa etmişdir. Lakin qeyd etməliyik ki, sözsüz oxunan bu mahnıda üç Azərbaycan rəqs melodiyasından istifadə olunmuşdur. Belə ki, Şur ladında səslənən mahnıda əvvəlcə “*Kinto*”, ardınca “*Bakı*”, sonda isə “*Novruz*” oyun havalarının melodiyası səslənir. Maraqlı cəhət budur ki, “*Kinto*” və “*Bakı*” rəqsləri Azərbaycanın qədim oyun havalarına aid-



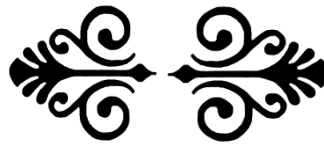
dirsə, sonuncu “*Novruz*” rəqsi gənc bəstəkarımız, cazmen Vaqif Gərayzadənin 1986-cı ildə yazdığı və “Novruz bayramı”na həsr etdiyi kompozisiyasıdır. Erməni ifaçılarının bu faktı bilə-bilə həmin kompozisiyaya müraciət etmələri və öz mah-nıları kimi təqdim etmələri onların oğru xislətini bir daha aydın nümayiş etdirir.

Düşünürəm ki, xalq musiqimizə qarşı erməni saxtakarlığının qarşısının alın-ması vaxtı artıq çatmışdır. Bu gün biz Azərbaycan xalqı Ali Baş Komandanımız İlham Əliyevin rəhbərliyi altında yumruq kimi birləşərək, düşməyə sərt üzünü göstərərək uzun illər işğal altında qalmış torpaqlarımızı azad etdiyi kimi, “elm” cəbhəsində də düşməni məğlub edib xalq musiqimizi yad əllərdən, yad nəfəslər-dən təmizləməliyik. Bunun üçün bütün musiqi ictimaiyyəti, elm xadimləri səfər-bər olmalı, folklor musiqi irsimizin dərinədən öyrənilməsi və tədrisi kimi aktual mə-sələyə çox ciddi diqqət yetirməlidir. Artıq unudulmuş, hafizələrdən silinmiş qədim rəqs havalarımızın toplanaraq bərpa olunması, yenidən həyata vəsiqə alması, not-laşdırılaraq gələcək nəsllə ötürülməsi çox vacib məsələ kimi qəbul edilməlidir.

İnanırıq ki, musiqi ictimaiyyətimizin birgə səyi nəticəsində, professional sə-viyyədə, yüksək ruhda yetişən gələcək nəslin (gənc bəstəkar və musiqişünas-ların, eləcə də ifaçıların) düzgün istiqamətlənmiş fəaliyyəti ilə biz yaxın gələcəkdə öz istəyimizə nail olacağıq.

ƏDƏBİYYAT

1. Gəldim, gördüm,...mənimsədim (Azərbaycan mədəni ənənələrinin mənim-sə-nilməsi erməni ənənəsi haqqında). Bakı, 2009, 26 s.
2. İmanov K.S. Erməni (yad)el(li) nağılları. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2013, 330 s.
3. Комитас С.С. Танцы для фортепиано /Под редакцией Х.Торджяна. Москва-Ленинград, 1939, 19 с.
4. Azərbaycan el musiqisi. /Not yazısı M.Maqomayevin. Bakı, Azərnəşr, 1927.
5. Армянские танцы. / Переложение для фортепьяно Э.Багдасаряна. Ереван, Армгосиздат, 1961, 80 с.
6. Bəhmənli R.B. Azərbaycan cəngi rəqsləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2021, 64 s.



Ləman SÜLEYMANOVA*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent***E-mail: leman.suleymanova.2018@mail.ru****SAXUR VƏ İNGİLOYLARDA DAMBUR İFAÇILIĞI****Açar sözlər:** saxur, ingiloy, mani, heng, İtitala, Suvagil**DAMBUR PERFORMANCE OF SAKHUR AND INGILOY NATION
SUMMARY**

Dambur performance in Zagatala and Balakan districts has passed from the local Turks of Azerbaijan to the minority peoples living here. They are more inclined to play the dambur and do not like to sing. Only after our request did they read a few verses, most of which were either bayats spoken in Azerbaijani or translated into their own languages.

This article examines the state of dambur art in Zagatala and Balakan districts among the Sahur and Ingiloy peoples living in that region. We have tried to give both the past and the present state of the dambur. Along with the current performers, we tried to study the activities of the deceased drummers. But, unfortunately, it is difficult to study the works of deceased artists. Also, since it is impossible to talk to them, it is impossible to give detailed information about their work.

In the article, we also tried to provide information about mani performers among these peoples.

Keywords: sakhur, ingiloy, mani, heng, Ititala, Suvagil

**ИСПОЛНЕНИЕ НА ДАМБУРЕ У ЦАХУРОВ И У ИНГИЛОЙЦЕВ
Резюме**

Игра на дамбуре, существовавшая в Загатальском и Балакенском районах, перешла от местных турков Азербайджана к проживающим здесь меньшинствам. Они склонны больше играть на дамбурах, не любят читать слова в исполнении. Только по нашей просьбе они прочитали несколько стихов, большинство из которых были либо баятами на азербайджанском языке, либо переведены на их родные языки.

В статье исследуется состояние дамбурского искусства в Загатальском и Балакенском районах у народов Цахур и Ингилой, проживающих в этом регионе. Мы постарались передать как прошлое, так и настоящее состояние дамбура. Наряду с действующими исполнителями мы также попытались изучить деятельность погибших дамбурщиков. Но, к сожалению, трудно изучать работы неживых художников. Также, поскольку с ними невозможно поговорить, невозможно дать подробную информацию об их работе.

В статье мы постарались дать информацию о мани у этих народов и их исполнителей.

Ключевые слова: цахур, ингилой, мани, хенг, Итitala, Сувагил

Giriş. Zaqatala rayonunda 12788 nəfər saxur yaşayır¹. Saxurlar bu bölgəyə Dağıstandan gəlib məskunlaşmışlar. Dağıstan mənşəli xalqların bu bölgəyə gəlmə tarixi ilə bağlı Cavadova Z. yazır: "...1852-ci ildə siyasi və hərbi səbəblərə görə keçmiş Dağ mahalının (Saxurun) bütün əhalisinin Zaqatala dairəsinə köçürülməsi haqqında aktlarda maraqlı sənədlər vardır" (Cavadova 1999, 9)². Zaqatalada ya-

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

² Bu barədə daha geniş məlumat üçün bax: Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Avar etnik mədəniyyəti və folkloru // Dədə Qorqud jurnalı. 2019, № 2, s. 109-118

şayan saxurlar özləri də əvvəlcə rayonun Dağıstanla sərhəd ucqar hissəsinə yerləşib burada köhnə Suvagil kəndini saldıqlarını, sonra isə tədricən aşağı hissələrə endiklərini və hazırkı Suvagil kəndində məskunlaşdıqlarını dedilər. Söyləyicilərin dediklərinə görə, təxminən 1950-1960-cı illərdə köhnə Suvagil sakinlərinin yeni Suvagilə köçməsi prosesi yekunlaşıb. Köhnə Suvagil kəndində yerləşən evləri daxallar adlandırırlar. Daxal deyəndə üstü torpaqla örtülmüş evlər nəzərdə tutulur. (Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, Şəkinin Göynük kəndlərində daxal deyəndə balaca və şəraitətsiz evlər nəzərdə tutulur). Müasir Suvagil kəndində məskunlaşma səbəbini isə dolanışığın çətin olması, vəhşi heyvanların təsərrüfatlarına ziyan vurməsi, həmçinin saylarının artdığı ilə izah etdilər. Hazırda köhnə Suvagil kəndində yaşayış yoxdur. Əhali köhnə Suvagildən yaylaq kimi istifadə edərək oraya mal-heyvan aparır, qışda isə hazırkı Suvagilə qayıdirlar.

Bu xalqların folkloru və etnoqrafiyası ilə bağlı müəyyən tədqiqatlar aparılmış, kitablar çap olunmuşdur (Azsayılı xalqların folkloru – 2014).

Biz 2014-cü ildə Balakən rayonunun ingiloylar yaşayan İtitala kəndində¹, 2018-ci ildə isə Zaqatala rayonunun saxurlar yaşayan Suvagil kəndində və ingiloylar yaşayan Əliabad qəsəbələrində olduq, getdiyimiz yerlərdə xalqın keçmişini, adət-ənənəsini bilən insanlarla görüşərək söhbət etdik.

Zaqatala və Balakən rayonlarında mövcud olan dambur ifaçılığı bölgənin yerli xalqı olan Azərbaycan türklərindən burada yaşayan azsayılı xalqlara da keçmişdir. Onlar damburu daha çox çalmağa meyil göstərir, ifanın üstündə söz oxumağı elə də sevmirlər. Yalnız bizim xahişimizdən sonra bir neçə bənd söz oxuyurdular ki, onların da çoxu ya Azərbaycan dilində deyilən bayatılar, ya da bu bayatıların öz dillərinə tərcüməsi olurdu.

Bu yazıda Zaqatala və Balakən rayonlarında mövcud olan dambur sənətinin həmin bölgədə yaşayan saxur və ingiloy xalqları arasındakı vəziyyəti araşdırılır. Biz yeri gəldikcə həm damburun keçmiş durumunu, həm də indiki halını verməyə çalışmışıq. Hal-hazırda yaşayan ifaçılarla yanaşı, dünyasını dəyişmiş damburçuların da fəaliyyətlərini öyrənməyə cəhd etdik. Ancaq təəssüf ki, həyatda olmayan sənətkarların yaradıcılıqlarını öyrənmək çətin olur. Həm də özləri ilə söhbət etmək mümkün olmadığı üçün onların yaradıcılıqları barədə ətraflı məlumat vermək olmur.

Məqalədə yeri gəldikcə bu xalqlar arasında manilər deyilməsi və onların ifaçıları haqqında da məlumat verməyə çalışdıq.

Saxurlarda dambur ifaçılığı. Saxurlar damburda ifa olunan havalara *heng*, ifa zamanı oxunan bayatılara isə bu bölgədə yaşayan Azərbaycan türkləri kimi *mani* / *məni* deyirlər. Turacov Turac Musa oğlunun dediyinə görə, o və Mədəniyyət Evinin digər işçiləri “Ceyranım” adlı folklor kollektivi yaradıblar və bu zamanadək Azərbaycan dilində deyilən maniləri saxur dilinə tərcümə edərək oxumağa başlayıb-

¹ Balakən rayonunun İtitala kəndinin sakinlərinin dediklərinə görə, Zaqatala rayonunun Əliabad kəndindən gələrək bu ərazidə məskunlaşıblar.

lar. O hazırda ifa etdiyi maniləri də həmin illərdə saxur dilinə çevirib. O zamanadək saxurlar arasında dambur üstündə söz oxumaq ənənəsi olmayıb. Turacın dediyinə görə, nə atası, nə də atasının müasirləri heç zaman mani deməyiblər, onlar ancaq dambur çalıblar. Yenə də həmin söyləyicimizin dediyinə görə, o dövrdə Suvagildə dambur havalarının üstündə mani oxunmasa da, sərbəst şəkildə, damburun müşayiəti olmadan mani oxuyarmışlar. Bu kəndin qadınları mani deyərmişlər. Turac Turacovun anası da belə qadınlardan olub, onun indi 82 yaşı var. Dediyinə görə, anası cavan olanda çoxlu manilər deyərmiş. Biz ondan anasının həmin maniləri hansı dildə söylədiyini soruşduqda məlum oldu ki, həm anası, həm də anasının müasiri olan bütün saxur qadınları maniləri ancaq Azərbaycan dilində oxuyurlarmış.

Hüseynov Qeybullah Təhməz oğlunun dediyinə görə, Suvagil qadınları dağa odun yığmağa, ot tədarük etməyə gedərmişlər. Onlar odunu, otu dağdan bellərinə şələləyib gətiriblər. Dağla ev arasındakı məsafəni isə mani oxuya-oxuya qayıdırmışlar. Söyləyicimiz belə qadınlardan **Muradova Hafizət Zəbubulla qızının** və **Məmmədova Şahsənəm Çoban qızının** adlarını çəkdi. Hafizət 70 yaşında, Şahsənəm isə 80 yaşından sonra dünyasını dəyişiblər. H.Qeybullah onların dambur çala bildiklərini də qeyd etdi. Bu qadınlar daha çox qız toylarında oxuyardılar.

Saxurlarda belə bir adət varmış ki, nişanlı qızı toyqabağı yaxın qohumları evlərinə dəvət edər, onun üçün şənlik məclisi təşkil edərdilər. Dambur əsasən belə məclislərdə çalınarmış. Söyləyicilərdən həmin məclislərdən bir az da bəhs etməsini istədikdə məlum oldu ki, orada “Salam Məlik” oxunarmış. Bundan başqa xına gecələrində, iməciliklərdə dambur ifa edilirmiş.

“Ceyranım” folklor kollektivi yarandıqdan sonra saxur dilinə çevirdiyi maniləri səhnələşdirib. Gəlinin oturduğu yığnaqlar, xına gecəsi və gəlinin ata evindən çıxması kollektiv tərəfindən səhnələşdirib tamaşa kimi oynayır və orada həmin manilər ifa edilir. Biz bu xalqın dambur sənətini necə yaşatması ilə bağlı məlumatları müfəssəl şəkildə əks etdirmək üçün hər bir ifaçının yaradıcılığı haqqında ayrıca danışmağı lazım bildik.

Məmmədov Seyid Bilal oğlu Zaqatala rayonunun Suvagil kəndinin sakini olub. Onun haqqında məlumatı Hüseynov Qeybullahdan aldım. M.Seyid 80 ildən çox yaşayıb. O dambur ifa etməyi bacarıb. Bununla yanaşı, şeir yazırmış.

Turacov Turac Musa oğlu 1961-ci ildə Suvagil kəndində kolxozçu ailəsində anadan olub. O, Zaqatala şəhər Musiqi Məktəbinin qarmon şöbəsini bitirib. 1983-cü ildən əmək fəaliyyətinə başlayan Turacov Turac əvvəllər uşaq bağçasında musiqi müəllimi işləyib. 1985-ci ildən isə Suvagil kənd Mədəniyyət Evinə çalışır. Özünün dediyinə görə, onların nəsiləri musiqi ilə bağlıdır. Atası Musa Qazıməhəmməd oğlu dambur, babası Qazıməhəmməd Turac oğlu saz ifaçısı olub. Qazıməhəmmədin atası Turac Vəlixan oğlu tar, Turacın atası Vəlixan isə zurna çalırmış. Turacov Turac dambur çalmağı atasından öyrənib. Atası **Turacov Musa Qazıməhəmməd oğlunun** 86 yaşı var. O, artıq cavan yaşlarındakı kimi ifaçılıq

bacarmır. Odur ki, söyləyicimiz bizi atası ilə görüşdürməkdən yayındı. O, hərdən atasının damburunu kökləyib verir, amma atası onun dambur kökləməsinə bəyən-mir. Deyir ki, sən düzgün kökləmirsən. T.Musa damburu mizrabla çalırmiş. Onun dediyinə görə, mizrab damburun səsinə həm cırlaşdırır, həm də gurlaşdırır.

T.Turac orta məktəbin 5-6-cı siniflərində oxuyanda dambur çalmağa başlayıb. İlk dəfə evdə dambur ifa edib. Kənd camaatı arasındakı ilk çıxışı isə 1970-ci illərdə Suvagil Mədəniyyət Evinin açılışı zamanı olub. Həmin tədbirdə Zaqatala rayonunda məşhur olan “Ceyranım”, “Salam Məlik” havalarını ifa etdiyini söylədi. O, xahişi-mizdən sonra “Salam Məlik” havasını çaldı. Havanı ifa edərkən saxur dilində oxu-du. Özü də etiraf etdi ki, oxuduğu manini Azərbaycan dilindən saxur dilinə çevirib. Maninin nəqarət hissəsində “Salam Məlik”, “lilay”, “ay lilay” kimi qəliblər işlədirdi. Dediyinə görə, “Salam Məlik” toy günü gəlini ağlatmaq üçün rəfiqələri tərəfindən ifa olunurdu. İki dəstəyə bölünmüş qızlar üz-üzə durar və damburun müşayiəti ilə deyişərdilər. Maninin ilk iki misrasını birinci dəstədəki qızlar deyər, sonrakı iki misrasını isə qarşı tərəf tamamlayardı. Oxumağa başlayan dəstə üzvləri dayandıqları yerdən bir-iki addım önə çıxar, iki misranı dedikdən sonra yavaş addımlarla dal-dalı yerlərinə qayıdarmışlar. Sonra isə ikinci dəstənin qızları eyni tərzdə və eyni hərəkətlərlə növbəti iki misranı oxuyardılar. Biz 2015, eləcə də 2016-cı illərdə Qaxda folklor toplayarkən rayonun Sarıbaş, İlisu və Caleyir kəndlərindən “Tunqay Məlik” adlı oyun qeydə almışdıq. Bu oyunda da iki dəstəyə bölünmüş qızlar üz-üzə dayanaraq bayatı deyirdilər və hərəkətlər tamamilə bir-birinin təkrarıdır¹. Görün-düyü kimi, bizim o zaman Qax rayonundan, 2018-ci ildə isə Suvagil kəndindən topladığımız oyunun və dambur havasının adlarının da ikinci hissəsi eynidir.

Turacın dediyinə görə, “Salam Məlik” havasını əvvəllər gəlini qapıdan çıxar-rarkən çalarmışlar. Bu havanı eşidən gəlin ağlamağa başlayarmış. “Salam Məlik” havasının üstündə oxunan manilərin məzmunu qızın atası evindən ayrılması və ər evində keçirəcəyi günlərlə bağlı olardı. O, saxur dilində bir mani oxudu və onu Azərbaycan dilinə belə tərcümə etdi:

Məhliyə at gəlibdi,
Calğıya bağlanıbdı.
Ağlasan, ağlamasan,
Aparmağa gəlibdi.

T.Turacın olduqca məlahətli, ürəyəyatımlı səsi var. O, damburunu özü düzəl-dib. Cökə ağacından düzəltdiyi bu dambura mikrofon taxmaq üçün yer qoyub ki, toylarda aparata qoşa bilsin. T.Turac dambur ifa edərkən daha çox iki barmaqdan – şahadət və uzun, orta barmaqdan istifadə edir. Onun dediyinə görə, əvvəllər sa-

¹Bu barədə daha geniş məlumat üçün bax: Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Xalq mərasimlərində nəğmələr (“Bənövşə, Bənövşə”, “Cəhribəyim”, “Tunqay Məlik”, “Dumbul Bəkir” oyunları əsa-sında). “Ümumtürk kontekstində Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları” mövzusunda Bey-nəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı, “Zərdabi LTD” MMC, 2014, s. 290-298.

xurlar damburun telinin hazırlanmasında sintetik sapdan (jilkadan) istifadə etmir, onun yerinə metal sim işlədirdilər ki, bu da damburun səsinin daha zil çıxmasını təmin edərmiş. Dambura ilk dəfə sintetik sapı Turac Turacov salıb. Məqsədi damburdan həm də bəm səslərin çıxmasını təmin etməkmiş. Səbəbini isə belə izah etdi ki, saxurlar keçmişdə damburda ancaq hava ifa edib üstündə söz oxumadıqları üçün bəm səslərə ehtiyac yox imiş. Havalar zil səslə ifa edilirmiş. Ancaq damburun müşayiəti ilə manilər oxumağa başladıkları üçün bəm səslərə də ehtiyac yaranır və T.Turacov həmin çatışmazlığı dambura sintetik sap salmaqla aradan qaldırır.

Söhbətimiz zamanı o, “Ceyranım” havasını iki variantda ifa etdi və bu zaman yenə vaxtilə saxur dilinə çevirdiyi maniləri oxudu. Dediynə görə, birinci variantda qardaşından məktub alan qız onun istəklisinə elçi getmək haqqındakı xahişini oxuyur. İkinci variantın üstündə oxunan maninin sözləri isə təsərrüfat həyatına həsr olunub. Sel zamanı qoyunlar tələf olur, selin gətirdiyi qoyun dırnaqlarına baxaraq, onların kimin heyvanı olmasını müəyyənləşdirmək lazımdır.

O, “Qara gözlər” adlı dambur havasının adını çəkib dedi ki, bu havanı daha çox avarlar ifa edirlər. “Qara gözlər” havası saxurlarda olmayıb. T.Turac həmin havanın üstündə nəvəsi Jasminə yazdığı şeiri oxudu. Dediynə görə, “Qara gözlər” havasının sonradan üstünə əl gəzdirilərək müasirləşdiriblər. Yəni hava artıq keçmişdəki kimi oxunmur.

Zaqatalada yaygın olan dambur havalarından biri də “Ay lilay” havası olub. Bu hava toyun əvvəlki mərhələlərində – xına məclisində və s.-də oxunurmuş. T.Turac bu havanı çalmazdan qabaq ayağa qalxaraq otaqdakı kitab rəfindən vaxtilə yazılıb “Mədəniyyət Evi”nin qızlarına verilmiş bayatıları axtardı¹. Səbəbini də belə izah etdi ki, qoy dəftərdən oxuyum ki, təkrarçılıq olmasın.

T.Turac söhbətimiz zamanı “Ox, gülüm” adlı dambur havasını da ifa etdi, digər çaldığı havalarda olduğu kimi, bu havanın üstündə də yalnız bir mani oxudu və izah etdi ki, bu mani məhəbbət mövzusunda. Bu hava gəlin ata evindən çıxarkən onu ağlatmaq üçün ifa edilirmiş. Bundan başqa toydan bir müddət sonra gəlin ata evinə və digər yaxın qohumların evlərinə dəvət olunarkən, müxtəlif iməciliklərdə də bu hava və digər dambur havaları ifa olunarmış.

Ondan “Yar, aman” havasını ifa etməsini istədiyimizdə “Dayan, qoy bir az fikirləşim”, – deyərək düşünməyə vaxt istədi. O, sonra izah etdi ki, bu hava çətindi, ona görə “Yar, aman”ı çalmağa çox damburçu maraq göstərməzdi. Bu havanın üstündə deyilən manilər də gəlin evdən çıxanda onu ağlatmaq üçün oxunub.

Məmmədov Təmraz ilə söhbətdə T.Turac bu maniləri oxudu:

Damburun teli nazik,
Bədənim əzik-əzik.
Yolda bir qız gördüm, *ay Təmraz*,
Boynunna beli nazik.

¹Onunla söhbətimiz kəndin “Mədəniyyət Evi”ndə baş tutmuşdu.

Yarım məni çəkib dara,
Ağ günümü edib qara.
Yarım məni çəkib dara.
Ağ günümü edib qara.
Vəfasız yar bu dünyadan, *ay qardaş*,
Üzüqara gedər məzara.

O, bu manilərin Atbaz Əfqana aid olduğunu qeyd elədi.

Onu da qeyd edək ki, T.Turac havaları qısa şəkildə ifa edirdi. Xahişimizdən sonra isə havaların üstündə oxuduğu manilərin sözlərini Azərbaycan dilinə çevirirdi.

Hüseynov Qeybullah Təhməz oğlu 1943-cü ildə Zaqatala rayonunun Suvaqıl kəndində doğulub. O, ali təhsilli rus dili və ədəbiyyatı müəllimidir. 30 ilə yaxın müəllim işləyib. Qeybullah müəllim çox təmkinli və nurani adamdır. O, dambur çalmaqla yanaşı, həm də yaxşı söyləyicidir. Hüseynov Qeybullahın əmisi **Nəzərov Hüseyn**, əmisi oğlu **Nəzərov Hizbullah** da damburçu olublar. N.Hüseyn damburla yanaşı, zurna da çalır. O, 1900-cü ildə doğulub, 1953-cü ildə vəfat edib. Nizbullah 1939-cu ildə anadan olub, 2015-ci ildə dünyasını dəyişib. Dayısı oğlu **Almazov Məmməd Almaz oğlu** da həm saz, həm də dambur çalır. Məmməd 1938-ci ildə doğulub, 2009-cu illərdə rəhmətə gedib. Onun oğulları da musiqi ilə məşğul olur, toylarda nağara ifa edirlər.

H.Qeybullah dambur çalmağa 1950-ci illərin əvvəllərindən, hələ orta məktəbdə oxuduğu illərdən başlayıb. O, həm də dambur düzəltməyi bacarır. H.Qeybullah damburu mizrabla çalır. “Salam Məlik”, “Ay lilay” havalarını ifa etdi. H.Qeybullahdan oxumağını xahiş etdikdə oxumağı bacarmadığını dedi. O, ifa etdiyi havaların adlarını xatırlamaqda çətinlik çəkirdi. “Ay lilay” havasını ifa edərkən “Qadınlar bu havaya oynayırdılar” dedi. Onun ifası zamanı bizə bələdçilik edən T.Turac “havaları qarışdırırsan” deyərək ona etiraz etdi. H.Qeybullah “Sarıbaşı” havasının adını xatırladı, amma ifa edə bilmədiyi üçün Turacdan həmin havanı çalmağı xahiş etdi. Biz “Sarıbaşı” havasını T.Turacın ifasında qeydə aldığımız.

Sarıbaş Qax rayonunun dağ kəndlərindən biridir. 2015-ci ildə o kənddə folklor topladığımız zaman “Sarıbaşı” havasının zurnada ifa olunduğunun şahidi olmuşduq. T.Turacın dediyinə görə, o uşaq olanda Qax rayonunun Ağyazı adlanan kəndində bu havaya *qatar* kimi düzülərək oynanıldığını görüb. “Sarıbaşı” çalınmağa başlayanda cavan oğlanlardan biri ortaya çıxar, toya gələn qohum qızları oynamağa dəvət edərdi. Ortaya çıxan qızlar bir-birindən yapışaraq qatar halında düzülərdilər. Qatarda qız-oğlan qarışıq olur. Qatara düzülən gənclər iki dəfə dairə vurandan sora yarım dairə formasında dayanırlar. Bundan sonra cüt-cüt oynanılır. Cüt-cüt oyunlar bitdikdən sonra hava dəyişir, artıq sürət artır, tək-tək oynamağa başlayırlar. Sonra yenidən qatara düzülüb oynayırlar. Toyun oyun oynanılan hissəsinə *mərəkə* deyirlər. İki dairə də qatar halında vurulduqdan sonra mərəkədən çıxırlar. T.Turacın dediyinə görə, bu hava ağır-ağır başlayır, get-gedə sürətlənir, sonuna yaxın yenə ağır-ağır çalınır. Onun dediyinə görə, “Sarıbaşı” oyun havasının iki variantı var.

Məmmədov Təmraz Yəhya oğlu 1942-ci ildə Zaqatala rayonunun Suvagil kəndində doğulub. Orta təhsillidir. Çoban və sürücü işləyib. Bu alətdə ifa etməyi dayısı Məmməd həsildən öyrənib. Dayısı **Abakərov Məmməd həsil Nəzir oğlu** təxminən 70-80 yaşlarında vəfat edib. M. Təmraz dambur çalmağa təxminən orta məktəbin 5-6-cı siniflərində oxuyanda başlayıb. O, damburu mizrabla çalır. Onun damburunu bacısı oğlu düzəldib. M. Təmrazın damburunun baş hissəsi quş fiquru şəklində hazırlanıb.

M. Təmraz söhbətimiz zamanı “Ox, ay aman” adlı havanı damburda ifa etdi. Sonra həm özü, həm də T. Turac etiraf etdilər ki, bu havanı əvvəllər talahılar ifa edərmişlər. M. Təmrazdan oxumağı xahiş etsək də, o, oxumaqdan imtina etdi. Bu zaman T. Turac Azərbaycan dilində oxuduğu bir bayatı ilə həmkarına dəstək verməyə çalışdı:

Əzizim, baxdı yarım,
Baxdımın taxdı yarım.
Üzündə göz yeri var,
Sənə kim baxdı, yarım.
Üzündə göz izi var,
Sənə kim baxdı, yarım.

Amma M. Təmraz ona bircə cümlə ilə qarşılıq verdi.

Ramazan Muradov Talıb oğlu 80 yaşında dünyasını dəyişib. O, həm tar, həm də dambur çalarmış.

Saxur damburçular bu insanlarla məhdudlaşmır. T. Turacın dediyinə görə, əvvəllər Suvagildə başqa damburçular vardı, amma onlar artıq dünyasını dəyişiblər. O, **Hizbullah**, **Mamed** və **Rucail** adlı vəfat etmiş damburçuların adlarını çəkdi. Ancaq təəssüf ki, onların yalnız adlarını eşitdik, haqlarında başqa məlumat əldə edə bilmədik.

Suvagil kəndində vaxtilə sümsü çalanlar da varmış. (Sümsü qamışdan hazırlanan ensiz musiqi alətidir). Sümsü ilə əvvəllər damburu müşayiət edərlərmiş. Bu aləti elə sümsü ifaçılarının özləri düzəldərlərmiş. Kənd sakinlərindən Əliyev Rəsul (60 yaşında vəfat edib), Əli dayı (soyadını öyrənə bilmədik), Eminov Abakar (doğum və ölüm tarixlərini müəyyənləşdirə bilmədik), Məmmədov Üzeyir (60 yaşında dünyasını dəyişib) həm sümsü alətini düzəldə bilir, həm də həmin alətdə ifa edirlərmiş.

İngiloylarda dambur. Bölgədə mövcud olan Mövlud mərasimi haqqında apardığımız tədqiqatda ingiloylar haqqında məlumat verdiyimizdən burada yenidən bəhs etməyi lazım bilmədik¹.

Biz bölgəyə səfərlərimiz zamanı ingiloyların yaşadıkları məntəqələrə də baş çəkdik, onların arasında dambur ifaçılarının artıq qalmadığını öyrəndik. Balakən rayonunun İtitala kənd sakini Muradov Qürbət Murad oğlunun verdiyi məlumata görə, əvvəllər kənddə nəinki damburçular, həm də yaxşı saz ifaçıları olub. Onlar bu kəndin yetirməsi olan Aşıq Məhəmmədin adını xüsusi qeyd etdilər və onu da

¹ Vaqifqızı (Süleymanova) L. Mövlud mərasimi (Şəki-Zaqatala bölgəsindən topladığımız folklor materialları əsasında) // Dədə Qorqud. 2017. №1, səh. 116-123

vurğuladılar ki, aşiq Molla Cuma ilə dost olubmuş. Onların deyişmələri də varmış. Ancaq təəssüf ki, söyləyici bu deyişmələrdən heç nə bilmədiyini, sadəcə olaraq vaxtilə yaşlılardan bu məlumatı eşitdiyini dedi. İtitalada dövrünün dambur ifaçılarından biri olan Ömərov Əhməd adlı yaşlı bir adamın yaşadığını öyrəndik. Amma onun yaşının 90-nı keçdiyini və artıq yataq xəstəsi olduğunu, bu üzəndən də söhbət etmək iqtidarında olmadığını dedilər.

İtitala kəndinin ayrıca “Nənələr” folklor qrupu var. Qrup 1992-ci ildən fəaliyyət göstərir. 7 nəfər üzvü var, onlardan altısı qadın, biri isə kişidir. Biz onlarla da görüşdük və qrupun nümayəndələrindən biri olan Əliyeva Zəhidət Məhəmməd qızından xeyli həylə qeydə ala bildik. Əliyeva Zəhidət milliyyətə Azərbaycan türküdür, 1976-cı ildə bu kəndə gəlin gəlib. O, yaxşı həylə ifaçısı olmaqla bərabər, həm də yaxşı folklor söyləyicisi idi. “Nənələr” qrupunun üzvlərindən biri Muradova Güləndər Həbib qızı dambur ifa etməyə çalışırdı, amma bu sahədə bacarıqlı olduğunu deyə bilmirik. Həylə deməyə M.Güleşdər başlasa da, bir azdan dayanır və Ə.Zəhidət tək deməyə başlayır.

Halima can, Halima¹,
Ay qız, dur gəl yanıma.
Birin sən de, birin mən, *Zəhidət*,
Eşqə düşax canıma.

Qarabağda düzü var,
Düzlərində quzu var.
İki könül bir olsa, aman,
Kimin ona sözü var?

M.Güleşdər in dediyinə görə, həylələri əvvəldən ingiloy dilinə tərcümə edib tədbirlərdə oxuyur. Söyləyicilərlə söhbətimiz zamanı məlum oldu ki, ingiloylar arasında keçmişdə dambur o qədər də populyar olmayıb. Vaxtilə onlar arasında az sayda dambur ifaçıları olub, onlar ifa etdikləri həylələrin üstündə söz oxumaz, damburu meyın müşayiəti ilə çalmazdılar.

Sonuc. Bu gün bütün bölgədə dambur ifaçılığı öləzıməkdədir. Belə ki, bölgədə yaxşı dambur ifaçılarının sayı sürətlə azalmaqdadır. Təəssüf ki, artıq köhnə dambur həylələri unudulur, eləcə də dambur həylələrinin rəqs qaydaları da keçmişdə olduğu kimi deyil, bunların bir qismi ya unudulub, ya da xeyli dəyişikliyə uğrayıb. Biz ingiloyların yaşadıkları bütün yaşayış məntəqələrində olmağa çalışdıq. Söyləyicilərin verdiyi məlumatlara görə, əvvəllər də ingiloylar arasında dambur ifaçılığı geniş yayılmayıb, amma indi tamamilə aradan qalxıb. Saxurlarda da bu gün vəziyyət elə də ürəkəçən deyil.

Dambura mikrafonların taxılması da bu alətin artıq dövrün tələbinə uyğunlaşdırıldığını və istər-istəməz səsində də müəyyən dəyişikliyin getdiyin-dəndən

¹ Halima – Həlimə

xəbər verir. Onu da deyək ki, bu hal yalnız saxurlarda deyil, ərəzidə dambur ifa edən bütün xalqların ifaçılarında göstərir. Bölgədə yaşayan xalqların adət-ənənəsini, mədəniyyətini araşdırdığımız zaman onların hamısının türk mədəniyyət çevrəsinə aid xalqlar olduğunu görürük.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikası Zaqatala Rayon İcra Hakimiyyəti. <http://zaqatala-ih.gov.az/page/12.html>
2. Azsayılı xalqların folkloru. Tərtib edən: Yaqubqızı Mətanət. Bakı, "Elm və təhsil", 2014, 204 səh.
3. Cavadova Z. Şimal-qərbi Azərbaycan (tarixi-demoqrafik araşdırma). Bakı, 1999, 200 səh.
4. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). Xalq mərasimlərində nəğmələr ("Bənövşə", "Cəhribəyim", "Tunqay Məlik", "Dumbul Bəkir" oyunları əsasında). "Ümum-türk kontekstində Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları" mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2014, səh. 290-298
5. Vaqifqızı (Süleymanova) L. Avar etnik mədəniyyəti və folkloru // Dədə Qorqud jurnalı. 2019, №2, səh. 109-118
6. Vaqifqızı (Süleymanova) L. Mövlud mərasimi (Şəki-Zaqatala bölgəsindən topladığımız folklor materialları əsasında) // Dədə Qorqud. 2017. №1, səh. 116-123

SÖYLƏYİCİLƏR

1. Hüseynov Qeybullah Təhməz oğlu. 1943-cü ildə Zaqatala rayonunun Suvagil kəndində doğulub. Ali təhsillidir. Rus dili müəllimidir. Hal-hazırda təqaüddədir. Milliyyəti saxurdur.
2. Məmmədov Təmrəz Yəhya oğlu. 1942-ci ildə Zaqatala rayonunun Suvagil kəndində doğulub. Orta təhsillidir. Sürücü, çoban işləyib. Təqaüddədir. Milliyyəti saxurdur.
3. Turacov Turac Musa oğlu. 1961-ci ildə Zaqatala rayonunun Suvagil kəndində doğulub. Orta təhsillidir. Musiqi müəllimidir. Hal-hazırda Suvagil kənd Mədəniyyət Evinə işləyir. Milliyyəti saxurdur.
4. Balayev Rəcəb Məhəmməd oğlu. 1967-ci ildə Balakən rayonunun İtitala kəndində doğulub. Ali təhsillidir. Hal-hazırda İtitala kənd inzibati ərazi dairəsi üzrə nümayəndə vəzifəsində çalışır. I Qarabağ Savaşı qazisidir. Milliyyəti ingiloydur.
5. Muradov Qürbət Murad oğlu. 1958-ci ildə Balakən rayonunun İtitala kəndində doğulub. Orta-ixtisas təhsillidir. İtitala kənd Folklor Evinin direktoru vəzifəsində çalışır. Milliyyəti ingiloydur.
6. Mollayeva Səkinə Zahir qızı. 1957-ci ildə Balakən rayonunun İtitala kəndində doğulub. Orta təhsillidir. Kənd klubunun müdürüdür. Milliyyəti ingiloydur.
7. Əliyeva Zahidət Məhəmməd qızı. 1957-ci ildə Zaqatala Aşağı Çardaxlar kəndində doğulub. 1976-cı ildə İtitalaya gəlin gəlib. Orta təhsillidir. "Nənələr" folklor qrupunun üzvüdür. Milliyyəti Azərbaycan türküdür.
8. Muradova Güləndər Həbib qızı. 1936-cı ildə Balakən rayonunun İtitala kəndində doğulub. Orta təhsillidir. "Nənələr" folklor qrupunun üzvüdür. Milliyyəti ingiloydur.

Elçin QALİBOĞLU***AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
elcin.galiboglu@gmail.com*****AŞIQ ƏLƏSGƏR YARADICILIĞINDA DAĞ OBRAZI****Açar sözlər:** Aşıq Ələsgər, mifoloji düşüncə, dağ, yenilməzlik, iki “Dağlar” qoşması.**THE IMAGE OF THE MOUNTAIN IN THE WORKS OF ASHIG ALASGAR
SUMMARY**

Ashiq Alasgar had an exceptional contribution to the development of Azerbaijani ashig art: his innate eloquence, sharp memory and mastery are still memorized today. In his work, the description of nature, especially the image of the Mountain, attracts attention. The mountain is praised and loved as a human being, it is presented as a symbol of protection of the country, halal, courageous, invincible address.

Mountain is a symbol of invincibility and strength in folklore. It is no coincidence that this image has always maintained its weight and was idealized in ancestral, civic thinking. The reason for idealization is the love for the image of the Mountain in the Turkish spirit. Today, the preservation of the sanctity of such a feeling means that the national character draws its strength from its union with nature.

In the works of Ashig Alasgar, the image of the Mountain is alive, native, helpful to the problem, overcomer to the problem. The ancient Turks were naturalists and worshipped nature. We can clearly see this attitude in our folklore examples. The Turkish spirit is creative, can feel the divine, creative power of nature (native), home, and be born with it. The Turkish spirit is also the protector of this spirit, to the extent that it feels and understands the divinity of nature.

Ashiq Alasgar, who was forced to leave his district due to the Armenian genocide in the early 20th century, returned to Agkilsa two years later and faced a tragic situation, including the formation of the second "Mountains". In addition, the losses of the people of the country are seen and known in the sadness, anger, rebellion and anger of the image of the mountain. The mountain suffers more than the afflicted, so Alasgar only expresses his sorrow to him and finds peace. The mountain is strong and unshakable, it does not blink or give up in the face of oil, it gives hope to the ancient inhabitants of the country, inspires them to live and rebuild. The Mountain-Man is in place, he has not gone anywhere. So, it is necessary to return home. The mountains are the refuge of Ashig Alasgar's hand and himself. The image of the Mountain in mythological thought considers Man, not a slave, but a confirmation of his existence, and, conversely, for Man means the Mountain itself. Ashiq Alasgar Dag does not consider slavery a shortcoming. This desire stems from the eternal love and trust in the invincibility of the Mountain, Vugar.

Keywords: Ashiq Alasgar, mythological thinking, mountain, invincibility, two "Mountains" combination.

**ОБРАЗ ГОРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АШУГА АЛЕСКЕРА
РЕЗЮМЕ**

Ашуг Алескер внес исключительный вклад в развитие азербайджанского Ашугского искусства: его врожденное красноречие, острая память и словесное мастерство до сих пор у всех на устах. В его творчестве обращает на себя внимание описание и воспевание красот

природы, особенно изображение Гор. Мастер слова хвалит Гору и любит по-человечески, ее преподносит как символ защиты страны, мужественности, правдивости и непобедимости.

Гора в фольклорном мышлении является символом непобедимости и силы. Этот образ всегда идеализировался в мышлении предков и соплеменников. Даже сегодня сохранение святости этого чувства означает, что национальный характер черпает свою силу в гармонии с природой. В творчестве Ашуга Алескера образ Горы - живой, родной, страстный и побеждающий боль.

Древние тюрки были натуралистами и поклонялись природе. Это отношение мы ясно наблюдаем в фольклорных образцах. Тюркский дух - творческий, чувствует божественную, творческую силу родной природы и составляет гармонию с ней. Тюркский дух также является защитником этого духа в той мере, в какой он чувствует и понимает божественность природы.

Ашуг Алескер, вынужденный покинуть родные края из-за геноцида армян в начале XX века, вернулся в Агкилеу два года спустя и столкнулся с трагической ситуацией, и это стало причиной написания второй гошмы под названием «Горы».

В гошме потери жителей этого края отражены в горе, бунте и гневе образа Горы. Гора сильная и непоколебимая, она не отступает и не сдается, она дает надежду духам коренных жителей края, вдохновляет их жить и восстанавливаться.

Гора-Человек стоит на месте, он никуда не уходит. Значит, нужно возвращаться родные края. Горы - прибежище и сила веры самого Ашуга Алескера. Образ Горы в мифологическом мышлении рассматривает Человека не как раба, а как подтверждение его существования, и, наоборот, для Человека означает саму Гору. Ашуг Алескер не считает «рабство» недостатком для Горы. Это желание проистекает из вечной любви и веры в непобедимость и гордость Горы.

Ключевые слова: Ашуг Алескер, мифологическое мышление, Гора, непобедимость, две гошмы «Горы».

Giriş. Dağ folklor düşüncəsində yenilməzlik, güc-qüvvət rəmzidir. Təsədüfi deyil ki, bu obraz həmişə özünün sanbalını qoruyub, əcdad, yurddaş düşüncəsində ideallaşdırılıb. İdeallaşdırılmanın səbəbi türk ruhunda Dağ obrazına olan sevgidən irəli gəlir. Bu gün də belə duyğunun müqəddəsliyini qoruyub saxlaması ulusal xarakterin təbiətlə birliyindən güc alması anlamına gəlir. R.Qafarlı göstərir ki, türkün tapındığı ilkin təbiət varlıqlarından biri dağdır. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə dağ kultlaşdırılmış, insanları yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır (3, 3).

Azərbaycan folklorunda əcdad ruhu Təbiətin Günəşiylə, Səmasıyla, Səhəriylə, Gecəsiylə, Çayıyla, Bulağıyla (Su ilə), Ağacıyla birdir. Folklor düşüncəsinin mayası təbiətdən gəlir. Bu da təbiidir. Əcdad təsəvvüründə ilkinlik təbiətdəndir: hər şeydən öncə ona görə ki, insanın jest və mimikalardan nitq imkanına kimi yol keçməsi, dil yiyəsi olması, cəmiyyət qurması (cəmiyyətləşməsi) təbiətdə mümkün olub. Dünyanın bütün bölgələrində xalqlıq imkanına yetənlər bu aqibəti yaşayıblar. Ancaq əsas məsələ təbiətə ilahi, insani münasibətdədir. Şişirtmədən demək olar, türk düşüncəsində bu yön bəşər xalqları içərisində nadirliyi, bənzərsizliyi ilə seçilir.

V.N.Toporov yazır ki, dağın mifoloji funksiyaları fərqlidir. Dağ dünya ağacının transformasiyasının ən geniş yayılmış variantı kimi çıxış edir. Dağ daha çox dünya obrazı, kosmik quruluşun bütün əsas element və ölçülərinin inikas olunduğu kainat modeli kimi qavranılır (6, 311).

Aşıqlarımızın yaradıcılığında təbiətdəki Dağın, Göyün, Günəşin, Ağacın və s. insanlaşmış obrazlarının olması təbii olaraq folklorumuzdakı əcdad düşüncəsinin yaşarılığından gəlir. Ölməyən, yoxa çıxması mümkün olmayan bu duyğu yüzildən-yüzilə, soydan-soya keçir, ənənə beləcə qırılmadan yaşayır.

Aşıq Ələsgərin yaradıcılığında Dağ obrazı canlıdır, doğmadır, dərddə həyandır, dərddə yenəndir.

Məlumdur ki, Ələsgərin iki “Dağlar” qoşması var.

Birinci “Dağlar”da ilk bənd belə başlayır:

Bahar fəsli, yaz ayları gələndə

Süsənli, sünbüllü, lalalı dağlar.

Yoxsulu, ərbabı, şahı, gədanı

Tutmaz bir-birindən alalı dağlar.

Burada Dağ – vüqar, ləyaqət (ərdəmlik) rəmzidir. Təbiətin yenidən doğuluşuyla Dağın əzəməti, böyüklüyü yenidən görünür, bilinir. Ancaq Dağ həmişə möhtəşəmdir, yenilməzdir, çünki özündə ilahilik keyfiyyəti daşıyır. Elə buna görə də “yoxsulu, ərbabı, şahı, gədanı” bir-birindən ayırmır. Dağ burada əslində ilahilik mahiyyətli (yəni yenilməz, mənəvi keyfiyyətlərə yetmiş, iradəli) insan obrazında təqdim olunur.

Mifologiyada dağ insan kimi canlı varlıqdır. Ə.Tanrıverdi yazır ki, müasir Azərbaycan, o cümlədən türk xalqları onomastikasında dağ adları və dağ anlayışı ifadə edən sözlər əsasında yaranmış şəxs adları üstün mövqedə görünür: Altay, Dağbəy, Dağbəyi, Dağxan, Qafqaz, Qoşqar, Himalay, Elbrus... (5, 22).

Dağda insanı görmək özünü anlayan, duyan, təbiətin böyüklüyünü anladığı dərəcədə də özüylə onun arasında mənəvi birlik görən əcdad düşüncəsindən irəli gəlir. Türk tanrıçılığında İnsan özündəki qüdrəti Təbiətdə görür, Təbiətdəki qüdrəti özündə. Beləcə, qəribə, hardasa izah olunmaz, əslində ruhun gözüylə görünən, ağılüstü dərk olunan mənzərə göz önündə açılır:

Xəstə üçün təpəsində qar olur,

Hər cür çiçək açır, lələzar olur,

Çəsməsindən Abi-Həyat car olur,

Dağıdır möhnəti, məlalı dağlar.

Burada realizmdən, yəni gerçəkliyin təsvirindən o yana nəşə varmı? İlk baxışda görünmür. Ancaq dərinə varanda Dağın insanlaşmış-ilahiləşmiş obrazının varlığı aydınca sezilir. Buranın qarı başqa yerlərin qarına bənzəməz, ucalardadır. Bu səbəbdən də xəstə üçün dərmandır. Dağın bulağı adi bulaq deyil, dirilik suyudur.

Dirilik suyu – içənləri ölməzliyə qovuşdurduğuna inanılan əfsanəvi sudur. Dirilik suyu və ümumiyyətlə, əbədi, sonsuz həyat axtarışı ilə bağlı nə qədər çox süjet olsa da, bu süjetlər əski dünya mədəniyyətlərində Bilqamıs, Oğuz xan, İsgəndər Zülqərnəyn və b. kimi yalnız bir neçə şəxsin adı ilə əlaqələndirilib (1, 105).

Abi-Həyatın mövcudluğu Dağa görədir. Dağısız onun xilasçı kəraməti mümkün deyil. Mifoloji düşüncənin məntiqi bizə bunu deyir. Dağ dərddə dərman ünvanıdır, dərddə dağıdıb yox edəndir, çünki ümid kanıdır...

Yayın əvvəlində dönərsən xana,
Son ayda bənzərsən yetkin bostana.
Payızın zəmhəri qoyur vırana,
Dağıdır üstündən calalı, dağlar!

Burada Dağdan üstün qüvvə – obraz Payız var. Mifoloji düşüncədə Təbiətdəki hər varlığın başqasından ayrıcalığı (xüsusiyyəti), habelə bir-birini yaşatması var. Burada hansının Xeyir, hansınınsa Şər obraz olduğu ağıldan keçmir. Əslində xəlqi düşüncədə payız təbiətin bəhrəli dönamidir, bənddə də vurğulanır. Ancaq burada realist boyakarlığın arxasında ruhun gördüyü payız gələr-gəlməz soyuq havalı Dağın yalqızlığa mətanətlə sinə gərməsidir. Məlum olur ki, soyuğu gətirən, “üstündən calalı dağıdan” elə Dağın özüdür. Burada Dağ – həm Payızdır, həm ayrıca özüdür, Təbiətdir, deməli, ilahilik donunda İnsanır.

Gahdan çiskin tökər, gah duman eylər,
Gah gəlib-gedəni pərişan eylər,
Gahdan qeyzə gələr, nahaq qan eylər,
Dinşəməz haramı, halalı dağlar.

Hardasa Dağın hökmülüyü haqqında yuxarıda deyilənlər təsdiqini tapır. Mifoloji duyumdakı gerçək olur. Dağ əcdad düşüncəsindəki Tanrıdır, hər şeyə qadirdir. Türk tanrısı Türk İnsanıdır. Türk özündəki qeyri-adi duyumla Tanrı obrazı arasında ilahi uyumlu bağlılıq tapır, təbiəti (təbiətdəkiləri) tanrılaşdırır.

Ələsgərin aşiq fitrəti burada özünü bütün əzəmətiylə göstərir. O, Dağdakı İnsanı görə və təsvir edə bilir. Çovğunlu dağ havasını dəli-dolu insan halıyla müqayisə etmək, bağ yaratmaq aşiqin yüksək sənətkarlığının ifadəsidir.

Maraqlıdır, bəs ilahilik obrazı olan Dağ “Gahdan qeyzə gələr, nahaq qan eylər”mi, “haramı, halalı dinşəməmzi?” Burada mifoloji düşüncədəki erkli Dağ obrazını açıq-aydın bütün xarakteriyə görürük. Türk İnsanın Dağ obrazı Təbiətdəki canlı, yaradıcı müşahidələrinin ifadəsidir.

R.Əlizadənin fikrincə, dağa pərəstiş, onun kultlaşdırılması Azərbaycan folklorunda özünün geniş izlərini saxlamışdır. Dağ ilkin mifoloji düşüncədə kosmoqonik stixiya (yaradılış başlanğıcı) olmuşdur. Onun kosmoqonik prosesin əsas obrazlarından birini təşkil etməsi folklorda geniş obrazlar silsiləsində təmsil olunmasını təmin etmişdir. Dağ kultunu təmsil edən obrazların araşdırılması göstərdi ki, dağ obrazı animistik görüşlərlə birləşmiş və folklorumuzda dağ ruhunun müx-

təlif obrazları yaranmışdır. Bu cəhətdən dağ ruhunu cansız predmetlərdə, digər tərəfdən təbiətin canlı varlıqlarında, o cümlədən insanda təcəssüm olunmuş statuslarda aşkarlamaq mümkündür (4, 49).

Tanrı Türkə ərqli olduğu dərəcədə də Türk Tanrısına ərklidir. Ona görə də Dağ (İnsan) Tanrının “nahaq qan eləməsinə” görür, ancaq ondan küsmür, əlini üzür. Dağın “nahaq qan salması” Təbiət halının ifadəsidir. Aşıq-tanrıçı bunu anladığı üçün qoşmanın sonunda da Dağı öyür, buna haqq tapır. Ona görə ki:

Ağ xalat bürünər, zərnişan geyməz,
Heç kəsi dindirib, xətrinə dəyməz.
Sərdara söz deməz, şaha baş əyməz,
Qüdrətdən səngərli, qalalı dağlar.

Burada yenə Dağın əzəli ilahi xisləti – Vüqarı göz önündə canlanır.

Köçər ellər, düşər səndən aralı,
Firqətindən gül-nərgizin saralı.
Ələsgər Məcnun tək yardan yaralı,
Gəzər səndə dərddli, nalalı, dağlar!

Dağ həm dərddəğidandır, həm də ki, dərd çəkəndir. Ona görə ki, Dağ – İnsandır. Onun da İnsan kimi duyan ürəyi, düşünən beyni var.

B.Ögəl yazır ki, oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc almalarına dərin inam bəsləmələrinə görə dağları bir torpaq, daş yığını kimi deyil, hisslər və duyğularla yoğrulmuş, insanlaşmış varlıq kimi düşünmüşlər (2, 424).

Aşıq Ələsgərin eyniadlı başqa bir “Dağlar” qoşmasında da Dağın İnsanlaşmış obrazına daha geniş çalarda rast gəlirik.

20-ci yüzilliyin əvvəllərində ermənilərin törətdiyi soyqırımı səbəbindən yaşadığı mahalı tərk etməyə məcbur olan Aşıq Ələsgər iki ildən sonra Ağkilsəyə qayıdanda faciəvi durumla üz-üzə qalır, ikinci “Dağlar” qoşması belə yaranır:

Hanı mən gördüyüm qurğu-büsatlar?!
Dərdməndlər görsə, tez bağı çatlar;
Mələşmir sürülər, kişnəşmir atlar;
Niyə pərişandı halların, dağlar?!

Dağ dərddəşlikdə hamıdan güclüdür, səbirlidir. Yurdun yiyəsini tanıyır, onun dərdiylə yaşayır. Ələsgər Dağa ərklidir, dərdinin səbəbini bilir. Çünki onun dərdi Dağın da dərdidir.

Qoşmada yurdun insanların itkiləri Dağ obrazının kədərində, qeyzində, üsyankarlığında, hiddətində görünür, bilinir. Dağ dərddməndlərdən ötədir dərd çəkməkdə, ona görə də Ələsgər dərddini ancaq ona söyləyir, rahatlıq tapır. Dağ güclüdür, sarsılmazdır ki, yağılar qarşısında belə gözünü qırpmır, təslim olmur, yurdun əzəli sakinləri olan ruh yiyələrinə varlığıyla ümid verir, yaşamağa, yenedən yurd salmağa ruhlandırır. Dağ-İnsan yerindədir, heç yana getməyib. Deməli, Yurda qayıtmaq gərək:

Həsənnənə, Həsənbaba qoşadı,
Xəşbulaq yaylağı xoş tamaşadı.
Arsız aşiq elsiz niyə yaşadı?!
Ölsün Ələsgər tək qulların, dağlar!

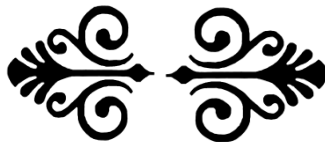
Aşiq Ələsgərin elinin, özünün güvənc yeri dağlardır. Mifoloji düşüncədəki Dağ obrazı İnsanı qul yox, varlığının təsdiqi sayır, habelə əksinə, İnsan üçün Dağ özü deməkdir. Aşiq Ələsgər Dağ üçün qul olmağı əskiklik saymır. Bu istək Dağın yenilməzliyinə, Vüqarına olan əzəli sevgidən, inamdan irəli gəlir.

Sonuc. Qədim türklər təbiətçi olublar, təbiətə səcdəli münasibət bəsləyiblər. Bu münasibəti folklor örnəklərimizdə aydınca görə bilirik. Türk ruhu yaradıcıdır, təbiətin (doğanın) ilahi, yaradıcı gücünü duya, öyə, onunla doğmalaşa bilər. Türk ruhu habelə təbiətin ilahiliyini duyduğu, anladığı dərəcədə özü də bu ruhun qoruyucusudur.

Azərbaycan türk ruhunun təbiət-insan birliyi sarıdan ən yetkin örnəyi aşiq sənətidir. Ayrıca olaraq aşiq sənətində – dastançılıqda, saz ifalarında türkün təbiətə səcdəli münasibətinin ifadəsini görürük. Klassik saz havalarımızda – “Yanıq Kərəmi”də, “Qaraçı”da, “Dilqəmi”də, “Misri”də və başqalarında türk təbiətlə birdir, mahiyyətə bir-birinin ağılda, düşüncədə yaradıcıları, yaşadıcılarıdır. Aşiq Ələsgərin yaradıcılığında təbiətin, ayrıca olaraq Dağın ağılda, düşüncədə insaneləşmiş obrazının vəsfi diqqəti çəkir. Dağ insan kimi öyülür, sevilir, yurdun qoruyuculuq simvolu, halal, mərd, yenilməz ünvanı kimi təqdim edilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
2. Ögel B. Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.
3. Qafarlı R. Günəş səhərlər dağlardan boylanır / Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 3-7
4. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 176 s.
5. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 120 s.
6. Топоров В.Н. Гора / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 311.



Rüstəm MÜRSƏLOĞLU,
Dr. Ögr. Üyesi,
İstanbul Mədəniyyət Univeristeti
Səhnə və Görüntü Sənətləri Bölümü.
E-mail: turkrustam@gmail.com



XALQ OYUNLARI – AZƏRBAYCAN TEATRININ KÖKLƏRİ KİMİ

Açar sözlər: Azərbaycan xalq oyunları, dramatik oyunlar, rəqsaxili oyunlar, mərasim oyunları, məişət oyunları, meydan tamaşaları.

FOLK GAMES AS THE ROOTS OF THE AZERBAIJAN THEATER SUMMARY

The Establishment and Development of Azerbaijani Theater are closely connected with the activity, life, festivities, customs and traditions, and outlook of the people. Ancient traditional ceremonies, such as "Sayachy", "Novruz", and "Gevsech" contain theatrical elements such as choruses, dances, various archetypical characters, and dialogues in dramatic plays. The most important part of the ceremony of Novruz is the game "Kosa-Kosa". It is the pattern of the theatrical plays. The game is characterized by a plot, dramatic moments, and actors in masks who wear special clothes to express the real meaning of the performance. The elements of a stage theatre are also strong at Ozans' and Ashugs' meetings, in the scenes of "Zorxana" and in rope-dancers' shows.

Key words: Azerbaijani folk games, dramatic games, dance games, ritual games, everyday games, field performances.

НАРОДНЫЕ ИГРЫ - КАК КОРНИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ТЕАТРА РЕЗЮМЕ

Становление и развитие азербайджанского театра тесно связано с деятельностью, бытом, праздниками, обычаями и традициями, мировоззрением народа. Древние традиционные обряды, такие как «Саячи», «Новруз» и «Гевсеч», содержат театральные элементы, такие как хоры, танцы, различные архетипические персонажи и диалоги в драматических пьесах. Важнейшая часть церемонии Новруз - игра «Коса-Коса». Это образец театральных постановок. Игра отличается сюжетом, драматическими моментами и актерами в масках, которые носят специальную одежду, чтобы выразить реальный смысл представления. Элементы сценического театра также сильны на собраниях озанов и ашугов, в сценах «Зорханы» и в представлениях канатоходцев.

Ключевые слова: азербайджанские народные игры, драматические игры, танцевальные игры, обрядовые игры, бытовые игры, полевые представления.

Giriş. Azərbaycan Teatrının yaranması və inkişafı xalqın fəaliyyəti, həyatı, şənlikləri, adət və ənənələri, dünyagörüşü ilə sıx bağlıdır. "Sayachi", "Novruz" və "Gevsech" kimi qədim ənənəvi mərasimlərdə xor, rəqs, müxtəlif arxetipik simvollar və dramatik oyunlarda dialoqlar kimi teatr elementləri var. Novruz mərasiminin ən vacib hissəsi "Kosa-Kosa" oyunudur. Teatr oyunlarının nümunəsidir. Oyun bir süjet, dramatik anlar və tamaşanın əsl mənasını ifadə etmək üçün xüsusi paltar geyinən maskalı aktyorlarla xarakterizə olunur. Ozanlar və Aşıqlar məclislərində, "Zorxana" səhnələrində və ip rəqqasları şoularında səhnə teatrının elementləri də güclüdür.



*Zorxana tamaşası. Pəhləvanlar mil
ovnada ovnada mevdanda gəzirlər*

Hər bir xalq, öz mədəniyyəti və adət-ənənəsi ilə diqqət çəkir. Əski zamanlardan günümüzdə gəlib çıxan inanclar və adət-ənənələr, məxsus olduğu hər bir xalqın tarixindən, onun yaşam və düşüncə tərzinin özəlliklərindən xəbər verir. Bu baxımdan çox qədim tarixi kökə sahib olan Türk xalqları da, dünyanın harasında yaşamalarından asılı olmayaraq özünəməxsus mədəniyyətləri və adət-ənənələri ilə diqqət çəkmişlər. Türk xalqları, ayrı-ayrılıqda müəyyən fəqli xüsusiyyətlərə malik olsalar da, onların ortaq cəhətləri də az deyildir. Əsasən, teatr elementlərinə əsaslanan, müəyyən obrazlar silsiləsinə malik olan xalq oyunlarının, yaranış etibarilə əski inanclardan bəhrələnməsi heç kəsə sirr deyil. Xalq oyunları, insan təxəyyülünün, daha geniş anlamda xalq yaradıcılığının məhsuludur. İnsan (xalq), oyunları icad etməklə, özünün düşüncəsini ortaya qoyur, eyni zamanda dünyada və həyatda maraqlı və sirli görünən nəsələri öyrənmək arzusunu dilə gətirir, həmçinin müəyyən məqamlarda özünün əylənmək və zövq almaq istəyini də gizli saxlamır. Oyunun, insanın əsas fəaliyyət sahəsinin birinə çevrilməsi prosesində toplumun inanc dünyası, onun dünyagörüşü, mifik düşüncəsi və s. mühüm rol oynamış olsa da, "...zamanla mif də, ritual da, inanc da arxa plana keçdiyindən, oyunun məzmunu kimi, təyinatı da dəyişdi. Hətta ciddilik, rəsmiyyətçilik, ağır davranışlar yerini əyləncəyə tərk etdi" (Kazımoğlu 2006, 240).

Məzmununa, formasına və məqsədinə görə bir-birindən fərqlənən xalq oyunlarının (xalq teatri və ya meydan oyunları) öz qaynağını türk mifologiyası və rituallardan alır. Təbii ki, "kölgə", "kukla" və "kilimarası" oyunları da ritual səciyyə daşıdığından, onların struktur-semantik təhlili bu oyunların rituallarla bağlı-

lğını açıq şəkildə biruzə verir. Hətta qədim Türk dövlətlərinin ənənəsində qonşu ölkələrdən təşrif buyuran elçilərin, qonaqların “qarşılanma mərasimi”nin özü də bir ritual (bir tamaşa) formasında keçirilirdi. Qonaqların qarşılanması mərasiminin yüksək səviyyədə həyata keçirilməsi üçün mərasimə qatılanların harada, necə oturacağı və s. işlər öncədən planlaşdırılırdı. Mərazimə xüsusi hazırlıq prosesi ilk rol oynama, ilk teatr oyununa işarədir. Sonradan dini-praktik məzmunlu şaman rituallarının da əlavəsi nəticəsində, bu mərasimlər xeyli zənginləşmişdi.

Azərbaycan xalq oyunları və meydan tamaşaları xalqın qədimliyini, tarixi keçmişini, zəngin mədəniyyətini özündə əks etdirir. İnsana, mənə etibarıyla cəldlik, gözəllik, qıvrıqlıq aşılayan, ona yüksək humanist duyğular təlqin edən, şəri cəzalandırmağı, yaxşını qorumağı, ona kömək etməyi tərənnüm edən bir folklor janrı olaraq diqqətimizi çəkən xalq oyunlarının dəyəri, mənsub olduğu hər bir xalqın mədəniyyətinin zənginliyi ilə ölçülür.

“Oyun” nədir? Bu sözün açımı ilə bağlı çox müxtəlif fikirlər səsləndirilir. Məsələn: Ə.Sultanlı yazır ki, “Azərbaycanlılar dram sözünü oyun məfhumu ilə ifadə etmişlər” (Sultanlı Ə. 1964). “Oyun” sözünün “tamaşa”, “rəqs” mənasını ifadə etdiyini bildirən M.Allahverdiyev isə qeyd edir ki, “oy” söz kökü əsasında dildə yaradılan “oyma” sözünə əsaslanır, onun türk xalqları içərisindəki variantlarına istinad edərək onun dilimizdə “oyma”, “eşmə” mənalarını əsas götürür. (Allahverdiyev M. 1978)

Məlumdur ki, xalq oyunlarının bir çoxu ibtidai dövrün ilkin həyat təsəvvürləri ilə bağlı yaranıb. Bu səbədən, ovlayacaqları heyvanın cildinə girib, onları yamsılayarkən, teatrın ilk ünsürlərini yaradan ibtidai insanların, ovun uğurlu olması üçün təşkil etdikləri mərasimlərdə ifaçılıq sənətinin ilkin elementlərinə rast gəlmək olar. Geyimin, səhnə əşyasının mövcud olmadığı bir dövrdə əcdadlarımız heyvan cildinə girməklə, həm də maskanın ilkin əlamətlərini yaratmışlar. Bununla yanaşı, ilkin insanın cildə-cildə girərək, həm də düşmənin qüvvətli, heybətli surətini yaratmaq cəhdləri teatr ünsürlərin inkişafına güclü təkan vermişdir. İlkin mərhələdə qədim etnoslarımız real həyat və məişətlə bağlı formalaşma mərhələsi keçdiyindən, bu oyunların da bir çoxu ibtidai dövrə məxsus bəzi xüsusiyyətləri hələ də özündə qoruyub saxlamaqdadır. Mifik baxışlar, şaman görüşləri ilə əlaqəli təsəvvürlər isə oyunların sonrakı inkişafını qaçılmaz etmişdir.

Azərbaycan xalq oyunların kökləri, eyni zamanda pantomima tamaşaları ilə də sıx bağlıdır. İlk vaxtlar əl-qolla, bədən hərəkətləri, mimikalarla ifadə edilmiş pantomimo sənəti, zamanla inkişaf edərək bəsit rəqslərdən süjetli rəqslərə qədər inkişaf yolu keçmişdir. Əcdadlarımızın ov əldə etmək və ovu qorumaq məqsədi ilə ifa etdikləri ritual xarakterli rəqslərdə pantomima elementlərini aydın şəkildə görmək olar. Pantomima tamaşalarında ifa edilən hər bir rəqs parçası, hər bir hərəkət özündə bir mənanı ifadə edir. Əgər, ilk vaxtlar pantomima xarakterli oyunlarda ovçuluk ənənələrinə uyğun olaraq yalnız kişilər çıxış edirdilərsə, sonralar bu sırada

qadınlar da yer almağa başlayır. Zamanla bu sənət elementləri arasındakı yaranan harmoniya sonradan dramatik xarakterli oyunların yaranmasına zəmin yaratmış, pantomima sənətinin ifadə vasitələri böyük inkişaf mərhələsi keçərək günümüze qədər gəlib çıxmış və çağdaş teatrımızın ayrılmaz qollarından birinə çevrilmişdir.

Bu gün bir çox qaya rəsmlərində, o cümlədən “Qobustan” və Kəlbəcər qayaüstü rəsmlərində ilkin xalq oyunlarının müəyyən izlərinə, bəzi hallarda isə ayrı-ayrı oyunların bütöv rəsmlərinə rast gəlməyimiz bunu deməyə əsas verir. Yallı, mifoloji qaynaqlı bir oyundur ki, məna ifadə etmək ənənəsi müxtəlif növlü “yallı”larda da var. Oyunun qədimliyini yaranma tarixi b. e. ə gedib çıxan Qobustan qayaüstü rəsmləri sübut edir. Rəsmlərdə ələ-ələ verib, alov ətrafında rəqs edən insanlar təsvir olunub ki, burada rəqs edənlər ovçuluq ənənələrini, ayinlərini yerinə yetirərək dünyanın hərəkətini simvolizə edərək yan-yana düzülüb mistik bir ayini yerinə yetirirlər. Öz mənşəyi etibarlı ilə, həm də bir ünsiyyət vasitəsi olaraq meydana gələn bu cür oyunlar, müəyyən inkişaf mərhələsi keçərkən, ilkin rəqslərin də yaranmasına təkan vermişdir.

Yarandığı bir gündən etibarən xalq oyun tamaşaları xalqın gündəlik yaşayış tərzləri ilə hər zaman sıx bağlı olmuş, onun aparıcı istiqamətlərini özündə əks etdirmişdir. Xüsusilə, əməkçi xalqın gündəlik həyatından, qədimliyindən, keçmişindən, mədəniyyətindən xəbər verən, xalq oyunları və meydan tamaşaları xaraktercə realist özəllik daşmışdır. İnsanların həyatı, arzu və istəkləri ilə bağlı olan Azərbaycan xalq oyun tamaşaları xalqın məişəti, gün-güzəranı ilə bağlı olan bayram və mərasimlərini də özündə əks etdirmişdir. Xalqın məişətindən bəhs edən bu cür əyləncələr getdikcə daha kütləvi xarakter alaraq təkmilləşmiş, bəzən ibtidai, bəzən də kamil süjetli tamaşalar kimi xalqın bədii yaradıcılığına daxil olmuşdur. Məhz bu baxımdan “zaman keçdikcə bu ünsürlər müəyyən həyat məzmunu ifadə edərək, müstəqil şəkə düşməyə və teatr tamaşalarının yaranması üçün əsas təşkil etməyə başlamışdır. Xalq içərisində intişar tapan tamaşa və oyunlarda müəyyən süjetə, dramatik hərəkətə və ən başlıcası, aktyor tərəfindən ifa edilən bədii surətə rast gəlirik” (Cəfərov 1974). M.Arif isə, özünün “Azərbaycan xalq teatri (bəzi qeydlər)” və “Azərbaycan xalq teatri” (1950) adlı kitablarında bu barədə belə yazırdı: “Öz məzmun, şəkil və hətta mənalarını dəyişərək zəmanəmizə qədər gəlib çıxan adət və ənənələrdə, xalq dramının aydın nişanələrini görmək olur”.(Mahmud A. 1970)

Xalq arasında geniş yayılmış xalq oyun, tamaşalarından "Qaravəlli" (meydan teatri formalarından biri), "Kilimarası", "Şah Səlim" (kukla tamaşaları) və s. Azərbaycanda xalq teatrının müstəqil tarixə malik olduğunu bir daha sübut edir. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, Azərbaycan xalq teatrının daha yetkin mərhələsini təşkil edən bu tamaşa formalarından bir qismi sabit süjet üzərində qurulduğundan oyun xarakteri daşdığı halda, başqa qismi isə xırda məzhəkələrdən ibarət repertuara malik olmuşdur. Əslində "Novruz" bayramının mühüm hissəsini təşkil edən "Kosa-kosa" oyunu da əsl teatr örnevidir. Burada ardıcıl süjet, dramatik hə-

rəkət, xüsusi paltar geyinən maska taxan aktyor vardır, bu da teatra xas özəlliklərdəndir. Bir neçə gün davam edən toy mərasimlərində ifa olunan "Mütriblərin rəqsi", "Xan-xan", "Gəlinlə qayınananın deyişməsi" və s. epizodlar, burada oyun və tamaşa ünsürlərinin müstəqil şəkildə əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərir. Bütün bunlarla yanaşı, həm də el məclislərində, ozan-aşıq məclislərində, "Zorxana" səhnələrində, kəndirbazların çıxışlarında, habelə qədimdə el arasında geniş yayılan "Yuğ" mərasimində də meydan teatrı ünsürləri güclü olmuşdur.

Ümumiyyətlə, Xalq yaradıcılığının hər bir nümunəsini diqqətlə araşdırsaq, orada ifadə, məna, məzmun və ifa tərz-i etibarilə dram, tamaşa ünsürləri tapmaq mümkündür. Çünki, xalq dramları bir janr kimi formalaşana qədər folklorun başqa növləri daxilində, xüsusilə epik növün ayrı-ayrı janrlarında yaranmağa başlayıb. Belə ki, əvvəllər peşəkar nağılçılar, aşıqlar, körpələrinə nağıl danışan analar və nənələr nağıldakı hadisələrin gedişindən asılı olaraq mimikadan, jestlərdən, əl-qol hərəkətlərindən də geniş istifadə edirdilər. Bu zaman isə sanki söylənən folklor nümunəsi dinləyicini gözü önündə ibtidai şəkildə səhnələşir və beləliklə, xalq tamaşalarının ilkin rüşeymləri yaranır. Məsələn, "Məlikməmməd" nağılında Məlikməmmədin quyuda divlə qarşılaşdığı səhnəni danışan şəxs divin sözlərini qalın, kobud səsle, qızın sözlərini zərif, incə, Məlikməmmədin sözlərini isə amiranə bir səsle, xarakterik ahənglə ifa edirdi. Deməli, nağıllar, dastanlar, mərasimlər xalq tamaşalarının yaranması və kamilləşməsi üçün ilkin mərhələ olmuşdur. Hətta "milli teatr poetikasının bir çox səciyyələri əski oğuzların mif yaradıcılığında, deyimlərində, müxtəlif adət-ənənələrində, oyunlarında, mahnılarında və s. səpələnmiş halda mövcuddur" (Əlizadə 1998, 24). Qədim tarixə malik "Sayaçı", "Novruz", "Gəvsəç" kimi mərasimlərdə xor, rəqs və dialoqla yanaşı, dramatik süjetə, hərəkətə, bəzən isə bədii surətə də rast gəlinir.

Qeyd etdiyimiz kimi, özünün ilkin dövrlərindən başlayaraq oyunlar xalqın həyat tərzini, məişətini, adət-ənənəsini özündə bütünlüklə əks etdirdiyi üçün mövzu, məzmun, yaranma yolu və formaları etibarilə daha zəngindir. Bu oyun-tamaşalarda kənd həyatı, məişəti və təsərrüfat həyatı əks olunur. Gülüş üstündə qurulan bu oyun-tamaşalar, mahiyyət etibarilə əyləncə xarakteri daşısa da, bu komikliyin daxilində süjet acı gülüşə - kinayəyə yer ayırır ki, tamaşalar zamanı gülüş bəzən ciddiləşir, acı kinayəyə, satiraya çevrilir, insanların əmək, məişət və psixologiyasındakı qüsurlar vurğulayırdı. Bütün bunlara baxmayaraq nikbinlik bu oyun-tamaşaların başlıca xüsusiyyəti hesab edilirdi.

Bir sıra araşdırmaçılar, tədqiqatlar oyunları xarakterinə, oynanma tərzinə, mövzusuna görə qruplaşdırmışlar. Belə ki, Türkiyədə oyun mövzusunun ən yaxşı bilicilərindən sayılan M. Anda yazır ki, "oyunları məzmununa görə 3 ana başlıq altında toplamaq mümkündür". Bu bölgüdə kənd oyunları adlandırılan xalq rəqsləri öndə gəlir. İkinci sırada dramatik oyunlardır ki, dramatik oyunların da ən əsas özəlliyi, xüsusiyyəti onların səhnədə göstərilməsidir. Burada oyunçunun paltar,

maska, makiyaj, qrim ilə yeni bir obraza girməsi və oyunun monoloq və dialoqlardan ibarət olması əsasdır. Üçüncü bölgüyə aid olan oyunlar rəqs və dramatik oyunlardan kənarda qalanlardır. Buraya idman oyunlarını, uşaq oyunlarını, bəxt, rastlantı oyunlarını, dərnək və vaxt keçirmə oyunlarını və s. aid etmək olar. (And 2012, 117-118). Bəzi tədqiqatçıların fikrincə isə Azərbaycan xalq oyunlarını, aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Rəqs daxili oyunlar;
2. Mərasim oyunları ;
3. Məişət oyunları;
4. İctimai məzmunlu oyunlar.

Rəqs daxili oyunlar: Xalqımızın bizə gəlib çatan ən qədim oyunları rəqs daxili oyunlardır ki, bu oyunların bizə gəlib çatan formasına daş kitabələrə həkk edilən və bu gün xalq arasında yaşamaqda olan müxtəlif milli rəqslərin kollektiv ifa variantlarında rast gələ bilərik. Bu cür kollektiv rəqslərdə bir nəfərin rəqsi ilə başlanan ritmik sistemdə birdən-birə müxtəlif fərdlərin ifa məcmusu özünü göstərir, rəqs edənlərin sayı artdıqca rəqsdə oyun elementləri sayı da artır, adi rəqs hərəkətləri yavaş-yavaş çoxalır ki, qədim etiqad və ayinlərin icrası zamanı nəzərə çarpan az hərəkətli rəqsləri buna misal olaraq göstərə bilərik. Bəzən də rəqsin müəyyən mərhələsində birləşən müxtəlif elementlər rəqsin tərkibində oyun modeli yaradır ki, bu da öz növbəsində xoş əhval-ruhiyyə doğurur, ritmik sistemin pozulmaz ahəngini yaradır. Bu xüsusiyyət ən qədim rəqs formalarından olan döyüş və savaş rəqslərində, marşlarda, cəngilərdə özünü göstərir. Zamanla bu cür rəqslər müxtəlif havalar adı altında zənginləşərək milli yaddaşlara ötürülmüş, sonrakı dövrə məxsus “Gəlin atlandı”, “Vağzal”, “Süleymani”, “Heyvagülü” və başqa rəqslərdə yaşamaqdadır. Bu oyunları bir qədər araşdıraq. Qeyd etdiyimiz “Gəlin atlandı” rəqsinin tarixində toy şənliyi ilə bağlı xalq oyunu dayanır. Belə ki, keçmiş zamanlarda bu oyun-rəqsə “gəlin atlandı” deyil, “gəlin atlandırma” deyirdilər. Müasir avtomobillər olmadığı bir dövrdə böyük şəhərlər, kəndlər arasında yeganə nəqliyyat vasitəsi atlar idi. Buna görə də bir kənddə toy məclisi olarsa, gəlini aparmaq üçün bəy tərəfi bir neçə at göndərirdi. Onlardan biri gəlin üçün digərləri isə gəlinin cehizləri üçün nəzərdə tutulmuşdu. Toy iştirakçıları musiqi sədaları altında gəlini ata mindirir – atlandırır, onu ər evinə yola salırdılar. “Gəlin ata minməmiş, hop deməz” burdan yrandığını söyləsək yəqin ki, yanılmarıq.

Rəqs daxili oyunlardan biri də əsasən yazın gəlişi münasibətilə keçirilən bayramlarda oynanılan “Qazı-qazı”, “İt yallısı” tamaşa rəqsləridir. “Qazı-qazı” rəqsi eyni zamanda toy məclislərində insanları əyləndirmək üçün həyata keçirilir. Beləki, məclisin özünə güvənən kişiləri meydanın ortasında bir sıraya düzülür. Sıranın başında əlində qalın çomaqla başçı dayanır. Musiqi səslənir. Başçı rəqs etməyə başlayır. Onun ardınca düzülən kişilərdə rəqs edir. Anıdan dayanan başçı kömək bir hərəkət edir. Məsələn o bir ayağı üstə tullana, mayallaq aşa bilər. Başçı

dayandığı an ardında düzlənlər də dayanmalı, onun etdiklərini etməlidirlər. Başçı həтта başına hardansa tapıb qadın yaylığı da bağlaya bilər. Bu zaman digərləri də məclisdə oturan qadınlardan, qızlardan dərhal yaylığı alıb (qapıb), başına bağlamalıdır. Əks halda o başçı tərəfindən cəzalandırılacaq (çomaqla döyüləcək).

“Qazı-qazı” rəqsi daha çox Azərbaycanın Naxçıvan bölgəsində geniş yayılmışdır. “Qazı-Qazı” rəqs-tamaşasına bənzər bir də “İt yallısı adlanan” rəqs var. “Qazı-qazı”dan fərqli olaraq burada başçı cibindən çıxardığı əşyaları görünməsi üçün ağzında saxlayır. Bu sancaq, qələm, cib dəsmalı və s. ola bilər. Burada da iştirakçılar başçının cibindən çıxardığı əşyanı anında tapmalı və ağzında möhkəm tutmalıdır. Burada da başçı əlində çomaqla oyun qaydalarına riayət etməyən oyunçuları cəzalandırmağa hazırdır.

Mərasim oyunları: Bir sıra başqa xalqlar kimi ulu əcdadlarımız da qışın qurtarmasını, yazın gəlişini, təbiətin oyanmasını sevinclə qarşılar, bu münasibətlə hələ çox qədimlərdən mərasim və ayinlər keçirər, oyun və tamaşalar düzəldərdilər. Bu oyunlar mərasimdaxili oyunlar adlanırdı.

Mövsümi mərasim oyun və tamaşaları əsasən əkinin başlanması, məhsulun yığılması, elin – elatın yaylağa çıxması, qoyun qırımı ilə keçirilirdi. “Kosa-kosa”, “Kəsvəc”, “Kosa gəlin”, “Sayaçı” oyunları buna ən bariz misaldır ki, onlardan xalq mərasim oyunlarından olan “Kəsvəc” bizə bir çox variantda gəlib çatmışdır. Xalq oyun tamaşalarında “xalq mahnıları”, xor, dialoqla zəngin olsa da, “Kəsvəc” tamaşa elementinə yaxınlaşsa belə, oyun-tamaşa mədəniyyətində xalq oyunu olaraq qalır. Lakin Novruz bayramında keçirilən bir sıra oyun və tamaşalar vardır ki, məhz onlarda teatr elementləri özünü aydın şəkildə göstərir. Bunlardan biri və əsası olan “Kosa-kosa”-nın Novruz bayramlarının ən sevimli tamaşası olduğunu desək yanlışdır. Oyunun tam mətnini ilk dəfə H.Sarabski çap etdirmişdir. (Sarabski 1958) Ümumiyyətlə, Novruz Azərbaycan xalqının zəngin maddi və mənəvi dəyərlərinin mühüm bir hissəsini özündə ehtiva edən böyük mədəniyyət hadisəsidir. Novruz bayramının tərkibi quruluşca mürəkkəb, məzmun və mənəvi dərin, geniş əhatəlidir. Müasir dövrümüz üçün bu bir milli bayram olsa da, əslində o qədimliklə bərabər tariximizi və mədəniyyətimizi də əks etdirən bir ənənədir. Əgər biz Novruz bayramının tarixi inkişaf yoluna nəzər salsaq, onu bir qədər araşdırsaq, onun qədim mədəni köklərə və mənəvi qaynaqlara bağlı olduğunu görərik. Belə ki, Novruzun əsasında əski xalq mərasimləri dayanır. “Novruz” – adının özü hərfi mənada “yeni gün” deməkdir. Amma, ifadə etdiyi mərasim semantikasına görə keçidin bitməsi və yeni nizamın başlanğıcıdır. Novruza Bozqurd, Çağan, Ergenekon, Nevruz, Sultan Nevruz, Mart Doqquzu, Novruz və s. də deyilmişdir. “Novruz” anlayışı bəzi deyiliş fərqlərilə bir çox Türk xalqlarının dillərində işlənməkdədir.

Novruz bayramı şənliklərində kütləvi gəzintilər, xalq oyunları, yarışlar, rəqs və nəğmələr oxunması, məzhəkəçilərin və kəndirbazların çıxışları olurdu. Novruz bayramında müharibələr və qarşılıqlı çəkişmələr dayandırılır, sülh müqavilələri

bağlanır, hətta dəfn belə növbəti günlərə təxirə salınırdı. “ Bu bayram o qədər şad və şən bir bayram olmuşdur ki, o günlərdə təkcə təmtəraqlı təntənələr deyil, eyni zamanda, xəstələrə müstəsna diqqət və qayğı göstərilmiş, qohum və dostlara baş çəkilmiş, qohum və yaxınların məzarları ziyarət edilmiş, bir-birinə qarşılıqlı inam və simpatiya ifadə edilərək ümumbəşəri dəyərlər üstün tutulmuşdur. Novruzun tərkibində arxaik ritual elementlərinin (səməni cücərtmə, tonqal qalama, tonqal üstündən tullanma, qulaq falı və ya qapı dinləmə, yumurta boyama və yumurta döyüşmə, qurşaq atdı, kosa-kosa, kəndirbaz oyunu, deyimlər, nəğmələr və s.) bəzən geniş şəkildə və bəzən də rudimentlər kimi müşahidə olunması onu ritualşünaslıq aspektindən də araşdırmağı şərtləndirir. Onların hər biri müəyyən bir elementlə simvolizə olunur. Məsələn, təbiətlə bağlı olan və insanların yaşayışında mühüm əhəmiyyət daşıyan yaz mövsümü ilə başlanan yaşıllanmanı “səməni” təmsil etməkdədir” (Ağverdi Xəlil, Xalq qəzeti. 2010, 21 mart. s. 4).

“Novruz” bayramının ayrılmaz bir hissəsi olan “Kosa kosa” törəniş etibarilə ən qədim zamanlardan başlayaraq yazqabağı şənliklərdə gənclər, uşaqlar tərəfindən icra edilən bir mərasim tamaşasıdır ki, əsasən ələ salmaq, kinayəli gülüş yaratmaq məqsədilə icra olunur. Əsasən xalqın məişəti, gün güzəranı ilə bağlı olan mərasimlərin keçirilməsində iştirak edən xalq, bu oyun və mərasimlərin inkişaf etməsinə təsir göstərmiş, nəticədə bu oyunlar da zamanla sonradan əsl xalq tamaşaları səviyyəsinə yüksəlmişdir. “Kosa-Kosa” tamaşasındakı əsas qəhrəmanlardan olan Kosa – qışın, keçiyə yazın rəmzidir. Oyun belə başlayır. Kosa əyninə tərsinə bir kürk geyinmiş uzun bir adamdır ki, başında uzun, miz bir papaq ayağında çarxıq var, boynundan zıncırov, çiyindən xurcun sallanır. Paltarının altından qarnına yastıq bağlayar, əlində isə əzəkli çömçə tutar. Zurna, nağaranın müşayəti ilə məzəli rəqs və yerişlərlə meydana daxil olar, müxtəlif mahnılar oxuyar. Bu oyunda kosanın bu cür məzəli rəqs etməsinin – qışın getməsinə simvolizə edir. Lakin, qeyd etməliyik ki, kosa öz mövqeyini asanlıqla əldən vermək istəmir. Tamaşanın sonunda keçiyə vurub kosanı öldürür, yəni yaz qışa qalib gəlir. Mərasimdə iştirak edən tamaşaçılar, iştirakçılar sevinir, keçiyə alqışlayırlar. Lakin bu oyun öz anlamını, məqsədini qorumaqla bölgə və regionlara görə keçirilmə tərzilə fərqlənə bilər. Məsələn “Kosa-kosa” oyunun bir variantına görə kəndin gəcləri aralarından daha qıvrıq və oyunbaz birini seçirlər. Başına gülməli miz papaq qoyur, əyninə də qırmızı paltar geyindirirlər. Kəndin gəncləri ilə qapı-qapı gəzən kosa müxtəlif evlərin qonağı olur. Bu oyunun marağı da ondadır ki, ev yiyəsi Kosanın bu gün onun qonağı olacağından xəbərsizdir. Çiyində xurcun ilə qəfil qonaq gəlmiş kosa isə çırtmış çalib oynaya-oynaya gəldiyi qapıdan bayrampayı istəyir. Ev yiyəsi də gətirib, undan buğdadan, şiniyyatdan, meyvədən ona bayrampayı verir.

Azərbaycan xalqının mövsüm mərasimi oyunları ritual xarakter sərgiləyir ki, bu da oyunlardakı danışmaq – sözlər, nəğmələr, obrazlar, hərəkətlər, etnokulturoloji düşüncə, ənənə və təsəvvürləri müəyyənləşdirən mükəmməl bir sistemdir. Mövsüm-

mərasim oyunlarından olan Keçəl”, “Kosa-Kosa” insanın təbiətlə münasibətinin göstəricisi olmaqla yanaşı, həm də arxaik yaradıcılıq təcrübəsidir. Belə ki, “Kosa-Kosa” oyununda yazla qışın mübarizəsi mövzusunda səhnələşdirilən hadisələr, əsas personajlar sayılan Kosa, Keçəl və Keçi üzərində qurulmaqla epik, dini, miforitual görüşləri bir araya gətirən bir dünyagörüşü və folklor düşüncəsini əks etdirməkdədir. Çünki, buradakı səhnə-oyun hərəkətləri, personajların təsviri, oxunan nəğmələrin magik sözləri, həmçinin obrazlaşmanın qurd, tülkü və sair qiyafələrdə aparılması regional baxımdan fərqli səciyyəviliyə malikdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, “Keçi”, “Təkəmçi”, “Kosa-Kosa” oyunları xalq arasında sadə formalı əyləncəli bir oyun xarakteri daşısa da, əslində mifoloji yaddaş etibarilə elmi məzmun daşıyır.

Məişət oyunları: Xalq oyunlarının geniş qollarından biri olan məişət oyunları xalqımızın həyatının məişət lövhələrini ifadə etməklə yanaşı, eyni zamanda atalarımızın yaxşılıq, dostluq, birgə yaşayış əlaqələri, ailə-əxlaq, cəngavərlik, savaşıq, barış və s. kimi görüşlərini də özündə ehtiva edir. Bu cür oyunların içərisində günümüze qədər gəlib çatan erkən dövr xalq həyatını və məişətini əks etdirmək baxımından böyük əhəmiyyətli olan nümunələr də vardır. Bu oyunlarda əski məişətin müxtəlif məqamları, epizodları böyük mühafizəkarlıqla qorunub saxlanmış, nəsil-dən-nəsilə ötürülmüşdür. Onlardan “Deybəməhr”, “Dəvə oyunu”, “Əsnaf oyunu”, “Divan oyunu”, “Əmimoğlu” kimi nümunələrdə daha qədim dövrlərə məxsus məişət həyatı ifadə olunur. E. Aslanov məişət oyunlarını “Qız-gəlin oyunu”, “Atüstü oyun”, “Yallı oyunları” və s. şəkildə təsnif etməklə məişət həyatının ən xırda detallarına diqqət yetirilməsinə, əslində, istiqamət verir. (5) Bu oyunlar silsiləsindən olan “Əl üstə kimin əli?” oyunu geniş yayılanlardanandır. Oyunun qaydasına görə 7,8 nəfər toplanan uşaqlardan biri qarşıya çıxır və başını (bədəninə) aşağı əyir və digər uşaqlardan biri əllərini həmin əyilmiş uşağın kürəyinə qoyur. Bu vaxt digər uşaqlar isə bir səsle ondan soruşurlar:

– Əl üstə kimin əli?

Əyilən uşaq əlin kimin əli olduğunu düzgün tapmazsa, o biri uşaqlar həmin uşağın kürəyinə yüngülcə vurmağa başlayırlar, ucadan xüsusi bir ahəngdar bir səsle:

– Götürün, vurun yalandır, – deyirlər. Sonra isə həmin uşaq yenə əyilir və o biri uşaqlardan biri əlini yenə əyilən uşağın kürəyinə qoyur. Bu oyun əlin kimin əli olduğu doöru tapılana qədər davam edir. əgər uşaöin adı doöru deyilsə, həmin uşaq əyilir və beləcə oyun davam edir.

İctimai məzmunlu oyunlar: Sinifli cəmiyyət formalaşdıqca idarəetmədə qarşıya çıxan narazılıqlar, ədalətsizlik, təzad və ziddiyətlər xalq oyunlarında öz əksini tapmağa başlayır. Oyunlar bu narazılığı, təzadları doğuran səbəbləri və onları aradan qaldırmaq yollarını göstərə bilməsələr də, konfliktin özünü əks etdirdi ki, nəticə də zamanla bu da ictimai məzmunlu oyunların yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Kəskin tənqid, ifşaedicilik gücü əslində oyunun daxili etiraz xarakterli məzmunundan irəli gəlirdi. Belə ki, cəmiyyət narazılığından yaranan ayrı-ayrı hə-

yat hadisələri oyunlara köçürülür, kəndlinin məzlum həyatı, ağanın zorakılığı, din xadimlərinin riyakarlığı, qadınların hüquqsuzluğu və. oyunların əsas mövzusunə çevrilirdi. Bu cür oyunlar yarandığı ilk mərhələdə ancaq ədalətsizliyi əks etdirsə də, sonralar cəmiyyətin digər çirkinliklərini də özündə əks etdirərək öz meydanını genişləndirir. “Arvadı kəndxuda apardı” oyunu ictimai ədalətsizliyin ən bariz nümunəsidir ki, burada kəndxudanın zalımlığı əks olunur, ona heç bir etiraz edən tapılmır, kəndxuda isə öz zülmkarlığında sərbəstdir.

Xalqın psixologiyası və dünyagörüşündəki dəyişikliklərlə bağlı inkişafının ikinci mərhələsində oyunların struktur sistemində yeni dəyişiklik nəzərə çarpır. Belə ki, bu mərhələdə ədalətsizlikdən əl çəkməyə çağırış notları nəinki oyunun mərkəzində dayanırdı hətta, artıq xalq zalım hökmdarları və ağaları zülmədən əl çəkməyə çağıraraq, ədalətsizliyə, haqsızlığa, müəyyən qədər də olsa etiraz edir, lakin bu etiraz hələ də açıq şəkildə ifadə edilmir, yetəri qədər qüvvətli deyildi. Bu tip xalq oyunlarında ədalətə çağırışla etiraz çarpazlaşır.

İctimai məzmunlu oyunların üçüncü mərhələsi “Əbdülrəhman və vəzir”, “Xan-vəzir”, “Xan-xan” və s. tipli silsilə oyunlarla səciyyələnir. Bu tipli oyunlarda xalq artıq zalımlığa, zülmkarlığa dözmür, ona qarşı gəlir, onu pisləyir, zülm edən zümrələri “ədalət divanına” çəkirlər. Bu oyunlarda, məcazi anlamda zülmkarlara ibrət dərsi verilir, zülm və qəddarlıqdan əl çəkmək, rəiyyətlə xoş rəftar etmək kimi tövsiyələr verilir. Əks halda isə bu cür özbaşınalılara son qoymaq üçün xalq öz iradəsini ortaya qoyacağı fikrini tamaşalarda sözlətlə də olsa səsləndirir. Bu cür oyunlar arasında ən geniş yayılanı “Xan Vəzir” oyunudur. Beləki oyunun şərtlərinə görə oyunda beş nəfər iştirak edir: onlar “Şah”, “vəzir”, “tapan”, “oğru” və “cəllad”. Onların hər birini seçmək püşkatma yolu ilə olur. Oyuna başlamazdan öncə 5 kiçik kağız parçası götürülür və bu kağız parçalarının hər birinə nə qeyd edilən beş roldan birinin adı yazılır və qatlanır. İştirakçılardan biri bu kağız parçalarını ovcunda və ya bir qutunun içində qarışdıraraq ortaya səpir və uşaqla anında hərəsi bu kağızlardan birini cəld götürüb açır və gizlində oxuyur və bunu gizli saxlayır. Beləliklə, hər uşaq kağızda yazılmış rolu görür və ona uyğun oynayır. Əvvəlcə “Şah” sözü yazılmış kağızı götürən oyunçu: “Tapan” tapsın “oğru”nu, cəllad vursun boynunu” deyir və oyunu başlayır. Bundan sonra “tapan” sözü yazılmış kağızı götürən oyunçu oğrunu tapmağa çalışır. Bu oyunda “tapan”, “vəzir”ə də, “cəllad”a da “oğru” deyə bilər ki, bu zaman da onun özü cəzalanır. Verilən cəzanı “şah”la “vəzir” təyin edir. Cəza da bir qədər əyləncə xarakteri daşıyır: “get onun saçını dart”, “əlinə üç dəfə çubuq vur”, “get onun qulağını dart”, “onun əlini çimdiklə” və s. Zaman keçdikcə bu tip nümunələrdə oyundan tamaşaya keçidin elementləri müşahidə edilməyə başlayır ki, bu da milli repertuarda yeni yaradıcılıq hadisəsindən xəbər verir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz oyunlardan başqa Lal oyunu, Şəbədə oyunu, Lağ-lağı oyunu, Tənbəki oyunu, Kəndirbaz

və digər oyun – tamaşa növləri qədim milli mədəniyyətimizin maraqlı nümunələri olub, bu günkü teatrlarımızın formalaşmasında xüsusi əhəmiyyət daşımışdır.

Azərbaycan teatrının kökləri xalq oyunları, mərasimləri ilə yanaşı meydan tamaşalarına da dayanır. Meydan tamaşaları və ya Türkiyədə deyildiyi kimi “ortaoyunu əslində səhnə, pərdə, dekordan istifadə edilmədən və yazılı mətni olmayan çox aktyorlu, musiqili, ənənəvi türk xalq teatridir” (Albayrak 2004, 419). Meydan tamaşaları əsasən ilin daha isti aylarında, açıq havada çox az halda, xüsusən də qış fəslində qapalı məkanlarda geniş sahələrdə, meydanlarda oynanır. Meydan tamaşalarının elementlərindən olan sözlü mətn, hərəkət, oyun meydanı, oyunçuların geyimləri, oyunu yönləndirən və s. hamısı bir-biri ilə vəhdət təşkil edir ki, xalq teatrının estetikası da məhz bundan ibarətdir. Ümumiyyətlə, meydan tamaşaları dedikdə aşağıdakılar nəzərdə tutulur: cıdır tamaşaları, zorxana tamaşaları, kəndirbaz oyunları, əyləncə tamaşaları, qaraçı tamaşaları, fərdi tamaşalar. Qədim dövrlərdən başlayaraq meydan tamaşalarında mövcud olan hər bir obraz xalq yaradıcılığının, təfəkkürünün məhsulu idi. Əsrlər keçdikcə xalqın dünyagörüşündən və zamanın tələbindən asılı olaraq obrazlar bədii ifadə vasitələrinə çevrilmişdir. Belə ki, xalq müxtəlif tipli, xarakterli obrazların köməyi ilə meydan tamaşalarında yumora, satiraya, məsxərəyə, bütövlükdə gülüşə müxtəlif çalarlar qatır, izləyicilərə xoş təəssürat, əhval-ruhiyyə bəxş edirdi. Qurulan meydan tamaşasında oyunçu öz oyununu deyil, oynamalı olduğu rolu canlandırırdı. O rolunu elə mənimsəməli, ifa etməli idi ki, canlandırıdığı obraz ilə ilk növbədə, tamaşaçılarda hadisə, mövzu və ideya barədə ilkin və aydın fikir oyatmalı, onlara məlumat aşılmalı idi. Bunun üçün o paltardan, səhnədən, səhnə dekorasiyasından, əşyalardan, maskadan və s. istifadə etməli olurdu.

Qədim xalq teatrının repertuarını əsasən təşkil edən "Kosa-gəlin", "Tapdıq çoban", "Tənbel qardaş" (üçpərdəli komediya) və s. tamaşalar müəyyən etik məzmunlu kiçik tamaşalarıydı ki, (farslar)onlar da el arasında məşhur idi. Nikbinlik başlıca xüsusiyyət olan bu tamaşalarda daha çox xalqın həyatı, kəndin təsərrüfat və məişəti əks olunub. Xalqın yaşam tərzindən bəhs edən bu cür xalq tamaşaları eyni zamanda insanların əylənməsinə də xidmət etdiyindən burada satira və yumor da üstünlük təşkil edirdi. Belə tamaşalarda komik vəziyyətlərə daha çox yer verilirdi ki, bunun da başlıca səbəbi xalq cəmiyyətdə olan eybəcərlikləri və nöqsanları gülüş vasitəsilə islah etmək istəyirdi. Bu yolla insanlar həm də nöqsanları aradan qaldırmağa mane olan qüvvələri, belə vəziyyəti yaradan şəxsləri də gülərək ifşa edirdi. Bu cür xalq tamaşalarında gülüş bəzən ciddiləşib, acı kinayə, satiraya çevrilərək, adamların əmək, məişət və psixologiyasındakı qüsurları qamçılayır, yerdən yerə vururdu. Bütün bunlar isə xalq tamaşalarını sadə xalqa sevdiren və onun uzunömürlü olmasını təmin edən əsas şərtlərdən idi.

Meydan teatrında məzhəkə tamaşalarının xüsusi yeri vardır. Belə ki, bu tamaşalar onlara mənsub olan komik gülüşlə birlikdə insanların həyatında çox mühüm yer tuturdu. Məzhəkə tamaşalarının yayılma dairəsi çox genişdir: məzhə-

kə tamaşaları kənd həyatından tutmuş şah saraylarına qədər bütün sahələri, təbəqələri əhatə edirdi. Bu səbəbdən də məzhəkə janrı həm Şərq, həm də Qərb xalqları arasında ən geniş yayılmış və çox sevilən folklor janrlarından olmuşdur. Öz ciddiliyi ilə seçilən rəsmi, dini və dövlət bayramlarından fərqli olaraq, xalq şənliklərini, məclis və bayramlarını məzhəkə tamaşaları olmadan təsəvvür etmək mümkün deyildi. Belə ki, el məclislərində, toy və ziyafət şənliklərində, həmçinin əhalinin asudə vaxtlarında da (məsələn, taxıl biçini başa çatdıqdan sonra) onlardan geniş istifadə edilirdi. Bu cür tamaşalar xalqın ən çox xoşladığı, sevərək izlədiyi kollektiv əyləncə vasitələrindən biri idi. Xalq məzhəkələrinin əsas özəlliyi onda idi ki, tənqid edən tənqid olunanla birlikdə gülürdü, bu da öz mənşəyinə görə daha çox bayram mərasimləri ilə bağlı idi. Bayram mərasimlərində meydan tamaşaları göstərilərkən oyunçular camaatın da qismən oyuna, tamaşaya qatılmasını, burada iştirakını istəyərsə, tamaşa zamanı izləyici eyni zamanda həm ifaçıya, həm də tamaşaçıya çevrilir. Bayram şənliklərində keçirilən meydan tamaşalarında nəinki məzhəkəçilər (məsxərəçilər), oyunbazlar, hoqqabazlar, müəyyən qədər hamı deyib-gülür, zarafatlaşır və əyləncəli oyunlara qoşularaq, oyun oynayır. Burada kosa, keçəl və təlxək ətrafdakılara gülməkdən çox ətrafdakılarla birlikdə gülürlər. Gündəlik həyatda rast gəlinən rəsmiyyətçilik və ağır davranma halları bayram şənliyində öz yerini sevincə, sərbəstliyə verir, azadlıq, əyləncə şənliyin ruhuna hakim kəsilir. Tamaşalarda komik obrazların, o cümlədən də məzhəkəçi personajların mənşəyinə gəlincə isə araşdırmaçılar onları mifologiyada arxaik dual obrazlar və anlayışlarla (Məs., kosmos-xaos, Yer-Göy, sağ-sol, xeyir-şər və s.) əlaqələndirirlər. Bu cür tamaşada yer alan hər hansı mənfi obraz, öz məqsədinə çatmaq üçün tez-tez hiyləgər fəndlərə əl atır, tərəf müqabilini və digər personajları aldatmağa çalışırdılar. Mifoloji dünyagörüşün zəifləməsindən, süjet və obrazlarının folklorlaşmağa başlamasından sonra, bəzi obrazlar müxtəlif folklor mətnlərində hiyləgərlik və gülüşlə bağlı olan müxtəlif komik personajlara çevrildilər.

Meydan tamaşalarının əsas nümunələrindən olan zorxana tamaşaları qədim zamanlardan xalqın adət-ənənəsinə daxil olmuş sinkretik tamaşa mərasimidir. Azərbaycanda keçirilən zorxana tamaşalarının tarixi qədim dövrlərə gedib çıxır. Bu, pəhləvanlıqla bağlı keçirilən böyük xalq bayramıdır ki, burada oyun pəhləvanlarının, güləşçilərin, özünə güvənən igidlərin iştirakı mühüm sayılırdı. Adətən meydana mil oynada-oynada çıxan pəhləvanlar rəcəz oxuyar, özlərinə tərəf-müqabil, qənim axtarardılar. Oyun zamanı pəhləvanlar dairəvi bir meydan içərisində güləşər, öz güclərini sınaırlar. Oyunda qalib gələnlər isə pul və digər qiymətli hədiyyələrlə mükafatlanar, el arasında hörmət qazanırdı. Zərdüştliyin qədim kitabı “Avesta”da qoçaqlıq, cəsarət, igidlik, güclü olmaq haqqında geniş bəhs edilir. Hətta zorxanada güləş vaxtı manqalda üzərlik yandırma mərasimi də zərdüştlərdən qalma adət-ənənədir. Bu meydan tamaşası ölkəmizdə bir vaxtlar Şəkiddə daha geniş yayılmışdı.

Yarandığı ilk vaxtlardan meydan tamaşaları sırasında öz kütləviliyi ilə seçilən oyunlardan biri də “Cıdır tamaşaları”dır ki, bu tamaşalar əmək mövsümünün qurtarması və ya başlanması, habelə yazın gəlişi ilə əlaqədar keçirilərdi. Əsasən Novruza bayramı ərəfəsində və ya yazın gəlişinin ilk günü cıdır tamaşaları göstərilərdi ki, bu tamaşaların da icraçıları əlbəttə ki, igid, cəngavər cavanlar olardı. O zamanlar el cavanları arasında yaxşı at çapmaq igidlik hesab edilərdi, yaxşı at çapanların tamaşasına bütün elat yığılardı. Cıdırda qalib gələn gəncə el içində böyük ehtiram, hörmət göstərərdilər. Qeyd etdiyimiz kimi Novruz bayramı günlərində keçirilən cıdır hazırlıq hələ kiçik çillədən başlanırdı. İnanca görə ki, kiçik çillənin ilk gününün səhər vaxtında suvarılan at cıdırda məğlub olmaz. Cıdırqabağı atlar təmizlənər, nallanar və xüsusi bəzədilərdi. Bu bəzəklər, əsasən, qotazlı, saçaqlı yüyənlərdən, ibarət olardı. hər elatın, obanın da özünəməxsus naxışını bu yəhərüstü toxumalarad görmək olardı. Həmin bəzəyi, naxışı görəndə bu atın və çapanın hansı tayfadan və elatdan olduğu bilinərdi. Amma Cıdır atının əsas bəzək rəngi al qırmızı hesab edilirdi. Cıdır tək atlar deyil, çaparlar da xüsusi hazırlanırdılar. Onlar cıdırdan öncə özləri də xüsusi paltarlar geyərdilər. Oyun başlayar, qaçış çay kənarında, düzən yerlərdə keçirilərdi. Cıdır tamaşaları atçapma ilə başlanırdı. Cıdır zamanı gənclərə dəstək, onları həvəsləndirmək, bayramı, tamaşaçıları daha da coşdurmaq üçün zurna balaban, qaval çalınar, tüfənglər atıldı. Atçapma yarışlarından sonra at oynatma oyunları başlayardı. O zamanlar at oynatma el arasında xüsusi məharət tələb edən bir igidlik bacarığı hesab olunardı. Bu tamaşaların gedişatı müddətində cavanlar – oğlan və qızlar bir-birlərinə könül verərdilər. Hətta bayramdan sonra bir qıza elçi gedəndə elçi göndərən oğlan qızın ailəsinə öz oğullarını nişan vermək, tanıtmək üçün “filan cıdırda belə at çapan, belə at oynadan oğlandır”, – deyər bəhs edərdilər.

Cıdır tamaşalarını daha maraqlı etmək üçün cıdırçılardan sonra meydan oxatanların idi. Oxatanlar at üstündə at çapa-çapa hədəfi nişan almağa çalışar, öz hünərlərini göstərərdilər. Oxlar da yəhərlər kimi el-obanın təmsil edən üstündəki naxışlarıyla seçilərdi. At üstündə ox atanlar da müxtəlif oyunlar, fəndlər göstərərdilər ki, bura qırx oxu bir həlqədən keçirmək, göyə atılmış almanı havada vurmaq kimi məharətlər aid idi. Cıdır tamaşasında oxatanların oyununa bəzən kişi paltarı geyinmiş qızlar da gizli qatılardı. Oyunun sonunda qalib gələn qadın oxçu hər kəsi təəccübləndirərdi. Mərasim tamamilə bitəndən sonra qonşu kəndlərdən gələn qonaqlar müxtəlif nemətlərlə dolu Novruz süfrəsinə dəvət edilir, birlikdə Novruz nemətlərindən dadırdılar.

Meydan tamaşalarından sayılan “Kəməndatma” oyunu da Novruz şənlikləri zamanı xalq rəfindən həvəslə keçirilirdi. Bu oyun iştirak edən gənclərdən xüsusi çeviklik tələb edirdi. Belə ki, kəməndatma zamanı rəqibi at üstündə kəməndə salmaq o qədər də asan olmurdu. Kəməndatma ilə bağlı bir çox nəğmələr xalq dilinin əzbəridir:

Mindim səməndə,
Düşdüm kəməndə,
Yağı insaf et,
Dərdliyəm mən də.

Kəməndatma zamanı kəməndə düşən igid güclü olardısı, kəməndi qırıb yendən at belinə qalxar, oyunu davam edirdi. Kəmənddən çıxma bilməyənlərsə bu oyundan məğlub ayrılırdılar. Bir sıra hallarda kəməndatma oyunu zamanı at üstündən yıxılan cavan ağır xəsarət alır, yaxud bədbəxt hadisə baş verirdi. Bəzən də kəməndə düşən cavan məğlub olmağı qüruruna sığışdırmır, kəmənddəcə özünə qəsd edirdi. kəməndatmanın zərərli nəticələri bu səbəbdən onun cıdır tamaşaları sırasından daha sürətlə çıxmasına səbəb old, orta əsrlərin sonlarından başlayaraq zamanla cıdır tamaşalarında bir vaxtlar əsas yer tutan kəməndatma öz yerini yeni – yeni meydan tamaşalarına verdi.

Meydan tamaşaları içərisində geniş yayılan nümunələrdən biri də Kəndirbaz tamaşalarıdır ki, əsasən kənd yerlərində, bölgələrdə vüsət tapmışdır. Onlar özlərinə çıxış etmək üçün meydança düzəltdikdən sonra tamaşa göstərməyə başlayardılar. H.Sarabski Azərbaycanda kəndirbaz tamaşalarından yazırdı: “Onlar iki möhkəm şalbanı bir – birinə çatıb maili sürətdə yerə basdırdıqdan sonra ikisini də eleccə 10-15 metr məsafədən sancırdılar. Sonra şalbanların yuxarıdakı haçalarına kəndir bağlayıb birindən o birinə uzadardılar. Tarım çəkəndən sonra həmin kəndiri möhkəmcə bağlayardılar”. (Nəbiyev 1984, 102) Kəndirbaz tamaşalarında əsasən altı nəfər - kəndirbaz, onun təlxəyi, zurnaçı, balabançı, nağaraçı və gözətçi iştirak edirdi ki, tamaşa göstərildiyi zaman da onların hər birinin öz vəzifəsi var idi. Lakin kəndirbaz tamaşalarının əsas maraqlı və gülüş doğuran obrazı təlxək idi. Kəndirbazın hərəkətlərini çox diqqətlə izləyən, onlara uyğun zarafatlar, oyunlar göstərən təlxək, daima ortalığı coşdururdu. Hətta tamaşanın bütün qazancı təlxəyin bacarığı və məharətindən asılıydı. Ortalığı şənəltirmək üçün kəndirbazın hər oyunundan sonra təlxək bir nəğmə oxuyar, yalan iftira deyər, camaat gülər və təlxəyə bəxşiş verərdilər. Bununla yanaşı o bəzən ibarəli sözlər danışar, pis gözlü, bədniyyətli adamlara söz atır, sataşardı. Bəzən də camaat Təlxəyə sataşır: “ay təlxək, bu qədər atılıb düşməkdən yorulmadın?” O da özünü itirmədən “göz sındırıram. Qoy ağama nəzər dəyməsin. Əgər puldan – paradan versən, elə bir təzə nəğmə deyərəm ki, dədən – baban da eşitməyib” deyər cavab verir. Beləliklə, təlxək oxuduqca, oynadıqca meydana gülüş səsləri düşər, tamaşa uzanar, təlxəyin təzə mahnıları meydana yayılırdı.

“Keçəl” meydan tamaşalarının ən fəal obrazlarından biridir ki, əsrlər ötdükcə o xalqın əksər oyunlarının, qaravəllilərinin, məzhəkələrinin diribaş, hazır cavab, sadələhv görünən, lakin ağıllı, hər cür mürəkkəb vəziyyətlərdən dəyanətlə, üzüağ çıxan, sadə xalqın təmsilçisi, haqqın qoruyucusu kimi xalqın sevimli personajına çevrilib. Keçəlin mifik xüsusiyyətlərindən danışarkən B. Həqqinin bu barədə fikirləri diqqətəlayiqdir. O, qeyd edir ki, “keçəl, öz ayıqlığı sayəsində əcdadların dəyərli

təcrübəsindən, o cümlədən də sehrli vasitələr sayılan əsa, qılınc, papaq və xalıdan istifadə edərək, şahları və onların nöqərlərini ələ salaraq, despotizmi, zülmü ifşa edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, keçəlin qələbəsində əsas rol oynayan səbəb fəda-karlıqdan başqa, onun hiyləgər üsullardan istifadə etməsindədir. Elə həmin xüsusiyyət və bacarıqla da onlar bütün əngəlləri aradan qaldırır, zalımların çirkin simasını ifşa edir, kütlələrə xoşbəxtliyə çatmaq üçün ümid verirlər” (Həqiqi 2003, 228).

Bayram şənlikləri zamanı istər tamaşaçı, istərsə də iştirakçıların eyni dərəcədə sərbəst olmasında və şənliyin daha canlı, daha hərarətli keçməsində, təbii ki, oyunbazların rolu böyükdür. Gündəlik həyatda da zarafatyana danışmaları və gülməli hərəkətləri ilə seçilən bu məzhəkəçilər bayram şənliyi zamanı da zarafatlar edir, təbiət və cəmiyyətin müxtəlif hadisələrini məzhəkəyə qoyurlar. Oyunbazlar başqa vaxtlar tənqid edə bilmədikləri haqsız bəyi, xanı, yalançı taciri, müftəxor mollanı, qazını bu bayram tamaşalarında tənqid edir, cəmiyyətin çirkinliyini göz önünə gətirirdilər. Əsas məsələ onda idi ki, onlar bunu elə şəkildə edirlər ki, tənqid olunanlar belə onlardan incimirdilər. Oyunbazlar heç özlərini də tənqid hədəfləri sırasından ayırmırlar, onlardan biri digərinin eybini açan atmacalar söyləyir və yaxud oyunbazlardan hansısa öz başına gəlmiş gülməli əhvalatları danışmaqla öz eyiblərini açır, toplanan camaatı özünə güldürürdü. Tamaşaçılar da onun “səfeh” hərəkətlərinə gülmürdü. A.Nəbiyev yazır ki, istənilən kiçik bir süjetdə tənbellik, yalançılıq, böhtançılıq, oğurluq və s. mövzusu olardısı, həmin kiçik süjet üzərində şux əhval-ruhiyyə, komizm və incə yumor hakim kəsilərdi. Bunu “Kosa gəlin”, “Kosa-Kosa”, “Qaragöz”, “Şəbih oyunu”, “Əkəndə yox, biçəndə yox, yeyəndə ortaq qardaş” və b. xalq dramı nümunələrində də görmək olar (Nəbiyev 2006, 265).

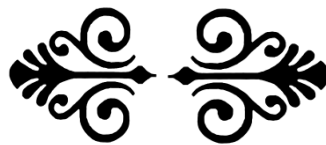
Meydan tamaşalarından olan “Qaravəllilər” əsasən meydanlarda, karvansaralarda, toylarda, soyuq-sazaqlı, yağmurlu havalarda böyük damlarda (qara dam) və təmiz süpürülüb, həsir döşənmiş tövlələrdə göstərilir. (İ.Rəhimli 2002, 814). “Qaravəlli tamaşalarının əsasını məzəli hadisə və ifadələrlə dolu olan qısa pyeslər, həmçinin tamaşaçıları güldürmək məqsədi ilə pərdəarası göstərilən, bəzən də müəyyən mərasimlərdə müstəqil olaraq göstərilən kiçik tamaşalar təşkil edir. Qaravəlli tamaşalarında mükəlimə, dialoq, monoloq və musiqidən başqa, rəqs, şeir, gözbağlıca, hoqqabazlıq səhnələri də olur.” (Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası 1979, 50)

Yaranışı qədimlərə gedən “Kəvsəc” oyunu ritual xarakteri daşıyan qışı qorxutmaq, tufan-borana hazır olmaq məqsədilə keçirilən meydan tamaşası, el şənliyidir. Bu oyun -tamaşa yaranışının ilk dövrlərində od tanrısının olan Günəşin şərəfinə keçirilib ki, oyunda qışın mənfur obrazı bir təlxəyin simasında ümumiləşdirilir. Obrazı tam yaratmaq üçün bu təlxəyə cır-cındır geyindirir, üz-gözünü kömürlə, unla gülməli vəziyyətə qoyur, ələ salır, qatıra tərsinə mindirib, əlinə tükü tökülmüş bir qarğa verib komik vəziyyətə salaraq kəndləri gəzdirmişlər. Yaz öncəsi keçirilən “Kəvsəc” oyunları qışa nifrət, onu yola salmaqla yazı gözləmək, çağırmaq kimi mahiyyət daşıyır.

Uzun illər xalqın əyləncə dünyasında böyük rol oynayan xalq oyun və meydan tamaşaları yarandığı bir gündən etibarən insanların dünyaya baxışını, formalaşdırmış, fikir dünyasını zənginləşdirmişdir. Çünki xalq oyun tamaşaları xalq həyatının müxtəlif inkişaf mərhələlərini, həyat tərzlərini, sosial və mədəni şəraitini, inanc və etiqadını, mərasim və rituallar sistemini, psixologiyasını, əhval ruhiyyəsini, dost və düşmənlə münasibətini əks etdirir. Tarixi qədim olan oyunlar ən əski çağlardan başlayaraq miflə, ritualla, inanca bağlı insanların gündəlik məişət həyatını, əyləncə anlayışını əks etdirmək, həyatı öyrətmək həm də öyrənmək baxımından böyük önəmə sahib olmuşdur. Bir mühüm məsələ də bu oyun və tamaşaların yazıya alınıb tədqiq olunması ilə onların başqaları tərəfindən mənimsənərək milli varlığından qoparılmasının qarşısını almaqdır. Oyun və meydan tamaşaları insanın sosial varlığı olmasının, var olma mübarizəsinin, estetik dünyasının danılmaz kodudur.

ƏDƏBİYYAT

1. Əlizadə Məryəm (1998) – teatr (milli prosesi problemləri). Bakı, s. 24
2. Sultanlı Əli (1964) – Azərbaycan dramaturkiyasının inkişaf tarixindən. Bakı, 1964.
3. Allahverdiyev Mahmud – Azərbaycan xalq teatr tarixi. Bakı. 1978
4. Cəfərov Cəfər (1974) – Azərbaycan teatri 1873–1973. Bakı. s. 5
5. Arif Mahmud (1970) – Seçilmiş əsərləri. III cild. Bakı. 1970
6. And (2012) – And. M. Oyun və bügü. Türk kültüründe oyun kavramı. İstanbul. s.117-118
7. Sarabski H. – Köhnə Bakı. Bakı. 1958
8. Ağaverdi Xəlil. Xalq qəzeti. 21 mart. 2010. s.4.
9. Albayrak Nurettin (2004) – Ansiklopedik Halk edebiyatı Terimleri sözlüğü. İstanbul. s. 419
10. Nəbiyev Azad (1984) – El nəğmələri, xalq oyunları. Bakı. s. 102
11. Nəbiyev Azad (2006) – Azərbaycan xalq ədəbiyyatı II hissə. s. 265
12. Heqiqi Behruz (2003) – Koroğlu – tarixi mifoloji gerçəklik. Bakı. s. 228
13. Rəhimli İlham (2002) – Xalq oyun – tamaşaları. Bakı. s. 814
14. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası (1979) – III cild, s. 50



Elnarə ƏMİRLİ

AMEA Folklor İnstitutu, "Türk xalqları folkloru"

şöbəsinin böyük elmi işçisi

E-mail: elnaramirli@gmail.com, elnara.amirli@mail.ru



ƏFSANƏNİN JANR XÜSUSİYYƏTLƏRİ (MÖVCUD NƏZƏRİ FİKİR VƏ AZƏRBAYCAN MƏTNLƏRİ ƏSASINDA)

Açar sözlər: sistemləşdirmə, əfsanə, rəvayət, mif, yaradılış, reallıq, janr.

GENRE FEATURES OF THE LEGEND (BASED ON EXISTING THEORETICAL IDEAS AND AZERBAIJAN TEXTS)

SUMMARY

Lack of systematic catalogs makes it difficult for investigators to use texts and requires both intense labor and a long time. Systematization of materials causes researchers to easily access the source of the materials they need by special marks. The systematization will enable researchers to get acquainted with many sources through specific editions. Problems of systematization of materials requires genre definition. So, we need to study the genre specificity to group materials for catalog. So far, legends sometimes have been cataloged unilaterally and sometimes cataloged with beliefs, memoirs and other texts in the world folklore. Traditionally, at first theoretical ideas about the genre should be studied and appropriate texts from Azerbaijan folklore should be selected.

There are some texts in Azerbaijan folklore that resemble myths and traditions. However, these texts have many recurring attributes. These texts are based on actual reality, and provide information on its etiology.

Key words: systematization, legend, narration, myth, origin, reality, genre

ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕГЕНДЫ (НА ОСНОВЕ СУЩЕСТВУЮЩИХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИДЕЙ И АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЕКСТОВ)

РЕЗЮМЕ

Увеличение количества фольклорных текстов какого-либо народа порождает проблему систематизации этих текстов. Каталогизация фольклорных текстов становится причиной возможности получить источники нужных исследователям материалов с помощью особых указателей. Проблема систематизации фольклорных текстов выдвигает на передний план проблему определения жанровых особенностей. Для уточнения жанра текстов, традиционно, сначала необходимо усвоить существующие о жанре теоретические взгляды и выбрать соответствующие тексты из азербайджанского фольклора. Одним из таких жанров в фольклоре является легенда. Как известно, легенда – это эпический жанр прозаического фольклора. Легендой также принято называть письменное предание об исторических личностях и событиях. Легенды отличаются от других жанров фольклора. Например, от мифа их отличает то, что они не связаны с каким-либо ритуалом, от волшебной сказки тем, что в легенде чудо воспринимается как достоверное событие. До настоящего времени в мировом фольклоре легенды каталогировались либо односторонне, либо вместе с преданиями, верованиями, меморатами и другими текстами.

В азербайджанском фольклоре есть группа текстов, которые подобны мифам и преданиям. Однако в этих текстах существует ряд повторяющихся элементов. Эти тексты о сотворении, опираются на существующую действительность, дают информацию о ее этиологии.

Ключевые слова: систематизация, легенда, предание, миф, сотворение, действительность, жанр.

Sistemli kataloqların olmaması araşdırıcıların mətnlərdən istifadəsini çətinləşdirir, həm gərgin əmək, həm də uzun müddət vaxt tələb edir. Dünya folklorşünaslığında folklor mətnlərinin kataloqlaşdırılması mətnlərdən istifadəni asanlaşdırmaq məqsədi daşıyır. Sistemləşdirmə araşdırıcılara az vaxtda çox iş görmək imkanı qazandırır. Kataloqlaşdırma işi janrlar üzrə aparılır. Folklor mətnlərinin janr xüsusiyyətlərinin öyrənilməsinin əsas səbəblərindən biri də budur.

Bu günə qədər dünya folklorunda əfsanələr başqa janrlarla birlikdə (rəvayətlər, inanclar, memoratlar və digər mətnlərlə) kataloqlaşdırılmışdır. A.Aarne 1912-ci ildə tərtib etdiyi fin etnoloji əfsanələrinin, daha sonra 1918-ci və 1920-ci illərdə fin və eston epik folklor materiallarının göstəricisində də əfsanələri digər epik mətnlərlə qarışdırmışdır. J.P.V.Sininqe, P.T.Kristiansen, K.H.Tilxagen, L.Simonuuri əfsanə və rəvayətləri birlikdə sistemləşdirmiş, əfsanələrin müstəqil janr kimi sərhədlərini göstərməmişdir (Azбелев, 1966: 177,179).

Bundan sonra, 1962-ci ildə Antverpendə, 1963-cü ilə Budapeştdə əfsanə və rəvayət janrlarının nəzəri və praktik tərəfləri – beynəlxalq sistemlərdən səmərəli istifadəsi haqqında iki konfrans keçirilmişdir. 1964-cü ildə də bu məsələyə həsr olunmuş Moskva konqresi keçirilir. Bu konqresdə mövzu üzrə qruplaşdırılma zamanı həm əfsanə və rəvayət mətnlərindən istifadə olunur. Daha sonra aparılan araşdırmalarda da əfsanələr nəinki mif və rəvayətlərdən, hətta inanc və memoratlardan fərqləndirilmir (Azбелев, 1966: 177-187). Gördüyümüz kimi, bu vəziyyətin əsas səbəblərindən biri sözügedən janr haqqında aydın biliklərin olmamasıdır.

Mövcud Azərbaycan nəşrlərində də əfsanələrin yaxın (mif, mifoloji əhvalat, rəvayət və s.) janrlarla qarışdırılmasının əsas səbəbi, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, sözügedən janrların sərhədlərinin müəyyən olunmamasıdır. Mövcud nəzəri fikrə söykənərək mətnləri qruplaşdırmaq mümkündür. Ancaq bu iş əziyyətli olduğuna və uzun müddət vaxt tələb etdiyi üçün tərtibçilər ondan imtina edirlər. Onu da qeyd etmək ki, janr haqqında nəzəri biliklərə söykənib mətnləri janra görə qruplaşdırmaq heç də asan deyil. Burada hər mətn ayrıca nəzərdən keçirilməli və hansı janra aid olduğu müəyyən edilməlidir. Nəzərə alsaq ki, bu iş həm nəzəri düşüncənin yetərsizliyi, həm də mətnin xüsusiyyətləri ilə bağlı olaraq bir çox hallarda müşğulə çevrilir, onda məsələnin mahiyyətini anlamaq olar.

Bu gün Azərbaycan əfsanələrinin sistemləşdirilməsi işinin ilk mərhələsi – janr xüsusiyyətlərinin müəyyən olunması janr haqqında mövcud nəzəri fikirlərin ümumiləşdirilməsi və ona uyğun olaraq mətnlərin birlikdə öyrənilməsi ilə mümkün ola bilər. Nəzəri fikirlər o zaman möhkəm sütunlara dayanar ki, mətnlər əsasında ərsəyə gətirilsin. Azərbaycan əfsanələrini başqa oxşar janrlardan fərqləndirmək üçün mövcud nəzəri fikir diqqətlə öyrənilməli, onların əsasında mövcud material nəzərdən keçirilməli və Azərbaycan əfsanələrinin özünəməxsusluğu diqqətə alınmalıdır. Yalnız bir neçə mətni deyil, şifahi nüsxələri kütləvi şəkildə öyrən-

məklə bu işin öhdəsindən gəlmək mümkündür. V.Y.Propp da belə hesab edir ki, hər bir xalq ayrı-ayrılıqda öz folklor örnəklərini öyrənməklə janr tərkibini müəyyənləşdirməlidir ki, janrların: nağılın, mifin, əfsanənin bir-birindən fərqi ayırd etmək mümkün olsun (157, s. 39).

Araşdırıcılar şifahi mətnin janrının müəyyənləşdirilməsinə müxtəlif şəkildə yanaşırlar. Bir çox araşdırıcılar mətnin janr sərhədlərini müəyyən etmək üçün onun yalnız bir əlamətini vurğulayırlar. Bəzi araşdırıcılar mətnin gerçəkliyə münasibətini, bəziləri məzmununu, digərləri isə funksiyasını əsas götürürlər. A.Dandesə görə, janr sərhədlərinin çəkilməsində “daxili” amilləri kompleks şəkildə nəzərdən keçirmək lazımdır. A.Dandes şifahi nümunələr üçün “tekst, tekstura, kontekst” üçlüyünü vacib hesab edir. Onun fikrincə, bu üçlü vahidi nəzərə almaqla folklor əsərinin janrını müəyyənləşdirmək mümkündür. Araşdırıcı folklor mətninin janrının müəyyən olunmasında mətn elementini xüsusi vurğulayır, “tekstura”-nı tərcümə olunmayan dəyişilməz hissə hesab edir (Землянова, 1973: 268-303).

Uzun illər əvvəl toplanılmış mətnlərin söyləndiyi konteksti təsvir etmək isə mümkün deyildir. Çünki mövcud nəşrlərdə mətnin söyləndiyi kontekst haqqında məlumat verilmir. Bu səbəbdən də Dandesin prinsiplərindən praktik istifadə etmək imkanımız yoxdur.

Azərbaycan folklorunda bir qrup mətnlər mövcuddur ki, onlar mif və rəvayətlərlə ortaq əlamətlərə malikdirlər. Ancaq bu mətnlərdə bir sıra təkrarlanan əlamətlər mövcuddur. Bu mətnlər yaranış xarakterli olub, mövcud gerçəkliyə söykənir, onun etiologiyası haqqında informasiya verir. Bir çox araşdırıcılar əfsanələrin differensiallığından danışarkən onun gerçəkliklə – konkret obyektə, predmetlə bağlılığından bəhs edirlər. Ancaq bu, “əlaqə”-ni aydın izah etmirlər. Araşdırıcıların “əfsanə gerçəkliyi” məsələsinə dair söylədikləri ən yaygın fikir bu mətnlərdə təsvir olunan hadisənin əsasında gerçək faktların dayanmasıdır. Grimm qardaşları əfsanənin janr xüsusiyyətlərini dəyərləndirərək yazır: “Əfsanə gerçək, yaxud xəyali müəyyən şəxs (?), hadisə və ya yer haqqında danışılan hekayədir” (Ergin, 1997: 4). Müəllif “gerçək, yaxud xəyali” deməklə janr diferensiallığı haqqında təzadlı fikir yaradır. Azərbaycan folklorunda əfsanələr gerçək varlıqların yaranışından bəhs etdiyi üçün “xəyali” ifadəsi burada çəşqinliyə səbəb olur. Bundan başqa, bir çox araşdırıcılar da əfsanələrin əsasında gerçək faktların dayandığını vurğulayırlar. S.Sakaoğlu əfsanə janrının gerçəkliklə bağlılığını “Şəxs, yer adları haqqında danışılır; bəhs edilənlərin *inandırıcılıq* gücü vardır” şəklində izah edir (Sakaoğlu, 1980: 4). Burada araşdırıcı əfsanələrə auditoriyanın münasibətini də vurğulayır və bunu gerçəkliklə əlaqələndirir.

Bir qism araşdırıcılar isə əfsanənin gerçəkliklə əlaqəsi məsələsinə fərqli yanaşırlar. Maks Lüthi əfsanədə təsvir olunan hadisənin gerçəkdə baş verdiyini qeyd edir və bu cəhəti ilə onu rəvayətlə eyniləşdirir. V.Y.Propp isə əfsanə söyləyicisinin mətnin gerçəkliyinə inanmasını önə çəkir, hətta dini nağılları bu əlamətinə görə əf-

sanələrə aid edir. Müəllifə görə, dini nağıllar həmçinin etioloji xarakterinə görə də əfsanələrə yaxınlaşır. Müəllif öz təhlilində əfsanələrin gerçəkliklə bağlılığını, eyni zamanda etiolojiliyini fərqləndirici əlamət hesab etsə də, əfsanələrin konkret olaraq gerçək varlıqların yaranışından bəhs etdiyini qeyd etmir (Пронин, 1998: 283).

N.A.Kriniçnaya gerçəkliyə münasibətdə əfsanəni bılıçka və rəvayətlə yaxınlaşdırır, real fakt əsasında qurulmasını bu mətnlərin ortaq əlaməti hesab edir (Криничная, 1987: 5-10). Yaranışın fantastik elementlərlə başa gəlməsi araşdırıcının diqqətini cəlb etmir, ona görə də araşdırıcı əfsanə və rəvayətləri qarışdırır. Bu səbəbdən də mifoloji personajların iştirakı ilə baş verən yaranışların təsvir olunduğu mətnləri də rəvayət kataloquna daxil edir.

Mövcud nəzəri fikirlərdən öyrənirik ki, əfsanələrin əsasında məhz gerçək faktlar dayanır. Belə ki, Azərbaycan folklorunda gerçəkdə mövcud olan varlıqların yaranışından bəhs edən çoxlu sayda mətnlər mövcuddur. Məsələn: “Oğlan-qız dərəsi” (Azərbaycan Folklor Antologiyası, Naxçıvan folkloru, I kitab, 1994: 83) əfsanəsində qızın və oğlanın bir-birinə sarılmış vəziyyətdə daşa dönməsi təsvir olunur. Dərənin görünüşünün bu vəziyyətə bənzəməsi uyğun əfsanənin yaranmasını şərtləndirir. “Belə ki, həmişə əfsanə söyləyən nəyisə şahid çəkir, sonra göstərdiyi obyektin yaranma səbəbini əfsanədəki hadisə ilə izaha çalışır. Bu izah, miflərdə olduğu kimi, heç də dünyadakı hər hansı bir elementin mənşəyini – ilk formalaşmasını göstərmir. Çünki əfsanələrdə ümumi obyektə deyil, konkret bir daşdan, bir qayadan, bir varlıqdan söhbət açılır. O varlıqlaradək dünyada istənilən qədər onlardan yaranmışdır (Qafarlı, 2002: 304). Burada qeyd etməliyik ki, bir çox kosmoqonik əfsanələr vardır ki, onlar məhz ilk yaranışları izah edir, bu mətnlər əfsanə janrının tələblərinə uyğun ifadə olunur. Azərbaycan folklorunda kosmoqonik mövzulu mətnlərin janrının müəyyən olunması bu günə qədər problem olaraq qalır. “Ay” mətnində iki qardaş mübahisə edirlər. Biri o birini yaba ilə vurub göyə qaldırır. Ay göydəki qardaş, üzündəki ləkə isə digər qardaşın vurduğu yabanın yeridir (Azərbaycan Folklor Antologiyası, Zəngəzur folkloru, XII kitab, 2005: 3). Mifoloji görüşlərin əfsanə kodları ilə izah olunduğu mətnlər artıq mif sferasından çıxaraq əfsanələşir – bir etnik çərçivəyə yerləşdirilir. Əfsanənin özəlliklərindən biri də məhz *xalqın etnoqrafik xüsusiyyətlərinin konkret hadisələrlə izahıdır*. Əfsanələrin xas olduğu xalqın etnik xarakter və inanclarla bağlılığı bir çox mənbələrdə də vurğulanır (https://en.wikipedia.org/wiki/Folklore_of_the_United_States; <https://www.labirint.ru/books/156894/>). Belə bir qənaətə gəlirik ki, əfsanələrdə yaranışlar etnoqrafik xüsusiyyətlər və əlaqəli olaraq əxlaqi dəyərlərə uyğun şəkildə izah olunur. Qeyd etdik ki, əfsanələrdə təsvir olunan hadisə gerçək zamanda mövcud olan faktla başlayır, onun əsaslandırılması ilə bitir. Söyləyici hər hansı varlığın indiki vəziyyəti ilə ilkin vəziyyəti arasındakı keçid prosesini təsvir edir. Belə ki, yaranışı izah olunan varlığın mövcudluğu əfsanə janrının xarakterinə xas əsas əlamətlərdən biridir. Ortaq türk folklorundan “Nasif ilə Yusuf” (Ergin, 1997: 375)

əfsanəsində mövcud olan quşun, “Gelin kayası” (Ergin, 1997: 367) əfsanəsində isə mövcud olan qayanın yaranışı izah olunur. Bununla yanaşı, rus folklorunda da canlıların yaranışı ilə bağlı xeyli əfsanə vardır (Афанасьев, 1990: 132).

Ancaq istisna mətnlər də vardır ki, ilk baxışda yaranışı təsvir etsə də, bu, əfsanə yaranışından fərqlənir. Bəzi mətnlərdə yaranış əfsanələrinə xas ənənəvi çevrilmə (daşa, quşa, gölə və s. varlıqlara dönmə) ilə müşayiət olunur. Ancaq gerçəkliklə bağlı olmadığına görə bu mətnlər əfsanə kimi qəbul oluna bilməz. Məsələn: “El arasında pir haqqında belə bir uydurma dolaşır. Deyirlər ki, Oğlannıca pirinin üstündə guya bir arvad heykəli var; lavaş yaydığı yerdə daşa dönüb. Oxlavı da, kündələri də daşdandır. Lakin qayanın üstünə çıxanlar heç nə görməyiblər” (Azərbaycan Folklor Antologiyası, Zəngəzur folkloru, XIX kitab, 2009: 67). Başqa bir mətnə qeyd olunur ki, bir qız qızıl piyalənin köməyi ilə yaralı nişanlısını xilas edir. Qızılquş həmin piyaləni əlçatmaz bir qayanın başına qoyur. “Belə deyirlər ki, həmin piyalə hələ də Göyüzən dağının zirvəsindədir” (Paşayev, 1985: 19). Hər iki mətn ilk baxışda əfsanəyə oxşayır, ancaq əfsanə deyil. Çünki qeyd olunan hər iki nümunədə gerçəklik mövcud deyildir. Bir qadının konkret məkanda daşa dönməsi təsvir olunsada, gerçəkdə o məkana çıxan insanların bu heykəli görmədiyini söylənilir. İkinci nümunədə isə qeyd olunur ki, qızılquş həmin piyaləni əlçatmaz bir qayanın başına qoyur. Əgər həmin qaya əlçatmazdırsa, demək ki, qayanın başında piyalənin mövcudluğu şübhə yaradır. Demək ki, belə mətnlər əfsanə janrının tələblərini ödəmir. Belə ki, əfsanədə həyatda mövcud olan varlıqların yaranışından söz açılır. Alman alimi V. Buç da gerçək həyatda qarşılaşdığımız hər hansı varlığın etiologiyasına olan marağı əfsanənin nüvəsi hesab edir. “*Məsələn, “bu daş buraya necə və niyə gəldi?” sualına “qeyri-adi” hadisənin təsviri ilə verilən cavab elə əfsanə deməkdir*” (Buch, 2006: 226).

Əfsanələrdə hər hansı faktın əsaslandırılması onun informativ xarakteri ilə üzə çıxır. Belə ki, gerçəklik haqqında informasiya verilməsi janrın funksiyası kimi özünü göstərir. İnformativlik şərhədən qaçmağı və lakonizmi tələb etdiyinə görə, əfsanə mətnləri bədii söz sənətkarlığından uzaqdır. Burada gerçəklik-informativlik-lakonizm üçlüyü bir-birindən doğan və bir-birini tamamlayan ünsürlərdir.

Gördüyümüz kimi, əfsanə janrını təşkil edən ünsürlər bir-birini şərtlədir, biri digərini tələb edir. Mətnlərdən də bizə məlumdur ki, əfsanələr qısa danışılan, epizodik hadisələrdən ibarət mətnlərdir. Çünki əfsanələrdə faktın əsaslandırılması üçün konkret hadisə təsvir olunur. Həmçinin bir çox nəzəri fikirlər də əfsanələrin epizodik və qısa söylənilən mətnlər olduğunu təsdiq edirlər (Sakaoğlu, 1980: 4).

Əfsanələrin fərqliliyi etiologiyanın təsvirində də özünü göstərir. Belə ki, əfsanələr gerçək varlıqların qeyri-adi yaranışlarını təsvir edir. Yəni, bu yaranışlar möcüzəli hadisələrlə müşayiət olunur. Möcüzəlilik özlüyündə inanca söykənir. Bir çox əfsanələrdə qəhrəman çətinliklə üz-üzə qalır, dua edir və xilas olacağına inanır. Xilasolma prosesi isə möcüzəli hadisə ilə müşayiət olunur. Sosial haqsızlı-

lara məruz qalan gəlin namusunu (Azərbaycan Folklor Antologiyası. İrəvan çuxuru folkloru. X kitab, 2004: 71; Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I kitab, 2012: 150), təbiət qarşısında aciz qalan çoban isə özünü və sürüsünü xilas etmək üçün (Azərbaycan Folklor Antologiyası, Şirvan folkloru, XI kitab, 2005: 122; Azərbaycan Folklor Antologiyası, Zəngəzur folkloru, XII kitab, 2005: 39) inancına üz tutur, dua edib yalvarır. Məhz dua (bəzi məqamlarda qarğış, alqış) nəticəsində möcüzələr baş verir. Belə ki, inanca sığınma əfsanələrin əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Onu da qeyd edək ki, Simonsuuri və Burde də *əfsanələri daha çox inanclarla, rəvayətləri isə tarixiliklə bağlayır* (Azbelov, 1965: 186,187). Burada “inanclar vasitəsilə” ifadəsi dolayısı ilə “gerçəkliyin qeyri-adi izah edilməsi” kimi anlaşılır.

Əfsanələrdə möcüzələr, bütün hallarda olmasa da, çox vaxt çevrilmə ilə gerçəkləşir. Bəzən bu çevrilmənin əsasında cəza dayanır. Personaj inananaq dua edir, arzusunun gerçəkləşməsini istəyir, əvəzində nə isə vəd edir. Duası hasil olur, ancaq sözünü unudur. Azərbaycan folklorunda çarəsiz qalıb Tanrıdan su istəyən çobanlar haqqında çoxlu sayda əfsanələr vardır. Bu mətnlərdə çoban inancına sayğısızlıq edir. Verilən cəza inanca olan sayğısızlıqdan qaynaqlanır. Allah öz inancına etinasız münasibətinə görə çobanı cəzalandırır, onunla bərabər sürüsünü də daşa döndərir. Demək ki, cəza ilə müşayiət olunan çevrilmələrdə də inanc vardır və bu inanca hörmətsizlik edənlər cəzalandırılır (Acalov, 1968: 83, 134, 135; Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I kitab, 2012: 15, 22; Azərbaycan Folklor Antologiyası, Qaraqoyunu folkloru, VII kitab, 2002: 67).

Mətnlərdən və nəzəri mənbələrdən gətirdiyimiz nümunələrlə əfsanələrə xas diferensial əlamətləri nəzərdən keçirdik. Bir çox toplularda və mövcud nəzəri fikirlər arasında əfsanələrin mif və rəvayətlərlə qarışdırılmasının səbəblərinə də toxunmaq lazımdır. Dediymiz kimi, əfsanələr əksər hallarda mif, rəvayət və mifoloji əhvalatlarla qarışdırılır. Sokolov, Simonsiuri janrın sərhədlərini müəyyən etməmiş cin, şeytan və fəvqəltəbii qüvvələr haqqındakı mətnləri də əfsanə hesab edirlər (Azbelov, 1965: 177-187). Cin, şeytan, hal və digər qeyri-adi varlıqlar haqqındakı mətnlərin əfsanə ilə oxşar cəhəti məhz möcüzəli xarakteridirsə, buna bəzi hallarda rəvayətlərdə də rast gəlirik. Tək bu əlamətlə janrın sərhədlərini çəkmək mümkün deyildir. Bu tipli mətnlər folklor toplularında mifoloji rəvayətlər adı ilə nəşr olunmuşdur. Ə.Əsgər bu mətnlərin “mifoloji əhvalat” adlandırılmasının düzgünlüyünü vurğulayır¹.

Mövcud nəzəri fikrə istinad edərək mifin janr xüsusiyyətlərinə nəzər salaq. Mif, dünyanın yaranışı haqqında insanların ilkin dünyagörüşlərinin ifadəsidir. Eyni zamanda mifin qəhrəmanları fəvqəltəbii qüvvələrdir (Мелетинский, 2000: 24-31). Belə ki, dünyanın yaranışına qədərki nizamsız dövrdə baş vermiş hadisələri əks etdirən mətnlər mifə aid edilir. E.S.Novik qeyd edir ki, miflər qəhrəmanlara, onların

¹ Fikrimizi bu istiqamətə yönəltdiyinə görə Ə.Əsgərə təşəkkür edirik.

sakrallığına, zamanına görə seçilir (Новик, 2004: 18, 233). J.Freyzer və J.Bekon miflə əfsanənin fərqlərini izah edərkən mifin təbiət hadisələri haqqında ilkin təsəvvürlər, əfsanələrin isə sosial xarakterini vurğulayırlar (Zemlyanova, 1973: 277).

Mətnlərdən məlumdur ki, əfsanələr də mif elementləri daşıyırlar. Ancaq əfsanələrin qəhrəmanları insanlar, yaxud insanlara məxsus əlamət və xüsusiyyətləri daşıyan digər varlıqlardır. Əfsanələrdə yaranışlar həmin varlıqların iştirak etdiyi hadisələr zəminində üzə çıxır.

Qeyd etdik ki, əfsanələr gerçək bir varlığın yaranışını təsvir edir, informativ funksiya daşıyır. Rəvayətdə isə əsas məqsəd informativlik deyil, bir çox hallarda didaktizmdir. Rəvayətin gerçək, yaxud gerçəkliyə uyğun hadisələrdən bəhs etməsi haqqında fikrə mövcud araşdırmalarda sıx rast gəlik (Криничная, 1987: 11). Ancaq rəvayətdə təsvir olunan hadisə, adətən, tərbiyəvi xarakterə malikdir. Rəvayətlər bir çox hallarda hər kəs tərəfindən tanınan şəxsiyyətlər və tarixi hadisələrdən bəhs edir. Ancaq sadə insanlar haqqında rəvayətlər də az deyildir.

Bundan başqa, yaranış xarakterli rəvayətlər hər hansı varlığın yaranışını deyil, hər hansı varlığa, yaxud məkana məxsus adın yaranışını açıqlayır. Bu yaranış da əfsanə yaranışından fərqli olaraq, möcüzəli yox, gerçək tarixi hadisələrlə bağlı olur. Bir rəvayətdə qeyd olunur ki, Şıx Heydər dağının adı burada yaşayan, daha sonra kafirlər tərəfindən öldürülən Şıx Heydər adlı bir övliyanın adı ilə bağlıdır (Dərbənd folklor örnəkləri, I kitab, 2014: 70). Bir çox toponimik rəvayətlər də vardır ki, burada hər hansı adın yaranışı sadə insanların həyatında baş verən hadisələrin təsviri ilə izah olunur. Bir mətnə göstərilir ki, qala bir ata-oğul tərəfindən narın daşlardan tikildiyinə görə “Narın qala” adlanır (Dərbənd folklor örnəkləri, I kitab, 2014: 70). Bu tipli örnəklər bəzi hallarda xatirə janrına aid edilir.

Janrını müəyyən etməkdə çətinlik yaradan digər bir mətnə heç bir dua etmə, niyyət etmə yoxdur. Bir gəlin uşaq yerinə daş dünyaya gətirir. Ərinin qorxusundan onu beşiyə qoyub yırgalayır. Allah qadının əri qarşısındakı qorxusunu, acizliyini görüb daşı uşağa çevirir. Ər beşiyə yaxınlaşanda gözəl bir uşaq görür. Daşdan yaranan uşaq “*Nə atam var, nə anam, yaranmışam daşdan mən*” – deyir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, gerçəkliklə bağlı olmadığına görə bu mətn əfsanə deyil. Çünki gerçəkdə daşdan yaranmış insan mövcud deyildir. Eyni zamanda burada çevrilmə əks istiqamətdə baş verir. Adətən, insan daşa çevrilir və süjet bitir. Ancaq burada daş insana çevrilir və onun həyatı davam edir. Ancaq həmin insanın mövcud olmaması artıq bu mətnin əfsanə sərhədindən ayrıldığını göstərir (Acalov, 1968: 81, 129). Bütün bu analiz və müqayisələrdən sonra belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, etioloji xüsusiyyətə malik olan rəvayət və əfsanə məhz etiologiyanın xarakterinə görə fərqlənir. Əfsanələrin gerçək varlıqların yaranışından bəhs etdiyini öyrəndik. Məlum oldu ki, əfsanələrdə mövcud varlıqların: kainat cisimlərinin – Ayın, Günəşin, ulduzların yaranışı, müxtəlif canlıların – quşların, heyvanların, ağacların, bitkilərin, məkanların – dağların, göllərin, bulaqların

yaranişı, insan həyatı ilə bağlı gerçəkliklərin yaranışı ənənəvi inanclar vasitəsilə və möcüzəli şəkildə təsvir olunur.

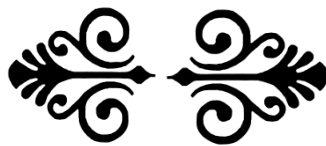
Əfsanənin bir janr kimi mif və rəvayətə münasibətdə araşdırılması bizi konkret qənaətlərə gətirir. Həm mövcud nəzəri fikirlər, həm də şifahi mətnlərin təhlili ilə gəldiyimiz nəticəyə görə, əfsanə janrının sərhədləri belə müəyyən olunmalıdır:

- 1) Əfsanələr miflər və rəvayətlər kimi *etioloji xarakter daşıyır*.
- 2) Dünyada *mövcud olan varlıqlarla bağlı olur*.
- 3) Bu varlıqların yaranışı *qeyri-adi şəkildə baş verir*.
- 4) Bu yaranış *mövcud nizam içərisində etnososial kodda verilir*. Yaranış haqqında mətnin qəhrəmanları insanlar və insana məxsus xüsusiyyətləri və əlamətləri daşıyan varlıqlardır.
- 5) Yaranış aktı əvvəl mövcud olan varlığın *şəkil, yaxud keyfiyyət dəyişikliyi* təmsalində gerçəkləşir.
- 6) Yaranış ənənəvi *inanclar müstəvisində baş verir*.
- 7) Əfsanə mətni *informativ xarakter daşıyır* və ona görə də qısa və epizodik olur.

ƏDƏBİYYAT

1. Acalov A. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı. Elm, 1968, 194 s.
2. Azərbaycan Folklor Antologiyası, Naxçıvan folkloru, I kitab, Bakı. Sabah. 1994, 388 s.
3. Azərbaycan Folklor Antologiyası, Şirvan folkloru. XI kitab, Bakı. Səda. 2005. 443 s.
4. Azərbaycan Folklor Antologiyası, Zəngəzur folkloru, XIX kitab. Bakı. Nurlan. 2009. 416 s.
5. Azərbaycan Folklor Antologiyası, Zəngəzur folkloru, XII kitab, Bakı. Səda. 2005. 464 s.
6. Azərbaycan Folklor Antologiyası. İrəvan çuxuru folkloru. X kitab. Bakı. Səda. 2004. 498 s.
7. Azərbaycan Folklor Antologiyası. Qaraqoyunu folkloru. VII kitab. Bakı. Səda. 2002. 465 s.
8. Dərbənd folklor örnəkləri, I kitab, Bakı, Elm və təhsil, 2014, 368 s.
9. Qafarlı R. Mif, nağıl, əfsanə, epos. Bakı. ADPU-nun nəşriyyatı. 2002. 758 s.
10. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. I kitab. Tərtib edən: Rüstəmzadə İ., Bakı. Elm və təhsil. 2012, 464 s.
11. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. IV kitab. Tərtib edən: Rüstəmzadə İ., Bakı. Elm və təhsil. 2013. mətn 54, 459 s.
12. Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. VI kitab. Tərtib edən: Süleymanova L., Bakı, Zərdabi, 2013, 465 s.
13. Paşayev S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi tarixi.. Bakı, Bilik, 1985, 70 s.
14. Paşayev S. Azərbaycan xalq əfsanələri. Bakı. Yazıçı. 1985, 285 s.
15. Buch, W. Masal ve Efsane Üzerine // Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. - Ankara: Geleneksel Yayınları, I kitab. - 2006. - s. 223-229.

16. Ergin M. Türk dünyası efsanelerinde değişme motifi. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997, 360 s.
17. Sakaoglu S. Anadolu-türk efsanelerinde taş kesilme motifi ve bu efsanelerin tip kataloğu. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980. 139 s
18. Азбелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. Т.Х. Специфика фольклорных жанров. Л.: Наука, 1966. С. 176-195.
19. Афанасьев А.Н. Народ художник, Москва, Советская Россия, 1986, 368 с.
20. Афанасьев А.Н. Народные русские легенды, Москва, 1990, 266 с.
21. Землянова Л.М. Проблемы специфики жанров в современной фольклористике США//Специфика фольклорных жанров. Москва. Наука. 1973. С. 268-303.
22. Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Ленинград. Наука. 1987, 225 с.
23. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Москва. Восточная литература. 2004. 304 с.
24. Пропп В.Я. Легенда. Поэтика фольклора. Собрание трудов, Лабиринт, 1998, 352 с.
25. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Москва, РГГУ, 2000, с. 24-31.
<http://ec-dejavu.ru/m-2/Myth.html>
26. <http://literatura-totl.narod.ru/unt.html>
27. <https://www.labirint.ru/books/156894/>
28. https://en.wikipedia.org/wiki/Folklore_of_the_United_States



Afaq QASIMOVA

AMEA Folklorşünaslıq İnstitutunun doktorantı

E-mail: qasimovaafaq@mail.ru



“QAÇAQ NƏBİ” DASTANINDA ERMƏNİ ŞOVNİZMİNİN İZLƏRİ

Açar sözlər: Qaçaq Nəbi, Qara Nəbi, erməni xisləti, Aşot Qriqoryan, Göyçə mahalı, erməni şovinizmi.

TRACES OF ARMENIAN CHAUVINISM IN THE EPOS "GACHAK NABI"

SUMMARY:

The article analyzes the Armenian character in the context of the epic "Gachak Nabi", which seeks to oppress our people throughout history and seeks to take possession of our national and spiritual treasures. Since the epic "Gachak Nabi" is a historical heroic epic, the stories and legends that originate in the memory of people are based on history. In the deepest layers of the memory of this people, the truth persists, despite the interventions and abilities.

In the deepest layers of the memory of this people, the truth persists, despite the interventions and abilities. Thus, we see these traces of history in the epic "Gachak Nabi". The murder of the brother of Nabi by the Armenians, the fact that the most cruel and unjust beks during the time of Nabi were the Armenians, the unjust images of the beks (Kinkor, Vedrus, Ter-Grigoryan, etc.) in the dastan oppressing the Azerbaijani people, the slander of such a thief as Ashot Grigoryan and others facts are an artistic reflection of history in folklore.

Key words: Gachak Nabi, Gara Nabi, Armenian character, Ashot Grigoryan, Mahal Goyche, Armenian chauvinism.

СЛЕДЫ АРМЯНСКОГО ШОВИНИЗМА В ДАСТАНЕ «ГАЧАК НАБИ»

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется армянский характер в контексте дастана «Гачак Наби», который стремится угнетать наш народ на протяжении всей истории и стремится завладеть нашими национальными и духовными сокровищами. Поскольку дастан «Гачак Наби» - это исторический героический эпос, рассказы и легенды, которые берут начало в памяти людей, основаны на истории. В самых глубоких слоях памяти этого народа правда сохраняется, несмотря на вмешательства и способности. Таким образом, эти следы истории мы видим в дастане «Гачак Наби». Убийство армянами брата Наби, тот факт, что самыми жестокими и несправедливыми беками во времена Наби были армяне, несправедливые образы беков (Кинкор, Ведрус, Тер-Григорян и др.) в дастане угнетающих азербайджанский народ, клевета такого вора, как Ашот Григорян и другие факты являются художественным отражением истории в фольклоре.

Ключевые слова: Гачак Наби, Гара Наби, армянский персонаж, Ашот Григорян, махал Гейче, армянский шовинизм

Şifahi xalq ədəbiyyatının həcmcə geniş və rəngarəng növündən biri dastandır. Dastanlar xalqın varlığını, yaşam tərzini, onun tarixi hadisələrə münasibətinin əksidir. Dastan tarixi tam şəkildə əks etdirməsə belə, xalqın yaddaşında yaşayan tarixdir. Bu mənada Azərbaycan dastan mühitinin zənginliyində mühüm bir hissəni təşkil edən qaçaq dastanlarının xüsusi yeri vardır. Onun zəngin fakturası xalqın həyatının, ictimai-siyasi, tarixi-mədəni düşüncəsinin bütün cizgilərini özündə əks etdirir.

“Qandal Nağı”, “Qara Tanrıverdi”, “Qaçaq Usuf”, “Qaçaq İsmayıl”, “Qaçaq Nəbi”, “Qaçaq Kərəm”, “Qaçaq İsxan” və s. dastan nümunələri və “Qaçaq Nəbi” dastanında əks edilən təsəvvür ənənə və tarixiliyin fonunda folklordan gələn izlərə söykənir. Qəhrəmanlıq dastanlarında, eləcə də onun mühüm bir hissəsi olan qaçaq dastanlarında da belədir. Tarixi qəhrəmanlar öz prototipinin simasında folklorlaşır. Qaçaq dastanlarında və yeni yaranan dastanlarda isə dövr yaxın olduğundan hətta qəhrəmanların özləri sağ olarkən onların şücaəti dastanlara çevrilmiş, yaxın nəslin yaddaşında qəhrəmanlarla bağlı yüzlərlə şeirlər, rəva-yətlər, hekayətlər, bayatılar yaşamışdır. Folklorşünas İslam Sadiq qeyd edir ki, epik əsərləri yaradan xalqa yad olan, onun milli keyfiyyətlərinə uyğun gəlməyən motiv, süjet və obrazlar heç vaxt folklorlaşmır və yaddaşlarda yaşamır. Folklorda yalnız elə motiv, süjet və obrazlar poetikləşdirilir, əbədləşdirilir və yaddaşlarda yaşayır ki, onlar həmin epik əsərləri yaradan xalqa doğma olur, onun ruhundan süzülüb gəlir (16, s. 18). Lakin bəzən elə olur ki, xalqın milli sərvəti, “onun ruhundan süzülüb gələn” folklor nümunələri mənfur, oğru millət tərəfindən özününküləşdirilir, milli dəyərlərə hücum edilir. Bunu biz “Kitabi Dədə Qorqud”, “Əsli və Kərəm”, “Koroğlu” və s kimi dastanlara aid edə bilərik. Tarix boyu erməni xalqı öz havadarları ilə birlikdə bizə qarşı ədalətsiz mövqe tutmuş, mədəniyyətimizə, milli dəyərlərimizə, torpaqlarımıza, bütünlükdə tariximizə göz dikmişlər. “Koroğlu”, “Qaçaq Kərəm”, “Qaçaq Nəbi” və başqa dastanlar ermənilər tərəfindən təhrif edilmiş, folklor nümunələri rus imperiyası siyasətinə cavab verəcək vəziyyətə salınmışdır. Biz bu problemi “Qaçaq Nəbi” dastanı kontekstində təhlil etsək görürük ki, Qaçaq Nəbi hərəkatı haqqında xalqın qoşduğu çoxlu sayda hekayət, rəvayət, nəğmələr sonradan Qaçaq Nəbi haqqında dörd dastanın yaranmasına gətirib çıxarmış və bu variantlar arasında toplayıcı müdaxiləsi sezilməkdədir. Belə ki, rus və erməni şovnizminin qurbanı olan görkəmli folklorşünas Əliheydər Tahirovun 1938-ci ildə topladığı “Qaçaq Nəbi” dastanının süjet, motiv, obraz baxımından çox yaxın, Həsən Qasımov variantı 1960-cı ildə çap edildi. Söylədiyimiz kimi süjet bənzərliyi hər iki variantda əvvəldən sona qədər izlənilir. Yalnız bir əsas məqama toxunmaq ki, başlıca fərq Həsən Qasımov variantının əvvəlindən sona qədər erməni mənşəli “Aşot kirvə” ilə Nəbinin ailəsinin möhkəm dostluğundan bəhz edən bir çox hadisələrin yer almasıdır. Dastanda erməni ailəsi ilə Nəbigilin möhkəm dostluğu, Nəbinin erməni kəndlərinə tez-tez yardım etməsi, həbsxanada onun bir erməni qoca tərəfindən azad edilməsi epizodları qabardılır. Mahmud kirvə tərəfindən həbs edilən Alı kişini qazamatdan əslən erməni Aşot kirvə qurtarır. *“Aşot kirvə Alının qazamatdan buraxılması üçün iki aydan artıq çalışır, müstəntiqin, prokurorun, hətta naçalnikin də yanına xahişə adam göndərir. Xeyli rüşvət verir, nəhayət, çox əziyyətdən sonra onu qazamatdan buraxdırır”* (11, s. 6) Hətta dastan qəhrəmanı Nəbi belə onun evində dünyaya gəlir. Sovet ideologiyası ruhunda təhlil aparan folklorşünas Rüstəm Rüstəmzadə Həsən Qasımovun “Xilaskar Aşot” kirvə obrazı və onun ailəsi haqqında bu fikirləri söyləyir: *“Göründüyü kimi, dastanda xalqlar dostluğunun tərənnümü təs-*

vir olunan ilk hadisələrdən başlayaraq qabarıq bir şəkildə verilmişdir. Dastanda erməni xalqı ilə Azərbaycan xalqı arasında yaxınlıq bir sıra başqa epizodlarda da öz əksini tapmışdır. Lakin bunlar ötəri olmayıb, obrazlı bir dildə, inandırıcı, obyektiv formada qələmə alınmışdır” (15, s. 72-73) Sonra müəllif Nəbinin Aşot kirvənin evində dünyaya gəlməsi, ona məhz kirvənin Nəbi adı verməsi səhnəsini nümunə göstərərək fikrini davam etdirir: “*Dastanın ən xarakterik cəhətlərindən biri onun beynəlmiləl ruhda yaradılmasıdır.*” (15, s. 72) Lakin bir çox sənədlərdən, həmçinin Nəbi haqqında yazılan digər dastan variantlarından məlumdur ki, Nəbinin bir neçə ağası erməni olmuş və professor İsrail Abbaslının fikrincə desək “*görünür, məhz bu səbəbə görə də Qaçaq Nəbi hələ gənc yaşlarından ermənilərin psixologiyasını, mənəvi aləmini yaxından müşahidə etmiş, onlara olan barışmaz münasibəti isə dastanın Ə.Tahirov variantında, həmçinin B.Behcətin əsərində bu və ya digər formada öz əksini tapmışdır.*” (8, s. 13) Sovet ideologiyasına xidmət edən yalançı xalqlar dostluğu motivinin Həsən Qasımov variantında qabardılmasına səbəb heç sübhəsiz həmin dövr üçün siyasi rol oynayır və Nəbinin ermənilərə qarşı olan mənfi münasibəti gizlədilməyə çalışılırdı. “*Bu dastanın sifarişlə yazıldığı bir fakelore örnəyi olduğu ermənilərin, igid, dostluğa sədaqətli, fədakar göstərmələri olmuşdur. Hətta Nəbi də ermənicə bilir və erməni ilə ermənicə danışır. Ancaq yenə də sözlü tarixdən gələn bəzi həqiqətlər az da olsa qorunmuşdur.*” (5, s. 27) Nəbinin qardaşı Mehdi də tarixi fakt əsasən erməni kəndlərinin birində ermənilərin hiyləsi ilə öldürülür. Bu fakt Bəhlul Behcətin “Qaçaq Nəbinin tarixi” kitabının yer alıb. (7, s. 216) Həmçinin kitabda Nəbinin erməni dağbəyi Bedrus bəyi və Ginkur bəyi öldürməsi epizodlarına da rast gəlirik. Bu faktlar Həsən Qasımov variantında yoxdur. Professor Füzuli Bayatın digər qeydində deyilir ki, “*Əfsanə və rəvayətlərdə, bayatı və mahnılarda təhrif az olsa da, burada da mətnə toplayıcı müdaxiləsi xalq yaddaşının qarşısını almışdır. Buna baxmayaraq ideoloji örtüyün altında türk-rus, türk-erməni etnik qarşıdurması açıq görünür.*” (4, s. 264) Bu kimi məsələlərdə Bəhlul Behcətin tarixi faktlara söykənən əsəri bəzi məlumatlara işıq salaraq həqiqəti əks etdirən dəyərli nümunədir. Əsərdə bildirilir ki, “*Sisyan mahalının kəndlərindən olan Əliqulu adlı kənddə yaşayan böyük və çox dövlətli alverçi ermənilər Nəbinin tutuması və ya öldürülməindən ötrü çox canfəşanlıq edirdilər. Onlar çar hökuməti məmurlarına kömək göstərir, onlara pul, at verir və Qaçaq Nəbinin hərəkətindən xəbər öyrənib hökumətə çatdırırdılar.*” (7, s. 191) Nəbinin qardaşı Mehdiyin erməni kəndində mühasirəyə düşməsi və erməni tərəfindən arxadan vurularaq öldürülməsi, Nəbinin ondan sonra çox istirab keçirdiyi fakt olaraq xalq yaddaşında, rəvayət və əhvalat örnəklərində də özünə yer alır. Folklorşünas, tarixçi Bəhlul Behcət “Qaçaq Nəbinin tarixi” əsərində qeyd edir ki, “*Nəbiyə düşmən olan bəzi erməni “hampalar” Nəbinin kənddən uzaqlaşdığını və Mehtinin də bu işdən bixəbər olduğunu bilib Mehti olan evə hücum edib onu silahsız olduğu halda tutub öldürürlər*” (7, s. 217) Bu fakt cüzi fərqlərlə dastan variantında da özünə yer almışdı. Əliheydər Tahirov variantında Mehdiyin ölümü

belə təqdim edilir: *“Mehtinin Qarçıvanda olduğunu bilən Hayıq adlı bir varlı balası Mehtini öldürmək və hökumətdən mükafat almaq fikrinə düşür.Hayıq fürsətdən istifadə edərək Mehдинin arxa tərəfinə keçir və nişan alaraq onu ağır yaralayır”*. (8, s. 45) Həsən Qasimov variantında Nəbi kənddə olarkən Slavaçinski bu barədə xəbər tutur və Nəbi kənddən gecə ilə qaçmalı olur. Lakin qardaşı Mehдинin dəstəsi yaddan çıxıb kənddə qalır. Bu iş çox tələsik olduğu üçün belə bir hadisə baş verir. Nəbinin qaçması Slavacinskini pərt edirsə də, Mehдинin kənddə qalmasına sevinir və ona hücum təşkil edərək mülkədar oğlu Hayıkın əli ilə öldürtdürür. *“Səhər tezdən Qarçıvandan güllə səsləri eşidən Nəbi təəccüblənir:*

– *Ay uşaqlar, deyir, – kəndə deyəsən hələ atışma var.* (11, s. 71) Nəbi qardaşını xilas etməyə can atsa da, artıq gec idi, Mehdi ölmüşdü.

Dastanın bir neçə variantında Kinkor (Ginkor), Vedrus bəy kimi erməni obrazları özünə yer almış, erməni xislətinin əsl simasına çevrilmişlər. Xalqın öz qəhrəmanına dəstək göstərməsindən qorxan *“Kinkor bəy ağzı köpüklənə-köpüklənə dedi: – Sizin hamınızı aparıb qazamata saldıracağam. Bu gecə Nəbini dəstəsi ilə burada saxlamısınız!”* (2, s. 75) Dastanın bir epizodunda isə söylənir ki, Nəbi Gecələn kəndinə gedir. *Orada Mıkırtıç adlı ermənini yaşayırdı. O, həm keşiş, həm hampa, həm alverçi, həm də sələmçi idi. Yeri düşəndə hər şey ola bilirdi. Özü də çox zalım, ikiüzlü və yaltaq idi. Kasıb-kusubu görəndə şirə, ilana dönürdü. Yaranalları, böyük adamları görəndə isə yaltaq, ikiüzlü olurdu. Yüz fəndi vardı, min feli.* (2, s. 155-156) Kəndlilər Nəbiyə ondan şikayət edir, Nəbi Mıkırtıçı tutmaq istəyəndə qardaşı onun dükanda olmadığını söyləyir. Mıkırtıç fürsətdən istifadə edib Nəbinin üstünə hücum çəkir, onu öldürmək istəyir. Nəbi cəld onun qardaşını qabağa verir və beləliklə Mıkırtıçı tutur. Onu döydürsə də, hamı Mıkırtıçın ölməli birisi olduğunu söyləyir.

“Qaçaq Nəbi” dastanının bir variantında Nəbi Novruz bayramı ərəfəsində ənənəyə uyğun olaraq camışını döyüşdürür. *“Onun camışı erməni İsvonçin camışını meydandan qovur. Alqış sədalarından hiddətlənən kinli erməni Nəbinin camışını güllə ilə vurub öldürür. Nəbi də borclu qalmayı, əvəzini İsvonçu gəbərtməklə çıxır”* (12, s. 231) İsvonçun rus kazakları ilə yaxın olan qohumları isə Nəbini təqib etməyə başlayır. Beləliklə, Nəbi öz elindən qaçaq düşür.

Folklorşünas Əliheydər Tahirov yazır ki, *“Bir çox burjua ədəbiyyat-şünasları, eləcə də xalqın qəddar düşmənləri, xalq arasında böyük nüfuza malik olan Nəbini quldur, bandit adlandırıb onun əsl tarixi-ictimai simasını gizlətməyə çalışmışlar.”* (8, s. 3) Qaçaq Nəbini Qara Nəbi ilə eyniləşdirməyə çalışmışlar. Əvvəllər həmin quldurun milliyəti açıqlanmasa da sonradan professor Azad Nəbiyev qeyd edir: *“Tarixi faktlar göstərir ki, XIX əsrin ikinci yarısında gəlmə ermənilər arasında “yol kəsib, quldurluq eləyənlər” vardı. Onlar içərisində Qara Nəbi kimi özünü qələmə verən Aşot Qriqoryan və Kərəm adı altında yaşayan Maştop Sarkisyan ermənilərin qanını içən, kəndlərini yandıran, qız gəlinini özü ilə dağlara götürüb gedən quldurlar idi.”* (13, s. 587). Tarixi faktlar göstərir ki, bu millət hətta öz məqsədinə çatmaq üçün

özününküləri belə qırmağa hazırdır. Aşot özünü Nəbi kimi təqdim edir, kəndlilərin malını talayır, xalqda qəhrəmana qarşı nifrət hissi oyadırdı. Deməli, Qara Nəbi öz çirkin əməllərini Qaçaq Nəbinin adı ilə həyata keçirirdi. Bu tarixi faktlar yaddaşlarda yaşayaraq dastanlara daşınmışdır. *Bəs Qara Nəbi kim idi? Qara Nəbi Arazın hər iki tərəfində soyğunçuluq edən bir quldur idi. O, çox zaman özünü Qaçaq Nəbi adlandırır hər yerə gedirdi. ...Özünün də yaranallarla, naçalniklərlə, pristavlarla əlaqəsi var idi. Həm də onların casusu idi.* (2, s. 110) “Qaçaq Nəbi” dastanının Əhliman Axundov variantının digər epizodunda Nəbi ilə həbsxanada yatan oğru və yolkəsən quldur kimi təsvir edilən Qara Nəbi elə Qaçaq Nəbinin özü tərəfindən öldürülür.

*Bəylərlə yoldaşdı quldur oğrular,
Düşməndi onlara bütün doğrular,
Gərək dağıdılın tamam qurğular.
Öyrənin onların bir-bir yerini,
Salamat buraxmayın siz, heç birini!* (2, s. 130)

Qaçaq Nəbi öyrənəndə ki, Qara Nəbi Hilal bəy ilə onun adından kəndliləri talayıb çox əsəbləşir və hər ikisindən bu özbaşınalığın hesabını sorur. Ümumiyyətlə, Nəbi yoldaşlarına qarşı hörmətçil və qayğı göstərən idi. “*O, bu barədə bir “Koroğlu” xasiyyəti daşıyırdı. Nəbi öz yoldaşlarına gizli oğurluğu qadağan etmişdi, onun bütün qarətləri müəyyən bir məqsədlə olurdu. O, yolları kəsərək hər gələn-gedəni soymaq işindən uzaq idi.*” (7, s. 142-143)

Nəbinin dövründə belə erməni psixologiyasında bir millət kimi satqınlığın, qorxaqlığın, yaltaqlığın xarakter kimi nə dərəcədə oturduğu şahidi oluruq. İstər Nəbinin hampalarının erməni olması, istər onun erməni üzündən elindən-oba-sından ayrı düşməsi, istərsə də erməni bəylərinin xalqa zülmü, onların satqınlığı nəticəsində qardaşını itirməsi hadisələri dastanın dərin qatlarında özünə yer alıb.

Eməni xisləti nəinki “Qaçaq Nəbi” dastanında, “Qaçaq Usuf” dastanında da bədii boyalarla təsvir edilmiş, həmin xalqın bədxahlığı, namərdliyi Sahak, Kinkor obrazları vasitəsi ilə ifşa olunmuşdur.

*Çaqqalsan, get hinə, xəlvəti giriş,
Aslan ormanından gec deyil sürüş,
Kişilik kökündə varmı, başa düş,
Gəl vermə başını bada, erməni.* (1, s. 214)

Bu şeir parçası isə milli psixologiyada bir millət kimi onların satqınlığının, qorxaqlığının ifadəsidir. Yaşlı nəslin “*Canavardan ev iti, ermənidən dost olmaz*” məsəli uzun müddət başımıza gətirilənlərdən çıxan nəticəsi özündə ehtiva edir. (17, s. 6)

Qaçaq Gülsüm özü də ermənilərlə uzun müddət mübarizə aparmış, onların kabusuna çevrilmiş bir qəhrəmandır. Hətta Qaçaq Gülsüm ermənilər tərəfindən bir müddət təqib edilir də.

Bəs mətbuatda bu təbliğat necə gedirdi? Erməni ideologiyası Nəbini həm də bir qəhrəman kimi gözdən salmağa çalışmışdı. Folklorşünas Səhər Orucova “Dil və

ədəbiyyat” jurnalının 2013-cü il buraxılışında Pavel Vostrikovun SMOMPK məcmuəsində Nəbi ilə bağlı “*Belə danışirlar ki, Nəbi bir məşhur bəyin mehtəri olubdur. Bir dəfə Nəbi öz qonşusunu öldürdüyündən yerli polislər tərəfindən izlənilir. Bir neçə il Nəbi dağlarda, meşələrdə gizlənir, ortaya çıxmur. Özü kimi otuza qədər qulduru başına yığıdıqdan sonra o, Arazqırağı kəndlər və zəngəzurlular üçün sağalmaz dərdə, bəlaya çevrilir. Məsələn, günün-günorta çağında o istədiyi kəndə basqın edir, əlinə keçən sakınləri qırır, nələri var talayır, mal-qaralarını aparır, hətta adambaşına vergi təyin edib pul tələb edirmiş*” (14, s. 73) fikri tənqid edir. Səhər xanım bildirir ki, “*Müəllif bu mahnı mətninin yaranma səbəbini erməni şovinizminin və rus işğalçı milli siyasətçilərinin mövqeyindən izah etmişdir*” (14, s. 193). Doğrudan da Nəbi, ilə bağlı bu münasibət xalq qəhrəmanına qeyri-obyektiv mövqeyini sərgiləyən faktdır. Məqalə müəllifinin siyasi mövqeyi bir məmurun qaçağa münasibətini göstərir. Xalqın müdafiəçisi, “xalq intiqamçısı” hakim təbəqənin gözündə quldur idi. Məqalədə Nəbinin fəaliyyəti kiçildilir, özü aşağılanır, onun başçılıq etdiyi xalq hərəkətinin təsir gücü isə azaldılır. Deməli, Pavel Vostrikovun yanaşması xalqın el qəhrəmanına münasibəti prizmasından tamamilən fərqlidir. “*Erməni məkri ilə birləşən rus şovinist siyasəti millətləri bir-birinə qarşı qoymaq üçün həqiqəti təhrifdən belə çəkinməmişdir. Onlar Nəbi kimi bir Azərbaycan xalq qəhrəmanını milliyyətçə kürd etməklə həm o dövr üçün ciddi bir siyasi addım atmış olur, belə ki, problemi böyük xalqın üzərindən götürüb daha kiçik, az inkişaf etmiş bir xalqın üzərinə atır*” (14, s. 74). Milliyyət məsələsinə münasibətdə də ciddi yanlışlıqlar özünü göstərir. Nəbi ilə eyni dövrdə yaşamış tarixçi folklorşünas Bəhlul Behcət “*Aşağı və yuxarı, hər iki Mollu türk qövmünə aiddir*” (7, s. 87) fikrini bütün təhlillərində aydınlıqla göstərir. Nəzərə alsaq ki, onun “Qaçaq Nəbinin tarixi” adlı kitabı Nəbini tanıyan 80-ə yaxın insanların xatirələri əsasında tərtib edilib, onda faktın dəqiqliyi bizdə şübhə doğurmur və Nəbinin milliyyəti ilə bağlı dolaşılığa son qoyur.

Ermənilərin el qəhrəmanı Qaçaq Nəbiyə qarşı hücumları sonralar da davam etmiş, Süleyman Rüstəmin əsəri əsasında Qaçaq Nəbinin həyatından bəhs edən film çəkilən zaman erməni müdaxiləsi onun bir neçə epizodunun çıxarılması, filmin adının bir neçə dəfə dəyişdirilməsi ilə nəticələnmişdir. Filmin rejissoru Əbdül Mahmudov öz xatirələrində yazır ki, “*SSRİ Kinematografiya Komitəsində Medvedev so-yadlı bir baş redaktor hər vəchlə filmin ərsəyə gəlməsinə və ekranlara çıxmasına mane olurdu. Sən demə, o, sırf erməni mənşəli bir adam imiş. Film hazır olanda baş-da Medvedev olmaqla daxili və xarici düşmənlər öz mənfur sifətlərini büruzə verməyə başladılar. Qərbi Azərbaycanın Zəngəzur, Gorus zonalarında Qara Nəbi adlı bir quldur olub. Biz onu filmdəki epizodların birinə salmışdıq. Yəni pis bir adam kimi Nəbi onu öldürür və s. Bir də Stepan Yüzbaşı adlı içki düşkünü erməni olub, hansı ki, camaata qan uddurub. Hətta o ərazinin folklorunda belə bir deyim də yaranıb.*

*Hayın getdi, vayın qaldı Stepan
Urumkada payın qaldı Stepan.”*

Həmin epizodlara irad olaraq bildirdilər ki, guya biz erməni xalqını alçaltmışıq, erməni xalqının düşməni milli qəhrəman etmişik, Qara Nəbi faktorunu da şişirtmişdilər. Məhz onlarla bağlı olan kadrlar filmdən çıxarıldı". (3) Həm folklorşünas Azad Nəbiyevin, həm də Əbdül Mahmudov Qara Nəbinin erməni olduğu faktını ortaya qoyur. Lakin o zamanlar bunu dilə gətirmək mümkün deyildi, qaldı ki, filmdə canlandırmaq.

Qaçaq Nəbinin fəaliyyət göstərdiyi coğrafi ərazi Azərbaycanın dilbər güşələrindən sayılan, tarixi torpağımız olan Zəngəzur, Göyçə mahalıdır. Azərbaycan son zamanlar qazanılmış qələbə nəticəsində bu xalqın iç üzünü açmağa başlamış, açıq şəkildə Nəbinin vaxtı ilə qəhrəmanlıq göstərdiyi torpaqların bizə məxsus olduğunu dünyaya elan etmişdir. Nəbi və Həcərin doğulduğu Qubadlı rayonu isə artıq işğaldan azad edilmişdi. İndi bu qəhrəmanların simasında yeni-yeni qəhrəmanlarımız yaranır. Dövrün reallığını nəzərə alsaq, bizim bu qəhrəmanlara hələ çox ehtiyacımız var.

ƏDƏBİYYAT

1. Ağbaba, A.İ. Ağbaba-Çıldır aşığı mühiti. / A. Ağbaba. Bakı: Elm və təhsil, - 2012, 369 s.
2. Azərbaycan folkloru küllüyatı. Dastanlar. Qaçaq Nəbi dastanı. (kitab 16). / tərt.edən Axundov Ə. / Bakı: Elm və təhsil, c. 26. – 2011, 428 s.
3. Başibəlalı Qaçaq Nəbi filmi. Azadlıq, 2014, 14 iyul, s. 13./ <http://www.anl.az/down/meqale/azadliq/2014/iyul/383322.htm>
4. Bayat, F.X. Folklor dərsləri. / F.Bayat. - Bakı: Elm və təhsil, - 2012. - 424 s.
5. Bayat, F.X. Sosial bandit nəzəriyyəsi baxımından qaçaqçılıq hərəkəti və qaçaq dastanları: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. -Bakı: Nurlan, -2011. № 36, s.- 22-29
6. Bayat, F.X. Tarixi perspektivdə qaçaqçılıq və qaçaq əhvalatları. Dədə Qorqud, elmi-ədəbi toplu. - Bakı: Elm və təhsil, 2016. № I (58).
7. Behcət, B.M. Qaçaq Nəbinin tarixi / B.Behcət, - Bakı: Çıraq, - 2011, 288 s.
8. Qaçax Nəbi. (toplayıb tərtib edən İ. Tahirov) Bakı: Sovet Yazıçılar İttifaqı, - 1938, 49 s.
9. Qaçaq Nəbi. (tərtib edən İ. Abbaslı). - Bakı: Lider, -2005, 96 s.
10. Qaçaq Nəbi. (toplayıb tərtib edən Ə. Axundov) - Bakı:Nurlan, 2008, 432 s.
11. Qaçaq Nəbi. (toplayıb tərtib edən H.Qasimov). Bakı: Azərbaycan Uşaq və Gənclər Ədəbiyyatı, -1960, -75 s.
12. Məmmədov Ş.H. Azərbaycan folkloru /ali məktəblər üçün dərs vəsaiti. Ş.Məmmədov. Bakı: -1949. - 325 s.
13. Nəbiyev A.M. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı: II hissə /Nəbiyev A.-Bakı: Elm,- 2006, 685 s.
14. Orucova S.H. "Qaçaq Nəbi". "SMOMPK" məcmuəsində.// S.Orucova. Bakı: Dil və ədəbiyyat. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. № 1(85). - 2013, s.191-195
15. Rüstəmzadə, R. B. El qəhrəmanları xalq ədəbiyyatında./ R.Rüstəmzadə, Bakı: Gənclik, -1984. 172 s.
16. Sadıq İ. Ə. Şumer və türk dastanları./İ. Sadıq.-Bakı: Azərnəşr, -2012. 208 s.
17. Tacir, S.(Qurbanov) Ş. Həmzə ağa./ Tacir Səməmi.-Bakı:Sky G., 2020, 80 s.

Xalidə MƏMMƏDOVA***AMEA Folklor İnstitutu******“Dədə Qorqud” şöbəsinin böyük elmi işçisi******E-mail: xalide_1978@mail.ru***

XINALIQ FOLKLORU “KƏNDİMİZİN SƏMTİ QİBLƏYƏ BAXIR”

Açar sözlər: Xınalıq folkloru, kətişlər, Şahdağ xalqları, Istar Meram, Nuh, Tufandağ

KHINALIG FOLKLORE: "THE DIRECTION OF OUR VILLAGE IS FACING THE QIBLA" SUMMARY

The folklore of Khinalig village, which has a unique language, traditions and ancient history, is also rich. There is a need to study this folklore systematically. The article is based on folklore materials collected from Khinalig residents. Information gathered by the narrators about the history of the village, legends and myths, mythological texts, etc. was talked about. The main scientific novelty of the work is that for the first time there is an attempt to approach the issue more systematically. The collected texts about the mythological character Istar Meram are distinguished by their originality.

Keywords: Khinalig folklore, ketishes, Shahdag peoples, Istar Meram, Noah, Tufandag

ХЫНАЛЫГСКИЙ ФОЛЬКЛОР: «НАША ДЕРЕВНЯ СМОТРИТ НА КИБЛУ» РЕЗЮМЕ

Имея уникальный язык, своеобразные обычаи и традиции, древнюю историю, село Хыналыг Губинского района Азербайджана, выделяется также богатством фольклора. Появилась необходимость систематически привлекать этот фольклор к исследованиям. Статья основана на фольклорных материалах, собранных у хыналыгцев. В данной статье даётся информация о сохранённой рассказчиками информации об истории села, легендах и мифах, мифологических текстах и т. д. Основная научная новизна работы состоит в том, что впервые сделана попытка подойти к проблеме, более системно. Собранные тексты о мифологическом персонаже Истар Мерам отличаются своей оригинальностью.

Ключевые слова: фольклор хыналыгов, кетиши, шахдагские народы, Истар Мерам, Ной, Туфандаг,

Giriş. Uzun müddətdir ki, Folklor İnstitutunda Azərbaycanın bütün regionları üzrə əzamiyyətlər təşkil olunub. Folklorşünasların müxtəlif bölgələrdən topladıqları şifahi ədəbiyyat nümunələri antologiyalarda nəşr edilir. Respublikamızda yaşayan əzsaylı xalqların özünəməxsus mədəni irs və tarixləri ilə bağlı maraqlı faktların, həmçinin onlara aid edilən folklor nümunələrinin tədqiqi əsas məqsədlərdən biridir. Bunu nəzərə alaraq 2015-ci ilin avqust ayından başlayaraq Quba rayonunun tərkibinə daxil olan Xınalıq kəndinin folkloru ilə bağlı apardığımız araşdırmaya həsr edilən növbəti yazımızı nəşrə hazırladıq. Budəfəki məqalə mətnmərkəzli araşdırmalardan biridir.

Qeyd edək ki, Xınalıq kəndinin tarixinə aid dolğun məlumatlar ədəbiyyatlarda yetərincə var, hansı ki, tarixçi və səyyahların qeydlərində daha çox nəzərə çarpır. Ərazinin folkloru ilə bağlı məlumatlar isə çox zəifdir, hətta deyərdik ki, yox dərəcəsidir. Ünsiyyət qurduğumuz xınalıqlı söyləyicilərlə söhbət zamanı maraqlı bir situasiya ilə qarşılaşdıq. Məqsədimiz çox qiymətli hesab etdiyimiz folklor nümunələrini dəqiq şəkildə toplamaq, ənənəvi əfsanə, rəvayət və nağıl süjetlərini xatırlatmaqla dəyərli materiallar əldə etmək olsa da, xınalıqlılar ilk öncə kəndin tarixi və əhalinin mənşəyi barədə məlumat verməkdə israrlı idilər.

Zənnimizcə, bu hal bir səbəbdən qaynaqlana bilər. Düşünürlər ki, azsaylı olmaq səbəbi onların tarix səhnəsindən yox olması ilə nəticələnə bilər. Bu cür düşündükləri üçün xınalıqlılarda psixoloji narahatlıq hiss edilir. Güman ki, bu narahatlıq əsrlərlə davam edib. Ona görə də dil, dini baxışlar, adət-ənənələr ciddi-cəhdlə qorunub, onlara dönük çıxmamaq bir tabu kimi qəbulanıb. Baxmayaraq ki, Azərbaycanda etnik xalqların nümayəndələrinə dərin hörmətlə yanaşılan bir cəmiyyət formalaşmışdır. Həm də unutmaz ki, müxtəlif mədəniyyətlərə mənsub olan xalqların ölkəmizdə yaşaması (multikulturalizm), fəaliyyət göstərməsi, ədəbiyyat, incəsənət və ya musiqi sahəsində uğur qazanması üçün beynəlxalq standartlara uyğun şərait yaradılmışdır. Bunu heç də çox eşitdiyimiz tolerantlıq termini ilə əlaqələndirmək istəməzdik. Belə zənn edirik ki, dövlətimizin siyasəti ingiliscədən tərcümədə dözmək mənasını verən tolerantlığa (ingiliscə: to tolerate – dözmək) söykənmir. Əksinə, azsaylı xalqlara qarşı ictimai münasibət qarşılıqlı anlaşma, səmimi ünsiyyət və bərabər hüquqlu vətəndaşlıq prinsipləri əsasında formalaşır.

Tolerantlıq, yəni digər millətlərə, mentalitetlərə, baxışlara, düşüncə sistemlərinə, mədəniyyətlərə və s. dözümlülük prinsipi yalnız son dövrlər beynəlxalq arenada aktuallaşsa da, Azərbaycan türklərində bu genetik olaraq mövcud olub (10, 41). Bu gün Azərbaycanın etnik xəritəsində sayları cəmi bir neçə min olan və bir neçə kənddə yaşayan, tarixi-etnoqrafik ədəbiyyatda “Şahdağ xalqları” adlandırılan xınalıqlılar, buduqlular, qızıllar, haputlar Azərbaycan tarixində çox qədim zamandan bəri izləri olan etnik qruplardır. Quba rayonu ərazisində Şahdağ ətrafında yerləşən bu azsaylı xalqların maddi və mənəvi mədəniyyətinin, etnik xüsusiyyətlərinin araşdırılması bütövlükdə Azərbaycan mənəvi mədəniyyətinin ümummilliyet xüsusiyyətlərinin və dərin tarixi köklərinin üzə çıxarılmasında mühüm rol oynayır.

Söylədiklərimiz adı tarixi mənbələrdə daha çox qədim alban, bəzən isə xeni tayfalarından biri kimi hallandırılan xınalıqlılara da şamil edilir. Qədim gürcü mənbələri isə xeniləri qanıqlar adlandıraraq onların indiki Zaqatala rayonu ərazisində (Alazan çayının sol sahilində) yaşamış olduqlarını vurğulayıblar (4, 156). Xınalıqlıların əcdadlarının qədimdə Tufan dağı ərazisində yerləşən Xeno şəhərindən gəldiklərini söyləmələri dəfələrlə elmi ədəbiyyatlarda qeyd edilmişdir. XIX əsrə aid mənbələrdə də Azərbaycanın şimal-qərb hissəsindən Xınalıq ərazisinə qarlı dağ aşırımlarından keçən yol barədə məlumat verilir. Qeyd etmək lazımdır

ki, Tufan dağı məhz Xınalıq ərazisi ilə şimal-qərbi Azərbaycan arasında yerləşir. Görünür, elə bu səbəbdən Xınalıq sakinləri Tufan dağı müqəddəs hesab edirlər. Xınalığın çox qədim kənd olduğunu onun 5000 illik tarixi ilə bağlı verilən məlumatlar da təsdiq edir. Həmçinin hər bir xınalıqlı bu haqda danışmaq niyyətində olduğunu gizlətmir və bundan şərəf duyduğunu deyir. Sakinlərdən biri, Rauf Orucov çox iddialı danışır; onun fikrincə, Xınalığın 4000 ildən çox tarixi vardır: “Bizlər qədim ket tayfasıyıq. Deyirlər, alban tayfalarından biri olmuşuq, xeyr, biz alban tayfalarından biri olmamışıq. Biz Albaniyanı yaradanlardan biri olmuşuq”.

Fikirlərinə hörmətlə yanaşdığımız kənd sakini onu da əlavə edir ki, Albaniya dövlətindən minilliklər öncə yaşamış ketlər indi yerli xınalıq dilində Kətiş adlanan ərazinin aborigenləri olan kəttidlərin ulu babaları sayılır.

Düzdür, yaddaşlarda və danışılan mətnlərdə yunan tarixçisi Strabonun Albaniyada 26 dildə danışan xalqların mövcud olması haqda verdiyi informasiyalar da qorunub saxlanılır. Güman edilir ki, xınalıq dilində danışan müasir xalq adı vurğulanan 26 xalqdan biridir. Xınalıqlıların məhz qədim türk tayfalarından biri kimi xarakterizə olunması (2, 10) versiyası da gündəmdə qalaraq aktuallığını saxlayır.

Dediyimiz kimi, xınalıqlılar kəndlərini Kətiş (ket tayfasının adına uyğun), özlərini isə kəttidlər adlandırırlar. Kətiş sözünün mənası mənbələrdə “özümüzükülər” kimi verilsə də, dildə-ağızda sözün məhz ket tayfasının adına uyğun formalaşmış olması haqda söylənilən fikirlər əğlabatan görünür. Verilən məlumatlara görə, xınalıqlılar özlərini tək halda “khət”, cəm halda isə “ketşxalq” və ya “kəttidur” adlandırırlar. Xınalıq adı isə daha sonrakı zamanlardan işlədilməyə başlamışdır (sakinlər bu zamanın 100 və ya 200 illik müddət olduğunu təxmin edirlər). Söyləyicilərin bir qismi isə əski Azərbaycan tarixi dərsliklərində 4000 il bundan qabaq tərtib edilmiş xəritədə Xınalıq kəndinin aydın yazılmış adı ilə bağlı məlumatlara da rast gəldiklərini bildirirlər. Topladığımız rəvayətlərin birində deyilir: Yayda günəş çıxanda onun şəfəqləri yerli əhalinin Qıblə dağı adlandırdığı silsiləyə düşür. Beləliklə, həmin yerlər işıq açılanda qıpqırmızı görünür, qırmızı xınaya bənzəyir. Bu faktın özü də adı çəkilən yerin Xınalıq olaraq adlandırılmasının etimoloji əsaslarından biri kimi – xınayla əlaqələndirməni müzakirə obyektinə çevirmişdir.

Kənd sakini R.Orucov Xınalıq toponiminin mənşəyini ərazidə xına becərilməsi ilə əlaqələndirməyin (7, 150) yanlış olduğunu deyir, fikrini belə əsaslandırır: Dəniz səviyyəsindən 3000 m-ə yaxın yüksəklikdə yerləşən yaşayış məntəqəsində xına əkilməsi ilə bağlı fikirlər məntiqə uyğun gəlmir. Burada məhsuldar torpaqlar olmadığına görə, xına əkilə bilməz, iqlim çox soyuqdur və xına yetişdirmək üçün əlverişsiz hesab olunur.

Xınalıq dilinin mənşəyinə gəlincə isə, qeyd etmək vacibdir ki, bu dildə danışanlar yeganə xalqdırlar və məhz Azərbaycanda – Xınalıqda yaşayırlar. Sakinlər Nuh peyğəmbərin dilində danışdıqlarını iddia edirlər. Səslənən fikirlərə görə, dünyanı su basanda Nuh peyğəmbər öz gəmisi ilə dağlara qalxıb və gəmiyə yalnız öz

millətindən olanları, həmçinin seçilmiş heyvanların hərəsindən bir cüt götürmüşdü. Nuhun gəmisinin böyük zərbə ilə məhz Tufandağa dəyərək parçalandığı ehtimal olunur. Yaddaşlar bu haqda rəvayətlərlə, mifik mətnlərlə zəngindir. Əsas məzmun ondan ibarətdir ki, Xınalığı əhatə edən Tufandağın (4191 m) zirvəsində rast gəlinən nohurlarda (göllərdə) vaxtilə taxta parçaları üzürdü. İnanca görə, bu, dünyanı su basdığı təxmin edilən vaxtda xilas olmuş Nuh peyğəmbərin gəmisinin parçaları olmuşdur. Nəql edilir ki, taxtaya əl atmaq, onu tutmaq heç kimə qismət olmayıb; o, daima hərəkətdə olmuş, sonradan isə çürüyərək tükənmişdir. Bölgə sakinlərinin təəccübünə səbəb olan odur ki, “tarixi” gəminin qalıqları çürüyüb qurtarsa da, nohurların suyu bitmək bilmir. Mətnlərin birində deyilir: “Su bu nohurdan o nohura axır; nə bu dolur, nə o boşalır. Su bu göllərə hardan yığılırsa, onu dəqiq bilmirik”.

Elmi mənbələrdə bu faktı da araşdırdıq. Belə aydınlıq gətirilib ki, göllər (yəni nohurlar) arasındakı gözəgörünməz əlaqə onların birləşmiş qollar kimi eyni səviyədə qalmasına səbəb olur. Buna görə də yüksək dağ silsilələri arasında əmələ gələn göllər müqəddəsləşdirilmişdir (2, 38). Demək ki, mətnlər və mənbələrin məzmunu hardasa bir-birinə uyğun gəlir. Xınalıq xalqının özü də haqqında söhbət gedən ərazinin – Tufandağın övliyalar məskəni olması inancına sahibdir. Ümumiyyətlə, Şahdağ xalqlarının inanclar sistemində dağ kultu da mühüm yer tutur. Dağlar əhatəsində yaşayan Şahdağ əhalisi bu dağları mifikləşdirərək Tufan dağını, Qıblə dağını, Baba dağını müqəddəsləşdirmiş, onlarla bağlı müxtəlif əfsanələr yaratmışlar.

Nuhun tufanı ilə bağlı elmə məlum olan kosmoqonik miflərdə (11, 36) adı hallanan Tufandağ ilə Xınalıqdakı Tufandağ arasında bir bağlılıq, uyğunluq varmı? – deyə düşünmək lazım gəlir. Fikrimizcə, gələcəkdə bu məsələni də araşdırmaq faydalı olardı. Araşdırmaya paralel olaraq “Bilqamıs” dastanındakı dünya daşqını və bu daşqından Utnapiştinin qurtuluşu səhnəsini də cəlb etmək yerinə düşəcək. Çünki Xınalıq əhalisinin yaddaşında buna bənzər motivlərin izləri açıq-aşkar nəzərə çarpır: “Dünyanı su basanda tanrılar yalnız ona (Utnapiştiyə - X.M) məsləhət verib, dünya daşqını olacağını bildirirlər... O, nəhəng gəmi düzəltdirib ailəsini və dünyadakı heyvanlardan damazlıq götürür və tufandan sağ çıxır” (15,8). Doğrudan da həmin əhvalat eynilə Nuhun başına gələn əhvalata çox bənzəyir. “Nuhun tufanı” ilə bağlı əks olunan motivlər əski təfəkkür tərzilə bağlıdır. Qədim şumer əfsanələrindən qaynaqlanan bu əfsanədə təsvir olunan coğrafiya Azərbaycan türklərinin yaşadığı ərazinin hüdudlarındadır (17,165).

Nəzərdən qaçırmayaq ki, bölgədə digər müqəddəs ziyarətgahlar və pirlər, övliyalar, əfsanəvi din xadimləri barədə yayılmış mifoloji mətnlər də səciyyəvidir. Aydındır ki, folklor janrları içərisində miflər, əfsanələr nağıl və dastanlardan xeyli əvvəl yaranmışdı. Xınalıqlılarla ünsiyyətdə olarkən söyləyicilərin daha çox birincilərə üstünlük verdiklərini müşahidə etdik. Hansı ki, bunlar da bir qədər primitiv şəkildə, süjet və motivlər bəsit formada təqdim olunurlar. Sanki kənd sakinlərinin köməyiylə tarixin qaranlıq qatlarından çıxaraq qədim dünyaya səyahət et-

miş oluruq. Ənənələrinə sadıqlıq nümayiş etdirən Xınalıq camaatı ərəb sərkərdəsi Aba Müslümün adı keçən rəvayətlərlə bağlı da məlumatlıdırlar. Qeyd olunur ki, VIII əsrdə islam dinini Şahdağ xalqları arasında yaymaq məqsədilə Aba Müslüm (bəzi qaynaqlarda Əbu Müslüm) adlı sərkərdə bu əraziyə təyin edilir. Belə bir tarixi şəxsiyyətin kimliyi maraq doğurdu və üz tutduğumuz mənbələrdə Aba Müslümün həqiqətən tarixi şəxsiyyət olması barədə əldə etdiyimiz bəzi informasiyalar (13) sakinlərin vermiş olduğu məlumatları təsdiqlədi. Qurban Musayev adlı söyləyici Kətişdə Aba Müslümün nəslindən olanların indi də yaşadığını deyir. Hətta sərkərdənin təşəbbüsü ilə 1000 il öncə inşa edilmiş Aba Müslüm məscidi cümə məscidi kimi istifadədədir.

Bölgədə XII əsrin yadigarı olan Pircomərd (Pirəcmərd) tikilisi də layiqincə qorunub saxlanılır və ondan da cümə məscidi kimi istifadə olunur. Ümumiyyətlə, Xınalıqda bütün məscidlər pir hesab olunur. İbadətdən başqa, bu məkanlar sətayiş olunan yer kimi həm də muqəddəs ziyarətgahdır. Digər məqalədə (12,84) irəli sürdüyümüz funksional təsnifat kimi, aşağıdakı səbəblərdən insanlar həmin yerlərə üz tuturlar:

1. Şəfa ummaq məqsədilə
2. Diləktutma məqsədilə
3. Əhdə çatıb pirəçixma
4. Xeyriyyə məqsədilə
5. Bəxtəçma
6. Ruhun, emosianın təzələnməsi
7. Uğurlu xalq siyasəti – önəmli və dəyərli məkanların toxunulmazlığına nail olma.

Düşünürük ki, yuxarıdakı təsnifat Xınalıqın ən məşhur pirləri sayılan Seyidqələm baba, Şıxşalburuz baba (mənbələrin çoxunda adı Şıxşalbuz baba kimi çəkilir, amma bir cox söyləyici qeyd etdiyimiz kimi tələffüz etdi), Cabbar baba və ya Cabar baba, Möhüc baba, Qırx Abdal baba və s. pirləri üçün də xarakterikdir. Bəzi pir sahiblərinin (məs.: Seyidqələm baba, Cabbar baba) nəvə-nəticələrinin islam dininə bu qədər bağlı olduqları səbəbi belə bir ehtimala gətirib çıxarmışdır ki, bu övliyaların özləri də qüreyşilər tayfasının haşimilər nəslindəndir (14,10).

“Kəndimizin səmti qibləyə baxır”, – deyə Allaha alqışlar yağdıran xınalıqlıların qatı dindar olduqları bəllidir. Ailə qurmaq məqsədilə təşkil olunan “Elçilik” mərasimində qız evinə təşrif buyuran 3 nəfərdən biri mütləq din xadimi olmalıdır. Hətta qatı dindarlıq Quba rayonunun, aran və ya dağ fərqi yoxdur, başqa kəndlərindekine nisbətən daha dərin kök salmışdır. Bariz nümunə kimi, Məhəmməd peyğəmbərin şərəfinə təşkil olunan Mövlud günlərini xüsusi vurğulamaq lazım gəlir. “Peyğəmbəri oxşatmaq”, onun şəninə nəğmələr yağdırmaq xınalıqlıların bədii təfəkkür tərzini ortaya qoymuş olur ki, bu oxşatmalar da həzin avazla ifa olunur:

İdris Nəbi hüllə biçər,
Hamı mələklər rəhmət saçar.

Quğar Allah, deyyu-deyyu,
Aman Allah, deyyu-deyyu.*

Bu örnəyi 1941-ci il təvəllüdlü Orucova Mələksima səsləndirdi. Həmçinin seirdə adı keçən İdris Nəbinin kimliyi haqda da bəhs edərək onun həm ölmədiyini, həm də cənnəti qazandığını söylədi. Məlum oldu ki, yuxarıdakı oxşatmanın da kökündə maraqlı bir rəvayət dayanır: “İdris Nəbi diyib ki Allaha, mənə cənnəti göstər. Allah da iki mələyə tapşırıb ki, aparın İdrisi cənnətə, qoyun tamaşa eləsin. Gəzib bütöv cənnəti bu. Qapıdan çıxanda yapışib cənnətin ağacına ki, bəs sımzalarımın (çəkmələrimin – X.M) biri yoxdu, dünyaya qayıda bilmərəm. O, ağacı qucaqlayıb oturub. Mələklər şikayət eliyəndə Allahdan nida gəlib ki, elə onun meksedi o idi, cənnətdə qalmaq, o çıxmıyacaq urdan. Qoy qalsın urda, degmiyin una, siz çıxın gidin. Belə u qalıb urda. İdris Nəbi ülmüyüb, İdris Nəbi sağdı. Hamı mələklər uşaqlardı da – körpələr rehmətə gidirmi, bax unlar. İdris Nəbi unlar üçün hüllə biçər, yəni ki, paltar tikər”.*

Deyilənə görə, Xınalıq kəndində Əhməd Əfəndi adlı məşhur din xadimi yaşamışdır. Bildirilir ki, o, qeyri-adi biliyə malik olmuş, XIX əsrdə Qafqazın müxtəlif dini mərkəzlərində, Tiflis və Dağıstanda fəaliyyət göstərmişdir. Hazırda onun adına türbə vardır. Yumoristik keyfiyyətləri ilə də məşhur olan Əhməd Əfəndinin həyatı barədə heç yerdə səslənməyən, bəhs edilməyən hekayət danışdılar: Rəvayətə görə, məşhur xeyriyyəçi H.Z.Tağıyev hökm sürən sünni-şiə qarşıdurmasını çözmək, barış yaratmaq məqsədilə müsəlmanların hər iki məzhəbindən olan görkəmli şəxsləri Bakıya toplayır. H.Z.Tağıyevin sağında əyləşən lənkəranlı ağsaqqallardan biri ayaqqabılarını qucaqlayıb oturmuş Əhməd Əfəndiyə: “Ay əfəndi, ayıb deyilmi, sən çəkmələrini əlinə almısan, bəyəm burda oğrumu var?”, – deməsi xınalıqlı dindarı özündən çıxardıb, onun cavabı gülüş doğurub: “Məhəmməd Əleyhüssəlamın dövründə sünni mollasının ayaqqabısını şiə mollası oğurlamışdı”. Lənkəranlı axundun isə “o vaxt sünni-şiəmi vardı”, – deməsi ilə Əhməd Əfəndinin reaksiyası özünü çox da gözlətməyib: “O vaxt olmayıb, bəs indi hardan gəldi?” (Yeri gəlmişkən: burada din xadiminə “əfəndi” müraciəti maraq doğurur. “Əfəndi” kəlməsi sünni ruhanilərə verilən ləqəb, hörmət mənasında onların adlarına qoşulmuş söz kimi dəyərləndirilir) (16, 64). Qeyd edək ki, Əhməd Əfəndi haqqında rəvayətlər çoxdur, həqiqətlər də az deyil. Həqiqətlərdən biri budur ki, xınalıqlı Seyidqələm baba keçən əsrin sonlarında Əhməd Əfəndinin şagirdi olub. O vaxt qayda belə idi ki, ustad şagirdə həm oxumağı, həm də ərəbcə yaxşı yazmağı öyrədirdi. 10-12 yaşlı Seyidqələm gözəl yazmağı bacarırdı. Kənd adamları öz dərdlərini Əhməd Əfəndiyə açır, kömək diləyirdilər. Artıq qocalmış Ə.Əfəndi duaları yazıb çatdıra bilmirdi. Ona görə Seyidqələmə deyirdi ki, bala, duaları sən yaz. O da cavabında: ustad, camaat dua yazdırmağa sənənin yanına gəlir, sən isə bunu mənə tapşırırsan? – deyər soruşur. “Seyidqələm, duaları yazmağı ona görə sənə

tapşırıram ki, sən böyük övliya Cabbar babanın nəvəsisən, siz yazan dualar müstəcəb olur” – deyə Əhməd Əfəndi cavab verir.

Ümumiyyətlə, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, dinlə əlaqəsi olan və övliyalıq xüsusiyyətlərinə malik insanların qüdrətinə inam və etiqadın qabardılması Xınalıq folklorunun əsas özəlliyidir. Bu etiqadın kökündə, həmçinin qədim azərbaycanlıların animist – ruh inancları, islamaqədərki dünyagörüşünün qalıqları dayanır. Bəli, islamaqədərki ibtidai təfəkkürün izlərini xınalıqlıların adət və ənənələrində sezməmək qeyri-mümkündür. Pirlərə sitayiş, orada qurbanlar kəsmək fikrimizi təsdiq edir. Həmçinin məlumdur ki, xalq çox zaman öz əski etiqad və təsəvvürlərini yeni dinin xoşuna gələn bir qəlibə salaraq müəyyən pərdə altında yaşatmağa davam etmişdir (1, 58). Hər bir məşçidi pir adlandıran xınalıqlının məqsədi açıq-aydın hiss olunur. Kəndin yaşlılarının yuxarıda adını çəkdiyimiz Pirəcomərd məşçidinin qədim atəspərəstlik məbədi olması ilə bağlı danışdıqları rəvayətlər də maraq doğurur: Sakinlər orada əbədi məşəl olduğunu iddia edirlər (6, 30).

Təbiət qüvvələrinə müxtəlif sehr düsturlarının köməyi ilə təsir etmək (1, 27) iqtidarında olmaq gücünə inam da ibtidai təfəkkürə əsaslanır. Digər söyləyicilər danışirlər ki, “quraqlıq olanda Həzrət baba pirinin daşını aparıb Kür çayına atırıq, bu ən yaxşı variantdır: Dağın daşın arana”. Çoxsaylı rəvayətlərin mərkəzində isə Şah Abbas obrazı dayanır ki, bu mətnlərin səslənməsi daha poetik, ifa tərzində daha obrazlı və pafosludur. Sanki yuxarıda qeyd etdiyimiz primitivlik, sadəlik yerini daha mükəmməl, ibrətamiz mətnlərə vermişdir. Cəmiyyətdə baş verən ictimai-siyasi hadisələr, həmçinin yeni düşüncə tərzinin formalaşması bu mətnlərdə açıq-aydın görünür. Rəvayətlərin birinin qısa məzmunu belədir: Çox hökmlü Şah Abbas gəlib bu yerlərə çıxır. Heyrətə gəlir. Dağın əzəmətinə baxaraq: “bu ki mən özüməm”, deyir (7, 146). Dağı və onun ətəyini öz adı ilə adlandırmaya başlayır: Şah düzü və Şah dağı. Yaxınlıqdakı çayın gözəlliyinə valeh olaraq ona da arvadının şərəfinə Şahnabadçay adını verir. Belə söyləyirlər ki, şahın arvadının adı həqiqətən Şahnabad imis.

Düşünürük ki, Xınalıq folklorunun özünəməxsus cəhətlərini araşdırarkən əldə etdiyimiz bir nailiyyət və ya tapıntı haqda xüsusi danışmaq lazımdır. Bu mifoloji personaj (və ya varlıq) kimi qiymətləndirilən **Istar Meram** haqqında olacaq (ad Azərbaycan əlifbasının “ı” hərfi ilə başlayır (yazılır) və “i” səsi ilə tələffüz olunur). Günümüzədək antologiya və külliyyatlarda, həmçinin, müstəqil nəşr olunmuş mifoloji mətnlərə geniş şəkildə nəzər yetirdik, amma bu ada rast gəlmədik. (Diqqətimizdən kənarda qalan hansısa mənbənin mövcudluğu istisna edilmir). Baxmayaraq ki, bir çox mifoloji rəvayətlərin mərkəzində dayanan Cin obrazı ilə bağlı geniş yayılmış mətnlərin motivi Istar Meram haqqında topladığımız mətnlərin motivi ilə, demək olar ki, üst-üstə düşür. Maraqlıdır ki, çoxsaylı folklor mətnləri içərisində bu varlığın adına rast gəlinmir. Yalnız xınalıqlıların mifik təfəkküründə Istar Meram “baş qəhrəman” kimi çıxış edir. Hansı ki, cinlər tayfasına aid edilir və şər qüvvə kimi xarakterizə olunur. Amma bir neçə il öncə Xınalıqda

ezamiyyətdə olan etnoqraflar xalqın yaddaşına həkk olunmuş Istar Meramın bəzi spesifik xüsusiyyətlərini aşkarlayıblar (2, 20). Rəvayətə görə, Istar Meram bir qadın olub: “Diyillər ki, atı buraxıblar, tər götürüb gəlib. Bular da dalında qır bağli-yıb buraxıb. Axşam gələndə bir uzun qız minib, u qız yapışıb, atın dalında gəlib. Sora qızı düşürdüblər bunlar. Ular qıyığdan, ignədən qorxullar, deyə batırıb saxli-yıblar yannarında. Bu qızı saxliyir, saxliyir, çoxlu iştedillər. Bu da işdiyib. Bir gün də diyib ki, axşamüstü bizim inəgimiz tölədə doğub. Külfət gidib töləyə, inəg də doğulan, balasın almağa. Bir qız uşaq (qeyd: xınalıqlılar Azərbaycan dilində danışarkən qeyri-konstruktiv cümlələrdən istifadə edirlər. Nitqdə ara-sıra inversiya baş verir.) qalib evdə. Bularçin də evin içində təndir olub axı. Belə evlər ulmuyub axı, böyük evlər ulub; evdə də təndir. Zəmanə elə ulub e. Peçdi, piletədi, tokdu, u vaxt hardaydı ki? Sora inəgçin aparmağa su asıb utağda, təndirdə. Bu diyirdi ki, Istar Meram, qıza buları çıxar (sancaqları – X.M), sənün üçün muncuqlar verəcə-ğam, ne verəcəğam. Bu da çıxarıb. Çıxaran kimi Istar Meram qızı basıb təndirə, suvu da tokub usdünə, ilədiyi təzəkləri, hamısını damnan tüküb yerə, qaçıb gidib”.

Istar Meram haqqında başqa bir mətn də maraq doğurur: “Bu Istar Meram qadın da ulub, kişi də. Diyillər, uları Qaf dağa küçürtüblər. İndi də ular var, diyir, Qaf dağda. Ular diyir, Qaf dağını yalıyıllar. Urda nə qərtə yırtıcı heyvanlar da var. Allah insanı yaratdığdan sora o yırtıcı heyvanları sürgün edib. Hele diyillər ki, Istar Meramlar Qaf dağı yalıyıllar bu cümədən o cüməyəcən; dağ olur naaazik. Bu tərəfə, insan olan tərəfə keçmək isdiyir bular. Ama cümənin sabahı mollaların uxuduğu bir dua var, uxuduğdan sonra dağ yenə əvəlki şəklinə düşür”.

Yaşlı söyləyicilərdən birinin nəql etdiyi “Özum” (şerti olaraq belə adlandı-rırıq) adlı nağılın da baş qəhrəmanı Istar Meram hesab oluna bilər. Nağıla görə, (gətirdiyimiz nümunə lətifə və qaravəlli janrlarının hüduqlarında dayanır) Birə-məli adlı kişi hadisələrin cərəyan etdiyi Qəbələ rayonuna yaxın ərazidən ailəsi üçün bazarlıq etməyə gedibmiş və orada – Karvansara deyilən yerdə, torpağın al-tında qurulmuş xüsusi sığınacaqda gecələmək üçün qalmalı olub. Istar Meram onu təqib etməyə başlasa da, ağılı, fərasəti sayəsində qorxulu varlıqdan canını qur-tara bilib: “Tələsig Karvansaraya girib, ağzına da bir daş quyub, qapı ulmuyub ur-da. Əlində tufəng tutub, lüləsini də daşın arasına beləsinə quyub; ucu una tərəf. Istar Meram diyib ki, sən nətəhər keçdin burdan? Birəməliyə diyib ki, sənün aduv nədi? Nətəhər burdan girdin? Birəməli diyib: Adım Özumdu. Diyib ki, sən bu lü-ləyi ağzına al, mən səni çəkərəm, sən də gələcəxsən. O da lüləsin ağzına alanda tufəngi burdan açıb vurub bunu – Istar Meramı. Diyib qışqırıb, u qərtə nalə çəkib ki, bu diyir, urda. Yığılıb vəhşi heyvanlar da gəlib, Istar Meramlar da. Bunnan so-ruşublar ki, sənə kim ilədi bunu? Deyib ki, Özum. Deyiblər ki, özün özüvə eləmi-sən də. Özün özüvə, küli də gözüvə. Başa düşmiyiblər ki, içəridə adam var. Ha-mısı dağılıb gidib. Səhər açılanda Birəməli görüb ki, Istar Meram yıxılıb ülüb də. Bu da onun ağzın, burnun, dudaqların pıxaxnan alıb cibinə quyub, çıxıb gəlib.

Gəlib meydana çıxanda inanmıyıblar ki, yalan danışasan. Bu da çıxartıb cibinnən ağız-burununu, göstərib ki, bəs bular nədi, yalandı? Hele kişilər ulub burda”.

Etnoqraf M.Paşayeva İstar Meramı “Bilqamıs” dastanındakı İştər obrazı ilə eyniləşdirir. Ad-birləşmənin ikinci tərəfi isə belə yozulur: Humay simvolunun işarəsinə bənzər simvolik işarələrə Xınalıq evlərinin spesifik arxitektura işarələri olan ev sütunlarındakı taclarda da rast gəlmək olar. Bu qədim türk inancının xristianlıq dövründə Məryəm ana obrazına keçməsi, Şahdağ xalqlarında bu obrazın İstar Meram şəklinə düşməsinə səbəb olmuşdur (2,21). Lakin “Bilqamıs” dastanını diqqətlə gözdən keçirdikdə yuxarıda səslənən fikirlərlə razılaşmaq olmur; fikrimizcə, hər iki obraz şəxsiyyət kimi səciyyələnsə də, ayrı-ayrı funksiyaların daşıyıcılarıdır. 1-cisi (“Bilqamıs” – İştər) ilahədir, intriqa salmaq əsas peşəsidir; o, çox fəndgirdir. 2-cisi (İstar Meram – Xınalıq mətnləri) isə şərin simvolu olsa da, avam, yelbeyin bir varlıq olaraq iki cinsin nümayəndəsi (həm qadın, həm kişi) kimi mövcuddur. Xınalıqlıların təbirincə, İstar Meramı cinlər tayfasına aid etmək olar.

Yaşlı söyləyicilərin danışdığına görə, kənddə yaşamış Xanxulu adlı kişi həmin cinlərə qarşı müəyyən fəndlər hazırlamaqla adını yaddaşlara yazdırmağı bacarıb. Q.Musayevin bəhs etdiyinə görə, “rəhmətli Xanxulu kişi ancaq cin tutmaqla məşğul olurdu. Molla Qaflının kitabı vardı unda. Götürürdü ağappaq qəndi, bir də qara kömür. Sonra da o kitabdan ayə oxuyurdu. Bir də görürdün ağ qəntnən qara kömür başdadı qarışımağa, qənd oldu qarqara”. Digər mətnə isə deyilir ki, Xanxulu cin tutmuş adamı dəniz qırağından yığıb gətirdiyi qarğının içərisinə salarmış, yenə bir ayə oxuduqdan sonra xəstə insanı evinə yola salar, isifadə etdiyi qarğın isə mumlayıb rəndələdikdən sonra aparıb qəbiristanlıqda basdırarmış. İnanca görə, xəstə insan bununla da cindən azad olurmuş. Söyləyicilər onu da əlavə edir ki, əslində cintutma, bəziləri bunu tasqurma adlandırdı, mərasimi təşkil edən Xanxulu və onun kimilərə heç də xeyir gətirməmişdi. “Cinlər öz qisasını almağa gəlmişlər, hətta cintutan insanların çox yaxın adamları sağalmaz xəstəliyə tutulur və bu səbəbdən ölmüşlər”.

Nəticə. Beləliklə, Xınalıq kəndinin folklorunu ümumazərbaycan folkloru kontekstində araşdırmağın vacib olduğu qənaətinə gəldik. Bu yerdə vurğulamaq yerinə düşər ki, müasirləşmə başlayana qədər folklor insan həyatının əsas tərkib hissəsi olmuşdur. Xınalıq kəndi qədim adət-ənənələrin, folklor düşüncələrinin arxaik formada təzahürünü qoruyub saxlamışdır. Sanki yuxarıda bəhs etdiyimiz müasirləşmə başlayana qədər olan bir dövrün siması Xınalıq folklor nümunələri sayəsində günümüzədək gəlib çatmışdır.

Dünyanın ən yüksək (dəniz səviyyəsindən 2350 m. yüksək) yaşayış məskənlərindən sayılan Xınalıqın folkloru arxaik inanc və görüşləri ilə qəbilə-tayfa dövründə mövcud olmuş etiqadlara çox yaxındır. Hətta bəzi alimlər bu yaxınlara qədər Xınalıqda ibtidai icma quruluşunun mövcud olduğunu yazıblar (6, 27). Şəhər sivilizasiyasından uzaq düşülüb, əsas səbəblərdən biri budursa, ikinci səbəb

adət-ənənəyə sadıqlıq, onun nəsildən-nəslə ötürülməsinə böyük vəchlə xidmət etmək, dili qorumaq (hansı ki, oxşarı yoxdur, unikalıdır) və assimilyasiyaya uğramamaq üçün canfəşanlıqla çalışmaqdır. Bu, müsbət haldır.

Ona görə də həyata keçirilən multikulturalizm siyasəti əsas hədəflərdən biri kimi Xınalıq və xınalıqlılara da şamil edilməlidir. Çünki Xınalıq təkcə Azərbaycan tarixində deyil, həmçinin bəşər tarixində ən zəngin və qədim etnoqrafik yasa-
yış məntəqələrindən biri hesab olunur. Xınalıqlılar isə çox dəyərli folklor mətnlərinə sahib olduqları üçün onlara laqeyd davranılmamalıdır. Düşünürük ki, kəndin dili kimi, onun ağız ədəbiyyatı da bənzərsiz və özünəməxsusdur. Böyük güc sərf edərək tədqiqatları davam etdirmək mütləqdir. Və bu bölgənin folklorunun araşdırılması zamanı ənənəvi plan dəyişdirilərək artıq yeni biçimdə tərtib olunmalıdır; orijinalıq bunu tələb edir. Unutmayaq ki, Xınalıq folklorunda mifoloji dünyagörüşü hakimdir. Qədim, lakin az öyrənilmiş tarixə sahib xınalıqlıların bu istiqamətdə araşdırmaya cəlb olunması çox əhəmiyyətlidir. Çünki mifologiya ilə bağlı hər bir inamı araşdırmaq paralel olaraq xalqın tarixini öyrənmək deməkdir (5, 147).

Xınalıq folklorunu mükəmməl, geniş şəkildə toplayıb tərtib etmək və onu nəinki Azərbaycan, həmçinin digər dünya xalqlarının şifahi ədəbiyyat nümunələri ilə müqayisəli şəkildə öyrənmək böyük təşəbbüs və nailiyyət olardı.

ƏDƏBİYYAT

1. M.H.Təhmasib. Seçilmiş əsərləri. I cild, Bakı, 2010
2. M.Paşayeva. Azərbaycanın qədim diyarı Xınalıq. Bakı, 2006
3. R.Alxas. Xınalıq və Xınalıqlılar. Bakı, 2003
4. Г.А.Гейбуллаев. К этногенезу Азербайджанцев. Bakı, 1991
5. M.Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989
6. G.Məmmədyarova, Mehmandarova. Xınalıq, Xınalıq, Xınalıq. “Qobustan” jurnalı, Bakı, 1993
7. T. Bünyadov. Əfsanələr diyarı. “Azərbaycan” jurnalı. Bakı, 1997, № 1,2
8. Dağların xınalı gəlini. “Azadlıq” qəzetinin xüsusi jurnalist qrupu. 2010, № 2032
9. R.Alxas. Xınalıqlı Əhməd Əfəndi. “Quba” qəzeti, 1995, №44
10. C.Musayev. Diplomatik psixologiya. Bakı, 2001
11. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Tərtib edənlər: A.Acaloğlu, C.Bəydili. Bakı, 2005
12. X.Məmmədova. Quba pirləri: funksional təsnifat və inanc sistemi. “Dədə Qorqud” jurnalı. Bakı, 2010, № 2
13. az.m.wikipedia.org
14. R.Alxas. Xınalıqlı Seyidqələm baba. Bakı, 2001
15. Bilqamıs dastanı. Bakı, 1999
16. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. II cild, Bakı, 2006
17. Məhsəti İsmayıl. Naxçıvan əfsanələri. Bakı, 2008



Azərbaycan folklorundan yeni nümunələr**XINALIQDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ¹****XINALIQ KƏNDİNİN TARİXİ İLƏ BAĞLI RƏVAYƏTLƏR****1-ci mətn:**

Rəvayətə görə, Aba Müslüm gəlib buranı fəth eliyəndə Xınalıq özü dörd-beş yerdə parçalar ulub. Balaca-balaca. U cümlədən, Xınalıq çayının u tərəfində qara dağ görürkür, u dağın dalında Çyornıy Xınalıq ulub. Özü də dörd-beş parça ulub. İşitdiyimizə görə, rəvayətə görə, Aba Müslüm unda dini yayanda uları bir yerə yığıb, obşım Xınalıq ulub bir yerdə. O cümlədən, lap kəntin başında mənim bacım övinnən yuxarı təpədə Cümə Məscidi tikiblər. Sonra bu dil haqqında yenə danışa bilmərəm. Çünki dil Allah göndəriləndi. Yegənə bir kənddi, yegənə bir dildi, yegənə ənənədi. Və müsürmançılıqda da ən qabağa gidən bir camaatdı, bir kəntdir. Pirlər, övliyalar məsgənidi.

Kənt özü mənim bacımın evi olan tərəfdən dörd yol gəlirdi. Birinin həyəti digərinin damıydı. Yol burdan bax bu arx kimi gidirdi. Metr yarım. İki metrə. Bu iki metrədən sonra digər adamın həyətiydi. Amma ular indi ajdıxdan sökülüb, dağılıb. Mən dimirəm ki, təzyiqdən köçdülər. Elə ki, bu Sovet hakimiyyəti dağılan vaxtlarda bu camaat da öz evlərin sökdülər, hamısı çıxıb gəldilər rahat yaşamağa. Dimək, mən gəlmişəm, mən səhv eləmişəm. Mən gərək gəlmiyəydim.

2-ci mətn:

Kəntin tarixi çox qədimdir, çox uzaxdı. Adəm düvrünnən ulan kəntdi deyilərlər. Təzə qurulan kənt deyil. Ağdəmirli evlər, təzə yetişən evlərdi. Atadan ayrılan, qardaşdan ayrılan gedib evlər tikib orda yaşayıllar. Hamısı ora – əkinidi, əkin, biçin, kotan; biz urda işdəmişuğ, biçin biçmişuğ. Kotanlar qoşub, həmi tum səpib, əkin burda eliyiduğ. Allaha çox şükür, indi daşıyıb gətirillər.

3-cü mətn:

Kəntin 4000 il tarixi var. Bu ket tayfasıdır; deyirlər, alban tayfalarından biri olub, xeyr biz alban tayfalarından biri olmamışıq, Albaniyanı yaradanlardan biri olmuşuq. O dövləti yaradan tayfalardan biri olmuşuq. O səhv fikirdi. Albaniya nə vaxt olub, Xınalıq isə minilliklər əvvəl. Ona görə də biz Albaniya dövlətini yaradan tayfalardan biri olmuşuq. Ket tayfası; özümüzü ketdi, kəndimizi Ketiş adlandırırıq.

¹Folklor örnəklərini 2015-ci ildə AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi Xalidə Məmmədova toplamışdır.

Yayda günəş çıxanda günəşin ilk şəfəqləri Şah dağına düşəndə dağ xına rəngi alır. Onnan götürülüb buranın adı. Bir də deyirlər, burda xına əkilib, o bir az məntiqə uyğun gəlmir. Ona görə məntiqə uyğun gəlmir ki, burda o qədər də məhsuldar torpaxlar yoxdu. Dəniz səviyyəsindən 3000 m-ə yaxın məsafəsi var. Burda xına çətin yetişə. Çünki burda taxılçılıq – məhsuldarlıq yoxdu. Ona görə də əkinçilik ləğv olunub. Burda ancaq heyvandarlıqdı. Yaxşı heyvan burda yetişdirilir, bəslənir. O cümlədən dağ heyvanlarıdı. Dağ keçiləridi, canavarlardı, ayılardı, tülkülərdi; belə-belə vəhşi heyvanlardı. Bir də özümüzün yetişdirdiyi qoyunçuluqdu, bir də maldarlıqdı.

4-cü mətn:

Xınalıq çox qədim kənddir. Biz qədim alban tayfalarındanıq. Bütün dünya su altında qalıb. Həyat yuxarıdan başlayıb. Su dağlardan çəkilib. Birinci dağlar çıxıb üzə. Həyat da ordan başlayıb. Və biz Dağıstan xalqları sırasına aidik. Ö cümlədən, dilimiz var, ayrıca xınalıq dili. Dünyanın heç bir yerində bu dil yoxdur. Bizim kəndə Kətiş deyillər. Bizə isə deyillər, kətdilər. Qədim ket tayfaları olub. Kət – qırmızı deməkdir. Günəş dənizdən çıxandan sonra birinci o dağı tutur. Və oradakı yerlər işıq açılanda olur qırmızı. Qıpqırmızı görünür, qırmızı xınaya bənzəyir.

Qiblə dağının sol böyründə kəndin dağınan sonra dağın arxa tərəfi sapsarı daşlıqdı. Heydər Əliyev zirvəsi də ordadı. Çox qədim tayfalarıdır. Özünün xüsusi adət-ənənələri olub. Burda dünyanın heç yerində olmayan bir şey var, üst-üstə qəbirlər var. Demək, bir nəfər olub, üstündə bu boyda torpaq olub (əliylə göstərir – X.M), sonra nə vaxtsa 1000 il-2000 il keçib, yenilərin basdırıblar. Yenə, 1500-2000 il keçib, üçüncü qəbirlər var. Çox qədim qəbir daşları var. Qəbir daşları 1m.-2m.-yarımdır. Üstünü mamır bağlayıb. Amma yarısı yer üstündə. Çox qədim kənddi, Xınalığın hər yeri pirdi, hər tərəfi ziyarətگاهdı. Xınalıqda heç vaxt cinayət hadisəsi olmayıb. Bir dənə boşanma yoxdur. Fırıtsan, kəndin 5-6 tərəfi qohum-qardaşdır. 350-yə yaxın ev var. Əsas məşğuliyyət köçəri qoyunçuluqdu. Xınalıqda 7 ay qış olur. Surqutda 100-ə yaxın ailə yaşayır. Amerikada da var. Bir nəfər kasıb yoxdur. Qıraqda olan, kənarda olan uşaqlar da hər bayramda, məsələn Novruzda 5 kq ət, 5 kq yağ, çay bütün ailələrə göndərilər. Xınalıqda ev-eşik, məsələn çox da böyük olmasa da, olar; birinci uşaqların təminatıdı. Nə mənada? Yemək, içmək, geymək, nəyi də olmasa, gündə qazan qaynamalıdı. Bu tarixən belədi. Xınalıqda min illərdi qoyun kəsib yiyuduğ. Mal ətini kimsə ehsan verəndə bir kilodan alıb paylıyır. Məsələn, 1972-ci ildə Cahangir Məmmədov vardı, Lenin mükafatı laureatı, rejissor. O, Moskvadan gəldi, mən də tələbə uşağı idim. Apar-dım, “Dağlarda ada” filmini çəkməyə. 70-ə yaxın kişi vardı o vaxt, yaşdı adamlar, həştaddan yuxarı, 110-nan aşağı. Hamısı da qoyun ətini yeyən idi. Təzyiq, xolestərin havayı söhbətlərdi. O kişilər 85-ci ilədək qırılıb qurtardılar. Bizdə Məlikməmməd dayı 117 il yaşayıb. Məsələn, 135 il yaşayan olub.

Moskva Dövlət Universitetinin professoru 73-76-cı illərdə gəlib əlifbanı tərtib edib. “Xınalıqski yazık”. 76 hərfdən ibarətdir.

Xınalıqda Qaçaq Məhəmməd olub. Bunlar adətən ləzgilərlə Şah düzündə – Kabac deyilən yerdə olublar. Daşların üstündə onların ad və fəmilələri var.

PEYĞƏMBƏRLƏ BAĞLI MƏTNLƏR

1-ci mətn:

Bu Tufandağa özüm gedmişəm, orda – Tufandağın lap zirvəsində nohurlar var. Ora elə bir yerdi ki, orda su diyən yer deyil. Orda 3 nohur var, ikisi yan-yanadı. Biri ayrılıqdadı. Mən özüm gedib baxmışam, görməmişəm. Qabaq diyirdilər ki, urda Nuhun gəmisinin taxtası var. Düzdü, insanlar onu tuta bilməyirdilər. Elə bil ki, əl atırsan, nə bilim neynirsən, qaçır o taxta. Mən ancaq onu görmədim. Sonra diyirdilər ki, o taxta çürüyüb-çürüyüb qurtarıb. İki dənə nohurdu, bu nohurdan o nohura su keçir. Bu nohura da su gələn yer yoxdu, dağın zirvəsidir. Çünki orda su diyən yer də yoxdu. Su bu nohurdan o nohura keçir. Nə bu dolmur, nə o boşalmır. Mən onun gözümlə şahidi olmuşam. Nə burdan neçə yerə axmağ yeri də yoxdu. Dörd bir tərəfi təpəciklərlə əhatə olunub. Lap o Tufandağın başındadı.

2-ci mətn:

Deyirlər ki, Yafətin nəslindən. Yafət Nuhun oğlanlarından biridir. O vaxt diyirdilər ki, Nuh peyğəmbər hər heyvandan bir cüt-bir alıb gəmiyə qoyub. Öz millətin gəmiyə qoyub qalxıb. Bura gəmi nətər qalxacaq, mən bilmirəm bu nətər olan işdi. Ancaq onu diyirdilər ki, canavardan tutmuş hər heyvanacan o yüklüyüb. Malından tutub, qoyundan tutub. Bir ilan qoymuyub, bir də şeytan. Şeytan neyçün qoyulursa ora? İlan bir yerdən su gəlib, bərkidə bilməyib, gəlib urda oturub. Şeytan da nətərsə gəlib, yadımda qalmayıb. İndi diyirdilər ki, burda taxta var. Belə nohur var, taxta var. Bu uşaqlar var, çəkib gətirib, görmüşəm; burdan çıxır o nohura, o biri nohurdan da axmır, nə dolmur. Bu nohurdan o nohura tökülür, o nohurdan heç yana gəlmir. Bilmirəm u da nətər uladı, övliya olan yerdi, nətərdi. Tufandağdadı.

Söyləyicinin oğlu söhbətə qoşulur: Qafqaz dağları silsiləsində ən hündür Bazardüzüdü, sonra Tufandağ gəlir, bu Xınalıq ərazisində olan. Onun ətəyindədi mən dediyim nohurlar. Urda heç ot-zad da yoxdu, ot bitməz, urda torpağ görməmişəm mən.

3-cü mətn:

Çingiz Mustafayev zirvəsi deyirlər; nohur var urda. Rəvayətə görə, Nuhun gəmisini urda dayanıb. Amma onu dəqiq, toçnu bilən yoxdu ki, həqiqətən urda dayanıb. Çünki taxta qalıqı urda ulub. Amma bu yaxın macallarda urda taxta qalıqları gürən yoxdu. Amma mən də işitmişəm ki, rəvayətə görə ki, orda gələndə taxta qalıqları varıydı. Ağsaqqallardan eşitmişəm. Amma mən gözümlə görməmişəm.

şəm. Onu görən yoxdu. Nə nohur var, nə Nuhun gəmisi dayanan yer var. Bazar-düzü və Tufan var.

4-cü mətn:

İsa Peyğəmbər, siz bilirsiniz, atasız bir peyğəmbərdir. Həvvə Ana Adəm Atanın qabırğasından çıxıb, ölmüyüb göydədi. Haçan öləcəx, haçan enəcəx, bir Allah bilir. Amma Musa Peyğəmbər Torsın dağına çıxıb, Allahla kəlmələşib danışib. İsa peyğəmbər gögdədi. Məhəmməd Peyğəmbərə gögdən vəhylər gəlib.

5-ci mətn:

Zabur gəlmişdi Davuda. İnsanlar bir-birini aldatdı. Bir kişi bir kişidən pul almışdı, borc pul almışdı ki, işin görmağa. İşin gürənnən bir qədərdən sura pul verən diyidi ki, pulumu ver, dedi ki. Sabah verəcəm. Sabahacan, hasa varıydı əlində, hasanın içini ovdu. Pulu qoydu, hasanın içinə, üstünü də bağladı. Gitdilər Zabura and içməyə. Zabur gögdən asılıb, eşitduğumuza görə, zəncirlə. Pul alan pul verənə diyir ki, al mənim hasamı tut, əgər mən sənə verməmişəm, mən sənə and içim. Sonra sən and iç. Pul alan hasanı verir pul verənin əlinə. Gidib and içir. Zabur gögdə hündürdə olurmuş, uzatdı əlini Zabur endi gəldi, çünki pul verib də, hasa-dadı axı, diyir bəs verməmişdi. Unuynan Zabur gügə çəkildi, gitdi gügə.

6-cı mətn:

Allah diyir ki, Musaya. Sən belə elə, sən get filan yerə. Azərbaycanda filan yerdə bir dağ var. Ora get sən. Musa da yaşayır indiki Fələstində. Bu ordan gəlir düz Azərbaycana, qalxır Babadağa. Qalxır bunu Həzrət baba qarşılayır. Diyir, ay xoş gəlmisən, bura heç kim gəlmir. Bu düşüb qış vaxtına. Bu Həzrət baba keçib buzdarı zadı qırıb buna buzdən od qalıyıb. Diyib bustannan bu dəqiqə sənə qarpız-yemiş də gətirərəm. Gəl bir yerdə gidax. Diyib a bu buzun içində qarpız-yemiş də əkib? Qarpız-yemiş də çıxıb? Təzdən qalxıb Allahın yanına diyib ki, ay Allah sənə çox şükürlər olsun ki, mən elə bilirdim, çox ibadət eliyən, ən çox rəzil bəndəsi mənəm. Məndən də sənənin bəs mömin bəndələrin var. Məndən də sənə çox ibadət eliyən insanlar var. Ular u qədər təmiz insannar ulub ki, ular qışın uğlan çağında bustan əkilər Babadağda. Çünki yayın cırhacırında urda bustan bitən yer degil. Həzrət baba qışda gəlibəni burda yaşayır – Babadağda. Yayda gedibəni urda, Şirvanda yaşayır. Uların tecrübələrinnən kimin xəbəri var?! Uların tecrübələri çoxdu.

7-ci mətn

Rus kafirdi, evreylər kafirdi, biz deyər bilmərik. O vaxtlar Allahtaala o yolu buyurmuşdu, onların peyğəmbəri də o yolla getmişdi. Amma möhürü bizim vurur.

İSTAR MERAM HAQQINDA MİFOLOJİ MƏTNLƏR

1-ci mətn:

Istar Meram bir qadın olub. Cinin adı olub. Lap əliylə tutub gətiriblər. Deyirlər ki, atı buraxıblar, tər götürüb gəlib. Bular dalında qır bağlayıb buraxıb. Axşam gələndə bir uzun qız minib qıra yapışıb, atın dalında gəlib. Sora qızı düşürüblər bular. Ular qıyıqdan, ignədən qorxullar deyə burda qıyıqlar batırıb qızı saxlayırlar. Bu da işdiyib. İndi axır işdiyib bulanan, bular nətər iliyib, u da iliyib. Bir gün diyib ki, axşamüstü bizim inəgimiz tölədə doğub. Külfət gidib tövləyə; inəg doğulan, inəgin balasını almağa. Bir qız uşaq qalıb evdə. Bular da evin içində tənədir ulub axı, belə evlər ulmuyub axı, böyük evlər ulmuyub. Zəmanə elə ulub e. Peçdi, piletədi, tokdu, u vaxt hardaydı ki? Sora bu inəgçin aparmağa su asıb, utağda, təndirdə. Bu diyidi ki, Istar Meram qıza, buları çıxar, senin üçün muncuqlar verəcəyəm, nə verəcəğəm. Bu da çıxarıb. Çıxaran kimi qızı basıb təndirə, suvu da tüküb üstünə. Çıxıb ilədiyi təzəklərin hamısını damnan tüküb yerə. Qaçıb gidib.

2-ci mətn:

Bizim yerdə bir arvad mamaça ulub da u vaxtı. Qapıdan çağırır ki, onun evləri də bu köhnə məktəbin dalında ulub. “Xatmağa xala, Xatmağa xala” deyib çağırır. Qapını açıb belə baxanda görüb ki, İstar Meram. Diyib ki, qorxma gəlginən bizim bir gəlinimiz xəstədi, səni aparım ora. Bu diyib ki, ay Allah mən qorxuram. Qurxub-qorxub bir az mum-zad da alıb, cibinə quyub gidib. “Əgər uğlan uşağı ulsa, o uşağ ağırriqda qızıl verəcəyüq sənə, əgər qız uşağı ulsa, seni gəlmağa qoy-muycuq”. Bu da bir az mum-zad alıb cibinə quyub gidib. Gidib gürüb ki, bir qız uldu, bu da mumnan şey düzəltib. “A bir uğlan uldu, a bir uğlan uldu”. Ular u Qızazdərə deyilən yerdə yaşıyır ular. Necə yaşıyır, nətər yaşıyır mən bilmirəm. Qızılı verib arvada gətirib övlərinə quyub çıxıb gidib. Sabah yenə “Xatmağa xala Xatmağa xala ” çağırırlar ki, mumuydu, eridi getdi; haqqımızı ver. Qız imiş, haqqımızı ver, qızıllarımızı ver, mumnan idi, əridi getdi”. Hamısı qızılları alıb gidib.

3-cü mətn:

Qəbələ tərəfində zad var da, axşam diyənib qalmağa evlər ulub da. Urda Birəməlli deyilən kişi olub. O, Vəndamnan gələndə hələ o evdə qalıb. Karvansarada – torpağın altında sığınacaqlar.

Söyləyicinin oğlu söhbətə qoşulur: Biz Qubaya girməmişux axı, biz diyəndə bizdən qabağ urdan bazarıq iləmişuq. Urdan qoz-fındıq gətiriblər, taxıl burda ulub, duz gətiriblər, neft gətiriblər, meyvə qurusu gətiriblər. Baax, meyvə qurusu, şabalıd, bu cür şeyləri urdan götürüblər. İndi bunlar gələndə çata bilmirlər axı, baax o sığınacaqlarda qalıblar. Qalanda o vaxtı bu cür hadisələr ulub.

Qadın davam edir: O Birəməli kişi qorxulu kişi olmuyub. O, çox böyük, cəsarətli ulub. Gəlibəni o Karvansarada qalıb, qapılarına da daşnan bağlayıb; qapı

olmuyub. O gələndə onun daliycə bi dənə adam da gəlib. Ay kişi, dayan mən də gəlim, ay kişi dayan gəlim. Tez-tez gəlib karvansaraya girib, qalayı daşnan bağlayıb. Əlində tufəng ulub, tufəngin lüləsi də daşın arasına beləsinə quyub. Una tərəf söykənib quyub. Gələndə diyib ki, sən nətər girdin buradan? Sənin aduv nədir? Diyib ki, mənim adım Üzümdü. Birəməli diyib ki, adım Üzümdü. Nə təhər sən buradan girdin, diyib ki, sən bu lüləni ağzıva al, mən səni çəkərəm, sən gələcəksən. O da lüləni ağzına alanda bu da burdan ağzına tufəngi, burdan açıb, bu da burdan tufəngi burdan açıb vurub bunu. Istar Meram ulub, ular ulub. Diyib qışqırır, u qərtan nalə çəkib ki, bu diyir ki, urda yığılıb vəhşi heyvanlar gəlib. Istar Meramlar. Diyib ki, sənə kim ilədi bunu? Dedi, özüm. Özüm deyənə, özün özünə, küllü gözüvə. Özün özünə, küllü gözüvə iləmisən də. Başa düşmiyib ki, içəridə adam var. Dağılıb gitdi. Səhər açılıb, çıxıb bayıra görüb ki, yıxılıb ülüb də. Bu da onun ağzın, burnun, dudaqların, üzün pıçaxnan alıb, cibinə quyub, çıxıb gəlib. Gəlib meydanda dağılaşanda inanmıyblar ki, yalan danışırısan. Bu da çıxartıb quyub ki, bəs bular nədi, bu yalandı? Helə kişilər ulub bizim yerdə.

4-cü mətn:

Istar Meram cinlərin bir tayfasıdır. İndilər yox, keçmişdə ular ulubmuş. Bizim kəntdə at işdədirmişlər. Kənt yeridi də, at işdədrlər. Atı buraxır. Axşam gələndə görür ki, at qan-tər içində tərli gəlir, qış günü. At neçün tərriyib, ne olub ona? Bir gün də sahibi bunun, işitduğuma görə, gözümün görməmişuğ, işitduğumuza görə diyirəm a, bu attın üstünə qır sürtüb, atı buraxıllar. Axşam budu, görür ki, bi dənə cavan qız, bi qəşəng qız yapışib atın üstünə. Qızı atın üstünnən qoparıb düşürüllər. Demək, işitduğuma görə, onlara paltar giyindirənnən sonra 4 dənə sancağıdı, ignədi, belə-belə şeylər taxannan sonra olar, dəmir şeyə əl vura bilməz imiş. Bu Istar Meram bir qədər bu evdə yaşayır. Ulur bir insan kimi. Bir insan kimi yaşayır. Bir gün, işitduğuma görə deyirəm a, bu evdə, tövlədə inəqləri ulur. İnəg balalıyır. İnəg balalıyannan sonra bu evdə olanların hamısı çıxıb gidir inəgin balalamasının şaddığına. Qalar belənçik bir uşağ evdə. Bu, uşağa diyir ki, sən buları mənim zadımmın çıxartginən; mən sənə nə istəsən, verəcəm. Bu da uşağıdı. Aldadıb, çıxartıb – ignədi, sancağıdı, belənçik dəmir əşyalar. Diməli, uların üstündə ulanda ular nə qaça bilməzmiş, nə əl vura bilməzmiş. İşitduğuma görə, ay bala. Uşağı da uları çıxartır, barmağın üzügü də. Bunun üstünnən dəmir əşyalar çıxartannan sonra bu aazad ulur. Gütürür u uşağı, basır təndirə. Üstünə də qoyur qazan, qaçıb çıxıb gidir. Belənçik şeylər işitmişuğ, amma gözümüznən görməmişuğ.

ŞAH ABBAS HAQQINDA RƏVAYƏTLƏR

1-ci mətn:

Şıx oğlu Şah Abbas Şıx Şalburuz babaynan görüşüb. Şıx Şalburuz babaynan görüşəndə diyib ki, Şıx Şalburuz babanı tanımırısan? Bu da diyib ki, tanı mə-

nəm, bil mənəm. Bu da gidənnən sonra gəlib Xınalığa, yenə soruşub ki, Şeyx alburuz babanı tanımırsız? Bu xınalıqlıdan soruşub. Camaat da diyib ki, elə sənın qabağınca gidən o idi də. Onda başa düşüb ki, o, tanı mənəm, bil mənəm diyəndə nə dimağ istiyib. Bu qayıtıb təzədənnən, bunnar görüşüblər o Şah düzündə. Bular sporlaşırlar, diyib ki, deye bilərsən, o inəyin qarnındakı buzov nə rəngdədi? Şıx Şalburuz baba diyib ki, buzov sarıdı, quyuğun ucu ağdı. Bu quyuğun ucu gəlib burda (göstərir alını – X. M) dayanıb. O da diyib ki, alını ağdı. Şah Abbas da diyib ki, inəyin balası qaradı, qabağı qaşqadı. Diyib ki, yox, balası sarıdı, quyuğun ucu ağdı. Gəlibəni quyuğun ucu burda dayanıb, ağ görünür. Kəsiblər inəgi, görüb ki, balası sarıdı, quyuğu da ki, həni gəlib burda dayanıb. Ağ görünür. Şıxşalburuz babanın məscidi burdadı, bu saat ura namaza gidillər.

2-ci mətn:

Şahnabad var e, Şahnabadçay, Şıxşalburuz babanın yuldaşı ulub. O körpü var e, daş körpüsü. Daş körpüsün Şıxşalburuz baba qoyub. Bu qaçıb, Şah Abbas bunun dalyca gidib. O, dalya, bu qabağa gidəndə görüb ki, çatır. Diyib ki, böyük daş ulub. Biri bu tərəfdə, biri bu tərəfdə. Diyib daş, körpü ul, daş körpü ulanda gəlib belə dayanıb. Belə. Keçir o Şıxşalburuz baba belə aralı yerdən. O, keçə bilmir. İndi urda üstünə ziyarətə gidir camaat. Ziyarətgah var. Şıxşalburuz babanın dağı var urda, dağda, Şahda. Sonra Şıxşalburuz baba çayın adın Şahnabad qoyub. O çay Qusardan gidir. Şıxşalburuz baba çaydan keçənnən sonra Şahnabadçay qoyub. Mən oryacan gidmişəm, çayı da görmüşəm.

3-cü mətn:

Xınalıqdan 14 km qərbdə bu Şah düzü var. Şahnabad çayı da ordadı. Hər il Şah Abbas hər il gəlirmiş ora istirahətə. Demək, bu Şah düzü bu şahın adınadı. Çay da arvadı Şahnabadın adınadı. Kənddə bir də Şıxşalburuz baba. Şah Abbas da gəlirmiş ki, bu şeyxnən görüşün. Gələndə bunlar o Gədikdə qarşılaşırlar. Bu diyidi ki, mənə Şıxşalburuz baba lazımdır. Bu diyidi ki, Şıxşalburuz baba: Tanı mənəm, bil mənəm. Şah da qəbul eliyidi ki, yəni, tanımıram, bilmirəm. Bu isə diyidi ki, tanı mənəm, bil mənəm. Bu yuxarı gedir, bu da Xınalığa gəlir. Xınalığa gələndə xalq qarşılayır şahı, qurbanlar kəsilir. Diyidi ki, mənə Şıxşalburuz baba lazımdır. Diyir ki, yuxarı getdi ki. Diyir, nəə atnan? Diyir, bir kürən atnan. Diyir a, bura bax e, tanı mənəm, bil mənəm. Tez şah da qayıdır. Şıxşalburuz baba gələndə ibadətdən orda bir pir var, dağın dibində, bu Şah dağının dibində pir var, yəni bu qayıdanda bunu qarşılayırlar. Bir dənə cavan dügəni kəsirlər, gətirirlər. Şah Abbas diyir ki. Bu buzovun burası ağdı, yox diyir, onun quyuğu ağdı, gəlib dayanıb burda. Kəsirlər məcnən, görürlər ki, yox quyuğu ağdı. Bunnan sonra Şah Abbas buna təzim eləyir. Yəni Şah düzünü ona bağışlayır. Və Şıxşalburuz baba çıxır o dar yerə; qəbri zadı da yoxdu, elə orda rəhmətə gedir. Lap yüksəklikdə, dağın dibində onun piri var; Şıxşalburuz baba piri.

CİNLƏRLƏ BAĞLI RƏVAYƏTLƏR. CİNÇIXARTMA

1-ci mətn:

Demək, cinlər də var həyatda, çünki onlar da bir varlıqdır. Fakt var ha. Demək, bu rəhmətli Xanxulu kişidə bir kitab vardı. Molla Qafnın kitabı deyirdilər bu kitaba. O ancaq cin tuturdu. Bu qəndnən kömürü qoyurdu bura; qara kömür, ağ kömür. Nəsə bir ayəni oxuyurdu. Qəndnən kömür başlayırdı bir-birinə qarışmağa. Ba gözümün qabağında görürdüm ki, ağ qənd qara kömürə çevrildi.

2-ci mətn:

Pasdiyanni Xınalıqda aparıb buğdanı yuyub qurudub təmizləyib çəkib çörək eləmişiy də həmişə. Bu bunu oxuyurdu, görürdü ki, buğda bütöv dırmaşdı divara. Bular reallıqlar idi. Tas qururdu, demək xanımın canınnan cinini tutub çıxarırdı Molla Xanxulu. Amma ilk əvvəldən deyirdilər ki, kim cini tutsa, cinlər qisasını alacağ. Sonra o zaman gəldi, 75-ci ildə Xanxulu dayının qızı varıydı, Elmira, dünya gözəli o qız. Dəli oldu o qız, dəlixanada öldü. O mümkün deyil; qisas alıb. Kişi rəhmətə getdi. Sonra bu işə onun oğlu baxırdı. Oğlu heç vaxt tas qurub cin tutmazdı ki, mütləq balalarının birində ziyanlıq yaradar. Yəni qisas qiyamətə qalmır söbəti budur.

3-cü mətn:

“Quran”da var cinlər. Molla Xanxulu vardı. O, cin tutan adamları cinnən azad eliyirdi. Və yazan idi. Bu yaxın macallarda ulub. O, cinləri tuturdu. Tutub, onda şlanqlar, mlanqlar yoxuydu. Qarğı kəsirdi, cəzirə çəkibəni, gidənnən sonra o xəstə adam. Mumluyurdu, rəndəliyirdi, qarğını aparıb basdırırdı qəbiristanlığa. Və o xəstəluğdan xəsdə olan adam unuyun aazad ulurdu. Həə bunu görmüşəm. Onda bir kitab vardı. O hansı tarixdə çıxan idi, nəydisə, onu heç kim oxuya bilmirdi. Hər fə yoxuydu urda. Hamısı belə, qatmaqarışıq zaddar idi. Xətdər idi, cəzarələr. Molla Xanxuluda. Bunu mən gözümlə görmüşəm. Bunu mən dana bilmərəm. Bu adamın uğulluğu Elbrus vardı, bu yaxınlarda öldü. 4-5 ildi, zaddı. İndi də onun oğlu bu şeylərnən məşğuldu. Onda bir kitab varıydı.

4-cü mətn:

Bir adamı hava tutur da, baş ağrıyəndə övliyaların üsdünə gidir. Bu Cabar babanın evləri də burdadır. Cabar baba rəhmətə gidəndə aparıblar qəbir qazıyıblar, unu aparıblar palaza büküb, qəbir qazıyıblar həni palazı açanda gürüb ki, meyyid-zad palazda yoxdur. Palazı qaytəriblər, qəbrin üstün bərkidib. Onun üstü indi pirdir də, pir tikiblər. Özü yoxdur. Hamı ziyarətə gidib.

5-ci mətn:

O, bir təsbeh gündərib. Həmin bu Cabbar baba. Qubada bir kənd var, Möhüc kəndi deyillər. Möhüc baba. O Möhüc baba bir kişi ulub. O gidib urdan şeyə-Ərəbistana – Məkkəyə, Kəbəni ziyarət etməyə, gidib u vaxtı pulu qurtarıb, qayıda

bilmiyib o. Diyib ki, əşi nə dərddiviz var, niyə mənim kağızımı gizlətmisiz? Uje başa düşüb də. Bu diyib ki, mən filan yerdənəm, qayıda bilmirəm Qubaya. Qayıda bilmir bu. Diyib ki, hə yaxşı, gəl dalımca. Bunu aparıb çıxarıb Məkkədən kənarlığa. Diyib, yum gözdərin. Bu da gözdərin yumub. Birazdan sonra diyib, aç gözdərin. Diyib tanışdır, bu yerlər? Diyir hə. Qubanın Möhüc kəndinin üstündə bir təpə var diyir. Mən görməmişəm. Həmin bu təpəyə gətiribmiş. Diyib, sən görürsən ölkəni? Deyib hə. Dee kəndimi görürəm. Diyib get, ancaq bu sirri heç kimə açma. Ala bu əsanən, bu təsbehi də apar, evim filan yerdədi. Filan yerdədi mənim nəslim. Ordadı – Xınalıgdadı. Bəs buları təhvil ver. Bu da qayıdıb evinə. İndi bunun da evdəkilər sevinirlər, bəs yoldaşı diyib ki, sən nətəhər gəldin? Diyir, mən gəlmişəm, o sirri sənə aç bilmərəm. Açsam, bir də sən məni görmücaxsan. Bu arvad diyib ki, yox e, mən o sirri eşitməmiş partdiyib ölərəm, sən nə danışəsən. Diyir, lazım degil, lazım degil, özüm bilərəm. Diyir. Yaxşı, o sirri sənə açacam. İki dənə əmanətim var. Gidin Xınalıqda onu çatdırın sora. Gətirib buları təhvil verib. Təsbehi mən görmüşəm. Təsbehi qutarıb. Damcı-damcı qalmışdı ipdə, hamısı ipdə ərinib qurtarmışdı. Niyə qutarıb? Camaata su verəllər. Bu kişi verib buları təhvil, arvadına danışib bu sirri, sonra kişi rəhmətə gidib. Bu danışannan sonra. İndi onun üstündə pir tikəllər. Həqiqətən ora ziyarətgahdı. Hər yerdən gəlirlər kişinin üstünə. Möhüc baba, Seyidqələm baba, onun oğlu Əbdürrəhim baba. Bunlar hamısı rəhmətə gidib.

6-cı mətn:

Qırxəbdülbabanın içində bir qazan kimi bir deşiy var. Güjdü su gəlir urdan. U suyun içinnən girib dağın içinə. O da girib ura – Seyidqələm baba. Seyidqələm babanı tək bircə dəfə görmüşəm. Mən balacaydım, uşağıydım. Alçaqboy, arıq kişiydi, belə buraycan saqqalıydı, ağappağ. İpəg kimi ağ saqqalı ulan bir kişiydi. Hələ o bir dəfəni görmüşəm mən, unnan soram görməmişəm. O illərdə də o, rəhmətə gidib. Ular yaşdı ulmurlar. Ular qalmır.

XINALIQ MƏSCİDLƏRİ

Xıdır Nəbi məscidi var. Bizim pirdi. Xıdır Zindənin qardaşıdı. Xıdır Zində Bakı-Quba yolundadı, bir qardaşı da Xıdır İlyasdı. Həmişə suda olur. Atası suva göndərib, diyir. Atası diyib buna, a səni urda daş olmusan? Hələ orda da daş olub qalıb; dəryanın içindədi. Xıdır Nəbi mənim qonşumdur (Xıdır Nəbi piri – X.M). Kənddə çox övliyələr var. Sadəcə gəzib baxmaq lazımdır.

Cümə məscidinə Aba Müslüm məscidi də diyəllər. Orda daşlar var, yanlar var. Ərəbistannan gələnnerdi. O vaxt islam yayılında Azərbaycanda, yəqin ki, IX əsrdə yaranıb da. IX əsrdə islam Azərbaycana gələndə onlar bir nümayəndəni qoyublar burda, Aba Müslüm adında. Və o cümlədən Xınalıqda da islam dini onun tərəfindən yayılıb və bir dənə məscid tikəllər camaatla bir yerdə. O kişinin burda

nəsli var. Hazırda da yaşıyıllar, bəziləri də Bakıdadır. Bəziləri də Qubadadır. Bu məscid ki var, islamla əlaqədardır.

Bir də kəndin yuxarısında **Pir comərd məscidi** var. On ikinci əsr yazılıb üstündə. Tarixçilər araşdırıb ki, XII əsrdə camaat onnan istifadə edib. Pir Comərd pirini ata və oğul tikib. Burda bir Qiblə dağı var; oğul daşdarı atırmış, atası burda tutub bu məscidi tikib. Dağ daşdarıdır.

PİRLƏR

1-ci mətn:

Seyidqələm baba 200 il bunnan qabaq yaşayıb. Diyib ki, bir zaman gələcək ki, böyük-küçük itəcəx, insannar balacalaşacaxlar. Əməlləri böyüyəcəx. Bir-birilərin aldadacaxlar, bir-birilərin malın talıyacaxlar. Sonra iqlim dəyişəcəx, quraqlıq olacax, arılar məhv olacax və dünyanın sonu. Və bunnarın baş verməsi qiyamətin əlamətləridir. Bunlar Əbu Müslümün nəslinnəndi. 200-250 il bunnan qabaq diyilən sözdərdi. Və zaman da göstərdi ki, ona gedir.

2-ci mətn:

Məhəmməd Əleyhüssəlamın nəvəsi Əba Müslüm deyirlər, onlarda Seyidqələm baba olub. Şirvanda, yovşan bitən yerlərdə qışlaqda olublar. Yovşan bitən yerlər qışlaq yerləridir və yaduvuzda saxlayın, harda yovşan bitirsə, orda qışlamaq olar. Alp yüksək çəmənliklərdə yovşan olmaz. Yovşan çox qiymətli yem bitkisidir qoyun üçün. İki qardaş olub bunlar. Böyük qardaş, kiçik qardaş. Bir-birindən xəbərsiz bir qızı sevirilər. Böyük qardaş xəbər tutur ki, kiçik qardaş da bu qızı istəyir. Elat yuxarı köçəndə bu oları yola salır, o qalır burda. Elat da qayıdıb gələncən bu rəhmətə gedir. Orda basdırıllar. Qəflə baba.

3-cü mətn:

Seyidqələm babanın damında bu arılar olur. Bir gecə gəlir bu arıları oğurlamaq üçün bir adam. O vaxt da arılar yeşigdə olmazdı axı, kotda olardı. Kot, toxunur belə, ağaclardan, ağacın naziylər budaqlarının toxuyurlar belə, o çotda da 30-40 kilo bal olur. Bir nəfər gecə gəlir, bir oğru. Dalına alır bir çotu, dalına alannan sonra damnan çıxmağ yolunu tapmır, gedir o tərəfə, gəlir bu tərəfə. Seyidqələm baba diyir ki, xanımınamı, qızınamı, diyir ki, get yuxarıda biri dalına arı alıb, ona yer verin. Səhər saat 5-də diyir buna, gəl get daha, Allah səni qurusun. Sovet dövründə o qədər adam gələrdi ziyarətə. Ba mən şəxsən görmüşəm, Seyidqələm babanın yanına bu Şamaxının Şahsevənli kəndinnən gəlin gətirmişdilər. Gəlin özünü cırırdı, dağıdırdı. Cavan gəlin dəli gəldi. Bir dua yazdı, sakitləşdi, çıxdı gətdi.

4-cü mətn:

Şeyx Cabbarı mən deyə bilmərəm. Ulu Seyidqələm yadımdadı. O, qoca kişiydi. Namazdan-namaza bayıra çıxırdı. Çıxıbanı dəsdəməzin alıb, aylənib dünyaya

ya belənçig baxıbanı yenə girirdi. Həmişə “Quran”la məşğul olan adam idi. Bu adamların tamahı yox idi. Onlara nə sataşan varıydı, Sovet hökumətində də onlara sataşan olmadı. Bizdə pirlər: Şıxşalburuz baba, Cabar baba, Qırxabdul baba, Vey-səlqara baba var.

5-ci mətn:

Şıxşalburuz baba ulub Şah Abbasın dövründə. Demək, şah gəlibmiş onun surağına, unnan imtahan iləməğa. Şah yaylaqlarda (Səderəgin yiyəsi orda şəhər-cik salıb, işıq çəkdirib) gəlib əyləşib urda. Orda qaibi gündərir ki, gidibəni Şıxı çağır, qoy gəlsin. Urdan adam yola salanda bu, burdan gürüb ki, bəli şah bunun-çün adam gündərib. Bu oğluna diyib ki, Şah Abbas mənən ötrü adam gündərib. Mən onun üzünü görmücağam. Görməğ isdəmirəm. Mən çıxıb gedirəm. Sən gidaçağsan ura, sən git. Sənin qabağına bi dənə inəg gətirəcəxlar. Bi dənə doğmu-yan inəg. İnəyin qarnında olan bala qaradı, quyryğun ucu ağdır. Şah diyacax, o inəyi gətirəndə, diynən ki, bu inəyin qarnında ulan balası qaşqadı və yaxud nə nişanası var. Sən diynən ki, bu inəyin qarnında olan balasının quyruğu ağdır, aylənib gəlibəni alnında dayanıb. O, diyacax ki, yox balası qaradı, qaşqadır. Kəsəcəglər inəgi. Gidib imtahan çəkənnən sonra, diməli, Şıx dediglərin düz çıxır. Diməli, şahın gündərdiyi adam o Xınalığdan yuxarı, çayın qırağında düşən evlər... Dartov diyuduğ biz, urda bir ağ daş var. Bu adam gidib Şıx bulardan qaçıb gidəndə urdan piyada üzü o yana. Bunun qabağına çatır, həmin adam diyir ki, bəs Şıx övdədimi? Diyir ki, tanı mənəm, bilmənəm. Bu başa düşmüyüb. Bu kəntə sarı qayıdıb, bu da çıxıb gidib. Bu unnan sonra gidib qaçan qeyb olub gidən da u kəntə qayıtmır. Unnan şahın üzünü də görmüyüb. Unnan da qayıltmıyıb. Harda rəhmətə gidib, gitmiyib, unu dəqiq bilən də yoxdu ki, bu adam filan yerdə rəhmətə gidib. O, Şah Abbasla ona görə görüşməğ istəmiyib ki, təmiz adamlar ulub. Unnan sora u zaddarda, u yaylaqların addarın qoyub. Diməli, Şah Abbas yaylağı quyub. Şahnabad quyub. O oğlana yaylaqların birini şahın möhürünən o torpağı bütöv Şaxın – Şeyxin oğluna verir. Bütün hamısı camaat urdan istifadə eliyirsə, gidib u yaylaqların haqqın o kişiye verir. Onda şahın mehirlı kağız olur.

NƏSİLLƏR

Aba Müslümün nəslinnən Cabarbabagillərin də türbələri var burda. Xınalığda 8 qəbiristanlıq var. Bu onu göstərir ki, Xınalığ neçə min il əvvəl mövcud olub. Elə qəbirlər var ki, islamnan qalan qəbirlərdir. Yuxarı baxan, üz-üzə baxan. Burda məhlə-məhlə olub qəbiristanlıq, bir də nəsil-nəsil olub. Biz də məsəlçün öz ölürlərimizi aparıb, öz qəbiristanlığımız var, orda basdırırıq. Daha aparıb yuxarı yerə basdırmırıq. Bizim nəslin adı Hacıəhmədlilərdir. Başqa bir nəsil var, Musagillər, diyellər ki, onlar Şamaxıdan köçənlərdir. O Şamaxıdan köçənnərə də diyellər ki,

olar ərəblərdir. Belə söhbətləri eşitmişik. Deyirlər, onlar Ərəbistannan köçüblər. Başqa, Şabangillər, Məmmədyargillər də var.

XINALIQ MƏRASİMLƏRİ

Mövlud günləri

1-ci mətn:

Mövlud günü 2-3 dənə mal kəsilir. Heyvanlar kəsilir. Kəntin hamısı çağırılır, böyüglü, kiçikli hamısın – uşaqlar da. Yeməklər bişirilir. Mövlud günü peyğəmbərlərimizə aiddir. Mövlud elə bir şeydi ki, urda çağırılır mollalar, ular oxuyurlar orda mərsiyə kimi. Elə bil ki, oxşadırlar peyğəmbəri. Oxuyurlar mollalar. Camaat da çörəğ yiyir. Bir də hərəsinə 3 dənə xurma, bir də ki, 1stəkan şərbət paylanılır. Mövlud elə bir şeydir ki, orda uşağdan-böyüyə kimi hamı yeməlidə, hamı çağırılmalıdı. Mövlud ayında peyğəmbərləri oxşadıllar:

İdris Nəbi hüllə biçər

Hamı mələklər

Rəhmət saçar

Quğar Allah, deyyu, deyyu

Aman Allah deyyu, deyyu

Mollalar helə oxuyardı. İdris Nəbi ölmüyüb. İdris nəbi sağdı. İdris Nəbi cənnətdədi. İdris Nəbi diyib ki, Allaha mənə cənnəti göstər. Diyib ki, iki mələkə, İdrisi aparın qoyun cənnətə tamaşa eləsin. Gəzib bütöv cənnəti İdris. Öz ayağındakı sımzanı (çarığı-topl.) salıb urda. Qapıdan çıxanda “Oh, mənim ayağımda nə yoxdu?” diyib. Yoxdu, yoxdu, mən qayıtadam, mən gidedəm. Mələklər Allaha şikayət eliyir ki, İdris gidib yüyürüb o ağacı qucaqlıyıbdı. Ağacı qucaqlıyib diyidi ki, mən ağacı buraxmıram, mən burdan çıxmıram. Allahdan nida gəlib ki, onun meksedi ele oyidi. O çıxmıyacaq urdan. Onun meksedi helə orda qalmağıydı. Qoy qalsın urda, dəgmiyin una. Süz çıxın gidin. U qalıb urda. İdris nəbi ölmüyüb. İdris Nəbi hüllə biçər. Hamı mələklər, uşaqlardı da. Körpələr rəhmətə gidirmi, indi İdris Nəbi ularçün paltar tikir. Mələk ona rəhmət saçır. U da nə qərtan kürpələr rəhmətə gidir. Ularçün paltar tikir. İdris nəbi ölmüyüb. İstəmiyib də çıxmağ. Diyib ki, ayağımı ağacın dibinə, diyib ki, bir tək çəkməm itib, mənim bir tək çəkməm itib. Diyib gidib yapışib ağaca. Cənnətin ağacına yapışib ağacı buraxmiyib. Mələklər də Allaha diyib ki. Bəs İdris çıxmır da burdan, çıxmır. Unun məksədi elə urda qalmağıydı. Orda mələklərçün paltar tikir.

2-ci mətn:

Mövlud günləri mövlud ayının 1-dən keçirilirdi. Mövlud ehsanı vermağ peyğəmbər şərəfinədi. Mövlud verən adam savabyana, kimin gücü çatır, o verir.

BAYRAMLAR

1-ci mətn:

Bizim millətdə iki bayram olur. Novruz ayının axırında novruz ayrılır, təzə il gəlir. Bu musurmannarındı. Yeni il rusdarındı. Bizimkilər, bakılılar, şəhərrilər toy-bayram eliyir ki, yeni il gəlir. Yeni il digər millətin ilidi də o. Novruz bayramın digər millətdə iliyir? Bə bizimkilər niyə yeni il eliyir? Nöş eliyir? Novruz ay ili ayrılan ildi, çox gözəl aydı. Novruzun 16-da camaatın gelinnər, nişannılarçün pay aparən gündü. Belə uşağ olmuyan gəlin üçün yerdən qazıyb həm kürpü kimi – gəlinər keçirtən gündü. O gün divarrara suvağ suvu gəzdirellər. İndi ular yoxdu. Uşağa yumurta veredi, quqal veredi. Suvu alırdı. Qırxaçarda gəzdirirdik uşaqları. İndi u şeylərə baş quşan yoxdu.

Novruz ayı il ayrılan ildi, əziz gündü. Orucluğ bayramı kimi, Qurban bayramı kimi. Unda xizəg eliyəcəx, bir-birinin evinə gidecax, nişannılar üçün pay aparacax. Biz una 7 tikə diyurux. Unu eliyurux ayın axırında Novruzdu da. Atam diyərdi ki, Novruz gecəsi yatağın qabağında ağac atanda səhər ağac tapılmıyibdi. Ot belə qalxıbdı. İndi ular hardadı, ut qalxıb indi? Ot hardadı qalxmağa? Od çərşənbəsində od iliyirlər ağırlığı ud aparsın, su çərşənbəsində su aparsın. Qourğa eliyirlər. Sən mənə, mən sənə eliyirlər. Şura bişirərdik, indidən u vaxt qəşəng idi. Mənim nənəm, anasının oğlu ulmuyub, mənim nənəmi anam saxliyb.

2-ci mətn:

Novruzda nişannı qızdara pay aparılıb. Qurban bayramı da, urucluğ bayramı da – bunlar çox səmimi keçib. Xınalıqda və indi də keçir. Bayramlarnan eyni bərabər meçidlərdə namaz qılmağ; Sovet hökumətinin lap kəsəkəs vaxtında Xınalıqda camaat yığılıb meçiddə bayram namazı qılıb.

TOY MƏRASİMİ

1-ci mətn:

Birinci elçiluğ olardı. Elçiluğa gedəndə 3 nəfərdən biri din xadimi idi. Oğlan evinə də əvvəlcədən deyərdilər. Əvvəl arvadlar gedərdi.

2-ci mətn:

Bizim toylar ya yayda – maydan sora olub, iyin-iyulda. Qışda mən eşitməmişəm ki, toy olsun. Avqustda ot-biçin məsələsi olub bizdə. Ot-ələf olub. O arada kəsilib toylar. Başliyb toylar sentyabrın 20-nədək. Oruc saxliyidıx, quraqlıq olanda Quran oxuduruq. Mehnil bol olanda Quran oxuduruğ.

3-cü mətn:

Ənənəyə görə, u vaxt tuylar ulub 7 gün. Yeddi gününən sokraşeniyaya salıblar ulub 3 gün. Bizim yaşımızdan 3 gün gidirdi. O 3 gününən 1 günü dayı çalırdı tuyu. Bəgi dayandırırdı, bəg çıxırdı, geginib dayının övünənən toy çalınırdı, xunça-

lar yığılırdı. Camaaat yığılırdı, oynuyurdu. Bütün camaata bəyin tərəfinnən çürəg verilirdi. Və axşam çağı bəg u xunçalarnan, u camaatnan gəlirdi ata evinə. Və 2 gün də ata evinə o bəg dayanırdı, yenə camaat yığılırdı; yenə oyna, yenə vur-çatdasın. 2 gün də ata evində toy. Daha qız-bəy dayanmağ yox idi. Bizdərdə gəlin gələndə günüz gəlməğ yoxuydu. Axşamlar qaranlıq qovuşanda 5-10 nəfərin əlinə də tufənglər, lüləyini yuxarı tutub, tufəng ata-ata gəlini mindirirdilər yəhərri ata. Oğlan tərəfindən oğlanın dayıları gəlinin əllərini tutub hərə bir tərəfdən gətirirdilər oğlan evinə. Ağsaqqalın, camaaatın içinə bəg gidibəni çıxsın; bu şeylər yoxuydu. U qədər ədəb-ərkan, səmimiyyətduğ, hürmət vardı camaatın içində. İndə görürsən ki... dimağa utanıram. Gəlin 3 günə sonra ayağaçađıya çağırılırdı. Sunra da 40-dan sura gəlin bayıra çıxırdı.

4-cü mətn:

Gəlini gidirdik gətirməğa. Bir güzgüsü olardı. Güllə ata-ata gedirdik. Kalağayı atardılar. Gəlinin sifəti görünməzdi. Gəlin 1 il danışmırdı. 3-4 gün sonra üzə çıxdı olardı. Pul söhbəti sıfır idi. 2 qoyun gedirdi, böyük nişan. 1-ini də o qaytarırdı. 1 balon yağ, 1 kisə düğü, 1 kisə yağ, sora da xonça zad. Qızıl zad da marağlı degildi. Xoşbəxtlik pulda-qızıl da dögil ki. Ayrıca Xınalığda qız üçün toy olmurdu. İndi son illər toy eliyirlər. Məsələn, qohum-qardaş, 5-10 nəfər yığışardilər. Daha qızçün ayrıca toy olmazdı. Oğlanın toyu günortadan sonra. gəlini gətirirlər, bəyi oxşatdı, getdi. İndi qız toyu eliyirlər. Qəz atası evinnən çıxmamış birinci molla kəbini idi. Əvvəllər, demək, 13-14 yaşında da gəlin köçürərdilər xınalıqlılar. Sonra 16-17 yaşdan köçürməyə başladılar. Bizdə elçiliyə gedəndə 3 nəfərdən 1-i din xadimi idi. Oğlan evinə də əvvəlcədən deyərdilər. Əvvəl arvadlar gedir.

YAS MƏRASİMİ

Hərə bir şey gətirməğ bizdə yas övlərində ulub. Əvvəl 3 gün, varis deyirdux, ölü evinnən çıxdı, o ev sahibi övinnən çürəg yimağ yoxuydu. O varislər diyirdux, gündə 1-i bir qoyun kəsirdi, qazan asırdı öz şotuna 3 gün. Üçdən sonra xırda cümələr. O cümələrdə diyir, ev sahibi diyib xərc çəkmiyib? Kəndin aşağı baş, yuxarı baş Xınalığaçağ ura gidirduğ. Hər bir sini, unda qalaylı sinilər ulub, podnusdar olmuyub, aş bişirirduğ, üstündə qarası. Cüməyə gələn zənənlər qoltuğuna vurub gəlirdi. Bu cümələrdə həmin o xürəgi yiyibəni u camaat dağılıb gidirdi. Qırxdə indiki kimi verirdi.

OYUNLAR

Xınalığda qoyun çox kəsilir deyə. ən çox oynadığımız aşiq-aşiq oyunu idi. Aşıqları boyuyardıq. Bir partiya qırmızı, bir partiya yaşıl, bir partiya qara aşığ-aşığ oynuyardıq. Xizəklə sürüşərdih.

MÜXTƏLİF MÖVZULU ƏHVALATLAR

XINALIQLI XARAKTERİ

1-ci mətn:

Xınalıqda bir dənə bəg olub. 1500 qoyunu olan. Bu bəgin yoldaşı rəhmətə gedir. Xınalıqdakı bəgin yoldaşı cavan rəhmətə gedir. Nəysə bir bəg İsmayılıda eşidir ki, Xınalıqdakı bəgin yoldaşı rəhmətə gedir. Gəlir bu Xınalığa, deyir ki, vallah bilməmişəm, Allah rəhmət eləsin. Deyir ki, bəy, gəl səni evləndirəm. Bu İsmayılıdan gələn bəy. Deyir, a yox. Sən gəl, mən səni evləndirərəm. Üstünnən bir ay keçib. Daha ili də çıxıb. Üstünnən 1 ay keçənnən sonra bu kişi gedir İsmayılının bir kəndinə. Həmin bəgin yaşadığı kənddə, qarşılayır, hörmətnən-zadnan. Gecə qalırlar, heyvan zad kəsirlər. O vaxt Xınalıqda bir şey olurdu. Bir qunağ gələndə bütün məhlə yığılardı. Hamısı da qunağ çağırardı evlərinə. Məsələn, mən əsgər gələndə - 78-də 140 nəfər bizi qunağ çağırır. Yaza kimi gündəlik qunaqlıq idi. Bu bəg də, xınalıqlı gəlib oturur, meydana oturur. İsmayılıdan olan bəy deyir ki, gəlininə, a bala, sən qızıllarını tax, paltarını yaxşı geyin, bir bulağa get-gəl də bu o...dar partdasın. Bu da gəlib oturur xınalıqlı bəgin yanında. Bunun gəlini gələndə deyir ki, bu yaxşıdı. Razıyam deyir ki, 200 qoyun daha bir kağız da verir ki, çoban 200 qoyun ver. İsmayiliyə qoyunu verir. Bunu 15 gün burdan buraxmır. Bu da səhər saat 5-də Qara Qayanın altında gəlin gələcax, sənə atın yüyənin verəcəm, çıxıb gedəcəm. Bu ismayilli bəgin də ki bir xalası qızı olub, 5-6 dəfə ərə verib yetimi, qayıdıb gəlib. Qara bir şey olub. Səhər o, bəgi yola salanda ismayilli bəg uje bilir ki, qoyun ayrıldı verildi. Səhər-səhər gəlir bular bir nəfər də atın yüyənin tutub, üstündə də gəlin; başında şal. Qardaş, Allah xeyir versin. Allah xoşbəxt eləsin, verir atı. Xınalıqlı bəg, beşaçılan tufəng də əlində, gəlinin atını da qoşub ata, çıxıb gəlirlər. Yenə bu, yolboyu gələndə orda bir dar keçidlər var, yəni orda bir kömür basdırılan yer var, Ustad kişinin kömür basdırdığı yer, gəlinin atının ayağı sürüşür, şalı sürüşür, bəy görür ki, qara zırtıx şeydir. Bunun qıryəti qəbul eləmir ki, bu gəlini qaytarsın. Bu gəlinin 45 yaşı olub. Gətirib diyir ki, evivi Allah yıxsın. Gətirib bunu saxliyir, 2 uşaq da olur. Bu uşaqların nəvələrinnən də yaşıyannar var. Zaman fasiləsi keçir, o birisi gəlib öpüşüb görüşür, diyir, bu nəydi mənə sırdın? Deyir, mən köpəkoğlu neynim, 5 dəfə onu vermişəm, qayıdıb üstümə gəlib. Mən bilirəm, bu Xınalığa gedən qayıdıb gəlmir. Bu canlı olan əhvalatdı. Bəg bəgliğunnən namusuna sığışdırmayıb ki, o xanımı evinnən, ya yolun yarısının qaytarsın. Ba bizdə belə idi. Üzr istəyirəm, dili uzun olanda, bir az danışığı çox olanda deyirsən ki, atasına görə qalsın.

2-ci mətn:

Xınalıqda boşanma yoxdu. Biz xınalıqlılarda bir şey var. Ev-eşik, məsələn, o qədər geniş, böyük olmasa da olar. Birinci uşaqların, ailənin təminatıdı, nə mənada? Yemək, içmək, nəyi də olmasa, gündə qazan qaynamalıdı. Bu tarixən belədi.

3-cü mətn:

Ölüm cavanla qocanın arasında seçilməyib. Vaxtnan seçilib. Allahtaala ruziynən ömrü eyni verib. İki yoldaşdı gidir. İkisi də qutarır urda. İstiyirsən cavan ol, istəsə qoca ol, istəsə padşah ol, istəsə vəzir ol, istiyir prezident ol, təvafütü yoxdu, o gidsəydi dünyadan. Bu çağacan gidişlər, bunnan sonra da gidsəyirlər.

4-cü mətn:

Loğmanın kəntində bir adam xəstəymiş. Loğman u vaxtı xəstələnən adamı ulmağa qoymaz imiş. Bir gün də kəntdə bir adam xəstə olur. Luğman gütürüb kitabın vurur qoltuğuna, dərman düzəltməyə gidir. Kəntdən bir az aralı bir çay ulur, çayın üstündə kürpü ulur. Kürpünün u tayında buların biçənəgləri ulur. Çalğılıqları ulur. Bu da gidiş gül-çiçəy yığıb dərman düzəltməyə bu xəstəyə. Gidir çaya yaxınlaşanda Allahtaala Cəbrayıl deyir ki, o dəli gidir. O gidiş dərmanlar düzəltməyəcək. Bunu ölməyə qoymuyacaq. Bu ölməyəcək. Amma ruzini verə bilməyəcək. Bu, ahu-zarda qalacaq. Git onu qoymagınən. Loğman, çayın üstündə kürpü var, kürpünün ortasından gidsəydi Cəbrail insan şəklində gəlib bunun qabağında peyda olur. Diyir, salaməleyküm. Diyir, voopşe kimsən, haralısan, hara gidsən? Diyir bu kəntdənəm. Diyir hara gidsən? Diyir de, çalğılara, biçənəglərə gidirəm. Diyir neyçün gidsən. Diyir xəstə var kəntdə, onunçün dərman hazırlamağa gidedəm. Diyir yəni sən xəstəni sağalda bilirsənmi? Diyir hə. Diyir yəni hər bir şey bilir-sən? Diyir hə. Diyir qultuğundakı nədi? Diyir kitab. Diyir bir aç kitabı. Deyir Əzrayıl-Cəbrayıl gögdədimi, yerdədimi? Açır kitabı baxır görür ki, Əzrayıl-Cəbrayıl nə yerdə degil, nə gögdə, suyun üstündədi. Kürpü suyun üstündə olur axı. Diyib ki, baxıb, nə gögdə deyil, nə yerdə. Suyun üstündə deyir də. Bir şillağ bunun kitabına quyur. Kitab düşür çaya. Çay aparır, bu da qeyb ulub çıxıb gidir. Yüyürür loğman hay-vay, ağliyə. Çaydan bir dənə arpa-zəmi varmış, bir qol ayrılıb gidsəydi o arpa-zəmiyə. Kitab 5-6 vərəqi bunnan ayrılıb, düşür bu arpa-zəminin üsdünə gidsəydi tapır bu. Bu indiki elmlər həmin o 5-6 vərəqdəndir.

5-ci mətn:

Bizdə qaçaq olmuyub. Qaçaqqlar ləzgilər ulub, ancaq gəlib bizim yerdə vurublar. Bizim qaçaq olmuyub. Qaçaq Mayıl tatdı. O, Qonaqkənd tərəfindəndi. Onun evlərin görmüşəm mən, xarabalıqları yolun qırağındadır. Onn qəbrin də mən görmüşəm. U zad var e. Çalı baba. Bu Çalı babanın piridi, bu da onun qəbridi.

6-cı mətn:

Xınalıqda çoxlu din xadimləri olub. Rəhmətlik Tağıyev hər il sünnü-şiyə nümayəndələrini görüşürmüş. Bakıda barışdırıcı mövqe tutmaq üçün Əhməd Əfəndi – xınalıqlı bir yerdə oturub, bu lənkərannan gələn bir nəfər də bunun yanında. Əhməd Əfəndi ayaqqabılarını büküb tutur qoltuğunun yanına. Tağıyevin sağında. Baxanda da lənkəranlı axund deyir ki, bəs ay Əfəndi, ayıb deyilmi? Sən

cütdəyib gətirmisən; bəyəm oğru var? O diyir ki, Peyğəmbər əleyhüssəlamın dövründə sünnü mollasın ayaqqabılarını şiyə mollası oğurlamışdı. Bu ixtisarsız deyib, o vaxtı şiyə-sünnü vardı? Diyir, a köpəkoğlu, u vaxtı ulmayıb, bə indi hardan gəldi? Onuynan da məclis yiyellər, dağılırlar.

İNANCLAR

Gün tutulanda balta ağzın yuxarı qoyallar.

Quraqlıq olanda Həzrət babanın daşını gətirib salırdılar suya. Bir üç gün sora yağış yağırdı.

Yağış çox yağanda baltanı qoyurdular üzüyuxarı ki, yağış kəsilsin.

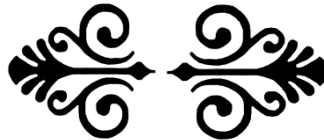
Çox quraqlıq da olanda aparırdılar Həzrət babanın daşın, ən yaxşı variant o idi, burdan götür, Həzrət babanın daşın, apar Kür çayına at; dağın daşın arana; srazu yağış yağırdı.

Məkkədən gətirilən daşı çaya salırdılar ki, yağış yağsın.

Hüllü quşunu vurmaq olmaz. O da, gögərçinlər də peyğəmbər quşudu.

İNFORMATORLAR:

1. Orucova Mələksima Qərib qızı (təv:1941, təqaüdçü)
2. Orucov Rauf Əli oğlu (təv:1978, ibtidai sinif müəllimi)
3. Musayeva Güldanə Cəlil qızı, (təv: 1923, təqaüdçü)
4. Musayev Qurban Musa oğlu (təv: 1956, baytar həkim)
5. Musayev Saat Qərib oğlu, (təv: 1936, təqaüdçü)



Arxivlərdən

DƏRBƏND ŞƏHƏRİNİN XIX ƏSRİNDƏKİ TOY ADƏTLƏRİ



Mənim şəxsən bildiyimə, valideynimin və el-obamızın dediyinə əsaslanaraq, Dərbənd şəhərinin toy adətləri haqqında bu məlumatı verə bilərəm: oğlanları üçün yad ailələrdən qız almaq istəyən ata-ana əvvəlcə bu barədə öz aralarında məsləhət edir, gələcək gəlinlərinin əsl-nəcabətini – yerini, kökünü götür-qoy edərtilər.

Qonşu, aralıq qadınları (dəllallar) vasitəsilə qız axtarışardılar.

Oğlan evinin sərəncamından istifadə edən dəllallar istədikləri qızları oğlana calaya bilərdilər. Olmazın təriflərlə oğlanı qıza, qıza oğlana xarakterizə edərtilər: “Filankəsin qızı nə qız? Hər barmağı bir hünər, hər kipriyi bir naxış (nəqş), səli-qəli sərəncamlı, təmiz-təmizkar, hünərli-kirdarlı, başı aşağı, dalı yuxarı, əli şirəli-şəftəli, əliyən, yuğuran, yapan, çıxardan...”

– Ev-eşikləri nə cürdür?

– Ev nə ev? Balaqlı pərdələr, uzun nalçalar, dəstgah-cəlal...

Oğlanla qız qohum olduğu təqdirdə çox vaxt bir-birinə anadangəlmə göbək-kəsmə adaxlı olarlardı.

Göbək-kəsmə adaxlılıq ancaq və ancaq oğlan qızdan iki-üç il gec dünyaya gələndə hər iki tərəfin razılığı ilə dəllal tərəfindən icra olunurdu, yəni oğlanın adı tutulub göbək kəsilərdi.

Oğlunu evləndirmək fikrində olan bir şəxs məsələni arvadına açıqda deyərdi:

– Ay arvad, gəlsənə bizim gədəni baş-göz eləyək.

Arvadı cavabında:

– Çox gözəl. Mən də bu barədə fikirləşmişəm, kişi. Gəl, ən əvvəl, qohum gümələtimizi (qom-əlat) çağırıb məsləhətləşək.

Kişi razılıq verdikdə səhəri məsləhət üçün oğlanın dayısını, əmisini, xalasını, bibisini və başqa yaxın qohumlarını çağırardılar. Çağırılan adamlar cümə axşamı toplaşardılar, məsləhət gecəsi oğlan atası sözə başlayıb deyərdi:

– Ay filankəs, sən ki danqı-danqısan (çox çay içən adama deyilir): niyə çayını içmirsən, yoxsa məclis səni tutub? Ay gədə, xabayil¹ al, dəftər-kitabını keç yan otağa.

Qonaqlara:

– Bilirsiniz, sizi çağırmaqdan məqsədimiz nədir?

– Buyursöz, bilərik.

– O günlər olsun, sizinkilərdə olsun. İstəyirəm, bir balaca xeyir iş başlayım.

Qonaqlar yerbəyerdən:

– Pəh, pəh, pəh! Çox gözəl, əcəb elərsən, elə bil hacı, Məkkəni ziyarət etdin.

¹ Xabayil – xəbər

– Neyləyim, a kişilər! Bir ayağım evdə, bir ayağım gordadır. Qoy din borcumu başımdan rədd eləyim; arvad, sən bir kəs. A kişilər, mənim fikrimdə filan-kəsin qızıdır, əsli-nəcabəti yaxşı yerlərdəndir, amma bu arvad məlun məni yoldan çıxarır. Deyir nə bilim...

Arvadı onun sözünü kəsərək:

– Mənim təklifim hər zaman sənə yaman gəlir. Bilmirəm, mənim daşım niyə ağır olub düşüb başına, altından çıxı bilmirsən.

– A şirincan, qoy görək, davanız elə indiyə qalmamışdır ki?

– Niyə axı, o əsilliğin varlığın axtarırsa, mənə də qocalan vaxtımda qabağında işləmək üçün işlək, səliqəli gəlin lazımdır. Bəsdir, daha bu qədər xanənişin olub bunun xarabasında cavan ömrümü qəritdim.

– Bəsin, siz Allah, oğlana kim qismətdir, onu da alacaq. Bu iş nə sənindir, nə də atası ilə.

– Yaxşı bir deyin görək qızı oğlan görüb, yoxsa dəryada balıq sövdəsidir.

Anası:

– Allah eləməsin, görməyə mənim uşaqlarım türbət kimi uşaqlardır, dinindən-dunundən dönən deyillər.

Nəhayət, arvadın atılıb-düşməsinə baxmayaraq, yenə də kişinin təklifi üstün gəlirdi.

Qonaqlar da bir qədər ara söhbətindən sonra durub gedərdilər, cümə axşamı günündə oğlanın atası axunu görüb deyirdi:

– Axun, səlamuləleykum. Bağışlayın, sizə bir zəhmət verəcəyəm.

– Buyurunuz, xeyir olsun?

– Elə xeyir işdir, istəyirəm nökrini baş-göz edəm, çox təvəqqi edirəm ki, mənə bir istixara edəsiz.

Axun təsbehini iki əli ilə çevirərək, nə isə oxurdu və çox vaxt üzünü turşudub, deyirdi:

“...Saat xoş deyil, qəmər əqrəbdədir. Sabah cəməat namazından fərq olanda məni görərsiz”.

Axun istixarə edəndən sonra bəzi vaxt oğlan tərəfindən vəkil edilib, qız evində elçiliyə də göndərilərdi. Birinci gün qız atasını axun yalnız görüb mətləbi andırırdı və “hə-yox” üçün isə üç-dörd gündən sonra bir-iki ağsaqqalla bərabər qız evinə gedərdi.

Çox vaxt oğlanın xalası, bibisi və başqa yaxın qohumları gedərdilər. Qız evində “hə-yox” cavabını birinci günü vermədikləri üçün elçilər üç-dörd gündən sonra bir də qız evinə getməyə məcbur olardılar.

Qızı oğlana verməyə razılıq alınandan sonra oğlan evindən qız evinə xəbər göndərilərdi ki, bəs hazır olun filan günü sizə iqrara gələcəyik.

İqrara gündüz qadınlar, gecəsi isə kişilər gedərdilər.

İqrara oğlanın anasından başqa ən yaxın qohumları: xalası, bibisi, böyük bacısı, dayısı arvadı və başqaları gedərdilər.

Qız evində oğlanın bacısı söz açıb deyərdi:

Biz gəlmişik iqrara,

Nə almı siz qərara?

Cavabında qızın xalası, yaxud bibisi ertədən öz aralarında qərara aldıkları toy xərcini (yol pulunu) istərdilər:

100 manat pul, 10 put düyü, 3 put şəkər (qənd), 1 put qənnadı, hər put düyüyə 5 girvənkə yağ, yarım put ət, onun süqanı, ədəvası, abqurası, şabalıdı (2 put yarım), bir araba odun, 500 manat da qızıl pulla kəbin pulu.

O günün gecəsi isə iqrara hər iki tərəfin çağırılmış kişiləri toplanardılar ki, bunlar da gündüzdəki iqrarı qət edərdilər.

İqrarda aş yeyib çay içərdilər və sonra hər kəs “Allah mübarək eləsin”, “qoşa qarısınlr” deyərək evinə dağılardı.

İqrardan bir-iki həftə sonra oğlan evi qız evinə adam göndərərək, bazar günü “nişan” gətirəcəklərini qabaqcadan bildirərdilər.

NIŞAN

Nişanda iqrarda kəsdikləri toy xərcinin (yol pulunun), yaxşı bir şal, bir üzük, bir güzgü gətirilərdi.

Nişan (xonça) aparınların qabaqlarında oğlanın bacısı – yengə güzgü tutardı. Qız evinə çatanda səs salardılar ki, qalın, yol verin yengəsi güzgünü içəri salsın.

Qız evində qızın xalası, bibisi və yaxın qonaqları xonçaları nişan gətirən uşaqların başlarından alıb otağın ortasına düzürlər, nişana gələn arvadların hamısı ilə qucaqlaşib öpüşərdilər və “Xoş gəlmisiz, səfa gətirmisiz, ayağınız yarısın, sağ salamat aparasız”, – deyərək dil-ağız edərdilər. Keçin-keçinlə qonaqları oturdardılar.

Qız evinin adamları ayaq üstüsü gətirilən şirniyyatı xırda boşqablara töküb hər qadının və qızın qabağına birər-birər düzərdi və hərəyə bir stəkan şirin çay verərdi. Çay içiləndən sonra bir böyük boşqaba şirniyyat doldurub qırmızı boxçaya bağlardılar, üstünə də bir xara şal, beş-altı əl yaylığı, bir tütün kisəsi (podsiqar) qoyardılar ki, bu da oğlan bacısı – yengəyə çatardı.

Oğlan evindən şirni (xonça) gətirən uşaqlara isə bir manat pul verilərdi.

Nişan məclisində gəlin olmazdı, o qonaqlardan gizlənərdi. Odur ki, oğlan tərəfdən göndərilən şalı oğlan bacısı qızın yanına aparıb onun başına salardı və üzüyü də onun barmağına taxaraq, deyərdi: “Qayım qədim olasız, qoşa qarıyasız, Allah ulduzlarınızı barışdırsın”.

Nişanda bir qədər çalib-oynardılar və şənlikdən sonra “var ol, var olun” ilə durub dağılışırdılar.

Nişandan bir-iki həftə sonra oğlan evi qız evini xəbərdar edərdi ki, bəs gələn cümə axşamı aş (plov) gətirəcəyik beş-on adamımız da.

Qız evi də bu xəbərdən sonra öz qohumlarını (ancaq qadınları) çağırırdı.

Oğlan evindən aşı ya hambal ilə, yaxud da araba ilə axşama yaxın göndərər-dilər. Aş qazanı ilə bərabər uşaqlarla üç-dörd qrafın (övşələ) şərbət, yemiş vaxtı isə qovun aparırdı.

Çağırılıb gəlməyən qonaqların evlərinə onların aş paylarını yollardılar.

Xörək yeyiləndən sonra qonaqlar çalıb-oyunaydılar.

Ən çox bu havaları çalardılar: “Uzundərə», “Dərbəndi”, “Lələ”, “Tərəkəmə”, “Vağzal”, “Qaytağı” və s. Burada da gəlin gizlənərdi. Bu şənlikdə hər kəs gəlini görmək istəsəydi, bir paltarlıq, bir cüt corab, bir neçə ətirli sabun özü ilə gətirməli idi.

Bir müddətdən sonra qız evi oğlan evinə nişan qaytarardı.

Nişan qaytaran vaxt qız evi gəlinin yengəsi (qardaşı arvadı) və bibisi vasitə-silə giyovçun (bəy üçün) bir məcmədə ipəkdən, yaxud atlasdan və faydan bir köy-nək, tapança üçün bir dəhyəq qəbul, beş-altı ipək əl yaylığı, bir məcmə şikərtıxma (badam çörəyi), bir məcmə paxlava, bir məcmə şikər çörəyi, bir məcmədə də şirin qoğal tutub oğlan evinə göndərərdilər.

Bu beş məcmə xonçanı uşaqlar başlarında aparardılar.

Oğlan evində həmin gün günortaya döymə kabab və axşama aş bişirib nişan qaytaran qız adamlarını böyük hörmət-izzətlə qarşıladılar. Xonça gətirən uşaqların hərəsinə bir manat və qız yengəsinə 25 manat nəmər verilərdi (pulu oğlanın anası verərdi).

Qonaqlar yeyib-içib axşam saat 7-8-də qayıdardılar. Nişandan gəlin gələn gününədək qız evinə hər bayram axşamı aş, şəkərtıxma, paxlava, xələt, xoşgəbər, qurban bayramında isə bir erkək qoç göndərilərdi (qoyun göndərəndə onun boy-nuna qızın xələtini dolayardılar).

Qurban bayramının sabahı günü qız evi bir şəksun (boşqab) qutab bişirib oğlan evinə göndərərdi.

Toyu başlamazdan bir neçə gün əvvəl qız evinə paltar gedərdi ki, bu günə də “paltarkəsən” deyərdilər.

Paltarkəsəndə gəlin üçün ən əvvəl üç dəst paltar aparardılar (nişan qayda-sıyla). Burada da güzgünü oğlanın bacısı – yengəsi tutardı.

Paltarkəsəndə qız evi yenə də öz qohum, tanış-tunuşunu toplardı. Bir nəfər də qarmonçalan qadın çağırardı.

Oğlan evi tərəfindən gətirilən paltarı və şirmini uşaqların başlarından alıb qoyardı-lar məclisin ortasına. Bütün qadınlar xonçaları açıb, onların yaxşı-yamanına baxardılar.

Qızın bacısı, yaxud qardaşı arvadı bir qayçı gətirib oğlan göndərən paltarla-rın qırağından bir az kəsir və deyir:

– Allah mübarək eləsin, ayağı yarasın.

Belə dedikdə oğlan adamı 10 manat qayçı qoyana və 1000 manat da yol pu-lunu qızın anasına verərdi.

Burada da bir xara şal, beş dənə ipək əl yaylığı oğlan bacısı – yengəyə verilir.

Bir qədər çalıb-oyladıqdan sonra qonaqlar evlərinə dağılır.

BAŞLIQ

Paltarkəsəndən iki həftə sonra oğlan evindən qız evinə toy xərci (başlıq) –ət, düyü, yağ, şabalıt, ədəva, abqura, suqan, odun və s. gətirilir. Başlıqla bərabər bir kisə xına da göndərilir.

Başlıq gələndən sonra qızın qonşuları və yaxın qohumları düyünü arıtardılar. Xınanı isə qızın xalası, qardaşı arvadı, dayısı arvadı, qonşu cavan qadınlar gəlinin və öz başlarına yaxardılar.

Həmin gecədə çalıb oynardılar. Xına yaxanların çoxu qız evində gecələyər-di, yadlar isə evlərinə qayıdardılar.

Həmin gecədə qızın atası, əmisi, dayısı, anası və xalası bir otağa yığılıb “şiləplov” toyuna adam çağırmaq üçün siyahı tutardılar.

Ertəsi gün tutulan siyahını bir nəfər qadınla bir məktəbli uşaq götürüb şiləp-lova adam çağırardılar və çağırılan hər qadına adamçağıran qadın əlindəki şirni-yat zənbilindən bir-iki-üç şirni verərdi.

YENGƏLƏR ÇIXAN

Şiləplovdan (qız toyundan) bir gün irəli qız evində xına yaxan qadınlar və bir neçə nəfər də başqa çağırılmış qonaqlar gəlinlə bərabər hamama gedərdilər (bu günə yengələr çıxan deyərdilər).

Hamama oğlan evindən ayrıca gedərdilər.

Hamamda gəlin soyunanda onun qabağına qətifə tutardılar ki, oğlan evinin adamları gəlini görməsinlər.

Gəlin soyunub qurtarandan sonra onun başına qətifə atıb hamamın bir qa-ranlıq bucağında yuyundurar və başını darardılar.

Qızın xovarları gəlini çimizdirib qurtarandan sonra təşti üzaşağı yatırıb başlayırlar çalıb oxumağa:

Yuyundurun gəlini,
Arındırın gəlini.
Yar evdə intizardı,
Geyindirin gəlini.

Qızların oxumaq səsinə oğlanın bacısı, xalası, bibisi və başqaları şamlar yandırıb hamamçı qadınla bərabər içəri girirlər.

Qızlar, gəlinlər oxuduqca hamamçı qadın gəlinin başını sabunla yuyar, oğ-lanın bacısı isə gəlinin başına bir kasa yuqurt (qatıq) tökərdi.

Gəlin burada da oğlan yengəsindən gizlənərək fitəsinə büzülərdi.

Beləliklə, gəlini yuyundurub, yenə də gizlin surətdə bayıra çıxartardılar.

Gəlin hamamdan çıxan kimi ona və o biri qadınlara oğlanın bacısı şərbət verərdi. Hamamlıqdan sonra hər kəs gəlin yerinə gələrdi. Gəlinin təşti, satılı ah-gərdənini uşaqlar qız evinə aparardılar.

MƏSLƏHƏT

Yengələr çıxan gününün gecəsindən başlayaraq oğlan evində üç gecə toy olur.

Toydan bir gün qabaq məsləhət gecəsi olardı.

Bu gecədə oğlan evinin yaxın adamları yığılıb toya kimləri çağırmağı məsləhət edərdilər və təkliflərə əsasən siyahı tutulardı.

Məsləhətin ertəsi günü adam çağıran siyahı üzrə bütün qonaqları toya çağırardı.

Həmin gündə yaxın qonşu-cahillərin yardımını ilə toya lazım olan qazan qabı və toyxana qurmaq üçün xəli-xəliçəni qohum-qonşudan toplardılar.

Toyxana qurulan zaman qonaqlara xidmət etmək üçün ayaqüstü və başmaq çevriən ayırılardı və çalğıçılardan, ancaq şərqi musiqi üçlüyü (xanəndə, tarçalan və kamançaçalan) dəvət olunardı.

Qonaqlar toya gəldikdə istəyən toyxanaya və istəyən (sinnilər, yaşlılar) xüsusi otağa toplaşardılar. Toyxanada bir-iki hava çalınıb oxunduqdan sonra ayaqüstü tırna (eəqardan eşilmiş zopa) götürüb bir nəfərin qabağına uzadır. Həmin adam ayağa qalxaraq, çalğıçıların stolunun qabağında (yerdə) oturur və sağ əlinin ovcunu açır. Ayaqüstü isə tırna ilə onun əlinə yavaşca vurub, tırnanı oradaca qoyur.

Tırna vurulan adam ayağa qalxıb həmin tırna ilə bir başqasını çağırır, tırnanı ona vurur. Tırnaya çağırılan şəxs əlini açmazdan əvvəl onu tırnaya çağıranı oynatmaq üçün çalğıçılara oyun havası çaldırır. Tırna vuran oynamaq bilməzsə, o tırnanı bağışlamağa məcbur olur, oynamaq bilən olduqda isə çalınan hava ilə onayır və sonra tırnanı vurub oturardı. Tırna bir qədər əl-əldən keçəndən sonra ayaqüstü axırıncı tırna sahibini him (işarə) ilə başa salardı ki, tırnanı bir az saxlasın.

Tırna toyxanada saxla – xanəndə başa düşərdi ki, toyxana camaatı onu oxutmaq istəyir. Ona görə də başlardı muğamat oxumağa.

Sufuyanada isə çaldı və oxumaq olmazdı. İkinci və üçüncü gecələr də bu qayda ilə olardı, ancaq üçüncü gecə plov verilərdi. Plov bir qədər çalılıb oxunduqdan sonra əvvəl sufuyanaya və sonra toyxanaya verilərdi.

Üçüncü gecədə gəlin gətirildiyi üçün bu gecəyə “gəlin gələn” deyərdilər. Oğlan evində toyun birinci gecəsi başlandıqda o gecədə də gəlinin yaxın qohumları, qonşuları yığılıb özləri üçün çalılıb-oynardılar, ancaq yad adamlar olmazdı.

Oğlan toyunun ikinci gecəsinə xına-yaxan deyərdilər, çünki bu gecə oğlan evinin qadınları başlarına xına yaxardılar.

ŞİLƏPLOV

Toyun ikinci günü qız evində beş put, altı put düyünün aşısı bişirilib, qadın toyu olardı. Xörəkdən qabaq gəlinin bibisi, xalası, dayısı arvadı və əmisi arvadı toyxananın ortasında oturardılar və qabaqlarına bir yaylıq sərin onun üstünə bir giləbdən qoyaraq pul yığardılar.

Ən əvvəl qızın qohumları və sonra başqaları toy üçün gətirdikləri pulları yaylığa atardılar. Pul yığan qadın isə pulu sayıb “flankəs otuz manat, evi abadan”,

oğlunda, qızında qaytaraq deyərək xeyir-dua edərdi. Pul yığıldıqca bir nəfər məktəbli qız siyahı tutardı.

Pul yığılıb qurtarandan sonra onun məbləği elan edilərdi və sonra aş çəkilərdi, xörəkdən sonra da toy yığması dağılardı.

Şiləplovu gecəsi oğlan evindən qız evinə xına gətirilərdi.

Xınanı və gəlinin batinqalarını bir məcməyə qoyub, qırmızı al şiraziya bağlardılar.

Bu xınanı kişilər əllərində gətirərdi. Kişilərdən qabaq isə qadınlar qarmon çala-çala gedərdilər.

Gəlin qapısını çatdıqda isə başlardılar çala-çala oxumağa:

Quda, gəlmişik sizə,
Hörmət eyləyin bizə,
Bu gecə qız sizdədir,
Sabah aparrıq bizə.

Qız adamları da (qadınlar) onların qabağına çıxaraq belə cavab verərdilər:

Xoş gəlmisiz siz bizə,
Əmanətdir qız sizə,
Çıxartmayın məclisə,
Tez gətirərsiz gözə.

Bu deyişmədən sonra xınaları alıb oynamağa başlayardılar. Həyətdə oynayandan sonra girərdilər otağa. Qız yengəsi gəlini geyindirib duvağı qoyardı, üzünə də duvaq çəkərdi. Hər tərəfində də bir çəginçi olardı. Çəginçilərin əllərində yanan şam olardı.

Qavalçı qadın gəlinə belə tərif deyərdi:

Qurban olum səni doğan anaya,
Səni doğub məni saldı bəlaya.
Qurban olum qardaşının tağına,
Uylənəydim gah sağına, gah soluna.

Qavalçı oxuduqca, oradakı qadınlar gəlinin başına şimi və pul atıb şabaş verərdilər.

Yenə də qavalçı maraqlanaraq oxudu:

Qayçını atdım taxçaya
Cingildəyə, cingildəyə,
Oynasın oğlan bacısı
Dingildəyə, dingildəyə.

Bu arada oğlanın bacısı oynayır və gəlinin ovcuna bir yumru xına qoyaraq onun ovcundan 10 manat “ovuc içi” alır və deyir:

– Evin abadan on qızıl.

“Ovuciçi”dən sonra oğlan adamlarını xəlvəti gəlini görməyə aparır və qonaqlar dağılır.

Qızın yanında ancaq yaxın xovarları qalırdı. Xınadan oğlan evinə qayıdan qadınlar isə “gəlin gələn” gününün tədarükünə qalardılar.

Səhərə kimi şabalıd, turp arıdardılar. Gəlinin yanında qalanlar isə onun əl-ayağına xına yaxıb qarmon çala-çala oxuyardılar:

Təxtin mübarək gəlin,
Bəxtin mübarək gəlin,
Ağ əllərə əlvən xına
Yaxdın, mübarək, gəlin.

Toyun üçüncü günü oğlan evində on pud düyünün aşı bişirib, gələn-gələn olardı. Günortadan sonra oğlan evi qız evinə 4-5 nəfərdən ibarət ağsaqqal kişilər (bir nəfər molla) gedib qızın cehizini, malını siyahıya alardılar.

Onlar qayıdandan sonra çalğıçılar və qohum-qonşu yığılıb, qız evinə cehiz gətirməyə gedərdilər.

Cehiz aparılan vaxt qız evində gəlinin cehizi baş paltarı olan sandığın üstündə gəlinin yengəsi oturub deyərdi:

– Sandıq qalxmır. – Belə dedikdə oğlanın qardaşı 30 manat verərək onun altından sandığı qalxırdı.

Cehiz “ura-ura” aparıldıqdan sonra oğlan evindən iki nəfər qız evinə gəlir, nişanda gətirdikləri güzgünü və iki nəfər də qız adamını aparırdılar girovun (bəyin) otağını bəzətməyə.

Gəlini gətirməzdən əvvəl oğlanın dayısı, dayısı oğlu və yaxud əmisi oğlu onun belini “bismillahir-rəhmanir-rəhim” – deyərək bağla bağlayır.

Atası isə qızın başına əl çəkir.

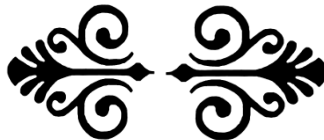
Gəlini faytondan düşürüb bəyin otağına apardıqda oğlanın anası onun ayağı altına bir parça dən (ərsin) və quzu dərisi atardı ki, bu da gəlinin oğlan evində də imiliyinə, yaşamağına və qayınatagildə quzu kimi itətpərvər (sözdən çıxmayan) olmasına təşbehdir.

Bəzi vaxt gəlini oğlan evinə saldıqda bəyi küçə qapısının (darvazanın) üstünə çıxarırlar ki, gəlin onun altından keçsin. Və bununla da kişinin hökmü arvadın üstündə üstün olsun.

Gəlin gələn gecəsi bəy gəlinin, yaxud da gəlin bəyin ayağını tapdalayardı. Bu adət də yuxarıda deyilənlərin eyni demək idi (bir-birinin üstə hakim olmaq məsələsi).

1938, Nuxa

*Arxiv materialını aşkarlayıb çapa hazırladı:
Ramazan QAFARLI*



**NUXA QƏZASINDAN (İNDİKİ ŞƏKİ)
TOPLANAN NAĞILLAR¹**



ŞAHZADƏ

Biri vardı, biri yoxdu, bir padşah var idi. Onun cürbəcür üzüm növləri olan gözəl bir bağı var idi. Bir dəfə padşah bağda gəzirdi və üzümlərə baxıb fərəhlənirdi. Birdən, o gördü ki, orda-burda tənəklər sındırılıb və üzümlər də xarab edilib. O, bağbanını və öz nöqərlərini çağıraraq soruşdu: Padşahın bağına xarab etməyə kim cəsarət edib? Onlar hamısı cavab verdilər ki, bu barədə heç nə bilmirlər. Padşahın üç oğlu var idi. O, böyük oğlunu göndərdi bağa qarovula. Amma şahzadə özünü saxlaya bilməyib yatdı. Səhər məlum oldu ki, gözəgörünməz düşmən yenə də bağa girmiş, tənəkləri qırılmış, üzümləri də xarab etmişdir. Padşah ortancıl oğlunu göndərdi, amma bu da heç nə bilmədi. Axırda, qarovula kiçik şahzadə gedir. Səhərə qədər ayıq-sayıq qalmaq üçün, gənc şahzadə barmağını kəsdi və ağrısı daha da çox olsun deyərək, yarasının da üstünə duz səpdi.

Şahzadə əlində ox-kaman, oturub səbirlə düşməni gözləyir. Budur görün: nəhəng və əcaib div² gəlir. Bağın içi ilə gedir, tənəkləri qırır və üzüm yığır. Şahzadə yayı dartıb oxu buraxdı, amma dəymədi. Div bağda insan əməlini hiss edən kimi, qaçmağa başladı, şahzadə isə cumdu onun dalınca.

Onlar xeyli müddət qaçdılar, şəhərdən xeyli uzaqlaşdılar və bir səhraya yetişdilər. Nəhayət, div böyük bir daşa yetişib onu qaldırdı, düşdü quyuya və gözədən itdi. Şahzadə evə döndü, uzun kəndir götürdü, qardaşlarını çağırdı və onlarla birlikdə daşın yanına qayıtdı. Qardaşlardan heç biri daşı tərpedə bilmədi, amma kiçik şahzadə bir dəfə əlini vurmaqla onu götürüb kənara atdı. O, kəndiri belinə sarıdı və qardaşlarına göstəriş verdi ki, onu quyuya sallasınlar və gözləsinlər. Qardaşlar şahzadəni quyuya salladılar, orda oturub gözlədilər. Quyu çox dərin idi. Şahzadə elə ki onun dibinə çatdı, kəndiri özündən açdı və başladı irəliləməyə. O, yerin altında xeyli getdi. Nəhayət, gördü ki üç gözəl qız taxtda oturub. Şahzadəni görən kimi ona qışqırdılar:

– Ay bədbəxt! Bura necə gəlmisən? Bu saat div durar, o sənə rəhm etməz, səni öldürər.

Şahzadə isə onlara dedi:

– Mən eşitmişəm ki divlər canlarını şüşədə saxlayırlar. Siz mənə göstərin ki sizin divin həmin şüşəsi hardadı, mən isə onu öldürüm və sizi də azad edim.

Hamısından ən qəşəngi olan gənc qız, şahzadəyə istədiyi şüşəni göstərdi və yenə qaçdı öz yerinə. O, divin canı olan şüşəni götürdü. Div hiss eləyən kimi ki

¹ **СМОПІК:** Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Т.35., с. 80-105. Nuxa rus – sünni-tatar uçilişinin müəllimi S. Abdurrəhman tərəfindən qələmə alınmışdır, 1905-ci il.

² Yerli tatarlara (*azərbaycanlılara* – A.M.) görə, insan şəklində olan div, yaxud dev – nəhəng boya və hədsiz gücə malikdir; amma onun buğa buynuzu və buğa quyruğu var; div Adəm övladı ilə isə daima ədavət saxlayır.

onun canı düşmənin – Adəm evladının əlindədir həmin dəqiqə nəyə çəkdi və çıxdı döyüşə. O, şahzadənin üstünə atılıb onu parçalamaq istədi. Amma şahzadə şüşəni daşa çırpdı və nəhəng yıxılıb öldü. Bu işdən şad olan qızlar şahzadəni əhatəyə alıb, qalib gəldiyinə görə onu təbrik etdilər və azad olduqlarına görə minnətdarlıq etdilər. O, qızların hamısını düşdüyü yerdəki kəndirin yanına gətirdi və bunu əvvəlcə yaşca ən böyük qıza sarıyıb qardaşlarına qışqırdı ki dartsınlar. Onu dartıb çıxardılar. Sonra ikinci qız çıxarıldı. O zaman ki növbə kiçik qıza çatdı, bu, şahzadəyə dedi:

– Mən o biri qızlardan qəşəngəm. Əgər, sənin qardaşların məni görərlərsə, onda, səni burdan çıxarmazlar və sən quyunun dibində həlak olarsan. Qoy əvvəl səni çıxarsınlar, sonra isə məni.

Şahzadə cavab verdi ki:

– Yox! Birinci sən çıx, sonra isə mən çıxaram. Qardaşlarım məni burda qoymazlar!

Qız dedi:

– Yaxşı, amma yadında möhkəm saxla, əgər onlar səni çıxarmasalar, onda bu tərəfə get – əvvəlcə iki qoyunla rastlaşacaqsan, biri qara, biri ağ. Əgər sən ağ qoyunun belinə otura bilsən, o səni işıqlı dünyaya atacaq, əgər çaşıb qara qoyunun belinə otursan, o səni qaranlıq dünyaya atacaq. Qara qoyundan qaç və yalnız ağ qoyunun belinə min, onda, tezliklə bizə qovuşarsan!

Bundan sonra qızı quyudan çıxardılar. O vaxt ki növbə şahzadəyə çatdı, qardaşları onu quyunun ağzına azca qalana qədər qaldırıb, birdən kəndiri kəsdilər və bədbəxt şahzadə quyunun dibinə yuvarlandı. Özləri isə qızları evə apardılar və atalarına dedilər ki, guya, onların kiçik qardaşları quyuya birinci düşüb və divlə davada həlak olub. Bundan sonra isə özləri quyuya düşmüş, divi öldürmüş, həmin qızları azad etmiş və evə gətirmişlər. Padşah da kiçik oğlu haqqında böyük qardaşların danışdıqlarına inandı.

Kiçik şahzadə isə quyunun dibində özünə gəldikdən sonra durub, gözəl qızın göstərdiyi tərəfə getdi. O, orada qara və ağ qoyunu tapdı və istədi ağ qoyunun belinə minsin amma qara qoyun onu çaşdırdı və o, bunun belinə sıçrayaraq qaranlıq dünyaya düşdü. Həmin dünyada xeyli gəzib-dolaşdı. Nəhayət, gördü ki, bir qız əlində yemək aparır. O, qızdan soruşdu:

– Bu nədir?

Qız cavab verdi:

– Bu plovdur.

– Hara aparırsan onu?

– Orada bir əjdaha var. O, çayın başında oturub və bizə su vermir. Mən bu plovu aparıram ona. Əjdaha plovu yeyən vaxt, mən səhəngimi doldurub evə gətirəcəyəm. Bizdə hamı hər gün belə edir.

O, plovu qızın əlindən alıb yeyəndən sonra əjdahanın yanına getdi və onu öldürüb suyu buraxdı. Bunu görən qız əllərini əjdahanın qanına boyayıb şahzadənin kü-r-

əyinə basdı. Bundan bir neçə adam xəbərdar olub getdilər o yerin padşahına xəbər verməyə ki, guya, onlar imiş əjdahanı öldürənlər və onun camaatının canını qurtaranlar.

Bundan sonra şahzadə yoluna davam etdi və qollu-budaqlı böyük bir ağac gördü. O, dincəlmək üçün ağacın kölgəsində yatdı. Birdən yuvada olan quş balaları, elə haray-həşir saldılar ki, şahzadə diksinib yuxudan ayıldı. O gördü ki uzun və əcaib bir ilan quş balalarını yemək üçün ağaca dırmaşır. Onlar isə vahiməyə düşüb hay-küy salıblar. O, ilanı öldürüb atdı, qayıtdı öz yerinə və yenə yatdı. Şahzadə yatan zaman, yuvaya böyük bir quş – quşcuğazların anası qondu. Şahzadəni görən kimi: “deməli, budur hər gün balalarımı bir-bir yeyən düşmən!” deyə, fikirləşib şahzadənin üstünə şığıdı. İstədi ki qanadı ilə onu vursun, o saat balaları yuvadan qışqırdılar:

– Anaaa, ona dəymə! O, bizim düşmənimizi – ilanı öldürdü və bizi xilas etdi!

Onda, quş böyük qanadlarını şahzadənin başının üstündə geniş açdı və onu günəş şüasından mühafizə etdi. O vaxt ki şahzadə yuxudan doydı və ayağa qalxdı, quş ondan soruşdu ki balalarını ilandan xilas etməsinin əvəzində nə istəyir? Şahzadə isə heç nə istəmədi, bircə, xahiş etdi ki onu işıqlı dünyaya çıxarsın. Quş göstəriş verdi ki, bir qoyun və bir bardaq süd gətirsin. Şahzadə o yerin padşahının yanına yollandı və bildirdi ki o, əjdahanı öldürüb və onun təbəələrinə su verib. Padşah ona inanmadı. Onda, şahzadə dedi ki bunu filan qız görüb. Qız isə şahzadənin sözünü təsdiq etdi. Onda, padşah qıza sual verdi ki bunu necə sübut edə bilər? Qız şahzadənin kürəyndəki qanlı işarəni göstərərək dedi ki bunu öz əli ilə vurmuşdur. Hamı inandı və soruşdular ki öz zəhmətinin müqabilində nə istəyir? «Bir qoyundan və bir bardaq süddən başqa heç nə!» deyə, şahzadə cavab verdi. Həmin saat tələb olunan şeyləri ona verdilər. O, qoyunu kəsdi, ətinin və bir bardaq südün hamısını gətirdi quşun qabağına. Quş ona dedi ki, nə vaxt «qağ» deyə, qışqırsa, onda, ona bir tikə ət verməlidir, «çağ» deyə, qışqırdıqda isə süd. Şahzadə əti və südü götürüb quşun belində oturdu. Quş öz yükünü qaldırdı yuxarı və yuxarıda öz «qağ» və «çağ» larını qışqıran vaxt, elə, şahzadədən ət və süd alır. Onlar artıq xeyli yüksəyə qalxmışkən, işıqlı dünyaya çatmağa azca qalmışkən isə ət qurtardı. Amma quş qışqırdı «qağ!». Nə etməli? Şahzadə belə etdi: bıçağını çıxarıb öz ayağından bir tikə ət kəsdi və verdi quşa. Quş o saat başa düşdü ki bu, insan ətidir və onu udmayıb dilinin altında saxladı. O, son gücünü toplayıb işıqlı dünyaya çıxdı. Quş şahzadəni yerə qoydu və ona təklif etdi ki, ayağa durub getsin. Amma şahzadə ağrısını quşdan gizlətmək üçün, guya, yorulub və dincəlməlidir, deyə getməkdən imtina etdi. Quş dayanıb xeyli gözlədi. Şahzadə isə ayağa duran kimi o saat yıxıldı, səhhəti hərəkət etməyə imkan vermədi. Quş dilinin altından əti çıxardıb onu şahzadənin yarasına qoydu və öz qanadları ilə bunu sıxdı. Ondan sonra onun ayağı tamamilə sağaldı.

Şahzadə ayağa durdu və öz ölkəsini axtarmağa getdi. Xeyli axtardıqdan sonra nəhayət öz vətəninə tapdı. Getdi atasının yanına və öz qardaşlarının etdikləri haqda ona danışdı. Ata –padşah, öz böyük oğlanlarını çağıraraq onları edam etdirdi. Kiçik oğlunu isə vəliəhd təyin etdi və onu kiçik qızla evləndirdi.

XEYİRXAH VƏ ALÇAQ

Biri vardı, biri yoxdu. Allahdan başqa, əvvəl kimsə yox idi.

Vardı bir xeyirxah və bir alçaq adam. Onlar öz aralarında dostluq edirdilər. Bir dəfə, onlar yol ilə gedirdilər, hər birinin zənbilində bir çörək vardı. Yolda onlar acdılar və Alçaq, Xeyirxaha dedi:

– Gəl birinci sənin çörəyini yeyək, bir də nə vaxt acdıq, belə yeyərik mənim çörəyimi.

Bu minvalla, o, Xeyirxahı aldatdı və onun çörəyi yeyilmiş oldu. Bir xeyli vaxt keçəndən sonra Xeyirxah acdı və Alçağa dedi:

– Gəl qardaş, indi sənin çörəyini yeyək!

– Bağışla əzizim, bacarmaram! Əgər biz indi mənim çörəyimi yesək, onda, sonra mən acından ölərəm ki, – deyə o biri cavab verdi.

Öz yoldaşının bu hərəkətindən inciyən xeyirxah adam, ondan ayrıldı və başqa yolla getdi.

Ac-acına xeyli yol getdi və nəhayət, köhnə bir xaraba dəyirmanına rast gəldi. O girdi dəyirmanına, qalxdı dəyirman təknəsinə və orada uzanıb gecələdi. Gecə, bir də gördü ki, dəyirmanaya Ayı girdi, dalınca da Qurd və Tülkü. Üç yoldaşın üçü də dəyirmanının içində əyləşdi. Ayı və Tülkünün kefi saz idi, əylənir və gülürdülər, amma Qurd acıqlı və bikef idi və lal-dinməz oturmuşdu. Birdən, ayı tülküyə üz tutub dedi:

– Tülkücan, de görüm nə səbəbdən kefin bu qədər sazdır?

– Niyə də kefin saz olmasın? – deyə tülkü cavab verdi, – bax, o kənd yaxınlığında çox hündür, qollu-budaqlı bir ağac durur. Onun altında xeyli xəzinə gizlədilib. Oradan mən pul götürürəm və onları xərcləyirəm və Allaha şükür, çox yaxşı yaşayıram.

– Bəs sən niyə şənsən? – deyə Tülkü müraciət etdi ayıya.

– O meşə ki yerləşir odur ha, o dağın üstündə, kənarında bir qocaman ağac var, – cavab verir ayı, – onun bütün yekə koğuşları balla doludur: hər gün mən qalxıram o ağaca və bal yeyirəm. Nə dərdim ola bilər ki?

– Qardaş, bəs sən niyə belə qəmgin və bikefsən? – deyə onlar qurddan soruşdular.

– Niyə bikef olmayım? – deyə qurd mırıldadı, – üç gündən artıqdır ki, mən acam. Kəndin ətrafında naxır durur; amma orda yekə bir köpək var, hansı ki, səhərə qədər gözünü qırpmır və hamı naxırdan yan keçir, belə ki, nə qədər cəhd etsəm də, heç cürə ordan qoyun gətirmək və yemək mənə müyəssər olmur. Və qərribə işdir, heç kim bu köpəyi öldürmür, öz aramızda qalsın, kim etsə idi bunu, bu onun üçün çox xeyirli ola bilərdi. Bu yerin padşahının qızı xəstələnib və onu heç bir həkim sağalda bilmir. Ona görə padşah vəd edib ki, kim sağaltsa onun qızını, qızını ona ərə verəcək. Əgər bu köpəyin beynini o naxırdakı bir qara qoyunun beyni ilə qarışdırsan və bu qarışığı padşah qızına yeməyə versən, onda, qız sağalar. Amma mənim bədbəxtliyimdən, bir adam tapılmır, kim bilsəydi bu barədə, sağaldardı gözəl şahzadəni və alardı onu özünə, mənə də bu lənətə gəlmiş köpəkdən xilas edərdi!

Xeyirxah adam bu söhbətin hamısına qulaq asdı. O, səhər ayağa qalxdı və qızı xəstə olan padşahı axtarmağa getdi. Padşahı soraqlayıb, o, yola düşdü onun paytaxtına və söz buraxdı ki, padşah qızını sağalda bilər. O saat bu barədə padşaha xəbər çatdırdılar. O, xeyirxah adamı yanına çağırırdı və dərdinə əlac istədi, söz verdi ki, öz vədini həmin saat yerinə yetirəcək. Onda xeyirxah adam göstəriş verdi ki, o sürüdən qara qoyunu və yekə köpəyi gətirsinlər, onları kəsdi, onların beynini çıxarıb qarışdırdı və verdi şahzadəyə yeməyə, ona görə də qız sağaldı. Padşah, qızını verdi Xeyirxah adama, çox böyük təmtəraqlı toy çaldırdı. O öz kü-rəkənini adam elədi və onu var-dövlət içində üzdürdü. Xeyirxah adam hündür ağacın altındakı bütün xəzinələri və balı da axtarıb tapdı və götürdü özünə və nəz-nemət və cah-cəlal içində yaşamağa başladı.

Neçə vaxtdan sonra Xeyirxah adama onun sabiq dostu – kasıb və lüt halda olan Alçaq adam rast gəldi, onu belə var dövlət və cah-cəlal içində görüb soruşdu:

– Qardaş, sən necə çatdın bu mərtəbəyə?

O biri dedi:

– Filan yerdə, filan tərəfdə bir dəyirman var. Get ora, gir təknənin içinə və gecələ, onda sən bilərsən mən necə qazandım bütün bunları.

Alçaq adam getdi, axtarıb tapdı dəyirmanı, girdi təknənin içinə və gözlədi. Gecə dəyirmanına yenə gəlib çıxdı: Tülkü, Qurd və Ayı. Bu dəfə Qurd şən idi, o biri ikisi isə bikef. Ayı Tülküdən soruşur ki, – “nə üçün o kefsizləşib?”; Tülkü də cavab verir ki, – “onun xəzinəsini talan ediblər, indi daha necə yaşasın”. Ayı bildirdi ki, ağacı kəsiblər və balı aparıblar. Qurd isə dedi:

– Lənətə gəlmiş köpəyi öldürüblər və beynini padşaha aparıblar. Artıq, indi mənim düşmənim yoxdur. Hər gün mən bir qoyun aparıram və yeyirəm!

– Yəqin ki kimsə bizə qulaq asır, – deyə Tülkü barmağını dişlədi.

– Yoxsa, kim bilə bilərdi bizim sirrimizi? – qeyd elədi Ayı.

– Gəl, axtaraq onu, bəlkə indi də burdadır.

Onlar başladılar dəyirmanı axtarmağa, təknənin içindən Alçaq adamı tapdılar və parçalayıb tikə-tikə etdilər.

Alçaq adamın aqibəti, bax, belə oldu.

OĞLANIN ƏHVALATI

Bir qadının bir oğlu və bir dayçası var idi. Oğlu dayçanı çox sevərdi; o nə vaxt dərstdən qayıdardı, o saat dayçanın yanına gedər, onu oxşadar və öpərdi, yedirib-içirər, həmişə vaxtını onunla keçirərdi və diqqət yetirməzdi nə oxumağa, nə işə. Anası fikirləşdi ki, bu uşağı üçün ziyandır – o, savadsız qalacaq və tənbel olacaq. Buna görə ana istədi necə olursa olsun, oğlunun həmin məşğuliyyətini tər-gitdirdi. Bir dəfə ana xəstələndi, həkim çağırırdı və ona dedi:

– Mən yalanmışdan xəstələnmişəm və səni ona görə çağırıram ki, sən mənə dərman kimi dayça əti məsləhət görəsən. Mənim ərimə də ki, mənim xəstəliyim sağalmayacaq – əgər o, Dayçanı kəsməsə və onun ətinə mənə yeməyə verməsə!

Həkim elə də etdi və əri dayçanı kəsmək qərarına gəldi.

Oğlan bildi ki, onun dayçasını kəsmək istəyirlər –o getdi dayçanın yanına, başladı ağlamağa və ona başa salmağa işlər nə yerdədir. Düzdür, Dayça da insan kimi danışa bilmirdi, amma o, yaxşı başa düşürdü qarşısında nə danışirlar və özü bütün işarələrlə başa sala bilirdi. O, oğlanı belə başa saldı:

– Sən get dərsə! Nə vaxt onlar məni aparacaqlar kəsməyə, mən kişnəyəm, on-da sən qaç yanıma və atandan istə ki, o heç olmasa qoysun bir-neçə dəqiqə məni mi-nib gəzməyə. Amma sən mənim üstümdə oturanda möhkəm dur və qamçı ilə mənə elə bərk vur ki, mənim dərimin bir parçası qopsun, sonrası isə artıq mənim işimdir.

Oğlan belə də etdi. O vaxt ki oturdu dayçanın üstündə, onu elə qüvvətlə vurdu ki, dərisinin bir parçası bir tərəfə uçdu. O, külək kimi əsdi və oğlanı apardı. Heyrətə gəlmiş ata öz oğlunu yalnız görə bildi.

Oğlan öz dayçasının üstündə xeyli getdi və yetişdi bir meşənin yanına. Bu-rada onun qulağına hansısa vəhşi heyvanın səsini dəydi. Daha da yaxınlaşıqda isə görür ki, bir pələng maral udub, amma onun buynuzu ilişib dişinə və beləcə qalıb, buna görə də pələng qışqırır və az qalıbdır ki, ölə. O saat o, dayçadan düşdü və maralın buynuzunu kəsdi. Onda, pələng maralı uddu və həlak olmaqdan qur-tuldu. Pələng oğlana dedi:

– Sən mənə belə yaxşılıq elədin! Bunun əvəzini necə çıxım? Bax, mənim bir balam var, onu mən verəcəm sənə və o, çətin hadisələrdə səni qoruyacaq.

Oğlan, pələng balasını götürdü və yoluna davam etdi. Çatdı başqa bir meşə-nin yanına, yenə də vəhşi heyvan nəriltisi eşitdi. Yaxınlaşıb gördü ki, şir maral udub – bütün gövdəsi artıq udulub, amma buynuzu xirtdəyindən keçmir, buna gö-rə də şir qışqırır. Oğlan maralın buynuzunu kəsdi, şir öz ovunu uddu və xilas oldu. Şir də pələng kimi, bu xidmətinin əvəzində mükafat olaraq öz balasını ona verdi. O, hər iki vəhşi heyvanı götürdü və yoluna davam etdi.

Nəhayət, o gəlib çatdı bir şəhərin yanına. Şir balası və pələng balası ona dedilər:

– Öz dayçanı ver bizə –biz onu qoruyacağıq, sən özün isə gir şəhərə və özünə iş axtar. Nə vaxt təhlükədə olsan əllərini bir-birinə vur və biz sənə köməyə gələk.

Oğlan öz dayçasını verdi onlara və yollandı şəhərə. O getdi padşahın bağbanı-nın yanına və ona mizdurluq etdi. Bir dəfə bağban tərəvəz səpmək üçün ona yer qazmağı tapşırırdı və özü harasa getdi. Gənc əllərini bir-birinə vurdu, vəhşi heyvanlar dayça ilə birlikdə gəldilər –onun göstərişi ilə onlar yeri qazdılar və səpinə hazırladı-lar. Sonra o, padşah kimi geyindi, mindi öz dayçasına və başladı sürməyə, gəzintidən sonra isə yenə öz bağban paltarını geydi, vəhşi heyvanlarını sıgalladı və buraxdı.

Bütün bunları padşahın kiçik qızı gördü. Bu qeyri-adi işlərə təəccübləndi və qərribə vəhşi heyvanları özünə tabe etmiş gənc oğlana vuruldu. Qız getdi iki bö-yük bacısına belə deyir:

– Nə vaxta qədər biz qız qalacağıq? Gəlin atamıza üç yemiş göndərək: lalix-lamış, dəymiş və kal.

Onlar belə də etdilər. Öz qızlarının hədiyyəsini görən padşah-ata, öz vəzirlərini yığdı və onlardan soruşdu: “bu hədiyyələr nə deməkdir?” Onlar izah etdilər ki, lalıxlamış yemiş –böyük qız, dəymiş – ortancıl, kal isə kiçik qızıdır ki, onlar bu hədiyyələrlə ona işarə edirlər ki, onların gəncliyi keçir və onların, daha, ərə getmək vaxtlarıdır. Onda padşah əmr elədi şəhərin bütün cavan oğlanlarını toplusınlar ki, onlara göstərsin qızlarını. Qızların isə hər birinə bir alma versinlər – kim xoşlarına gəldi, onu da şahzadə qızlar alma ilə vurmalıdır. Buna görə, qız kimi vurarsa, ona ərə verilmiş olacaq. O vaxt ki, gənc adamlar yığılmış oldu, böyük qız öz alması ilə vurdu baş vəzirin oğlunu, ortancıl qız vurdu digər bir baş əyanın oğlunu, kiçik qız isə heç kimi vurmadı. Onda padşah soruşdu, “yoxmu şəhərdə başqa cavan oğlan?”, axtarib tapdılar və gətirdilər padşah bağbanının muzdurunu, hansı ki, daha əvvəl baxışda yox idi. O gəlib yanından keçən kimi, kiçik qız öz alması ilə onu vurdu. Padşah öz qızına hirsələndi və dedi ki, qızın ağıl qaçıb və təzədən seçməyini əmr etdi. Gənc oğlanlar kiçik şahzadənin yanından bir də keçdilər və qız heç kimə diqqət yetirmədi. Amma keçəl muzdur keçən kimi qız o saat almanı atdı ona.

– Qoy belə olsun! –dedi padşah.

Qızlar verildilər ərə. Bağbanın qulluqçusu da öz arvadını götürdü, qoydu onu bağda özü üçün ayrılmış daxmaya.

Bir dəfə, padşah xəstələndi və həkim məsləhət gördü ona maral əti yeməyi. Padşahın hər iki sevimli kürəkəni maral dalınca ova yollandı. Bağbanın muzduru, öz arvadını padşahın yanına göndərdi onun üçün bir at istəməyə ki, o da, onlar kimi getsin ova. Qız getdi, amma padşah qəzəbləndi ona və qovdu onu öz yanından. Pərt olmuş arvad qayıtdı ərinin yanına və dedi ki, atası at vermədi. Gənc o saat əllərini bir-birinə vurdu: onun atı ilə birlikdə şiri və pələngi qaça-qaça onun yanına gəldi. O paltarını dəyişdi, mindi qaçağanına, götürdü öz vəhşi heyvanlarını və getdi ova. O, şir və pələngə tapşırırdı ki, meşədə və dağda olan bütün heyvanları bir dərəcəyə qovsunlar, özü isə durdu bu dərəcənin ağzında. Birdən o görür ki, onun bacanaqları ona tərəf gəlir. Amma onlar ondan onlara diri maral yox, yalnız maral əti satmağını istədilər. O razı oldu. Amma bacanaqlarına maral əti satmaq üçün maral kəsən vaxt dodağında belə zümzümə etdi:

– Keçsin bütün dadı ayağına və başına!

Bacanaqlar maral ətini ondan satın aldılar və apardılar özləri ilə evə. Ət o saat bişirildi və təqdim edildi xəstə padşaha. Padşah əti yedi, amma ət tamamilə dadsız idi və onun xəstəliyini sağaltmadı. Padşahın kiçik kürəkəni ki, gətirmişdi evə maralın baş və ayağını, onun arvadı onlardan baş-ayaq bişirdi və apardı atasına. Padşah istədi atsin onun xörəyini və rədd etsin onun təklifini, amma onun arvadı yalvardı:

– Mənim xətrimə, bir az ye! Əgər sən bu xörəkdən yeməsən, heç olmasa bir balaca, onda qızın qəlbini qırarsan.

Nə etsin... Padşah baş-ayaqdan bir az yedi və möcüzə – yox oldu padşahın xəstəliyi!

– Yoxmu yenə bu xörəkdən? – deyə padşah soruşur öz qızından.

– Yalnız, bir balaca kişim üçün saxlamışam, – cavab verdi qız.

– Nə olar, gətir onu da! – deyə yalvarır qızına, xəstə padşah.

Qız xörəyin qalanını da gətirdi. Padşah yedi və tamamilə sağaldı.

Bir müddət keçəndən sonra padşahın yanına çapar gəlir, xəbərlə ki, qonşu padşah onun üstünə müharibəyə gəlir. Padşah öz ordusunu toplayır və gedir düşməni qarşılamağa. Amma düşmənin gücü daha çox idi və bunu görəndə, padşah qorxdı ki onlara qalib gələ bilməyəcək. O vaxt ki onlar çıxdılar döyüş meydanına və düzdülər öz qoşunlarını, padşah gördü ki, uzaqdan gözəl və güclü bir atın üstündə bir cavan oğlan çapa-çapa gəlir. Onun yanında isə qorxulu vəhşilər –şir və pələng. Budur, yaxınlaşdı o öz heyvanları ilə və şığıdı rəqib ordusunun üstünə, qırdı və dağıtdı onu. Buna təəccüblənən və sevinən padşah da fikirləşir: «kim ola bilər bu?». Amma birdən o gördü ki, onun tanımadığı dostu düşmən oxuna tuş gəlib və qanı damır. Padşah tez ona yaxınlaşdı və gördü ki, ox onun qolunu yaralayıb. O çıxardı öz yaylığını və sarıdı onun qolunu və öz ordusu ilə qayıtdı evə.

Sabahı gün padşah böyük qonaqlıq düzəltdi, necə ki, bütün şəhəri çağırmışdı. Padşah öz qonaqları arasında gəzdi və diqqət yetirdi ki, qolu sarıqlı cavan oğlan yoxdur.

– Qalmadımı şəhərdə başqa kimsə? – deyə o soruşur.

Bütün şəhəri gəzdilər və padşahın bağında bağbanın nökrini tapdılar və gətirdilər ziyafətə. O vaxt ki qonaqlar yeməkdən əvvəl başlayırdılar əllərini yumağa, onda, padşah gördü ki, bağbanın köməkçisi bir əli ilə sarğını açdı və yudu qanını. Padşah öz yaylığını tanıdı, yaxınlaşdı ona, götürdü onu əlinə və söylədi bütün camaata dünənki davanı, o sonra öz qızını, seçdiyi ərə görə təriflədi, öz kürəkənini əzizlədi və mükafatlandırdı və onu öz vəliəhdi təyin etdi.

TÜLKÜ VƏ ARMUDANBƏY

Biri var idi, biri yox idi. Bir Armudanbəy var idi. O, tamamilə fəqir idi və əlindən bir iş gəlmirdi. Bu Armudanbəy vurulmuşdu padşahın qızına və ondan ötrü ölürdü. Bir dəfə, onun yanına Tülkü gəldi və dedi:

– Armudanbəy, gəl qardaş olaq və mən sənün üçün şahzadə qızı düzüb-qoşaram!

– Yaxşı, –dedi Armudanbəy və onlar qardaş oldular.

Tülkü getdi padşahın yanına və Armudanbəyin adından tərəzi istədi, hansı ki, padşah bir qəpiklik sikkələri öz xəzinəsində çəkir. Padşah əmr elədi versinlər ona tərəzini. Tülkü gətirdi tərəzi Armudanbəyə, hardansa birqəpiklik tapdı, qoydu onun içinə və onu qaytardı geriye. Padşah baxdı tərəziyə, gördü onun içində qəpiyi və fikirləşdi: “görünür onlar pul çəkiblər. Yəqin ki varlı adamdır bu Armudanbəy!” Bir neçə gündən sonra, Tülkü padşahın yanına yollandı və Armudanbəyin adından tərəzi istədi, hansı ki, padşah öz xəzinəsində çəkir iyirmi qəpiklik sikkələri. Padşah verdi. Tülkü tərəzini özü ilə apardı, tapdı hardansa iyirmi qəpiklik

sikkə, qoydu onu tərəzinin içinə və onu qaytardı dala. Padşah tərəzinin içində sikkəni gördü və daha çox heyrətləndi Armudanbəyin varlılığına. Bundan sonra o, padşahın yanına tərəzi istəməyə getdi, hansı ki, o qızıl pulları çəkir. Ona tərəzini verdilər. O istədi kimdənsə qızıl pul, yerləşdirdi tərəzinin içinə və qaytardı onu geri. İndi padşah tamamilə əmin oldu ki, Armudanbəy elə varlı adamdır, necə o özü.

Bir neçə gün keçir və Tülkü gedir padşahın yanına onun qızını Armudanbəy üçün istəməyə. Padşah razı olur. Qırx gün, qırx gecə o, qızına toy çaldırdı və verdi onu Armudanbəyə. Gəlini adaxlısının evinə aparmaq vaxtı çatanda, Tülkü qaçdı padşahın yanına və ondan istədi bir at versin ona, belə ki, dedi o, Armudanbəyin ilxısı uzaq dağlarda otlayır və ona çətindir oradan özünə at götürmək. Padşah ona çox qaçağan bir at verdi, o oturdu atın üstündə və çapa-çapa çıxdı hamıdan qabağa. Bütün sürü və ilxıların çobanlarına, hansılar ki, o, yol boyu rast gəldi, o dedi ki, onun ardınca padşah ordusu gəlir və əgər padşahın nökrə və əyanlarının “bu sürü, yaxud ilxı kimindir?”, sualına onlar deməsələr ki bütün bunlar Armudanbəyə məxsusdur, onda, ordu aparacaq həmin sürünü özü ilə və onlara heç nə saxlamayacaq. O vaxt ki, Tülkünün keçməsindən sonra, həmin yol ilə, şahzadə qızı Armudanbəyin evinə qoymaq üçün padşah ordusu gəlirdi və rastlaşırdılar sürü və ilxıların, soruşdular: “kimindir onlar?”, onda, bütün çobanlar cavab verdilər ki, bunlar Armudanbəyə məxsusdur. Heyrətləndi padşahın əyanları Armudanbəyin saysız-hesabsız sürülərinə və tükənməz sərvətinə və ona qibtə etdilər ki, o alıb özünə gözəl şahzadə qızı. Bu arada, Tülkü çapa-çapa bir qəşəng evin yanına gəldi, Hansı ki məxsusdur üç qardaş divə və onlara dedi ki, padşah sayı hesabı bilinməyən ordu ilə onların üstünə davaya gəlir və əgər onlar saman tayasının içində gizlənməsələr, qəfildən ordu gəlib onları tutar və öldürər, belə ki, onlar artıq bura çox yaxındır. Divlər qorxdular və həyəcanlandılar. Nə etsinlər – saman tayasının içinə girdilər və gizləndilər. Gəlib çatdı ordu, nökrə və əyanlar və gətirdilər şahzadə qızı. Qonaqlar Armudanbəyin evinin gözəlliyinə baxmaqdan doymur, Tülkü isə onlara deyir:

– Hörmətli qonaqların şərəfinə atəşfəşanlıq düzəltmək lazımdır, –və tayanı yandırdı. Alov buludlara qədər qalxdı və bütün divlər onun içində məhv oldu. Beləliklə, bu yoxsul və lüt Armudanbəy padşah kürəkəni və var-dövlət sahibi oldu.

Bir dəfə Tülkü Armudanbəyin ona qarşı sədaqətini yoxlamaq istədi və ona belə dedi:

– Armudanbəy, mən sənə üçün nə qədər yaxşılıq etdim, sən də mənim üçün heç olmasa, birini et!

– Necə? –soruşdu Armudanbəy.

– Bax belə: nə vaxt mən öldüm, məni layiqincə dəfn et və mənim şərəfimə möhtəşəm təziyyə mərasimi düzəlt! –dedi Tülkü.

Armudanbəy söz verdi. Bir dəfə, Tülkü həyətdə uzandı və özünü yalandan ölülüyə qoydu. Gəlib çıxdı Armudanbəy, gördü ölü Tülkünü, çağırdı nökrəni və onlara göstəriş verdi ki, Tülkünün quyruğundan tutub həyətdən kənara atsınlar.

Tülkünü atdılar. O çox əzildi, amma ayağa durdu və axsaya-axsaya gəldi Armudanbəyin yanına və onu alçaqlıq etdiyinə və vədinə xilaf çıxdığına görə məzəmmət etdi. Armudanbəy öz hərəkətindən utandı, amma o vaxt ki, növbəti dəfə Tülkü doğrudan öldü, onda o qorxdı ki yenə də yalandandır, molla çağırıb, onu təmtəraqla dəfn etdi və onun şərəfinə ehsan verib hamını heyratə saldı.

YUXU

Keçmiş zamanlarda bir padşah yaşayırdı. Bir dəfə, o, yuxuda gördü ki hansısa düşmən onun üstünə gəlir, onun bütün ordusunu dağıdır və onun bütün gəmilərini məhv edir. Padşah belə bir yuxudan qorxdı və qorxudan elə qışqırdı ki, ayıldı. O görəndə ki bu yuxudur, özünə gəldi və təzədən yatdı; amma o, ikinci dəfə də, belə yuxu gördü. Bundan sonra, padşah bir xeyli müddət yata bilmədi. O vaxt ki üçüncü dəfə, onlar yenə də yuxusuna girdi, onda, onun yuxusu tamam qaçdı: o, səhərə qədər gözünü yuma bilmədi, bütün gecəni fikirləşdi ki, demək, bu olacaqdır. Səhər o, öz arvadına qorxulu yuxusu barədə danışdı. O əmin idi ki onun yuxusu mütləq çin çıxacaqdır: o, qorxulu düşməyə məğlub olacaq, öz səltənət və sərvətini itirəcək və dünyanın gözü qarşısında bədnam olacaqdır. «Yox, lazımdır qaçmaq» fikirləşdi o, «belə biabırılıqdan qaçmaq və hardasa uzaqlarda ölmək! Onda, heç olmasa, mən bədnamçılıqdan xilas olaram». O öz arvadını və iki oğlunu da götürüb qaçdı. Padşah və onun ailəsi az getdi, çox getdi və nəhayət, gəlib çatdılar, bir meşənin yanına. Axşam idi. Padşah, taqətdən düşmüş uşaqlarının və arvadının dincəlməsi üçün, istədi meşədə gecələsin. Onlar yer elədilər meşənin qalın yerində, ocaq qaladılar və oturub dincələrini aldılar. Gecə, qəflətən, onların yanına bir adam gəlib belə dedi:

– Bizim karvan buradan bir az uzaqda dayanıb; orda doğası qadın var. Sən öz arvadını qoyarsanmı, biz duran yerə getsin və həmin arvada, doğan vaxt kömək etsin.

– Yaxşı, – dedi padşah və göndərdi öz arvadını. Xeyli gözlədi uşaqlar öz analarını, amma ana, bir də, qayıtmadı. Nəhayət, onlar atalarına dedilər:

– Ata, bizim anamız qayıtmır; get gör o hardadır.

– Yaxşı! – dedi ata və getdi.

Padşah karvanı nə qədər axtarsa da, heç nə tapmadı: karvan artıq çoxdan getmiş və padşahın arvadını aparmış. Padşah döndü öz uşaqlarının yanına və onlara danışdı bu barədə; uşaqlar analarından ötrü xeyli ağladılar və nəhayət, yatdılar. Onlar səhər durub yollarına davam etdilər. Oğlanlardan biri, yolda qaldı; meşədən çıxmış ac qurd, onu tutub apardı. Bədbəxt ata, qaçdı qurdun dalınca, amma ona çata bilmədi. Bir kəndli, oğlanı aparan qurdu görüb onu öldürdü, oğlanı isə gətirdi öz evinə. O, sağaltdı onun yaralarını və qoydu öz yanında yaşasın. Bu arada, padşah özünün o biri oğlu ilə yollarına davam etməkdə idilər və gəlib çıxmışdılar bir çayın kənarına. Onu keçəndə oğlan yığıldı suya və su onu apardı. Padşah nə qədər cəhd etsə də, oğlunu xilas edə bilmədi. Su oğlanı apardı bir dəyirman navalçasına. Burada, təsadüfən dəyirmançı

eşitdi çarxın altından oğlanın çıxırtısını, o saat boşaltdı suyu bir tərəfə və xilas etdi onu. Dəyirmançı bu hadisəyə sevindi və oğlanı övladlığa götürdü, belə ki, öz uşağı yox idi. Onun zavallı atası ki, itirdi hər şeyi: padşahlığı, sərvəti, arvadını və uşaqlarını, sözlə demək olmayan öz dərdi ilə dünyanı səyahətə çıxdı. O, sərgərdan dolaşdı işıqlı dünyanı yaxşı-yaxşı, oldu hər yerdə və hər tərəfdə və nəhayət, tale gətirdi onu bir ölkəyə, hansı ki, orada o, yoxsulluq içində və tək tənha yaşamağa başladı. Təsadüfdəndir ki bu ölkənin padşahı öldü və camaat özlərinə yeni padşah seçməli oldu. Bu xalqda belə bir ənənə var idi ki, padşah seçiləndə hamısı kiçikdən böyüyə qədər, yığıldılar meydana, qəfəsdən buraxardılar „Dövlət-Quşu“nu və o kimin başına qonsa idi, onu da padşah seçərdilər. Bütün xalq yığıldı meydana və buraxdılar „Dövlət-Quşu“nu. Quş uçdu, uçdu və oturdu, elə, bədbəxt padşahın başına.

–Yox, o dilənçidir, onun işi sədəqə dilənməkdir, o, padşah işini görə bilməz! – deyə camaat haray-həşir saldı.

Buraxdılar „Dövlət-Quşu“nu ikinci dəfə, sonra isə bir də üçüncü dəfə və o yalnız dilənçi-padşahın başına qondu. Camaat təəccübləndi buna və dedilər:

– Onu sınaqdan keçirək: əgər o edə bilsə, onda, onu padşah seçərik.

Həmin şəhərin yanında dəniz var idi; nə qədər gəmi düzəltmələr də, nə qədər əziyyət çəksələr də, heç cürə dənizdə üzə bilmirdilər: gəmilər yerindən tərpənmirdi. Beləliklə, camaat zavallıdan soruşdu ki, onlar dənizdə hərəkət etmək üçün nə etməlidirlər? Bir vaxtlar gəmiləri az olmamış və özü isə bir dəfə də dənizində üz-məmiş sabiq padşah, onlara gəmiqayırma və dənizçilik sənətini öyrətdi və padşah seçildi. Bir müddət keçdi. Bir dəfə, padşah ovdan evə qayıdırdı və gördü ki, yolla kəndli gedir, yanında da köməkçisi: gənc, qədd-qamətli və yaraşıqlı oğlan. «Qoy alım bu oğlanı: o mənə xidmət edə bilər», fikirləşdi padşah, aldı kəndlidən gənc oğlanı və gətirdi evə. Bir müddət sonra, o getdi öz ölkəsini gəzməyə. Bir dəyirmanın yanından keçəndə, padşah görür ki, orada dəyirmançı bir cavanla oturub, lap oxşayır onun quluna. «Qoy alım onu dəyirmançıdan: o mənim qonaqlarıma qulluq edə bilər», deyə fikirləşdi padşah və aldı onu. Hər iki qul ona xidmət etməyə başladı. Bir dəfə padşahın paytaxtına bir karvan daxil olur. Bu karvanın sahibi, varlı tacir, sərbəst ticarətə icazə almaq üçün, öz mallarından ən qiymətli şeyləri padşaha aparır və şəxsən girir padşahın yanına. Padşah ona təklif edir öz yanında şam etsin və gecələsin. Onda, tacir dedi ki, o qorxur öz karvanının qarət olunmasından və padşahdan istədi ora qarovul göndərsin. Padşah öz iki cavan qulunu göndərdi ora. Gecə qullardan birinin bərk yuxusu gəldi və o yoldaşına dedi:

– Mənim yuxumun qaçması üçün mənə nəsə bir şey danış, mənim bərk yuxum gəlir!

Yoldaşı başladı ona söhbət etməyə ki, bir vaxtlar, onun atası padşah idi. Bir dəfə o, qorxulu yuxu gördü, uşaqlarını və arvadını götürüb öz paytaxtından qaçdı; onlar dayandılar meşədə; gecə onların yanına, yaxınlıqdan keçən karvandan bir adam gəldi və onların atalarını aldadıb, analarını apardı... O vaxt ki yoldaşı söylədi

bunu, birinci qul ayağa qalxdı, qucaqladı onu və ağladı, bildirdi ki, o onun qardaşdır. Bu vaxt, tacirin çadırından, onların söhbətinə qulaq asmış qadın çıxdı, onların hər ikisini qucaqladı və ağladı, bildirdi ki onlar onun uşaqlarıdır və o, onların anasıdır. Qadın öz oğlanlarını saldı çadırın içinə və onlar xeyli söhbət edəndən sonra orda yatdılar. Səhər tezdən, tacir geri döndü və görür ki, padşahın nökrələri onun çadırının içində yatır; o qayıtdı və onlardan padşaha şikayət etdi. Padşah əmr elədi qulları və qadını onun yanına gətirsinlər. Qadın, padşaha hər şeyi söylədi. Onun birinci sözündən, padşah məsələdən hali oldu, qucaqladı öz arvadını və uşaqlarını və onları duz kimi yaladı. Şad olmuş padşah, bundan sonra əmr elədi ki, onun ölkəsindən tacirin qovsunlar və öz arvadı və uşaqları ilə və firavan yaşamağa başladı.

QABILIYYƏTSİZ OĞUL

Biri vardı, biri yoxdu. Bir varlı vardı. Onun da, vardı bir oğlu, hansı ki o çox sevərdi. Var-dövlətdən başqa, varlığının qeyri-adi şeyləri də var idi: elə papağı var idi ki, əgər, kimsə qoysaydı onu başına, olardı gözəgörünməz; var idi tütəyi, hansı ki səsi ilə bütün adamlar yığılardılar onun yanına və təzim edib deyərtilər: „Nə əmr edirsən cənab? Biz sənin qulluğundayıq!“ Nəhayət, vardı kisəsi, hansı ki torpağı çevirərdi qızıla. Bu varlı, öləndə vəsiyyəət etdi ki, onun oğlu sənət öyrənməsin, belə ki o çoxlu sərvət saxlayır ona: „olsun“ fikirləşdi o, „oğul yeyər, içər və yaşayar kefi istəyən kimi, zəhmətsiz və əziyyətsiz“.

Amma atasının ölümü ilə, oğul hər işdə qabiliyyətsizlik göstərdi və gününü kefdə və əyləncədə keçirdi.

Bu ölkədə bir padşah vardı, hansı ki onun çox yaxşı dama oynayan gözəl bir qızı vardı. O qız eşitdi ki onun ölkəsində bir kefcil cavan var, hansı ki sahibdir üç möcüzəli şeyə və xoşlayır dama oynamağı. Şahzadə qız, atasından istədi həmin cavanı onun yanına dəvət etsin. Cavan oğlan, gözəlçə-şahzadəni görən kimi, o saat ona vuruldu. Onlar başladılar dama oynamağa. Necə ki şahzadə yaxşı dama oynayırdı, elə də o uddu oğlanı— onun sehrli kisəsi və tütəyi ilə birlikdə bütün xəzinələrini; bunda yalnız qaldı bircə papaq. Sonra, qız göstəriş verdi ki yoxsullaşmış gənci evdən qovsunlar: guya, ədəbsizlikdir: yoxsul adamın padşah evində olması!

Bir dəfə, bu şəxs qoydu öz gözəgörünməzlik papağını və getdi padşah evinə, baxmağa gözəl şahzadəyə. O girdi otağa və gördü ki padşah, padşah arvadı və şahzadə qız oturub, üçü də plov yeyir; o da oturdu onların yanında və başladı yeməyə. Onlar gördülər ki onlar üçdülər, amma plovu yeyir dörd nəfər. Nə qədər hər ətrafa baxdılar, heç kimi görmədilər. O vaxt ki yeməkdən sonra padşah qızı qalxdı, onda, qız təsadüfən, toxundu cavan oğlana, bu səbəbdən də onun papağı düşdü və onlar gördülər onun özünü necə, elə də onun papağını. Onda, padşah qızı bir də dama oynamaq xahişi ilə yapışdı yaxasından; onlar oynadılar və padşah qızı papağı da uddu, bundan sonra, yenə göstərişi verdi onu evdən qovsunlar. Axıncı sərvətini itirəndə, bədbəxt gənc başladı kədərlənməyə və ağlamağa.

O, yollandı səyahətə. Bir dəfə, o, başını aşağı salıb gedirdi, belə girdi bir bağa. O gördü ki alma ağacından gözəl, qırmızı almalar sallanır; ac gənc, əlini uzadıb bir alma dərdi və yedi. Və birdən onun başında iki uzun, haçalanmış buynuz bitdi! O başladı daha çox ağlamağa və kədərlənməyə: az idimi onun başıma gələn bəlalər? Və budur, daha bir bəla, bəli, özü də daha böyüyü! Hara gedəcək o, bu buynuzlarla? O, birtəhər aralandı ağacın yanından və davam etdi yoluna. Gördü öz qarşısında başqa bir ağac, hansı ki üstündə vardı qozalar. O dərdi bir qozanı və yedi. Və budur, qopdu onun əcaib buynuzları və düşdü onun ayağının altına. Gənc şad oldu bu hadisəyə. «İndi mən padşah və padşah qızından həyfi mi çıxaram!» – düşündü o, çoxlu alma və qoza dərdi və gətirdi evə.

Evdə o seçdi ən yaxşı almaları və göndərdi padşah qızına hədiyyə. Padşah, xanımı və qızı ilə almaları yeyən kimi, onlardan hər birinin başında iki buynuz çıxdı! Padşah mat-məəttəl qaldı bu qəribə hadisəyə və bu biabırçı bəzəkədən qurtulmaq üçün yığdı bütün öz həkimlərini və cərrahlarını. Həkim və cərrahlar fikirləşdilər, fikirləşdilər və bir çarə tapa bilmədilər. Onda, gənc gəldi padşahın yanına və dedi ki o, onları sağaldar, bu şərtlə ki padşah öz qızını versin ona. Nə etməli. Padşah öz qızını verdi ona, o da verdi onların hərəsinə bir qoza; onlar yedilər bunları və qopdu onların buynuzları. Bundan sonra, gənc, padşah qızından tütəyi aldı və çaldı onu; onda, topladı bütün adamlar, seçdilər onu padşah, bu yolla da, padşahın bütün dövlət və sərvəti keçdi xoşbəxt gəncin əlinə.

KİMİ ALLAH SAXLASA, O MƏHV OLMAZ

Keçmiş zamanlarda bir yoxsul yaşayırdı. Onun bir arvadı və bir kiçik oğlu var idi. Hər gün, bu yoxsul gedərdi meşəyə, gətirərdi belində bir şələ çırpı, satardı onu və qazandığı pulla saxlayardı öz ailəsini. Bir dəfə, o, meşəyə gedəndə, bir adam onun yolunu kəsib soruşdu:

– Qoca, hansını götürmək istəyərsən: qanuni, halal qazanılmış bir manatı, ya qeyri-qanuni on manatı?

Qoca cavab verdi ki halal qazınılmış bir manat haram yolla əldə olunmuş on manatdan yaxşıdır. Onda, tanımadığı şəxs cibindən bir manat çıxardı və verdi qocaya. Şad olmuş yoxsul, döndü geri və üz tutdu bazara; burda o gördü ki bir quş satırlar, qoca öz manatına aldı onu və gətirdi evə ki, oğluna hədiyyə versin və onu sevindirsin. Həmin gün, onlar ac qaldılar, niyə ki qoca meşəyə getmədi və çırpı satmadı; amma oğlan aclıq hiss etmirdi, niyə ki çox məşğul idi öz quşu ilə. O biri gün, səhər, onlar gördülər ki quş qanadlarını çırpdı və ağzından bir qızıl pul saldı. Yoxsul ailə bu xoşbəxtliyə sevindi, quş isə hər gün onlara bir qızıl pul bəxş etməkdə davam etdi. Beləliklə, məlum oldu ki bu quş «Dövlət-Quşu» – xoşbəxtlik və var-dövlət quşu imiş. Yoxsullar varlandılar və başladılar qayğısız yaşamağa.

Bir müddət keçdi, qoca öldü, qaldı arvadı və oğlu. Bir dəfə, ana bazarlıq etmək üçün getmişdi bazara; orada, o, cavan bir kişi ilə tapışıb ona ürəkdən

vuruldu. O, cavan kişini öz evinə dəvət etdi və onunla evlənməsini təklif etdi. O, məşuquna, hətta, „Dövlət-quşu“nu göstərdi və başa saldı ki, bu quş hər gün onlara bir qızıl pul verir. Cavan kişi getdi öz dostunun, dərvişin, yanına və ona möcüzəvi quş barədə danışdı. Dərviş dedi ki kim yesə bu quşun başını, o, padşah olmalıdır. Aşiq qadın, gənc oğlanı öz yanına gətirmək üçün onun yanına bir də gedəndə, o, buna dedi ki onun yanına gəlməyəcək və onunla evlənməyəcək, ta o vaxta qədər ki o hələ quşu kəsməyib və ona yeməyə verməyib. Axmaq qadın quşu kəsdi və onu bişirib öz evində qonağını gözlədi. Oğlu məktəbdən qayıtdı, gördü ki onun quşunu kəsiblər, o dəqiqə başladı ağlamağa. Uşağın keçmiş dayəsi, bu səbəbdən onu çox sevən qonşu qarı, həmin vaxt, onlarda idi və anasından tələb etdi ki o, oğluna bir az quş əti versin ki, bu bəlkə uşağı sakitləşdirdi. Amma anası qəti sürətdə imtina etdi və ona heç nə vermədi. Onda, qarı quşun kəsilmiş başını axtarıb tapdı, onu odda qızartdı və verdi uşağa. Uşaq başı yedi və sakitləşdi.

Qonaq gəlir; qadın quşu süfrəyə qoyur.

– Bəs başı hanı? – deyə qonaq soruşur.

– Başını oğluma verdilər, çünki, o quşdan ötrü ağlayırdı, – deyə cavab verdi qadın.

Bu sözləri eşidəndə, cavan kişi durdu ayağa və getdi evə, dedi ki onunla evlənmək istəmir. O biri gün, qadın yollandı onun yanına ki öyrənsin niyə imtina etdi. Cavan kişi dedi ki, əgər arvad quşun başını yeyən uşağın başını kəsməsə və ona verməsə, onda, o heç vaxt onunla evlənməyəcək. Cavan kişiylə bəslədiyi məhəbbətin təsirindən ağıl qaçmış ana, şeytanın təhrikinə qulaq asdı və qərara gəldi öz bircə balasının başını kəssin... Bunu dayə bilir; o, oğlanı oğurlayır və onunla qaçır başqa ölkəyə. Səfeh qadın, məhrum olur öz oğlundan da, öz məşuqundan da, öz qiymətli quşundan da.

Bu arada, qarı ilə uşaq gəlib çatdılar bir şəhərə və orada qarı bir bağbanın yanında işə düzəldi. Onlar uşaq böyüyənə, güclü və ağıllı gənc olana qədər orda yaşadılar. Bir dəfə, bu şəhərə çox yaxşı ox atan bir bahadır gəldi; amma onun yayı o qədər möhkəm idi ki, onun özündən başqa, heç kim onu darta bilmirdi. Bu bahadır, o yerin padşahına müraciət edib belə dedi:

– Kim çəksə mənim yayımı, mən ona min manat verəcəyəm; amma, əgər, heç kim onu darta bilməsə, onda, mən şəhərdən on min manat tələb edəcəyəm.

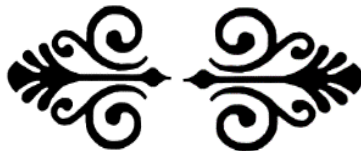
Onda, padşah yığdı şəhərin bütün güclülərini, lakin onlardan heç biri, yayı çəkə bilmədi. Bu zaman, bağbanın köməkçisi padşaha xəbər göndərdi ki o, bahadırın yayını çəkə bilər. Padşah baxdı oğlana və inanmadı ona, çünki o hələ çox gənc idi. Amma gənc ona dedi ki o, yayı çəkə bilər və bunu edəcək əvəzində nəşə almaq üçün yox, edəcək uzun müddət çörəyini yediyi şəhər üçün, bir də, onun üçün ki, lovğa yadellinin təkəbbürünü azaltsın. Padşah onun yarışa çıxmasına razılıq verdi. Bütün şəhər yığıldı meydana. Bahadır öz yayını və oxunu verdi gəncə; gənc onu elə möhkəm dartdı ki, yay da, ox da parça-parça oldu; pəhləvan pərt oldu və çıxıb getdi. Bundan sonra, bağbanın nökrü padşahın sevimlisi oldu: padşah gətirdi onu öz yanına və o, sarayda yaşamağa başladı.

Bir müddət keçdi. Bir gün padşaha xəbər verirlər ki, onun ölkəsində əjdaha peyda olub və o yolu üzərində hər şeyi dağıdıb məhv edə-edə şəhərə tərəf gəlir. Bu xəbər padşahı sarsıtdı və buna görə o dedi ki, kim onun təbəələrini bu əjdahadan xilas etsə, öz qızını ona verəcək. Padşahın sevimlisi, bağbanın sabiq nökrü bildirdi ki o, əjdahanın qabağına çıxmaq istəyir. Amma padşah ona qıymadı və dedi ki o hələ çox gəncdir, nəhənglə bacarmaz və məhv olar və bu halda, onun doğmaları padşahdan narazı qalar. Amma gənc cavab verdi ki onun heç bir doğması yoxdur və əgər, o, əjdaha ilə mübarizədə təsadüfən həlak olsa, heç kim padşaha irad tutmayacaq, buna görə o, padşaha yazılı iltizam verdi. Əvəzində də, padşahın dilindən kağız aldı ki, əgər, o, əjdahaya qalib gəlsə, padşah öz qızını ona verəcək. Bundan sonra, o, padşahdan onun şəxsi kəhər atını və xəzinə saxlanılan yerdə saxlanılan zəhər hopdurulmuş şəxsi qılıncını istədi.

Padşah götürdü iyirmi minlik ordu, arvadını və qızını və getdi tamaşa etməyə, öz sevimlisinin əjdaha ilə vuruşmasına. Bir müddətdən sonra, onlar gördülər ki əjdaha onlar tərəfə gəlir; onda, gənc çıxdı onu qarşılamağa. O, əjdahaya yaxınlaşaraq ox atdı; əjdaha özünü itirdi. Gənc çapdı onun lap yanına və gördü ki ox girib onun sağ gözüne; o cəld atdan düşdü, üzdü əjdahanın başını və bunu, qorxudan ora yaxın gələ bilməyən orduya xəbər verdi. Qalib, əjdahanın başını dörd atın üstündə göndərdi padşaha; padşah onu görüb, dövlətinin böyük bələdan xilasını üçün Allaha şükürlər etdi. O, yoxsullara çoxlu pul payladı və xeyli qurban kəsdirdi. Hamı gəncin igidlik və qorxmazlığını təriflədi, padşah isə ona xələt verdi. Bundan sonra, öz vəzirlərini və başqa əyanlarını yığdı və onlara dedi ki, vəd etdiyinə görə, o öz qızını verməlidir gəncə; hamı padşahın qərarından razı qaldı və hazırlaşdılar toya. O arada, padşahın münəccimi dedi ki, bu adam nə vaxtsa «Dövlət-Quşu» quşunun başını yeyib və padşah olacaqdır. Təmtəraqlı toy çaldılar və padşahın qızını verdilər gəncə. Bundan sonra padşah yığdı öz təbəələrini və onlara dedi:

– Mənim oğlum yoxdur; özüm də qocalmışam, öz işimin öhdəsindən gələ bilmirəm; bu gənc, mənim kürəkənim isə, əjdahanı öldürdü və sizi ondan xilas etdi, mən istəyirəm onu öz yerimə padşah qoyum; razılaşın buna! Hamı razılaşdı və gənc, padşah oldu. Bir müddətdən sonra, yeni padşah, öz anasını və onun məşuqunu axtarıb tapdı. Öz oğlunu tanıyan ana, öz hərəkətindən xəcalət çəkdi və bağışlanmasını istədi, onun məşuqunu isə asdılar.

Rus dilindən tərcümə etdi: *Aydın MƏMMƏDOV*.



MÜNDƏRİCAT



Elm xadimlərimiz

SEYFƏDDİN RZASOY – 60	3
-----------------------------	---

Qorqudsünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar

<u>Ramazan OAFARLI</u> . KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA OD ARXETİPİNİN SEMANTİK STRUKTURU	12
<u>Ramil ƏLİYEV</u> . DASTAN STRUKTURUNDA DEGENE- RATİV ZAMAN	21
<u>Nigar ZEYNALOVA</u> . DƏDƏ QORQUD OBRAZININ ESXA- TOLOJİ SEMANTİKASI	34

Folklorşünaslıq: problemlər, tədqiqlər

<u>Sərxan XAVƏRİ, Hikmət QULİYEV, Səfa OARAYEV</u> . MÜASİR TƏLİM TEXNOLOGİYALARININ TƏTBİQİNDƏ FOLKLORDAN İSTİFADƏNİN NƏZƏRİ ASPEKTLƏRİ	39
<u>İslam SADIO</u> . ALMAS İLDIRIM YARADICILIĞINDA FOLK- LOR MOTİVLƏRİ	48
<u>Nizami MURADOĞLU</u> . AZƏRBAYCAN POEZİYASINDA VƏTƏN SEVGİSİ VƏ ŞƏHİDLİK ƏNƏNƏLƏRİNİN FORMA- LAŞMASINDA FOLKLORUN ROLU	57
<u>Sakir ALBALIYEV</u> . RAMAZAN BAYRAMI VƏ ORUCLUQ MƏNƏVİ KAMİLLƏŞMƏ MODELƏRİ KİMİ	67
<u>Tina ŞİOŞVİLİ, Alkazar KAŞIYA</u> . GÜRCÜ FOLKLORUNDA VƏ “KOROĞLU” DASTANININ GÜRCÜ VERSİYASININ ACAR VARIANTINDA YUXU FUNKSİYASI	74
<u>Tahir ORUCOV</u> . “AZƏRBAYCANI TƏDQIQ VƏ TƏTƏBBÖ CƏMİYYƏTİ”NİN (ATTC) YARADILMASI VƏ FƏALİYYƏTİ	80
<u>Rauf BƏHMƏNLİ</u> . ERMƏNİLƏRİN SAXTALAŞDIRDIĞI: AZƏRBAYCAN XALQ RƏQSLƏRİ	88
<u>Ləman SÜLEYMANOVA</u> . SAXUR VƏ İNGİLOYLARDA DAMBUR İFAÇILIĞI	99
<u>Elçin QALİBOĞLU</u> . AŞIQ ƏLƏSGƏR YARADICILIĞINDA DAĞ OBRAZI	108
<u>Rüstəm MÜRSƏLOĞLU</u> . ALQ OYUNLARI – AZƏRBAYCAN TEATRİNİN KÖKLƏRİ KİMİ	114

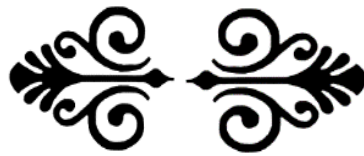
<i>Elnarə ƏMİRLİ</i>. ƏFSANƏNİN JANR XÜSUSİYYƏTLƏRİ (MÖVCUD NƏZƏRİ FİKİR VƏ AZƏRBAYCAN MƏTNLƏRİ ƏSASINDA).....	130
---	------------

<i>Afaq QASIMOVA</i>. “QAÇAQ NƏBİ” DASTANINDA ERMƏNİ ŞOVNİZMİNİN İZLƏRİ	139
--	------------

<i>Xalidə MƏMMƏDOVA</i>. XINALIQ FOLKLORU “KƏNDİMİ- ZİN SƏMTİ QİBLƏYƏ BAXIR”	146
---	------------

<i>Azərbaycan folklor örnəkləri</i> XINALIQDAN TOPLANMIŞ FOLKLOR ÖRNƏKLƏRİ.....	156
--	------------

<i>Arxivlərdən</i> DƏRBƏND ŞƏHƏRİNİN 1900-CÜ İLƏRDƏKİ TOY ADƏTLƏRİ	173
NUXA QƏZASINDAN (İNDİKİ ŞƏKİ) TOPLANAN NAĞILLAR	181



CONTENTS



Our scientists

SEYFADDIN RZASOY–60	3
---------------------------	---

Gorgud studying: investigations, discoveries

<u>Ramazan GAFARLI</u> . SEMANTIC STRUCTURE OF THE ARCHETYPE OF FIRE IN THE EPOS “DEDE QORKUT”	12
<u>Ramin ALEV</u> . GENRE FEATURES OF THE LEGEND (BASED ON EXISTING THEORETICAL IDEAS AND AZERBAIJAN TEXTS)	21
<u>Nigar ZEYNALOVA</u> . ESCHATOLOGICAL SEMANTICS OF THE IMAGE OF DEDE GORGUD	34

Folklore studies: problems, researches

<u>Sərxan XAVƏRİ, Hikmət QULİYEV, Səfa QARAYEV</u> . THE THEORETICAL ASPECTS OF THE USE OF FOLKLORE IN THE APPLICATION OF MODERN TRAINING TECHNOLOGIES	39
<u>İsam SADIO</u> . FOLKLORE MOTIFS IN ALMAS YILDIRIM WORK	48
<u>Nizami MURADOĞLU</u> . THE ROLE OF FOLKLORE IN FORMATION OF VETAN LOVE AND MARTYR TRADITIONS IN AZERBAIJANI POETRY	57
<u>Sakir ALBALIYEV</u> . RAMADAN HOLIDAY AND FASTING AS SPIRITUAL PERFECTION MODELS	67
<u>Tina SHİOSHVİLİ, Alkazar KASHİYA</u> . THE FUNCTION OF DREAM IN THE ADJARIAN VARIANTS OF THE GEORGIAN VERSIONS OF THE “KOROGLI EPOS”	74
<u>Tahir ORUCOV</u> . ESTABLISHMENT AND ACTIVITY OF THE "AZERBAIJAN RESEARCH AND STUDY SOCIETY (ATTC)"	80
<u>Rauf BAHMANLI</u> . LIE BY ARMENIANS: AZERBAIJAN FOLK DANCES	88
<u>Laman SULEYMANOVA</u> . DAMBUR PERFORMANCE OF SAKHUR AND INGILOY NATION	99
<u>Elçin GALİBOĞLU</u> . THE IMAGE OF THE MOUNTAIN IN THE WORKS OF ASHIG ALASGAR	108
<u>Rustem MURSALOOLU</u> . FOLK GAMES AS THE ROOTS OF THE AZERBAIJAN THEATRE	114

<i>Elnara AMİRLİ</i>. GENRE FEATURES OF THE LEGEND (BASED ON EXISTING THEORETICAL IDEAS AND AZERBAIJAN TEXTS	130
<i>Afaq QASIMOVA</i>. TRACES OF ARMENIAN CHAUVINISM IN THE EPOS "GACHAK NABI"	139
<i>Xalida MAMMADOVA</i>. KHİNALİĞ FOLKLORE: "THE DİRECTİON (OF OUR VİLLAGE İS FACİNG THE QİBLA).....	146
<i>New samples from Azerbaijani folklore</i> FOLKLORE MATERIALS COLLECTED FROM KHINALI.....	156
<i>From the archives</i> WEDDING TRADITIONS 1900s CITIES OF DERBAND.....	173
FAIRY TALES COLLECTED FROM THE NUKHINSK DISTRICT (CURRENT SHEKI).....	181



СОДЕРЖАНИЕ



Наши ученые

СЕЙФАДДИН РЗАСОЙ–60.....	3
<i>Коркутоведение: поиски, открытия</i>	
<u>Рамазан КАФАРЛЫ</u> . СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА АРХЕТИПА ОГНЯ В ЭПОСЕ “КНИГА МОЕГО ДЕДЕ КОРКУТА”.....	12
<u>Рамин АЛИЕВ</u> . ДЕГЕНЕРАТИВНОЕ ВРЕМЯ В СТРУКТУРЕ ЭПОСА	21
<u>Нигар ЗЕЙНАЛОВА</u> . ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБРАЗА ДЕДЕ КОРКУТА	34
<i>Фольклористика: проблемы, исследования</i>	
<u>Сархан ХАВАРИ, Хикмет КУЛИЕВ, Сафа КАРАЕВ</u> . ТЕОРЕ- ТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА ПРИ ВНЕДРЕНИИ СОВРЕМЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ ОБУЧЕНИЯ	39
<u>Ислам САДЫГ</u> . ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕС- ТВЕ АЛМАСА ИЛДЫРЫМА	48
<u>Низами МУРАДОВ</u> . РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В ФОРМИРОВА- НИИ ТРАДИЦИЙ ЛЮБВИ К РОДИНЕ И ШЕХИДСТВА В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПОЭЗИИ.....	57
<u>Шакир АЛБАЛЫЕВ</u> . ПРАЗДНИК РАМАДАН И ОРУДЖ- ЛУГ КАК МОДЕЛИ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВА.....	67
<u>Тина ШИОШВИЛИ, Алказар КАШИЯ</u> . ФУНКЦИЯ СНОВИДЕНИЙ В ГРУЗИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И АДЖАРСКИХ ВАРИАНТАХ ГРУЗИНСКОЙ ВЕРСИИ ЭПОСА “КЁРОГЛЫ”.....	74
<u>Тахир ОРУДЖОВ</u> . СОЗДАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ “АЗЕРБАЙДЖАНЫ ТЕДГИГ ВЕ ТЕТЕББЕ СЕМИЙЕТИ” (АТТС) - “ОБЩЕСТВА ОБСЛЕДОВАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ АЗЕРБАЙДЖАНА” (АТТС)	80
<u>Рауф ВАХМАНЛЫ</u> . ЛОЖЬ АРМЯНАМИ: АЗЕРБАЙ- ДЖАНСКИЕ НАРОДНЫЕ ТАНЦЫ	88
<u>Ляман СУЛЕЙМАНОВА</u> . ИСПОЛНЕНИЕ НА ДАМБУРЕ У ЦАХУРОВ И У ИНГИЛОЙЦЕВ.....	99
<u>Елчин ГАЛИБОГЛУ</u> . ОБРАЗ ГОРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АШУГА АЛЕСКЕРА	108

***Рустам МУРСАЛОГЛУ.* НАРОДНЫЕ ИГРЫ - КАК КОРНИ
АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ТЕАТРА 114**

***Елнара АМИРЛИ.* ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕГЕНДЫ
(НА ОСНОВЕ СУЩЕСТВУЮЩИХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ
ИДЕЙ И АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЕКСТОВ)..... 130**

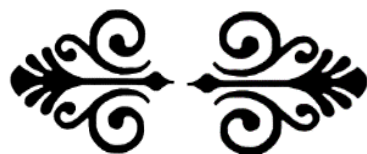
***Афаг КАСЫМОВА.* СЛЕДЫ АРМЯНСКОГО ШОВИНИЗМА
В ДАСТАНЕ «ГАЧАК НАБИ» 139**

***Халида МАМЕДОВА.* ХЫНАЛЫГСКИЙ ФОЛЬКЛОР:
“НАША ДЕРЕВНЯ СМОТРИТ НА КИБЛУ” 146**

***Новые образцы из азербайджанского фольклора*
МАТЕРИАЛЫ ФОЛЬКЛОР, СОБИРАЕМЫЕ ИЗ ХИНАЛИ 156**

***Из архивов*
СВАДЕБНЫЕ ТРАДИЦИИ 1900-Х ГГ. ГОРОДА
ДЕРБАНДА 173**

**СКАЗКИ, СОБРАННЫЕ ОТ НУХИНСКОЙ ОКРУГИ
(НЫНЕШНИЙ ШЕКИ) 181**



**“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, II (73), 202 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