

**ZƏNGƏZUR FOLKLORU:
MİLLİ-MƏDƏNİ DÜŞÜNCƏ VƏ
ÇAĞDAŞ ELMİ YANAŞMALAR
(ELMİ ARAŞDIRMALAR TOPLUSU)**

BAKI – 2022

Elmi məsləhətçi: **Muxtar KAZIMOĞLU(İMANOV)**
akademik

Elmi redaktoru: **Sərxan XAVƏRİ**
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Tərtib edənlər: **Hikmət Quliyev**
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Səfa Qarayev
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

ISBN 978-9952-556-33-9

Zəngəzur folkloru: milli-mədəni düşüncə və çağdaş elmi yanaşmalar (elmi araşdırmalar toplusu). Bakı: Elm, 2022, - 272 səh.

655 (07) – 2022

© “Elm” nəşriyyatı, 2022

Muxtar Kazımoğlu-İmanov*
FOLKLORDA ZAMAN VƏ MƏKAN
(Zəngəzur nümunələri əsasında)

Xülasə

Şifahi ədəbiyyat örnəklərində ardıcılıq və bütövlük bədii zamanın əsas prinsiplərindən biri kimi özünü göstərir. Əhvalatın ortadan və yaxud axırdan əvvələ doğru istiqamət götürməsi, süjetin qurulmasında sərbəstlik yazılı ədəbiyyat üçün daha çox səciyyəvidir.

Şifahi ədəbiyyatda əhvalatın danışılib qurtarması ilə bədii zaman da bitmiş, tamamlanmış olur. Süjetdən kənar da söyləyicinin şərhlər verməsi bədii zamanı qapalılıqdan çıxarmış və onu açıq zamana çevirmiş olardı. Bu isə şifahi ədəbiyyat üçün yox, yazılı ədəbiyyat üçün xarakterikdir.

Folklordakı bədii zamanla bağlı işlədilən *süjet zamanı*, *ifaçı zamanı*, *mifoloji zaman*, *bioloji zaman*, *bioqrafik zaman* və s. kimi istilahlər sırasına *tarixi zaman* istilahını əlavə etmək özünü doğrultmur. Tarixi zaman yazılı ədəbiyyat üçün səciyyəvi olan bir anlayışdır.

Folklorda məkan anlayışı da zaman anlayışı kimi, öz başlanğıcını mifoloji düşüncədən götürür. Mifoloji yanaş-

* AMEA Folklor İnstitutunun baş direktoru, filologiya elmləri doktoru, professor, akademik, mukhtarkazimoglu@gmail.com

ma hesabına arxaik düşüncədə mərkəz və ətraf aləm, doğma məkan və yad məkan, bu dünya və o dünya anlayışları formalaşır. Doğma məkandan yad məkana səfər folklorun epik janrlarında süjet xəttinin əsasını təşkil edir, yol obrazı nağıl və dastanlarda xüsusi yer tutur.

Nağıl və dastanlardakı məkan obrazları ilə bağlı *real tarixi məkan* istilahını işlətmək özünü doğrultmadığına görə həmin məqamda *epik məkan* istilahına müraciət etmək lazım gəlir.

Açar sözlər: mərasim, mifoloji zaman, ifaçı zamanı, müəllif zamanı, süjet zamanı, zaman və məkanın ardıcılığı, tarixi zaman, epik zaman, epik məkan

TIME AND SPACE IN FOLKLORE (BASED ON ZENGEZUR MATERIALS)

Summary

In the examples of oral literature consistency and integrity show itself as one of the basic principles of artistic time. The direction of the story from the middle or from the end to the beginning, the independence in the formation of the plot is more typical for written literature.

With the end of the story in oral literature the artistic time is finished and completed. The narrator's comments beyond the plot would have removed the artistic time from the closed period and transformed it into the open time.

This is typical not for oral literature, but for written literature. It is not justified to add *the historical time term* used to the list of terms in folklore the terms used about the artistic time such as *plot time, performer time, mythological*

time, biological time, biographical time and so on. The historical time is a concept characteristic for written literature.

In folklore the concept of space like the concept of time takes its beginning from the mythological thinking. According to the mythological approach the concepts of the center and the surrounding world, native space and alien space, this world and that world are formed in archaic thinking. A trip from native to alien space is the basis of the plot line in the epic genres of folklore, the image of the road occupies a special place in fairy tales and eposes.

As it is not justified to use the term of *real historical space* in relation to the spatial images in fairy tales and eposes, it is necessary to refer to the term *epic space* at that point.

Keywords: ceremony, mythological time, performer time, author time, plot time, sequence of time and space, historical time, epic time, epic space

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В ФОЛЬКЛОРЕ (НА ОСНОВЕ ЗЕНГЕЗУРСКИХ МАТЕРИАЛОВ)

Резюме

В образцах устной литературы логичность и цельность предстают как один из главных принципов художественного времени. Направление повествования от середины или конца к началу, свобода в построении сюжета более характерны для письменной литературы.

В устной литературе, когда повествование закончено, художественное время закончено и завершено. Комментарии сказителя вне сюжета расшатали бы вымышленное время и превратили бы его в открытое

время. А это характерно не для устной литературы, а для письменной.

Неправомерно добавлять термин «историческое время» к списку таких терминов, как *сюжетное время, исполнительское время, мифологическое время, биологическое время, биографическое время* и т. д., используемые в связи с художественным временем в фольклоре. Историческое время - это понятие, специфичное для письменной литературы.

Понятие пространства в фольклоре, как и понятие времени, берет свое начало из мифологического мышления. Благодаря мифологическому подходу в архаическом мышлении формируются представления о центре и окружающем мире, родном пространстве и чужом пространстве, этом мире и мире потустороннем. Поездка из родного места в чужое составляет основу сюжетной линии в эпических жанрах фольклора, образ дороги занимает особое место в сказках и дастанах.

Поскольку использование термина «реальное историческое пространство» по отношению к пространственным образам в сказках и дастанах неправомерно, то здесь необходимо обратиться к термину «эпическое пространство».

Ключевые слова: обряд, мифологическое время, исполнительское время, авторское время, сюжетное время, последовательность времени и пространства, историческое время, эпическое время, эпическое пространство

Müəllif zamanının, fərdi müəllif mövqeyinin səciyyəvi olmadığı folklor örnəklərində, heç şübhəsiz, ifaçı və söyləyici zamanı ön plana çıxır və diqqət mərkəzində dayanır. Folklorda zamanın ayrıca götürülmüş hər hansı bir fərdlə nə dərəcədə bağlı olub-olmamasını müəyyənləşdirmək isə, ilk növbədə, arxaik janrlara nəzər salmaq zərurəti yaradır. Qəbul olunmuş belə bir elmi qənaəti xatırlatmaq lazım gəlir ki, diferensial zaman duyğusunun ortaya çıxması ilk dəfə kollektiv əkinçilik dövründə mümkün olub. O dövrdə qarışıq şəkildə ortaya çıxan zaman duyğusu sosial həyat və məişətlə, bayramlarla, əkinçilik mərasimləri ilə bağlı zaman anlayışının, gün, ay və illə bağlı təsəvvürlərin formalaşmasına rəvac verib. Müxtəlif motiv və süjetlərdə əksini tapan arxaik zaman anlayışının başlıca mahiyyəti bu zamanın kollektiv düşüncədən və kollektiv həyat tərzindən ayrılmaz olmasında özünü göstərmiş (1, 240). Arxaik zamanın fərdi düşüncəni və fərdi həyat tərzini özündə ehtiva etməməsinin əlamətləri mərasim folklorunda bu və ya digər şəkildə qorunub saxlanıb. Mərasimin başlıca funksiyası ilahi qüvvələrə təsir göstərmiş icraçı və iştirakçıların istək və arzularını həyata keçirmək olduğuna görə mərasim folkloru, ilk növbədə, həmin funksiyanın daşıyıcısına çevrilmiş. Bu cəhəti Azərbaycanda geniş yayılan mərasim folkloru nümunələrində – yelin əsməsi, dumanın çəkilib getməsi, Günəşin çıxması ilə bağlı nəğmələrdə görmək çətin deyil. Günəşlə bağlı nəğmələrə, təbii ki, dünyanın əksər xalqlarında rast gəlmək mümkündür. Doğuluş və həyatvericilik rəmzi olan Günəşin bir obraz kimi mərasim folklorunda xüsusi yer tutmasının mühüm səbəblərindən biri ibtidai zaman anlayışı-

nın bir xeyli dərəcədə Günəşə görə formalaşmasıdır. Qədim azərbaycanlı Günəşi çağırma mərasimində “Gün çıx, çıx, çıx” deyərək nəğmə oxuyursa, bu o deməkdir ki, onun təsəvvüründə Günəş səhər çıxır, axşam batır, Günəşin səhər çıxıb, axşam batması ilə gündüz başa çatır, bir az keçmiş Ay çıxır, gecə başlayır. Qədim insanın zamanla bağlı bilgisi artdıqca o, ay, il, fəsil anlayışlarının fərqi varmağa çalışır və bu anlayışların biçimlənməsində də Günəş başlıca çıxış nöqtəsi kimi götürülür. Gün, ay, il və fəsil barədə müəyyən bilgiyə sahib olmağın nəticəsidir ki, Günəşi çağırma mərasimi, eləcə də yel və dumanla bağlı, digər mərasimlər istənilən vaxt yox, qışın çıxıb yazın-yayın gəldiyi xüsusi mövsümlərdə keçirilir.

Animist görüşləri əks etdirən mövsüm nəğmələri yaranma tarixi baxımından qədim dövrlərə gedib çıxır və bu məsələdə mübahisə doğurası bir şey yoxdur. Aydınlaşdırılmasına ehtiyac duyulan məsələ mərasim-mövsüm nəğmələrində ifaçı zamanının yerini müəyyənləşdirmək məsələsidir. Həmin məsələyə aydınlıq gətirmək isə, söz yox ki, konkret mətnə müraciət və istinad etməkdən keçir. “Qodu-qodu” nəğməsinə müraciət edək. “Qodu Günəşin süni surətdə bəzədilmiş, düzəldilmiş bir timsalı, surətidir. Bu onun geyimindən, bəzəyindən də görünməkdədir. Onun başına mütləq Günəş və od rəngi ilə əlaqədar olan qırmızı yaylıq bağlanır. Boynuna yenə də Günəşin rənginə bənzəyən kəhrəba boyunbağı salınır. Alnına mütləq yenə də Günəşin – işığın rəmzi olan güzgü bağlanır. Əyninə Günəş – od, fəcr rəngini xatırladan müxtəlif əlvan rəngli parçalar salınır. Bütün bu bəzəklərlə o, rəngarəng, parlaq görkəmli, gözəl bir qadına oxşadılır. Bir sözlə, qədim azərbaycanlının

Günəş haqqındakı təsəvvürünün insan şəkilli bir görüntüsü yaradılır. Bunlardan başqa, “Qodu”nun Günəşin timsali olması nəğmənin də müəyyən yerlərində görünməkdədir” (2, 63). Günəşin rəmzi olaraq bəzədilmiş gəlincik qapı-qapı gəzdirilir və ifaçılar “Qodu-qodu” nəğməsini məhz belə bir şəraitdə oxuyurlar:

Qodu-qodunu gördünmü?
Qoduya salam verdinmi?
Qodu burdan ötəndə
Qırmızı günü gördünmü (2, 63)?

Yaranma tarixi qədim dövrlərə gedib çıxan və müasir dövrdə keçirilən “Qodu-qodu” mərasimində və onun tərkib hissəsi olan “Qodu-qodu” nəğməsində ifaçı zamanının yerini necə müəyyənləşdirək? “Qodu-qodu” mərasimi və nəğməsinin yaranma zamanını ifaçı zamanından təcrid edilmiş şəkildə götürmək olarmı? Əlbəttə, yox. Məsələn burasındadır ki, hansı dövrdə yaranmasından asılı olmayaraq hər hansı mərasim keçirildiyi dövrün faktına çevrilir və həmin dövrün həyati maraqlarının reallaşması məqsədinə xidmət edir. “Qodu-qodu” mərasimi bu gün keçirilirsə, bu o deməkdir ki, bu günün insanı həmin mərasimi keçirməklə təbiətə magik təsir göstərəcəyinə, yağışların kəşib, Günəşin çıxacağına inanır. Belə olan surətdə ifaçı zamanı ilə mərasimə əks olunan zaman üst-üstə düşür və birləşmiş olur. “Qodu-qodu” nəğməsindən fərqli olaraq “Yel baba” və “Duman, qaç” nəğmələrinin hansı məzmunlu mərasimlər tərkibində oxunduğu bəlli deyil. Bəlli olan budur ki, həmin nəğmələri oxumaqla da (“A yel baba, yel baba, Qurban sənə, gəl, baba”. “Duman, qaç, qaç, qaç. Pərdəni aç, aç, aç”)

çağdaş insan təbiətin “könlünü alacağına” və küləyin əsə-cəyinə, dumanın çəkilib gedəcəyinə inanır. Nəticədə arxa-ikliyi heç bir şübhə doğurmayan “Yel baba” və “Duman, qaç” tipli nəğmələri ifaçı bu günün nəğməsinə çevirir və onları məhsuldarlıqla bağlı praktik işlərin həyata keçiril-məsi məramına yönəltmiş olur. Təsadüfi deyil ki, Dmitri Li-xaçov mərasim nəğmələrində bədii zamanın yerindən və rolundan danışarkən belə bir qənaətə gəlir: “Mərasim poe-ziyasında bədii zaman indiki zamandır” (3, 238). Bu doğru-düzgün qənaətə onu da əlavə etmək lazımdır ki, mərasim nəğmələrində indiki zamanla yanaşı, gələcək zaman da ifa-də olunur. Çünki yağışın kəsməsi, dumanın çəkilib getmə-si, Günəşin çıxması və küləyin əsməsi ilə bağlı insan arzusu məhz gələcək zamana hesablanır. Xatırladığımız təbiət ha-disələri, inanca görə, yaxın gələcəkdə baş verməlidir. De-məli, keçirilən mərasim və oxunan nəğmələrlə bağlı olaraq ürəklərdə niyyətin tutulması indiki zamana aiddirsə, niy-yətin hasil olması gələcək zamana aiddir. Bu qənaəti yas və toy nəğmələri də təsdiq edir:

Altı bədov atlı,
Əli çərkəz qəmçili,
Arxası dağ dəstəli,
Çiyini zər tufəngli,
Gümüş xəncəlli,
At bağı çatladan,
Düşmən bağırını yaran,
Aslan ürəkli,
Şir biləkli...

Gedən qara atlı, getmə,
Yolun uzaqdı, getmə.
Ananın, bacının göz yaşı,
Sənə duzaqdı, getmə (4, 89).

Bu mətndə ağıcı, dünyasını dəyişmiş bir insanın ağa-yana gəzib-dolanmasından, igidliklər göstərib düşməni təşvişə salmasından söhbət açarsa, demək, keçmişdə baş verənlərdən bəhs etmiş olur. Amma keçmişdən bu cür bəhs edilməsini nəzərdə tutub yuxarıdakı mətndə ağıcı (ifaçı) zamanını keçmiş zamana aid etmək çətindir. Çünki ifaçı, mərhumun keçmiş igidliyindən söhbət açmaqla doğma adam itkisinin hal-hazırda (indi, bu saat) doğurduğu kədər hissini dilə gətirmiş olur. Yas mərasiminin ayrılmaz hissəsi olan ağlaşma prosesində başlıca niyyətlərdən biri məhz “indiyə aid” hüznü avazlı söz vasitəsilə ətrafdakılara çatdırmaqdır. Ağıcının ətrafındakılar isə passiv dinləyici yox, ağlaşma prosesinin fəal iştirakçılarıdır. Bu iştirakçılıq ağlaşmaq və yeri gəldikcə ağı demək yolu ilə ağıcının səsinə səs verməkdə özünü göstərir. Belə olan halda yalnız ağıcı yox, ağlaşma prosesində iştirak edənlərin hamısı bu və ya digər dərəcədə ifaçı funksiyası daşıyır. İştirakçının ifaçı yerində çıxış etməsinin başlıca mahiyyəti budur ki, o oxunan nəğməni məhz özününkü hesab edir, nəğmədə əksini tapan hiss-həyəcanı öz hiss-həyəcanı sayır. İştirakçı yasda ağuları özününkü bildiyi kimi, toyda da toy nəğmələrini özününkü bilir:

Qızın baxtı ağ olsun,
Qohumları sağ olsun,

Qızın getdiyi yollar
Yansın çil-çıraq olsun (4, 69).

Qadın ifaçının dilindən söylənsə də, qadınli-kişili, oğlanlı-qızlı bütün dinləyici və iştirakçıların ürək sözlərini əks etdirən bu nəğmə nə vaxt yaranmasından asılı olmayaraq, toyun baş verdiyi vaxtın-vədənin nəğməsi kimi, indiyə, hal-hazırkı zamana aid nəğmə kimi ortaya çıxır. Amma bu indiki zaman özündə gələcək zamanı da ehtiva edir. “Qızın baxtı ağ olsun tipli alqışlar ifaçının və dinləyicinin hal-hazırkı əhvali-ruhiyyəsini ifadə etdiyi kimi, onların istək və arzularının gerçək olacağı sabahkı günlərin də ab-havasını əks etdirir. Bu cür indiki zaman və gələcək zaman keçidləri yas nəğmələri üçün də səciyyəvi sayıla bilər. Çünki yas nəğmələri – ağılarda da hal-hazırkı kədər hissi öz əksini tapdığı kimi, mərhumun ruhunun o dünyada yerbəyer olması ilə bağlı diləklər də dolayı ifadəsini tapır. Dilək isə, məlum məsələdir ki, sabahla, gələcək günlərlə bağlı məsələdir.

İştirakçıların ifaçı rolunda çıxış etməsini Dmitri Lixaçov yalnız mərasim nəğmələrinin yox, bütövlükdə xalq lirikasının səciyyəvi əlamətlərindən biri sayır və haqlı olaraq xalq mahnılarında mərasimdən gəlmə oyun, tamaşa, teatr elementləri axtarır (3, 219-228). Bu cür elementləri Azərbaycan xalq mahnılarında da izləmək elə bir çətinlik yaratmır. Üzdə olan, xüsusi araşdırma tələb etməyən neçə-neçə fakt yada düşür. Belə faktlardan biri: xalq mahnılarının tərkibində tez-tez qarşılaşdığımız bayatılar “Haxışta”, “Gülümey”, “Cəhribəyim”, “Halay” və s. kimi bir çox oyunların aparıcı elementi kimi özünü göstərir. İki tərəfin deyişməsi

üstündə qurulan həmin oyunları şərti olaraq “oyun-nəğmə” adlandıra bilərik. Çünki bayatı-nəğmələr olmadan “Haxışta”, “Gülümey”, “Cəhribəyim” və “Halay” kimi oyunların icrasını təsəvvür etmək mümkün deyil. Əgər belədirsə, nəğmədən oyuna, oyundan nəğməyə keçidlər tez-tez nəzərə çarpan bir haldırsa, demək, xalq lirikasında mərasimlərdən gəlmə əlamətləri müşahidə etmiş oluruq. Ayrı-ayrı mərasimlərdə, eləcə də “Gülümey”, “Haxışta”, “Cəhribəyim”, “Halay” kimi oyunlarda gördüyümüz dəyişmə – dialoq elementləri xalq mahnılarında heç də qarşımıza az çıxmır. İki şəxsin (ən çox da qızla oğlanın) dialoqu üzərində qurulan xalq mahnıları var, bu öz yerində. Xalq mahnılarında tez-tez rast gəldiyimiz müxtəlif xitab formaları da (ay qız, a ceyran bala, ey yar, ay incəbelli yar, üçtelli durnam, xanım, canım-gülüm, aman ovçu, ay oğlan, ay dadaş, ay qaraqaş-qaragöz və s.) əslində dialoqun bir göstəricisidir. Əlbəttə, dialoqlara və dialoqların bir göstəricisi olan xitablara yazılı şeirdən də çoxlu misallar çəkmək olar. Amma unutmayaq ki, dialoq və ya monoloq əsasında qurulmasından asılı olmayaraq yazılı şeir müəllifli şeirdir və bu amil təsvir olunan hadisələrə münasibətdə fərqli mövqenin ortaya çıxmasının başlıca şərtinə çevrilir. Yazılı şeirdə lirik qəhrəman nə qədər ümumiləşdirilmiş bir surət olub çoxsaylı oxucu hiss-həyəcanını ifadə etsə də, bu surətin hamıdan, hər kəsdən əvvəl bağlı olduğu konkret şəxs vardır – müəllif. Lirik qəhrəmanın yazılı şeirdə prototipi ətrafdakı adamlardan daha artıq dərəcədə müəllif özüdür. “Məndə sığar iki cahən, mən bu cahana sığmazam”. Bu misranın arxasında Əli, Vəli, Həsən, Hüseynlərdən daha çox İmadəddin Nəsiminin özü, öz hiss-həyəcanı durur. “Mən cahən

mülkündə mütləq doğru halət görmədim” deyərkən Molla Pənah Vaqif, taleyi tükdən asılı olan, hər an, hər saat ölümü göz altına alan İbrahim xanların obrazını yox, öz obrazını – haqsızlıq, ədalətsizlik içində boğulan mükəddər şair obrazını yaradır. Bizlərdən hər hansı birimiz “Sığmazam” qəzəlini, “Görmədim” müxəmməsini ifa edərkən, təbii ki, həmin şeirlər könlümüzü oxşayır, bu və ya digər dərəcədə ürəyimizdən xəbər verir. Amma heç kim (nə ifaçımız, nə də dinləyicimiz) “Sığmazam”ın Nəsimiyə, “Görmədim”in Vaqifə məxsusluğunu, həmçinin həmin şeirlərin hansı dövrdə, hansı tarixi şəraitdə qələmə alındığını yaddan çıxarmır. Eyni fikirləri “İrəvanda xal qalmadı”, “Şuşanın dağları” kimi xalq mahnılarına da aid edə bilərikmi? Xeyr, tam aid edə bilmərik. Çünki xalq mahnılarının kim tərəfindən, nə vaxt və hansı tarixi şəraitdə yaranması bizi (nə ifaçını, nə də dinləyicini) o qədər də düşündürmür. Xüsusi müəllif zamanına yer verilməməsi mərasim nəğmələri kimi xalq mahnılarını da zaman etibarilə indiyə, bu günə daha çox yaxınlaşdırır. “Sığmazam”da XIV-XV əsrlərin, “Görmədim”də XVI-II əsrin sonlarının ab-havasını axtardığımız halda, “İrəvanda xal qalmadı”, “Şuşanın dağları” kimi xalq mahnılarında hansısa uzaq keçmişin ab-havasını axtarmağa o qədər də ehtiyac duymuruq.

Bəs bədii zamanın ifadəsi baxımından folklorun epik örnəklərində vəziyyət necədir? Folklorun populyar janrlarından olan nağıl və dastanlarda ifaçı bəhs etdiklərini indinin, bu günün hadisələri kimi dinləyiciyə çatdırı bilirmi? Nağıl və dastanlarda bədii zaman mərasim nəğmələri və xalq mahnılarındakı bədii zamana nə dərəcədə oxşardır? Açıq-aşkar görünən budur ki, həm nağıllar, həm də klassik

dastanlar məzmunca uzaq keçmişlə bağlıdır. Danışılacaq əhvalatların uzaq keçmişdə baş verdiyini nağıl və dastan söyləyicisi bəri başdan – söhbətin lap əvvəlindəcə auditoriyaya bəyan edir: “Biri vardı, biri yoxdu, Allah vardı, şəriki yoxdu”. “Əyyani-sabiqdə bir padşah vardı”. “Keçmiş zamanda iki qardaş vardı” (5, 18-20). Bütün bu sayaq başlanğıc formulları nağıl da danışılacaq hadisələrin məhz uzaq keçmişə aidliyini diqqətə çatdırmaq üçündür. Oxşar formullara dastanların da əvvəlində rast gəlirik: “Keçmişdə Qəndahar şəhərində Aslan adda bir şah var idi” (6, 204). “Keçən zamanlarda Təbriz şəhərində bir Cavad şah vardı” (7, 258). “Dədə Qorqud” eposunun əvvəlindəki zaman formulu ilk baxışda fərqli formul təsiri bağışlayır: “Rəsul əley-hissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Qorqut ata derlər, bir ər qopdu” (8, 36). Bu başlanğıc cümləsindən belə təsəvvür yarana bilər ki, dastanda Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı dövrə yaxın konkret bir tarixi mərhələnin hadisələrindən söhbət açılacaqdır. Halbuki digər eposlarda olduğu kimi, “Dədə Qorqud” da da konkret tarixi mərhələ yox, ulu əcdadların yaşayıb fəaliyyət göstərdiyi ideal epik dövr və həmin dövrə aid epik hadisələr başlıca hədəf, əsas mövzudur. Odur ki, “ilk cümlədə onu (Dədə Qorqudu – M.K.) konkret dövrlə bağlamaq olduqca şərti xarakter daşıyır” (11, 361). Nağıl və dastanlarda uzaq keçmişdən söhbət açacağını lap başlanğıcda diqqətə çatdırmaqla söyləyici öz zamanını, təbii ki, epik zamandan ayırır. Bu nöqtədə epik folklor və epik yazılı ədəbiyyat nümunələri arasında bir yaxınlaşma müşahidə edilir. “Aldanmış kəvakib” povesti belə başlayır: “Məhəmməd şah Səfəvi səltənəti öz oğlu Şah Abbasi-əvvələ təslim etdi. Şah Abbasın cülusundan altı il

keçib, yeddiminci il başlanmışdı ki, aşağıda zikr olunan qəziyyə vaqe oldu” (12, 171). Doğrudur, burada “altı il”, “yeddiminci il” ifadələrindəki tarixi konkretlik nağıl və dastanlar üçün səciyyəvi hal sayıla bilməz. Amma danılmaz faktdır ki, nağıl və dastanlardakı kimi, “Aldanmış kəvakib”in də əvvəlində təhkiyəçi öz zamanını təsvir olunan əhvalatların zamanından ayırır. Yazılı ədəbiyyatla ötəri müqayisə zamanın bədii ifadəsində folklor janrları arasında müəyyən fərqlərin olduğunu ortaya çıxarır. Mərasim nəğmələri və xalq mahnılarında indiki zaman ön planda olduğu halda, nağıl və dastanlarda, eləcə də əfsanə və rəvayətlərdə keçmiş zaman ön planda olur. Görünür, bu fərqi başlıca səbəblərindən biri nağıl, dastan, əfsanə, rəvayət kimi epik janrların tədricən mərasim kontekstindən uzaqlaşmasıdır.

Şübhə yoxdur ki, nağıl, dastan, əfsanə və rəvayətlər də mərasim nəğmələri kimi, bir vaxtlar müxtəlif ritualların tərkib hissəsinə daxil olub və bu cür ifa olunub. Bunu son vaxtlara qədər toylarımızda dastan danışılmasından da görmək mümkündür. Üç gün, üç gecəlik toy mərasimlərində aşığın gecələr səhərəcən danışdığı dastan (ən çox da nikbin sonluqla bitən məhəbbət dastanı) funksiyaca hər hansı toy nəğməsindən fərqlənməyib. Müğənni və yaxud başqa bir şəxs oxuduğu toy nəğməsini hal-hazırda baş verənlərə, mərasimdə cərəyan edənlərə uyğunlaşdırdığı kimi, aşıq da uzaq keçmişlə bağlı məhəbbət dastanını mümkün qədər bu günlə, konkret olaraq məclisini apardığı toy mərasimi ilə əlaqələndirib. Bu əlaqə, tutalım, Abbasla Gülgəzin, Tahirlə Zöhrənin eşq macərəsinin danışılmasında dolayı şəkildə

özünü göstəribsə, dastanların duvaqqapma hissəsinin ifasında özünü birbaşa şəkildə bürüzə verib. Aşıq toy mərasimində danışdığı məhəbbət dastanını belə tamamlayıb: “Tahir özünə toy elədi... Onun toyuna çoxlu aşıq yığılmışdı. Ustad aşıq o aşıq-məşuqun əllərini bir-birinə verdi, mübarəkdarlıq elədi. Sonra sazı döşünə basıb, bu duvaqqapma ilə onun toyunu başa verdi:

Həzərat, bircə baxın,
Canlar alandı bu gələn” (9, 145).

Bu duvaqqapmanı ifa etməklə aşıq uzaq keçmişdə baş vermiş toyu hal-hazırda baş verməkdə olan toya mahiyyətə yaxınlaşdırıb və həmin mərasimlər arasında zaman fərqi aradan qaldırıb; Tahir və Zöhrənin mübarəkdarlığı bugünkü təzəbəylə gəlinin mübarəkdarlığına çevrilib, Zöhrənin şənini oxunan sözlər bugünkü gəlinin ünvanına yönəlib.

Folklorun başqa epik janrları kimi, nağılların da bir vaxtlar ritualların tərkib hissəsi olduğunu göstərən mühüm faktlardan biri budur: bu günün özündə insanlar nağılın gündüz danışılmasının yasaq olduğuna inanırlar. Əgər insanlar nağılın gecələr danışılmasını daha məqsədəuyğun sayırlarsa, bu o deməkdir ki, nağılın magik gücünə inam indi belə xalq arasında yaşamaqda davam edir. Buna baxmayaraq zaman keçdikcə folklorun epik janrlarının ayin, mərasim və rituallarla bağlılığı zəifləyib və bu janrların ifasında söyləyici zamanı (yəni indiki zaman) söylənən əhvalatların baş vermə zamanı ilə əlaqəni xeyli dərəcədə itirib. Söyləyici zamanı ilə əhvalatların baş vermə zamanı arasında əlaqə zəiflədiyinə və xeyli dərəcədə itdiyinə görə nağıl

və dastanlarda indiki zaman – gələcək zaman keçidləri də mərasim nəğmələrində gördüyümüzə fərqli şəkildə ortaya çıxıb.

Yadımıza salaq ki, mərasim nəğmələrində indiki zaman – gələcək zaman keçidləri mifoloji düşüncə tərzinə əsaslanır. Müxtəlif oyunlar və avazlı sözlər vasitəsilə təbiətdəki və insan həyatındakı sabahkı müsbət dəyişmələrə təsir göstərmək niyyətinin arxasında məhz mifoloji təsəvvürlər dayanır. Belə mifoloji təsəvvürlərin nağıl və dastanlarda da geniş yer tutmasını misallarla əsaslandırmağa ehtiyac görməyib, bir məsələ üzərində dayanmaq istəyirik. Bu, nağıl və dastanlarda tez-tez qarşımıza çıxan qismət məsələsidir. Məlumdur ki, “Qismətdən qaçmaq olmaz. Yazıya pozu yoxdur” təsəvvürü bir çox nağıl və dastanlardan ana xətt kimi keçir. Mifoloji təsəvvürə görə, İlahidən nə qismətdirsə, insan da o qismətlə yaşmalıdır. Qismətinə kasıblıq düşən insanın varlı olmağı (10, 211-215), qismətinə padşahlıq düşən insanın hər hansı başqa işlə məşğul olmağı (10, 288-292) mümkün deyil. Bu təsəvvür zamanın, daha dəqiq desək, gələcəkdə baş verəcək əhvalatların İlahinin iradəsindən asılı olması inamını doğurur. Həmin inanışa görə, heç bir çətinlik və maneə İlahidən gələn buyruğun qarşısını ala bilməz. Azərbaycan məhəbbət dastanlarında bu inanışın əsaslı yer tutmasını xatırladıq gələcək zaman məsələsinə diqqət yetirək. Qeyd edək ki, qəhrəmana İlahi qüvvənin buta verməsindən xəbərdar olan dastan dinləyicisi sonda (əgər belə demək mümkünsə, yaxın gələcəkdə) aşıqla məşuqun bir-birinə qovuşacağını qabaqcadan bilir. Və ifaçı aşığın danışdığı əhvalatlar dastan dinləyicisinin qabaqca-

dan bildiyi həmin sonluq üçün zəmin rolunu oynayır. Duvaqqapmanın nikbin sonluqdan sonra oxunması ilə ifaçı aşıq “yazıya pozu yoxdur” təsəvvürünü bir daha təsdiq etmiş olur.

Lirik və epik janrların müqayisəsində süjet amilini, əhvalatların necə və hansı şəkildə nəql olunması faktorunu gözdən keçirmədən ötürmək mümkün deyil. Epik növ üçün təməl xüsusiyyət sayılan əhvalat danışmaq amili, aydın məsələdir ki, əfsanə, rəvayət, lətifə, qaravəlli, nağıl və dastan kimi şifahi ədəbiyyat örnəklərində daha qabarıq özünü göstərir. Folklorun epik janrlarında diqqət mərkəzində duran başlıca məsələ qəhrəmanın hərəkəti və davranışlarını izləmək olduğundan bu janrlarda zaman dinamik mahiyyət daşıyır. Özünəqapanma, daxili təbəddülət, sarsıntı və tərəddüd nədir bilməyən nağıl və dastan qəhrəmanının durmadan irəliyə doğru hərəkət etməsi zamanın ləngiməsinə, zamanın statik zaman şəklində ifadə olunmasına imkan və şərait yaratmır. Statik zamana az-çox yol açan biləcək dialoq, portret və peyzaj kimi epizodlara geniş meydan vermək söyləyicinin maraq dairəsindən qıraqda qalır. Nağıl və dastan mətnlərində dialoqlar yığcam şəkildə verilir; məlum portret formullarından (“aya deyir sən çıxma, mən çıxım, günə deyir sən çıxma, mən çıxım”; “elə gözəldir yemə, içmə, xətti-xalına, gül camalına tamaşa elə”; “gəl məni gör, dərdimdən öl”; “alt dodağı yer süpürür, üst dodağı göy süpürür”; “qarı var dabanı çatlaq, baldırı çılpaq, yaxası açıq, tumanı cırıq”; “boyu bir qarış, saqqalı yeddi qarış” və s.) istifadə edilir; peyzaj baş verən hadisələrə fon olmaqdan daha çox baş verən hadisələrin iştirakçısı kimi özünü göstərir: “göy guruldadı, ıldırım çaxdı, dağ kimi bir dev gəldi”;

“bağ nə bağ, gül gülü çağırır, bülbül bülbülü”. Nağıllar üçün səciyyəvi olan bu cür peyzaj nümunələrində divin gəlişi göyün guruldaması və ildırımın çaxması ilə, oğlanla qızın qarşılıqlı münasibəti güllərin və bülbüllərin bir-birini çağırması ilə müşayiət olunur, yəni təbiət baş verən hadisələrin iştirakçısı qismində təqdim edilir. Yiğcam dialoqlar, ənənəvi portret və peyzaj cizgiləri və başqa nə varsa hamısı nağıl və dastanlarda qəhrəmanın fəaliyyətini, irəliyə doğru hərəkətini işıqlandıрмаğa xidmət edir. Nağıl və dastanlarda bütün iştirakçıların fəaliyyəti baş qəhrəmanla əlaqələndirilir, baş qəhrəmanla bağlılığı olmayan obraz tapmaq çətinləşir. Öz təhkiyəsində baş qəhrəmanın irəliyə doğru hərəkətini diqqət mərkəzində saxlayan söyləyici zamanın dinamikliyinə xüsusi formullarla işarə edir: “nağıl dili yüy-rək olar”; “dərələrdən sel kimi, təpələrdən yel kimi, badeyi-sərsər kimi, ayaq üzəngidə, diz qabırğada gəlib çatdı mənzil başına”; “hamını qoyub yolda, quşdan yeyin, tazıdan yüy-rək, neçə mənzil yol getdi”. Qəhrəmanın irəliyə doğru hərəkətindəki dinamiklik sehrli qüvvələrin sayəsində ölçüyəgəlməz dərəcədə artmış olur: qəhrəman yeddiillik yolu bir günə qət edir; bir saatin içində başı göylərə dəyən imarət tikdirir. Qəhrəmanın əl-qolunun bağlanıb dərindən quyuya salınması, tilsimbənd edilməsi, hətta daşa döndərilməsi nağılda hərəkətin dayanmasına, dinamikliyin pozulmasına səbəb ola bilmir. Çünki belə məqamlarda köməkçi obrazın dərhal işə qoşulması ilə baş qəhrəman dardan qurtarır və dinamiklik təmin edilir.

Dastanların janr özünəməxsusluğunu, nağıllardan fərqli xüsusiyyətlər daşmasını inkar etmədən xatırlatmaq lazımdır ki, dinamik zaman dastanlar üçün də səciyyəvidir.

Qəhrəmanların daxili hiss-həyəcanlarının ifadəsinə həsr olunan nəzm parçaları heç də bu dinamikanı pozmur. Amma biz bu dinamiklik üzərində geniş dayanmağa lüzum görməyib, folklorun epik janrlarında zamanın bədii ifadəsi üçün səciyyəvi olan başqa bir mühüm məsələyə toxunmaq istəyirik. Bu, zamanın ardıcılığı və bütövlüyü məsələsidir.

Dinamikliklə sıx bağlı olan bu məsələdə diqqət yetirilməli əsas nöqtə mətndə əhvalatın əvvəldən axıra tam şəkildə danışılmasıdır. Əhvalatı lap əvvəldən başlamaq prinsipinin bir göstəricisidir ki, bir çox nağıl və dastanların ekspozisiyası doğulma motivi üzərində qurulur. Sehrli alma ilə, nəzir-niyazla doğulan və bu möcüzəli doğuluş sayəsində qeyri-adi güc sahibinə çevrilən nağıl və dastan qəhrəmanlarına nə qədər desən misal çəkmək olar. Təfsilata varmadan xatırlatmaq lazım gəlir ki, əhvalatı lap əvvəldən başlayıb danışmaq heç də doğum motivi ilə məhdudlaşdırıla bilməz. Süjetin ardıcılığında və bütövlüyündə əsas məsələ öz məqsədinə doğru hərəkət edən qəhrəmanın getdiyi yolu çıxış nöqtəsindən qalibiyyət nöqtəsinə qədər izləməkdir. Məşhur “Məlikməmməd” nağılında məqsəd sehrli almanı oğurlayan və gözəl qızları əsir edən divlərə qarşı vuruşub onlara qalib gəlməkdir. Hadisələr axarında bədxah qüvvələr sırasına divlərdən başqa Simurq quşunun balalarını yeyən qorxunc əjdaha və Məlikməmmədin xain qardaşları da qoşulur. Odur ki, süjet divlərin öldürülməsi ilə yox, əjdahanın və xain qardaşların öldürülməsi ilə başa çatır. Məhəbbət dastanlarında isə ənənəvi süjet belədir: Baş qəhrəmana buta verilir. O, ağır xəstəlik halı keçirib yatağa düşür. Bir müddətdən sonra yataqdan qalxıb ətrafdakılardan saz istəyir. Məlum olur ki, ona haqq aşığı vergisi verilib

və o öz butasının dalınca getməlidir. Qəhrəman sazını da götürüb yuxuda ilahi qüvvələr tərəfindən ona buta verilən gözəlin dalınca yollanır. Öz məqsədinə doğru getdiyi yolda qəhrəman olmazın çətinliklərdən, haqq aşığı kimi sınaqlardan keçir və sonda butasına qovuşur. Göründüyü kimi, bu ənənəvi süjet əvvəldən axıra prinsipi üzərində qurulub. Nağıllarda və dastanlarda süjetin ortadan başlaması mümkün deyil. Mümkün deyil ki, tutalım, “Məlikməmməd” nağılı qəhrəmanın xain qardaşlarla vuruşmasından başlasın və bu vuruşmanın səbəbini açmaq məqsədilə söyləyici əvvəl baş verənləri (divi yaralayıb onun dalınca yeraltı dünyaya səfər etmək və oradan qayıtmaq əhvalatını) dinləyicilərin diqqətinə çatdırmaq barədə düşünsün. Mümkün deyil ki, ifaçı “Abbas və Gülgəz” dastanını Abbasın Şah Abbas tərəfindən zəhərli quyuya salınması əhvalatından başlasın və Şah Abbasın niyə belə bir tədbirə əl atmasını əsaslandırmaq üçün lap əvvələ – buta məsələsinə qayıtmalı olsun. Süjet xəttinin əvvəldən axıra doğru inkişafına yazılı ədəbiyyatdan da çoxlu nümunələr gətirmək olar. Məsələn, Mirzə Fətəli Axundzadənin “Aldanmış kəvakib” povestində hadisələr məhz əvvəldən axıra prinsipi əsasında cərəyan edir: Münəccimbaşı ulduzların toqquşub şaha xətər yetirəcəyi barədə məlumat verir. Şah Abbas saray əyanlarını yığıb çıxış yolu axtarır. Əyanlar çıxış yolunu Yusif Sərracı müvəqqəti olaraq taxtda əyləşdirməkdə, ulduzlardan gələcək bəlaya “mürtəd” Yusif Sərracı tuş etməkdə görürlər. Taxtda əyləşdirilən Yusif Sərrac Şah Abbasın yaxın adamlarını saraydan uzaqlaşdırıb xalqın xeyrinə islahatlar aparır, o cümlədən günahlı-günahsız adamların edam etdiril-

məsinin qarşısını alır. “Yumşaqılıqla ölkəni idarə etmək olmaz, şah sərt olmalı, onun kəsdiyi başa zaval olmamalıdır”. Camaat arasında bu fikri möhkəmləndirən köhnə saray adamları qiyam qaldırıb Yusif Sərracı taxtdan salırlar, Şah Abbas təzədən hakimiyyət başına qayıdır. Süjet xəttində geri qayıtmalar saray əyanlarının şah qarşısında göstərdikləri keçmiş “xidmət”ləri nəql edib yada salması epizodlarındadır. Bu cür geri qayıtma epizodları nağıl və dastanlarda da özünü göstərir: qəhrəmanlar olub-keçənləri kiməsə danışırırlar, amma bu, süjet xəttinin ardıcılığına xələl gətirmir.

O ki qaldı süjet xəttinin ortadan və ya axırdan başlamasına, bu mənzərəni şifahi xalq ədəbiyyatında yox, yazılı ədəbiyyatda axtarmaq lazım gəlir.

Hadisələrin axırdan əvvələ istiqamət götürməsinə nağıl və dastanlarda müşahidə etmiriksə, bu prinsipial məsələyə zamanı bədii şəkildə əks etdirməkdə yazılı ədəbiyyatın özünəməxsus bir cəhəti kimi baxmalıyıq. Bu özünəməxsusluq isə həyat hadisələrinin seçilməsi, qiymətləndirilməsi və əks etdirilməsində müəllifin fərqli mövqe tutması sayəsində mümkün olur. Belə fərqli mövqe, heç şübhəsiz, süjet xəttinin əvvəldən axıra doğru istiqamət götürdüyü “Aldanmış kəvakib” kimi yazılı ədəbiyyat nümunələrində də özünü göstərir. Yaradılan obrazlara və hadisələrə maarifçi münasibət “Aldanmış kəvakib” povestini, təbii ki, nağıl və dastanlardan fərqləndirir. Başlıca fərqlərdən biri müəllif zamanının “Aldanmış kəvakib” povestində qabarıq şəkildə ifadə olunması ilə üzə çıxır. Hadisələri təsvir edib qurtarandan sonra müəllif yazır: “Belə sadəlik olurmu ki, kəvakib özlərini iranilərə aldadıb biçərə və bitəqsir Yusif Sərracı

bədbəxt etdilər? Şah Abbası kənar qoyub qırx il sərəsər onun səffaklığına və cəbbarlığına bətinə nazir oldular?

Şah Abbas cəbbarlığının ədna əlaməti bu idi ki, bir oğlunu öldürdü, ikisinin dəxi gözünü çıxartdı. Dəxi oğlu yox idi, nəvəsi ona varis oldu. Amma kəvakibi də qınamaq [yeri] yoxdur. Şah Abbasın xudi-şəxsinə nisbətən kəvakibin bir ədavəti yox idi. Olara lazım idi ki, novruzdan on beş gün keçmiş İran səltənətinin təxtindən bir şəxsi aşağı salıb bədbəxt etsinlər. Bu vaxt da İran səltənətinin təxtində oturmuşdu Yusif Sərrac. Ona binaən kəvakib onu aşağı salıb bədbəxt etdilər. Kəvakibin hərgiz xəyalından xütu etməzdi ki, iranilər oları aldadacaqlar, padşahi-həqiqinin əvəzinə padşahi-məsnuu onların sədəməsinin altına salacaqlar..." (12, 191-192). Əsərin sonuna əlavə edildən bu hissədə təhkiyəçi dili ilə müəllif təsvir olunan hadisələrə ironik münasibətini bildirir. Həmin hissə olmasa belə əsər boyu təsvir olunan hadisələrin düzümündən oxucu öz nəticəsini çıxara, müəllifin təkhakimiyyətliliyə qarşı olub xalq hakimiyyəti ilə bağlı ideyalar irəli sürdüyünü anlaya bilər.

Araşdırdığımız mövzu ətrafında çıxarılmalı ən başlıca nəticələrdən biri isə qələmə aldığı əhvalatlara yazıçının tarixi zaman baxımından yanaşması ilə bağlıdır. Bəli, şifahi ədəbiyyatdan fərqli olaraq yazılı ədəbiyyatda zaman öz mahiyyəti etibarilə məhz tarixi zaman şəklində bədii ifadəsini tapır. Mirzə Fətəli Axundzadə XIX əsrin maarifçi realist sənətkarı kimi "Aldanmış kəvakib" povestində I Şah Abbas dövrünün hadisələrini məhz tarixi zaman baxımından qələmə alır. Folklorda tarixi hadisələrin izini axtarmaq mümkündür. Ancaq "tarixi zamanı əks etdirmək folklor üçün də səciyyəvidir" hökmünü vermək mümkün deyil. Folklor

janrları içərisində tarixiliyin ən çox hiss olunduğu janr eposdur. Daha çox şəxsi məqsəd naminə çarpışan nağil qəhrəmanları ilə müqayisədə bir çox dastan qəhrəmanlarında şəxsi mənafeinin ictimai mənafe ilə birləşdiyini görürük. “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda ailənin düşmən əsirliyindən xilas edilməsi həm də Oğuz elinin xilas edilməsi mənasını daşıyır. “Basatın Təpəgözü öldürməsi” boyunda demonik varlıqdan qardaş qisası almaq bütövlükdə el-oba qisası almaq mahiyyəti qazanır. İctimai mənafeinin bu cür az-çox özünə yer tapması eposda tarixiliyin imkan daxilində əks etdirilməsinə yol açmış olur. “İmkan daxilində” ifadəsini elə-belə, gəlişi gözəl ifadə kimi işlətmirik. Məsələn burasındadır ki, eposda tarixilik məhz həmin janrın qanunauyğunluqları çərçivəsində öz əksini tapır.

Bizdə həm “Dədə Qorqud”, həm də “Koroğlu” eposlarının tarixi hadisə və tarixi şəxsiyyətlərlə səsləşməsinə aid kifayət qədər elmi fikir və mülahizələr irəli sürülüb. “Dədə Qorqud” eposu və tarixilik məsələsi ilə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürən müəlliflərdən biri Xalq Koroğludur. Onun fikrincə, “Dədə Qorqud” boylarının çoxunda əksini tapmış tarixi mərhələ Səlcuqların yürüşləri dövrü (XI əsr) ilə səsləşir (13, 161). “Şəcəreyi-tərakimə” müəllifi Əbülqazinin: “Qazan alp peyğəmbərimizdən üç yüz il sonra yaşadı. Qoca yaşında Məkkəni ziyarət etdi və hacı olub qayıtdı... Salur Qazan Qayı [elindən] Qorqud ata ilə bir zamanda yaşayıb” sözlərinə istinad edən X.Koroğlu Dədə Qorqud və Salur Qazanı tarixi şəxsiyyətlər sayır. “Dədə Qorqud” eposunda əksini tapan hadisələrin çoxu səlcuq yürüşləri dövrünü əhatə edirsə, Dədə Qorqud və Salur Qazanın Məhəmməd peyğəmbərdən üç yüz il sonra

yaşadıqları güman edilirsə, onda belə çıxır ki, biz həmin tarixi şəxsiyyətlərin eposda təsvir olunan fəaliyyətini X-XI əsrlərlə məhdudlaşdırmalıyıq. Amma məhdudlaşdırma bilirikmi? Dədə Qorqudun fəaliyyətini X-XI əsr hadisələri ilə necə məhdudlaşdırma bilərik ki, dastanın ilk cümləsindənə ozan, Qorqud Ata adlı “ər”in Məhəmməd peyğəmbər zamanına yaxın bir vaxtda yaşamasından bəhs edir. Eposda Salur Qazan barədə söylənilənlər də onun fəaliyyətini eynilə Dədə Qorqudun fəaliyyəti kimi konkret bir dövrə aid etməyə imkan vermir. Məsələn, eposda Qazan xanın epitetlərindən biri – “Amit soyunun aslanı” epiteti Ağqoyunluların Amidi (Diyarbəkiri) tutması kimi tarixi hadisəyə işarə edir ki, həmin hadisə heç də X-XI əsrlərdə yox, XV əsrdə baş verib. Eposda bəzən Qazan xanın X-XI əsrlərdən xeyli qabaqki hadisələrlə əlaqələndirildiyi məqamlarla da qarşılaşırıq. Məsələn, Qazan xanın silahdaşlarından olan Bükdüz Əmənin “varıban peyğəmbərin üzünü görməsi”ndən danışılması Qazan xanın da, Dədə Qorqud kimi, peyğəmbər dövründə yaşamasından danışmaq deməkdir. Xatırlatdığımız bu kimi faktlar göstərir ki, eposdakı Qazan xanı Hülakülərin yeddinci hökmdarı olan Qazan xanla da (XIII-XIV əsrlər) məhdudlaşdırmaq mümkün deyil. Epos qəhrəmanı ilə tarixi şəxsiyyət arasındakı ziddiyyətin, daha doğrusu, tarixi şəxsiyyətdən fərqli olaraq, epos qəhrəmanının neçə-neçə əsri əhatə edən tarixi hadisələrlə əlaqələndirilməsinin çox sadə səbəbi var. Səbəb budur ki, epos tarix kitabı yox, eposdur. Eposun, bütövlükdə folklorun öz qayda-qanunları var və heç bir tarix və tarix kitabı bu qayda-qanunları dəyişdirə bilmir. Ən möhtəşəm, ən təsirli tarixi hadisə belə folklorda məhz

folklorun öz tələblərinə uyğun şəkildə əks olunur. Folklorun aparıcı janrlarından olan eposda tarixilik baxımından başlıca tələb və şərt tarixi gerçəkliyin epik gerçəkliyə uyğunlaşdırılmasıdır. Əgər tarixi gerçəklik konkret zaman və məkan daxilində baş vermiş hadisələrdən ibarətdirsə, epik gerçəklikdə bu cür konkretlik axtarmaq çox çətindir və yaxud heç mümkün deyil.

Eposşünas B.N.Putilovun sözləri ilə desək, epik dünyaya real hadisələri və insanları, ictimai münasibətləri və məişət mənzərələrini əhatə edən cəmiyyət həyatından konkret tarixi epoxanı yox, xalqın öz keçmiş barədə ümumi təsəvvürlər kompleksini modelləşdirir (14, 8). Epos söyləyicisi iki zaman tanıyır: öz zamanını və epos qəhrəmanlarının zamanını. Real şəxsiyyət və real yer adlarının çəkilməsi epos qəhrəmanlarının yaşadığı zamanı konkretləşdirə bilmir. İfaçı sənətkar epos qəhrəmanlarının zamanını özünün yaşadığı zamandan tamamilə fərqli bir zaman kimi təqdim edir. Bu zaman, söz yox ki, şərtilliklərlə dolu zamandır və epos qəhrəmanlarının bir neçə əsri əhatə edən hadisələrlə əlaqələndirilməsi belə şərtilliklərdəndir.

“Dədə Qorqud” eposunda əhvalatları danışan ozan epos qəhrəmanlarının zamanını fərqləndirmək üçün “ol zamanda”, “Oğuz zamanında” və s. kimi məlum ifadələr işlədir: “Ol zamanda bəglərin alqışı alqış, qarğıışı qarğıış idi. Duaları müstəcəb olurdu” (8, 54). Ozanın “ol zamanda” dediyi zamanın “bu gün”dən fərqi bəylərin duası ilə Allah-taalanın Baybörə bəyə oğul, Baybecan bəyə qız verməsində, başqa sözlə desək, epos qəhrəmanlarının qeyri-

adiliyində, ilahi aləmlə bağlılığındadır. İlahi aləmlə bağlılığın ən mühüm əlamətini ozan yenilməz igidlikdə görür və bu cür igidlikdən “ol zaman”ın ən vacib olayı kimi danışır: “Oğuz zamanında bir yigit ki evlənsə, ox atardı. Oxu nə yerdə düşsə, anda gərdək dikərdi” (8, 57). Ozanın “Oğuz zamanı” adlandırdığı zamanda ən adi toy-düyün detalları belə igidlik, qəhrəmanlıq mətləbini ifadə etməyə yönəlib. İstənilən yerdə yox, məhz oxun düşdüyü yerdə təzə bəyin gərdəyinin qurulması, zamanın fərqləndirici əlamətləri sırasında təqdim edilib.

Folklorun poetik sistemində bədii zamanın yerindən bəhs edərkən *süjet zamanı*, *ifaçı zamanı* istilahlardan əlavə *mifoloji zaman*, *bioqrafik zaman*, *bioloji zaman* və s. kimi istilahlardan da istifadə edilir. Mifoloji zaman dünyanın ilkin yaradılışı ilə bağlı zamandır ki, yaradılış əfsanələrində, sehrli nağılların bir çoxunda həmin zamanın əlamətləri müşahidə olunur. Qəhrəmanın ömür müddəti ilə bağlı olaraq işlədilən bioloji zaman da mifoloji zaman kimi, yeri gəldikcə şərti-fantastik əhvalatların təsviri ilə müşayiət oluna bilər: nağıl qəhrəmanı sehrli qüvvələrin yardımı ilə (tutalım, sehrli alma yeməklə) on beş yaşında bir oğlana çevrilir. Yəni bioloji zamanı uzatmış olur. Bioqrafik zaman qəhrəmanın göstərdiyi fəaliyyətlə müəyyənləşir ki, istənilən nağıl və dastan qəhrəmanında bu fəaliyyəti izləmək heç bir çətinlik yaratmır. Amma folklordakı zamanla bağlı işlədilən bütün bu istilahlardan (*süjet zamanı*, *ifaçı zamanı*, *mifoloji zaman*, *bioloji zaman*, *bioqrafik zaman* və s.) sırasına *tarixi zaman* istilahını əlavə etmək heç cür özünü doğrultmur.

Folklorun poetik sistemində xüsusi yer tutan məsələlərdən biri zamanın qapalı zaman mahiyyətində özünü büruzə verməsidir. Mərəsimlərdən gələn bu qapalılığın sadə şəkildə izahı belədir: süjet bitdimi, zaman da bitir. “Məlik-məmməd” nağlında baş qəhrəmanın xain qardaşları öldürüb öz muradına çatması ilə, “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda baş qəhrəmanın düşməni məğlub edib öz ailəsini və el-obasını xilas etməsi ilə zaman da bitir. Hər boyun sonunda Dədə Qorqudun dilindən alqışların, xeyirduaların səslənməsi heç də qapalı zamanı açıq zamana çevirə bilmir. Eyni sözləri bəzi nağılların sonunda söyləyicinin səsləndirdiyi bu tipli formullara da aid etmək olar: “Təzədən qırx gün, qırx gecə toy eləyib öz muradlarına çatdılar. Mən də orada idim, aş yedim, nə əlim batdı, nə də qarınma bir şey getdi” (5, 185). Nağılların sonunda rast gəldiyimiz bu cür formullar komik məzmunu, uydurma üstündə qurulması ilə “indi, hal-hazırda” nağıla qulaq asan dinləyicinin eynini açmaq, əhvalını yaxşılaşdırmaq məqsədi daşıyır, amma zamanın qapalı olmasını aradan qaldırmır. Didaktik nağılların sonunda bəzən söyləyicinin nağıldakı ibrətamiz əhvalatlardan çıxış edib dinləyicilərə öyüd-nəsihət verməsi də zamanın açıqlığından danışmağa əsas vermir: “İndi, ay bala, dünya yiyəsiz deyil. Gejəni gündüz eliyən varsa, deməli, həyatda nə deyillər var, Quranda nə deyillər hamısı var” (15, 293). Didaktik məzmunlu bu cür cümlələr nağılda danışılan əhvalatları az-çox bu günə, bu gün baş verən əhvalatlara yaxınlaşdırmaq məqsədi daşısa da, nağıl ifaçılığında zaman süjetlə tamamlanır və söyləyici zamanı fərdi baxış bucağı kimi bütöv nağıl mətnini əhatə

edə bilmir. Fərdi baxış bucağı ilə biz yazılı ədəbiyyat nümunələrində qarşılaşırıq. “Aldanmış kəvakib” povestinin sonunda – hadisələrin təsviri bitəndən sonra qarşılaşdığımız (və bir az əvvəl xatırlatdığımız) təhkiyəçi əlavəsi məhz fərdi baxış bucağına, mətndə zamanın açıqlığına bir nümunədir.

Sosial mühiti, müraciət olunan tarixi şəraiti dialoq və monoloqlar vasitəsilə oxucuya tanımaqda, söz yox ki, dramatik növün daha geniş imkanları var: “Pərvərdigara, bu necə əsrdir? Bu necə zəmanədir? Nə at çapmağın qiyməti var, nə tüfəng atmağın hörməti var! Sabahdan axşamadək, axşamdan sabahadək arvad kimi dustaq alağın içində otursan. Dövlət dəxi haradan olsun, pul haradan olsun? Ah, keçən günlər, keçən dövrlər! Hər həftədə, hər ayda bir karvan çapmaq olurdu. İndi nə karvan çapmaq olur, nə ordu dağıtmaq olur! Nə qızılbaş döyüşü var, nə osmanlı döyüşü var!..” (12, 95-96). “Hacı Qara” komediyasında Heydər bəyin monoloqundan götürdüyümüz bu parçada Şimali Azərbaycanın Rusiya tərkibinə birləşdirilməsi dövrünün real mənzərələrindən biri yaradılıb. Reallıq ondan ibarətdir ki, Heydər bəyin mənsub olduğu adlı-sanlı Cavanşirlər nəslə rus hökumətinin qayda-qanunlarına tabe olmalıdır. Ömrü at belində, qanlı savaflarda keçən, heç kimdən asılı olmadan yaşamaq istəyən Cavanşirlərin artıq əl-qolu bağlanıb, istədiyi addımı atmaq iqtidarında deyil.

Tarixi reallığı əks etdirmək, müraciət olunan sosial mühitin real mənzərəsini yaratmaq istərkən Mirzə Fətəli Axundzadə öz əsərlərində Qarabağ, Ağcabədi, Təklə Muğanlı obası, Nuxa, Xaçmaz kəndi, Lənkəran, Şəmsəddin

mahalı, Təbriz, İsfahan və s. kimi coğrafi adlardan məharətlə istifadə edir. Əhvalatların baş verdiyi real coğrafi məkanlar tarixi zaman haqqında dolğun təsəvvür yaratmaqda müəllifə kömək edir. Çin, Hindistan, Rum, Misir, Yəmən, Firəng, Gürcüstan, Dağıstan və s. kimi ölkə adlarına, İsfahan, Şam, Bağdad, Hələb, İstanbul, Təbriz, Gəncə, Tiflis və s. kimi şəhər adlarına nağıl və dastanlarımızda da rast gəlirik. Müxtəlif yaşayış yerləri (Şuşa, Laçın, Kəlbəcər, Qubadlı, Ağdam, Zəngilan, Naxçıvan, Gəncə, Lənkəran, Bakı, Şamaxı, Quba, Şəki...); dağ, qaya və qalalar (Şah dağı, Qoşqar, Kəpəz, Qırxqız, Yanardağ, Gəmiqaya, Əlincə, Qız qalası...); çaylar və göllər (Araz, Kür, Arpa çayı, Həkəri, Bərgüşad, Göy göl, Maral göl, Göyçə gölü...) ilə bağlı əfsanə və rəvayətlərimiz var. Amma bu kimi faktlar folklorda məkanın konkret tarixi şəraiti və real tarixi coğrafiyanı əks etdirməsindən danışmağa o qədər də əsas vermir.

Folklorda məkan barədəki arxaik təsəvvür zaman barədəki arxaik təsəvvürlə qırılmaz surətlə bağlıdır. Zamana aid ay, gün, il, fəsil və s. kimi ilkin anlayışların daha çox əkinçiliyin ortaya çıxdığı dövrlərdə yaranması zaman və məkan bağlılığının ilkin göstəricilərindən biridir. Qədim insan üçün torpağı nə vaxt şumlamaq, nə vaxt əkmək, əkilən torpağı neçə müddətə becərmək, becərilən torpaqdan neçə müddətdən sonra məhsul götürmək və s. zamanı müəyyənləşdirməyin əsas çıxış nöqtəsi və meyarıdırsa, deməli, arxaik düşüncədə zaman məkanla yan-yanaşı, qırılmaz əlaqədədir. Günəşi zamanın, torpağı məkanın bəliirtisi saysaq, belə də deyə bilərik ki, qədim insan Günəşi torpaqdan, torpağı Günəşdən ayrı təsəvvür edə bilmir. Əlbəttə, bu mə-

qamda ulu əcdadlarımızın torpağı qadın timsalında görməsini də xatırlatmaq yerinə düşər. Qeyd etmək yerinə düşər ki, ulu əcdadlarımız torpaqda, torpaqla bağlı əkinçilik mərhələlərində insan həyatının əlamətlərini axtarırlar. “İnsan həyatı və təbiət eyni kateqoriyalarla dərk edilir. İlin fəsilləri, gecə və gündüz (onların ayrı-ayrı mərhələləri), evlənmə, hamiləlik, yaşa dolma, qocalıq, ölüm – bütün bu kateqoriya-obrazlar insan ömrünün süjetli ifadəsinə necə xidmət edirsə, təbiət həyatının (əkinçilik baxımından) ifadəsinə də o cür xidmət edir” (1, 242). İnsanın təbiətdə, konkret olaraq torpaqda öz əlamətlərini axtarması, təbii ki, zaman anlayışına münasibətdə də özünü göstərir. Zamanın Dünyaya qarısı obrazında təsəvvür edilməsi, bu antropomorf obrazın ayrı-ayrı fəsillərin, ilin müxtəlif mərhələlərinin simboluna çevrilməsi dediyimizə əsaslı dəlil sayıla bilər.

Folklorda zaman anlayışı kimi, məkan anlayışı da öz mayasını xaos və kosmos haqqındakı arxaik düşüncələrdən götürür. Folklorda mifoloji zaman dinləyici və ya tamaşaçını dünyanın yaranması çağına aparırsa, mifoloji məkan da yaranmaqda olan dünyanın dəyişib hansı şəkildən hansı şəkllə düşməsinin görümlü mənzərəsini yaradır. Belə mənzərənin səciyyəvi nümunəsi ilə bayram mərasimlərində qarşılaşırıq. “Bayram öz strukturuna görə xaosdan kosmosa keçid nöqtəsini əks etdirir” (16, 32). Həmin nöqtədə, mifoloji təsəvvürə görə, zaman dayanır və dünya yenidən yaranır. İl axırı, köhnə ilin “təhvill olub” yeni ilin başlanması ilə bağlı inanışları yada salaq. Xalq arasında bu gün də yaşayan belə bir inam var ki, il “təhvill olan” anda dövrənin çərxi hərəkətdən qalır, sular öz axarını bir anlığa dayandırır. Bu keçid anında dünyanın xaosdan kosmosa keçərək

dəyişməsinə xalq müxtəlif mərasim, oyun və tamaşalarda əks etdirir. Mərasim, oyun və tamaşalarda xaos imitasiya etməyin bir yolu libas dəyişib o dünya sakinlərinin (yəni xaos təmsilçilərinin) görüntüsünü yaratmaqdır. “Kosa-kosa” oyunundakı üç əsas obrazda – Keçəl, Kosa və Təkədə gördüyümüz keçəlik, kosalıq və axtalıq məhz o dünya sakinlərinin əlamətləri kimi təqdim olunur. Zahirə eybəcərlik maskası taxmaqla xaos imitasiyası yaradan bu obrazlar köhnə ildən yeni ilə keçid ərafəsində öz oyunları ilə məhsuldarlığa magik təsir göstərməli, evlərə bərəkət gətirməlidir. Belə inanışın bir göstəricisidir ki, “Kosa-kosa” tipli oyunlar hər hansı dar məkanda icra olunmaqla qalmır, oyunun əsas iştirakçıları olan Kosa və Keçəl qarışıq gəzib evlərə xeyir-bərəkət gətirmək – xaosdan kosmosa keçmək funksiyasını yerinə yetirir. Eyni sözləri “Qodu-qodu” oyunu haqqında da demək mümkündür. “Qodu-qodu”nun icra zamanı yazın çiskinli-dumanlı günlədirsə, icra məkanı ayrı-ayrı evlər, həyətlərdir. Başqa sözlə desək, çiskinli-dumanlı günlər xaos zamanı, çiskinli-dumanlı həyətlər xaos məkanlarıdır. “Qodu-qodu” oyununu oynayıb Günəşin çıxmasını arzulamaq xaos zamanından kosmos zamanına, həmçinin xaos məkanından kosmos məkanına adlamaq mahiyyəti daşıyır. Göründüyü kimi, “Kosa-kosa” və “Qodu-qodu” oyunlarının həm məzmununda (məsələn, məhsuldarlığa təsir edəcək qüvvələrin Keçəl, Kosa, Axta Təkə, eləcə də oyuncaq-gələncik obrazları arxasında gizlədilməsi xəttində), həm də ifa konteksti və icra ortamında (məsələn, oyunları ilin xüsusi vaxtlarında və xüsusi yerlərdə – həyətlərdə və tarlalarda oynamaq xəttində) xaos-kosmos münasibəti öz ifadəsini tapır.

Xaos və kosmosun mifoloji məkanlar kimi ifadəsinə şifahi xalq ədəbiyyatının ayrı-ayrı janrlarında müxtəlif forma və səviyyələrdə rast gəlirik. Kosmos və xaosun sehrli nağıllardakı yerini gözdən keçirmək istəsək, mifoloji düşüncədən gələn bəzi mühüm cəhətləri nəzərə almalıyıq. Məsələn, nəzərə almalıyıq ki, qədim insan məskən salıb yaşadığı yeri dünyanın mərkəzi sayır və ətraf aləmə həmin mərkəzin mövqeyindən yanaşır. Belə yanaşma hətta Molla Nəsrəddin lətifələrinə də gəlib çıxır: Molla Nəsrəddindən soruşurlar ki, dünyanın mərkəzi haradır? Deyir: “İndi mən durduğum yer”. Molla Nəsrəddin lətifələrində parodik ifadəsini tapan bu mifoloji yanaşma hesabına arxaik təsəvvürdə mərkəz və ətraf aləm, doğma məkan və yad məkan anlayışları formalaşır. Arxaik düşüncəyə görə, doğma məkan bu dünya, yad məkan o dünyadır. O dünya “gedər-gəlməz” sayılan bir məkandır. Orada “quş uçsa, qanad salar; qatır gəlsə, dırnaq salar”. Demonik varlıqların ağzından od püskürməsi, boğanaq, qaranlıq, zülmət və s. yad məkanın səciyyəvi əlamətləridir. “Qaranlıq dünya” sayılan bu məkanla bağlı “qara” təyini tez-tez işlədilir: qara div, qara qoç, qara dərya... Bu sırada “qara” təyininin “dərya” sözünə də aid edilməsi təsadüfi sayılmamalıdır. Məsələn burasındadır ki, dərya, dəniz, çay, eləcə də meşə, dağ, dərə, mifoloji düşüncəyə görə, o dünya ilə bu dünyanı bir-birindən ayıran sərhədlərdir; bulaq başından, quyudan, mağaradan o dünyaya adlamaq mümkün olur; o dünya sakinləri ada, qalaça, köhnə hamam, dəyirman və qəbiristanlıqlarda qarşıya çıxmağa bilərlər. Amma “gedər-gəlməz” adlanan o dünya çox-çox uzaqdadır. Bu uzaqlıq nağıllarda zaman vahidləri ilə ölçüldüyü kimi, məkan vahidləri ilə də ölçülür. Məsələn, nağıl

qəhrəmanlarının üç gün, üç gecə; yeddi gün, yeddi gecə; qırx gün, qırx gecə yol getməyindən bəhs edildiyi kimi, günə bir mənzil, yeddi ağaclıq, qırx ağaclıq yol getməyindən də bəhs edilir. Qaranlıq dünya, Zülmət dünyası, Divlər şəhəri, Cinlər ölkəsi, Tilsimlər ölkəsi, Pərilər ölkəsi və s. kimi şərti adlarla nişan verilən o dünyaya gedib çatmaq üçün qəhrəman ayağındakı dəmir çarığın dabanı dağılana, əlindəki dəmir əsanın ucu yeyilənə qədər yol gedir. Yeri gəlmişkən xatırladaq ki, yol da tipik mifoloji obrazlardan biridir (17, 136). Bu obraz nağıl və dastan qəhrəmanının fəaliyyəti ilə bağlıdır. Günçıxan və günbatan, işıq gələn və it hüsrən, sağ və sol, yuxarı və aşağı, bir sözlə, xeyir və şər tərəfləri olan bu yol bizə yalnız və yalnız qəhrəmanın irəliyə doğru hərəkəti müqabilində təqdim olunur. Qəhrəmanın sürətli hərəkətinə uyğun olaraq nağıllarda zaman tez-tez dəyişdiyi kimi, məkan da tez-tez dəyişir. Qırx gün, qırx gecə yol getmək və yaxud günə bir mənzil yol getmək nağıllarda zaman və məkanın dəyişməsinə mübaliğəli bir işarədir.

Biz zamanın folklorda ifadə olunma prinsiplərindən danışarkən ardıcılığı səciyyəvi prinsiplərdən biri kimi qeyd etmişdik. Həmin prinsip folklorda məkanın ifadə olunmasına da aiddir. “Əhvalat yalnız əvvəldən axıra prinsipi ilə danışıla bilər, axırdan və yaxud ortadan əvvələ prinsipi ilə danışıla bilməz”. Folklor üçün dəyişməz olan bu qayda xalq ədəbiyyatı nümunələrində zamanın bədii ifadəsi üçün çıxış nöqtəsi olduğu kimi, məkanın ifadəsi üçün də əsas çıxış nöqtəsinə çevrilir. “Məlikməmməd” nağılında məkan növbələşməsi (doğma ev – qaranlıq dünya – doğma

ev) sehrlı alma əhvalatından başlayıb xain qardaşların öldürülməsi ilə tamamlanan süjet xətti daxilində özünü göstərir. “Bamsı Beyrək” boyunda məkan növbələşməsi (Oğuz eli – Bayburd – Oğuz eli) növbələşməsi Beyrəyin doğulub boya-başa çatması əhvalatından başlayıb Yalançı oğlu Yalancığın məğlub olması və Beyrəyin Banuçiçəyə qovuşması ilə tamamlanan süjet xətti daxilində özünü göstərir. Süjetin və məkan dəyişmələrinin bu cür ardıcılığı yazılı ədəbiyyat üçün də yad deyil. Biz bədii zamandan bəhs edərkən süjet xətti “əvvəldən axıra” prinsipi ilə qurulan yazılı ədəbiyyat nümunələrindən biri kimi “Aldanmış kəvakib” povestini xatırlatmışdıq. Həmin əsəri bir daha yada salıb qeyd edə bilərik ki, orada zaman kimi məkan da məhz “əvvəldən axıra” prinsipi ilə qurulan süjet xətti üzrə dəyişir: saray – Yusif Sərracın dükanı – saray.

Şifahi ədəbiyyat söyləyicisindən fərqli olaraq süjet xəttini qurmaqda sərbəst olan yazılı ədəbiyyat nümayəndəsi bədii əsərdə əhvalatları “axırdan əvvələ” prinsipi ilə təsvir edərkən, təbii ki, məkan dəyişmələri də həmin prinsipə uyğunlaşdırılır. “Kür qırağının meşələri” povestində əsas diqqət Qədirin boya-başa çatdığı kəndə yönəldiyi halda, süjet xəttinin əvvəlində Belarusiya – Qədirin müharibədən sonra qalıb yaşadığı məkan ön plana keçir, təhkiyəçi olub-keçmiş əhvalatlara həmin məkanı çıxış nöqtəsi kimi götürərək nəzərə salır.

Şifahi ədəbiyyat nümunələrində zaman kimi, məkan da qapalıdır – süjetlə başlayır, süjetlə də bitir. Əhvalatlar danışılıb qurtarandan sonra söyləyicinin məkana ayrıca münasibət bildirməsi nağıl və dastan üçün səciyyəvi sayıla

bilməz. Yazılı ədəbiyyat nümayəndəsi isə bu məsələdə sərbəstdir, onun məkana münasibətini süjet xətti başlamazdan əvvəl də, sonra da, süjet xəttinin ortasında da müşahidə etmək mümkündür. Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin “Dəccalabad” adlı hekayəsinin lap əvvəlində oxuyuruq: “Kaspi dənizinin kənarında, Hacıtərxan ilə Ənzəli arasında bir şəhər var. O şəhərin adı Dəccalabaddır. Dəccalabadda kafir çox azdır. Əhalinin əksəri marallarımdır... Dəccalabad marallarım çox dindardırlar. İlin on bir ayını ağlarlar. Odur ki, Dəccalabaddan mərsiyəxan əskik olmaz” (18,153). Əlbəttə, Azərbaycanda Dəccalabad adlı coğrafi məkan yoxdur. Dəccalabad müəllif təxəyyülünün məhsulu olan yumoristik obrazdır. Amma inkar etmək olmaz ki, müəllif təxəyyülünün məhsulu olan həmin obraz vasitəsilə yazıçı konkret tarixi məkanların – Qarabağ, Naxçıvan, Lənkəran və s. kimi bölgələrin XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərindəki acınacaqlı vəziyyətini qələmə alır. Əfsanə, rəvayət, nağıl və dastanlarda isə başqa mənzərə ilə qarşılaşırıq: yalnız Divlər ölkəsi, Cinlər ölkəsi, Zülmət dünyası, Qaranlıq dünya və s. kimi xəyali məkanlar yox, həm də Təbriz, Gəncə, Tiflis, Bağdad, İstanbul və s. kimi qeyri-xəyali məkanlar real tarixi şəraiti və coğrafiyanı əks etdirməkdən xeyli uzaqdır. Odur ki, əfsanə, rəvayət, nağıl və dastanlarda bədii əksini tapan məkanı epik məkan adlandırıb, onu hekayə, povest və romanlardakı, həmçinin yazılı ədəbiyyatın digər janrlarındakı tarixi məkan anlayışından fərqləndirməli oluruq.

Bütün bu deyilənlər aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə əsas verir:

Müəllif zamanı və fərdi müəllif mövqeyinin səciyyəvi olmadığı şifahi ədəbiyyat örnəklərində ifaçı zamanı diqqət

mərkəzində dayanır. Mərasim kontekstində nəğmələrində ifaçı zamanı (indiki zaman) həmin nəğmələrdə əksini tapan bədii zamanla üst-üstə düşür. Bu cəhət özündə oyun, tamaşa, teatr elementlərini birləşdirən xalq mahnılarında da müşahidə olunur.

Nağıl və dastanlar tədricən mərasim kontekstindən uzaqlaşdığına görə folklorun bu kimi epik janrlarında mərasim nəğmələrindən fərqli olaraq, indiki zaman yox, keçmiş zaman ön plana çıxır.

Şifahi ədəbiyyat örnəklərində ardıcılıq və bütövlük bədii zamanın əsas prinsiplərindən biri kimi özünü göstərir. Bu prinsipə görə, folklor mətnində əhvalat əvvəldən axıra doğru istiqamətlənir. Hər hansı nağıl və dastanda, eləcə də folklorun digər epik janrlarında əhvalatın ortadan və yaxud axırdan əvvələ doğru danışılması mümkün deyil. Əhvalatın ortadan və yaxud axırdan əvvələ doğru istiqamət götürməsi, süjetin qurulmasında sərbəstlik yazılı ədəbiyyat üçün daha çox səciyyəvidir.

Şifahi ədəbiyyatda zamanın ardıcılığı və bütövlüyü ilə bağlı olan məsələlərdən biri qapalıq məsələsidir. Bu məsələnin başlıca mahiyyəti belədir: əhvalatın danışılıb qurtarması ilə bədii zaman da bitmiş, tamamlanmış olur. Süjetdən kənar da söyləyicinin şərhlər verməsi bədii zamanı qapalılıqdan çıxarmış və onu açıq zamana çevirmiş olardı. Bu isə şifahi ədəbiyyat üçün yox, yazılı ədəbiyyat üçün xarakterikdir. Yazılı ədəbiyyat nümunəsində təhkiyəçi süjetdən kənar təhlil aparıb mövqe bildirməkdə sərbəstdir.

Şifahi ədəbiyyat nümunələrində, xüsusən dastanlarda tarixi hadisələrin izlərinə rast gəlmək təbii haldır. Amma bu faktdan çıxış edib şifahi ədəbiyyatda, eləcə də müx-

təlif dastanlarda tarixi zamandan danışmaq çətindir. Folkloradakı bədii zamanla bağlı işlədilən *süjet zamanı, ifaçı zamanı, mifoloji zaman, bioloji zaman, bioqrafik zaman* və s. kimi istilahlara sırasına *tarixi zaman* istilahını əlavə etmək özünü doğrultmur. Tarixi zaman yazılı ədəbiyyat üçün səciyyəvi olan bir anlayışdır.

Folklorda məkan anlayışı da zaman anlayışı kimi, öz başlanğıcını mifoloji düşüncədən götürür. Qədim insan məskən salıb yaşadığı yeri dünyanın mərkəzi hesab edir və ətraf aləmə həmin mərkəzin mövqeyindən yanaşır. Belə mifoloji yanaşma hesabına arxaik düşüncədə mərkəz və ətraf aləm, doğma məkan və yad məkan, bu dünya və o dünya anlayışları formalaşır. Doğma məkandan yad məkana səfər folklorun epik janrlarında süjet xəttinin əsasını təşkil edir, yol obrazı nağıl və dastanlarda xüsusi yer tutur. Baş qəhrəmanın dinamik hərəkəti ilə bağlı olaraq nağıl və dastanlarda zaman kimi, məkan da tez-tez dəyişir.

Əhvalatı əvvəldən axıra danışmaq prinsipinə uyğun olaraq folklorda bədii zaman kimi, bədii məkan da ardıcılıq və bütövlük mahiyyəti qazanır və əhvalatları danışmaq qurtardıqdan sonra məkanla bağlı təhlil aparmağı – yazılı ədəbiyyat üçün səciyyəvi olan bir cəhəti folklorda axtarmaq çətinləşir.

Yazılı ədəbiyyatda qarşılaşdığımız coğrafi məkanların (məsələn, ölkə və şəhər adlarının) bir çoxuna şifahi ədəbiyyat nümunələrində də rast gəlirik. Amma bu, real tarixi məkanın təsvirini şifahi ədəbiyyat üçün də səciyyəvi prinsiplərdən biri saymağa əsas vermir. Nağıl və dastanlardakı məkan obrazları ilə bağlı *real tarixi məkan* istilahını işlətmək özünü doğrultmadığına görə həmin məqamda *epik məkan* istilahına müraciət etmək lazım gəlir.

Ədəbiyyat

1. Бахтин М.М.Формы времени и хронотона в романе / Литературно – критические статьи. Москва, Художественная литература, 1986, с.121-291.

2. Təhmasib M.H. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri/Seçilmiş əsərləri, 2 cildə, 1-ci cild. Bakı, Mütərcim, 2010, s.18-99.

3. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Москва, Наука, 1979.

4. Axundov Ə. Azərbaycan folkloru antologiyası. Yenidən işlənmiş ikinci nəşri. Bakı, Çıraq, 2015.

5. İsgəndərova V. Ənənəvi nağıl formulları. Bakı, Elm və təhsil, 2014.

6. Azərbaycan dastanları, 5 cildə, 2-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib. Bakı, Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1966.

7. Güney Azərbaycan folkloru, 12-ci cild. Tərtib edən: M.Maşallahqızı. Bakı, Elm və təhsil, 2021.

8. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 2 cildə, 1-ci cild. Tərtib edən: S.Əlizadə. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000.

9. Azərbaycan dastanları, 5 cildə, 1-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib. Bakı, Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1965.

10. Azərbaycan folkloru antologiyası, 12-ci cild, Zəngəzur folkloru. Toplayanlar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər. Tərtib edənlər: Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu, Bakı, Səda 2005.

11. Qafarlı R. Mifologiya, 6 cilddə, 1-ci cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. Bakı, Elm və təhsil, 2015.
12. Axundov M. F. Bədii və fəlsəfi əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1987.
13. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, Yurd, 1987.
14. Путилов Б.Н. Типология фольклорного историзма/Типология народного эпоса. Москва, Наука, 1975, с.164.181.
15. Azərbaycan folkloru antologiyası, 16-cı cild, Ağdaş folkloru. Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı, Səda, 2006
16. Топоров Б.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы, в 2-х томах, том 1. Москва, Рукописные памятники древние Руси, 2010.
17. Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. Москва, Форум, 2015.
18. Haqverdiyev Ə. Seçilmiş əsərləri, 2 cilddə, 2-ci cild. Bakı, Lider Nəşriyyat, 2005.

Əfzələddin Əsgər*

ZƏNGƏZURDA FOLKLOR HƏYATI

Xülasə

Məqalədə, əsas etibarilə, səksəninci illərin sonunda toplanmış materiallar əsasında tarixi Zəngəzurun folklor həyatı araşdırılır, bölgə folklorunun xüsusiyyətlərindən bəhs olunur və bölgədə tarixən yaranmış folklorun yenidən canlanması problemi təhlil olunur. Qeyd olunur ki, bölgə əhalisi öz yurdlarına qayıdıandan sonra əvvəlki şəkildə olmasa da, folklor həyatı yenidən canlanacaq.

Açar sözlər: Albastı, folklor həyatı, Ağoğlan, Sarı Aşıq, dərə əhvaları

FOLKLORE LIFE IN ZENGEZUR

Summary

The article mainly examines the folklore life of historical Zangazur based on the materials collected at the end of the 1980s, mentions the characteristics of the folklore of the region, and analyses the problem of reviving the folklore that arose historically in the region. It is noted that after the population of the region returned to their

* AMEA Folklor İnstitutunun şöbə müdiri, filologiya elmlər doktoru, professor, efzeleddinesger@gmail.com

homeland, folklore life will be revived, though not as before.

Key words: Albastı, folklore life, Agoglan, Sarı Ashık, valley story

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЖИЗНЬ В ЗЕНГЕЗУРЕ

Резюме

В статье исследуется фольклорная жизнь Восточно-Зангезурской области Азербайджана на основе фольклорных материалов собранных в основном в конце восьмидесятых годов прошлого века, в связи с этим изучается исторически сложившиеся особенности фольклора данного региона и проблемы оживления фольклора этого региона после возвращения на родину. Отмечается, что после возвращения людей в свои дома фольклорная жизнь постепенно будет восстановлена в этом регионе. Но раны прежних событий на фольклорном уровне не заживут ещё долгие годы.

Ключевые слова: Албасты, фольклорная жизнь, Агоглан, Сары Ашык, история долины.

Xalqın folklor həyatı folklorşünaslığın ən aktual problemlərindən biri olaraq qalmaqdadır. Folklor həyatı deyərəkən xalqın gündəlik həyatda folkloru necə yaşadığı nəzərdə tutulur və problemin əhatə dairəsi son dərəcə genişdir. Onları aşağıdakı şəkildə sadalamaq olar:

1. Ənənəvi həyat bölgədə necə yaşanır və nə dərəcədə möhkəmdir; kənar təsirə nə dərəcədə məruz qalıb və bu, hansı hallarda özünü göstərir; yad ünsürlər hansı yollarla cəmiyyətə daxil olur; ənənə yad təsirə necə və nə dərəcədə

müqavimət göstərir; yad təsir sosial həyatın hansı sahələrində özünü göstərir; müxtəlif yaş qruplarında təsir nə dərəcədə özünü göstərir;

2. Bölgənin inanc həyatı: dini və mifoloji inanclar və onlara münasibət; müasir düşüncə ilə ənənəvi inancların qarşıdurması; bölgədə mövcud olan dini təriqətlər və onların hazırki vəziyyəti; bölgənin “əzizlər”i: ağsaqqallar, seydilər, təriqət başçıları və başqa kultlarla bağlı şəxsiyyətlər (cindil, oxçu, ovsunçu, təbib, sınıqçı, mamaça və b.); onların nüfuz dairəsi, bölgə insanına təsiri və ənənənin qorunmasında rolu;

3. Bölgədə hansı mərasimlər mövcud olub və onlar hazırki dövrdə icra olunurmu? Hansı mərasimlər yaşayır, hansıları dövriyyədən çıxıb? Yaşama və dövriyyədən çıxmanın səbəbləri; insanların bu mərasimlərə münasibəti;

4. Bölgədə yaşayan etnik qruplar və onlarla birgə yaşayışın folklor həyatına təsiri;

5. Ayrı-ayrı folklor örnəklərinin mühidə anlamı;

6. Aktiv və passiv janrlar;

7. Folklor həyatında ayrı-ayrı mətnlərin aktuallaşması və sürətlə yayılması;

8. Urbanisasiyanın folklor həyatına təsiri;

9. Şəhər folklorunun bölgələrdə yayılması;

10. Müəyyən bölgə və bu bölgə haqqında folklorun yayılması;

11. Mətnin bölgə variantları;

12. Konservativ və müasirləşən bölgələr və səbəbləri;

7. Xalqın içərisində olduğu siyasi məkanın folklor həyatına təsiri;

8. Müstəmləkə rejimlərində hakim xalqın folklorunun məhkum xalqın folklor həyatında yeri;

9. Folklor həyatında söyləyicilik: kütləvi xalq söyləyiciliyi və profesionallıq; söyləyici tipləri; söyləyiciliyə münasibət; söyləyicilərin xarakteri; söylədiyi mətnə münasibəti; söyləyicilərin söyləyicilik fəaliyyəti;

10. Folklor auditoriyası: folklor məclislərinin tarixi və bu günü;

11. Gənclik və folklor: gəncliyin folklorla münasibəti; gənc folklor daşıyıcıları; gənclər arasında ənənə və müasirləşmə; atalar və oğullar;

12. Müasirləşmənin xarakteri və səbəbləri və s.

Bölgəyə gedib müəyyən folklor mətnlərini yazıya alıb geri dönməklə sadalanan problemlərin öhdəsindən gəlmək olmaz. Bunun üçün bölgənin coğrafiyası, tarixi, sosial həyatı və iqtisadiyyatı yaxşı-yaxşı öyrənilməlidir. Hazırlıqdan başqa, bölgə içərisində yaşayıb onu ən yaxşı şəkildə öyrənmək, oranın havası ilə nəfəs almaq lazımdır. Bütün tərəflərilə xalqın içərisində nə kimi folklor proseslərinin getdiyini bu şəkildə öyrənmək olar. Belə araşdırmalar folklorun başqa problemlərinə də işıq salar, onların öyrənilməsinə yardım edərdi. Bölgənin bu şəkildə öyrənilməsi yazıya alınan mətnlər haqqında da ətraflı təsəvvür yaradardı.

Ənənəvi toplanmadan yazıya alınmış mətnlər əsasında tərtib olunmuş kitablarda müşahidə olunan qüsurlar məsələnin əhəmiyyətini sübut edir: çap olunmuş atalar sözlərinin içərisində mənası aydın olmayan çoxlu nümunələr var; andlar, alqışlar qarğışlar çap olunur, ancaq onların mühitdəki anlamı, funksional xüsusiyyətləri bəlli olmur və s. Belə

kitablara əsaslanıb nə bölgə, nə də ümumiyyətlə, milli folkloru öyrənmək çox çətindir.

Folklor həyatı problemi Azərbaycan folklorşünaslığı üçün tamamilə yenidir. Ancaq biz Zəngəzur folklorundan yazarkən bu bölgənin folklor həyatı barədə yazmaq qərarına gəldik və bu, hamıya məlum hadisə ilə bağlıdır. Məlum hadisə ilə bağlı bu bölgənin əhalisi öz yurdlarını tərk etdi və 30 ilə yaxındır ki, bu torpaqlardan ayrılıblar. Deməli, bu, eləcə də bənzər taleyi yaşayan başqa bölgələrin insanların başına həm də folklor müsibəti gəlib. Belə ki, bölgədə həyat dayandığı kimi, tarixən yaranan və sabitləşən folklor həyatı da dayanıb; bölgədə həyat yoxdursa, deməli, folklor həyatı da yoxdur. Zəngəzurlu haradadırsa, folkloru da oradadır. Ancaq qaçqın zəngəzurlunun öz həyatını bölgədə olduğu kimi yaşaması necə mümkün deyilsə, öz folklorunu da orada olduğu kimi davam etdirməsi o dərəcədə mümkün deyil; nə ocaqlar ziyarət olunur, nə toylar çalınır, nə bayramlar, nə yas mərsimləri keçirilir, nə də qohum-əqrəba bir-birlərinə qonaq gedib keyf-əhval tutur. Kəndlərarası münasibətlər də artıq mövcud deyil: nə bu kənddən o kəndə qız köçürən var, nə də o kənddən bu kəndə toya gələn, nə mal-heyvan ölüşdən gəlir, nə də sağılıb tövləyə qatılır, nə uşaq dünyaya gəlir, nə də zahını yaman ruhlardan qorumaq üçün tədbir görülür, nə tapmaca deyən var, nə də ona cavab verən və b. Qaçqının getdiyi bölgələrdə bunları itirdiyini söyləmək olmaz. Amma bölgədə olduğu kimi bu həyatı yaşaması da mümkün deyil. Qaçqın məcburi halda yaşamağı olduğu bölgədə lokal ənənə içərisinə düşür və bu ənənədən nələrisə qəbul edir. Ancaq problem ondadır ki,

zəngəzurlu yurduna qayıtdıqdan sonra ona məxsus ənənəni davam etdirə biləcəkmiz? Görəsən, gənc zəngəzurlu nənəsinin yaddaşını davam etdirib bu dərəniz, bu tərəniz, bu bulağın adını yaşadacaqmız? Bu suala cavab vermək çətin dir. Fikrimizcə, bu əhalinin məskunlaşmasından və bu zaman atalarla oğullar arasında əlaqənin nəzərə alınmasından asılı olacaq. Ancaq hər necə olsa da, zəngəzurlunun folklor həyatı köhnə zamanlardakı kimi olmayacaq və bölgə folklorundan qaçqınlıq dövrünün izləri silinməyəcək. Yaxşı ki, biz 1988-1989-cu illərdə Laçın, Qubadlı və bölgəyə yaxın Cəbrayıl rayonlarında onların həyatı ilə az da olsa, tanış olub çoxlu folklor mətnləri yazıya ala bilmişik. Həm bölgə insanları, həm də onların mənəvi dünyası ilə tanışlıq bu bölgənin folklor həyatının bəzi cəhətlərindən söz açmağa imkan verir. Öncə zəngəzurlu kimliyindən başlayaq. Folklor həyatının birliyi bu kimlikdən başlayır.

Zəngəzur və zəngəzurlu. İstər tarixən, istərsə də bu gün kimlik şüuru siyasi, inzibati, coğrafi, soy-etnik və milli düşüncə əsasında ortaya çıxır. Bölgənin bu və ya başqa şəkildə ayrıca inzibati ərazi vahidi olması haqqında məlumatlar mövcuddur (12, 17-28). Hələ Alban dövləti zamanında da Sünik adlanan ərazi ayrıca inzibati vahid olmuşdur. Bununla yanaşı, bu torpağın coğrafi bütövlüyü həqiqətdir. Yəni qərbdən Zəngəzur, şərqdən Qarabağ yaylası ilə məhdudlaşır. Bu baxımdan, bölgə əhalisinin inzibati-coğrafi anlamı ilə XX əsrin əvvəllərinə qədər *zəngəzurlu* adı ilə tanınması təsadüfi deyil. Ancaq keçən əsrin əvvəllərində bu bölgənin qərb hissəsinin Ermənistanı verilməsi ilə əlaqədar olaraq *zəngəzurlu* adı öləzidi. Sovet hökumətinin dağılması ilə ana torpaqla Naxçıvanın, Türkiyə ilə türk dünyasının

quru yolla əlaqəsinin saxlanması ehtiyacı ilə bağlı olaraq *Zəngəzur* adı coğrafi termin kimi aktuallaşdı və görünən odur ki, bu məsələ uzun müddət öz aktuallığını saxlayacaq.

Bölgə insanına etnik kimlik şüuru da yad deyil. Belə ki, onların, demək olar ki, əksəriyyəti özlərini *kürd* sayır və bu adla özlərini təqdim edirlər. Xatırladaq ki, bölgədə çox az sayda etnik kürdlərdən ibarət kəndlər də mövcuddur və onlar kürd dilində danışırlar. Ancaq bölgə əhalisinin özlərini kürd saymasının etnik kürdlərlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Məlum olduğu kimi, oxşar hadisə Şərqi Anadoluda da müşahidə olunur (13, 24-25). Bu hadisə Səfəvilərin və Osmanlıların türkmənlərə siyasi rəqib kimi baxması ilə əlaqədar olmuşdur. Bəlli olduğu üzrə, qızılbaş ideologiyası ilə tarix səhnəsinə çıxan Səfəvilər hakimiyyəti Ağqoyunlu türkmənlərdən almışdı və bu səbəbdən soydaşları olan türkmənləri hər yerdə təqib edirdilər. Oxşar şəkildə osmanlılar da türkmənlərə ağqoyunluların hesabına siyasi rəqib kimi baxırdılar. Bu səbəbdən onlara sərt münasibət göstərirdilər. Hər tərəfdən siyasi dayağını itirən türkmənlər kürd adı altında gizlənməli oldular. Həm Şərqi Anadoluda, həm də Zəngəzurdə müşahidə olunan acı gerçəklik sözügedən tarixi hadisəyə söykənir. Nəticədə, türksöylü olmasına heç bir şübhə olmayan *qareymanlı-qaramanlı, qarağaşdı-qaraqaşlı, xələc, baharlı, qaraqoyunlu, bayındır-bayandır, çovundur, amudux (uyğurəsilli amutik boyu), buğakər (uyğurəsilli boy), padar (on uyğur boyundan biri), həkəri (uyğurəsilli boy)* və b. özünü *kürd* adı ilə tanıtdı. Yaxşı ki, bölgə insanı bu adı etnik anlamda yox, “qoçaq”, “mərd”, “dağlı” anlamında işlədir və özünü etnik kürdlərdən fərqləndirir. Qeyd edək ki, Azər-

baycanın başqa bölgələrində də adında və ya adının tərkibində kürd etnonimi olan kəndlər sözügedən hadisə ilə bağlı olaraq ortaya çıxmışdır. Məlum olduğu kimi, düşmənin bu hadisədən əleyhimizə istifadə etmə cəhdləri boş çıxdı. Burada əhalinin maariflənməsinin müəyyən rolu olmasını da xatırlatmaq lazımdır. Hazırda bu düşüncə yaşlılar arasında qalsa da, gəncliyin şüurundan silinməkdədir.

Tərəkəmə və tat. Bölgədə işlənən *tərəkəmə* və *tat* termini, başqa bölgələrdə olduğu kimi, oturaq və elat əhalini ifadə edir. *Tərəkəmə* termini əsasən qarabağlıları, *tat* termini isə zəngəzurluları ifadə edir. Bunun əksinə olaraq tərəkəmələr bölgə sakinlərinə *kürd* deyir. Ancaq *tat* sözünün ifadə etdiyi mənadan məlum olur ki, bu bölgədə oturaq həyat hökm sürür.

Yazıya alınmış materiallara nəzər yetirdikdə görürük ki, tərəkəmə inancları içərisində oturaq əhali üçün aydın olmayan cəhətlər var. Məsələn, Cicimli kəndindən olan söyləyici kəndin yaxınlığındakı qoç daşından danışarkən açıq-aşkar deyir ki, tərəkəmələr ordan keçəndə o daşın başına dolanırdılar, öpüb sonra keçirdilər (11, 39-40). Məlum olur ki, tərəkəmədən fərqli olaraq oturaq Cicimli sakini üçün qoç daşı artıq ziyarət obyektidir deyil. Buradan görünür ki, elat dünyasının mənsubları oturaq həyata keçərkən elat həyat tərzilə şərtlənən bir sıra inanc və şifahi folklor məhsullarını itirirlər. Biz Böyük Mərçanlıda olarkən qadınlar tərəkəmə lətifələri söylədi. Bizim anlamadığımızı görüb dayandırdılar. Qadınlardan biri "Onlar bunu anlamazlar" deyib yoldaşını lətifə söyləməkdən çəkirdi. Onu da deyək ki, biz tərəkəmələr arasında Molla Nəsrəddin haqqında lətifələrə

rast gəlmədik. Bu barədə soruşduqda tərəkəmə həyatına xas lətifələr söyləyirdilər.

Zəngəzur folkloru. Zəngəzur əhalisi şivəsinə görə yerləşdiyi coğrafiyaya uyğun olaraq Qarabağ, Naxçıvan, Qaradağ və Göyçə-Basarkeçər bölgələrinin dil- şivə xüsusiyyətlərini özündə necə birləşdirirsə, folklorunu da eləcə birləşdirir. Bununla yanaşı, Zəngəzur folklorunun Azərbaycan-türk folklorunun bir parçası kimi bir sıra özünəməxsusluqlara malik olması unudulmamalıdır. İrəlidə yeri gəldikcə onlardan söz açılacaq.

Andlar, alqışlar, qarğışlar. Bütün Azərbaycan xalqı kimi, zəngəzurluların da həyatında and, alqış və qarğış mühüm yer tutur. Gündəlik həyatda kimi isə inandırmaq üçün and içməli olursan, yaxşı işinə və ya həyatda yaşadığı problemə görə kimə isə alqış-dua edirsən, kimə isə qəzəblənib qarğış yağdırmalı olursan. Hamı kimi, zəngəzurlu da bu şəkildə yaşayır. Təsadüfi deyil ki, bölgə folkloruna həsr olunmuş antologiyalarda ayrıca andlar, alqışlar və qarğışlar fəsləli var. Ancaq əlifba sırası ilə düzölmüş həmin nümunələrə söykənib bu janrlara aid folklorun gerçək həyatı haqqında fikir söyləmək çətindir. Birincisi, bu janrlara aid nümunələr mövcud olanın cüzi bir hissəsidir. İkincisi, başqa janrlara aid nümunələr kimi onlar da yazının təbiətinə uyğun olaraq statik haldadır: yad mədəniyyətin və hətta müəyyən hallarda kənar bölgənin adamı onları əzbərləyib folklor həyatında funksiya və semantikasına uyğun olaraq işlədə bilməz. Məsələn, *qaraçuxa* haqqında inanc Zəngəzurdan kənardə bəzi bölgələrimiz üçün də səciyyəvidir. Bu inanc haqqında heç bir təsəvvürü olmayan bölgələr hər bir insa-

nın özünə bənzəyən və ona yardım edən bu ruhla bağlı *qaraçuxan yatmasın* və ya *qaraçuxan yatsın* kimi alqış və qarğıışı nə anlaya, nə də işlədə bilər. Bölgədə olmamıza baxmayaraq, biz tərtib etdiyimiz “Zəngəzur folkloru”nun “alqışlar” hissəsində *binəli olasan* və ya *evin binəli olsun* alqışının dəqiq mənasını anlamadıq (11, 113). Gəncliyə ünvanlanan bu alqışda *binəli* sözünün konkret mənası bölgə sakininə bəllidir. Onun mənasını Qubadlı rayonunun Qaracalar kənd sakinini Sevinc Bağdadovadan soruşmaq məcburiyyətində qaldıqda *bir ailənin xoşbəxtliyi üçün lazım olan nəsnələr* anlamında işləndiyini söylədi. Yalnız bu məlumatdan sonra alqışın konkret mənasını anlaya bildik. Azərbaycan inanclarından xəbəri olmayan hər hansı bir oxucu, çətin ki, *dabanaa nəhlət* qarğışını anlaya bilsin. Onun hansı məqamda işləndiyini ancaq bölgə insanı bilir. Bu toplularda hansı alqış və ya qarğışın nə zaman və ya kimə (qocayamı, gəncəmi, qadınamı, kişiyəmi) deyilməsi barədə bir söz deyilmir. Bəllidir ki, istər alqış, istərsə də qarğışın məzmunu ünvanlayanın və ünvanlananın kişi, qadın, uşaq, gənc, yaşlı olmasından asılı olur. Bunları anlamaq üçün ancaq məlum mədəniyyətin içərisində yaşamaq və hətta bölgə insanı olmaq lazımdır. Bununla bərabər, toplularda mənası anlaşılmayan nümunələrə də az təsadüf olunmur. Zəngəzur folklorunda *dizinə ağ tük bitsin* alqışının qarğış siyahısına düşməsi də, görünür, məlum bölgənin folklor həyatından uzaqda olmanın nəticəsidir (11, 116). Kifayət qədər məcazi olan bu alqış *uzun ömür və xoşbəxt həyat* arzusunu ifadə edir.

Toplularda hansı qarğışın ağır, hansının yüngül olması haqqında da bir şey deyilmir. Ağır qarğışlar fəvqəladə

hallarda, yüngül qarğışlar sıx-sıx işlənir. Ağır qarğışlar hət-ta xüsusi mərasimlə müşayiət olunur. Söyləyici Cəbrayilov Xuduş Həsən oğlu (Zəngilan, Gilətağ kəndi) bizə dedi ki, ağır qarğış söyləyənlər *hağışda gedirdi*: çöməlib oturur, dairəvi şəkildə atlına-atlına əlini əlinə vura-vura qarğayırdı. *Gərilərək qarğamaq* da (yana-yana, ürəkdən) bölgənin folklor həyatı üçün xarakterik haldır. Azərbaycan türk düşüncəsi qarğışa ehtiyatla yanaşır və *qarğışın iki başı var* deyir. Kişilər də *qarğış tökür*, amma *qarğış eləmək* daha çox qadınlara xasdır. Ana öz övladına belə qarğış etməkdən çəkinməz, ata qarğışı çətin hallarda olur. İnanca görə, ana qarğışı təsirsizdir, arada süd dayanır, ata qarğışı isə boşa çıxmaz. Həyatda uğursuzluqlara düçar olan adamlar haqqında *elə bil filankəsi dədə qarğışı tutub* və ya *filankəsə ata qarğışı keçib* deyilir. Xalq arasında dədə qarğışı tutan adamlar haqqında söz-söhbətlə sıx şəkildə qarşılaşmaq olur. Ürəyi saf, qəlbi təmiz, hiylə bilməz adamlarla Allahın arasında pərdə yoxdur: alqışları alqış, qarğışları qarğışdır, mütləq yerinə yetər. Bəzən alqışlar və qarğışlar qınama funksiyasında çıxış edir və istehza şəklində deyilir. Bu zaman yüngül örnəklər seçilir. Bir işi yarıtmayan adama *evin tikilsin* və ya *Allah insafu kəssin* şəklində müraciət olunur və bu üsulla qınanır. Bu hal folklor həyatında daha aktiv şəkildə özünü göstərir.

Mifoloji əhvalatlar. Bu termin folklorşünaslığımızda tamamilə yenidir. Bu vaxta qədər müxtəlif toplularda “mifoloji əhvalat” adı verdiyimiz mətnlərin janrı “mifoloji rəvayət” adı ilə verilib. Sonuncu adla bu mətn tipi rəvayət janrının bir növü kimi təqdim olunur. Ancaq mifoloji əhvalatlar zaman və məkan baxımından rəvayət janrından köklü

şəkildə fərqlənir. Belə ki, rəvayətlərdə hadisələr uzaq keçmişdə baş verir və söyləyicinin tanımadığı adamlar haqqında olur. Mifoloji əhvalatlarda isə hadisə yaxın keçmişdə baş verir və söyləyicinin tanıdığı adamlar haqqında olur. Bu fərqi nəzərə alıb belə mətnləri “mifoloji əhvalat” adlandıрмаğı doğru sayırıq. Bölgədən toplanan mifoloji əhvalatlar məzmununa görə hal anası, qurdadönmə cin yığnağı, qaracuxa haqqındadır.

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində *al*, *al qarısı*, *al arvadı* və b. bu kimi bilinən mifoloji personaj bu bölgədə (eləcə də qonşu bölgələrdə) *hal*, *hal anası* kimi tanınır. Bununla bərabər, həmin personaj bütün türk dünyası üçün səciyyəvidir. Başqa türk xalqlarında, əsas etibarilə, *albastı* adı ilə tanınan bu personaj hamilə qadınlara doğum zamanı ziyan verir və hamilə qadını ondan qorumaq üçün müxtəlif magik üsullardan istifadə olunur. Albastının bütün türk dünyasında funksional baxımdan aktiv olması da bu hadisə ilə bağlıdır. Bu baxımdan, Zəngəzur istisna təşkil etmir.

Hal haqqında yazıya alınmış mətnlərdə, bu mifoloji varlığın tutulmasından, ev işlərində çalışdırılmasından və nəhayət, onun qeybə çəkilməsindən bəhs olunur. Zəngəzur materiallarından məlum olur ki, Hal anasını tutan adama *cindil* deyilir (11, 65-66). Belə adamlara Orta Asiyada *albastikan*, Anadoluda isə *alçı* deyilir (14, 109; 15, 31). Məlum olur ki, halın tutulması haqqında mifoloji əhvalatlar bu hadisənin sayəsində *cindil/alçı*, *albastikan* statusu qazanan adamlar haqqındadır və onlar bu hadisədən sonra hamilə qadınlara yardım edirlər: halı tutan şəxs ondan yeddi arxa dönəninə toxunmayacağı barədə söz alır və ya ona məxsus bir əşyanı alıb onu azad edir. Haldan qorunmaq üçün *cindil* zahının

həndəvərinə gedir, hala və ya cindilə məxsus əşya doğum otağına qoyulur. Ancaq başqa inanc sənətlərindən (məs., şaman) fərqli olaraq haldan qorunma cindillərin əlində cəmlənməmişdir. Xalq arasında bu ruhdan qorunmanın çoxlu üsulları mövcuddur və kütləvi səciyyə daşıyır. Zəngəzurlu doğum zamanı mümkün və bildiyi üsullardan istifadə edir.

Hal anasından danışarkən bir məsələnin də üzərində dayanmaq istərdik. Müxtəlif türk xalqlarının inanclarında bu mələyin adı *al* kökünə çoxlu variantları ilə *bəsti* komponenti əlavə olunur. Müasir Azərbaycan inanclarında bu komponent *arvadı, anası, nənəsi* sözləri ilə əvəz olunur. Qeyd edək ki, qarşıya çıxan faktlar bu mələyin adındakı sözügedən komponentin Azərbaycan və Anadolu inanclarında da olduğunu göstərir. “Oğuznamə” adı ilə çap olunan XVII-XVIII əsrlərə aid “Əmsali –Məhəmmədəli” adlanan əlyazmadakı *yad fəriştədən biliş albız yegdür* atalar sözündə gördüyümüz *albız* sözü haqqında danışdığımız mələyin qədim adıdır (8, 97). Sözügedən mələyin adındakı komponentin həm də *bəsti* şəklində olması da bizə məlumdur. M.P.Vaqifin rəhmətlik V.Vəliyevin Folklor İnstitutunun arxivinə təqdim etdiyi və bu vaxta qədər çap olunmayan şeirinin bir bəndində *bəsti* sözü “mələk” anlamında işlənir:

Öldürün aşiqi bu zillət bəsti,
Ya hurisən, ya mələksən, ya bəsti.
Xəlvət otaq yumşaq döşəyin üstü,
Yıx məni yanına layla de, layla.

Burada *bəsti* sözünün *huri* və *mələk* sözü ilə bir semantik sırada dayanması və birincinin *pəri*, *mələk* anlamı verməsi ortadadır. Fikrimizcə, burada *albastı* sözündəki *bastı* komponentinin Azərbaycan variantı ilə üz-üzə dayanmışıq. Bu fikri təsdiq edən başqa faktlar da var. İmişli rayonunun Mürsəlli kəndindən olan söyləyicinin verdiyi məlumata görə, *Bəsti Al nənənin* qızının adıdır. İnanışlarda ona *Bəsti ana* deyirlər. Al nənədən kömək istəyən şəxs üzündəki xalı burub deyir: *Al nənənin cuqqası filankəsə kömək elə və ya filankəsə göstər*. Dua zamanı *mənim ağzım olmasın, Bəsti ananın ağzı olsun* deyilir. Yəni dua Al nənənin qızı Bəsti ananın dilindən edilir ki, Al nənə duanı qəbul etsin. Buradan məlum olur ki, *bəsti* komponentinin qadın adları sırasına keçməsi hal anası/al qarısından qorunma ilə bağlı olub. Onun arzu olunmayan qız anlamı (Qızbəsti) inancın unudulmasından sonra ortaya çıxıb. Bu müstəvidə bir tapmacada qarşıya çıxan *Bəsti* adının sənəm (*pəri*) şəklində vəsfi diqqəti cəlb edir.

Balaca Bəsti,
Yanları yastı,
Sənəm paçası,
Zərdi haçası (9,152).

Fikrimizcə, söhbət Al nənənin qızı Bəsti anadan gedir. Bu adın qadın adları sırasına keçməsi Hal anası/Al qarısından qorunma ilə bağlı olub.

Sözügedən personajın adındakı *bastı* komponenti bizim inanışlarda həm də *məstan* şəklində ifadə olunur. Koroğlu haqqında dastanın Ağcaquzu qolunda qarşıya çıxan

bir qoşma misrasında Koroğlu şəkil dəyişdirən cadugər xanımı *məməli məstana* bənzədir:

Bəridən gəl, bəridən,
Ürəgim yağın əridən,
Silkinib çıxdın dəridən,
Məməli məstanə uğradım (5, 247).

Burada uzun döşlərini çiyindən geriyə atan Hal anasına işarə olunur. Məlum olduğu kimi, inanışlarda bu personaj, antropomorf görkəminə görə, bir qayda olaraq, uzundöşlü təsəvvür olunur. Maraqlıdır ki, eyni söz qırğız inanışlarında *Kempir-mastan* (Mastan qarı) deyilən qaniçən demonik personajın adıdır (19, 679).

Xoruzun və pişiyin *məstan* sözü ilə əzizlənməsi Hal anasının xoruz və pişik dönərgəsi ilə əlaqəlidir. Qadın adı olması isə Bəsti adının qadın adı olması səbəbi ilə eynidir. Körpə uşağın *məstan* deyilərək oxşanması da eyni hadisənin təzahür formasıdır və magik qorunma səciyyəsi daşıyır.

Bastı komponenti türk xalqlarının inanışlarında müxtəlif fonetik variantlarda fərqli ilahələrin adının tərkibinə qatılır.

Hal anası Azərbaycan folklorunda *Ərdo* (*v*)/*Ardo* adı ilə də tanınır. Onun *ardo* variantı gürcüstanlılar və şimal rayonları üçün səciyyəvidir. Həm atributlarına, həm də funksiyasına görə, Albastı/Hal anasından qopmadır. Qeyd edək ki, *ardo/ardo* adı da *bastı/bəstidən* törəmədir. Qazax, özbək inanışlarında həmin söz həm də *martu/ martuv* şəklində işlənir (22, 49; 15, 266). Biz burada türk dilləri üçün səciyyəvi

olan *r-s* əvəzlənməsi ilə qarşılaşırıq. Azərbaycanda isə sözün önündəki *m* səsi düşüb və nəticədə, *ardo/ardo* şəkli ortaya çıxıb. Qeyd edək ki, yazıya alınmış mətnlərdə istər Hal anası, istərsə də Ərdo *cin* adı ilə də təqdim olunur. Bununla bərabər, xalq inanışlarında Bəstinin Hal anası ilə əlaqəsi qismən, Məstanın bağlılığı isə tamamilə silinmişdir. Adətən personajın bu şəkildə parçalanması adın tabulaşması hesabına baş verir. Nəticədə, tədricən tabu ad müstəqil personaja çevrilir və bu prosesdə personaj yeni xüsusiyyətlər qazana bilir.

Cin yığnağına düşmə, qurdadönmə, qaraçuxa ilə bağlı mifoloji əhvalatlar da bölgə üçün səciyyəvidir. Cin yığnağına düşmə Azərbaycanın əksər bölgələri üçün səciyyəvidir: hansısa kənddən olan şəxs qaranlıqda cinlərin şənliyinə düşür. Onun qarşısına yemək qoyurlar. Kişi “bismillah” deyib yeməyə əl uzadan kimi hər şey qeyb olur. Bəzən bu mətnlər Hal anası haqqında mətnlə qarışır. Cin haqqında mətnlərin funksional semantikasi ayrıca araşdırma mövzudur. Belə araşdırma bu mətnlərin mahiyyətini üzə çıxarardı.

Bölgə üçün xarakterik olan mifoloji əhvalatlardan biri də qurdadönmə mövzusunda: hansı kənddəsə kişi və ya qadın yasağı pozur (dar vaxtı-axşamçağı yuyunub çölə çıxır) başına canavar dərisi atılır və canavarlara qoşulur; diksinmə və ya qurd dərisinin yandırılması ilə yenidən ailəyə qayıdır. Mifoloji şüurda marginal zaman və marginal məkan kifayət qədər həssasdır. Onunla müxtəlif tipli mətnlərdə müxtəlif şəkildə qarşılaşırıq. Qurdadönmə haqqında

mətnlərdə, sadəcə, dar vaxtı ilə bağlı yasaqlara əməl olunması tövsiyə olunur və yasağın pozulmasının ağır nəticəsi xatırlanır.

Qaraçuxa haqqında mifoloji əhvalatlar da bölgədə geniş yayılmışdır. Zəngəzurdan və Qarabağın bəzi bölgələrindən başqa, qaraçuxa haqqında inanc Aran bölgəsi üçün də səciyyəvidir. Mifoloji əhvalatlarda qaraçuxa insanın özünə bənzəyir. Hər bir insanın işlərinin uğurla getməsi qaraçuxadan asılıdır. Qaraçuxası oyaq olan adam varlı, yatan adam isə kasıb olur. Tarixi Şirvan bölgəsində o, *naxış*, Qazax-Borçalı-Göyçədə və s. *sur* adı ilə tanınır. *Surun yerisin, Allah sur versin* kimi alqışlarda söhbət bəxtdən, taledən gədir. Azərbaycanın bütün bölgələrində işlənən *bəxt* hər üç sözün (və hətta inancın) alternativ variantıdır. Zəngəzurlu gündəlik həyatında kiminsə işlərinin uğurla getməsindən, kiminsə uğursuzluğundan, kimin dövlətli, kimin kasıb olmasından söhbət düşəndə bunların insanın qaraçuxası ilə bağlı olduğunu vurğulayıb sözügedən hami haqqında mifoloji əhvalatlardan bildiyini söyləmədən sakit olmur.

İnanc sənətləri. İnanc sənətləri baxımından bölgə kifayət qədər zəngindir. Yuxarıda söz açdığımız cindillərdən başqa, molla adı ilə tanınan şamanlar, sofular, oxçular, seydilər də inanc sənətinin daşıyıcılarıdır.

Şamançılıqdan söz düşərkən Azərbaycanda Sibir, Altay yada düşür. Həmin şamanın bizim ətrafımızda olması kimsənin yadına düşür. Halbuki M.F.Axundovun məşhur əsərində Parisi dağıtmaq fikrinə düşən Dərviş Məstəli şah adicə şaman mərasimi keçirir və M.F.Axundov gördüyü mərasimi təsvir edir.

Zəngilanda eşidib yazıya aldığımız mətnlərə söykənərək Azərbaycan şamançılığının bəzi xüsusiyyətlərindən bəhs etmək istərdik. Verilən məlumatlar xatirə şəklindədir. Söyləyici ya öz gördüyünü, ya da eşitdiyini söyləyir.

1. Azərbaycanda, o cümlədən Zəngilanda şaman mərasiminə *tasqurma* deyirlər. Bu ad mərasimin keçirilmə şəklindən doğur: yuyulub-təmizləndən sonra ortaya bir tas-badya qoyulur, yarıya qədər su tökülür, içərisinə bir abbası pul və ya qızıl sikkə atılır. Mollanın ruhi xəstəni çalğı ilə oynadaraq müalicə etməsi barədə də mətnlərdə məlumat var.

2. Mərasim iki şəxs tərəfindən keçirilir: molla və görücü. Molla (daha çox *cindar* adı ilə tanınır) əlinə bir çubuq götürüb tasa vura-vura cinləri çağırır. Görücü isə cinlərin gəldiyini xəbər verir. Yazıya alınmış mətnlərdə görücü yaşlı adamdır. Ancaq görücü qismində təmiz (menstruasiya dövrü çatmamış) qız uşağından da istifadə olunduğuna dair məlumatlarla tez-tez qarşılaşmaq olur və bununla bağlı yazıya alınan mətnlər var (6, 158-159). Ancaq yazıya alınmayanlar alınanlardan daha çoxdur.

3. Molla cinlərlə görücünün vasitəsilə danışır və cinlərdən nə istədiyini görücüyə deyir.

4. Verilən məlumatlarda cinlərin adı çəkilməsə də, onların hər birinin adı olduğu və bu adla çağırıldığı qeyd olunur. Onların kafir və müsəlman cinlər şəklində bölünməsi vurğulanır. Məlum olduğu kimi, cinlərin kafir və müsəlman deyə iki yerə ayrılması Orta Asiya şamançılığı üçün də səciyyəvidir.

5. Cinlər çağırışa tədricən cavab verir: tək-tək gəlirlər. Neçə cinin çağırışa gəlməsi barədə mollanın sorğusuna

görücü cavab verir. Gəlməyən cinləri molla hədələyir: ocaq yandırır, dua yazıb “Hökmü Süleyman” a and içərək ocaqda yandıracağını söyləyir. Cinlər bunu görüb qorxudan titrəyirlər və mollanın tələbinə boyun əyirlər. Cinlərin çağırışa gəlməsi, söyləyicinin dediyinə görə, xəstənin sağalmasına səbəb olur. Molla cinlərə and içdirir ki, bir də xəstəyə toxunmasınlar. Mollanın cinləri tutub qarğının (qamışın) içərisinə salması, yəni zərərsizləşdirməsi barədə mətnlərdə məlumat da var.

6. Qamçı şamanların mərasim atributlarından biridir və türk şamançılığında geniş yayılıb. Mətndə mollanın əlində qamçı və ya çubuq olması xüsusi şəkildə qeyd edilir.

7. Yazıya alınmış mətnlərdə ən inadkar və ən kinli cin Topal cin adlanır. Cinsiyyətinə görə qadındır. Bu personaj təkcə Azərbaycan sehrli nağıllarında Topal fəriştə adlanır (1, 59-60). Maraqlıdır ki, Mərkəzi Asiya şaman panteonunda da bu personaj mövcuddur (21, 55; 22,52).

8. Az da olsa şamanlıq vergisi haqqında mətnlər də yazıya alınıb. Mərkəzi Asiya şamançılığında olduğu kimi, Azərbaycanda da verilən vergi qəbul olunmalıdır. Əks təqdirdə vergi verilən adamı faciə gözləyir: ağ ilanla qara ilan qıza vergi verir; qızın dili tutulur; seyid Mahmud ağa deyir ki, bala, götürməsən, sənənin dilin açılmayacaq. Mətnlərdə şamanlıq vergisinin başqa şəkilləri də var (11, 80-82; 6,160-161).

Beləliklə, psixi xəstəliklərlə bağlı zəngəzurlu, bütün Azərbaycan xalqı kimi, *molla* adı alan şamana müraciət edib tas qurdurur. Ancaq bu məqsədlə mollaya, şiə seyidə və ya sünnü çələbiyə *cadu-bitik* yazdırmaq daha geniş yayılmışdır.

Deyildiyi kimi, inanc sənətləri arasında seyidlik və çələbilik də yer alır. Çələbiliyin Qarabağ-Cəbrayıl bölgəsinə

xas olduğunu söyləyərək vurğulamaq istəyirik ki, bu iki inanc sənəti islama söykənsə də, şamançı kimi fəaliyyət göstərir. İnanca görə, *çələbilər görücü olur, seyidlərin isə nəfsi güclü olur*. Sünni-şiə mənsubiyyətinə görə bir-birlərini sevmirlər. Hər iki tərəf bölgədə missioner fəaliyyətlə məşğul olub. Onların göstərdiyi möcüzələr haqqında çoxlu rəvayətlər var və onlar ocaq sahiblərinin kəramətlərinin təbliğinə xidmət edir.

Başqa bölgələrimizdə olduğu kimi, Zəngəzurda da inanc sənətləri içərisində sofuluq da yer tutur. Yaz və yay aylarında, vətənimizin hər yerində olduğu kimi, bu bölgədə də ilan çox olur, heyvanlara və insanlara ziyan verirlər. Sofuluq sənəti də bu ehtiyacdən yaranıb. Əslən seyid olan sofular ilanları ram edib öz iradəsinə tabe etdirir və bu məqsədlə duza ovsun oxuyur. Ovsunlu duzu həyətə, tövləyə səpirlər, insana və heyvana yedirdirlər. İnanca görə, ilan ovsunlu yerə gəlmir və ovsunlu duz yemiş insana və heyvana toxunmur. Ziyanlıq edən ilanın ocağı ziyarət etməsi haqqında əhvalatlar da sofuluq deyilən ilan piri inancı ilə bağlıdır. İnanca görə, ilan vuran adamı ilandan öncə ocağa çatdırsan, sağ qalar. Ziyanlıq edən ilanı ocaq sahibinin lənətləməsi və nəticədə, ilanın ölməsi haqqında əhvalatlar da camaat arasında sıx şəkildə söylənməkdədir (11,78).

Zəngəzur materiallarına nəzər saldıqda seyidliyin təbiət hadisələrinə də müdaxilə etdiyini görmək mümkündür: Seyid Həsən ağanın oğlu Zeynalabdin ağa bizim kəndin dolusunu iyirmi beş ilə bağladı (11,87). Yəni iyirmi beş

il müddətinə dolunu ovsunladı. Seyidlərin bu və buna bənzər fəaliyyəti birbaşa şamançılıqdan mənimsənilib. Bu baxımdan, seyidlik də inanc sənətləri sırasına daxil edilə bilər.

İnanc sənətlərindən danışarkən *oxçuluq* nəzərdən qaçırıla bilməz. Missiyası tarlanı siçanlardan arındırmaq idi. Bu məqsədlə əlindəki oxla tarlanın ətrafına cızıq çəkib siçanların getməsi üçün bir tərəfini açıq qoyur. Məndə deyilməsə də, bu zaman, adətən, ovsun oxunur (11, 87).

Qeyd etmək lazımdır ki, bölgədə gerçəkləşən inanc fəaliyyəti inanc sənətçilərinin əlində deyil. Bütün Azərbaycan xalqı kimi, zəngəzurlunun da inanc fəaliyyətinin əksəriyyəti inanc sənətçisinin müdaxiləsi olmadan müstəqil şəkildə icra olunur: çillədən çıxarmanın müxtəlif şəkilləri, zahının üzüyünü alma, qorxugötürmə, sancıgötürmə, ziyarətqahlarda keçirilən müxtəlif rituallar və s.

Ocaqlar. Bütün azərbaycanlılar kimi, zəngəzurlu da ziyarət yerlərinə *ocaq* deyir və ziyarətə gedəndə *ocağa gedirəm*, nəzir deyəndə *ocağa nəzirim var* şəklində ifadə edir. And içəndə *ocaq qənim olsun*, *ocaq haqqı* şəklində inanc obyektinə üz tutur. Kəramət sahiblərinə *ocaq sahibi* və ya *ocaq adam* deyirlər. Ocaqların sayına görə Zəngəzur Azərbaycanın ən zəngin bölgələrindən biridir və bu məsələ xüsusi araşdırma tələb edir. Ocaqlarla bağlı materiallara nəzər saldıqda həm xalqın tarixi, həm də inancları ilə bağlı xüsusi maraq doğuran örnəklərlə qarşılaşırıq. Məs., *Buğakər* və *Amudux* ocaqlarının adları iki uyğur tayfasının adını ifadə edir. Bu pirlərdən biri Şərqi (*Buğakər*), o biri isə Qərbi Zəngəzurda (*Amudux*) yerləşir və hər iki ad bu bölgədə sözügedən tayfalardan qopan tirələrin yerləşdiyinə şahidlik edir (2, 38).

Şəhid, şəhidliklə bağlı etnik şüurumuzda soluxmuş və hətta yox olmuş təsəvvürümüzü Zəngəzur ocaqları təkrar yadımıza saldı. Əcdadlarımızın təbiətə hakim olan, sahibinə məşru hakimiyyət haqqı verən *yada daşı* haqqında təsəvvürlərinin Zəngəzurdə və başqa bölgələrimizdə necə dəyişdiyini görmək xüsusi maraq doğurur. Burada *yağışdaşı* (yada daşı) haqqında inanc mübarək şəhid düşüncəsi ilə birləşir: şəhid qəbrindən və ya şəhidlər daşı deyilən daş komasından bir daş götürüb su üzərindən keçmədən su sənəyinin içinə qoysan (və ya axar suya salsan) yağış yağar. Bu şəkildə susuzluqdan ürəyi yanan şəhidin daşa keçən əziz ruhu eşqinə Tanrı yağış yağdırır (11, 97). Yada daşı ilə bağlı inanclar başqa şəkildə də özünü göstərir: müsəllaya çıxmaq, fal daşının üstünə çıxmaq və s. Ancaq biz burada Ağoğlan adı ilə tanınan ocaq barədə bir neçə kəlmə söyləmək istəyirik.

Məlum olduğu kimi, Cəbrayıl, Xocavənd, Laçın, Sədərək rayonlarında bu adda ocaqlar var. Laçın rayonundakı ocaq V-VI əsrlərə aid xristian kilsəsidir. Xocavənd rayonunda yerləşən IV əsrə aid Amaras kilsəsi də Ağoğlan adlanır. Cəbrayıl və Sədərək rayonlarındakı ocağın xaçpərəst kilsəsi olması haqqında məlumat yoxdur. Hadrut rayonunun köhnə adı Ağoğlan olub. Bu adın Xocavənd rayonundakı Ağoğlan-Amaras kilsəsi ilə bağlılığı haqqında məlumata rast gəlmədik.

İ.Cəfərov bir yazısında B.Ögələ söykənərək yakut-saxa və uyğur inanclarında ilk insanın Ağoğlan adlanması, ağacdən doğulan qadının onu əmizdirməsi motivinə əsaslanaraq Ağoğlan adının İsa Məsihi ifadə etməsini söyləyir

və xristian kilsəsinin Ağoğlan adlanmasını da bu müstəvidə yozur (23). Qeyd edək ki, müəllif fikrini illustrativ şəkildə ifadə etsə də, məsələnin mahiyyətini doğru tutmuşdur. İş ondadır ki, yakut-saxa dastanlarında *Ürüng Uolan* (Ağ oğlan) adı ilə təqdim olunan qəhrəman Tanrı oğludur. Tanrı öz övladını "Orta Dünya"ya göndərir. Yer üzündə həyat onunla başlayır, o, ilk insandır və insanlığın əcdadıdır. Saxa dastanlarında Tanrı oğlu ilk insan başqa adlarla da (məs., Er Soqotox, Ulca bootur və b.) təqdim olunur (18, 124-130). *Ürüng Uolan* onun adlarından biridir. O, saxa dastanlarında həm yardımçı personajlardan biri, həm də əsas qəhrəman kimi fəaliyyət göstərir (17, 28; 24). Qeyd edək ki, *ürüng* sözü saxa tanrılar panteonunda Tanrı və onun xanımının (*Ürüng Ayı Toyon* və ya *Ürüng Aar Toyon*, *Ürüng xotun*) adına əlavə olunur. Ancaq Ağoğlanın xristian kilsəsi ilə əlaqəsi onun ilk insan olması ilə deyil, Tanrı oğlu olması ilə bağlıdır. İş ondadır ki, türklər xristianlığın Tanrı oğlu İsa haqqında düşüncəsinə əsaslanıb bu dini Tanrı oğlu haqqında mifin qəhrəmanının adı ilə adlandırdılar. Bu məsələ hələ XIX əsrin sonlarında Q.Potanini maraqlandırmışdır. Müəllif türklərin xristianları *erkeun* adlandırmasına diqqət yetirib göstərir ki, Erke türklərdə Tanrı oğlu haqqında mifin qəhrəmanlarından biridir və bu səbəbdən Tanrı oğluna inama əsaslanan xristianlığı özlərində olan oxşar inanca söykənərək ad vermişdilər (20, 1-2). Oxşar hadisə ilə Oğuznamədə qarşılaşırıq. Məlum olduğu kimi, islam ölkələrində Göy oğlu titulu daşıyan Çin imperatorunu *baqa putral/baq pur* (*tanrı oğlu*) sözünün islam variantı ilə *faqfur/fağfur* adlandırdılar. Həmin sözün *təkfur/təkur* variantı Oğuznamədə xaçpərəstləri, yəni Tanrı oğluna inananları ifadə edir.

Tanrı oğlu haqqında mifin qəhrəmanlarından biri olan Olcaya *Olca peyğəmbər* deyilməsi də bu baxımdan az şey demir (3, 129-130). Tanrı oğlu İsa Məsihi inancı ilə bağlı mənbədə Tanrı oğlu haqqında türk mifinin qəhrəmanlarından biri olan Ağoğlanın adının verilməsi, bu baxımdan, təsadüfi deyil. Bu müstəvidə Ağoğlan məbədi Tanrı oğlu və ya Tanrı oğlu İsa məbədi anlamına gəlir. Məlum olduğu kimi, bu kilsələr tarixi baxımdan qədimdir. Onların nə zamandan belə adlanmasını söyləmək çətindir. Onu bu şəkildə xristian dinini qəbul etmiş hun (V əsr) və ya oğuzmənşəli tayfalar da (XI-XII əsrlər), XIII əsrdən bölgəyə hakim olan moğol siyasi birliyinin içərisindəki çoxsaylı xristian türklər də adlandıra bilərdi. Məsələnin bu tərəfi ayrıca araşdırma tələb edir. Bununla belə, müasir zəngəzurlunun və qarabağlının şüurundan Ağoğlan haqqında mifin arxaik semantikasısı silinib: xalq yaddaşı onu döyüşdə şəhid olan *ağ üzlü oğlan* kimi xatırlayır.

Davranış normaları. Bütün Azərbaycan xalqı kimi, zəngəzurlu da gündəlik həyata, ənənəyə uyğun şəkildə yaşayır. Ənənəvi normaların bir hissəsi dini-mifoloji, bir hissəsi isə mifoloji anlamını itirərək adətə çevrilmişdir. Bölgə insanların əksəriyyəti şiə inancındadır. Onların əsas hissəsi rəsmi cəfəri, az bir hissəsi isə təsəvvüfi səciyyə daşıyan qızılbaş inancının daşıyıcılarıdır və cəfərilər tərəfindən yaxşı qarşılanmır. Bununla yanaşı, bölgədə az da olsa, Dondarlı, Dəmirçilər kimi, sünni kəndləri də mövcuddur və sünni-şiə fərqliliyindən doğan adət-ənənənin yaratdığı ziddiyyətlər onlara da aiddir.

Əksəriyyətin şiə olması hesabına mifoloji inanclar bu və ya digər dərəcədə şiə örtüyünə bürünüb. Məsələn, göyün dayandığı yerdə qərar tutması Hüseynin adının çəkilməsi ilə başa çatır; ayağı qanlı kəkliyin ətini yemək olmaz, imam Hüseynin qanına batıb (11, 29, 36) və s.

Zəngəzurlu gündəlik həyatda, əsas etibarilə, tarix öncəsi yaranmış mifoloji düşüncənin buyruqlarına əsasən yaşayır: ocağa su tökməzlər; isti suyu yerə atmazlar; un çuvalının içinə nal qoyarlar ki, cin gəlib aparmasın; barsız ağacı həyətdə əkməzlər; söyüd ağacını həyətdə əkməzlər; çinar, dağdağan, saqqız ağacını kəsmək günahdır; cəvizin altında yatmazlar, cin vurur; yatan pişiyi oyatmaq günahdır; əliyi, hacıleyləyi, qaranquşu vurmaq günahdır; ayağı qanlı kəkliyin ətini yemək olmaz və s.

Mifoloji düşüncə gündüzlə gecə və gecə ilə gündüz arasındakı marginal zamana (*dar vaxtı*) xüsusi həssaslıqla yanaşır: bir axşam, bir səhər dar vaxtdır, o vaxtlar yatmaq olmaz; mal gələn vaxtı (dar vaxtı) xoruz banlasa, ziyanlıq olar; dar vaxtı (şər qarışanda) suyun üstünə getməzlər, ziyanlıq olar və s. Bu və bu kimi yasaqlar, bütün Azərbaycan xalqı kimi, gündəlik həyatda zəngəzurludan da tələb olunan davranış normalarıdır.

Sarı Aşıq və el şairləri. Bölgənin ən tanınmış yaradıcı insanı Sarı Aşıqdır. Laçın, Qubadlı, Cəbrayılda Sarı Aşığın həyatı haqqında söhbətlər və bayatıları geniş yayılıb və aktiv şəkildə söylənir. Onun haqqında verilən məlumatlar rəvayət şəklindədir. Söylənən rəvayətlərdə o, haqq aşığı və kəramət sahibidir. Hər şey ona öncədən əyan olur; alqışı və qarğıışı yerinə yetir; əlində bərəkət var; istədiyinə çatır; bədahətən bayatılar deyir və s. Rəvayətlərə görə, öz adı Nəbi

və ya Sarıca Nəbidir. Söyləyicilər onun Qaraman elindən (Türkiyədən) gəlməsi üzərində israr edir və aşığa aid bir bayatı ilə sübuta yetirirlər:

Aşıq Qaramanlıdı,
Xalın qara manlıdı.
Yaxşının tənəsinən
Yenə qar amanlıdı.

Kərəmin olduğu kimi, onun da Lələ adlı yoldaşı var. Lələ dağda peyda olur, Lələ dağında da dünyasını dəyişir. Həzrət Əli Yaxşını ona buta verir. Ancaq bu sevgi vüsəl istəmir. Rəvayətlərdə dönə-dönə deyilir ki, Sarı Aşıq *göz aşığıdır* və onun cinsiyyət yerində sadəcə gül bitib (11, 400-411; 7, 265-267). *Göz aşığı* ifadəsi təsəvvüfdə ilahi eşq düşüncəsinin xalq variantıdır və aşığın sevgisinin mahiyyətini ortaya qoyur.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan, eləcə də türk xalqları folklorunda sonu faciə ilə nəticələnən sevgi haqqında dastan, əfsanə və rəvayətlər çoxdur. Ancaq Sarı Aşığın sevgisi haqqında rəvayətlərdən başqa, onların hamısında bu hadisə dünyəvi müstəvidə motivləşdirilir. Bu hadisə sözügedən bölgədə təsəvvüf təriqətlərinin, xüsusilə nəqşbəndiliyin geniş yayılması ilə bağlı ola bilər. Bu təriqətin başında dayanan Seyid Mirhəməzə Nigarinin də Nigar adlı qıza ilahi eşqi haqqında rəvayət var. Yeri gəlmişkən, bu rəvayətlərin qəhrəmanlarının adları da (Aşıq, Yaxşı, Yaman, Nigar) təsəvvüfi anlam daşıyır. Onu da qeyd edək ki, Sarı Aşıq haqqında dərin məlumat verən söyləyicilərimizdən ikisi nəqşbəndi təriqətinə məxsus müridlər idi. Sarı Aşıq və Yaxşının

ilahi sevgisi haqqında rəvayətlər uğursuz sevgi haqqında müxtəlif janrlı mətnlərdən alsa da, təsəvvüf düşüncəsinin süzgəcindən keçərək yeni məna qazanmışdır. Şəhvani duyğular üstü sevgi təsəvvüf düşüncəsinin təməl prinsiplərindəndir. İlahi sevgi düşüncəsi ilə, demək olar ki, bütün təsəvvüf əhlində qarşılaşmaq mümkündür. Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində qarşımıza çıxan aşağıdakı beytdə bu ideya ifadə olunur:

Xəyal ilə təsəllidir, könül meyli-vüsal etməz,
Könüldən dışra bir yar olduğun aşiq xəyal etməz.

Bəktəşi təriqətinin başına keçən Balın Sultanın cinsi həyatdan imtina etməsi də eyni hadisənin praktik təzahürüdür. Pir Sultan Abdalın:

Dikəni gül eylədilər,
Toxumu dən eylədilər,
Yarı bülbül eylədilər,
Gülə çevirdilər məni.

– misralarında cinsi həyatdan və ya dünyəvi sevgidən imtinanın ifadəsi Sarı Aşıqla bağlı rəvayətdəki gülün rəmzi anlamı ilə üst-üstə düşür. Bununla yanaşı, Sarı Aşıqla bağlı rəvayətlərdəki ilahi sevgi motivi dastan, əfsanə və rəvayətlərdə sıx şəkildə görünən uğursuz sevgi motivindən baş götürür. Söhbət Əsli və Kərəm, Arzu və Qənbər kimi dastanlarda, Sara haqqında rəvayətdə və bir çox əfsanələrdə sonu faciə ilə qurtaran sevgidən gedir. Məlum olduğu kimi, dastan variantlarında dəfn olunan aşıqların qəbri üzərində gül

bitir. Bu sevgiyə əngəl olan şəxs onların arasında dəfn olunur və onun qəbrindən çıxan qaratikan kolu güllərin bir-birinə sarmaşmasına imkan vermir. Ancaq Sarı Aşıq haqqında rəvayətdə aşıqlərin arasında Həkəri çayı dayanır və bu motiv Azərbaycan folklorunda yalnız Sarı Aşıq haqqında rəvayətdə var. Bununla belə, onun variantı ilə biz bir çox türk xalqlarının epik yaradıcılığında olan “Bayansılı və Kozu Körpəş” dastanında qarşılaşırıq. Dastanda biri-birinə aşıq olan qəhrəmanlar həlak olur və onlardan biri çayın bir, o biri isə çayın başqa sahilində dəfn olunur. Onların qəbrində iki ağac göyərir. Bu ağaclar çayın ortasında qovuşmaq istəyir. Bir ayıpəncəsi kolu araya girib onlara əngəl olur. Bu çayda iki ağ ördək havaya qalxıb bir-biri ilə birləşmək istəyir. Ancaq bir yaman quş buna imkan verməyib onları ayırır (16, 32-40). Göründüyü kimi, xalq təsəvvüf düşüncəsi türk dastan yaradıcılığında xüsusi anlam daşıyan bu qədim süjetə yeni anlam versə də, ənənəyə toxunmur. Bununla belə, süjetin arxaik anlamı ilə yeni anlamı ziddiyyətə girir. Belə ki, bu qədim süjetdə iki gəncin sevgisi yasaqlanır və onların ruhlarının belə qovuşmasına izn verilmir. Görmək çətin deyil ki, bu süjet yasaq və ya günah nikah haqqındadır. Onun ekzoqom və ya endoqom ailəyə qarşı çevrilməsi xüsusi araşdırma tələb edir. Qeyd edək ki, ilahi sevginin vüsala ehtiyacı olmadığı üçün Sarı Aşıq haqqında rəvayətdə sevgililərin ruhlarının qovuşmasının əngəllənməsi ilə bağlı motivlər süjetin yeni semantikasi ilə uyuşmur.

Sarı Aşıqla yanaşı, şeirləri bölgə sakinlərinin dilində əzbər deyilən başqa şairlər də var. Zəngilandan Şıx Məhəmməd (Sırkənd kəndi), Məşədi Cabbar, Şair Abış, Aşıq Bəbir (Gilətağ), Aşıq Əli, Aşıq Məmmədrza (Məmmərzalar

kəndi), Qubadlıdan Şair Məmməd, qardaşı Süleyman və Əliş (Qarağaşdı kəndi), Uzun Əsəd, Çoban Əli belə simalardandır. Onlardan Şıx Məhəmmədə, Aşıq Bəbirə, Uzun Əsədə vergi verilməsi haqqında məlumatlar var (11, 424-426; 7, 268-269, 284). Günümüzdə gəlib çatmış şeirləri, əsas etibarilə, müəyyən rəvayətlərlə bağlıdır. Bu şeirlərin əksəriyyəti bədii baxımdan mükəmməldir. Onlar içərisində Qarağaşdı Süleymanın yeni eranın adını və mahiyyətini aydın bir şəkildə ifadə edən bir şeirin üstündən sükutla keçmək mümkün deyil. Cəmi iki salamat bəndi günümüzdə çatmış şeirin bir bəndində deyilir:

Urusun zakunudu hər gədəni bəy edəsən,
Ağlı dürüst dolanıb canını qurban edəsən,
Oğrunu boşduyasan, doğruya divan edəsən,
Xəş belə dövranıdı, heş belə dövran olmaz.

Məzəli söhbətlər. Başqa bölgələrimizdə olduğu kimi, zəngəzurlu da deyib-gülməyi, əylənməyi çox sevir. Tay-tuş arasında, qonaqlıqda, çayxanada, işdə və iməciliklərdə bir yerə yığılanda məzəli əhvalatlar, lətifələr söyləmək zəngəzurluya da xasdır. Belə əhvalat və lətifələr içərisində ədəbli və ədəbsizi olur. Ədəbli lətifələrin auditoriyası genişdir. Ədəbsiz lətifələr dar auditoriyada (tay-tuşlar arasında) deyilir. Belə lətifə və əhvalatlar yaşca böyük və kiçiklər, eləcə də əks cinsin mənsubları olan yerdə deyilməz. Deyildiyi halda onun yüngül variantı seçilir və ya kobud ifadənin üzərindən keçilir. Tay-tuş arasında deyiləndə belə öncə ətrafa göz gəzdirib yaxında böyük-kiçik, qız-gəlin olub-ol-

madığını nəzərdən keçirirlər. Məsələnin bu tərəfi təkcə lətifə və əhvalatlara yox, ədəb çərçivəsindən kənara çıxan başqa folklor örnəklərinə də aiddir. Ona görə də məhrəm məclisdə deyilən folklor mətni ilə kənar auditoriyada deyilən folklor mətni fərqli olur. Bakıdan rayona ezamiyyətə gələn folklor toplayıcısına bir çox hallarda ədəb çərçivəsindən kənar mətnlər ya deyilmir, ya da mətn deyiləsi hala gətirilir. Ona görə də yaşanan folklor yazıya alınan folklordan bir çox hallarda fərqlənir. Müəyyən hallarda mövcud folklor deyilən səbəbdən heç vaxt yazıya alınmır, alınsa da çap olunmur. Bütün Azərbaycanda olduğu kimi, Zəngəzurda da Molla Nəsrəddin, Bənlul Danəndə haqqında lətifələr söylənir. Ancaq Azərbaycanın bəzi bölgələri üçün səciyyəvi olan (məs., Göyçay, Saatlı) Kəlniyət haqqında lətifələr Zəngəzurda da mövcuddur. Burada bu komik personaj haqqında çoxlu lətifələr deyilir. Başqa bölgələrdə Kəline, Kəl İnayət adı ilə tanınan bu personaja Zəngəzurda Kəlniyət deyilir.

Kəlniyət haqqında lətifələr şah və onun təlxəyi lətifəçilik ənənəsinə daxildir. Azərbaycan folklorunda Kəlniyətdən başqa, Bəhlul Danəndə haqqında bir çox lətifələr (Bəhlul – Harun Ər-Rəşid) və Molla Nəsrəddin haqqında lətifələrin bir qismi (Molla Həsərdin – Teymurləng) şah-təlxək cütlüyü əsasında qurulur. Bu lətifəçilik ənənəsi arxaik mifoloji təsəvvürlərə söykənir (4, 70-90...) və bu ənənə başqa türk xalqlarının folklorunda da mövcuddur. Qazax folklorunda As Canıbek və Jerenşe, özbək folklorunda Mahmud və Ayaz haqqında lətifələr şah-təlxək cütlüyü əsasında qurulur. Kəlniyət isə lətifələrdə Şah Abbasın təlxəyidir.

Bu lətifələrdə o, əksər hallarda müdrik cavabları ilə Şah Abbasa üstün gəlir və ya Şah Abbasın söz sınağından qalib çıxır. Bəzi lətifələrdə bu personajı Şah Abbasın vəziri əvəz edir. Bu vəzir bir çox lətifələrdə Allahverdi xan adı ilə təqdim olunur. Bununla yanaşı, ədəb çərçivəsindən kənara çıxan lətifələr Kəlniyətin adı ilə bağlıdır.

Kəlniyət haqqında hər iki qəbildən olan lətifələr aktiv şəkildə deyilir və bölgə insanını güldürür.

Söylənən lətifələrin hamısı heç də Molla Nəsrəddinin, Bəhlul Danəndənin və Kəlniyətin adı ilə bağlı deyil. Məlum olduğu kimi, Azərbaycan lətifə fondunun böyük bir qisminin qəhrəmanı bizim tanıdığımız məşhur lətifə qəhrəmanları yox, “naməlum” şəxslərdir. Bu lətifələr Azərbaycanın bütün regionlarında var və Zəngəzur da bu baxımdan istisna təşkil etmir. Qızılquşun ölüm xəbərini gətirənə cəza verəcəyini söyləyən padşah, ikiarvadlının çayda boğulmasından bəhs edən *Tarp elə bilir terpdədi, Dərviş niyə narazı, Xam göndürsə, halal olu, Elçi qarşısına çıxan üç pəltək bacı, Quraqlıq olarsa, böyük, yağınlıq olarsa, kiçik qız batacaq, Öz çıraqımı söndürüb sənin çırağını yandırırım, Kor tutduğun buraxmaz, Sənin vuruşun kor vuruşu deyil, Qonaq bir il burdadı, Tülkününkü Allahla qaldı* və s. kimi lətifələr və məsəllər bu bölgəyə də xasdır (11, 321-363).

Yazıya alınmış mətnlərdə bölgə insanları və onların həyatı ilə bağlı lətifələr də az deyil. Bu lətifələrin qəhrəmanları gerçək Zəngəzur insanlarıdır. Onlar illər boyu söylənmiş və Zəngəzur insanını gözləri yaşarana qədər güldürmüşdür. Bu lətifələrin ifası zamanı uğunub gedən insanlar aşırı gülüşün ziyanlıq gətirməsi inancını yada salıb gözlərinin yaşını silərkən “nəhlət şeytana” deməyi də unuturlar.

Dəri əhvalat: Teymurləng və ermənilər. *Dəri əhvalatı* adlanan süjet dünyanın bir çox xalqları arasında yayılmışdır və beynəlxalq səciyyə daşıyır: nökr ağasından bir dəri boyda torpaq istəyir; ağa nökrin arzusunu yerinə yetirir; nökr dərinə kəsib köşə düzəldir, bir-birinə bağlayıb uzadır və bu şəkildə ağanın torpaqlarının böyük bir hissəsinə sahib olur. Bu süjetin müxtəlif versiya və variantları mövcuddur. Fərqli müstəvilərdə, fərqli etnik mühitlərdə fərqli şəkil alan bu qədim süjet insanın və ya bir xalqın torpağa sahib olma arzusunu ifadə edir. Ancaq Azərbaycan, o cümlədən Zəngəzur folklor mühitində tarixi gerçəkliyə uyğun olaraq yaranmış və xalqın son iki yüz il ərzində yaşadığı problemlə bağlı aktuallığını saxlamışdır. Vəli Nəbioğlu, Muxtar İmanov və bizim 1989-cu ildə Zəngilan rayonunun Gilətağ kənd sakinini Xuduş Cəbrayılovdan yazıya aldığımız mətn aşağıdakı şəkildədir:

Temurləng pətşah idi. Ermənilər Temurun yanına gəlir ki, “şah sağ olsun, bizə bir gön arxası torpax ver, göy-göyərtili əkəh, bejərəh”. Pətşah fikir rəşdi yenişə-yoxuşa ki, bir gön arxası nə olan şeydi, lap ikisin verərəm.

Dedi:

– Razıyam, hərəzə bir gön arxası torpax verərəm, bı nədi ki?

O vaxtdar da pətşahın özünün ayrıja torpağı varıdı. Temurləng göstəriş verdi adamlarına ki, gedin ermənilərə iki gön arxası torpax verin. Ermənilər getdilər gönü köşə çəhdilər, uzun ip elədilər, gönün bir köşəsi oldu, məsələn, iki kilometr, üç kilometr. Torpağı bı qaydaynan hesaplədilər, verdilər ermənilərə.

Vaxt oldu məhsul götürüləndə Temurləng gördü ki, məhsul xeyli azalıp. Soruşdu adamlarınnan ki, əə, bı il məhsul niyə belə az oldu? Dedilər ki, qibleyi-aləm, torpağın filan qədər in verdirdin ermənilərə.

-Ayə, nə ermənilərə?

Dedilər:

-Sən vermişən. Hərəmizə iki gön arxası.

Dedi:

-Ayə, mən gön arxası demişdim, köşə arxası ki deməmişdim. "Tfu" dedi, nəqqədir erməni vardı, başdadı qırmağa. Bir-iki erməni qalmışdı. Temurləng dedi ki, bir vaxt gələjəh, eşidəjəhlər ki, erməni addı bir millət varmış, deyəjəhlər, görən nejə millətmiş bı ermənilər.

Ona görə də Temurləng bir-iki ermənini öldürmədi, sağ saxladı (11, 37).

Teymurləngin erməniləri qırması və gələcək nəsillərin onu qınamaması üçün bir-iki ermənini sağ saxlaması haqqında xalq arasında geniş yayılmış söz-söhbət bu mətnə söykənir.

Yuxarıda etdiyimiz qeydlər Zəngəzurun qaynar folklor həyatının az bir hissəsidir. Sözlü və sözsüz folklorun bütün qatları, janrları üzrə Zəngəzurdə zəngin bir folklor həyatı yaşanıb. Qaçqın zəngəzurlu hara üz tutubsa, folklorunu da özü ilə aparıb və övladını da ənənədən hazır şəkildə aldığı dəyərlərlə tərbiyə edib. Yurduna dönən zəngəzurlunun şüurunda köçüb yaşadığı bölgə ilə bağlı xatirələr silinməyəcək. Ancaq zəngəzurlu ənənə insanı olaraq yaşamaqdadır və onu bu ənənə ilə saysız-hesabsız tellər bağlayır. Gənc nəslin bölgə coğrafiyası, buraların flora və faunası ilə

tanışlığı müəyyən zaman aparacaq. Bununla yanaşı, insanın coğrafiyadan asılılığı və onu mənimsəmə ehtiyacı, eləcə də yaşlı nəslin yardımını ilə bölgə coğrafiyası yenidən fəth olunacaq. Beləliklə, köçkünlükdən əvvəlki şəkildə olmasa da, Zəngəzurda folklor həyatı yenidən canlanır.

Ədəbiyyat siyahısı

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, II c., Bakı: Çıraq, 2004
2. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı, Bakı: Elm və təhsil, 2013
3. Əsgər Ə. Oğuznamə araşdırmaları (məqalələr), Bakı: 2022
4. Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi, Bakı: Elm, 2011
5. Koroğlu, Bakı: Elm və təhsil, 2021
6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VIIc., Bakı: Elm və təhsil, 20014
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, Xc., Bakı: Elm və təhsil, 2018
8. Oğuznamə, Bakı: Yazıçı, 1987
9. Tapmacalar, Bakı: Kommunist, 1971
10. Təhmasib M. H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: 1972
11. Zəngəzur folkloru. Bakı: Səda, 2005
12. Zəngəzur mahalının kameral təsviri. Bakı: Elm və təhsil, 2021

Türkiyə türkcəsində

13. Eröz M. Yörükler. İstanbul: 1991
14. Turan A. Türk dünyası araşdırmaları. Doğu və Cüneydoğu Anadolu, Ankara, 1992

Rus dilində

15. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана, Москва: Наука, 1992
16. Дмитриев Л.В. Язык барабинских татар. Ленинград: 1981
17. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени, Москва: 1990
18. Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских Олонхо. Москва: Наука, 1983
19. Манас, т.2, Москва: Наука, 1988, с.629
20. Потанин Г. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии. Томск, 1916
21. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. – До мусульманские верования и обряды в Средней Азии, Москва: Наука, 1975
22. Телеубайев А.Т. Реликты домусульманских верований в семейной обрядности казахов (XIX начало XX), Алма-ата: 1991

İnternet saytları

23. Сəfərov İ. Ağoğlan və Ağqız kilsələri, <https://xalqqazeti.com/az/news/73570>
24. Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольском эпосе. [https://www.gumer.info/bibliotek Buks/Literat/melet10/13.php](https://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Literat/melet10/13.php)

Sərxan Xavəri*

**ZƏNGƏZUR FOLKLORUNDA
ETNİK-SİYASİ ÖZÜNÜTƏŞKİL
KODUNUN FUNKSIONAL SEMANTİKASI**

Xülasə

Məqalədə Zəngəzur folklor örnəkləri, əsasən də rəvayətlər əsasında folklorda etnik-siyasi özünütəşkil modelləri, folklor və dövlətçilik məsələlərindən bəhs edilir. Müəllif folklor və dövlətçilik probleminin öyrənilməsi üçün məsələyə nəzəri-metodoloji aspektən yanaşmaya üstünlük vermiş, bu sahədə bir sıra nəzəri qənaətlərini ümumiləşdirmişdir.

Məqalədə milli humanitar elmi düşüncədə “folklor və dövlətçilik” probleminə yanaşmalar metodoloji olaraq üç fərqli rakursda ümumiləşdirilmişdir:

Mifoloji rakurs – folklor mətnlərində mövcud olan dövlət və dövlətçiliklə bağlı semantemlərin mifoloji dünya modeli baxımından izahı.

Tarixi rakurs – Azərbaycan xalqının dövlətçilik tarixinin izlərinin, əlamətlərinin bu və ya digər folklor nümunələrində araşdırılması, bəzi halda eposdan etnosun bütöv tarixinin rekonstruksiyası.

* AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, sarxan.xaveri@mail.ru

Sosial-mədəni rakurs – dövlətçiliklə bağlı xalqın arzu və istəklərinin tərənnümü, xüsusən də türk dövlətçilik təfəkküründə mərkəzi substansional obraz olan hökmdarla bağlı mülahizələr.

Qeyd olunan bu nəzəri məsələlər konkret Zəngəzur folklor rəvayətləri əsasında təhlil edilmiş, müvafiq elmi qənaətlər ümumiləşdirilmişdir.

Açar sözlər: Zəngəzur, folklor, dövlətçilik, etnik-siyasi özünü təşkil, mifoloji dünya modeli, əfsanə

THE FUNCTIONAL SEMANTICS OF THE ETHNIC-POLITICAL SELF-ORGANIZATION CODE IN ZANGAZUR FOLKLORE

Summary

In the article it is said about the issues of the ethnic-political self-organization models, folklore and statehood in folklore on the basis of Zangazur folklore examples, mainly legends. The author preferred the theoretical-methodological approach to the issue for the study of the problem of folklore and statehood, summarized a number of his theoretical conclusions in this area.

In the article the approaches to the problem of “folklore and statehood” in the national humanitarian scientific thought are summarized in three different angles methodologically:

Mythological angle – the explanation of semantems about the state and statehood existing in folklore texts from the point of view of the mythological world model.

Historical angle – the investigation of the traces of statehood history of the Azerbaijani people in one or other

folklore examples, in some cases the reconstruction of whole history of ethnos from the epic.

Socio-cultural angle – the praise of the wishes and desires of the people about statehood, in particular, judgments about the ruler, who is the central substantive image in Turkic statehood thinking.

These theoretical issues are analyzed on the basis of specific Zangazur folklore legends, the relevant scientific conclusions are summarized.

Keywords: Zangazur, folklore, statehood, ethnic-political self-organization, mythological world model, legend

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМАНТИКА КОДА ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ САМООРГАНИЗАЦИИ В ЗАНГЕЗУРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

В статье рассматриваются модели этнополитической самоорганизации в фольклоре, вопросы фольклора и государственности на основе фольклорных образцов Зангезура, преимущественно на преданий. Для изучения проблемы фольклора и государственности автор предпочел подойти к вопросу в теоретико-методологическом аспекте и обобщил ряд своих теоретических выводов в этой области.

В статье подходы к проблеме «фольклора и государственности» в отечественной гуманитарной научной мысли методологически обобщаются в трех различных ракурсах:

Мифологический ракурс – разъяснение существующих в фольклорных текстах семантем государства и

государственности с точки зрения мифологической модели мира.

Исторический ракурс - исследование следов и признаков истории государственности Азербайджанского народа на том или ином фольклорном примере, в ряде случаев реконструкция всей истории этноса из эпоса.

Социокультурный ракурс - воспевание желаний народа, связанных с государственностью, особенно соображений, связанных с правителем, который является центральной субстанциональной/существенной фигурой в мышлении тюркской государственности.

Указанные выше теоретические вопросы были проанализированы на основе конкретных Зангезурских фольклорных повествований и были обобщены соответствующие научные выводы.

Ключевые слова: Зангезур, фольклор, государственность, этнополитическая самоорганизация, мифологическая модель мира, предания

Azərbaycanın zəngin folklor mühitlərindən olan Zəngəzur folklorunun etnik-siyasi özünütəşkil kodu baxımından öyrənilməsi müasir şəraitdə həm elmi, həm də ictimai baxımdan xüsusi aktualıq kəsb edir. Bu, işğaldan azad edilmiş torpaqlara Böyük Qayıdış baxımından ümumiictimai olaraq, etnosun etnik-siyasi özünütəşkilinin folklor modelləri aspektindən öyrənilməsi baxımından elmi olaraq əhəmiyyətlidir.

Şərti olaraq “mental kosmos” adlandırılıla bilən xalqın milli özünü təşkilində daim təkrarlanan, müxtəlif kombinasiyalarda ritmləşən elə dəyişməz struktur universumları, etnik davranışın elə qəlib strukturları vardır ki, milli dövlətçilik ideologiyasının elmi əsaslarla hazırlanması üçün o strukturlar geniş tədqiq olunmalıdır. Və həmin qəlib–modellər heç bir digər təsisatda olmadığı kimi yalnız xalqın folklorunda, xüsusən də Zəngəzur kimi daim yad etnik-siyasi mühitlə təmasda olan bir mühitdə qorunub saxlanılmışdır.

Bu mənada kollektiv yaddaş mexanizmlərinə əsaslanan folklor, onun müvafiq janrları bütün digər xüsusiyyətlərlə yanaşı, xalqın dövlətçilik təfəkkürünün həm yaranma və formalaşma arealı, həm də yaranmış təcrübənin qorunduğu fonddur. Buna görə də Azərbaycan folklor nümunələri, xüsusən epik folklor mətnləri xalqımızın dövlətçilik ənənələrini də özündə mükəmməl şəkildə ehtiva edir.

Beləliklə, Azərbaycan milli mədəniyyəti kontekstində Zəngəzur folklor nümunələri əsasında folklor və dövlətçilik münasibətlərinin elmi təhlilin predmetinə çevrilməsi iki aspektdən xüsusi əhəmiyyət daşıyır:

Birinci aspekt, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanın toplum olaraq müasir mürəkkəb sosial-mədəni, siyasi və geosiyasi şərtlər daxilində, müharibədən sonra optimal və perspektivli ideoloji sistem yaratmaq zərurəti ilə əlaqəlidir.

İkinci aspekt, Azərbaycanın dövlət müstəqilliyini bərpa etməsinin qloballaşma prosesinin sürətlənməsi dövrünə təsadüf etməsi ilə bağlıdır. Hazırda hər bir xalqın öz milli

kimliyini qoruması, kənar dəyərlərin milli-mənəvi dəyərləri sıxışdırmasına yol verilməməsi əsas vəzifələrdən biri kimi qəbul edilir.

Bu iki aspektin bir-biri ilə sıx bağlılığı müstəvisində “folklor və dövlətçilik” probleminin öyrənilməsi, milli ideologiyanın formalaşmasında folklorun rolu məsələsi xüsusi aktualıq kəsb edir.

Folklorun ən mühüm müəyyənlik keyfiyyəti onun şifahi ənənə olması, yaxud da şifahi ənənədə olmasıdır. Dövlət quruculuğu və idarəçiliyi ilə bağlı vərdişlərin, biliklərin, dəyərlərin məcmusunu özündə ifadə edən siyasi mədəniyyət ənənəsi – dövlətçilik əsasən şifahi ənəndir, yaxud şifahi ənənədədir. Məsələn, qədim türklərdə dövlət idarəçiliyi ənənələrini özündə əks etdirən “törə”, daha sonralar “yasa” nəsil-dən-nəslə şifahi ənənə vasitəsilə ötürülmüşdür. Bu barədə Abdülqadir İnan yazır ki, yasa qədim türklərdə şifahi olaraq ötürülən qanun və qaydalar məcmusu olmuşdur [1, s. 222].

Deməli, etnosun əldə etdiyi təcrübəyə əsaslanan bütün digər biliklər, vərdişlər kimi dövlətçiliklə bağlı bilik və təcrübə də bu mənada folklor adlanan universumdan kənardadır, onun semantik strukturuna daxildir.

Folklor və dövlətçilik münasibətlərinin mürəkkəb qatbaqat strukturu məhz buradan irəli gəlir.

Zəngəzur rəvayətlərindən olan “Ayax yox, baş lazımdı” rəvayətinə etnik-siyasi özünü təşkil baxımından diqqət edək:

“Bir padşah olur. Bı bir gün yıxılır, ayağı sınır. Onun üsdünə sınıxçı gətirillər. Sınıxçı şahın ayağını yavaş-yavaş sığallıyır. Sora da məlhəm düzəldib onun ayağını sarıyır.

Sınıxçının asdağəlliyi şahı əsəbləşdirir. O, sınıxçıya əmr edir ki, onun ayağını tez sağaltsın.

Sınıxçı təmkinnən işinə davam eliyir. Deyir:

– Şah sağ olsun, bu qədər tələsməh nəyə lazım?

Şah deyir:

– Görmürsən bütün ölkəni mən idarə edirəm? Mənsiz bu ölkənin aqibəti necə olar?

Sınıxçı deyir:

– Şah sağ olsun, ölkəni idarə etməy üçün ayax yox, baş lazımdı” [2, s. 99].

Bu rəvayətdən belə məlum olur ki, xalq yaddaşında dövlət idarəçiliyi üçün rəşional yanaşma hər şeydən saha vacib hesab olunur. Xalq bütün hallarda dövlətin idarə edilməsində ağıla, zəkaya üstünlük verilməsini hər şeydən daha vacib hesab edir. Bundan əlavə, bu rəvayətdə dövlət idarəçiliyində “ayaq” modelinə, yalnız gücə, hərbi qüvvəyə, zora və zülmə əsaslanan idarəçiliyə bir rişxənd, ironiya da öz əksini tapmışdır.

“Folklor və dövlətçilik” mövzusunda ayrıca bir monoqrafik tədqiqat əsəri yazmış Ağavərđi Xəlil də Azərbaycan milli dövlətçiliyini ümumtürk dövlətçiliyinin tərkib hissəsi kimi təqdim edir: *“Tarixdən türklərin qurduğu böyük Hun imperatorluğu, Xəzər xaqanlığı, Göytürk imperatorluğu, Oğuz-Səlcuq imperatorluğu, Osmanlı imperatorluğu, Qaraxanlı dövləti, Bulqar dövləti, Uyğur dövləti və b. məlumdur. Türk xalqlarından biri kimi, biz bu dövlətlərin, onların yaratdığı zəngin dövlətçilik mədəniyyətinin varisləriyik. Bununla yanaşı, Şirvanşahlar dövləti, Ağqoyunlu dövləti, Qaraqoyunlu dövləti, Səfəvi dövləti kimi Azərbaycan dövlətləri mövcud olub. Bunların hər birinin milli dövlətçilik tariximizdə xüsusi xidmətləri olub”* [3, s. 4].

Yaxın tarixi keçmişimizdə, sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycan dövlətçilik ənənələrinin qədim türk etnik-mədəni sistemi kontekstindən kənar araşdırılmasının acı təcrübəsi və onun milli-mənəvi varlığımıza, etnik-milliyimizə vurduğu ağır zərbələr öz izlərini hələ də saxlamaqdadır. Professional və milli maraqlara xidmət etməli olan milli tarixçiliyin formalaşmalı olduğu bir dövrdə belə yanlış tendensiyanın əsas səbəbi, ilk növbədə, Azərbaycan xalqının etnogenezisinin saxtalaşdırılması niyyəti ilə bağlı idi. Bu mənada *“XX əsr Azərbaycan tarixi elmi, əslində, tarixi həqiqətlə siyasi tarixin qeyri-bərabər mübarizə meydanı idi”* [4].

Xüsusi olaraq qeyd etmək istərdik ki, sovet hakimiyyəti illərində tarixşünaslıqda Azərbaycan xalqının etnogenezisinin, onun türk dövlətçilik ənənələrinin ayrılmaz tərkib hissəsi olan milli dövlətçilik tarixinin müəyyən qədər saxtalaşdırılması mümkün oldusa da, bu tendensiyanın filologiyada da bərqərar olmasına nail oluna bilmədi. Zəngin elmi ənənələri olan filoloji fikir tariximizdə, o dövrlər daha çox yalnız filoloji kontekstə daxil edilən folklorşünaslığımızda etnik-milliy varlığımızın ümumtürk məzmununu daim qorunub saxlandı. Xüsusən ötən əsrin 70-80-ci illərində dövlət rəhbərliyi səviyyəsində milli-mənəvi dəyərlərə dönüş milli varlığımızın da qorunması ilə nəticələnmişdir.

Əlbəttə, planetin istənilən coğrafi məkanına və istənilən etnosuna münasibətdə etnik dövlətçilik ənənəsi ilə coğrafi dövlətçilik ənənələri bir-birindən fərqləndirilməlidir. Bu baxımdan Azərbaycan adlanan coğrafi məkanda da dövlətçilik ənənələrinin birbaşa türk dövlətçiliyindən başlanılmasını iddia etmək həm elmi-metodoloji baxımdan, həm də milli maraqlar baxımından müəyyən yanlışlıqlara

gətirib çıxarardı. Bu yanlışlıq, ilk növbədə, özünü o nöqtədə biruzə verir ki, Azərbaycanın dövlətçilik tarixini eramızın əvvəllərində Avrasiyanın Şərqiindən Qərbinə uzanan hun-türk imperiyası ilə başlanılması mülahizəsi həmin dövrə qədər bu coğrafi məkanda mövcud olmuş digər dövlətçilik ənənələrinin inkarı deməkdir. Halbuki, Azərbaycan xalqı coğrafi olaraq bu ərazidəki hun-türk dövlətçiliyinə qədərki, professor Nizami Cəfərovun müəyyənləşdirdiyi formulla ifadə etsək, “genotipi qeyri-müəyyən” dövlətçilik ənənələrinin də varisidir və bu varislik bir çox hallarda milli mədəniyyətin tarixində, hətta müasir özəlliklərində özünü biruzə verir. Və hesab edirik ki, humanitar və ictimai elmi düşüncənin strateji yanaşması ondan ibarət olmalıdır ki, Azərbaycan bizim eramın əvvəllərində türk dövlətçiliyinə qədər mövcud olan Qafqaz və İran mənşəli dövlətçilik tiplərinə də tarixi baxımdan sahiblik etsin. Bu yanaşma xüsusən multikulturalizmin dövlət siyasəti səviyyəsində dəstəkləndiyi müasir Azərbaycanda olduqca aktual və məqsəddə müvafiqdir.

Akademik Kamal Abdulla müasir mürəkkəb sosial-siyasi və mədəni-mənəvi şəraitdə Azərbaycanın multikulturalizm modelinin unikallığını və effektivliyini daha çox təqədimdən bu coğrafiyada mövcud olan “ilkın müxtəliflik” anlayışı ilə əlaqələndirir. Müəllif yazır: *“Azərbaycanda normal multikultural əhvalın olması – müxtəlif konfessiyaların, etnik birliklərin dostluq və mehribanlıq şəraitində yaşaması yenə də tarixin qədim dövrlərindən qidalanır. “İlkin” müxtəliflik Azərbaycan ərazisində özünü göstərən nadir xüsusiyyətlərdəndir və bu hal “sonrakı” müxtəliflikdən kəskin şəkildə fərqlənir. Məhz*

“ilkın” müxtəliflik bu gün Azərbaycan ərazisində özünü qoruyub saxlamış sistemli münasibət modeli formalaşdırmışdır” [5].

Akademikin qeyd etdiyi bu ilkin müxtəlifliyin kökləri təbii ki, bu ərazidəki qədim dövlətçilik ənənələrinin zəngin təcrübəsi ilə bilavasitə bağlıdır və bu zənginlik də bizim mədəni sərvətimiz kimi dəyərləndirilməlidir.

Milli mədəniyyət kontekstində folklor və dövlətçilik mövzusunda folklorşünaslıqdakı araşdırılma təcrübəsini ümumiləşdirmək də maraqlı olardı. Həm də qeyd etmək istərdik ki, bu yalnız elmi ənənədə trafaretləşmiş “tədqiq tarixinə bir nəzər” formallığının tələblərini ödəmək məqsədi daşımır. Mövzu ilə bağlı mövcud təcrübədə olan baxışlar bizi daha çox problemə metodoloji yanaşma baxımından maraqlandırır.

Milli humanitar elmi düşüncədə “folklor və dövlətçilik” probleminə daha çox folklor nümunələrində türk dövlətçilik ənənələrinin, türk dövlətçilik tarixi ilə bağlı tarixi-etnoqrafik detalların, dövlətçiliklə bağlı rəmz və simvolların təzahürü kimi baxılmışdır. Bizim müşahidələrimizə görə, bu tipli yanaşma metodoloji olaraq üç fərqli rakurs meydana çıxarmışdır:

1. Mifoloji rakurs – folklor mətnlərində mövcud olan dövlət və dövlətçiliklə bağlı semantemlərin mifoloji dünya modeli baxımından izahı:

Məlum olduğu kimi folklorda ən nəhəng qarşıdurma səviyyələrindən biri xeyir və şər qarşıdurmasıdır. Folklorda dövlət və dövlətçilik həmişə “xeyir” qütbünün sferasında yerləşir, “tanrı-peyğəmbər-hökmdar” düsturunu təqdim edir. Burada hökmdarın müqəddəs fəvqəlfəvqəvvəyə ya-

xınlaşdırılması dövlətçiliyin müqəddəsləşməsi stixiyasından gəlir. Və bütün bunların da əsasında mifoloji dünya modeli dayanır. Məlum olduğu kimi, mifoloji şüurun, mifik dünya modelinin əsas ana xəttini, ağırlıq mərkəzini kosmos-xaos qarşıdurması təşkil edir. Və folklorda əksər obraz, süjet və motivlər həm də bu qarşıdurma ilə şərtlənir. Folklorda birmənalı olaraq dövlət kosmosun, dövlətsizlik isə xaosun paradıqlarından biri kimi çıxış edir. Hökmdar xaosu kosmosa çevirən, özündə əcdadların mifik gücünü daşıyan fəvqəlgüc kimi təqdim edilir.

Qədim türk dövlətçilik ideyalarının ritual-mifoloji baxımdan əks olunduğu maraqlı dastanlardan biri də “Köç” dastanıdır. Burada mifik-simvolik planda vətənin müqəddəsliyi, ona xəyanətin cəzasının olduqca ağır olduğu ideyası əks olunmuşdur. Bu dastanda təsvir olunan Tanrı dağlarındakı Qutlu Qaya Vətən və Dövlət ideyasının simvoludur. O, elə bir konsentrativ gücə malikdir ki, türk elinin eko və sosio sistemi bu konsentrativ mərkəz-nüvə ətrafında cəmləşərək vahid bir sistem – Vətən, el, oba, dövlət yaratmışdır. Dastanda təsvir olunur ki, türk dövləti məhz Vətənin bütövlüyünü təmin edən simvol düşməyə təslim edildiyinə görə dağılır. Onun eko və sosio sistemi parçalanır. Dastan qədim türk təfəkküründə ritual-mifoloji simvolun necə mühüm rol oynadığını açıb göstərir.

Türk düşüncəsində ritual-mifoloji simvolun belə mühüm rol oynaması onun arxetiplə bağlı olmasından irəli gəlir. K.Q.Yunqa görə, *“arxetiplər tarixin istənilən mərhələsində insanın şüuraltında onun həyat tərzini ifadə edən obrazlardır. Bu obrazlar təkrar-təkrar həyat situasiyalarında insana yaranışın*

qaynağını və mövcud olmanın fundamental qaydalarını xatırladır. Bu obrazlar, insan ruhunun çoxəsrlik cəhdləri sayəsində fikirlərin dünyanı nizamlayan əhatəli sistemini yaradırlar” [6, s. 254]. İnsan övladı bu qaydalardan uzaqlaşanda ümitsizlik və faciələr burulğanına düşür. Nümunə gətirdiyimiz qədim türk dastanında Qutlu Qaya arxetiplə bağlı simvoldur.

Qədim türk dastanları içərisində dövlətçilik ideyalarının mifik planda sistemli olaraq əks olunduğu nümunələrdən biri də “Oğuz Kağan” dastanıdır.

Burada oğuzların əcdadı olan Oğuz Kağan yarı yer, yarı göy sakini olaraq təsvir edilmişdir. Oğuz Kağan cahan dövləti qurur, sosial nizam yaradır, qurduğu dövləti övladları arasında bölür.

Bu dastanda mifoloji şüurla tarixi şüurun iç-içə mövcudluğu türk dövlətçilik ənənələrinin arxetip mifoloji əsaslarının müəyyənləşdirilməsi baxımından olduqca maraqlıdır. Mifoloq alim Seyfəddin Rzasoy bu barədə yazır: *“...oğuz mifində “ilk insan”, “ilk zaman”, “ilk məkan” sakral elementlərdir. Onların sakrallığı funksiya planında “etalon”, “ör-nək” olmaları ilə üzə çıxır... ilkin oğuzların həyatı sakral Oğuz Kağanın həyatının təkrarı kimi təşkil olunurdu və təkrarlanma ritmik idi. Oğuz eposu “tarixi” çağda da oğuz insanının həyatının təşkil olunmasının belə bir sakral nümunəsi rolunu oynayırdı” [7, s. 69].*

Göründüyü kimi, bir sıra folklor nümunələrində, xüsusən dastanlarda dövlətçilik ideyaları mifoloji planda geniş əksini tapmışdır ki, bu istiqamətdə Azərbaycan folklorşünaslığında kifayət qədər geniş təhlil aparılmışdır.

2. Tarixi rakurs – Azərbaycan xalqının dövlətçilik tarixinin izlərinin, əlamətlərinin bu və ya digər folklor nümunələrində araşdırılması, bəzi halda eposdan etnosun bütöv tarixinin rekonstruksiyası:

Bu tendensiya həm folklorşünaslar, həm də tarixçilər arasında kifayət qədər geniş yayılmışdır. Məsələn, türkoloq alim Nizami Cəfərov “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında tarixilik barədə yazır: *“Müşahidələr göstərir ki, “Kitab”da Azərbaycan tarixi üçün əhəmiyyətli olan ən azı aşağıdakı hadisələr, ictimai-siyasi, mədəni-mənəvi proseslər əks olunur:*

– *“gəlmə” oğuzlarla “yerli” qıpçaqların, qeyri-türk mənşəli etnosların, xalqların münasibətləri;*

– *“iç” oğuzlarla “dış” oğuzların münasibətləri;*

– *Azərbaycan xalqının təşəkkülü;*

– *İslam dininin qəbulu, dini-etnik münasibətlər;*

– *Azərbaycan cəmiyyətinin etnoqrafik, ictimai-siyasi təşkili;*

– *Azərbaycanın etnik-mədəni, müəyyən mənada isə siyasi hüdudlarının müəyyənləşməsi;*

– *Anadoluya türk-oğuz yürüşlərinin güclənməsi;*

– *Türkiyə türklüyünün formalaşması və s.” [8, s. 11].*

Nizami Cəfərovun “Azərbaycan tarixi üçün əhəmiyyətli hadisələr” hesab etdiyi bu istiqamətlər əslində oğuzların milli dövlətçilik tarixinin dastan mətnində əks olunan real təzahürləridir. Tarix üçün əhəmiyyətli olan bu epik təzahürlər hamısı Azərbaycan dövlətçiliyinin böyük bir zaman kəsimində, təxminən erkən orta əsrlərdən XV-XVI əsrlərə qədərki bir dövrdə real tarixi mənzərəsini əks etdirir.

Türk folklor janrları içərisində tarixi dövlətçilik təfəkkürünün təzahür etdiyi əsas janr epos və dastanlardır. Abdulqadir İnan bu barədə yazır: *“Məlumdur ki, hər millətin tarixi milli dastan və əfsanələrlə başlar”* [9, s. 191].

Folklorşünas alim Füzuli Bayat da dastan yaradıcılığı ilə milli dövlətçilik tarixinin birbaşa bağlı olduğu fikrini irəli sürür: *“Dastan milli şüurun, milli birliyin, vətən olma, dövlət qurma ideyasının yarandığı zamanlardan etibarən formalaşmağa başlayır”* [10, s. 243].

İslamdan əvvəlki dövrlərə aid edilən, müəyyən fraqmentləri ilə günümüzə gəlib çıxan qədim türk dastanlarında dövlətçilik tarixi baxımdan olduqca aydın bir şəkildə əks olunmuşdur. Folklorşünaslıqda normativləşmiş qənaətdə görə, fraqmentlər əsasında müəyyənləşdirilən qədim türk dastanları *“Alp ər Tonqa”, “Şu”, “Hun”, “Gök Türk”, “Oğuz Kağan”, “Kök”, “Uyğur”* dastanlarıdır. Bu dastanların, demək olar ki, istisnasız olaraq hamısında qədim türk dövlətçiliyinin tarixinin bu və ya digər aspekti əks olunmuşdur.

Qədim türk tarixinin izlərini, əlamətlərini özündə təcəssüm etdirən dastanlar içərisində *“Alp ər Tonqa”* xüsusilə fərqlənir. *“Alp ər Tonqa”* dastanında qədim türk dövlətçiliyinin mərkəzi elementi olan hökmdar kultu aparıcı mövqedədir. Burada İrənlə müharibələrdə qəhrəmanlıqlar göstərən qəhrəman Alp ər Tonqa ideallaşdırılır. Dastanda hökmdarın ölümünə ağıların deyilməsi qədim türk cəmiyyətində, kollektiv yaddaşda dövlətçilik təfəkkürünün güclü olduğundan xəbər verir. Folklorşünas alim Ağaverdi Xəlil bu dastanla bağlı yazır ki, *“dövlətə və dövlətçiliyə məhəb-*

bət duyğusu, milli şüurun formalaşması, möhkəmlənməsi və daşlaşması dövlət başçısına olan sonsuz sevgidən başlanır. Həmin sevgi Turan hökmdarı Alp Ər Tonqanın ölümünə ağlayan, sinə yırtan, baş yolan, acığından atlarını yandıran qədim türkün ana-sından keçir, Turan dövlətinin süqutuna xalq münasibətini folk-lorda işarələyir” [3, s. 31].

“Şu” dastanı da qədim türk dövlətçilik tarixini özündə geniş əks etdirən dastanlardandır. Burada qədim türk hökmdarının dövlət idarəçiliyində diplomatiyası, döyüşdə taktikası daha qabarıq göstərilmişdir. Eramızdan əvvəl IV əsrdə Qərbdən Şərqə doğru hərəkət edən Makedoniyalı İskəndərlə Kağan Şunun münasibətlərindən bəhs edən dastan özündə bir sıra tarixi faktları cəmləşdirir.

Digər bir dastan “Ərgənəkon” isə türklərin ağır günlərindən bəhs edir. Burada təsvir edilir ki, monqollarla döyüşdən sağ çıxan iki gənc ailə uzun sürən mücadilələrdən sonra ulu babalarının intiqamını alaraq yenə də öz tarixi vətənlərinə qayıdırlar.

Zəngəzur rəvayətlərində mədəni qəhrəmana olan normativləşmiş münasibət bilavasitə yuxarıda qeyd etdiyimiz qədim türk dastan ənənələri ilə səsleşir. Bunu Qaçaq Nəbi ilə bağlı rəvayətlərdə də aydın müşahidə etmək mümkündür.

Zəngəzur rəvayətləri içərisində milli dövlətçilik baxımından diqqəti cəlb edən motivlərdən biri də Qaçaq Nəbi ilə bağlı əhvalatlardır. Bu rəvayətlərdə xalqın öz qəhrəmanına sevgisi, mərdlik, qorxmazlıq kimi keyfiyyətlər təbliğ edilir. Belə rəvayətlərdən birində deyilir: “Bir dəfə gecə yarısı Şirin babam həyətdə at ayağı səsdəri eşidib çölə çıxır.

O, silahlı atdıları görüb təəccüblənir. Çox qarannıx olduğunna gələnnəri tanımır. Bu vaxt Nəbi sıçrayıb atdan düşür və deyir: – Şirin dayı məni tanımadın?

– Tanıdım, tanıdım, a bala, bu gecə vaxtı hardan gəlib, hara gedirsən?

Nəbi gülə-gülə deyir:

– Şirin dayı, qaçaxlar elə gecələr gəzər də! De görüm, bu gecəgözü qonaxları qəbul edə biləcəysən, ya yox?

– Sizin kimi igid oğulları kim qəbul etməz? Tez olun atdarı kahya çəkin.

Babam ancax indi atdarın ikisinin sahibsiz olduğunu gördü. O, sual dolu nəzərrərini Nəbiyə dikdi. Nəbi başına gələnnəri ona danışdı. Onnar gülüşdülər. Sən demə, onnar Gorusun qazamatınnan pristavın atdarını çıxardıb və erməniləri azdırmaq üçün atdarı el yoluynan dəyil, dərə-təpəynən, kol-kosnan bura gətirmişlər.

Şirin babam atdarı evinin arxasındakı – dağın döşündəki kahalarda rahatdırdı. Nəbigili yedirdib o biri kahada onnara yer rahatdırdı və onnarı xata savışana qədər elə gizdin saxladı ki, heç kəndin camaatı da xəbər tutmadı” [2, s.113].

Burada Zəngəzur və Qarabağ ərazisində yaşayan azərbaycan türklərinin rus və ermənilərlə mübarizəsində xalqın öz qəhrəmanı ilə birlikdə olması, istər mənəvi və ideya cəhətdən, istərsə də fiziki və əməli olaraq öz qəhrəmanını dəstəkləməsi əks olunmuşdur. Rəvayətlərdə əks olunan folklore yaddaşından görünən odur ki, xalq həmişə istər ruhən, istərsə də əməli olaraq yetişdirdiyi qəhrəmanı ilə birlikdə olmuşdur.

Bu rəvayətdə, eyni zamanda xalqın folklor yaddaşında yaşayan “dost-düşmən” modeli də əks olunmuşdur. Belə məlum olur ki, ermənilər bu modeldə düşmən tərəfi təmsil etdirirlər.

Digər bir rəvayətə diqqət edək: “Şirin babam çox qoçax və ürəhli kişi olub. Onun oğlannarı Cəbrayıl və İbadulla da onun kimi igid və mərd olublar. Onnar Qaçax Nəbini dönə-dönə erməni pristavınnan qoruyub gizlədiblər. Onnarın kəndi Gorusa yaxın olduğunnan Nəbi Həcəri Gorusun qazamatınnan qaçıranda heç bir gediş-gəliş, iz olmayan kəsə gədiylərdən keçirib Şirin babanın kahalarında gizlədiblər. Pristav kəndə gələndə isə biz nə Nəbini, nə də Həcəri görməmişiy, deyiblər. Onnar Nəbiynən Həcəri xeyli kahalarında necə gizlətdilərsə, heç kəsin xəbəri olmadı. Bu olannarı Şəmdin babam oğlu Asifə danışıb. O da mənə danışıb” [2, s.113].

Bu rəvayətin tarixi həqiqiyyət olub olmaması məlum deyildir. Folklorşünaslıq baxımından bu, əslində, bir o qədər önəmli də deyil. Folklorşünaslıq baxımından həqiqət bu rəvayətdə Qaçaq Nəbinin yaşadığı tarixi dövrdə xalqın etnik-milli yaddaşında qəhrəmana olan münasibətin əks olunmasıdır. Qaçaq Nəbi türk epos təfəkkürünün mədəni qəhrəmanının müasir dövrdəki folkloric transformasiyasıdır. O, xalqın folklore yaddaşında elə bir episentirik mövqeyə malikdir ki, xalq öz arzu və istəklərini ona nəzərən müəyyənləşdirir, özünü, yaxınlarını onunla əlaqələndirməklə sacral mühitə qoşulmuş olur. Bütün bunlar xalq yaddaşında dövlətçilik təfəkkürünün nə qədər mühüm yer tutduğunu bird aha sübut etmiş olur.

Azərbaycan filoloji fikrinin patriarxı Yaşar Qarayev yazırdı: *“Etnosun tibbi eksperti – məhz onun həqiqi elmi tarixidir. Məhz bu tarixdən gərək biz öyrənək, bilək ki, əcdadın gücü və zəifliyi nədə olub, hansı allahlara dua, hansı iblislərə və şeytana lənət oxuyub? Tanrı və tale barədə, torpaq və Vətən, azadlıq, əsarət və ölüm barədə o nə düşünüb və bütün bunların naminə hansı qurbana, hansı bahadırlığa hazır olmağı bizə də vəsiyyəət edib. Tarixlərdən tələb olunmuş fəvqəlməqsədlər ancaq belə miqyaslarda olmalıdır”* [11, s. 67].

Folklor nümunələri, xüsusən dastanlarımız məhz Yaşar Qarayevin bəhs etdiyi *“əcdadın gücü və zəifliyi, Vətən, azadlıq, ölüm, bahadırlıq və s.”* barədə tarixi informasiya ilə zəngindir.

Zəngəzur rəvayətlərindən digər bir nümunəyə, *“Milçək olmayan yer”* rəvayətinə diqqət edək: *“Padşah vəzirinə deyir ki, get elə bir yer tap ki, orda milçəy olmasın. İyrənirmiş də milçəydən. Orda gedəy, oturax, yeyəh-icəh. Vəzir də gedir gözəl bir yer tapır, de-yir ki, hə, tapmışam. Padşah da öz adamlarıynan, əyanna-rıynan gəlir, ora tökülüllər. Heyvan kəsillər, ov ovlıyıllar. Başdıyıllar kəsib-doğrıyıb bişirmeyə. Elə hazır olan zaman bir də görür ki, süfrənin başında milçəy gəlir. Şah bına – vəzirə acıxlanır. Deyir:*

– Ay vəzir, mən saa demişdim məni milçəy olmıyan yerə gətir. Sən məni niyə bıra gətirib çıxartdın? Bırda da milçey var.

Deyir:

– Padşahım, milçey harda olar?

Deyir:

– Milçey adam olan yerdə olur.

Deyir:

– Bəs biz adam dəyiliy?" [2, s. 99].

Göründüyü kimi, burada da şifahi xalq ədəbiyyatımız, xüsusən epik folklor nümunələrimiz üçün olduqca aktiv olan "ağıllı vəzir və axmaq şah" qarşıdurması əks olunmuşdur. Bu, xalq təfəkküründə dövlətçilik görüşlərinin necə mühüm bir yer tutduğunu göstərir. Dövlət idarəçiliyində olduqca mühüm yer tutan vəzirlər hər vəziyyətdən çıxmağı bacaran, ağıllı və hazırcavab təsvir edilmişdir. Ümumiyyətlə "vəzir" obrazı folklo və dövlətçilik təfəkkürü baxımından ayrıca geniş təhlil edilməli mövzulardandır.

3. Sosial-mədəni rakurs – dövlətçiliklə bağlı xalqın arzu və istəklərinin tərənnümü, xüsusən də türk dövlətçilik təfəkküründə mərkəzi substansional obraz olan hökmdarla bağlı mülahizələr:

Azərbaycan folklorşünaslığında müxtəlif folklor nümunələri, xüsusən də oğuz türklərinin universal ensiklopedik informasiya bankı hesab edilən "Kitabi-Dədə Qorqud" yuxarıda qeyd olunan rakurslardan kifayət qədər tədqiq edilmişdir.

Türk dövlətçiliyinin özündə çoxsaylı parametrlər üzrə əks olunduğu mötəşəm abidələrimizdən biri, bəlkə də birincisi "Kitabi-Dədə Qorqud" eposudur. Oğuznamələr silsiləsinə daxil olan bu abidə Azərbaycan xalqının milli kimlik sənədi olaraq milli dövlətçiliyin, demək olar ki, bütün atributlarını özündə əks etdirir. Yaşar Qarayev oğuznamələrdə əks olunan bu milli kimlik sənədini dəyərləndirərək yazır: *"Ümumiyyətlə, oğuznamələrdə törə təfəkkürü, dastan*

şüuru, türk dövlətçilik və hüquq təlimləri, (etnik "mən" in və psixologiyanın kodları və arxetipləri), bütün bunların təşəkkül, intibah və böhran məqamları geniş əksini tapmışdır" [11, s. 97].

Zəngəzur folklor nümunələri içərisində bir nümunəyə diqqət edək: "Bir xanın böyük bir at ilxısı olur. O, həməşə nökərrərə tapşır ki, at ilxısına yaxşı baxsınlar. Bir gün onun at-darınnan biri bir qatır doğur. Xan nökərrərə tapşır ki, qatıra yaxşı baxın. Elə olsun ki, o, atdardan seçilməsin. Deyir bax buna yaxşı baxın, necə lazımdısa. Özü də tez-tez gəlib onu yoluxurmuş.

Günnərin bir günü at balası qatır böyüyür, yekəlik. Nökər yaxşı baxdığına görə qatır günü-gündən gözəlləşir. Nəysə bir gün xanın ağına gəlir ki, bunu atdardan yarışdırırsın. O elan eliyir, car çəkdirir hər yerə ki, hər kəsin atı mənim qatırımı keçsə, ona hədiyyə verəjəm. Əgər mənim qatırım onun atını keçsə, atını əlindən alıb öz ilxıma qatejəm. Nəysə, bir neçə dəfə belə yarışdar keçirilir. Hər dəfə də qatır bunnarı yarı yolda qoyur, hamısının qabaxda gedir. Ona görə də xan bu adamların atdarın alıb qatır öz ilxısına.

Bir gün bir qoca kişi qoca bir yabısını götürür, gəlir xanın yanına. Deyir ki, mən sənə qatırından atımı yarışdırmağ isdiyirəm. Xan bının yabısına baxır, gülür. Deyir:

– Ə, sənə bu yabın özün kimi qocalıb əldən düşüb. Bunnan cıdırı çıxan olar? Bunnan yarışan olar?

Qoca deyir ki:

– Sənə nə işinə qalib. Sən mənim atımı yarışdırırsın.

Nəysə xan çox deyir, qoca az eşidir. Yarış təyin olunur. Çarəsiz qalib xan yarışını təşkil edir. Özü də çox maraxlanır ki, görüm bu yarışın axırı nə təhər olur. Özü də gəlib

baxır. Qoca müdrük, ağıllı olduğuna görə öz işin bilirdi. O əyilib qatırın qulağına pıçıldıyır:

– Toqquş, ay eşşəy!

Bunu eşidən qatır əyaxların mıxlıyır yerə, yəni yerinnən tərəmmir. Qoca öz yabısını çapıb gedir. Deməli, xan bunnan çox hirsdənir. Qocanı çağırır yanına. Qoca gəlir ki, ənam alsın, hədiyyə alsın. Xan deyir:

– Nə təhər oldu ki, qatır indiyəcən belə hərəkət elə-mirdi. Sən onun qulağına nə dedin ki, dayandı, tərənmə-di yerinnən.

Qoca deyir:

– Nə var, nə deyəm? Mən ona dedim ki, indiyəcən öz yerini bilməmişən, indi yerini bil. O da ağıllı idi, məni başa düşdü, yerinnən tərənmədi. Xan dodağaltı gülüm-sədi. Hirsdəmmiş olsa da, kişiyə hədiyyələr verdi, ənam verdi və yola saldı” (2. 99).

Bu, milli dövlətçilik görüşlərinin folklorda əksi baxı-mından olduqca mühüm bir rəvayətdir. Burada bir tərəf-dən hakimiyyətin genetic əsasa dayanması məsələsi, digər tərəfdən isə həmin genetic əsasa dayanan milli dövlətçilik-də, sosial mühitdə təbii iyerarxiya məsələsi əks olunmuş-dur. Bu rəvayətdə təsvir edilir ki, qatır öz genetic mənsub-iyyyəti etibarilə layiq olmadığı üçün fiziki göstəricilərinə gö-rə üstün olsa belə, yenə də onun öndə olmağa, təmsilçilik hüququ daşımağa haqqı yoxdur. Zəngəzur folkloruna məxsus olan bu xüsusiyyət ümumazərbaycan və ümum-türk folkloruna, xüsusən türk eposlarına məxsus bir xüsu-siyyətdir. Əgər diqqət etsək, “Kitabi-Dədə Qorqud” das-tanlarında biz bunun bariz analogiyalarına rast gələ bilə-

rik. Bu da Zəngəzur folklorunun öz semantic xüsusiyyətləri etibarilə ümumtürk folklorunun tərkib hissəsi olduğunu göstərir.

A.Xəlil "Kitabi-Dədə Qorqud" da dövlətçiliyi xarakterizə edərək yazır ki, *"kitabda folklor simvolikasının aktiv işarələmə sistemi altında əski oğuz demokratik dövləti görünür. Bu dövlətdə hər şey öz yerindədir. Kitabda qorunan mətnlərdə sivil bir cəmiyyət modeli işarələnib. Oğuzlar heç kimə təcavüz etmir, yalnız təcavüzə məruz qalanda savaş başlanır və düşmən darımağın edilir. Oğuz cəmiyyətində Tanrı nizamına uyğun olaraq yüksək səviyyəli haqq-ədalət hökm sürür; haqq-ədaləti pozan isə layiq olduğu cəzayı alır. Burada dövlətçilik mədəniyyəti, əxlaqı, sədaqəti və başqa davranış qaydaları çağdaş cəmiyyət üçün çox gözəl nümunədir. Qazan xanın əmiri-axuru Qaraca Çoban dövləti əsas ərzaq ehtiyatını təşkil edən qoyun-quzunu düşməndən mərdliklə qoruyur, döyüşdə qardaşlarını itirir, dövlətçiliyə sədaqətini itirmir"* [3, s. 33].

Dədə Qorqudun söylədiyi öyüd-nəsihətlər (söyləmələr) qədim oğuz müdrüklüyündən qaynaqlanır. Ata sözü Tanrı sözü ilə, peyğəmbər kəlamı ilə birləşir və bərabər statusda dövlətçilik ideyalarını haqq-ədalət hökmü kimi ən həssas estetik ifadə formalarından istifadə edərək, dilin, fikrin və sənətin qovuşuğunda – folklorda təqdis edir: "Ata malından nə fayda, başda dövlət olmasa". Doğrudur, bu deyimdə "dövlət – həm də ağıl mənasındadır". Amma ağılın özünün dövlətlə birləşməsi və bir leksemdə iki semantemin işarələnməsi faktı, əslində, fərd üçün həm ağılın, həm də dövlətin vacibliyini, fərdin timsalında cəmiyyəti və onun siyasi institutu kimi dövləti nəzərdə tutur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında dövlətçiliyin mühüm əlamətlərindən olan oğuzların digər xalqlarla qarşılıqlı münasibətləri də əks olunmuşdur. Dastandan aydın olur ki, belə diplomatik münasibətlər nəticəsində oğuzlar öz adət-ənənələrini, mədəniyyətlərini digər xalqların mədəniyyətləri ilə müqayisədə dəyərləndirərək onu yüksək qiymətləndirirdilər. “Torba saman döşəyi”, “yonma ağac tanrısı” olan kafirlərlə müqayisədə oğuzlar öz mədəniyyətlərini, inanc sistemlərini daha yüksək qiymətləndirirdilər.

Eposlar üzərində müşahidələr göstərir ki, bu folklor nümunələri bütün digər xüsusiyyətləri ilə yanaşı, milli dövlətçilik mədəniyyətimizi – həm dövlətçiliyimizin tarixi inkişafını, keçdiyi yolun izlərini, əlamətlərini, həm də dövlətçiliklə bağlı zəngin dəyərlər sistemini özündə ən sistemli şəkildə əks etdirən folklor nümunələridir. Azərbaycan eposlarının, ümumən folklorumuzun digər nümunələrinin dövlətçilik baxımından daha dərin, xüsusən digər ictimai və humanitar elmlərin qovuşuğunda multidissiplinar araşdırılması isə folklorşünaslıq elmimiz qarşıda duran vəzifələrdəndir.

Beləliklə, folklorşünaslığımızın mövcud təcrübəsinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, dövlətçilik problemi bu və ya digər aspektləri ilə mifoloji, tarixi və sosial-mədəni rakurslardan geniş araşdırılma predmetinə çevrilmişdir.

Lakin bir məsələni xüsusi olaraq vurğulamaq istərdik. Təəssüf ki, bəzi folklorşünaslıq araşdırmalarında yuxarıda qeyd olunan istiqamətlərin bir-birinə qarşı qoyulması hallarına rast gəlinir. Belə ki, eposda oğuz türklərinin tarixini axtaran tarixçi, heç bir halda epos mətninin mifoloji dünya modelinin də ifadəçisi ola biləcəyini və mətnin üst planında

müəyyən motivlərin məhz həmin modellə şərtlənə biləcəyini qəbul etmək istəmir. Əksinə, epik folklor nümunələrindəki hökmdar, xan, şah obrazlarından mifoloji dünya modelinin konsentrativ obrazı kimi bəhs edən mifoloq üçün eposda tarixilik qeyri-elmi yanaşmadan başqa bir şey deyil. Digər bir tərəfdən epik folklor mətnlərinə normativ filoloji baxışla yanaşan filoloq-folklorşünas üçün isə bu nümunələrdə dövlətlə bağlı ideyalar daha çox xalqın ideyal yaşam, harmonik cəmiyyət haqqında baxışlarının istifadəçisidir. Üçüncü tədqiqatçı üçün tarixinin də, mifoloqun da eposla bağlı mülahizələri əksər hallarda absurd təsiri bağışlayır.

Bizim qənaətimizə görə, Azərbaycan folklorunda dövlətçilik ənənələri ilə bağlı qeyd etdiyimiz istiqamətlər bir-biri ilə qətiyyət ziddiyyət təşkil etmir. Folklor mətninin digər mətn tiplərindən fərqi və özəlliyi də orasındadır ki, bu mətnlərdə xalqın ən qədim mifoloji görüşləri də, dini inancları da, keçdiyi tarixi inkişaf yolu da (təbii ki, bu tarixi inkişafda qurduğu dövlətlərlə bağlı tarixi-etnoqrafik detalları da), onun arzu və istəkləri də vahid bir mətn kontekstində birləşir. Folklor nümunələri kollektiv yaddaşın məhsulu olduğu üçün bu kollektiv yaddaş yazı mədəniyyətinin olmadığı dövrlərdə müxtəlif amillərin təsiri ilə dinamik dəyişmədə, özünü təşkil edən sistem kimi dioxronik inkişaf prosesi ərzində etnosun sosial tərəqqisinin müxtəlif mərhələlərini “vafli dilimi effekti”ndə özünün daxili strukturunda suxurlaşdıraraq qoruyub saxlamaqdadır. Ona görə də hesab edirik ki, folklorlarda dövlətçilik probleminə metodoloji yanaşmada hər üç rəqurs vəhdətdə götürülməli, hər üç istiqamətdə araşdırma bir-biri ilə üzvi olaraq əlaqələndirilməlidir.

Ədəbiyyat

1. İnan, A. Yasa, Töre-Türe ve Şariat // İnan Abdulkadir. Makaleler ve İncelemeler. – 2. Baskı, – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – 1998. – c.2, – s. 222-228.
2. Zəngəzur folklor örnəkləri. II cild. Bakı: Elm və təhsil, 2022, - 428 s
3. Xəlil, A. Folklor və dövlətçilik / A.Xəlil. – Bakı: Elm və təhsil, – 2014. – 84 s.
4. Rzasoy, S. Azərbaycan: tarixin həqiqəti, yaxud həqiqətin tarixi / S.Rzasoy, S.Xavəri // “Elm” qəzeti, – 2009, 29 aprel. s.6.
5. Abdulla, K. Multikulturalizmin elmi-nəzəri əsasları və Azərbaycan reallığında inkişaf perspektivləri // 525-ci qəzet, – 2016, 10 fevral. – s.8.
6. Юнг, К. Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание / К.Г.Юнг. – Москва: Олимп; АСТ-ЛТД, – 1997, – 400 с.
7. Rzasoy, S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2008. – 188 s.
8. Cəfərov, N. “Kitabi-Dədə Qorqud”da islama keçidin poetikası / N.Cəfərov. – Bakı: Elm, – 1999. – 54 s.
9. İnan, A. Epos ve Hurafe Motiflerinin Tarih Bakımından Önemi // İnan Abdulkadir. Makaleler ve İncelemeler. – 3. Baskı, – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – c.1, – 1998.– s. 191-194.
10. Bayat, F. Folklor dərsləri / F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 424 s.
11. Qarayev, Y. Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX və XX yüzillər / Y.Qarayev. – Bakı: Elm, – 2002. – 700 s.

Etibar Talıblı*

**AZƏRBAYCAN ATALAR SÖZÜ VƏ MƏSƏLLƏRİNİN
ÇAĞDAŞ İNKİŞAF MEYİLLƏRİ (QARABAĞ VƏ
ZƏNGƏZUR BÖLGƏLƏRİ ÖRNƏKLƏRİ ƏSASINDA)**

Özət

Atalar sözləri çağdaş dövrdə işləkliyini aktiv şəkildə davam etdirən folklor janrlarından biridir. O, fasiləsiz təkamül və yeniləşmə prosesi keçirir.

Azərbaycan folklorşünaslığında atalar sözlərinin variant zənginliyinə müəyyən diqqət yetirilsə də, janrın çağdaş inkişaf meyilləri, törəniş və variantlaşma problemləri ayrıca elmi araşdırma predmeti olmamışdır.

Bu araşdırmada “Azərbaycan folkloru antologiyası” çoxcildliyinin “Zəngəzur folkloru” cildlərində (2005, 2009); son onilliklərdə Azərbaycanın Qarabağ və Şərqi Zəngəzur bölgəsinə mənsub insanlardan yazıya alınmış və “Qarabağ: folklor da bir tarixdir” adlı oncildlik kitabda (2012-2018) nəşr olunmuş; həmçinin müəllifin “Nailə ananın söylədikləri (Qubadlı bölgəsi: etnoqrafiya, folklor, dil örnəkləri)” adlı kitabında (2020) nəşr etdirdiyi, özünün qeydə aldığı atalar sözləri əsasında xalq aforizmlərinin inkişaf meyilləri tədqiq edilmişdir. Bu zaman regional örnəklər Azərbaycan

*BDU-nun dosenti, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
e_talibli_58@live.com

türklərinin ənənəvi sabit atalar sözləri mətnləri ilə müqayisədə öyrənilmişdir.

Atalar sözlərinin inkişafında baş verən dəyişikliklər bütün zamanlarda xalqın etnokulturoloji səviyyəsi və dilinin tarixi inkişaf prosesi ilə şərtlənmişdir. Janrın inkişafında iki əsas meyil özünü göstərir: arxaikləşmə və törəniş. Paremioloji mətnin arxaikləşməsi dedikdə, onun canlı nitqdə işləkliyini itirməsi nəzərdə tutulur. Bu, iki səbəblə izah olunur: 1) pareminin semantikasının əsaslandığı sosial-psixoloji əsasın sıradan çıxması ilə; 2) keçici xarakterdə olan situasiyaların ifadəsi kimi meydana çıxmış pəremilərin uzunömürlü ola bilməməsi ilə.

Törəniş dedikdə, yeni atalar sözü mətnlərinin yaranması nəzərdə tutulur və törənişin konkret yolları göstərilir:

1. folklorda janrlararası transformasiya yolu;
2. müəllifli mənbələr əsasında – bədii ədəbiyyat, telekino və s. mənşəli atalar sözlərinin yaranması;
3. başqa xalqlardan milli dilə və folklora atalar sözlərinin keçməsi.
4. atalar sözlərinin semantik ekvivalentlərinin yaranması;
5. atalar sözü mətnlərinin variantlaşması;

Araşdırmada semantik ekvivalent və variant terminləri xüsusi fərqləndirilir. Semantik ekvivalentlər eyni məntiqi modelə, kontekstuallığa və semantikaya əsaslanan fərqli sinonimik mətnlər; variantlar isə invariantın üzərində müəyyən dəyişiklik edilməsi nəticəsində yaranmış mətnlərdir.

Araşdırmada atalar sözlərinin törənişinin ayrılıqda hər bir qrupunun özünəməxsus təzahür formaları müəyyən edilmişdir. Məsələn, variantlaşmanın bir neçə yolu qeyd olunmuşdur: milli dilin inkişafı ilə bağlı variantlaşma; cümlə tipinin və intonasiyanın dəyişməsi ilə bağlı variantlaşma; metaforik törəmə yolu ilə variantlaşma; sintaktik paralellərlə bağlı variantlaşma. Burada həmçinin variantlaşma prosesində kontekstin mühüm rol oynadığı fikri vurğulanmışdır.

Açar sözlər: Atalar sözləri, məsəl, Qarabağ folkloru, Zəngəzur folkloru, semantik ekvivalent, variantlaşma, metaforik törəmə, paremi, paremiologiya

CONTEMPORARY DEVELOPMENT TRENDS OF AZERBAIJANI PROVERBS AND SAYINGS (ON THE BASIS OF FOLKLORE SAMPLES IN KARABAKH AND ZANGAZUR REGIONS)

Summary

Proverbs are one of the folklore genres that continue to function actively in the modern era. They undergo an ongoing process of evolution and renewal.

Although certain attention is paid to the variety of proverbs in Azerbaijani folklore studies, the contemporary developmental trends, origin and variation problems of this genre have not been the subject of separate scientific research.

The development trends of folk aphorisms, included in the volumes “Zangazur Folklore” (published in 2005 and 2009) of the multi-volume set of “Anthology of Azerbaijan Folklore” and recorded in the last decades from the speech

of the people coming from Karabakh and Eastern Zangarur regions of Azerbaijan, and the ones compiled in a ten-volume book “Karabakh: Folklore is a History, too” (2012-2018), moreover, the proverbs published by the author in his book called “The Things Told by Mother Naila (Gubadli region: ethnography, folklore, language samples (2020))” and the ones noted down by the author himself, are dealt with in this research paper. In this case, the regional samples have been studied in comparison with the texts of the stable traditional proverbs of Azerbaijani Turks.

Changes in the development of proverbs have always been conditioned by the ethnocultural level of the people and the historical development of the language. Two main tendencies reveal themselves in the development of this genre: archaization and emergence. By the archaization of a paremiological text, we mean their cessation of being used functional speech. This is explained by two reasons: 1) the disappearance of the socio-psychological basis on which the semantics of the pemia is based; 2) the failure of the pemitias to exist long due to their emergence based on the transitory situations.

By the emergence of the paremiological text, we mean the creation of new paremiological texts and the ways which they are derived from:

1. The inter-genre transformation method in the folklore;
2. creation of proverbs based on authored sources, such as belles-lettres, telecinema and so on;
3. adoption of proverbs from other languages into the native language and folklore;

4. creation of the semantic equivalents of the proverbs;

5. variation of the proverbial texts.

The terms semantic equivalent and variant are clearly distinguished in the research paper. The semantic equivalents are different synonymous texts based on the same logical model, contextuality, and semantics, whereas the variants are the texts created as a result of certain changes in one and the same invariant.

The research paper identifies specific manifestation forms of emergence characteristic of each group of proverbs. For instance, several ways of variation have been mentioned here: variation related to the development of the national language; variation due to the changes in the type of the sentence and intonation; variation through metaphorical derivation; variation related to syntactic parallels. It also emphasizes the role of the context in the process of variation.

Keywords: A proverb, a saying, Karabakh folklore, Zangazur folklore, semantic equivalent, variation, metaphorical derivatation, a paremia, pareliology.

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК (НА ОСНОВЕ ОБРАЗЦОВ КАРАБАХСКОЙ И ЗАНГЕЗУРСКОЙ ОБЛАСТЕЙ)

Резюме

Пословица – один из фольклорных жанров, активно использующийся и в современную эпоху. Жанр этот находится в непрерывном процессе эволюции и обновления.

Хотя вариативному богатству пословиц в азербайджанской фольклористике уделяется определённое внимание, современные тенденции развития, проблемы происхождения и вариативности этого жанра не были предметом отдельного научного исследования.

В данном исследовании были изучены особенности развития народных афоризмов на основе пословиц, представленных в книгах «Зангызурский фольклор» (2005, 2009) многотомной «Антологии азербайджанского фольклора»; пословицы, услышанные в последние десятилетия от выходцев из Карабахской и Восточно-Зангызурской областей Азербайджана, записанные и опубликованные в десятитомнике под названием «Карабах: фольклор – это тоже история» (2012-2018 гг.); народные афоризмы, вошедшие в книгу автора «Из поведенного матерью Наилей (Губадлинский район: этнографические, фольклорные, языковые образцы)» (2020) и пословицы, записанные также самим автором. Одновременно были изучены региональные образцы в сравнении с традиционными пословицами азербайджанских тюрков.

Изменения в развитии жанра пословицы всегда были обусловлены этнокультурным уровнем народа и историческим процессом развития языка. В развитии жанра пословицы очевидны две основные тенденции: архаизация и деривация.

Под архаизацией паремиологического выражения подразумевается то, что оно теряет свою функциональность в живой разговорной речи. Это объясняется

двумя причинами: 1) утратой социально-психологической почвы, на которой базируется семантика паремии; 2) с тем, что паремии, возникшие как выражение ситуаций переходного характера, не могут быть долговечными.

Под деривацией подразумевается появление новых текстов пословиц с указанием конкретных способов происхождения:

1. путём межжанровой трансформации в фольклоре;
2. на основе авторских источников – художественной литературы, телевидения и кино и др.;
3. проникновением пословиц других народов в национальный язык и фольклор;
4. появлением семантических эквивалентов пословиц;
5. процессом варьирования текстов пословиц.

В исследовании особо различаются термины «семантический эквивалент» и «вариант». Семантические эквиваленты – это разные синонимичные тексты, основанные на одной и той же логической модели, контекстуальности и семантике, а варианты – это тексты, возникшие в результате внесения определённых изменений в инвариант.

В исследовании были определены своеобразные формы проявления каждой отдельно взятой группы деривации пословиц. Например, было определено несколько способов вариативности: вариативность, связанная с развитием национального языка; вариатив-

ность, связанная с изменением типа предложения и интонации; вариативность путём метафорической деривации; вариативность, связанная с синтаксическими параллелями. Здесь также подчёркивается мысль о важной роли контекста в процессе его варьирования.

Ключевые слова: пословицы, поговорка, карабахский фольклор, зангезурский фольклор, семантический эквивалент, вариативность, метафорическая деривация, паремии, паремиология.

Atalar sözləri və məsəllər çağdaş dövrdə işləkliyini aktiv şəkildə davam etdirən folklor janrlarındandır. Fasiləsiz təkamül və yeniləşmə prosesi keçirən janrın variant zənginliyinə Azərbaycan folklorşünaslığında müəyyən diqqət yetirilsə də, çağdaş inkişaf meyilləri, törəniş və variantlaşma problemləri ayrıca elmi araşdırma predmeti olmamışdır. Fikrimizcə, ayrı-ayrı regionlardan toplanaraq nəşr edilmiş atalar sözləri və məsəllərin ənənəvi sabit paremioloji mətnlərlə müqayisədə öyrənilməsi qeyd edilən problemin araşdırılmasında mühüm rol oynaya bilər.

1. Qarabağ və Zəngəzur bölgəsindən yazıya alınmış atalar sözü və məsəllərə qısa bir baxış

Bu araşdırmada “Azərbaycan folkloru antologiyası” çoxcildliyinin “Zəngəzur folkloru” cildlərində (2005, 2009); son onilliklərdə Azərbaycanın Qarabağ bölgəsinə mənsub insanlardan yazıya alınmış və “Qarabağ: folklor da bir tarixdir” adlı oncildlik kitabda (2012-2018) nəşr olunmuş; həmçinin bizim topladığımız və “Nailə ananın söylədikləri (Qubadlı bölgəsi: etnoqrafiya, folklor, dil örnəkləri)” adlı

kitabımızda (2020) yer almış atalar sözləri əsasında xalq aforizmlərinin inkişaf meyilləri tədqiq edilmişdir. Bu zaman regional örnəklər Azərbaycan türklərinin ənənəvi sabit atalar sözləri mətnləri ilə müqayisədə öyrənilmişdir.

Qarabağ və Zəngəzur bölgələrindən toplanmış və uyğun toplularda nəşr olunmuş atalar sözü və məsəlləri şərti olaraq, belə qruplaşdırmaq olar:

1. xalq arasında geniş işləkliyə malik olsa da, əsas toplulara düşməyənlər;
2. regional-lokal səciyyəli orijinal örnəklər;
3. məlum atalar sözü və məsəllərin fərqli ekvivalentləri yaxud variantları.

Qeydə alınan atalar sözləri və məsəllər arasında elələri var ki, çox məşhurdur, bəllidir. Regional məhdudiyət tanımadan ümummillə səviyyədə işləkdir. Lakin əsas atalar sözləri nəşrləri ilə (H.Zeynallı, Ə.Hüseynzadə, C.Bəydili, M.Yaqubqızı) tutuşduranda aydın olur ki, onlar bu nəşrlərə düşməyib. Məsələn: “*Bədnəzərdən Allahın da xəbəri yoxdu*” (AFA, XII 2005, 364); “*Adama üz verəndə astar istəməz*” (AFA, XIX 2009, 12); “*Cırmağa bezimiz, sındırmağa qozumuz var*” (AFA, XIX 2009, 13); “*Torpağın üzü soyuqdur*” (AFA, XIX 2009, 42); “*Yüz acını yeyərlər, bir şirin xətrinə*” (AFA, XIX 2009, 44); “*Hər şərdə bir xeyir var*” (NS 2020, 199); “*Tora həmişə qızıl balıx düşməz*” (NS 2020, 223); “*Burda Kərəmi ağla max tutdu*” (NS 2020, 181) və s.

Bu bir daha onu göstərir ki, xalqımızın yaşayan paremioloji fondu olduqca zəngindir və örnəklərinin qeydə alınması işini heç vaxt bitmiş saymaq olmaz. Bu, bir ümummillə, ümumziyalı işidir, sadəcə folklorçuların fəaliyyəti ilə məhdudlaşa bilməz.

Qeydə alınan atalar sözü və məsəllər arasında əsas atalar sözü nəşrlərində təsadüf etmədiyimiz, lakin məna və məzmun siqlətinə, poetik təqdimatına görə mükəmməl olan örnəklər az deyil:

“Aş vermişəm, aşımı ver, Yaş vermişəm, yaşımı ver” (AFA, XII 2005, 364); *“Birindən bal tutdum ki, o birindən bəhməz tutum?”* (AFA, XIX 2009, 13); *“Yağını torpaq kiridər”* (AFA, XIX 2009, 20); *“Döyənün çomağını almırlar, görənün gözüünü tökürlər”* (AFA, XIX 2009, 26); *“İtin yalı artıq olanda yiyəsinə murıldar”* (AFA, XIX 2009, 32); *“İsti ocaqdan heç kim ayağını çəkməz”* (AFA, XIX 2009, 32); *“İgid atın təriflər, qurumsaq da arvadın”* (AFA, XIX 2009, 33); *“Buraxıram bəsdim sınır, buraxmıram bəhməzim tökülür”* (QF, I 2012, 380); *“Yüz gün qov, bir gün ov”* (QF, IV 2013, 332); *“Xainin sındırdığı qoz kor çıxar”* (QF, VIII 2014, 371); *“Fındıq elə bilir qozda ləpə yoxdur”* (QF, VIII 2014, 371); *“Vur ölüm, qanımin bahasını ver!”* (NS 2020, 227); *“Əyağa dururam başıma vırır, otururam əyaxlarım”* (NS 2020, 191) və s.

Bunların bir qismi, ola bilsin ki, lokal səciyyə daşıyır, yalnız regional folklor mühitində işlənir: Qarabağ və Zəngəzurun insanların folklor yaddaşında yaşayır, nitqində funksionallaşır. Onların və ya variantlarının başqa regional folklor mühitlərində də yaşaması istisna edilmir. Milli folklorun regionlar üzrə toplanıb yazıya alınması işinin davam etdirilməsi, atalar sözü və məsəllərin regional variantları üzərində xüsusi araşdırmaların aparılması gələcəkdə konkret hallara aydınlıq gətirə bilər.

İndilik bəzi maraqlı örnəklərə diqqət yetirək. Xəsislər və xəsislik haqqında xalq müdriklərinin yaratdığı müxtəlif

deyimlərlə çox qarşılaşmışıq. Zəngəzur bölgəsinə (Qubadlıya) aid qeydə aldığımız bir nümunədə xəsis adamlar haqqında deyilir: *“İlan öldürənə çomaq verməz”* (NS 2020, 200). Məsəldə iki obraz var: ilanı öldürmək üçün çomaq istəyən şəxs və çomağın xəsis sahibi. Burada əks olunan miniəhvalatda iki cəhətə fikir verək. Birincisi, çomağı istəyən şəxs olduqca çıxılmaz vəziyyətdədir: çomaq ona ölüm-dirim problemini həll etmək, həyatını xilas etmək üçün lazımdır. Bu, susuzluqdan ölmək üzrə olan birinin bir qurtum suya ehtiyacı ilə müqayisə oluna bilər. İkincisi, xəsis çomağını istəyənlə bir anlıq verməklə heç bir maddi itki ilə üzləşməyəcəkdir. Bu, xərclənəsi pul, korlana bilən əşya, yeyiləsi yemək deyil. Digər tərəfdən, ilanının yaxınlığında olan xəsisin həyatına da təhlükə yaranmışdır. Bütün bunlara baxmayaraq, o, *“İlan öldürənə çomaq vermir”*. Deməli, xəsislik düşüncəsi və vərdişi bu şəxsi insanlıqdan, humanizmdən uzaqlaşdırdığı kimi, normal, pragmatik düşüncədən də məhrum etmişdir. Bu məsəldə xəsisliyin ifrat təzahürünə uğurlu tərzdə verilən qiymət poetik tapıntı sayıla bilər.

Və ya: *“Atın su icənə qədər qamçını ver mənə”* (NS 2020, 174). Bu mətndə hər şeyə tamah salan insanın yeri gəldi-gəlmədi, çəkinmədən kimdənsə nəsə istəməsi, nəfsgirliyi, üzlülüyü çox ustalıqla ifadə edilmişdir. Atlıdan qamçısını istəmək (hansı səbəblə olursa-olsun) ağılsız hərəkət kimi görünsə də, üzlü və gözüac adam istəyini dilə gətirməkdən özünü saxlaya bilmir.

Zəngəzur bölgəsindən yazıya alınmış bəzi başqa örnəklərə də nəzər salaq: *“Saxla evini təmiz, qəfil qonağın gələr, // Saxla özünü təmiz qəfil ölümün gələr”* (Talıblı 2020, 151). Müdrik bir nəsihət kimi səslənən bu atalar sözünün Bakı və

Şəki folklor mühitlərində də işlənməsi məlumdur. Və ya məşhur *“Qazı olma, başın ağrıməsın”* (AS 1985, 173) atalar sözünün *“Katta olma, başın ağrıməsın”* (AFA, XII 2005, 34) variantı Göyçə; *“Çay həmişə qızıl alma gətirməz”* (AFA, XII 2005, 26) Gəncəbasar və Göyçə; *“Ev qalır əyriyə, həm yeyə, həm səyriyə”* (AFA, XII 2005, 28) Qaraqoyunlu folklor mühitlərində də qeydə alınmışdır.

Yəni Zəngəzur və Qarabağdan yazıya alınmış nümunələrin arasında elələri var ki, ilk dəfə qeydə alınsa da, onların digər bölgələrdə də işləndiyi müşahidə olunur. Bu mətnlər yalnız bir bölgə ilə bağlı olan lokal mətnlər deyildir. Belə müqayisəli yanaşma regional folklor örnəklərinin yayılma, işlənmə dairəsini aydın təsəvvür etməyə imkan verir. Yeri gəlmişkən, onu da deyək ki, yeni toplanmış folklor mətnlərinin, konkret halda atalar sözü və məsəllərin əvvəllər hansı nəşrlərə düşməsindən asılı olmayaraq, regional folklor toplularına salınması elmi araşdırmalar üçün çox əhəmiyyətlidir. Bu halda hər bir mətnin yayılma arealını daha dəqiq müəyyənləşdirmək mümkündür.

2. Atalar sözü və məsəllərin yaşarılığı və inkişaf meyilləri

Bildiyimiz kimi, folklorun bir sıra janrları bu gün öz işləkliyini itirib, zəiflədib, inkişafdan dayanıb. Onun səbəbləri ayrı bir elmi söhbətin mövzusudur. Bir qismi isə işləkliyini aktiv şəkildə davam etdirir. Atalar sözü və məsəllər günümüzdə də aktiv işlənən folklor janrlarından biridir. Onun fəal işlənməsi üç mühüm səbəblə bağlıdır.

Birincisi, atalar sözləri və məsəllər ata-babalarımızın, yüz illər boyunca həyat təcrübəsini ümumiləşdirdiyi, yığcam və poetik şəkildə müdrik, fəlsəfi, didaktik fikirlərini ifadə etdiyi aforistik bir janrdır. Oradakı dərin məzmun və yüksək poetizm, fikrin qəlibləşmiş ifadə olunması onu həmişə cəmiyyət üçün cazibədar etmişdir. Funksional nəzəriyyənin yaradıcısı B.Malinovskinin tələbatlar konsepsiyasının terminologiyasından istifadə etsək, deyə bilərik ki, onun "istehlakına" həmişə tələbat vardır.

İkincisi, atalar sözü və məsəllər "... cəmiyyətdə insanlar arasındakı münasibətləri, birgəyaşayış qaydalarını tənzimləmək vəzifəsini daşıyan davranış normalarıdır... Atalar sözlərinin belə uzunömürlü olmasının səbəbi onların praktikliyi, real həyatda özünü doğrultmasıdır" (İslamzadə 2019, 79-80).

Üçüncüsü, atalar sözü və məsəllər nitq janrlarındandır, xalq danışığı dilinin tərkib hissəsidir. Bütövlükdə hər bir xalqın paremioloji fondu həm milli folklorun mətn korpusunun, həm də milli leksik fondun daxilində yer alır və xalqın dili yaşadığıca həmişə yaşayacaqdır.

Hər bir folklor janrının genezisi, təkamülü və çağdaş inkişaf meyillərinin araşdırılması onun öyrənilməsinin çoxsaylı aspektlərindən biridir. Janrın çağdaş inkişaf meyillərinin müəyyənləşdirilməsi xüsusi çətinlik törədən məsələlərdəndir. Bu ona bənzəyir ki, insan yamacında durduğu dağın bütün coğrafi əzəmətini görməkdə çətinlik çəkir. Onu aydın təsəvvür etmək üçün dağdan uzaqlaşmaq, yəni dən baxmaq lazımdır. Janrın təkamül prosesi zaman keçdikcə daha aydın görülmə bilər.

Fikrimizcə, atalar sözü və məsələlərin inkişaf prosesinin dəyərləndirilməsi, əsas meyillərinin müəyyən edilməsi, prosesdaxili köhnəlmə, dəyişmə, yeniləşmənin dəqiqləşdirilməsi zamanı həm xalqın iqtisadi, sosial, mədəni inkişafındakı dəyişikliklər, həm də dilin daxili qanunauyğunluqları, onun tarixi təkamülündə baş verən dəyişikliklər hökmən nəzərə alınmalı, təhlil üçün meyar götürülməlidir. Buradan çıxış edərək, atalar sözü və məsələlərin inkişafında iki əsas meylin olduğunu qeyd edə bilərik: 1. atalar sözü və məsələlərin arxaikləşməsi; 2. atalar sözü və məsələlərin törənişi.

3. Atalar sözü və məsələlərin arxaikləşməsi

Burada arxaikləşmə dedikdə, xalqın nitqində tarixən işlənmiş müəyyən atalar sözləri və məsələlərin işləkliyini itirməsini nəzərdə tuturuq. Onların bəziləri müəyyən zamanda sonra unudulur və dövriyyədən çıxır. Bu, ilk növbədə, artıq qeyd etdiyimiz kimi, sosial-kulturoloji səbəblərlə bağlıdır. Xalqın inkişafının yaratdığı dəyişikliklər xalq aforizmlərinin işləklilik dərəcəsinə öz təsirini göstərir, nəticədə bəzi mətnlər paremiologiyanın aktiv fondundan pasiv fonduna keçməli olur. Atalar sözü və məsələlərin arxaikləşməsinin aşağıdakı səbəblərini göstərə bilərik:

Atalar sözünün semantik əsasının itirilməsi. İnsan cəmiyyətinin inkişafı eyni zamanda müəyyən tarixi reallıqların, sosial münasibətlərin dəyişilməsi, itirilməsi ilə müşayiət olunur. Atalar sözünün ifadə etdiyi semantikanın əsaslandığı gerçəkliyin, anlayışın, sosial münasibətin sıradan çıxması onun işləkliyini itirməsi ilə nəticələnir. Bu halı sözlərin arxaikləşərək tarixizmlərə çevrilməsi prosesi ilə müqayisə etmək olar. Yəni sözlər niyə arxaikləşsə, atalar

sözü və məsəllər də o səbəbdən arxaikləşir. Konkret paremioloji mətnə diqqət yetirək. Qədim oğuz abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”da: “*Qaravaşa ton geyürsən, qadın olmaz*” (KDQ 1999, 31); XVIII əsrdə Azərbaycan türklərindən yazıya alınmış “Əmsali-türkanə”də: “*Qarabaşa don geydürsən xatun olmaz*” (Marağai 1996, 42) atalar sözlərinin fonetik, leksik baxımdan kiçik fərqləri olsalar da, eyni semantikanı ifadə edən, eyni struktura malik mətnədirlər. “Qadın”, “xatun” burada “xanım” mənasındadır. Artq qaravaş (qulluqçu) ilə zadəgan zümrəsinin təmsilçisi olan xanım arasındakı tarixi münasibət (ağa – nökər münasibəti kimi) bu gün yoxdur. Bugünkü cəmiyyətdə klassik anlamdakı zadəgan sinfi (təbəqəsi) də yoxdur. Qaravaşla bu günkü ev qulluqçularını da müqayisə etmək olmaz. Onları xanımlar çox vaxt “yardımçım”, “köməkçim” deyər təqdim edirlər. Aralarındakı sosial münasibət də fərqlidir. Digər tərəfdən, mətnə geyim sosial statusun əlaməti kimi kodlaşdırılmışdır. Bu gün geyim sosial statusun tam göstəricisi deyil. Hamı yaxşı geyinməyə çalışır. Beləliklə, atalar sözü öz sosial dayaqlarından məhrum olduğu üçün arxaikləşmişdir. Burada, şübhəsiz, “qaravaş”, “xatun” sözlərinin arxaikləşməsinin, “qadın” sözünün məna çalarında müəyyən dəyişikliyin baş verməsinin də müəyyən rolu olmuşdur.

Semantik əsasının itirilməsi nəticəsində atalar sözünün arxaikləşməsinin fərqli təzahür halları olur. Bunlardan biri atalar sözündəki **obrazın sosial statusunun itirilməsi**dir. Bu baxımdan “bəy” sözünün iştirak etdiyi bəzi atalar sözlərinin arxaikləşməsini qeyd edə bilərik. Məsələn, “*Bəy ilə bostan əkənin tağı belində bitər*” (AS 1985, 114); “*Bəyə bel bağlayanın heybəsi çiyində gərək*” (AS 1985, 115) və s.

Atalar sözündə işarələnmiş situasiyanın keçiciliyi.

Cəmiyyətdə, insan həyatında uzun müddət təkrarlanan situasiyaları modelləşdirən atalar sözü və məsəllər çox vaxt yaşarılı olur, kommunikativ prosesdə öz fəallığını qoruyur. Əksinə, keçici, müvəqqəti xarakterdə olan, müəyyən zamandan sonra sıradan çıxan situasiyaların ifadəsi kimi meydana çıxan məsəllər uzunömürlü olmur. Məsələn: *“Ölüm Haqdan, kəfən Məmməd Cəfər bəydən”* (AS 1985, 542). Bu, vaxtilə Bakı regional folklorunda məsəl kimi işlənib. Deyilənə görə, *“...Məmməd Cəfər bəy adlı bir nəfər 1892-ci ildə ... vəba xəstəliyindən qırılan yüzlərlə adamın öz əynindəki pal-paltarı ilə birlikdə basdırıldığını görərək top-top ağ alıb ehsan edir, əhali də “xatircəm olub” öz-özünə “tə-səlli” verir: “Daha niyə qorxuruq – Ölüm Haqdan, kəfən Məmməd Cəfər bəydən!”* (AS 1981, 6). Müəyyən zaman kəsiyində təkrarlanan situasiya xalq düşüncəsi və yumoru ilə məsəl formasında öz qiymətini alır. Unutmaq olmaz ki, məsəllər həm də müxtəlif həyati situasiyaları qiymətləndirən mühakimələrdir. Ölüm təhlükəsinin hazırcavablıqla dəyərləndirilməsi, ölümə gülüslə hazırlaşmaq kökü çox qədimlərə gedib çıxan, folklor yaddaşında yaşayan mifoloji və ya arxetipik düşüncə tərzinin yeni bir təzahürü kimi meydana çıxır. Deyim sürətlə yayılır, işləklilik qazanır və folklorlaşır. Lakin müəyyən zamandan sonra oxşar situasiyalar yaranmadığı üçün, başqa sözlə, məsəlin əsasında dayanan situasiya təkrarlaşa bilmədiyi üçün məsəlin işlənməsinə ehtiyac qalmır, məsəl öz situativ dayaqlarından məhrum olur və *“həyatını itirir”*. Təbii ki, pəremik vahidlərin arxaikləşməsinin başqa səbəblərinin olması da mümkündür.

4. Atalar sözü və məsəllərin törənişi

Atalar sözü və məsəllərin törənişi dedikdə, milli folklorlarda tarixi inkişaf nəticəsində yeni atalar sözü və məsəllərin yaranmasını nəzərdə tuturuq. Paremioloji mətnlərin törənişi onların variantlaşması demək deyildir. Bu anlayışları sinonimik terminlər kimi qəbul etmək olmaz. Variantlaşma törənişin yollarından biridir. Atalar sözü və məsəllərin inkişaf meyillərindən biri kimi törənişinin aşağıdakı yollarını qeyd etmək olar. Sıralamada ardıcılıq önəm daşımır:

1. Folklorda janrlararası transformasiya yolu;
2. Müəllifli – bədii ədəbiyyat, tele-kino və s. mənşəli yeni atalar sözü və məsəllərin yaranması;
3. Başqa xalqlardan dilimizə və folklorumuza atalar sözü və məsəllərin keçməsi;
4. Atalar sözü və məsəllərin funksional-semantik ekvivalentlərinin yaranması;
5. Atalar sözü və məsəllərin variantlaşması.

İqtisadiyyat terminlərindən istifadə etsək, belə bir müqayisə aparmaq olar: Birinci və ikinci yollar (müəllifli – bədii ədəbiyyat, tele-kino və s. mənşəli yeni atalar sözü və məsəllərin yaranması; başqa xalqlardan dilimizə və folklorumuza atalar sözü və məsəllərin keçməsi) hazır məhsulun istehlaka qəbul edilməsidir; funksional-semantik ekvivalentlər hazır qəliblərdə yeni məhsulun istehsalıdır; variantlaşma isə məlum məhsulun təkmilləşərək yenidən istehsal edilməsidir.

4.1. Folklorda janrlararası transformasiya yolu

Bildiyimiz kimi, milli folklor bütün janrları ilə bərabər, milli-etnik yaddaşın, dünyagörüşünün və davranış

normalalarının mühafizə olunduğu bütöv bir mənəvi-mədəni sistemdir. Milli folklorun bütövlüyünü və zənginləşməsini təmin edən amillərdən biri də onun tərkib hissələrinin – ayrı-ayrı janrlarının arasında qarşılıqlı əlaqənin olması, onların bir-birindən təsirlənməsi, bəhrələnməsidir, başqa sözlə, janrlararası transformasiyadır. Mövzumuza uyğun olaraq, atalar sözü və məsəllərə gəldikdə isə, onlar da folklorun təkamül qanunauyğunluqlarına tabe olan bir folklor janrı kimi, bu baxımdan istisna təşkil etmirlər. Atalar sözü və məsəllərlə lətifə, rəvayət, nağıl, dastan, tapmaca, bayatı kimi folklor janrları arasındakı bağlılıq "...onlardan birinin digərini doğurduğu və yaşatdığı gerçəyini də aydın göstərir" (Bəydili 2004, 11).

Atalar sözü və məsəllərlə digər janrlar arasında əlaqə və təsir biristiqamətli deyil, qarşılıqlıdır. Yazımızın predmeti atalar sözlərinin inkişaf meyilləri və zənginləşmə yolları olduğundan digər janrların bu zənginləşmədə rolu məsələsinə toxunmaq istəyirik. Bu məsələ barədə Azərbaycan folklorşünaslığında çox danışılmışdır. Müxtəlif tədqiqatlarda bir sıra folklor janrlarının atalar sözü və məsəllərin formalaşmasında iştirakından söz açılmış, xüsusilə bir çox məsəllərin lətifələr əsasında yarandığına diqqət çəkilmişdir. Fikrimizcə, bu təsirin təzahür formalarının elmi-nəzəri dəyərləndirilməsinə ehtiyac vardır.

Janrlararası transformasiya yolu ilə atalar sözü və məsəllərin törənişinin aşağıdakı təzahür formaları vardır:

1. Başqa janra aid mətn heç bir mətn daxili dəyişiklik olmadan funksiyasını dəyişərək atalar sözü və məsəl kimi işlənir.

Folklorda bəzi paremioloji mətnlərin həm atalar sözü, həm də digər bir janr, məsələn tapmaca, bayatı kimi işləndiyi məlumdur. “*Aləmi bəzər, özü lüt gəzər*” həm tapmaca, həm də məsəldir. Mətnin janr baxımından ikili mövqeyinə folklorşünas O.Əliyev də diqqət çəkmişdir (Əliyev 2004, 256). Tapmaca kimi mətnin açması iynədir. Fikrimizcə, bu mətn öncə tapmaca kimi yaranmış, daha sonradan funksionallığını dəyişərək məsəl kimi işlənməyə başlamışdır. Tapmacada fikrin üstüörtülü ifadəsi, metaforik dil və simvoldan istifadə yolu ilə konkret əşyanın adının tapılması tələb olunurdusa, artıq məsəldə bu janr üçün səciyyəvi olan situasiyanın dəyərləndirilməsi baş verir. Mətn məsəl kimi başqaları üçün fədakarlıqla çalışan, lakin özünə, geyiminə fikir verməyən insanların fəaliyyətini obrazlı şəkildə qiymətləndirir. Gördüyümüz kimi, mətnin tapmacadan məsələ doğru hərəkəti funksionallıqla bərabər, onun semantikasını, kontekstini də dəyişmişdir. Fikrimizi belə ümumiləşdirə bilərik: **paremioloji vahid kimi fikrin yığcam və obrazlı ifadə olunması tapmaca mətninin funksiyasının, semantikasının və kontekstinin dəyişməsi yolu ilə atalar sözü və ya məsəl kimi işlənməsinə imkan verir.** “*Əkdim palıd, çıxdı şabalıd*”; “*Adı var, özü yox*”; “*Özü əyri, yolu düz*”; “*Ətindən kabab olmaz, qanından kasa dolmaz*” kimi mətnlər də eyni qaydada şərh edilə bilər.

Bəzi bayatıların atalar sözü kimi işlənməsində də oxşar proses müşahidə olunur. Məsələn:

Zamana, ha zamana.

Güllə dəysin yamana.

Eşşəklər arpa yeyir,

At tamarzı samana. (NS 2020, 158)

*Bala dadı, bal dadı,
Bala adam aldadı.
Şirini şirin olu,
Acısı da bal dadı.*

Bayatılarda fikrin yığcam, obrazlı və aforistik ifadəsi onların atalar sözü kimi də işlənə bilməsinə münbit zəmin yaratmışdır.

2. Başqa janra aid mətdən müəyyən hissə atalar sözü və məsələ çevrilir.

Aşıq poeziyasında, ümumən xalq şeirində əxlaqi-tərbiyəvi, ictimai-fəlsəfi fikrin aforistik ifadəsi sayıla bilən müəyyən misralar atalar sözü və ya məsəl kimi işlənərək milli paremioloji fondun zənginləşməsində iştirak edirlər. Xalq bayatılarından, ustad aşıqların şeirlərindən, xüsusilə böyük həyat təcrübəsinin müdrikcəsinə inikası olan ustadnamələrdən bir çox misralar atalar sözü və məsəllərə çevrilmişlər. *“İl var bir günə dəyməz, gün var min aya dəyəər”, “Yüz nəmərdin çörəyin doğrasan kasa dolmaz”* – bayatılarla; *“El bir olsa, dağ oynadar yerindən”* – Abbas Tufarqanlının, *“Ustadına gəc baxanın gözlərinə qan damar”* – Aşıq Ələsgərin şeirləri ilə bağlı yarandığını söyləmək olar. Əlbəttə, bu proses əks istiqamətdə də baş verir. Bəzən müəyyənləşdirmək çətin olur ki, atalar sözü xalq şeirindən (eləcə də hər hansı bir folklor janrından) yaranıb, yoxsa həmin mətnin formalaşmasına öz təsirini göstərib.

Epik folklorun lətifə, dastan, nağıl, rəvayət kimi janrlarının da Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin törənişində rolu olmuşdur.

Dastanlarla bağlı: *“Çünkü oldun dəyirmançı, çağır gəlsin dən Koroğlu”*; *“Söz dəyirmandakıdır”*; *“Kərəmi (Qəribi) burda ağlamaq tutdu”* və s.

Nağıllarla bağlı: *“Arvadı yaxşı olan gec qocalar”*; *“Div qurbağaya aşıq olub”*; *“Özü özünə, külü gözünə”*; *“Kim yatmış, kim oyaq?”* və s.

Rəvayətlərlə bağlı: *“Başın yaxşı başdır, heyif ki, qarpıza işləyir”*; *“Boynu hələ qoltuq görməyib”*; *“Kimin əmisi oğlusan?”* və s.

Bəhlul Danəndə lətifələri ilə bağlı: *“Bərəkallah ustadına”*; *“Xeyir verənə xeyir, zərər verənə zərər”*; *“Məbadə qatırçının qatırını hürküdəsən”*; *“İki qılnc bir qına sığmaz”* və s.

Molla Nəsrəddin lətifələri ilə bağlı: *“Dava yorğan davası imiş”*; *“Sən çaldın”*; *“O vaxta ya xan ölər, ya eşşək”*; *“Bu, pişikdirsə, at hanı, atdirsə, pişik hanı?”*; *“Saqqalı ələ verməmişəm”* və s.

Atalar sözü və məsələlərin, xüsusilə məsələlərin yaranmasında digər folklor janrlarına nisbətən, lətifələr (ilk növbədə Molla Nəsrəddin lətifələri) daha intensiv iştirak etmişdir. Bunun səbəbini lətifə ilə atalar sözü və məsələlərin janr təbiətindəki yaxınlıqda, bununla bərabər, kommunikativ janr olmasında, istifadə dairəsinin genişliyində, yüksək işləklilik dərəcəsinin olmasında görürük.

Lətifələrdə hər hansı bir həyati situasiya gülüş yolu ilə dəyərləndirilir. Lətifəni formalaşdıran norma – anorma uyğunsuzluğu, gözlənilməzlik və gülüşü təmin edən son replikadır. Bəzən uyğunsuzluq da, gözlənilməzlik də son replikada – puantda təzahür edir. Puant – lətifənin sonunda gülüşü yaradan fraza, ifadə, deyim, replikaya deyilir. Gülüşü formalaşdıran puant lətifə strukturunun ən mühüm,

janr müəyyənləşdirici elementidir. Lətifənin sonundakı replikada situasiyanın xalq gülüşündən də istifadə ilə yığcam və mənalı tərzdə qiymətləndirilməsi (həmçinin ümumiləşdirilməsi) eyni zamanda atalar sözü və məsəllərə də xas keyfiyyətdir. Bu funksional və strukrur doğmalığı iki janr arasında qırılmaz bir əlaqə yaradır və lətifə replikasının müstəqil pəremik mətn kimi işləmə bilməsini şərtləndirir.

Folklorun digər janrlarından, həmçinin lətifələrdən atalar sözü və məsəllərə keçid milli folklorumuzun inkişafı boyu olmuş, bu gün də davam edən bir xalq yaradıcılığı prosesidir. Bu proses müxtəlif regional folklor mühitlərimizdə, o cümlədən Zəngəzur və Qarabağ folklor mühitlərində də müşahidə olunur. Bölgənin insanlarından qeydə alınmış mətnlərin arasında lətifə, rəvayət və olmuş əhvalatlardan törəmiş bitkin atalar sözü və məsəllər az deyil. Onların çoxu yalnız lokal miqyasda işlənsələr də, milli folklorumuzun dəyərli parçalarıdır:

“Mıxı mismara döndərən Allah!” (QF, X 2018, 155); *“İs-dəmirəm heyvasını, narını, Qoy desinlər Pırbudağın bağı var”* (QF, I 2012, 385); *“Hələ gedib nənəsini də öyrədib”* (QF, II 2012, 438); *“Dazıma baxma, yazıma bax”* (QF, X 2018, 233); *“Eləmişən, eliyiblər”* (QF, 5 2013, 91); *“Molladan qaç, lotuya maç”* (QF, VIII 2014, 221); *“Minmişdim ki, düşəm?”* (QF, VII 2014, 330); *“Hamıya dız, maa da dız?”* (QF, VI 2013, 298); *“Düy şalıma, at dalıma”* (QF, I 2012, 377); *“Alı qazan gəzdirən kimi nə gəzdirirsən?”* (QF, III 2012, 125); *“Ölmüşdü Xankişi, həm gülləni verə, həm qırmanı”* (NS 2020, 216); *“Səni yandırmasın, məni yandırmaz”* (NS 2020, 113); *“Ye öz malın kimi”* (NS 2020, 113) və s.

4.2. Müəllifli – bədii ədəbiyyat, tele-kino və s. mənşəli yeni atalar sözü və məsəllərin yaranması

Hər hansı bir bədii əsərin, filmin, yaxud teletamaşanın mətnindən bir replika, cümlə xalqın dilində işlənməyə başlayır, işləklilik dairəsini genişləndirdikcə folklorlaşır, atalar sözüünə, məsələ çevrilir. Məsələn: *“Meymunu yadına salma”* (M.F.Axundzadənin *“Hekayəti-Molla İbrahimxəlil kimyagər”* komediyasından); *“Bəlkə də qayıtdılar”* (C.Məmmədquluzadənin eyniadlı hekayəsindən); *“O olmasın, bu olsun”*; *“Tarix-Nadiri yarıya qədər oxuyub”*; *“Heç hənənin yeridir?”*; *“Mənə meymun deməyi bəs deyil”*; *“Bir eybim varsa, o da eyibsizliyimdir”* (Ü.Hacıbəylinin *“O olmasın, bu olsun”* komediyasından, eyniadlı filmdən); *“Tülkü həccə gedir”* (A.Şaiqin eyniadlı əsərindən); *“Atan kazaklardır”* (C.Cabbarlının *“1905-ci ildə”* dramından); *“Mixaylo şəhərdədir”* (*“Uzaq sahillərdə”* filmindən); *“Qadın böyük qüvvədir”*; *“Ayağım hara, başım ora”*; *“Sükanı belə saxla”* (*“Əhməd haradadır?”* filmindən); *“Sapı özümüzdəndir”* (İ.Şıxlının eyniadlı hekayəsindən); *“Məsələ sosiskada deyil”* (*“Uşaqlığın son gecəsi”* filmindən); *“Evin kişisini soruşallar”* (*“Axırıncı aşırım”* filmindən) və s.

Örnekəldən də göründüyü kimi, bədii ədəbiyyat, tele-kino mənşəli kiçik mətnlər folklorla keçərək, atalar sözüündən daha çox, məsəl kimi işlənilir. Müəllifli epik və dramatik əsərdə əks olunan epizoda – minihadisəyə uyğun vəziyyətlə həyatda üzləşdikdə əsərdəki minihadisəni qiymətləndirən replika *“köməyimizə çatır”* və onu artıq məsəl kimi işlədirik: əsərdəki situasiyanın həyatda təkrarlanması

müəllifli replikanın məsələ çevrilməsinə şərait yaradır. Öncə qeyd etdiyimiz kimi, **məsəlin əsasında duran həyati situasiyanın öz tarixi yaşamını itirməsi onun arxaikləşməsi ilə nəticələndiyi kimi, müəllifli replikanın – deyim**in özünəməxsusluqla qiymətləndirdiyi **situasiyanın həyatda təkrarlanması replikanın məsələ dönüşünə, yeni məsəlin törənişinə səbəb olur.** Təkcə bədii ədəbiyyat, tele-kino və s. mənşəlilər deyil, **ümumən atalar sözü və məsəllərin (zərbi-məsəllərin) formalaşmasında situativlik (situasiyanın dəyərləndirilməsi), kommunikativ proses zamanı işlənməsində situativlik və kontekstuallıq vəhdətdə paremioloji vahidin əsas janr göstəricilərindən biri kimi iştirak edir.** Folklorşünas C.Bəydili də paremilərin törəniş prosesində situativliyin rolunu xüsusi qeyd edərək yazırdı: “Hər birinin üstə öz yükü olduğuna mənası da işləndiyi kontekstdən aydınlaşan və bəlli bir situasiyanın işarəsi kimi çıxış eləyən çeşidli atalar sözləri paremik vahid olaraq aforizm mahiyyətlidir. Gözəl obrazlar yaradan bu vahidlər bütövlükdə eyni məzmunlu variantlar törədə bilirlər ki, həmin variantların meydana gəlməsini şərtləndirən də invariantı təşkil edən o situasiyanın elə özüdür” (Bəydili 2004, 5-6).

4.3. Başqa xalqlardan dilimizə və folklorumuza atalar sözü və məsəllərin keçməsi

Hələ 1920-ci illərdə H.Zeynalı Azərbaycan folklorundakı müəyyən atalar sözlərinin müxtəlif xalqlarda da işləndiyinə diqqət yetirmişdir: “...bir çox Azərbaycan-türk atalar sözlərinin eynini gərək ruslarda, gərək farslarda, gərəksə

başqa millətlərdə və yaxud onlarınkini eynilə Azərbaycanda görmək mümkündür” (Zeynallı 2012, 19). H.Zeynallının fikrincə, onların bir qismi “ərəb və və farslardan bizə gələnlərdir”, bir qismi isə “müxtəlif ellərdə müstəqilən olaraq meydana gəlmişdir” (Zeynallı 2012, 18-19). Alimin bu gündə öz elmi dəyərini itirməyən fikirlərini bölüşərək, ortaq atalar sözləri haqqında mövqəimizi dəqiqləşdirmək istəyirik:

a) Müxtəlif türk xalqlarında ortaq atalar sözlərinin işlənməsi, mövcudluğu onların eyni genezisə malik olması ilə – xalqın və onun folklorunun eyni kökdən törəməsi ilə bağlıdır. Məsələn, Azərbaycan türklərində: *“Bu günün işini sabaha qoyma”*; Türkiyə türklərində: *“Bugünün işini yarına bırakma”*; qaraqalpaqlarda: *“Bugingi isti ertenge koyma”*; başqurtlarda: *“Bögöngönön işini ertengege kaldırma”* (Çobanoğlu 2004, 170) və s.

b) Bir çox qeyri-türk xalqları ilə Azərbaycan türklərində ortaq işlənən müəyyən atalar sözləri vardır ki, eyni məntiqi modeli eyni predmet-obrazlıqla ifadə edir. Beynəlxalq səviyyədə yayılmış belə xalq kəlamlarının mövcudluğunu heç də həmişə konkret mənimsəmə, əxz etmə faktı kimi dəyərləndirmək doğru olmazdı. Bunları hər xalqda müstəqil yaranmış, yaxud hansısa qədim qaynağa əsaslanan, tipoloji uyğunluğa malik olan beynəlxalq paremik vahidlər hesab etmək olar. Struktur paremiologiyanın yaradıcılarından Q.L.Permyakov çoxəsrlik tarixi zamanı birbaşa tarixi-mədəni əlaqələri olmamış rus və uyğur atalar sözlərini müqayisə edərək belə nümunələrə diqqəti çəkmişdir (Permyakov 1988, 138-142). Məsələn: *“Ne roy druqomu yamu – sam v nee popadeş”* (*“Özğəyə quyu qazan özü düşər”*) (AS 2013, 345).

c) Azərbaycan türklərinin bəzi qeyri-türk xalqları ilə (konkret olaraq ərəb, fars və ruslarla) bir çox ortaq atalar sözləri vardır ki, tarixi-mədəni əlaqələr nəticəsində bir xalqdan digərinə keçmişdir. Bunun əsasında azərbaycanlıların qeyd edilən xalqlarla çoxəsrlik ictimai-siyasi və mədəni əlaqələrinin olması dayanır. Bu təsir biristiqamətli deyil, qarşılıqlı olmuşdur. Azərbaycan atalar sözləri arasında ərəb, fars ,rus mənşəlilər olduğu kimi, fars, rus atalar sözləri arasında da türk mənşəlilərin olduğu danılmaz həqiqətdir. Burada mübahisə konkret paremioloji mətnin hansı xalqdan hansına keçdiyi üzərində ola bilər, lakin bu xalqların folklorları və dilləri arasında təsirlənmə, mənimsənmə prosesinin mövcudluğu şübhə doğurmur. Araşdırmanın mövzusu Azərbaycan atalar sözü və məsələlərinin inkişaf meyilləri – zənginləşmə yolları olduğundan problemin yalnız bu yönümünə diqqət çəkmək istəyirik. Azərbaycan folkloruna ərəb və fars mənşəli, son iki yüzildə, az sayda olsa da, rus mənşəli atalar sözlərinin keçməsi milli paremiologiya fondunu zənginləşdirən amillərdən olmuşdur.

Azərbaycan türkləri islam dinini qəbul etdikdən sonra ərəblərdən bir çox dini məzmunlu atalar sözlərini mənimsəmiş, onu öz dilinə və düşüncəsinə uyğun şəkilləndirmişdir. H.Zeynallı bu barədə haqlı olaraq yazırdı: “Ərəblərdən gələnlər əksər ya dini, ya əxlaqi ruhdadır... Bəylə də bir çox Qurandan, hədislərdən və yaxud “Əxbar”dan alınıb sarıqlılarımız tərcüməsi yolu ilə xalq içərisinə girmiş və ilk qailini itirdikdən sonra yetim sözlər sırasına düşmüşdür” (Zeynallı 2012, 18). Belə atalar sözlərində Allahın təkliyi və qüdrəti, əcəl, qəzavü qədər, həyatın mənası, həyat və ölüm,

əxlaqi dəyərlər – xeyirxahlıq, doğruculluq, insaf və s. haqqında islami dünyagörüşdən qaynaqlanan fikirlər aforistik ifadəsini tapmışdır. Fikrimizcə, aşağıdakı atalar sözlərini ərəb-islam mənşəli hesab etmək olar: *“Baxıl uçmağa girməz”* (Oğz 1987, 81); *“Naçar işin adı şükürdür”* (Oğz 1987, 180); *“Bin tədbiri bir təqdir bozar”* (Oğz 1987, 79); *“İnsaf dinin yarısıdır”* (AS 2004, 137); *“Allahdan gizlin deyil, bəndədən nə gizlin”* (AS 2004, 33); *“Allah var, rəhmi də var”* (AS 1981, 256); *“Qismətdən artıq yemək olmaz”* (AS 1981, 261); *“Haram malın bərəkəti olmaz”* (AS 1981, 263); *“Buğda yeyib cənnətdən çıxıb”* (AS 1981, 264) və s.

Azərbaycan və fars atalar sözləri arasında da ortaq olanlar az deyildir. Bu nümunələri burada geniş vermək, hansıların daha ilkin olması haqqında mübahisə açmaq, hökm vermək fikrindən uzaq duraraq folklorumuza farslardan keçmiş olduğunu güman etdiyimiz bəzi xalq aforizmlərini qeyd etməklə kifayətlənirik.

Fars dilində

1. “Xər həman xəre, pəlanəş əvəz şode” (Wk).
2. “Ğədri-zər zərgər şenasəd, ğədri-gövhər gövhəri” (Wk).
3. “Kəm bexor, həmişə bexor” (Wk).

Azərbaycan türkcəsində

1. “Eşşək belə o eşşəkdi, amma çulu dəğişib” (AS, 2013: 159).
2. Zər qədrini zərgər bilər” (AS, 2004: 246).
3. “Az-az ye, həmişə ye” (AS, 1985: 40).

Həm fars, həm rus dilindən kalka üsulu ilə tərcümə edilmiş bu kimi nümunələr folklorumuzda, çox sayda olmasa da, vardır və işlənməkdədir.

4.4. Atalar sözü və məsəllərin funksional-semantik ekvivalentlərinin yaranması

Azərbaycan paremiologiyasında “funksional-semantik ekvivalent” ifadəsini termin kimi ilk dəfə təklif və istifadə etdiyimiz üçün terminə, onun “variant” anlayışından nə dərəcədə fərqlənməsinə aydınlıq gətirmək lazımdır.

“Ekvivalent” latın sözü olub “*eyniqiymətli, bərabər qüvvəli*” mənasını verir (ADİL 2006, 14-15). İqtisadiyyatda termin kimi işlənir. Biz atalar sözü və məsəllərin funksional-semantik ekvivalenti dedikdə, eyni məntiqi model əsasında qurulan, eyni semantik yükü daşıyan, eyni kontekstdə işlənən, eyni situasiya, xarakter, yaxud əməli fərqli metaforlarla dəyərləndirən fərqli paremioloji mətnləri nəzərdə tuturuq. Termini, atalar sözü və məsəllərin ekvivalentləri, paremioloji ekvivalentlər şəklində də işlətmək olar. Atalar sözü və məsəllərin ekvivalentlərində semantika, fikir, ideya, məntiqi model eyni olur, mətn fərqli. Məsələn, “hər hansı bir işi bacaranına, əsl ustasına etibar edərlər, tapşırırlar”, “dəyərli bir şeyi onu dəyərləndirə bilən, qədrini biləcək adama verərlər” fikri ekvivalent atalar sözlərində belə ifadə edilmişdir: “*Çörəyi çörəkçiyə, bir çörək də üstəlik*” (AS 2004, 78) ↔ “*İynəni tikənin əlinə verəllər*” (NS 2020, 203). Yaxud təzə qohuma, dosta, qonşuya, işçiyə çox diqqət yetirilməsinə, təriflər ünvanlanmasına həmin mühitin, kollektivin köhnə üzvlərindən biri öz narazılığını kinayəli bir dillə ekvivalent atalar sözləri vasitəsilə bildirir: “*Təzə kuzə suyu sərin saxlar*” (AS 1985, 599) ↔ “*Təzə süpürgə yaxşı süpürər*” (NS 2020, 223). Hər iki mətndə “köhnə” haqsız olaraq etinasız yanaşıldığını, “təzə”nin lazım olduğundan artıq dəyərləndirildiyini düşünür və buna ironik etirazını ifadə edir. İki fərqli regiondan qeydə

alınmış iki örnək: Zəngəzurdan – “Şüşəni almazla kəsərlər” (AFA, XII 2005, 19); Göyçədən – “Quşu cələ ilə tutallar” (AS 2013, 305). Bu paremioloji ekvivalentlərdə o fikir diqqətə çatdırılır ki, hər bir işi üsuluna görə həll edərlər, yaxud hər bir işin həllinin bir yolu, bir istifadə vasitəsi vardır.

Atalar sözləri və məsəllərin ekvivalentlərini onların variantlarından fərqləndirmək lazımdır. Q.Permyakov bu problemə diqqət yetirərək yazırdı: “Bu məsələ ilə bağlı yeganə çətinlik ondadır ki, bir çox folklorşünaslar və paremioloqlar qeyd edilən (və onlara uyğun olan) kəlam cüt-lüklərini yaxud qruplarını variant saymağa vərmişlər” (Permyakov 1988, 137). O, bizim ekvivalent adlandırdığımız paremioloji mətnlərin müəyyənləşdirilməsində başqa terminlərdən – “sinonim”, rusca “sovariant” sözlərindən istifadə etsə də, ekvivalentlərlə variantların fərqlərini elmi cəhətdən düzgün əsaslandırmışdır. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, Türkiyə paremiologiyasında ekvivalent və variantları birlikdə ifadə edən “paralel mətnlər” terminindən də istifadə edilir (bax: Çobanoğlu 2004, 41).

Atalar sözləri və məsəllərin ekvivalentləri funksiya və semantika baxımından bərabərhüquqlu, struktur baxımından fərqli mətnlərdir. Onların mətn formasında invariantını müəyyənləşdirmək mümkün deyil. Burada “invariant” termininin işlənməsi şərti xarakter daşıyır və o, mücərrəd düşüncə hadisəsi kimi qavranılır. Ekvivalent mətnlər eyni düşüncə tipi əsasında müstəqil şəkildə, ayrı-ayrılıqda formalaşır. Variant isə invariantın, yəni ilk mətnin üzərində müəyyən leksik, sintaktik dəyişikliklər edilməsi nəticəsində yaranır. Ekvivalentlər və variantlar arasındakı fərqləri konkret örnəklər üzərində müşahidə etmək mümkündür.

Ekvivalentlər: *“Aslanın balası aslan olar”* (AS 1985, 71) ↔ *“Qurddan qurd törəyər”* (AS 1985, 227) ↔ *“Qartal yumurtasından qarğa çıxmaz”* (QF, III 2012, 365) ↔ *“Gədə oğlundan gəllədar olmaz, toğlu balasınan qoç olmaz”* (QF, IX 2014, 295).

Variantlar: *“Qurdun oğlu qurd olar”* (AS 1985, 227) // *“Qurddan törəyən qurd olur”* (AS 2004, 175) // *“Qurddan qurd törəyər”* (AS 1985, 227).

Həm funksional-semantik ekvivalentlərin, həm də variantların yaranması atalar sözlərinin törənişində geniş müşahidə olunur.

4.5. Atalar sözü və məsəllərin variantlaşması

Mətnin işlənmə coğrafiyasının genişlənməsi və müəyyən zaman intervalında inkişafı yeni variantların formalaşması ilə nəticələnir. Folklorumuzda atalar sözü və məsəllərin variantlaşmasının aşağıdakı yollarını qeyd edə bilərik:

1. milli dilin inkişafı ilə bağlı variantlaşma;
2. cümlə tipinin və intonasiyanın dəyişməsi ilə bağlı variantlaşma;
3. metaforik törəmə yolu ilə variantlaşma;
4. sintaktik paralellərlə bağlı variantlaşma.

4.5.1. Milli dilin inkişafı ilə bağlı variantlaşma

Bildiyimiz kimi, tarixi kateqoriya olan dil daim inkişafdadır. Arxaıqləşmə və yeniləşmə yolu ilə dəyişikliyə uğraması dilin leksikası üçün xarakterik əlamətdir. Təkamül və dəyişmə təkcə leksikaya deyil, dilin sintaksisinə də aiddir. Buna uyğun olaraq paremioloji mətnlərdə müəyyən dəyişiklik baş verir. Bu yöndə atalar sözü və məsəllərin variantlaşması yollarından biri onlarda **leksik sinonimlərin**

əvəzlənməsidir. Məsələn: *“Böyük sözünə baxmayan böyürə-böyürə qalar”* (AS 1985, 149). // *“Ulu sözünə baxmıyan uluya-uluya qalar”* (QF, III 2012, 366). Sinonimik əvəzlənməyə başqa bir misal: *“Qonşu paxıl olmasa, bağ çəpəri neylər?!”* (AS 2004, 170) // *“Qonşu xayın olmasa, bağ çəpəri neynər”* (QF, X 2016, 301). Və ya: *“Əslün itürən haramzadədir”* (AS 2013, 179). // *“Əslini gizdiyən haramzadədi”* (QF, VI 2013, 387). // *“Əslin danan haramzadədi”* (NS 2020, 191). Bu örnəklərin I-də “böyük” və “ulu”, “böyürmək” və “ulamaq”; II-də “paxıl” və “xayın”; III-də “itürən”, “gizdiyən”, “danan” kimi yaxınmənalı sözlərin yerdəyişməsi ilə paremioloji variantlar əmələ gəlmişdir.

Milli dilin inkişafı nəticədə atalar sözü və məsəllərin yeni variantlarının yaranmasına da səbəb olur. Bir neçə örnəyin “Oğuznamə”dəki arxaik mətnləri ilə və çağdaş variantlarına müqayisəli nəzər salmaq yerinə düşər:

“Oğuznamə (Əmsali- Çağdaş variantlar Məhəmmədəli)” mətni

<i>“Düşü görəndə degil, yorandadır”</i> (Oğz 1987, 102).	<i>“Yuxunu görənnən dəyil, yozannan soruş”</i> (NS 2020, 230).
<i>“Zəman şimdi yüzüzündür”</i> (Oğz 1987, 111).	<i>“Zamana arsız-gorsuz zamana-sıdı”</i> (NS 2020, 231).
<i>“Bir “yeməzin” deyəndən qorq, bir “oturmazın” deyəndən qorq”</i> (Oğz 1987, 79).	<i>“Bir “oturmuram” deyənnən qaç, bir də “yemirəm” deyənnən”</i> (NS 2020, 178).
<i>“Bilməzəm demək can qolayıdır”</i> (Oğz 1987, 79).	<i>“Bilmirəm”baş ağrıtmaz”</i> (AS 1985, 121).
<i>“Saqındıq gözə çöp düşər”</i> (Oğz 1987, 124).	<i>“Qorxan gözə çöp düşər”</i> (AS 1985, 217).

“Oğuznamə”dəki nümunələri müasir paralel vahidlərlə müqayisə etmiş prof. S.Əlizadə fərqlərin səbəbi haqqında haqlı olaraq yazırdı: “...bunun səbəbi etnik təfəkkür deyil, dilin (nitqin) fərdiləşməsi və müəyyən dərəcədə diferensial-tarixi inkişaf yolu keçməsidir” (Oğz 1987, 10).

Bəzən variantlaşma zamanı bir sözün belə dəyişməsi paremioloji mətnin funksional-semantik səviyyəsini dəyişir və mətnin tamamilə fərqli kontekstdə işlənmək imkanı qazanır. Örnəklərə diqqət yetirək.

“*Öküzü durğuzub altından buzov istəməzlər*” (AS 2004, 195). Atalar sözündə hökm şəklində o vurğulanır ki, gerçəkləşməsi tamamilə mümkün olmayan, qeyri-real bir işlə məşğul olmazlar. Burada “vaxtını boş və mənasız bir işə sərf etmə” tövsiyəsi də hiss olunur.

“*Öküz altında buzov axtarır*” (AS 1985, 537) // “*Öküzü qaldırıb altından buzov axtarır*” (AS 1981, 307) // “*Öküzü durğuzub altından buzov istəyir*” (AS 2013, 337) örnəklərində isə pozitiv nəticə əldə edilməsi mümkün olmayan, boş bir işlə məşğul olan insanlara kinayəli münasibət bildirilir.

Zəngəzurdan qeydə alınmış başqa bir variantda isə deyilir: “*Öküzü durğuzub, altından buzov çıxarır*” (AFA 2009, 18). Zahirən dəyişiklik yalnız feildədir: “*axtarır*”, “*istəyir*” sözləri “*çıxarır*” sözü ilə əvəzlənmişdir. Lakin bu bir söz mətnin funksionallığını, semantikasını, kontekstuallığını dəyişərək yeni bir maraqlı variant yaranmasına səbəb olmuşdur: Burada artıq qeyri-mümkün bir işi yerinə yetirmiş birisi kimi özünü təqdim etməyi bacaran (əslində, bacarmamış!?) insana münasibət bildirilir. Bu münasibətdə təəccüb və heyrət də sezilir.

4.5.2. Cümlə tipinin və intonasiyanın dəyişməsi ilə bağlı variantlaşma

Bəzən mətndə məqsəd və intonasiyaya görə cümlənin tipinin dəyişməsi yeni variantın yaranmasına səbəb olur. Bu zaman funksionallıq və semantika qoruna da bilər, dəyişə də bilər.

“Eşəgün yoğ isə, güyəgün də mi yoq?” (Oğz 1987, 65) // *“Allaha şükür, eşşəyin olmasa da, kürəkənin var!”* (NS 2020, 21)

Burada semantika qorunub. Yeri gəlmişkən, onu qeyd edək ki, atalar sözü və məsəllərimiz arasında kürəkən, yeznə, bacanaq, qayınana, baldızlar haqqında zarafatyana söylənən belə nümunələr var və onlar xalq gülüşünün folklor-dakı təzahürü kimi qiymətləndirilə bilər.

Qarabağ bölgəsindən qeydə alınmış başqa bir nümunə: *“Qarğa nə vaxtdan qırğı olub?”* (NS 2020, 207). Variant həm ifadə tərzini, forma baxımından, həm də funksional və kontekst baxımından ənənəvi nəşrlərə düşmüş *“Qarğadan qırğı olmaz”* (AS 1985, 183; AS 2013, 274) variantından fərqlənir. Semantik çaları da müəyyən qədər dəyişir. *“Qarğadan qırğı olmaz”* variantında bacarıqsız, layiqsiz hər hansı bir şəxsin bacarmayacağı yüksək, pozitiv bir işə uyğunluğuna inamsızlıq hökm şəklində ifadə edilir. *“Qarğa nə vaxtdan qırğı olub?”* variantında isə, belə bir inamı ifadə edənlərə təəccüb və etiraz əks olunur.

4.5.3. Metaforik törəmə yolu ilə variantlaşma

Məlum atalar sözü və məsəllərin Qarabağ və Zəngəzurdan qeydə alınmış variantlarından bəziləri məntiqi model, strukturun formalaşma tərzini, ifadə edilən semantika,

işlənmə situasiyası, konteksti mühafizə olunmaqla **metaforik törəmə** yolu ilə, yəni sadəcə müqayisə obyektı – bənzədilən dəyişməklə meydana çıxır. Nümunələrə baxaq. Heç bir işə yarımayan, vecsiz adam haqqında tənqidi-istehzalı tərzdə deyilir:

Nə altda undur, nə üstə kəpək (AS 1985, 503).

Nə coraba yamaqdır, nə tumana bağ (AS 1985, 509).

Nə tufəngə çaxmaqdır, nə dümbəyə toxmaq (AS 1985, 509).

Zəngəzur bölgəsindən qeydə alınmış mətnə:

Nə üsdə aşdı, nə altda qazmax (NS 2020, 214).

Azərbaycan atalar sözlərinin sabit mətn korpusunda “*Od yanmasa, tüstü(sü) çıxmaz*” (AS 1985, 521; AS 2013, 328); “*Od olmasa, tüstü çıxmaz*” (AS 2004, 191) kimi örnəklər olduğu məlumdur. Bu atalar sözünün Zəngəzur bölgəsindən qeydə alınmış yeni variantında isə deyilir: “*Yağ yanmasa, iyi çıxmaz*” NS 2020, 228). Məşhur atalar sözünün fərqli variantında da fikrin sərrast, obrazlı, tutumlu ifadə olunduğunu görürük. Hər ikisində səbəb-nəticə əlaqəsi, “səbəbsiz heç bir hadisə yoxdur” yaxud “hər hadisənin bir səbəbi vardır” müddəaları xalq müdrikliyinə xas lakonik, mənalı tərzdə, mükəmməl bədii biçimdə təqdim edilmişdir. Göründüyü kimi, “od” və “tüstü”nün “yağ” və “iy”lə əvəzlənməsi metaforik törəmə yolu ilə yeni variant yaratmışdır.

Başqa bir örnək. Zəngəzur bölgəsindən qeydə alınmış – “*Hər meyvənin bir dadı var*” (AFA, XIX 2009, 14) örnəyinin çox sayda variantları vardır: “*Hər kişinin bir dürlü halı var*” (Oğ 1987, 184); “*Hər bağçanın öz bağbanı var*” (AS 1985, 650); “*Hər cırcıramanın öz cırcırtısı var*” (AS 2013, 210); “*Hər çiçəyin bir ətri var*” (AS, 1985: 652); “*Hər fəslin öz meyvəsi var*” (AS,

2013: 211) və s. Eyni funksional-semantikaya malik variantlarda metaforik törəmə baxımından obyekt və əlamətlərin əvəzlənməsi aydın müşahidə edilir: *meyvə – dad; kişi – hal; bağça – bağban; cırcırama – cırlıtı; çiçək – atir; fəsil – meyvə* və s. “*Hər fəslin öz meyvəsi var*” və “*Hər meyvənin bir dadı var*” mətnlərinə diqqət yetirdikdə atalar sözünün “*Hər fəslin öz meyvəsi, hər meyvənin öz dadı var*” variantının (bəlkə də, invariantının) da olduğunu güman edirik. Pareminin belə bir variantının qeydə alınmasına təsadüf etməsək də, atalar sözlərinin təkamül qanunauyğunluqlarına görə belə bir variantın olmuş olduğunu ehtimal etmək olar.

Metaforik törəmə yolu ilə variantlaşmaya aid başqa örnəklər:

“*Sürüdən ayrılan qoyunu qurd yeyər*” (AS 1985, 592). // “*Dəsdədən ayrı düşən qazın səsi taladan gələr*” (QF, I 2008, 381)

“*Kül başına, gözəl fərə, beçə də səni bəyənmir*” (AS 1985, 447). // “*Kül başına küllühlər, qarğalar səni dimdihlər*” (NS 2020, 206). // “*Kül başaa küllühlər, Serçələr səni dimdihlər*” (QF, III 2012, 365).

“*Qayğılıya isdirahət haramdı*” (NS 2020, 208). // “*Qayquluya söhbət haramdı*” (QF, I 2008, 389).

“*İş tərsə gələndə tər halva diş çıxardar*” (AS 1985, 375). // “*İş bəd gətirəndə quymaq diş çıxardar*” (QF, II 2012, 444).

“*Ağrımayan başa dəsmal bağlamazlar*” (AS 1985, 29). // “*Ağrımayan başa buz bağlamazdar*” (QF, VIII 2014, 370)

4.5.4. Sintaktik paralellərlə bağlı variantlaşma

Məlum olduğu üzrə, atalar sözü və məsəllərin formalaşmasında, üslubi fiqurlardan biri kimi, sintaktik paralelizmdən geniş istifadə olunur. Sintaktik paralellər mətnyaradıcı vasitə olaraq janrın strukturunu müəyyən edir, mətndə ahəngdarlıq, ritm, obrazlılıq yaradır. O, eyni zamanda semantik baxımdan fikri qüvvətləndirir, hökmün məntiqilik dərəcəsini artırır. Sintaktik paralel şəklində olan paremioloji mətnin komponentləri ya öz aralarındakı semantik yaxınlığı analogiya yolu ilə ifadə edir, ya da semantik qarşılaşdırma, təzad yaratma yolu ilə əsas fikri qabarıqlaşdırır. Qarabağ və Zəngəzurdan qeydə alınmış atalar sözü və məsəllərin arasında belə nümunələr çoxdur. Məsələn:

“Yox əvi – vərəm əvi, var əvi – kərəm əvi” (QF, V 2013, 296).

“Dadsız aşa duz neynəsin, ağılsız başa söz neynəsin” (QF, I 2012, 381).

“Söz var izi bitirər, söz var başı itirər” (QF, III 2012, 366).

“Axşam bəzəyi – yar bəzəyi, Səhər bəzəyi – çöl bəzəyi” (NS 2020, 165).

“Həvəs gedər, gələr, Nəfəs gedər, gəlməz” (NS 2020, 199).

“Aşuq hara gedir sazı biləsində, yetim hara gedir qəmi bələsində” (AFA, XIX 2009, 11)

Sintaktik paralellərin atalar sözü və məsəllərin variantlaşma prosesində də mühüm rolu vardır. Əldə edilən örnəklər bu barədə söz açmağa imkan verir. Sintaktik paralellər vasitəsi ilə atalar sözü və məsəllərin variantlaşmasının üç yolunu qeyd edə bilərik:

1. sintaktik genişlənmə;
2. sintaktik daralma;
3. komponentlərdə dəyişiklik.

Sintaktik genişlənmə dedikdə, sintaktik paralelizm şəklində olmayan hər hansı bir paremioloji mətnə ikinci komponentin artırılması vasitəsi ilə sintaktik paralel formasında yeni mətnin törənməsini nəzərdə tuturuq. Nümunələrə diqqət yetirək:

Ənənəvi mətn

“Allah dağına baxar, qar verər” (Zeynalli 2012, 164).

“Can candan ayırır” (AS 1985, 678).

“Bayquş xarabalıq sevər” (AS 2004, 52).

“Çay görməmiş çırmanır” (AS 1985, 668).

Zəngəzur mətni

“Allah dağına baxar, qar verər, bağına baxar, bar verər” (NS 2020, 166).

“Can cənnət ayırır, heç kəs bilməz kim nə çəkir” (NS 2020, 181).

“Bayquş xarabalığı, yarasə qarannığı sevər” (NS 2020, 18).

“Çay görməmiş çırmanır, arx görməmiş hoppanır” (NS 2020, 181).

Bəzən iki komponentli sintaktik paralel formasında olan paremiyə üçüncü, dördüncü komponentin artırılması hallarına da rast gəlirik. Məsələn, *“Övləddə nəvə, dövlətdə dəvə”* (AS 1985, 527). // *“Evlətdə nəvə, devlətdə dəvə, yatırdə gəvə”* (QF, II 2012, 444). Bu zaman sintaktik paralelin silsiləvi törəməsi ilə qarşılaşırıq.

Sintaktik daralma dedikdə, siktaktik paralelizm şəklində olan hər hansı bir paremioloji mətnə komponentlərdən birinin (çox zaman ikincisinin) ixtisarını nəzərdə tuturuq. Bu zaman mətn sintaktik paralellikdən çıxır. Bu proses əslində dilin daxili qanunauyğunluğu, nitqin yığcamlaşma

meyli ilə əlaqədar təbii bir hadisədir. Yenə misallara müraciət edək:

Ənənəvi mətn

“Haynan gələn huynan gedər, selnən gələn suynan gedər” (AS 2013, 205).

“Günah öləndə olar, öldürəndə yox” (AS 2004, 120).

“Bayramalısız toy olmaz, Qəm-bərsiz düyün” (AS 2004, 52)

Qarabağ mətni

“Haynan gələn huynan gedər” (NS 2020, 196).

“Günah öləndə olar” (NS 2020, 195).

“Bayramalısız toy olmaz” (NS 2020, 177).

Bir çox hallarda isə atalar sözü və məsəllərdə variantlaşma zamanı sintaktik paralelizm qorunur, **komponentlərdə dəyişiklik edilir**. Bu dəyişiklik özü müxtəlif tərzdə təzahür edə bilər. Ya ikinci komponent bütövlükdə eyni semantik yükü daşıyan başqa bir ifadə ilə əvəzlənir. Məsələn: *“Allah dəvəyə qanad versəydi, uçurmadığı dam-daş qalmazdı”* (AS 1985, 55) // *“Allah dəviyə qanad versə, aləmi kor qoyar”* (NS 2020, 166). Ya da komponentlərdən birində və ya hər ikisində müəyyən söz, ifadə dəyişikliyə uğrayır. Məsələn: *“Verdin – doydur, vurdun – yıx”* (AS 1985, 165) // *“Versən doyunca, vursan ölüncə”* (NS 2020, 227). Yaxud: *“Uşaqsız ev – məzar, uşaqlı ev – bazar”* (AS 2013, 397) // *“Uşaxlı ev – gülüstan, Uşaxsız ev – zimistan”* (NS 2020, 225).

Sintaktik paralel şəklində olan mətnin tərkib hissələrindəki müəyyən dəyişiklər bəzən fərqli məzmun və kontekstdə işlənə bilən variant formalaşdırır. Zəngəzurdan (Qubadlıdan) iki variantda belə bir pəremi qeydə alınmışdır: 1. Ə.Vəliyevin yazıya aldığı *“Sənin nə vecinə; söyən-döyən ərin yox, yel aparən evin yox”* (AFA, XII 2005, 41); 2. N.İmanlıdan bizim yazıya aldığımız *“Döyər-söyər ərim yox,*

yel aparən evim" (NS 2020, 15). Toplularda bu məsəlin müxtəlif variantları nəşr edilmişdir: "*Döyən, söyən ərim yox, yel aparən unum var*" (AS 1985, 283) // "*Döyən, söyən ərim yox, yel aparən yunum var*" (AS 2004, 95). Son ikisinin arasında fərq çox cüzdür, yox dərəcəsidir. "*Un*" // "*yun*" sözlərinin deyil, "*ev*" sözünün iştirak etdiyi nümunə əslində digərlərindən ciddi şəkildə fərqlənir. Bu variantda mətnin ifadə etdiyi semantika fərqlidir və o fərqli situasiyada işlənir. Ə.Hüseynzadə, C.Bəydili nəşrlərindəki variantlarda o nəzərə çarpdırılır ki, danlayacaq ərim, kimsəm yoxdur, lakin itirə biləcəyim müəyyən şeylər (yun, un) var. Mətnaltı qatda itirmək ehtimalının yaratdığı narahatlıq ifadə edilir. Zəngəzur variantlarının öz aralarında subyektin fərqliliyi müəyyən semantik çalar fərqi yaratsa da, onlar ümumilikdə ənənəvi mətnlərdən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir. Bizim qeydə aldığımız Zəngəzur variantında o vurğulanır ki, mənim itirəcək heç nəyim yoxdur: nə ərim, nə evim. Ona görə də "məsəl müəllifi" heç nə üçün narahat deyil, azad, sərbəstdir, ən əsası heç kimdən çəkinmir. Bu məsəl uyğun vəziyyətdə və ovqatda olan insanlar tərəfindən işlədilir. Eyni söyləyicidən semantika, kontekst eyniliyinə və ifadə yaxınlığına malik olan başqa maraqlı bir mətn də yazıya almışdıq: "*Xoruzum yoxdu bannıya, ərim yoxdu dannıya*" (NS 2020, 200).

Belə bir atalar sözü var: "*Əzizim əzizdi, canım ondan da əzizdi*" (AS 1985, 321). Qarabağ variantında isə deyilir: "*Əzizim əzizdi, tərbiyəsi onnan da əzizdi*" (QF, I 2012, 383). Fikir verin, variantda bir sözün dəyişməsi atalar sözünün funksional-semantik yükünü nə dərəcədə dəyişir. Məlum nəşr-

lərdəki variantda o vurğulanır ki, hər hansı bir can yandırdığım yaxın adamım mənim üçün nə qədər əziz olsa da, özüm daha əhəmiyyətliyəm. Bu atalar sözü əziz bir adamı üçün həyatını təhlükəyə atmamaq, canını əziyyətə salmamaq fikrinin ifadəsi kimi də yozula bilər. İkinci variantda isə tərbiyə məsələsi önə çəkilir. Övladı, uşağı nə qədər sevsən, əzizləsən də, tərbiyəsi daha mühümdür. Yeri gəlsə, o, danlanmalı, hətta cəzalanmalıdır ki, həmişə düz yolda olsun.

Qeyd edək ki, atalar sözü və məsəllərin variantlaşması zamanı müxtəlif üsullardan eyni zamanda istifadə edilə bilər. Məsələn, sintaktik paralellərin komponentlərində baş verən dəyişiklik çox zaman metaforik törəmə üsulu ilə həyata keçirilir.

5. Sonuc

Azərbaycan atalar sözləri işləkliyini çağdaş dövrdə aktiv şəkildə davam etdirir, fasiləsiz təkamül və yeniləşmə prosesi keçirir. Bu proses Qarabağ və Zəngəzur folklor mühitlərində də aydın müşahidə edilir. Atalar sözlərinin inkişafında iki əsas meyil – arxaikləşmə və törəniş qeyd edilə bilər. Atalar sözlərinin arxaikləşməsi daha çox sosial-kulturoloji səbəblərlə, əsasən, pəremik mətnlərin semantik əsasının itirilməsi və mətndə işarələnmiş situasiyanın keçiciliyi ilə bağlıdır.

Azərbaycan atalar sözlərinin törənişi müxtəlif yollarla baş verir. Bu yolların ən önəmliləri: 1. Folklorda janrlararası transformasiya yolu; 2. müəllifli – bədii ədəbiyyat, tele-kino və s. mənşəli yeni atalar sözü və məsəllərin yaranması; 3. başqa xalqlardan milli dilə və folklorə atalar sözü və məsəllərin keçməsi; 4. atalar sözü və məsəllərin funksional-

semantik ekvivalentlərinin yaranması; 5. atalar sözü və məsəllərin variantlaşmasıdır.

Atalar sözü və məsəllərin variantlaşmasının müxtəlif üsulları və təzahür formaları vardır. Janr mətnlərinin variantlaşması: 1. milli dilin leksik və sintaktik baxımından inkişafının təsiri ilə; 2. cümlə tipinin və intonasiyanın dəyişməsi ilə; 3. metaforik törəmə yolu ilə; 4. sintaktik paralellərin daralma və genişlənməsi ilə bağlı baş verir.

Qısaltmalar:

- ADİL – Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti
- AFA – Azərbaycan folkloru antologiyası
- AS – Atalar sözü, Atalar sözləri
- KDQ – Kitabı-Dədə Qorqud
- QF – Qarabağ – folklor da bir tarixdir
- NS – Nailə ananın söylədikləri
- Oğz – Oğuznamə

Ədəbiyyat

1. Atalar sözləri 2013 —Atalar sözləri. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi: M.Yaqubqızı. Bakı: Nurlan
2. Atalar sözü 2004 — Atalar sözü. Tərtib və ön sözün müəllifi: C.Bəydili (Məmmədov). Bakı: Öndər nəşriyyatı
3. Atalar sözü 1981 — Toplayanı, tərtib edəni və nəşrə hazırlayanı: Ə.Hüseynzadə, Bakı: Yazıçı
4. Atalar sözü 1985 — Atalar sözü. Toplayanı: Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni: H.Qasımzadə. Bakı: Yazıçı
5. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti 2006 — Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dördcildə, II cild, Bakı: Şərq-Qərb
6. Azərbaycan folkloru antologiyası 2005 — Azərbaycan folkloru antologiyası, XII kitab (Zəngəzur folkloru). Toplayıcılar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər, tərtib edənlər: Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu, Bakı: Səda nəşriyyatı
7. Azərbaycan folkloru antologiyası 2009 — Azərbaycan folkloru antologiyası, XIX kitab (Zəngəzur folkloru), II cild, Toplayanı və ön sözünün müəllifi: R.Təhməzoğlu, Bakı: Nurlan nəşriyyatı
8. Bəydili 2004 — Bəydili C. Bütün sözlərdən ulu sözlər. // Atalar sözü. Bakı: Öndər nəşriyyatı, Ön söz, səh. 4-14
9. Çobanoğlu 2004 — Çobanoğlu Ö. Türk Dünyası Ortaq Atasözleri Sözlüğü. Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 301
10. Əliyev 2004 — Əliyev O. Atalar və məsəllər. // Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, I cild, Bakı: Elm, səh. 249-263

11. İslamzadə 2019 — İslamzadə K. Müxtəlif xalqlarda eyni məntiqi alqoritmə əsaslanan atalar sözləri. – “Folklor-şünaslıq” elmi-nəzəri jurnalı, B.: “Təknur” nəşriyyatı, № 1(5), səh. 78-87
12. Kitabı-Dədə Qorqud 1999 — Kitabı-Dədə Qorqud. Tərtib edəni, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi: S.Əlizadə, Bakı: Yeni Nəşrlər Evi
13. Qarabağ — folklor da bir tarixdir 2012- 2018 — Qarabağ – folklor da bir tarixdir. I-X kitab. Layihənin rəhbəri: M.Kazımoğlu-İmanov, Bakı: Elm və təhsil
14. Marağai 1996 — Marağai A. Əmsali-türkanə (türk atalar sözləri). Köçürən və tənzim edən: B.Rəsul oğlu, Bakı: Qartal nəşriyyatı
15. Məhərrəmli, İsmayılov 2019 — Məhərrəmli Q., İsmayılov R. Məsəllər, deyimlər. Etimoloji lüğət. Bakı: Altun kitab
16. Nailə ananın söylədikləri 2020 — Nailə ananın söylədikləri (Qubadlı bölgəsi: etnoqrafiya, folklor, dil örnəkləri). Qeydə alan, tərtib edən, ön söz, lüğət, izah və qeydlərin müəllifi: E.Talıblı, Bakı: Elm və təhsil
17. Oğuznamə 1987 — Oğuznamə. Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi: S.Əlizadə, Bakı: Yazıçı
18. Talıblı 2020 — Talıblı E. Qubadlı bölgəsindən yazıya alınmış atalar sözü və məsəllər. – “Dədə Qorqud” (elmi-ədəbi toplusu), Bakı, № II (69), səh.151-166
19. Zeynallı 2012 — Zeynallı H. Azərbaycan atalar sözü. Bakı: Elm və təhsil
20. Пермяков 1988 — Пермяков Г.Л. Основы структурной паремииологии. Москва, Главная редакция восточной литературы издательства Наука

Sönməz Abbaslı Yurttaş*
QARABAĞ VƏ ZƏNGƏZUR MAHALININ
TOY ADƏTLƏRİ

Özət

Toy adətləri Azərbaycan mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmaqla əsrlər adlayaraq və inkişaf edərək vahid bir sistemə çevrilmişdir. Bir-biri ilə zəncirvari şəkildə bağlanan bir sıra təntənəli adətlər — qız bəyənmə, elçilik, nişan, toy qabağı hazırlıqlar, toy və s. bütövlükdə bir sistemi — Azərbaycan toyunu formalaşdırır. Azərbaycan xalqına xas olan bütün müsbət keyfiyyətlər milli toy mərasimlərimizdə öz təzahürünü tapmışdır. Bəzən Azərbaycan toy adətləri digər xalqların düyünlərinə təsir etmiş, bəzən isə əksinə başqa xalqların mədəniyyətindən müəyyən ünsürlər götürülmüşdür. Üstəlik, zamanın da toy sisteminə təsiri açıq-aydın hiss edilməkdədir. Bu təsirlər nəticəsində bu gün toyların dəbdəbəli şadlıq saraylarında təşkili, xüsusi olaraq bəy-gəlin rəqsinin hazırlanması, azyaşlı qızların mələklər qismində bəy-gəlin ətrafında rəqsi, müasir rəqslər üçün müəyyən vaxt ayrımı, sonda gəlinin arxaya gül dəstəsi atması, eləcə də yeni nigaha daxil olanların bal ayınınin təşkili və s. digər xalqların mədəniyyətindən bizə gəlib çatan müəyyən

* AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, sonmezabbasli@gmail.com

elementlərdir. Təbii ki, bölgədən-bölgəyə dəyişən müəyyən fərqli məqamlar olsa da, ümumi prinsiplər çoxluq təşkil edir və bir çox elementləri özündə ehtiva edir. Əslində, bu təmtəraqlı ənənələr mütəşəkkil bir sistemi – toy sistemini təşkil edir.

Açar sözlər: Qarabağ, Zəngəzur, toy, adət-ənənələr, mərasim, gəlin

THE WEDDING CUSTOMS OF KARABAKH AND ZANGEZUR DISTRICT

Summary

The wedding customs being the part of Azerbaijan culture passing centuries and developing became a single system. A number of ceremonial customs- to like girl, match-making, engagement, wedding preparations, wedding etc. form the unit system- Azerbaijan wedding. The whole positive qualities belonging to Azerbaijan people is reflected in our national wedding ceremonies. Sometimes Azerbaijan wedding ceremonies influence the weddings of other nations, sometimes certain elements were taken from the culture of the other nations. Besides, the influence of time on the wedding system is observed. As a result of these effects the organization of weddings in a luxurious wedding palaces, especially the brides' dance, young girls dancing around the bride as angels, certain time division for modern dances, finally the bride's throwing the rose to back, the organization of honeymoon for new couples are certain elements that transmitted to us from the culture of other nations. Of course, though there are some various moments which changed from region to region, the general

principles are more and contain itself some elements. To tell the truth these luxurious traditions form the organized system- the wedding system.

Key words: Karabakh, Zangezur, wedding, traditions, ceremony, bride

СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ КАРАБАГА И ЗАНГЕЗУРСКОГО РАЙОНА

Резюме

Свадебные обычаи, являясь частью азербайджанской культуры, на протяжении веков складывались и превратились в единую систему. Ряд обрядовых обычаев, связанных в цепочку — выбор невесты, сватовство, обручение, предсвадебные приготовления, свадьба и т.д. образует систему в целом — азербайджанскую свадьбу. Все положительные качества, свойственные азербайджанскому народу, нашли свое проявление в наших национальных свадебных обрядах. Иногда азербайджанские свадебные обычаи влияли на узлы других народов, а иногда, наоборот, некоторые элементы были взяты из культуры других народов. Более того, явно чувствуется влияние времени на свадебную систему. В результате этих влияний свадьбы сегодня организуются в роскошных дворцах бракосочетаний, особенно подготовка к танцу жениха и невесты, молодые девушки танцуют вокруг жениха и невесты как ангелы, определенное время, отведенное для современных танцев, невеста, бросающая связку цветов в конце, а так же бал молодоженов организация месяца и т.д. это определенные элементы, пришедшие к нам из культуры других народов.

Конечно, есть определенные отличия, которые варьируются от региона к региону, но общих принципов много и они включают множество элементов. На самом деле эти щедрые традиции составляют организованную систему — свадебную систему.

Ключевые слова: Карабах, Зангезур, свадьба, традиции, обряд, невеста.

Heç şübhəsiz ki, Azərbaycanın mədəniyyətinin zənginliyi ilə seçilən bölgələrindən olan Qarabağın, eləcə də Zəngəzur mahalının toy mərasimlərinin özünəməxsus cizgiləri var. Təsadüfi deyil ki, Bülbül Qarabağ toylarını o dövrün mədəniyyət evləri adlandırırdı.

Qarabağ və Zəngəzurdə də qız bəyənmə və ya qız seçmə toy mərasimlərinin ilkin mərhələsi olmaqla müxtəlif formalarda icra edilir. Ümumiyyətlə, adıçəkilən bölgələrdə oğlanla qızın bir-birini yalnız toy günü gördüyü söylənilir.

Qarabağın Ağdam bölgəsində qızın ərə getməyə hazır olub-olmamasını yoxlamaq üçün maraqlı bir üsuldən istifadə olunurdu. Belə ki, ərə vermək istədikləri qızı papaqla vururdular, qız tərپənmədikdə onun ailə qurmağa hazır olduğu müəyyənləşirdi. Qeyd edək ki, bu “papaq atmanı” kəndin ağsaqqalı edirdi [qadin.net].

Analoji hal tərəkəmələrdə (qarapapaq türkləri) də mövcuddur. Belə ki, qarapapaq türklərində qızın ailə qurmağa hazır olub-olmadığını yoxlamaq üçün yaxın qohmlarından biri, gücü-qüvvəti yerində olan bir kişi başındakı tərəkəmə papağı ilə gənc qızın xəbəri olmadan bütün var gücü ilə iki kürəyinin ortasından vurarmış. Əgər qız səndə-

ləsə və ya yığılarsa onun bu evliliyə hazır olmadığı, əks təqdirdə isə hazır olduğuna inanılmış [Dündar-Çetinkaya 2004, 184].

Zəngəzur mahalının, konkret desək, Qubadlının toy adətlərindən bəhs edən S.Bağdadova bu bölgədə qız seçimində məcburiyyətə yol verilmədiyini və qızın, əsasən, toylarda bəyənildiyini, oğlunu evləndirmək istəyən atanın xoşu gəldiyi qızı ağır oyun havası çaldırıb rəqsə dəvət edib, həm əlinə, həm də başına pul tökdüyünü, bununla da həmin qızı oğlu üçün alacağını bildirmək istədiyini qeyd edir. Müəllif göbəkəsdə yolu ilə evlənmənin az olduğuna, sərbəst seçimə yol verildiyinə, qız seçildikdən sonra elçiliyin kiçik elçilik və böyük elçilik mərhələlərindən ibarət olduğuna diqqət yönəldir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013, 235]. Digər türkdilli xalq olan colan türkmənlərində bu göbəkəsdə deyilən ritual qəbul olunmazdır. Araşdırmaçı Ə.Şamilin qeydlərində bunu aydın görmək mümkündür. “Türkmənlərdə qızı uşaqlıqdan ad etmək, nişanlamaq, “beşik kərtməsi” yoxdur. Yaxın qohumlarla elçiliy də rast gəlinmir” [Şamil 2014, 105].

Zəngəzur mahalının Kəlbəcər bölgəsində isə bəyəndikləri qızı toyda rəqsə dəvət edən oğlanın atası onun yaylığının ucuna bir abbasi pul və yaxud qızıl bir şey, məsələn, üzük qoyur. Qız evə gəldikdə nə qoyulduğunu bilmək üçün onun yaylığının ucuna baxırlar və qızdan razı olub-olmadığını soruşurlar. Razılıq olduğu halda yaylığın ucuna düşülən şeyi bir həftə saxlayır və qaytarırlar. Razılıq olmadıqda bu qaytarılmır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI 2013, 204].

Bir də bu bölgədə bir qızı istəməyə gedəndə ilk olaraq qapıdakı itə baxırlarmış. Evin xanımının yaxşı olub-olmadığını qapıdakı itlə təyin edirmişlər. Bundan sonra ailə üzvlərinin bir-birinə münasibətinə diqqət yetirmişlər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VIII 2014, 103].

Qarabağ ərazisində qız almamışdan əvvəl belə bir sınımadan istifadə olunur. Qızın adına əl ağacının üstünə qırmızı lent bağlayır, evin küncünə gətirib qoyurlar. Bu evə xoşbəxtlik və ya bədbəxtlik gətirəcəyini öyrənmək üçün bunu on, on beş gün və ya bir ay saxlayırlar. Ayağı düşərli olursa o zaman qızı gedib alırlar. Bu, afşarlarda olan adətdi [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I 2012, 172]. Göründüyü kimi, bu sınımada ağac kultuna tapınmanın izləri açıq-aydın görünür.

Qızbəyənmədən sonrakı mərhələ elçilik adlanır və bu mərasim Qarabağın bütün bölgələrində demək olar ki, oxşar şəkildə baş tutur.

Ağdam bölgəsində qızı bir dəfə elçi gəlməklə vermir-dilər. Öncə qız evinin nə düşündüyünü anlamaq üçün “kəşfiyyatçı” göndərilirdi. Ağız aranandan sonra oğlan tərəfdən ana, xala və yaxud bacı qız tərəfdən ana, xala və ya bibi ilə söhbətləşirdi. Qız atasına məsələ açıldıqda o “baxarıq” deyə vaxtı uzadırdı. Beləcə, bir müddət qaçdı-qovdu ilə davam edirdi. Buradan da aydın olur ki, ata bu məsələnin qızın əmisi, dayısı, ümumiyyətlə, nəslin ağsaqqalları ilə də məsləhətli şəkildə həllinə çalışırdı. Oğlan tərəfə “hə” cavabı yalnız üç dəfə elçi gəldikdən və razılıq alınandan sonra verilirdi. Maraqlı nüanslardan biri də odur ki, oğlan evi özü ilə bərabər bu “həri”yə qənd gətirirdi. Qız evi çayı süzərkən çalışır ki, su ilə dəm qarışmasın. “Hə” cavabından

sonra çayın qarışdırılmasına başlanılırdı. Bu adət əslində, iki nəsil arasında qohumlaşmanı, yəni qaynayıb-qarışmanı ifadə edirdi [qadin.net].

Türkiyənin Artvin bölgəsinin gürcülərdən ibarət Meydancıq qəsəbəsinin elçilik mərasimlərində də oxşarlıq özünü büruzə verir. Prof. Ə.Altınkaynakın araşdırmalarına görə: “Gürcülər qürurlarına çox düşkündür, rədd edilmək xoşlarına gəlmir. Qız istəməyə getmədən öncə, qız tərəfinə onları tanıyan biri elçi olaraq göndərilir. Qız tərəfinin niyyətinə görə oğlan tərəfi xətri sayılan, sözü keçəcək bir adamla bərabər qız istəməyə gedir. İlk gedişdə qız verilmir. Qız tərəfi düşünüb-daşınmaq üçün zaman istəyir. Bu qızın qohumlarının razılığını almaq, fikirlərini bilmək, qız ilə evlənmək istəyən adamın maddi və əxlaqi durumunu öyrənmək məqsədi daşıyır [Altınkaynak 2019, 151]. Prof. Ə.Altınkaynakın Ərdahanın Hoçvan bölgəsində yaşayan afşarların elçilik mərasimləri ilə bağlı araşdırmalarında da qızın ilk dəfə verilməməsi adəti ilə qarşılaşırıq: “Adətən ilk istəmədə qız verilməz. Ən azı bu durum üç dəfə təkrarlanır” [Altınkaynak 2019, 165].

Etnoqraf alim M.Paşayeva toy mərasimlərindən bəhs edərkən Şəki -Zaqatala bölgəsində də elçilərə birinci dəfədən razılıq verilmədiyini, oğlan adamının müxtəlif bəhanələrlə bir neçə dəfə xalq arasında deyildiyi kimi, “əli ətəyindən uzun” geri qayıtdığını diqqətə çatdırır [Paşayeva 2008, 70].

Zəngəzur mahalına daxil olan Qubadlı ərazisində isə dördüncü və ya beşinci elçilikdə qız atasının razılığı alınır. Çünki tez razılıq verilməsi qız evinin el-obada nüfuzunun

aşağı düşməsinə səbəb ola bilər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013, 235].

Zəngəzur mahalının Kəlbəcər bölgəsində elçiliyə gedilən qız üzə çıxmazdı. Oğlanın da qızın yaşadığı kəndə gəlməyə hünəri çatmazdı. Elçilikdə qızın “hədiməsin”, yəni həsi ya əmisi, o olmadıqda isə dayısı tərəfindən verilirdi. “Hə” deyənə oğlan tərəfindən hədimə verilərdi ki, bu ya qızıl üzük, ya min manat pul və yaxud qızıl saat olardı [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VIII 2014, 103].

Qarabağın əski nişan adətlərini təsvir edən sənətsünas C.Bağdadbəyov şirni içmək işində, iki saatlıq çağırılmış qonaqların məclisində bir putdan əlli puta kimi şirni paylaşılıb, üç kəllədən başlayaraq əlli kəlləyə kimi qənd paylandığını qeyd edirdi. C.Bağdadbəyov yazır ki, süfrədə bir neçə şirni-noğul, badam ilə bişmiş paxlava və s. olurdu. Müxtəlif əlvan parçalarla örtülmüş bir məcməyi bir adamın başında qız evinə göndərilirdi. Müəllif bu növ yaxdanlara qoyulub qatırlara yüklənməsini keçmişdə yüksək qiymətli xəzinə mallarının qatıra yüklənməsinə işarə olduğunu, şirni göndərənin əyan olmasını qeyd edir. Qeydlərdən qatırların boynundan qırmızı ipək dəsmalların bağlandığı, nökərlərin də ucuz parçalardan da olsa təzə paltarlarda olması aydın olur. Oğlan anasının və digər qadın qohumlarının ən qiymətli paltarlarını geyinib, zinət taxaraq qız evinə getmələri, qadınlar otağında oturmaları, oğlan evindən gələn paltar və zinətlərin bir ağbirçək qadın qonaq tərəfindən təriflənərək xeyir-dua verməsi, öncə kişilərə, daha sonra qadınlara şirni paylaşılması, şirninin ertəsi günü isə qız evindən oğlan evinə bir neçə məcməyi şəkər çörəyi göndərilməsi,

şirniicmədən bir neçə gün keçmiş nişan mərasiminin başlanması, nişanlanmış adamın yaşlı olduğu halda nişanbazlığa qatılmaması, özünü qıza göstərməməsi Şuşa üçün xarakterik toya hazırlıq mərhələləri idi.

Toydan əvvəl, dəqiq desək, toya bir neçə gün qalmış oğlan anası başda olmaqla bir neçə qadının qız evinə paltarbiçməyə getməsi, qıza gətirilmiş müxtəlif cehiz, yorğandöşək, pərdə və zinət əşyaların müxtəlif peşəkarlar tərəfindən nəzərdən keçirilməsi mərasimi çox maraqlı təşkil olunurdu. Bəzən bu paltarbiçmənin varlı ailələrdə hətta 3-4 gün davam etdiyi söylənilirdi. 2-3 il nişanlı qalan qızlara müxtəlif bayramlarla bağlı gətirilən hədiyyələr də həmin bayramların anlamına uyğun seçilirdi. Novruz bayramında şirni, müxtəlif ətriyyat və sabun, Qurban bayramında boynuna qırmızı ipək bağlanmış, başına isə xına qoyulmuş qoyun, Məhərrəmliyin başlanmasına bir neçə gün qaldıqda iki paltarlıq qara parça nişanlı qızlara gətirilən hədiyyələr idi [Şuşinski 1995, 64-65].

Ağdam bölgəsində nişan mərasiminə hər iki tərəfdən adamlar yığışır, adəti üzrə oğlan evi xonça bəzəyirdi. Rəsmi nişanlanma qızın barmağına üzük taxılmaqla reallaşır. Ağdamda “barmaxçıl” deyilən nişan üzüyü Azərbaycanın bəzi bölgələrində “barmaxçalıx” kimi də məlumdur və qızıldan olub, qaşsız, nişan üzüyü kimi qızın barmağına taxılır. Ağdam bölgəsində də toya qədər olan bayramlarda qız evinə müxtəlif şirniyyatlar və xonçalar gəlirdi [qadin.net].

Zəngəzur mahalının Qubadlı ərazisində nişanqoyma mərasiminin düşər-düşməzi olduğuna böyük inam var və bu səbəbdən dəbdəbə ilə keçirilmir, çox vaxt üzük belə

aparılmır, bir neçə qadının iştirakı və oğlanın bacısının qızın başına yaylıq örtməsi ilə xarakterizə olunur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013, 236].

Qarabağın, eləcə də Azərbaycanın musiqi beşiyi olan Şuşa toyları ilə hələ çox əskilərdən məşhur idi. Məlumdur ki, digər bölgələrimizlə müqayisədə Şuşada musiqiçi, həm xanəndə, həm rəqqas yetərincə olub. El arasında yaranan “Şuşanın uşaqları ağlayanda “Segah”, güləndə “Şahnaz” üstündə gülərlər” məsəli əbəs yerə yaranmayıb. Keçən əsrin ortalarında “Kommunist” qəzetində dərc olunmuş bir yazıda Şuşada musiqiçilərin sayını göstərən statistik göstərici deyilənlərə bir daha sübutdur. Statistik informasiyadan belə məlum olur ki, təkcə XIX əsrdə Şuşa şəhərində 95 şair, 22 musiqişünas, 35 xanəndə, tar, kaman və başqa çalğı alətlərində ifa edən 70-ə qədər musiqiçi olub.

Qarabağ torpağının yetirdiyi tanınmış musiqişünas Firidun Şuşinski isə bu zəngin musiqi beşiyi ilə bağlı əbəs yerə demirdi ki, hər evdən, hər qayadan, hər ağacdan tar, kaman, qarmon, ney səsi ucalırdı. Qışı çox sərt keçdiyindən Şuşa toyları adətən yayda çaldırılırdı. Digər tərəfdən yay vaxtı doğma yurda axışanlar çox olurdu. Qeyd edək ki, qış vaxtı keçirilən mərasimlərdə daha çox aşıqlar iştirak edər, dastan söyləyər və məclisi feyziyab edərdilər. Yayda isə bu missiyanı, əsasən, xanəndələr öz üzərlərinə götürərdilər. Şuşanın kübar ailələri, əsasən, xanəndə dəstələrini öz məclislərinə dəvət edər və ev sahibinin maddi durumundan asılı olaraq 5-6 xanəndə toyu idarə edərdi. Şuşa toyları əslində Azərbaycan musiqisinin, mədəniyyətinin inkişafında əvəzsiz rol oynamışdır — desək heç də yanılmırıq. Hacı Hüsü, Məşədi İsi, Şahnaz Abbas, Dəli İsmayıl, Keçəçi oğlu

Məhəmməd, Bülbül, Cabbar Qaryağdıoğlu kimi tanınmış xanəndələr əslində Şuşa toylarında püxtələşmiş, ətrafa səs-soraq salmışdılar.

Maraqlı məqamlardan biri Şuşada toyların davam etmə müddətidir. Əlimizə çatan faktlar əsasında deyə bilərik ki, ötən əsrlərdə, konkret desək, XVIII-XIX yüzilliklərdə 3, 7, 14, 21 və hətta 40 gün davam edən Şuşa toyları olub. Üç gün çəkən toy adi toy sayılırdı və bu toya bir sazəndə və yaxud bir aşıq dəstəsi dəvət olunurdu.

Qarabağ toylarını digər bölgələrin toylarından fərqləndirən əsas amillərdən biri burada, əsasən, Bakı və Şirvan toylarında olduğu kimi muğama önəm verilməsidir. Yəni Qarabağ düyünlərində toy seyrçisi muğama qulaq asmağı oynamaqdan, şənlənməkdən daha üstün tutur. Muğam musiqisinin müşayiəti ilə keçirilən toylar isə yeddi gün çəkirdi. Bu toylara yeddi xanəndə dəvət edilir və onların gözəl ifaçılıq məharəti toya gələnləri feyziyab edirdi.

Qırx gün, qırx gecə toy çaldırmaq bir çox klassik nağıl və dastanlarımızdan, o cümlədən "Kitabi-Dədə Qorqud" boylarından bizə gəlib çatan toy adətlərindəndir. Xan qızı Xurşidbanu Natəvanın oğlu Mehdiqulu xan üçün qırx gün, qırx gecə toy etməsi faktı da danılmazdır. Məşhur xanəndələrin, aşıqların iştirak etdiyi bu toy üç məclis şəklində təşkil olunub. Yüksək təbəqədən olanlar yəni əsilzadələr birinci məclisə, sənətkarlar ikinci, kasıb-kusublar isə üçüncü məclisə dəvət olunub. Bu toyun ən yaddaqalan xüsusiyyəti isə Xurşidbanu Natəvanın qırx gün bütün kasıblara yemək paylaması, dəvət olunanlara bəxşiş verməsidir. Bu toy mərasimində 30-a yaxın dastan söylənilib. Həm məhəbbət,

həm qəhrəmanlıq dastanları bu cür toyların sözün əsl mənasında bəzəyi idi.

Qarabağ toylarında bəyə qardaşlıq da seçilir. Boyuna qırmızı şal bağlanmış bəyin qardaşı deyilən şəxs bəyin yaxın dostlarından biri olur və toyun ən hörmətli adamlarından sayılırdı. Onun üzərinə bir çox funksiyalar düşürdü. Belə ki, bəyin qardaşı seçilmiş adam toy evinə maddi kömək etməli idi. Bəzi informatorlardan alınmış qeydlərdən məlum olur ki, bəyin qardaşlığı seçilmiş adam qız evinə ya bir cöngə, ya bir erkək verməli və yaxud ayrı şeylər almalı idi.

Qeyd edək ki, Qarabağda toyları “toybaşılar” idarə edirdi. Şuşada “toybaşılar”a “toy padşahi” kimi də müraciət olunurdu. “Toy padşahi” gözəl ifa və rəqs nümayiş etdirənlərə bəxşiş verirdi.

Musiqişünas F.Şuşinski yazır ki, XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Qarabağ toylarının əksəriyyətinin “padşah”ı məşhur Əllaf Kərbalayi Şükür olmuşdur [Şuşinski 1995, 107]. Onun çox bəmərə və hazır cavab adam olduğunu və haqqında çoxlu əhvalatlar dolaşdığını qeyd edən müəllif bir məzəli hadisəni də qeyd edir. “Deyilənə görə, bir gün Şuşa məclislərinin birində Cabbar Qaryağdıoğlu iki saatdan çox imiş ki, “Mahur” dəstgahını oxuyurmuş. Bəzi qonaqların başlarını aşağı salıb fikrə getdiyini və bəzilərinin Cabbarın məlahətli səsinə həzz alaraq yuxuladığını görəndə Kərbalayi Şükür tapançasını çıxarıb qəflətən göyə iki güllə atır. Hamı diksinir. Bunu görəndə Kərbalayi Şükür başını bulayıb deyir:

— Ay müsəlman qardaşlar, sizə nə olub? Axşamdan Hacı Məhəmməd Hüseynin erkəyinin bozbaşını molla oğ-

lunun lavaşı ilə bədənə vurub yuxuya getmişiniz. Allah sizdən niyə alıb? Görmürsünüz qardaşımız Cabbar necə qızı-şıb?!” [Şuşinski 1995, 108].

Şuşa toyları ilə bağlı tarixçi-alim N.Tapdıqoğlunun “toy padşah”ı haqqında qeydləri də maraq doğurur. O yazır: “Məclisin lap yuxarı hissəsində qoyulan masa arxasında toyun padşahı əyləşərdi. XX əsrin əvvəllərindən 30-cu illərə qədər Şuşa toylarının padşahı, əsasən, Xan qızı Natəvanın oğulluğu Seyid Həsən ağa olmuşdur. Toylarda padşahın fərraşı da olurdu: əlində şallaq “qayda-qanun” yara-dan fərraş oyuna dəvət olunan adam əgər imtina edərdisə, ona padşahın əmri ilə ya bir neçə şallaq vurur, ya da ondan məclisin daha maraqlı keçməsi üçün bir gülməli söhbət etməsini, əhvalat danışmasını tələb edərdi” [Tapdıqoğlu 2015].

Şuşa toylarında hamı deyil, gözəl rəqs etməyi bacaranlar öz rəqslərini nümayiş etdirirdi və hər rəqqasın da öz havası olurdu. Uzaqdan eşidilən hava ilə kimin rəqs etdiyi bəlli olurdu. “60-70 il bundan əvvəl Şuşa şəhərindəki toylarda “14” nömrəli havanı Mehdi bəy, “Çanaxqala” havasını Əvəz bəy, “Gəlin gedək Daşaltına gəzməyə” havasını Pendir Ələkbər, “Mirzeyi” havasını isə Tənbəkiyan İbrahim hamıdan yaxşı oynayırdı. Bunların arasında Babaş bəy adlı bir nəfər son dərəcə duzlu və məzəli oynayırdı. O, həmişə xalqımızın ən qədim oyun havası “Tərəkəmə”ni, özü də mütləq məşhur qarmonçu Abutalıbın ifasında oynayırdı” [Şuşinski 1995, 108].

Məlum olduğu kimi, qurulmuş toy mağarına gəlin gətirilmir, belə ki, mağar yalnız kişilər üçün qurulur, yalnız

gecə toy bitdikdən sonra qadınlar mağara daxil olurlar. Qadınların iştirak etdiyi məclislərdə də sazəndələr kişilər idi. Bir qadın rəqs edərkən ona şabaş verən də digər bir qadın olurdu. F.Şuşinski bəzi qadınların müəyyən bir havanı gözəl oynadığına və hətta eyni bir havanı bir neçə cür oynayan xanımların da olduğunu diqqət yetirir: “Məsələn, Şuşanın Köçərli məhəlləsində Şirniçi Yunisin qızı Qəmər və Qəssab Şəmilin qızı Fatma “Qəşəngi” havasını, Çölqala məhəlləsində isə Qəmzə xala “Vağzalı”-nı doqquz cürə oynayırdı” [Şuşinski 1995, 109].

Qadınlar rəqsləri ilə yanaşı gözəl ifaları ilə də məclisə xüsusi rəng qatırdılar. Artıq XX əsrin ortalarından başlayaraq Şuşanın möhtəşəm toyları da adiləşməyə başladı. Həftələrlə davam edən toylar üç, daha sonra bir günə keçirildi.

Tanınmış teatr xadimi C.Bağdadbəyov Şuşa toylarından bəhs edərək yazırdı: “Cabbarın oxuduğu toylarda böyük mağarlar — yığılan qonaqlara zəhmət olmasın deyə keçələrdən 500 nəfərə çata biləcək bir yer hazır edirdilər. Şuşada toylar üç gündən yeddi günə kimi davam etdiyindən, bəzi vaxtlar iki məhəlləni bir gecədə çağırmaqla 14 məhəllənin adamları Cabbarı görmüş olurdu” [Bağdadbəyov 2002, 45].

C.Bağdadbəyov “Xatirələr və etnoqrafik qeydlər” adlı kitabında Qarabağ məclislərində, toylarında oxuyan özünün şəxsən tanıdığı dörd həvəskar xanəndədən də bəhs etməyi unutmur. Məlum olur ki, onlardan biri tacir sinfindən olan Məşədi Dadaş Hacı Məhəmmədəli oğlu idi. Lakin ticarətə meyil etməyən bu həvəskar xanəndə alver işlərini qardaşının öhdəsinə buraxıb, istədiyi toylarda oxuyurdu.

Müəllif gözəl boya və simaya malik olan ifaçının geyim tər-zində də səliqə-sahmanın olduğunu xüsusi vurğulayır. “Qara mahud çuxa, qara atlasdan arxalıq, təzə tikilmiş kimi ayaqqabı, belində barmaq enində qızıl toqqa, başında isə qara, yainki sur dəridən qələmi papaq. Bu paltara özünün də gözəlliyini əlavə edəndə, oxumamış hər kəsin nəzərini cəlb edirdi” [Bağdadbəyov 2002, 50]. Məşədi Dadaşın səsi-nin tembrinin gözəl olduğunu qeyd edən müəllif bu səs qarşısında ən zalım adamın belə yumşaldığına da diqqət çəkir.

C.Bağdadbəyovun qeydlərindən aydın olur ki, Ağ-damlı Muxtar, Məhəmməd Qaryağdıoğlu, Qaraşərli Kərba-layı Baba kimi həvəskar xanəndələr gözəl səsləri ilə seçilir və tez-tez Şuşa məclislərinə dəvət alır, el havaları, muğam-lar ilə məclis əhlini feyziyab edirdilər.

Qarabağ toylarına xanəndələr, eləcə də həvəskar xa-nəndələrdən başqa “toy lotuları” da xüsusi rəng qatır və sa-atlarla məclis əhlini əyləndirirdilər. Məclis əhlini güldür-məyi bacaran belə lotulardan biri, əslən Şuşadan olan, orta-boylu, arıq, komik üz quruluşu olan Çatı oğlu İsmayıl (“İsi”) idi. Məclislərdə ilan ilə oyun oynadığından ona Çatı oğlu deyirdilər. Mənbələrdə onun kasıb olduğu və bu sə-bəbdən də zəhmətkeş və sənətkar zümrələr tərəfindən dost tutulduğu, ruhanilər tərəfindən qəbul edilmədiyi, tacirlərin isə ona yuxarıdan aşağıya baxmalarına, onunla oturub-durmamalarına rəğmən Çatısız toylarının keçmədiyi qeyd olunur. C.Bağdadbəyov yazır: “Çıxardığı oyunlardan ən maraqlısı bir ilan ilə “mübarizə edib” və böyük mütəkkə ilə güləşməyi idi. Mövzu: geniş toyxananın ortası bir yoldur

ki, İsi buradan keçməlidir. Ancaq ayağı nəyə ilişir isə, yıxılıb yumbalanır. Bu halda məharət ilə yanındakı çatını yerə salır. Yenə yumbalanıb toza batır. Ayağa durub tozunu təmizlədikdə qəflətən bir ilan fışıltısı eşidib, qorxudan gözü kəlləsinə çıxır. Misli görünməyən qorxu və titrəmədən sonra, şəhərdə ev yıxıb öz dedi-qodusu ilə məşhur küpəgirən qarılının birisini, ya ikisini, məşhur qorxaqların birini yardımıma çağırır. Onların “ruhları” ilə bir qədər danışdıqdan sonra cürət ilhamı olaraq Rüstəm pəhləvan kimi bir nəre çəkib, pafoslu şeirlə “Yenidən daş qədəmi dümbəyi-saz eyləmişəm” rübaisini deyib, “ilan” ilə vuruşur. “İlan” Muğan gürzəsidir, çox cəlddir, çevikdir, qüvvətlidir, mümkündür ki, İsinə vursun. Amma İsi Əcizə qarının ruhi ilhamından qüvvət kəsb edib, əlindəki çubuq-dəyənək ilə düşməyə fürsət vermir. Hətta uzun “gürzə”nin ortasından dəyənəyi salıb havaya tulladıqda “gürzə” toyda oturmuş iki qorxağın qabağına düşüb, çatını ilan görən qorxaq səsinin məharətilə bağıraraq qaçmaq istədikdə İsi ildirəm sürətilə “ilan”ı yolun o biri tərəfinə tullayır” [Bağdadbəyov 2002, 58]. Daha sonra müəllif yarım saat ilanla “mübarizə aparıb” əldən düşmüş İsinin ilana fırlıdaq işlədib “Bura bax, ə, ay mərdüməzar bəy! Atam sənə qurban, mən sənənin balalarını çöp kimi basdırmamışam, yuvana su buraxmamışam”, “Axır sənə nə etmişəm”? və s. kimi ifadələri, ilanın isə bunun müqabilində “Yuxudan məni narahat etdiyən üçün səni partladaram” deməsini qeyd edir. Oyunun gedişindən məlum olur ki, İsi öz əməlləri, insanlıqları ilə ad qazanmış tanınan adamların adlarını çəksə də ilanı qorxuda bilmir. Maraqlısı odur ki, filan yumurta qırxanı və s. xəsislikləri ilə məşhur tiplərin

adını çəkəndə “ilan” qaçır və bu zaman İsi qəhqəhələr çəkir, məclis əhli onu alqışlayır. Xan da mükafat olaraq ona bir boşqab şirni və bir çuxalıq mahud verir.

Artıq yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, İsinin çıxardığı digər maraqlı oyun böyük mütəkkə ilə güləşməsi idi. Oyundan belə məlum olur ki, İsi toyxananın ortasına qoyulan böyük mütəkkəyə bir neçə tərəfdən toxunmaq istəyir, lakin güclü “pəhləvan” buna imkan vermir. İsi bir neçə dəfə atılıb düşdükdən sonra rəqibin ortasından tutub güləşməyə başlayır. Bu zaman guya rəqibi onu xakə üzüqoylu salıb boğur və İsi də nəfəsi kəsilmiş kimi müxtəlif maraqlı gülüş doğuran hərəkətlər edir. Bir qədər keçdikdən sonra isə İsi rəqibi arxası üstə yerə yıxır, qəhqəhələr çəkir və hətta qarnının üzərində rəqs edib, onu əzməyə başlayır. Sonda isə “şir pəncə”si ilə rəqibini götürüb toyxanadan kənara tullayır.

Müəllif C.Bağdadbəyov yazır ki, İsinin etdiyi bu hərəkətlər o qədər təbii idi ki, tamaşaçılar illərlə onu görmək istəyirdilər [Bağdadbəyov 2002, 57-60].

Ən çox lətifə qəhrəmanı kimi qarşımıza çıxan Abdal Qasım Şuşa toylarının xüsusi yaraşığı idi. O, yoldaşı İbiş ilə bir qədər balaban çaldıqdan sonra müxtəlif oyunlar, yamsılamlar ilə məclis əhlini əyləndirirdi. Hətta onun ciddi söhbət etdikdə belə tamaşaçıları güldürməsi söylənilir. Abdal Qasımın ən sevilən oyunu dəyirmançı Artunun toyuqlarını çaqqal aparması idi. Bu oyunda Abdaldan başqa dostu İbiş dəyirmançı Artun, nağaraçı isə Alabaş rolunda iştirak edirlər. Orucluq vaxtı bazarı kasad olan Abdalın könlünə toyuq əti düşür, gecə vaxtı toyuqlara sarı gəlib çaqqal kimi ulamağa başlayır. Bu vaxt Artun bayıra çıxıb Alabaşa

əmr edir ki, çaqqala hücum etsin. Alabaş çaqqala tərəf hücum etsə də, çaqqalı tanıdığından geri qayıdır. Qasım bir sürü çaqqal səsi çıxarıb növbəti cəhdini edir. Artun çaqqallar uzaqlaşdığından onları cəzalandıra bilmir, nəticədə Alabaşı qapazlayır. Qəzəbindən ona “Sənə verdiyim kömbələr gözündən gəlsin” və s. qarğışlar tökür. Eyni zamanda onu yaşadığı kəndin keşişi kimi, müftə yeməkdə ittiham edir. Qasım xurcununa toyuqları doldurub aparsa da bir neçə gündən sonra halallıq üçün dostu Artunun yanına gəlir. Onu bikef görüb bütün əhvalatı olduğu kimi danışır. Artun bunun müqabilində ucadan gülür, dostunu qucaqlayıb — belə də gəlsəydin, hamısı sənə qurban idi — deyir.

Sənətşünas C.Bağdadbəyov Abdal Qasımın oyunçuluq fəaliyyətindən bəhs edərkən onun sadə, həyata uyğun, təbii yaradıcılığın yüksək halında ifa etdiyini və Qasım vəfat etdikdən sonra ikinci Qasıma təsadüf etmədiyini vurğulamışdı.

C.Bağdadbəyov Qarabağ toylarından bəhs edərkən üçgünlük toylar üçün xarakterik bir cəhəti vurğulayaraq yazır: “Üçgünlük toyun iki günü “Yegəl”, yəni toya çağırılanlar öz evlərində yeyib gəlməli idilər. Yalnız üçüncü axşam əvvəldən iştirak edənlər plov yedikdən sonra gəlini gətirməli idilər” [Bağdadbəyov 2002, 65-66]. Sənətşünasın qeydlərindən aydın olur ki, toy mərasimi toy sahibinin maddi durumuna bağlı olaraq ya böyük salonda, həyətdə, mağarlarda — keçələrdən hazırlanmış bir neçə yüz adamı tuta biləcək örtülü yerlərdə təşkil olunurdu. Məclisin yuxarı başında insanlar öz komik hərəkətləri ilə güldürən toy “xanları” əyləşir və onların qarşısında içi şirni və meyvələr-

lə dolu iri xonça olur və kənarında 25-30 şam yanır. Maraqlı cəhətlərdən biri də toy “xan”ının seçilməsi idi. Belə ki, əgər toy sahibi ağır xasiyyətli bir şəxs idisə, o zaman Mirzə Ələsgər Növrəs, çox şadlıq sevən, deyib-gülən idisə Kərbalayı Şükür xan olurdu. Digər xanların əhəmiyyətli olmadığı söylenebilir. Ümumiyyətlə, toyların 95%-də komikliyi və maraqlı əməlləri ilə məclisi əyləndirən Kərbalayı Şükür xan olurdu. Toy qapısının ağzında dayanan fərraşların əllərində uzun çubuqların olmasına baxmayaraq xanın əmrinə tabe olmaları, yaxşı rəqs edib, bir azca da oxuyanlara xan tərəfindən bir boşqab şirni verilməsi, bir az sakitlik hiss etdikdə xanın havaya güllə ataraq, komik sözlərlə məclisi şənəndirməsi, bəzən isə damaq üstündə olduqda xanın “çəpik” rəqsini ifa etməsi Qarabağ toylarının rəngarəngliyindən xəbər verirdi. Bundan başqa toy mərasimindən sonra hamıdan irəlində xanın, arxada fərraşların, sağdış və soldışın hazır edilmiş məşəlləri yandıraraq gəlinin evinə getmələri, zurnaçıların iştirakı ilə müəyyən rəqslər etdikdən sonra xanəndənin “Şikəstə” oxuması, gəlinin qırmızı ipək parçadan olan örtüklə və başında qızıl suyuna çəkilmiş çiğciğa ilə evdən çıxması, yengələri ilə faytona minib adamların arasından yola düşməsi, gəlinin cehizinin isə arabaya yüklənib arxadan gəlməsi, yol boyu adamların “yeri, yarım, hoy-hoy” nəğmələrini oxumaları Qarabağın özünəməxsus toy adətlərindəndir.

Mənbələrdən məlum olur ki, Qarabağın kənd toyları şəhər toylarından kəskin şəkildə fərqlənirdi. Şəhər toylarından fərqli olaraq kənd toylarında qadınlar kişilərlə eyni mağarda oturur və kişilərlə bərabər rəqs etməsələr də, onların gözü önündə rəqs edirdilər. Bayağ xatırladığımız “Ye

gəl” toyuna kəndlərdə təsadüf olunmurdu. Belə ki, toya gələn qonaqlara yaxşı xörək verilir, onlar tərəfindən verilən hədiyyələr qəbul olunurdu. Sənətşünas C.Bağdadbəyov kənd toylarının maraqlı olmasından bəhs edərkən yazır: “Bir dəfə kənddə bir maraqlı toya təsadüf etdim. Toy məşhur bir mülkədar bəyin idi. Qız ilə oğlan evinin arası 20-25 kilometr olduğundan yüzlər ilə cıdırı çıxanlar vaxt olmaq üçün gecə yol getmək planını düzəldib, çox uzun məşəllər hazır etmişdilər. Bu məşəlləri atlılar üzəngiyə çöp tutmaq ilə rahat aparırdılar. Hələ axşam olmamış bir neçə dəstə zurnaçıların köşkü, balaban və “Koroğlu” çalğıları altında yüzlər ilə cıdırı çıxanlar atlarını çapıb, yaxşı atları qeyd edirdilər. Atların üstündə bəzi süvarilər bir çox hünərlər göstərüb, məsələn, atın qarnı altında gizlənmək, şıdırı çaparaqda ayaq üstə yəhərdə durmaq, sağ və sol tərəfə nişanlar atıb vurmaq kimi maraqlı süvari işləri görürdülər. Gəlin isə ətrafında bir çox zinətli qadınlar olduğu halda qayət gözəl, narınc rəngli, alnı ağ nişanlı gənc bir madyana minmiş gedirdi. Gəlinin sağ və solunda növbət ilə aşuqlar şadlıq gətirəcək el mahnılarını oxuyurdular” [Bağdadbəyov 2002, 69]. Müəllifin qeydindən gəlinin cehizinin maraqlı olduğu anlaşılır. Belə ki, dəvələrə yüklənmiş əşya cehizlərin ardından, təxminən on baş madyan atların, onların arxasında 10-12 baş inəyin, yanlarında buzovları, altmış baş sağ qoyunlar, hər qoyun dəstəsinin qabağında isə iki buynuzları iri keçilər, çobanların qabağında 30-40 yaraqlı, silahlı adamların müşayiəti olduqca maraqlı və qeyri-adi yola salma səhnəsindən xəbər verir.

O dövrdə dəvətnamələrin olmaması, iki nəfər cavan uşağın kəndin başından ayağına düşüb camaatı toya dəvət

etməsi, toyların qarmon, tar deyil, qara zurna və balabanla idarə olunması, camaatın toy üçün yaxşı at saxlaması, gəlinin öküzün belində gətirilməsi də Qarabağ və Zəngəzur mahalının çox maraqlı toy adətlərindəndir.

Qızın gəlinlik libası ağ və ya qırmızı rəngdə olurdu. Qeyd edək ki, Azərbaycan gəlini tarix boyu od-alov rəngi kimi al qırmızı rəngdə libas geyinib. Eyni zamanda gəlin aparılarkən başına qırmızı çalma, qoluna qırmızı parça bağlanması, bu rəngin şər qüvvələri dəf edəcəyi anlamından irəli gəlirdi. Maraqlı cəhətlərdən biri də gəlinin belinə qızıl kəmər taxılmasıdır. Qeyd edək ki, Azərbaycanın bir çox bölgələrində “təkbənd” və ya “girvəngə toqqa” deyilən qızıl kəmər əsasən varlı ailələrdə gəlinin belinə bağlanırdı. Bəzi regionlarda qızıl kəməri gümüş kəmər də əvəz edirdi. Bir sözlə, kəmərsiz qız verilmirdi.

Ağdamda gəlinin başına “qızıl beşlik”lərlə bəzədilmiş duvaq qoyulurdu. Bu bölgədə “şərbət” və ya “paltarbiçdi” kimi də adlanan qız toyu üçün oğlan evi “başlıq” verirdi. Toyda yalnız qadınlar iştirak edirdi. Toy məclisini aparmaq üçün yaxşı nitq qabiliyyəti olan qadınlar seçilirdi və onların əsas vəzifələrindən biri hündür və görünən bir yerdə dayanaraq gəlinin adına alınmış hədiyyələri bir-bir nümayiş etdirmək idi. Bu zaman yerdən “Allah xeyir versin” səsləri ucalırdı. Eyni zamanda qızın yaxınlarına da müəyyən hədiyyələr gətirilirdi. Ümumiyyətlə, Ağdam toyları da adətən üç gün davam edirdi. Qız toyu yalnız çadırda olurdu. Toya gələnlərə içində noğul, konfet, peçenye olan dördkünc paketlər, bir sözlə, “nəmər”lər də təqdim olunurdu. Qeyd edək ki, bu bölgədə qız toyu ilə oğlan toyunun arası

çox çəkmirdi. Toydan öncə keçirilən “xınayaxdı” mərasiminə hər iki tərəfdən yaxın qohumlar və qonşular dəvət edilirdi. Xınanı oğlan evi gətirir, qız evi isə xınanı hazırlayıb həm gəlinin, həm də məclisdə iştirak edən digər xanımların əlinə çəkirdi. Maraqlısı da o idi ki, qız evinin oğlan evinə yolladığı xına ilə bəy qızın adını ovcunda yazırdı. Ağdam kəndlərində xüsusi çaparlar da var idi ki, onların əsas funksiyası oğlan toyundan bir gün əvvəl toy xəbərini qapı-qapı düşərək bütün kəndə çatdırmaq idi. Toydan bir neçə gün əvvəl toy tədarükü görülürdü. Qızın cehizini aparmaq üçün oğlan tərəf nəqliyyat göndərirdi və cehizdə mütləq yorğan-döşək, qab-qacaq olmalı idi. Toydan bir gün əvvəl qız evində “ayrılıq aşı” deyilən aş bişirilər və hamı ondan dadardı. Qız anasına halallıq məqsədilə süd pulu da verilmirdi. Ağdam toylarının maraqlı adətlərindən biri də gəlinin əlinə qardaşı və qayın tərəfindən dəsmalla pul bağlanmasıdır. Toy gecəsi balışın altına qoyulan, yengəyə çatırdı. Gəlinin evdən çıxarkən çırağın ətrafına dolandırılması və əlinə çörək-duz verilməsi adəti bu zona üçün də xarakterikdir. Gəlin qapıdan çıxarkən üzərlik yandırılır və o, müqəddəs Quran altından keçirdi. Bu zaman “Gəlin atlandı” havası çalınırdı və gəlin ya faytonla, ya da at belində aparılırdı. Məlumat üçün qeyd edək ki, bəzi bölgələrdə də aşıqlar azan vaxtı keçdikdən sonra evin damına çıxırdı. Qara zurna və çubuq nağara da olurdu. Bu zaman da “Gəlin atlandı” çalırdılar. Ətraf kəndlər də bu gün toy olacağından xəbər tuturdular.

Qara zurna Ağdam toylarının yaraşığı idi. “Toybaşı”, “toy padşahi” kimi məlum şəxslərə Ağdamda “şah” deyər

müraciət olunurdu. Burada da şahın mütləq “fərraş”ı olurdu. Mənbələrdən əldə etdiyimiz məlumatlara görə, “Fərraş toyun “şah”ı tərəfindən buyurulardı. Məsələn, filankəsi gətir ortaya. Əllərində nar çubuğu olardı. Durmaq istəməyəni zarafatla yavaşca vuraraq ortaya gətirərdi. Nə qədər utancaq adam olur-olsun, oynamalı idi. Toyu elə idarə edirdilər ki, məclisdə dava-dalaş düşməzdi. Məclisdə “sözəbaxmayan”ı isə toyun şahı cəzalandırardı” [qadin.net].

Göründüyü kimi, onların hər ikisinin funksiyası sakit bir məclis təşkil etmək idi. Sonda bəy sağdış və soldışı ilə birgə mağara daxil olar və “bəy tərifi”nə keçilərdi. Bu bölgədə də “üzəçıxdı”, “üçgünlük” deyilən adət qız evinin müxtəlif bişintilərlə oğlan evinə axışması və gəlinin toydan sonra ilk dəfə olaraq üzə çıxması və qızın yaxınlarının qıza müxtəlif qızıl əşyaları verməsi ilə xarakterizə olunurdu. Bu mərasimdən bir qədər sonra isə “ayaqaçdı” deyilən, yəni qız evinin yeni ailəni qonaq çağırması icra olunurdu və gələnlərə müəyyən hədiyyələr təqdim olunurdu.

Zəngəzur mahalının — Qubadlının toy adətlərini araşdıran S.Bağdadova bu ərazidə toyların əsasən payızda keçirildiyini, may ayının boş, uğursuz ay olduğundan bu ayda xeyir işə təsadüf olunmadığını vurğulayır. Qubadlı toylarında el-oba arasında nüfuzu olan bir şəxs toyun ağsaqqalı seçilirdi ki, toyun bütün məsuliyyətini də o öz üzərinə götürürdü və hətta oğlan atası ona tabe olmaq məcburiyyətindəydi. Burada toylar bir həftə davam etdiyindən bir kənddə iki toy olmurdu.

Araşdırmaçı S.Bağdadovanın qeydlərindən bəlli olur ki, toyun birinci günü — duz günü ağır gün hesab olundu-

ğundan həmin gün heç bir iş görülmür, görüləsi işlər müzakirə olunur. İkinci gün – çörəkbişdi günü hesab olunur ki, çörəkçilər dəstəsi səhər gün çıxmamış toy evinə axışır və axşama qədər çörək bişirirlər. Bu proses iki yüz bükümə yaxın yuxa salınması, hər bükümün dörd yuxadan ibarət olması, dörd-beş sacın qalanması, hər sacın da öz başçısının olması ilə xarakterizə olunur. Sacın yaxşı küllənməsi yuxanın yaxşı olmasını təmin edir ki, bu işi əli yüngül bir adama tapşırırlar və həmin adam da istədiyi şirinliyi almamış bu işə başlamır. Qız evində isə çörəkbişdi mərhələsi həftənin üçüncü gününə təsadüf edir. Dördüncü gün isə paltarbişdi mərhələsi başlanır. Məlum olduğu kimi, bu proses yalnız qadınların iştirakı ilə keçirilir və qadınları paltarbişdiyə dəvət etmək iki carçıya tapşırılır. Gəlin üçün alınmış əşya və paltarların nümayişi həm görünüşü, həm də səsi ilə fərqlənən iki qadına həvalə olunur və onlar qırmızı lentlərlə bəzədilmiş çamadanları başları üstünə alıb məclisə daxil olaraq müxtəlif alqışlarla məclisi şənləndirirlər. Daha sonra isə məmər, yəni nəmər paylama deyilən mərhələyə başlanılır. Çal-cağır beşinci gün günortadan başlayaraq bazar günü axşama qədər davam edir və kişi-qadın eyni məclisdə əyləşib rəqs edirlər. Qubadlı toylarında da toybaşı illərin sınağından çıxmış adamlardan seçilir. Qubadlı toylarında beşinci gün yemək-içmək verilmir, altıncı gün uzaqdan gələnlərə yemək-içmək verilir. Xınayaxdı isə altıncı gün olur. Yallı oyunu Qubadlı toylarının ən maraqlı hissəsidir ki, bu da on-on beş nəfər gəncin iştirakı ilə baş tutur. Məlum olur ki, bu oyunun maraqlı olması yallıbaşçısından asılıdır. Söyüd ağacından hazırlanmış nazik, uzun, qatlanan çubuğu

əlində tutan yallıbaşçısı rəqsdən əlavə müxtəlif maraqlı hərəkətlər ilə diqqət mərkəzində olur. Onun əsas məqsədi gənclərin gücünü, diqqətini, hazırlığını yoxlamaqdır. Əlindəki çubuq isə qaydaları yerinə yetirə bilməyənləri cəzalandırmaq üçündür.

Qubadlıda keçirilən toylarda süd pulu deyilən bir adət də var ki, bu oğlan evinin qızın anasına halallıq üçün 100-200 manat ödədiyi məbləğdir. Bir də bu bölgədə ən maraqlı adətlərdən biri gəlin qaynata evinə qədəm basan zaman bəyin evdən uzaqlaşdırılmasıdır ki, bu da gəlinin ayağının bəyin üstünə düşməməsi məqsədi daşıyır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013, 237-242].

Zəngəzur mahalının Kəlbəcər bölgəsi üçün maraqlı toy adətlərdən biri o idi ki, toy günü “Yemək bişirən yeməyi bişirirdi, nəmər verilməsəydi, qazanın ağzını açmırdı. Çayçı samavarın lüləyini lentnən bağlayırdı ki, samavarın lüləyi paslanıb işləmir. Filankəs gəlsin nəmərin versin, pasını açax” [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VIII 2014, 107].

Kəlbəcər toylarında yaddaqalan adətlərdən biri isə bəyin yaxın adamlarına, sayılan adamlara ikirəng çay verilməsidir. Maraqlısı odur ki, bu çayı içən də, içməyən də nəmər verməlidir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VIII 2014: 107].

Qarabağın Beyləqan bölgəsindən qeydə alınmış materiallardan bəlli olur ki, burada toylar iki mağarda — aşıq və yemək mağarında keçirilir, toya gələnlər əvvəlcə yemək mağarında çörəklərini yeyir, daha sonra isə aşıq mağarına keçərmişlər. Müasir toylardan fərqli olaraq yalnız toy padşahına əvvəlcədən sifariş verənlər ortaya düşüb rəqs edə və istədiklərini rəqsə dəvət edə bilərdilər. Maraqlısı odur ki,

bir dəfədən artıq oynayana cərimə tətbiq olunardı ki, bu da qayda-qanun, nizam-intizam yaratmaq məqsədi daşıyırdı. Beyləqan toylarında “şah dağıtma” deyilən bir mərasim də icra olunur ki, bunun üçün hələ toydan əvvəl taxtanın ortasından bir düz ağac vurulur və ətrafına da 4-6 taxta bərki-dilir. Həmin bu qanadlardan müxtəlif meyvə, şirniyyat asılır. Padşahın stolunun üzərinə qoyulan bu “şah”ı kənddə adlı-sanlı adam, ya da imkanlı biri dağıdır. Əvəzində şaha pul ödəyir və bu pul ev yiyəsinə çatır. Bu mərasimin keçirilməsində əsas məqsəd toyu şənləndirməkdir ki, bəzən hətta şahı dağıdan adam onu götürmək istəyəndə padşah icazə vermir və beləliklə, bir az da mübahisə yaranır, diqqət cəlb edilir. Nəhayət padşah əlini çəkir və şah dağıdan onu əlində tutub rəqs edir, ya onu dağıdır, ya da toy əhlinə uzadır ki, camaat bir şey götürsün [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX 2014, 122-126].

Tərəkəmələrdə (qarapapaq türkləri) şah bəzəmə zamanı İslam öncəsi və İslam dinində müqəddəs bilinən 3-7-9 və 40 saylarına müvafiq olaraq şahın qollarına 7 və ya 9 növdən 40 ədət meyvə, şirniyyat və s. asıldığı məlum olur. Bu bəzəməni bölgənin ən bilikli qadını edir. Əvvəl bu işi görmək üçün bir az naz edirsə, sonradan münasib hədiyyə aldıqdan sonra işi boynuna götürür [Dündar- Çetinkaya 2004, 198].

Onu da qeyd edək ki, tərəkəmələr “Oğlan şahı” və “Qız şahı” olmaqla iki şah bəzəyir.

Tərəkəmələrdə “şah” bütün ağaclardan hazırlanmasına rəğmən əsasən şam ağacından hazırlanır. O da məlum olur ki, doqquzqollu olur. Sayılan şam ağacından bəzən qolların sayı 30-a qədər olur [Dündar-Çetinkaya 2004: 196].

Bəyin sağdışı bunu qorumsalıdır, əgər gənclər bir alma belə oğurlayarlarsa bəy o almanı almalıdır.

Əski Beyləqan toylarında düyü yalnız yasda verilər, əvəzində məclis iştirakçılarına bozbaş, dolma və yaxud ev sahibi imkanlı adam idisə mal ətinin soyutması təqdim olunardı.

Bəyin toyda sifətini sallayıb oturması, onu güldürən kəsin sağdış və soldış tərəfindən xələtlə mükafatlanması, bəy üçün şah bəzənməsi və onun fərraş tərəfindən qorunması, ondan bir meyvə belə götürənin cəzalandırılması, bəy tərifi zamanı bəyin gizlənməsi, onun axtarılıb tapılmasının özünün də bir vəzifə olması bu bölgə toyları üçün xarakterik idi.

Qarabağın təhlə camaatından qeydə alınmış maraqlı adətlərdən biri bəy atlandırmadır ki, bu da bəyin ata minib qaçması, tay-tuşlarının, cavanların isə atla onun dalına düşməsi ilə xarakterizə olunur. Oyunun qaydası budur ki, bəy tutulan zaman döyülməlidir. Əks təqdirdə ya bir heyvan verməli, ya da savaşmalı idi. Belə hallarda bəyə qaçan at verirdilər ki, onu tuta bilməsinlər. Bəzisi qaçıb aradan çıxıb bilir, bəzisi isə savaşımaq istəmədikdə qarşısına çıxan sürükdən bir heyvan götürür və bununla da canını qurtarırdı.

Qarabağ toylarında geniş yayılmış adətlərdən biri gəlin evindən əşya oğurlamaq adətidir. Bu adət “rəmzi toy oğurluğu” kimi məşhurdur. Qeyd edək ki, Qarabağın Ağdam, Füzuli, Şuşa, Tərtər bölgələrində bu adət “şeyoğurluğu”, “xəspuşluq”, “xəkrizdəmə”, Zəngəzur mahalının Ləçin rayonunda və Cəbrayıl da “çıpıtma” adlanır və toy şənliklərinin üçüncü günündə oğlan tərəfin adamlarının, əsa-

sən də yengəsinin qız evinin əşyalarından götürməsi ilə xarakterizə olunur. Maraqlı məqamlardan biri də odur ki, ələ bir şey düşmədiyi təqdirdə divardan ya bir mismar çıxarılır və yaxud da ocaqdan bir çimdik kül götürülür. Ümumiyyətlə, Azərbaycanın bəzi bölgələrində xoruz, çiraq da oğurlanan əşyalar siyahısında olur. Bu adətin əsl mahiyyətində cehizin bir daha qızın atası evinə qayıtmaması məsələsi dayanır. Bu da xalqın əski düşüncəsində yer alan yola çıxanın çantasından xəlvəti oğurlanan bir şey onun bir də həmin yerə geri qayıtmaması anlamından irəli gəlir. Belə ki, qız evindən gizlicə götürülmüş hər hansı bir əşya əslində qızın özünə çatır və əvəzində xələt alınır.

Folklorşünas alim B.Abdulla da qədim Azərbaycan toyunun bəzi xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən qızın ata evindən aparılarkən oğlan adamlarının buradan mütləq bir şey oğurlamağa çalışdıqlarını qeyd edərək yazır: “İlk baxışda, bu bir qədər zarafat təsiri bağışlayır. Əslində isə dərin simvolik mənası vardır. Belə ki, “bu, qızın cehizinin həmişəlik, bir daha geri qayıtmaması üçün edilirdi. Guya cehizlər razılıqla verilməyib, onu ev sahibindən xəbərsiz aparıblar, o bir daha bu evə qayıtmayacaqdır” [Abdullayev 1979, 43].

Qarabağ və Zəngəzur mahalı toylarından sonrakı mərhələ duvaqqapma adlanan mərasim ilə xarakterizə olunur ki, bu da toyun üçüncü günü baş tutur; bəy və gəlin tərəfindən qohumlar cəm olur, bir qədər rəqs etdikdən sonra gəlin gəldiyi geyim və örtükdə oturduğu halda bir uşaq gəlib onun qırmızı örtüyünü götürüb qaçar və bundan sonra gəlin artıq qonaq halından çıxıb, iş-güc ilə məşğul ola bilərdi.

Son olaraq türk tədqiqatçısı Ziya Gökalpın “Toplumun üç təməl daşı var: Ailə, dövlət, millət” fikrini əsas tutaraq deməliyik ki, həqiqətən də mənəvi dəyərlər, keçmişdən bu günə daşınan adət-ənənələr üzərində qurulan ailə cəmiyyətin təməl daşı hesab olunur. Əsrlər boyu mövcud olan etik normaları, adət-ənənələri mühafizə etmək ailənin öhdəsinə düşür. Bu baxımdan ailə-məişət mərasimlərinin, onların kökünün tədqiqi aktuallıq kəsb edir. Elə bu səbəbdən də toy mərasimlərimizin – Qarabağ toylarının tədqiqi hər şeydən əvvəl, xalqın keçmişinin, mənəvi mədəniyyətinin tədqiqidir.

Ədəbiyyat

1. Abdullayev 1979 — Abdullayev B. Qədim Azərbaycan toyunun bəzi xüsusiyyətləri. Qobustan toplusu, №3, səh.39-44
2. Bağdadbəyov 2002 — Bağdadbəyov C. Xatirələr və etnoqrafik qeydlər. Bakı: “Qapp-Poliqraf” Korporasiyası, 128 səh
3. Qarabağ: folklor da bir tarixdir 2012 — Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX cildə, I cild. Bakı: Elm və təhsil, 464 səh
4. Qarabağ: folklor da bir tarixdir 2013 — Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX cildə, IV cild. Bakı: Elm və təhsil, 460 səh
5. Qarabağ: folklor da bir tarixdir 2013 — Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX cildə, VI cild. Bakı: Elm və təhsil, 468 səh

6. Qarabağ: folklor da bir tarixdir 2014 — Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX cilddə, VIII cild. Bakı: Elm və təhsil, 440 səh
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir 2014 — Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX cilddə, IX cild, Bakı: Elm və təhsil, 402 səh
8. Dündar, Çetinkaya 2004 — Dündar S. Çetinkaya H.Terekemeler (Karapapak Türkleri). III Baskı Eylül, Ankara, 462 səh
9. Şamil 2014 — Şamil Ə. Colan türkmanları. Bakı: Elm və təhsil, 142 səh
10. Şuşinski 1995 — Şuşinski F. Musiqişünasın düşüncələri, Bakı: Gənclik, 352 səh
11. Tapdıqoğlu 2015 — Tapdıqoğlu (Vəlişov) N. Qarabağın tacı - Şuşam. "Qanun naminə" qəzeti, 7 may
12. qadin.net

Hikmət Quliyev*

**ƏNƏNƏVİ MƏDƏNİ YADDAŞDA VƏ
VİRTUAL SOSIAL MÜHİTDƏ SEYİD OBRAZI:
SAKRAL BİLİYİN İRONİKLƏŞMƏSİ
(Zəngəzur folklor nümunələri və virtual folklorik
faktlar əsasında)**

Xülasə

Məlum olduğu kimi, ənənəvi mədəni yaddaşa seyid obrazı müdriklik, ağsaqqallıq, fəvqəladə qabiliyyət və xüsusiyyətləri özündə ehtiva etdirir. Folklorik faktlarda və etnoqrafik təsvirlərdə “seyidin cəddi” xüsusilə diqqəti cəlb edir. Fəvqəladə qabiliyyət və bacarıqlarını cəddindən – yəni əcdadından almaqla qeyri-adi imkanlara malik olan seyid ənənəvi mədəni mühitdə xüsusi statusa sahibdir. Seyidlərlə bağlı qeydə alınan əfsanə, rəvayət, memorat və qısa etnoqrafik təsvirlərdə bu obraz, əsasən, sakral xüsusiyyətlər, inanc mərkəzli əlamətlərlə süslənmişdir. Lakin ənənəvi mədəni yaddaşa, xüsusilə də lətifə tipli mətnlərdə seyid obrazı, həm də ironik, satirik və parodik üslubda da təsvir olunmuşdur. Belə mətnlərdə seyid, seyidin cəddi, qeyri-adi qabiliyyət və davranışları ələ salınır, gülüş və zarafat mövzusunə çevrilir.

* AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, quliyevh@mail.ru

Kollektiv mədəni yaddaşda inanc mərkəzi kimi diqqəti cəlb edən seyid obrazı alqış etməklə bərabər qarğış etməni, mükafatlandırmaqla (advermə, övladvermə, xeyir-dua vermə) yanaşı, cəzalandırma (“seyidin cəddi tutmaq”, “seyidin cəddi qənim olmaq”) funksiyasını da daşıyır. Etnoqrafik təsvirlərdə, gündəlik kommunikativ diskursda seyidlə bağlı xüsusi tabu və yasaqlar (“seyidi söymək olmaz”, “seyidin nəzirini saxlamaq olmaz”, “seyidin üzünə qayıtmaq olmaz” və s.) da mövcuddur.

Hazırkı çağda insanlararası ünsiyyət və münasibətlərin əsas vasitəsinə çevrilən İnternetdə, virtual sosial mühitdə, seyidlə bağlı rast gəlinən nümunələrdə isə komik və yumoristik elementlər daha çox yer almaqdadır. Azərbaycanlı sosial media platformlarındakı performativ diskursda seyid gənclərdən təşkil olunan sosial qruplarda gülüş, yamsılama çizgiləri ilə xatırlanır.

Ənənəvi mədəni yaddaşda və virtual mühitdə meydana gələn seyid obrazının mahiyyətindəki ikilik – ciddi və komik mahiyyət, cəzalandırma və mükafatlandırma funksiyaları ata-oğul konflikti, atanın və oğulun mövqeyinin fərqli rakurslardan ifadəsi, “günah-cəza” modeli üzrə təhlil olunmuşdur. Qeyd olunmuşdur ki, seyid obrazının psixogenezində edipal kontekstdə ata-oğul konflikti, atanın güc mərkəzi kimi qavranılması, atanın mövqeyindən oğulun cəzalandırılması, oğulun mövqeyindən atanın ucaldılması və yaxud atanın gücdən məhrum edilməsi (seyidin ələ salınması, fəvqəltəbi bacarıqlarının lağ obyektinə çevrilməsi) dayanır. Həmçinin tədqiqatda informasiya cəmiyyəti ideologiyası və texnokulturoloji proseslər kontekstində seyidin ənənəvi, lokal sosial mühitdə, informasiya və bilik

mənbəyi, informasiya qıtlığı şəraitində informasiya və bilik "monopolisti", inanc, qorxu, günah-cəza kontekstində isə informasiyadan manipulyativ məqsədlərlə istifadə edən obrazı da araşdırılmışdır.

Açar sözlər: seyid obrazı, folklorik məna, virtual mühit, ata-oğul konflikt, informasiya cəmiyyəti, texnokulturoloji proses

**THE IMAGE OF SEYYID IN TRADITIONAL
CULTURAL MEMORY AND VIRTUAL SOCIAL
ENVIRONMENT: THE TRANSFORMATION OF
SACRED KNOWLEDGE INTO IRONY
(On Zengezur folklore examples and folkloric
patterns of virtual environment)**

Summary

As it is known, the image of Sayyid in traditional cultural memory includes wisdom, old age, knowledge, extraordinary talents and features. In folkloric facts and ethnographic descriptions, "the ancestor of Sayyid" is especially emphasized. Sayyid, who inherited his extraordinary talents and skills from his ancestors, occupies a special position in the traditional cultural environment. In the legends, narratives, memorates and short ethnographic descriptions recorded about the Sayyids, this image appears predominantly with sacred features and faith-centered signs.

However, in traditional cultural memory, especially in anecdotal texts, the image of sayyid is described in an

ironic, satirical and parodic style. In such texts, sayyid's extraordinary abilities and behaviors turn into the subject of ridicule, laughter and jokes.

The image of sayyid, which is referred to as a center of belief in the collective cultural memory, includes applause, anger, praise (name, adoption, blessing) and punishment. There are also special taboos and prohibitions about sayyid in ethnographic descriptions and daily communication discourse ("cursing the sayyid is forbidden", "sayyid's dedication is not neglected" etc.).

In the internet environment, which has become the main tool of interpersonal communication and relations in our age, funny and humorous facts about sayyids are more common in the virtual social platform. The word "sayyid" is used in the context of laughing and joking in the performative discourses that appear in social groups consisting of young people in Azerbaijani language social media platforms, virtual dictionaries.

In the research, the duality (serious and funny sides, punishment and rewarding functions) in the nature of the sayyid image in traditional cultural memory and in the virtual social environment was investigated in the context of father-son conflict and the subject was approached in the "crime-punishment" model.

As a result of the research, it has been determined that there is a father-son conflict in the Oedipal context in the psychogenesis of the sayyid image, it has been determined that there are factors such as the perception of the father as the center of power, the punishment of the son by the fa-

ther. In addition, in the context of information society ideology and techno-cultural processes, the image of Sayyid as a source of information in a traditional, local social environment, the "monopoly" of information in conditions of ignorance and information scarcity, and the image of a person who uses information for manipulative purposes in the context of belief, fear and guilt-punishment are also examined.

Keywords: image of sayyid, folkloric meaning, virtual environment, father-son conflict, information society

ОБРАЗ СЕЙИДА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ И ВИРТУАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ СРЕДЕ: ИРОНИЗАЦИЯ САКРАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

**(На основе примеров зангазурского фольклора и
виртуальных фольклорных фактов)**

Резюме

Как известно, образ сейида (сейид-почетный титул у мусульман, которым называют потомков пророка Мухаммада) в традиционной культурной памяти включает в себя мудрость, старшинство, незаурядные способности и качества. В фольклорных фактах и этнографических описаниях особое внимание привлекает *seyidin cæddi*//джадд сейида//т.е.предков сейида. Сейид, обладающий экстраординарными способностями, получив свои эти способности и навыки от своего джадда – то есть предков имеет особый статус в традиционной культурной среде. В легендах, повествованиях, мемуа-

рах и кратких этнографических описаниях, зафиксированных о сейидах, этот образ преимущественно украшен сакральными чертами и элементами веры. Однако в традиционной культурной памяти, особенно в текстах анекдотического типа, образ Сейида описывается также в иронично-сатирическом и пародийном стиле. В таких текстах высмеиваются сейиды, джадд сейидов, своеобразные, необычные способности и поведение сейидов, становятся предметом смеха и шуток.

Образ сейида, привлекающий внимание как центр веры в коллективной культурной памяти, имеет функцию как восхваляющей, так и проклинающей, вознаграждающей (наименование, детодарение, благословение), а также карающей (*seyidin səddi tutmaq*//проклятие джадда сейида, *seyidin səddi qənim olmaq*//враждебство джадда сейида). В этнографических описаниях, в бытовом коммуникативном дискурсе существуют особые табу и запреты, связанные с сейидом («нельзя проклинать сейида», «нельзя не выполнять обет данный сейиду», «нельзя перечить сейиду» и т.д.).

В интернете, ставшем в настоящее время основным средством межличностного общения и отношений, в виртуальной социальной среде в образцах о сейидах чаще встречаются комические и юмористические элементы. В перформативном дискурсе на азербайджаноязычных платформах социальных сетей сейид упоминается в социальных группах, состоящих из молодежи, с юмористическими и пародийными чертами. Двойственность сущности образа сейида в традиционной культурной памяти и в виртуальной

среде - серьезная и комическая сущность, функции наказания и поощрения были проанализированы в аспекте конфликта отца и сына, выражения позиции отца и сына с разных ракурсов, на основе модели «вина-наказание». Было отмечено, что в психогенезе образа сейида присутствует конфликт отца и сына в эдипальном контексте, восприятие отца как центра силы/власти, наказание сына с позиции отца, возвеличивание отца с позиции сына, либо лишение силы/власти отца (высмеивание сейида, превращение его сверхъестественных способностей в предмет насмешек).

Также в исследовании в контексте идеологии информационного общества и технокультурологических процессов был проанализирован образ сейида как источник информации и знаний в традиционной, локальной социальной среде, «монополист» информации и знаний в условиях дефицита информации, использования им информации с манипулятивными целями в контексте веры, страха, вины-наказания.

Ключевые слова: образ сейида, фольклорное значение, виртуальная среда, конфликт отца и сына, информационное общество, технокультурологический процесс.

GİRİŞ: ƏNƏNƏVİ MƏDƏNİ DÜŞÜNCƏDƏ SEYİD OBRAZI VƏ SEYİDLİK ƏNƏNƏSİ

Zəngəzur və Qarabağ folklorunda, eləcə də ümum Azərbaycan sosio-mədəni mühitində geniş yayılmış obrazlardan biri də seyid obrazıdır. Seyid təkcə folklor yaradıcı-

lığında özünü göstərən obraz kimi deyil, eyni zamanda sosial mühitdə aktual mövqeyə, funksional spesifikaya malik olan seyidlik ənənəsi ilə də özünü göstərir. Bundan başqa, Azərbaycan – Qarabağ və Zəngəzur bölgələrində seyid və seyidlik öz ətrafında inanc kompleksini birləşdirən, ocaq və müqəddəs məkanla əlaqələnən fenomen kimi də diqqəti cəlb edir. Beləliklə, Azərbaycan sosio-mədəni mühitində seyid həm folklor yaradıcılığında obraz kimi ortaya çıxır, həm inanc mərkəzi kimi canlı şəkildə yaşayır, həm də sakral məkanla bağlı olaraq mənalandırılır.

Ənənəvi folklorlarda, etnoqrafik təsvirlərdə geniş yayılan və mədəni yaddaşda dərin izlər buraxan seyid obrazı bir tərəfdən xalqın gündəlik həyatı ilə sıx bağlılıqda, digər tərəfdən isə islami kontekstdə xüsusi məna qazanmışdır. Epik mətnlərdə - rəvayət, nağıl, dastan, atalar sözləri və deyimlərdə, eləcə də aşıq yaradıcılığında seyid obrazı, “seyid” leksemi, seyidlik anlayışı barədə çoxsaylı informasiya mövcuddur. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, seyid obrazı və yaxud seyidliklə bağlı ənənənin formalaşmasında müxtəlif mənbələr, ideoloji sistemlər, institusional qurumlar da iştirak etmişdirlər. Belə ki, ənənədə seyidlik özünün qaynağını islami kontekstə bağlayırsa, mədəni yaradıcılıqdakı seyidin bütöv obrazının təhlili burada digər təsirləri də görməyi zəruri edir.

Zəngəzurda seyid obrazı, seyidlik ənənəsi və seyidlərlə əlaqələndirilən sakral məkanlar – ocaqlar barədə ənənəvi mədəni diskursda zəngin bilik mövcuddur. Müxtəlif janrlar üzrə səpələnən həmin biliklər, şübhəsiz ki, seyid obrazının ümumi xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Lakin

janr tipləri emosional diskursiv plana və performativ situasiyaya, mətnin məzmunu isə müəyyən mövqe və marağa, arzu və ehtiyaca müvafiq informasiyaları aktuallaşdırdığı üçün burada fərqli rakurslarla qarşılaşa bilərik. Ümumilikdə, Zəngəzur folklorunda seyid obrazı və seyidlik ənənəsi ilə bağlı təsvirləri aşağıdakı kimi qruplaşdırma bilərik:

Seyid – möcüzə və kəramət kontekstində (rəvayət diskursu)

I Mətn

“Mənim qardaşım Süleyman mənən altı-yeddi yaş böyükdü. Şahitdi o da. Bu kəntdəki yaşdı adamların əksəriyyəti şahitdi. Hay düşdü kü, körpüdən dəvə düşüf. Yevlaxda Dəvəçi İsa var idi. Dəvəni yüklüyürdü bəhməznən, tut qurusunnan, üzü belə kəntdəri gəzirdi, paylıyırdı. Aldığı pula taxıl-zad alıf gəlif buraynan gedirdi. Ayrı da yol yoxdu, dəvə gərəh o dəmir körpüdən keşsin. İndi dəvə bu körpüdən keçəndə – bunu bütün kənd bilir, bu epizodu gözüynən görənnər çoxdu, – dəvənin iki qavax qollar çıxıb betonun üsdünə, dal qılçaları hərəsi şpalın biri burasinnan, biri o biri tərəfinnən düşüf aşağı. İndi dəvə nə qədər eliyir, qalxa bilmir. Millət tökülmüşdü. Mənim də o vaxdı beş-altı yaşım vardı. Elə qaçışırıx, belə qaçışırıx, görəh bu nədi. Nə qədər dartıllar, dəvə qalxmır. Bir də gördüh Seyid Hüseyin ağa gəlir. Əlində ağac çəliyi vardı. Yaxınnaşanda acıxlı dedi:

– Nə yığışmırsız? Belə durun görüm.

Hamı çəkildi. Bircə dəfə çəliyi belə vuruf dedi:

– Dur ayağa, Allahın heyvanı.

Özünün görü haqqı, elə bil dəvəni altdan qılçalarından tutuf dik tulladılar. Dəvə sıçradı qalxdı. İsa kişi düşdü Seyidin əl-ayağına. İndi duz kimi yalır.

– Ay Allahın bəndəsi, əl çək mənnən.

Bax, Seyidin belə hökümlərini gözüynən görən kəntdə çoxdu” (12, 58).

II Mətn

“Atam Dünyamalı maa deyirdi ki, bala, Sobuda seyiddər görmüşəm, iki qardaşdı. İki də bir-biriynən deyişip. Deyilər ki, hansımız gücdüyüh? O deyip, mən gücdüyəm, bı deyip, mən gücdüyəm. Hamının gözünün qabağında deyir, biri suya hayxırıp, su durup, o biri seyid də tifarı minib ilanı qamçı eliyip vurup tifara, tifar yeriyip. Sobuda olup bı seyiddər. Sobudan çıxan su təmiz, pak sudu. Ona görə o seyiddər gedip Sobuda daş bağliyp qalıp. O seyiddərin ojaxları o qədər gücdü olup ki, ilan bir ziyannıx eliyəndə, o ilan gəlip o kişinin ojağının qırağında qıvrılıb yatıp. Əlbəhəl kişi deyib ki, bı hardasa bir ziyannıx eliyip ki, bı ilan gəlip bıra kişinin ojağın tutup durup. ilanın tüpürüp üstünə, o ilan ölüpdü. Kişi ajıxlı tüpürüp ki, Allah saa nəhlət eləsin, harda bir ziyannıx elədin gəldin çıxdın bıra. Tüpürüp üstünə öldürüp” (26, 73).

III Mətn

“Seyid Ağa varıydı, Allah rəhmət eləsin. Onu tutuflar, mindiriflər poyuza, nə qəddən eliyiflər, poyuz tərəmmiyif. Deyiflər:

– Bala, bu poyuz niyə tərəmmir dana, buna nooldu?

Kimsə deyir:

– Əyə, burya bir seyit tutuf qoyuflar. Ona gora bəlkə də tərəmmir.

Seyidi düşürdüflər, poyuz tərpanif. Bax o həylə möcüzəli seyididi. Ojağına kim gedeydi, topal gedeerdi, xəsdə gedeerdi, sağalif qayıderdi. Onu görmüşdüm həylə” (17, 54).

Seyid “qeybdən” xəbər verən obraz kimi (rəvayət diskursu)

“Bizim evə pişih gələndə səhərisi gün ölürdü. Bir gün atam getdi Güləbürd kəndində seyid vardı, onun yanına. Ona baxdırmışdı. Demişdi ki, sizin eviniz ojax yeridi, pişihdə peyğəmbər tükü var. Onun da ikisi bir yerə düşmür. Nə vaxt gətirsəniz o pişih öləjhədi. Evə gətirmiyin, tay da o qan-qarğışdı. Biz onnan sora bir də evimizə pişih gətirmədik. Yeddi dəfə gətirdih, yeddisində də öldü” (13, 155).

Seyid gələcəyi görən obraz kimi (rəvayət diskursu)

“Milli kəndində camahatın inandığı seyiddərdən oluf Şıx Məhəmməd. Şıx Məhəmmət yuxuda nə görürdüsə, aşkar olurmuş” (16, 96).

Seyid inanc mərkəzi kontekstində (rəvayət diskursu)

I Mətn

“Bizim kəntdə qurax olub. Seyid gedib axşamı o pirdən su gətirib, səhəri yağış yağıb” (26, 72).

II Mətn

“Yağış yağmayanda bir cöngəni aparıb kövşəndə dolandırarlar. Sonra seyid dua oxuyur, cöngəni kəsirlər, ətini oradaca bişirib yeyirlər. (O əti evə gətirmək olmaz). Bundan sonra yağış yağar” (26, 309).

Seyid obrazı and obyektı kontekstində (inanc diskursu)

“Seyid Əşrəfin cəddi köməyin olsun” (13, 368).

Seyid məsəl obrazı kontekstində (məsəl diskursu)

“Seyid Əhməd əliynən ilan tutur, onu da yalan tutur”
(13, 366).

Seyidin qarğışı və yaxud cəzalandırıcı obraz funksiyası (rəvayət diskursu)

I Mətn

“Yəhya babanın atını oğurruyuflar. Seyid məllim deyif ki, baba, bilmirsən, sənin atını kim aparıf?

Deyif:

– Bilirəm.

– Gedif gətirim?

Deyif:

– Bala, getməh lazım döyül. Deyərsən, gətirər, gətirər, gətirməzsə, *onun sağ gözü bədəninə baxajaxdı* (*kursiv bizimdir – H.Q.*)

Bu gedif deyir. Aradan bir az keçir, bunu (at oğrusunu – top.) tutullar. Tutullar, gedir türməyə. Aradan bir neçə il keçmişdi. Mən traktorda işdiyirdim, əlli beşdən qabax. Getmişdim evə. Mənnən böyüh qardaşım vardı. Dedim:

– Qardaş, yuxarı məhlədə kimin dəvəsi var ki?

Deyir:

– Dəvə döyül ey o. Səlimi tanıyırsan? Türmədə dəli oluf, gətirif tulluyufklar evinə.

Dediği günə düşdü. Onnan sora öldü” (11, 124).

II Mətn

“Seyid Mustafanın bir xüsusiyyəti varmış; kimnənsə danışanda üzünə baxmazmış. Yaylağa hazırlaşmışdır. Bir gün evin ortasında ocax qalıyıb, böyründə oturuf demi çəkirmiş. Ocaxda da kömbə bişirmiş. Həbibulla da dələduz uşağmış. Uzun ağac düzəldir, çıxıb bacadan kömbəni oğurlamaq istəyir. Mustafanı da görmür. Şişi vurur kömbəyə,

yuxarı dartanda kişi diksinir. Başın qaldırır, bacada Həbibullanı görür. Deyir, *saa daş dəysin, bala, məni qorxutdun* (*kursiv bizimdir – H.Q.*) Söhbətə görə, yaylağa köçəndə qaya uçar, daş dəyir Həbibullaya, orda ölür” (26, 69).

Seyidliyin ənənədə folklorik interpretasiyası (lətifə diskursu)

I Mətn

“Allahqulu kişi seyidlik, mollalıq elədiyi vaxt böyük bir obaya düşür. Orada beş-altı baş camışa rast gələn Allahqulu, camışı birinci dəfə görürmüş kimi:

– Əstafurullah, bunlar nə əcayib heyvanlardı, mən onlardan qorxuram, – deyir.

Avam arvadlar seyidin əl-ayağına döşənib deyirlər:

– Cəddinə qurban olaq ağa, qorxma, bunlar camışdır.

Biz indi onları bağlayırıq.

Allahqulu kişi əl altdan camışların hara bağlandığını, oba itlərinin gecələr bağlı olduğunu öyrənir. Elə həmin gecə camışları oğurlayıb aparır. Hec kimin ağına gəlmir ki, bu, camışdan qorxan seyidin işidir” (18, 285).

II Mətn

“Allahqulu kişi bəzən başına əmmamə qoyub, əlinə əsa, təsbeh götürüb yad obalarda özünü gah seyid, gah molla, gah da baxıcı kimi qələmə verərmiş. Cox vaxt da təsadüf nəticəsində dedikləri düz çıxar, özünün də başa düşmədiyi cızma-qaralardan ibarət duaları cin olarmış.

Uzun müddət övladı olmayan bir qadın bir gün Allahqulu ağaya öz dərđini danışır. Allahqulu kişi əlindəki uzun təsbehi cevirə-cevirə bu dərđin əlacını göstərir.

– Get qapınızdakı hinduşkalardan birini kəs, təmizləyib salafan torbaya bük, mənim getdiyim yolun kənarındakı yulğun ağacının dibində basdır. Mənim mübarək qədəmlərim o yulğun ağacının yanından keçəndən sonra, bir il keçməz ki, Allah sənə övlad verər.

Sözsüz ki, qadın ağacın dediklərinin hamısına əməl edir. Allahqulu isə obasına dönəndə hələ də istiliyi bədəninə olan hinduşkanın cəmdəyini öz dədəsinin malı kimi qoltuğuna vurub evinə gedir.

Deyilənə görə, təsadüfən həməən qadın hamilə olur, övladı dünyaya gəlir. Beləliklə, Allahqulu kişi yad obada sınıanmış, ağır nəfəsli bir seyid kimi tanınır” (18, 285).

III Mətn

“Aşağıda Dilənçilər kəndi var, keçən il adını dəyişdilər, Çəmənni qoydular. Bir dəfə Seyid İsmayıl hüzür yerində imiş. O vaxtı da belə imkan yoxuydu mal kəsələr, heyvan kəsələr. Süd aşı verirdilər, halva verirdilər. Bu süd aşı calırmış cömcəynən. Bir nəfər gəlir ki, mən seyidəm, mənə pay verin. Seyid İsmayıl da ocağın başında çömçəynən süd aşını qarışdırırmış. Deyir, seyidsən? Deyir ki, hə, mən əsl seyidəm. Seyid İsmayıl deyir ki, buraya gəl. Bunu çəkə-çəkə gətirir. Öz qolunu çırmalıyır, lüt qaynar qazanın içinə salır, fırrıyır. Deyir, seyidsən sən də sal. O birisi qaçır ki, mən onu eliyə bilmərəm” (18, 37).

Göründüyü kimi, ənənəvi mədəni diskursda seyidlərlə bağlı yayılmış ən mühüm əlamət və xüsusiyyətlərdən biri kəramət və möcüzə ilə bağlıdır. Seyidlər ən müxtəlif situasiyalarda, kritik vəziyyətlərdə, həyati əhəmiyyətli mə-

qamlarda “peyda olaraq” müşkülü aradan qaldıra və yaxud insanları öz fəvqəladə gücünə inandıra bilirlər. Belə faktların sayı kifayət qədərdir.

“Seyidlərlə bağlı mətnlərdən şamanizm ünsürlərini, ilkin mifoloji detalları izləmək mümkündür. İstər ilanlarla bağlı detallar, istər ovsun, fala baxma, istərsə də alqış və qarğış (seyidin duası və qarğıışı) faktları seyidliyin bugünkü mənzərəsindən daha arxaik səviyyəsini göz önünə sərir. Bu mətnlərdə seyidlər şaman kimi ritualistik hərəkətlər etməklə toplumun diqqət mərkəzində olurlar” (22, 129). Bu barədə Ə.Əsgər qeyd edir ki, “... ağ baba-qara baba, ağ şıx-qara şıx, ağ (sarı) seyid-qara seyid, ağ molla-qara molla, ağ pir-qara pir kimi ocaq və şəxs adları ağ şaman-qara şaman kultunun yuxarıda söz açdığımız hadisə ilə bağlı islam müstəvisində transformasiyasıdır” (7, 25). Eyni zamanda H.İsmayılov da “Tas qurma”, “vergialma”, “ağır seyidlər”lə bağlı rəvayətlərdə şamanizm və tanrıçılıq izlərini xüsusi qeyd etməklə, bunları “İslam dinindən xaric ritualların elementləri” hesab edir (10, 9). Göründüyü kimi, tədqiqatçılar seyid obrazı və seyidliklə bağlı ənənəvi mədəni yaddaşda yer alan kollektiv biliyin qaynağında bir tərəfdən mifoloji düşüncəni, Tanrıçılığı qeyd edirsə, digər tərəfdən şamanizm ünsürlərini və islami konetkə transformasiyanı da vurğulayırlar. Bu isə onu deməyə əsas verir ki, folk-lorda və etnoqrafik təsvirlərdə, eləcə də ənənəvi və cari, aktual diskursda seyid obrazı, seyidlik ənənəsi, seyid anlayışı ilə bağlı informasiya diaxron planda müxtəlif ideoloji sistemlərin təsiri ilə formalaşmış, ənənəvi mədəni yaddaşda dərin iz buraxmaqla nəsil-dən-nəsilə ötürülmüşdür. Lakin seyid obrazı və seyidlik ənənəsi ilə bağlı kollektiv biliyin

sinxron planda yaşadılması, müxtəlif situasiya və maraqlar, fərqli sosial qrup və mühitlər, ayrı-ayrı rakurs və üslublar çərçivəsində mədəni yaradıcılıqda dövr etməsi, yeni nümunələr və faktlarla zənginləşməsi, nəhayət, İnternet mühitində, virtual sosial mədəni diskursda ortaya çıxması problemə yeni nəzəri-metodoloji aspektdən baxılmasını zəruri edir.

SEYİD OBRAZININ FOLKLORİK ANLAMI: NƏZƏRİ-METODOLOJİ YANAŞMA

Hər şeydən əvvəl, ənənəvi mədəni yaddaşda müdriklik, ağsaqqallıq, seyidlik, dərvişlik və s. kimi institusional qurumlar şəklində təcəssüm olunan ağsaqqal, seyid, dərviş, ata, baba, dədə və s. kimi obrazların vahid semantik çərçivədə birləşdirilməklə təhlili təcrübəsi mövcuddur (22). Belə ki, problemə arxetiplər kontekstində yanaşdıqda qeyd olunan obrazların Müdrik qoca arxetipi çərçivəsində təhlili məqsədəuyğun hesab oluna bilər. Çünki Müdrik qoca arxetipinin obraz təcəssümlərinin əsas xüsusiyyətləri müdriklik və yaşlılıqla xarakterizə olunur. Azərbaycan sosial-mədəni mühitində yaşlı, ağsaqqal, nurani şəxslər dərin hörmətlə yad edilməklə yanaşı, eyni zamanda bu kultun canlı örnəklərinə hazırki çağda da rast gəlinməkdədir. Belə ki, Müdrik qoca arxetipi özünü yalnız obraz yaradıcılığında deyil, həmçinin ictimai, sosial və əxlaqi münasibətlər fonunda da qoruyub saxlamaqdadır. Bu baxımdan ağsaqqal kultu ilə bağlı sosial münasibətlərdə, gündəlik davranış və hərəkətlərdə özünü büruzə verən fəaliyyət sferalarını bir neçə istiqamətdə ümumiləşdirə bilərik. Birincisi, sosial münasibətlər zəminində, iki nəsil arasında qan davası düşəndə və ümumiyyətlə, hər hansısa problemlər yarananda onu

aradan qaldırmaq üçün Müdrik qoca arxetipinə daxil olan obrazlardan birinə müraciət olunması (kənd ağsaqqalı, bir nəslin böyüyü, seyid və s.) və konfliktin həmin şəxsin “mediatorluğu” ilə aradan qaldırılması. İkincisi, müəyyən bir quruculuq aktı həyata keçirildikdə ata və babalardan, yaşlı nümayəndələrdən xeyir-duanın alınması. Məsələn, ev tikilərkən, adətən, ağsaqqalın, ata və babaların xeyir-duası (sözü və ya hər hansısa “bəxşişi”) səbrsizliklə gözlənilir. Üçüncüsü, yeni ailələrin qurulması zamanı, adətən, elçiliyin və ümumiyyətlə, digər nəslin nümayəndələri ilə danışğın ağsaqqal statuslu şəxs tərəfindən həyata keçirilməsi. Bir sözlə, ağsaqqal statusu cəmiyyətdə müxtəlif məsələlərin həllində aktuallaşan obrazdır. Xatırlatmalıyıq ki, ağsaqqal özünün metaforik-simvolik anlamını qocalıqdan götürsə də, o daha çox müəyyən bir status kimi anlaşılmalıdır.

Qeyd etdiyimiz kimi, sosial-mədəni mühitdə müdriklik, yaşlılıq, ağsaqqallıq semantikasına ilə işarələnən obrazları Müdrik qoca arxetipi kontekstində – vahid semantik rəkursdan təhlil etmək maraqlı nəticələrin əldə olunmasına şərait yarada bilər. Bu baxımdan sosial-mədəni sferada institut şəklində strukturlaşan seyidlik ənənəsi xüsusilə diqqəti cəlb edir. Lakin nəzərə almalıyıq ki, seyid obrazı və seyidliklə bağlı mənaların araşdırılması, cari, gündəlik diskursda seyid lekseminin aktuallaşmasının mahiyyətində dayanan psixoloji gerçəkliyin öyrənilməsi, heç də arxetiplər konteksti ilə məhdudlaşdırıla bilməz. Çünki məsələnin arxetiplər kontekstində qoyuluşu seyid, eləcə də bu qəbilədən olan obrazların, müdriklik, ağsaqqallıqla bağlı semantikasının vahid çərçivədən anlaşılması, həmin obrazların

mədəni yaradıcılıqdakı transformasiyalarının müəyyənləşdirilməsi üçün yetərli sayıla bilər. Lakin seyid, ata, dərviş və başqa obrazların yaradılmasında rol oynayan psixoloji gerçəkliyin, sosial münasibətlərdə müəyyənləşdirici rola malik olan psixoloji komplekslərin, cari olaraq, psixoloji maraq və arzuların, mövqe və rakursların anlaşılması, ailə münasibətləri çərçivəsində, uşaq psixologiyası aspektindən problemin araşdırılması, seyid obrazı ilə bağlı təsvirlərdə rast gəlinən davranışların prototipinin təhlili, bütövlükdə folklorlarda, etnoqrafik təsvirlərdə, ənənəvi və virtual sosial mühitdəki kommunikativ diskursda yer alan kollektiv biliyin psixogenezisinin araşdırılması üçün problemə psixonaltik rakursdan yanaşılması, hesab edirik ki, yeni qənaət və nəticələrin əldə olunmasına şərait yarada bilər.

Beləliklə, seyid obrazı və seyidlik özünün mahiyyəti baxımından Müdrək qoca arxetipi kontekstində diqqəti cəlb edir, onun ənənəvi mədəni yaddaşdakı əsas cizgiləri müdrəklik və ağsaqqallıqla bağlı olmaqla Tanrıçılıq, şamanizm, islamaqədərki dünyagörüş əlamətlərini, eləcə də islama transformasiya kontekstində dini ideoloji təsiri də ehtiva etdirir. Seyid obrazı və seyidliklə bağlı ənənənin psixoloji prototipində isə Edipal kontekstdə ata-oğul münasibətləri, atanın mövqeyindən oğulun, oğulun mövqeyindən isə atanın dəyərləndirilməsi dayanır.

PSIXOLOJİ GERÇƏKLİK VƏ ETNOQRAFİK REALLIQDA SEYİD: İNANC ƏNƏNƏVİ YADDAŞDAN VİRTUAL KOMMUNİKATİV MÜHİTƏ

Psixoloji gerçəklikdə dedikdə seyid obrazı və seyidliklə bağlı ənənəvi mədəni yaradıcılıqda metaforik-simvo-

lik planda meydana çıxan mənalar sistemi, etnoqrafik real-
lıq dedikdə isə, sosial həyatda, gündəlik məişətdə, etnoqra-
fik təsvirlərdə, xatirə və təəssüratlarda yaşayan, danışılan,
ötürülən informasiyalar nəzərdə tutulur. Əslində, psixoloji
gerçəklik daha geniş anlayış olduğu üçün, heç şübhəsiz ki,
etnoqrafik reallığı da öz içinə ala bilir. Yəni etnoqrafik real-
lıq elə psixoloji gerçəkliyin içərisindədir. Lakin etnoqrafik
reallıq gündəlik məişət həyatına əsaslandığı üçün fantaziya
məhsulu olan yaradıcılıqla üst-üstə düşməyə bilir. Başqa
sözlə desək, yaradıcılıqda metaforik-simvolik planda orta-
ya çıxan mənə bəzən etnoqrafik reallıqda öz əksini tapmır.
Bu baxımdan yanaşdıqda Azərbaycan sosial-mədəni mühi-
ti üçün çox populyar simalardan biri olan seyidlə, yaradıcı-
lıqda meydana çıxan seyid obrazı arasında bir sıra fərqlər
mövcuddur. Və yaxud seyid ünvanı, statusu ilə bağlı dini
mənələrin verdiyi məlumatla, etnoqrafik reallıq, sosial
mühitdəki münasibət arasında çoxsaylı ziddiyyətli mə-
qamlar vardır. Eləcə də dini sosial qrupların seyidə münə-
sibəti digər qruplardan fərqlənməklə bərabər, daha müha-
fizəkar və aksiomatikdir. Şübhəsiz ki, sosial mühit çoxsaylı
qruplardan, həmin qruplar isə onları bir arada birləşdirən
ortaq, şərik anlayışlardan, idiokulturalardan təşkil olundu-
ğundan, həmçinin sosial münasibətlər müxtəlif mövqe, si-
tuasiya, maraq, strategiyaları və s.-ni özündə ehtiva etdir-
diyindən mənə heç bir halda birtərəfli olmur. Seyid obrazı-
na münasibətdə də bu çoxmənənliliği görmək mümkündür.
Odur ki, seyid obrazının folklorik anlamını dini mənə
və qaynaqların, dini sosial qrupların, etnoqrafik reallığın və
psixoloji gerçəkliyin sərhədləri daxilində axtarmaq daha

məqsədə müvafiqdir. Eyni zamanda seyid obrazının (ad, təyin, status, funksional mahiyyət) ənənəvi mədəni yaddaşdan və virtual kommunikativ mühitə transformasiyası, seyidlə bağlı xalq biliyinin yeni sosial-mədəni münasibətlər platformasına keçidi, həmçinin İnternetin meydana gətirdiyi **kiber sosial qruplarda** ("kiber camaat" anlayışı ilə bağlı bax: 27: 110-117) seyid anlayışına münasibət də problemin sistemli şəkildə analizi üçün geniş imkanlar yaradır.

Nəzərə almaq lazımdır ki, seyid obrazı və seyidliklə bağlı mənalar ilk növbədə inancla bağlıdır. İstər folklorik faktlar olsun, istərsə də etnoqrafik təsvirlər, bunlar bütün hallarda emosional-psixoloji yaradıcılıq bucağından keçməklə mətnlərə, ritualistik davranışlara və inanclara çevrilmişdir. Hətta seyid obrazı və seyidliklə bağlı ironik, satirik və parodik planlarda yaradılmış folklor faktları belə inanc təfəkkürü üzərində qurulmuşdur. Çünki həmin yaradıcılıq rakurslarında ortaya çıxan oppozitivlik, konflikt, ələ salma, yamsılama, əslində, məhz seyid obrazı və seyidliyin üzərində bərqərar olduğu inanca yönəlmişdir. Beləliklə, istər ciddi, istərsə də komik planda yaradılmış folklorik faktların psixogenezisində seyid obrazı və seyidliklə bağlı düşüncənin əsasında dayanan inanca münasibət mövcuddur. Məsələyə bu aspektdən yanaşdıqda, ənənəvi mədəni yaddaşda və virtual sosial mühitdə seyid obrazı və seyidliklə əlaqədar olan folklorik faktların metaforik-simvolik semantikasını, müxtəlif planlar üzrə fərqli mənalar sistemini, sosial şərtlər və kontekst daxilindəki funksiyasını, tarixi və cari aktuallaşma məqamını analiz etmək, bütövlükdə, sosial-mədəni mühitdə mahiyyətini izah etmək mümkündür.

ƏNƏNƏVİ SOSIAL MÜHİTİN İNFORMASIYA CƏMİYYƏTİ İDEOLOGİYASI KONTEKSTİNDƏ “OXUNUŞU”: İNFORMASIYA VƏ BİLİK MANİPULYATİV “ALƏT” KİMİ

Seyid obrazı, eləcə də ənənəvi mədəni sosial mühitdə informasiya və bilik mənbəyi kimi xarakterizə olunan, müdriklik və ağsaqqallıq (burada qarı, yaşlı qadın obrazları qismində ağbirçəklik də nəzərdə tutula bilər) statusu ilə diqqət mərkəzinə gələn subyektlərin funksional mahiyyətinin anlaşılmasında informasiya cəmiyyəti ideologiyası və biliklər iqtisadiyyatı rakursundan baxış da maraqlı görünə bilər. Hesab edirik ki, kommunikasiyanın meydana gəlməsi və sosial mühitin formalaşması ilə mühüm dəyərə, əmtəyə çevrilən məlumat, təcrübə, bilik kimi anlayışlar, əslində, mədəni yaradıcılıqda və sosial həyatda metaforik olaraq, müdrikliyin mahiyyətini təşkil edirlər. Xalq müdrikliyi anlayışı bir tərəfdən keçmişə dair məlumatların yaddaşda saxlanması, müqayisə predmetinə çevrilməsi və cari zamanda optimal qərar qəbul olunmasını ehtiva etdirirsə, digər tərəfdən də prezidentlər əsasında gələcəyə dair proqnostik keyfiyyəti də ifadə edir. Təbii ki, mədəni yaradıcılıqda biz bu idraki prosesin özünü deyil, son nəticəsini, obrazlaşmış, keyfiyyətə və mahiyyətə çevrilmiş şəklini görürük. Məsələn, nağıllarda qəhrəmana yol göstərən nurani kişi, əslində, müdrikliyin metaforik-simvolik obrazı, kritik situasiyadan çıxış yolu, arxetiplər kontekstində isə, “daxili psixo-avtomatizm” (25, 300), şüurun özünə çıxış axtarması və kollektiv qeyri-şüuridən “qidalanması”dır. Deməli, müdriklik məlumat, təcrübə, bilik və s. kimi anlayışlardan

təşkil olunan mahiyyətin adı, dərviş, seyid, ağsaqqal, nura-ni kişi və s. kimi obrazlar həmin mahiyyətin mədəni yaradıcılıqdakı obraz təcəssümü, məsləhətvermə, yolgöstərmə, advermə və s. kimi davranışlar isə onun funksional təzahür şəkilləridir.

Müdrikliyə, konkret olaraq, seyid obrazına informasiya cəmiyyəti ideologiyası və biliklər iqtisadiyyatı kontekstində yanaşdıqda isə məlum olur ki, məlumat, təcrübə, bilik mənbəyi olan subyektlər eyni zamanda onun monopolistinə də çevrilirlər. Çünki sosial həyat müxtəlif münasibətlər şəbəkəsindən təşkil olunur və bu münasibətlərin formalaşmasında mühüm yerlərdən birini mövcudluq, yaşam mücadiləsi təşkil edir və bu halda, bilik dəyərə, əmtəyə çevrilir. Heç şübhəsiz ki, mədəni yaradıcılıq, folklor nümunələri gerçəkliyin hərfi, birbaşa “foto” sunu deyil, fantaziya dünyasından görünən, metaforik-simvolik təsvirini təqdim edir. Üstəlik, yaradıcılıqdakı bu fantaziya sosial gerçəkliyin Alan Dundesin təbirində desək, proyektiv inversiyasıdır (2, 33-61). Daha doğrusu, folklor nümunələrindəki gerçəklik qeyri-şüuri xarakter daşıyır və metaforik düşüncənin təzahürü kimi çıxış edir. Lakin bir məqamı da nəzərə almalıyıq ki, folklor nümunələrindəki gerçəklik, həm də etnoqrafik reallığı, cari və aktual həyat faktlarını da ehtiva edir. Yəni folklor obrazı kimi seyidin və seyidliyin psixoloji prototipində dayanan münasibət sosial reallıqda ona olan münasibətin üzərində ifadə olunur. Məsələn, seyidə nəzir verilməsi, seyidin istədiyi nəsnəni ona bağışlamaq zərurəti, seyidin cəddindən çəkinmək, seyidin ahını almaqdan qorxmaq kimi davranışların mahiyyətində bir tərəfdən ona inam dayanırsa, digər tərəfdən də bu inam qorxu ilə təmin

olunur. Düşünürük ki, həyati gerçəklik baxımından bu inam və qorxunun mahiyyətində bilgisizlik, informasiya qıtlığı da dayanır. Belə bir şəraitdə isə informasiya qıtlığı ilə inam və qorxunun çulğalaşması yeni bir mahiyyətə – dominantlıq və manipulyativ davranışlarla müşayiət olunan gücə çevrilə bilər. Şübhəsiz ki, mədəni yaradıcılıqda seyid obrazı və seyidliyə verilən mənənin mahiyyətində psixoloji gerçəklik dayanır. Lakin diqqəti cəlb etmək istədiyimiz məqam sosial həyatda seyidin davranışları və seyidə qarşı həyata keçirilən hərəkətlərin mahiyyətində duran informasiya məsələsidir. İnanca əsaslanan münasibət özü ilə günahı, günahkarlıq duyğusu cəzalanmaq narahatlığını ehtiva etdirdiyi üçün sosial həyat situasiyasında seyidə olan münasibət emosional xarakterli olur. Bu isə inancdan manipulyativ istifadəyə şəraitin yaradılmasıdır. Düşünürük ki, bu rakursdan məsələyə baxdıqda bilik, sakral informasiya sosial münasibətlərdə əmtəyə, dəyərə, idarəetmə üçün alətə, nəhayət, gücə çevrilir. Hesab edirik ki, seyid və seyidlik ənənəsi, eləcə də, informasiya, bilik mənbəyi kimi diqqəti cəlb edən obraz və subyektlərin sosial mühitdəki funksional mahiyyətinin anlaşılmasında informasiya rakursundan baxış maraqlı ola bilər. Çünki istər ənənəvi, istərsə də virtual sosial mühit qruplararası münasibətlərdə formalaşan informasiya, bilik üzərində qurulur, başqa sözlə desək, onun müəyyənlik keyfiyyətinə çevrilir. Sosial qruplararası münasibətlərin anlaşılmasında, qrup kimliyinin formalaşmasında, heç şübhəsiz, bilik mühüm rol oynamaqdadır. Bu rakursdan məsələyə yanaşdıqda başqa bir məqam da diqqəti cəlb edir. Nə üçün seyid və seyidliklə bağlı təsvirlər

Azərbaycan sosio-mədəni mühitinin, demək ola ki, hər bir bölgəsi üçün xarakterikdir?

Əgər Azərbaycan sosial-mədəni mühitində kommunikativ diskursda rast gəlinən folklorik reaksiyalara nəzər yetirsək, belə bir deyim variantları problemə girişin “açarı” rolunu oynaya bilər: “Dəli elsiz, el dəlisiz olmaz” (23, 121), “Hər kənddən bir dəli, Qalxanlıdan qabağına gələni” (23, 212), “Hər kətdə bi dəli, Calutda ələ düşən dəli” (23, 213). Deyimlə bağlı mövcud olan müxtəlif diskursiv variantları ümumi nəzərdən keçirdikdə ortaya çıxan məna ondan ibarətdir ki, hər kəndin bir dəlisi olar. Təbii ki, bu deyimin əsasında, hərfi mənada psixoloji pozuntusu, ağıldan kəmliyi olan şəxsdən söhbət getmir. Əslində, dəlilik ənənəvi davranış modellərindən biri kimi avtoritarlığa, noramalara protest kanallarından biridir. Psixonalitik kontekstdə yanaşma əsasında S.Qarayev müəyyənləşdirmişdir ki, dəli, əslində protest edən qəhrəmandır (20, 74). Nəzərə alsaq ki, folklor psixoloji gərginliyin ifadəsinin sosial sanskiyalaşdırılmış çıxışı – “dütkeşi”-dir (1, 359), bu halda dəlilik də sosial-mədəni mühitdə mövcud olan reaksiya, ifadə kanalı və yaxud maskalardan biridir. Başqa sözlə desək, dəliliyin özünün ənənəsi möcuddür və “özünü dəliliyə vurmaq”, “özünü dəlioğlanlığa qoymaq” kimi paremilər də bunun diskursiv faktlarıdır.

Eyni məntiqlə yanaşdıqda, hərfi mənada olmasa da, hər kənddə bir seyidin və yaxud hər rayonda bir neçə seyidin olması barədə faktların metaforik-simvolik mənası aydın olur. Əslində, bu reallıq, seyid obrazının (ağsaqqal, müdrik qoca və s.) sosial mühitdəki “zərurətini” anlamağa əsas verir. Necə ki, “dəlisiz kənd olmaz” – yəni dəlilik ifadə

rakursundan, kanalından istifadə edən subyektiv sosial qeyri-mümkündür, eləcə də, seyidlik (sakral, mistik, metafizik) statusu və funksiyası olmadan cəmiyyətin təşkil olunması mümkün deyildir. Başqa sözlə desək, ağsaqqal və ağsaqqallıq, dəli və dəlilik, seyid və seyidlik, dərviş və dərvişlik obraz və funksiyaları cəmiyyətin təşkil olunmasına xidmət edən sosial rollardır. Əlbəttə ki, bu məqamda Mircea Eliadenin “mərkəz simvolizmi” ilə bağlı tədqiqatlarında (3, 4, 5, 6) toplumu öz ətrafında, cazibəsində birləşdirən subyektlər və obyektlər barədə qənaətləri yerinə düşür. Folklor nümunələrində rast gəlinən ağsaqqal, dərviş, seyid obrazları, əslində, mərkəz simvolizmini ifadə edən institusional subyektlərdir. Alim “Təkrarlan mif” əsərində qeyd edir ki, “gerçəkliyin “mərkəz simvolizmində” iştirakla əldə olunduğunu sübut edən faktlar: şəhərlər, məbədlər, evlər “dünyanın mərkəzinə” olan bənzərlikləri ilə gerçəkləşməkdədir” (6, 19). Metaforik-simvolik planda özünü göstərən bu realıq sosial gerçəklikdə seyidə münasibətdə də özünü göstərir. Belə ki, hər kəndin və hər rayonun öz seyid(lər)i vardır. Əgər faktlara müraciət etsək görərik ki ilkin halda lokal, qapalı, monolit mühitdə mərkəzləşdirici fiqur kimi çıxış edən, yüksək avtoritetə malik olan seyid müxtəlif demoqrafik proseslər, miqrasiya və urbanizasiya və s. ilə əlaqədar olaraq toplumun yerdəyişməsi fonunda özünün nüfuzunu itirməkdədir. Nəticədə, seyid və bu qəbildən olan subyektlər sosial həyatda daşdığı funksiyadan məhrum olmağa doğru gedir. Bu gün müdriklik, informasiya mənbəyi kimi dominantlıq ağsaqqal, ata, baba, nənə, seyid, dərviş və s.-nin “monopoliya”sından çıxaraq İnternetə, müxtəlif in-

formasiya axtarış sistemlərinə yönəlir. Yəni əslində, sosiუმun özünütəşkilindəki mərkəz simvolizmi yeni ideoloji və yaxud idiokulturoloji dəyərlərə transformasiya olunur.

Beləliklə, etnoqrafik gerçəklikdə, sosial həyatda inanc obyektini kimi dəyərləndirilən seyid obrazının nüfuzu və təsir imkanları ona aksiomatik şəkildə inanlardan təşkil olunan qapalı mühit çərçivəsində daha çox özünü göstərir. Monoetnik və yaxud dini mərkəzli sosial mühit müxtəlif tipli təsirlərə (sosial-mədəni, sosial-iqtisadi, elmi-texnoloji tərəqqi və s.) və yaxud proseslərə (miqrasiya, transformasiya) məruz qaldıqda qapalı sosial mühit dağılmağa (daha doğrusu, açılmağa), genişlənməyə, digər mühitlərlə inteqrasiya olunmağa, həmçinin yazının, mətbuatın meydana gəlməsi ilə rasionallaşmağa, maariflənməyə başlayır ki, bu da son nəticədə, fərdlərin, onlardan təşkil olunan qrupların, bütövlükdə sosial mühitin məzmunu, mahiyyəti və təbiətinin dəyişməsinə səbəb olur. Belə olan halda, sosial mühit bilik, informasiya, təcrübə “monopolisasi” və “monopolları”ndan xilas olmağa, inanc mərkəzli anlayışlar “silklənməyə”, sakral məzmunlu, tabu, yasaq xarakterli aksiomatik anlayışlar müzakirə obyektinə çevrilməyə, sorğulanmağa başlayır. Sosial mühit ənənəvi düşüncədən - inanca, el qınağına, “üz-üzdən utanar” modelinə, “palaza bürün, elnən sürün” düsturuna əsaslanan yaşam fəlsəfəsindən, biliyə - rasionallıq idrakına, məntiqə, qanunauyğunluğa söykənən təkəllüklərə transformasiya olunur. Onda sual oluna bilər ki, məgər folklor yalnız ənənəvi düşüncəyə əsaslanan, qeyri-rasional mühitdə yaranır? Və yaxud cəmiyyət rasionallaşdıqca folklor yaranmır? Əlbəttə ki, insan və kommunikasi-

ya mövcud olduğu bütün şəraitlərdə folklor da yaranmaqdadır. Çünki şüurun imkanlarının hansı miqyasda və səviyyədə dərinləşməsi və yaxud genişlənməsindən asılı olmayaraq, insan təbiətinə fantaziya, yaratmaq, əsaslandırmaq, özünü inandırmaq, dərk edərək, özünü küləşdirmək xasdır. Folklorik təfəkkürün özü müşahidəyə, axtarışa, öyrənməyə, əsaslandırmaya, qiymətləndirməyə, əvvəlki biliklərə – prezidentlərə əsaslanmaqla müdrik hökm verməyə, gələcək üçün proqnoz irəli sürməyə və s.-yə xas təfəkkürdür. Həmçinin folklor dünyagörüş sistemi olaraq, gerçəkliyi, təbiəti, cəmiyyəti, münasibətləri, gündəlik həyati reallıqları özündə ehtiva etməklə daxili psixoloji qanunauyğunluqlar əsasında sosial-mədəni mühitin yaradılmasına xidmət edir. Odur ki, sosial mühitin formalaşmasında və münasibətlərin qurulmasında əsas rol oynayan folklorik təfəkkür eyni zamanda emosional-psixoloji rakursdan fantaziya çərçivəsində gerçəkliyin metaforik-simvolik şəkildə mənalandırılmasını da təmin edir. XXI əsrdə rəsmi tibb elminin inkişafının hazırkı səviyyəsində dünyanı cənginə alan Koronavirus pandemiyası ilə bağlı sosial mühitdə yaranan informasiyaların böyük əksəriyyəti qeyri-müəyyən, bilinməz olan virusun müəyyən, anlaşılan, dərk olunan varlıq kimi təsvirinə əsaslanan təsəvvürlərdən, inanclardan, şəhər əfsanələrindən, konspirativ baxışlardan ibarət oldu. Pandemiya dövründə istər virusun mənşəyi (“yarasa şorbası”, laboratoriya sınağı), istər səbəbi (bəşəriyyətin günaha batması), istər statusu və funksiyası (“bioloji silah”, insanların sayını azaltmaq), istər ondan qorunma yolları (inanmamaq, onun barəsində düşünməmək;) və müalicəsi

(zəncəfil, limon yemək, müqəddəs kitabın arasından kipriyi tapıb suya qataraq içmək və s.) ilə bağlı meydana çıxan faktların ümumi analizi onu göstərir ki, bunlar folklorik məzmunlu, qeyri-şüuri və kollektiv reaksiya mənşəli olmaqla çox variantlı mətnlərdir. Deməli, koronavirusla bağlı meydana çıxan folklorik faktlar – xalq biliyi nümunələri bütün digər xüsusiyyətləri ilə yanaşı, ən ümumi mənada, kollektiv reaksiya məxrəcində yeni, naməlum, qeyri-müəyyən olanın dərk, izahı və “kəşfi”nə əsaslanan bilikdir.

Beləliklə, informasiya cəmiyyəti ideologiyası və biliklər iqtisadiyatı rakursundan problemə baxdıqda seyid obrazı və seyidliyin sosial mühit çərçivəsində təsir imkanlarının inanc kompleksi ilə yanaşı, informasiya qıtlığı və əlçatmazlığı şəraitində bilik və informasiya “monopoliyası”ndan da qaynaqlandığını göstərir.

Eyni zamanda Azərbaycan sosio-mədəni mühitinin müxtəlif bölgə və region, şəhər, qəsəbə və kəndlərdən qeydə alınmış folklor nümunələri üzərindən analizi onu deməyə əsas verir ki, seyid obrazı və seyidlik barədə meydana çıxan mətnlər folklorun yaranma və yayılma mexanizmlərinə uyğun şəkildə ortaya çıxmış və variantlaşmışdır. Bir-mənalı olaraq, hər bir regionda (bəzən hər rayonda, hər kənddə) seyidlər barədə oxşar folklor faktlarının yayılması da dediklərimizi təsdiq edir.

Bundan əlavə, seyidlərlə bağlı birbaşa şahidliyə və yaxud müəyyən bir mənbəyə istinadən danışılan mətnlərdəki sakral, inanc məzmunlu biliklə, komik, yumoristik bilik arasındakı gerçəklik də məsələyə folklor pəncərəsindən baxmağı zəruri edir. Seyid və seyidliklə bağlı qeydə alınan

mətnlərdə seyid obrazının mahiyyətindəki ikililik – müka-fatlandırma və cəzalandırma, alqış və qarğış semantikasi sosial və etnoqrafik gerçəkliklə, sosial-mədəni gerçəklik, folklor fantaziyası arasında fərqlərin olduğunu göstərir. Folklor nümunələrində seyidlə bağlı özünü göstərən sakral-mistik mahiyyət, əslində, sosial mühitdə gedən müxtəlif proseslər miqrasiya, urbanizasiya, modernləşmə, virtuallaşma zəminində, sanki, ilkin mahiyyətini və gücünü itirməkdədir. Kompakt şəkildə yaşayan, monolitliyə, qapalılığa malik olan soslumlar müəyyən sosial proseslər kontekstində parçalanmağa başlayır ki, bu da onun daha öncə ətrafında birləşdiyi mərkəz simvollarını itirməsi və yaxud zəifləməsi ilə nəticələnir. Qaçqınlıq və köçkünlük prosesləri zəminində baş verən hadisələr, miqrasiya, soslumun parçalanması, yeni sosial mühitə inteqrasiya və s. özü ilə eyni zamanda ənənəvi mədəni mühitə məxsus dəyərlərin transformasiyası prosesini də gətirdi. Şübhəsiz ki, qapalı mühit üçün xarakterik olan bütün parametrlər İnternetin meydana gəlməsi, sosial şəbəkələrin ortaya çıxması ilə tamamilən yeni bir mühitə qədəm qoydu. Açıq informasiya mühiti bir tərəfdən qarşılıqlı inteqrasiyanı, yad təsirləri, çulğalaşmanı kövrükləyirsə, digər tərəfdən də etnik identikliyə, müəyyən dəyərlərə, ortaq və şərikli xüsusiyyətlərə məxsus sosial qrupların da öz ideologiyası və idiokulturasını İnternetə daşmasına şərait yaradır.

İNTERNETDƏ FOLKLORİK MƏNA YARADICILIĞI KONTEKSTİNDƏ SEYİD OBRAZININ TRANSFORMASIYASI: SAKRAL BİLİYİN İRONİKLƏŞMƏSİ

Öndəki izahlardan da görüldüyü kimi seyid obrazına və bu ada kollektiv mədəni yaddaşda birmənalı münasibət

olmamışdır. Belə ki, ağsaqqallıq və seyidlik eyni zamanda etnoqrafik reallıqda, sosial mühitdə dərin inanc və inamla əhatə olunmaqla, özləri ilə bağlı tabu və yasaqları, günah və cəza (landırıcılığı) nı da ehtiva edirlər. Emosional-psixoloji planda inam, irrasional qorxu və cəza ilə müşayiət olunur ki, bu da ağsaqqallıq və seyidlik ətrafında yaradıcılıq fantaziyasının məhsulu olan deyim, ifadə, davranış, bütövlükdə, inanc kompleksini formalaşdırmışdır. Diqqəti cəlb edən məqam ondan ibarətdir ki, ağsaqqal və seyid həm inanc mənbəyi, müşkülü aradan qaldıran, kritik vəziyyətdən çıxış yolu göstərən, həm də cəzalandıran obraz kimi özünü göstərir. Belə ki, seyidlərlə bağlı sosial həyatda ən mühüm yasaqlardan biri onun xətrinə dəyməmək, qəzəbinə düçar olmamaq, “könlünü bulandırmamaq”dır. Yəni əgər hər hansı bir şəxs seyidə söyüş söyersə, ona qarşı çıxarsa, hesab olunur ki, ona xətər toxuna bilər. Təsadüfi deyildir ki, seyidlərlə bağlı kollektiv düşüncədə ən geniş yayılmış nitq diskursları əsasən iki ziddiyyətli ifadədən ibarətdir: “cəddim sənə kömək olsun”, “cəddim sənə qənim olsun”.

Göründüyü kimi, kollektiv mədəni yaddaşda seyid həm alqış, həm də qarğış subyekt kimi, bir tərəfdən mükafatlandıran, digər tərəfdən isə cəzalandıran obraz kimi təsəvvür olunur. Qeyd edək ki, cəzalandırma, məhdudlaşdırma kimi xüsusiyyətlər öz daxilində konflikt və oppozisiya doğuran münasibətləri gizlətdiyi üçün həmin davranış və subyektlər eyni zamanda sosial protesti aktuallaşdırmış olur. Sosial protest isə, təkcə ciddi, sərt planda deyil, komik, satirik və ironik diskurslarda da özünü göstərir.

Seyid obrazının mahiyyətindəki bu ikilik – mükafatlandırma və cəzalandırma xarakteri, ciddi və komik planda təsvir, sakral və profan məzmununda dəyərləndirmə obraza münasibətdə yeni bir rakursdan baxışı zəruri edir. Məsələyə psixanalitik kontekstdə yanaşdıqda S.Qarayevin dəli obrazının təbiətindəki ambivalentliklə bağlı irəli sürdüyü qənaəti əsas götürə bilərik. Belə ki, S.Qarayev bu barədə yazır: “... dəlilərin təbiətindəki kaos və kosmosa aid bu ikili keyfiyyət Edip kompleksi kontekstində ata və onun normalarının ambivalent dəyərləndirilməsi nəticəsində ortaya çıxır: bir tərəfdən ata kultdur və oğul bu gücün tələblərinə boyun əymək, o cümlədən anaya bağlılıqdan imtina etmək məcburiyyətindədir, digər tərəfdən isə qəhrəman “yaratıcılığı” mövcud ata sərhəddinin aşılması və qəhrəmanın müstəqilləşməsi ilə gerçəkləşə bilər” (19, 287). Bu yanaşma ilə alim mədəni yaradıcılıqda dəli obrazının ikili planda – müsbət mənada qəhrəmanlıq, igidlik, neqativ çalarda normadan kənara çıxma və aqressivlik şəklində qavranılmasının psixogenezisini müəyyənləşdirmiş olur. Seyid obrazına münasibətdə də eyni yanaşmanı tətbiq etmək mümkündür. Belə ki, seyid obrazının psixogenezisində oğulun mövqeyindən atanın yüksəldilməsi, avtoritetləşdirilməsi dayanır və metaforik-simvolik planda bu obraza fəvqəltəbii güc, qeyri-adi qabiliyyətlər münəccər olunur. Çünki oğulun rakursundan ata avtoritardır, onun fantaziya dünyasındakı arzu və istəklərinin qarşısında ən böyük maneədir. Odur ki, oğulun arzusu atanı sıradan çıxarmaq, onun statusunu və digər atributlarını mənimsəməkdir. Bu mövqedən yaradılan mətnlərdə psixoloji olaraq ata günahkar pozisiyasına yerləşdirilir, onun davranış və düşüncələri neqativ planda

təqdim olunur. Xüsusən komik və ironik üslubda yaradılan faktlarda, deyim, paremik vahid, lətifə və s.-də ata//ağsaqqal//seyid ələ salınır, gülüş obyektinə çevrilir və təhqir olunur.

Əlbəttə ki, atanın (o cümlədən, ağsaqqalın, seyidin, qocanın və s.) pozisiyasından yaradılan mətnlərdə isə oğul günahkar kimi “qələmə verilir”, onun təcrübəsizliyi və ataya qarşı suç işlədiyi qabardılır. Bu rakursdan yaradılan faktlarda isə ata nurani, müdrik, ağsaqqal, yol göstərən obrazlarında təqdim edilməklə, pozitiv əlamətlər qabardılır. Atalar sözləri, əfsanə, rəvayət tipli diskurslarda öyüd-nəsihət, böyüklüyün təbliği, təcrübənin vacibliyi təlqin olunur. Əlbəttə ki, bu janrlarda digər rakursu da izləmək mümkündür.

Beləliklə, seyid və seyidliklə bağlı ənənəvi mədəni yaddaşda mövcud olan faktları nəzərdən keçirdikdə hər iki mövqeyi görmək mümkündür. Xüsusilə də lətifə janrında, komik və ironik diskursda seyidə qarşı fərqli münasibəti görmək mümkündür. Nümunələrə baxaq:

“Bir kənddə əyyaş, dinin qoyduğu qayda-qanuna əməl etməyən bir molla yaşayırmış. Camaat mollanın əməllərindən xəbər tutduqdan sonra onu məclislərə çağırır, nəzir-niyaz vermirlər. Bu vəziyyətdən narazı qalan molla kənd kişilərinin yığışdığı çayçıya gəlir və üzünü onlara tutub deyir:

– Ay camaat, məni niyə məclislərinizə çağırırsınız? Yaxşı, mollaılıqdan çıxdıq, seyidlikdən ki, çıxmamışıq” (8, 128).

Göründüyü kimi, lətifədə mollalığ və seyidliyin müqayisəsi ironik planda gülüş doğurur. Dini qaydalara əməl

etməyən molla camaatın nəzərində öz hörmət və nüfuzunu itirir, başqa sözlə desək, dini kontekstdə qazandığı status onun əlindən alınır. Mətndəki ziddiyyət məhz əyyaşlıq edən şəxsin mollalıqdan məhrum edilməsi kontekstində seyidliyə “iddia” etməsidir. Şübhəsiz ki, lətifə uyğunsuzluq və gözlənilməzlik üzərində qurulduğundan bu ziddiyyət təbii görünür. Lakin xalq biliyinin tərkib hissəsi kimi seyidlə bağlı bu informasiya ələ salma və ironiya xarakteri daşıyır. Mətndən belə anlaşılır ki, əyyaşlıq edərək, dini qaydalara riayət etmədən də seyidlik etmək mümkündür. Hesab edirik ki, komik planda olsa da, burada vurğu seyidliyin və mollağın genezisi üzərindədir. Belə ki, seyidlik ənənəvi düşüncədə əcdad xətti ilə ötürüldüyü üçün varisliyə əsaslanır. Lətifədəki gülüş doğuran təəccüb və iddia, əslində, mollalıqdan fərqli olaraq, seyidliyin ənənədə sakral mənəbəyə söykənməsi ilə bağlıdır. Deməli, yuxarıdakı mətndən aydın olur ki, seyidliyin dini diskursdan qaynaqlanan interpretasiyası ilə ənənəvi folklordakı münasibət arasında ziddiyyət vardır.

Yaxud Yardımlı folkloruna məxsus bir lətifədə **seyidin kəraməti, cəddi** özü tərəfindən ələ alınır:

“Zarafatcıl bir seyid xaltura edən UAZ sürücüsünə onu Pornayım tərəfə aparmağı xahiş edir. Seyiddən yaxşı pul qoparaçağını fikirləşən sürücü maşının nasazlığına baxmayaraq razılışır. Palçıqlı bir dərədən keçəndə maşın batır. Əlacı kəsilən sürücü seyidə tərəf dönür:

-Ağa, cəddini çağır, qoy maşın çıxsın.

Seyid qapını açıb düşə-düşə gülür:

-A bala, o maşın buradan çıxan deyil, yalannan mənim cəddimi naqruzkaya salma” (24, 173).

Göründüyü kimi, mətndə seyidin cəddi özü tərəfindən ironiya obyektinə çevrilir. Zarafat kontekstində olsa da, mətndə seyidliyin ən mühüm komponenti olan “cədd” məsələsi ələ salınır. Bir daha deməliyik ki, komik planda, ironiya və yaxud parodiya şəklində təqdim olunmasından asılı olmayaraq, mətndə diqqət mərkəzinə gətirilən seyidin cəddidir. Yəni alternativ baxışın özü belə inanc təfəkkürü üzərində qurulmuşdur. Seyidin cəddinin özü tərəfindən ələ salınması, əslində inanca alternativ münasibətin ifadəsidir. Əgər oppozisiya tərəflərinə nəzər salsaq görürük ki, burada ənənəvi, stereotipləşmiş düşüncə - yəni seyidin qeyri-adi gücə sahib olması ilə həmin gücü sakral deyil, profan hesab edən düşüncə arasında toqquşma vardır. Psixanalitik kontekstdə bu konflikt seyidi, yəni atanı təmsil edən diskursla, seyidin cəddini ələ salan düşüncənin, sosial protest edərək ataya, normalara qarşı çıxan mövqenin – yəni oğulun qarşıdurmasıdır.

Yenə də Yardımlı folklorunda yer alan əfsanə mətnlərindən birində Əmbuzbaş adlanan daş heykəl haqqında təsvir olunur ki, qədim vaxtlarda Seyid Şahmar ağa adlı varlı bir şəxs olub. O xalqın taxılının yarısını alsa da, gözü doymur və geridə qalanını da ələ keçirmək istəyirmiş. Əhməd kişi adlı bir kasıbın buğdasını gecə vaxtı Seyid Şahmarın adamları oğurlamaq istəyərkən daşa dönüb yerində qalırlar (24, 70). Bilindiyi kimi, əfsanə, rəvayət tipli mətnlər etioloji xarakter daşıyır və müəyyən obyekt, nəsnə, quş, heyvan və s.-nin yaranmasını şərh edir. Yuxarıdakı əfsanədə əsas məqsəd Yardımlı rayonunda Hamarkənd yaxınlığında yerləşən Əmbuzbaş adlanan qədim bir daş heykə-

lin “tarixçəsini” izah etməkdir. Lakin diqqəti cəlb edən məqam Seyid Şahmar ağanın zalımlığı, ədalətsizliyi, bütövlükdə neqativ planda təqdim olunmasıdır. Ənənəvi olaraq, əfsanə və rəvayət tipli janrlar poetikası etibarlı ilə seyidin pozitiv tərəfinin qabardılması ilə diqqəti cəlb edir. Lakin bu mətnə seyid tamamilə neqativ planda təqdim olunur. Daşa və yaxud quşa dönmə kimi mifoloji mənşəli detalların daha çox yer aldığı əfsanə mətnlərində, adətən, bu situasiya incest yasağının və ya tabunun pozulması narahatlığı məqamında rast gəlinir. Lakin burada zalımlığı və ədalətsizliyi ilə seçilən Seyid Şahmar ağanın adamları daşa dönür. Mətnəki bu gerçəklik seyidliyin dini diskursdan fərqli interpretasiyasını göstərir.

Zəngəzur folklorunda da seyidliyin komik planda, lətifə diskursunda təqimatı diqqəti cəlb edir. Nümunələrə nəzər salaq:

“Bir kişi olur. Bı kişi arvadınnan yaman qorxur. Bir gün arvadı bına şilə bişirir. Kişi şiləni yeyir, amma bir söz deməyə qorxur. Çıxır çöldə gizlincə deyir:

– Arvad, şilən durudu, durudan da durudu.

Elə bını deyəndə arvad eşidir. Deyir:

– Get ay köpoğlu, evə gələndə gör sənə neyniyəcəm.

Kişi tez qarıxax durur gedir oduna. Oduna gedəndə evdən tələsiy çıxdığınnan balta əvəzinə çömçə götürür. Yolda gedəndə kişi deyir: – Ya Qara Seyidin cəddi, sənə bir çanax darı nəzir deyirəm.

Elə elə ki, mən evə qəyidəndə arvad məni döyməsin. Kişi gəlir meşəyə, isdiyir baltanı götürsün odun qırsın. Əl atır çömçəni ağaca vıranda çömçənin çanağı sınır düşür yerə. Deyir:

– Ə, vallah, bı seyidə bax ee, heç evə çatmamışam, in-didən çömçəsini göndərib” (26, 295).

Zəngəzurdan qeydə alınmış bəzi lətifə-rəvayət, de-yim tipli mətnlərdə isə, seyidə münasibət sakral məzmun-dan kənara çıxır. Belə ki, seyid bəzən zarafat, kələk obyek-tinə çevrilir. Məsələn, Laçın rayonu sakinindən qeydə ali-nan və Seyid Mirəzizlə Aşıq Abbas arasında cərəyan edən əhvalatlarda seyidə kələk gəlinməyindən bəhs edilir (14, 378-379). Hətta mətndə belə bir ifadə də var: “Paşa bəy de-yir ki, elə elə onun dərisini də gətirməsin, seyid tamahgir-di” (14, 379).

Nə qədər paradoksal görünsə də, başqa bir mətndə se-yid, molla və lotu qarşı-qarşıya qoyulur, onlar arasında lo-tuya pozitiv yanaşılır:

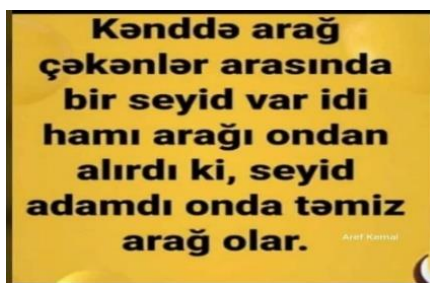
“Atalar deyir ki,
Getdin gördün molla,
Mın qəza bulla.
Getdin gördün lotu,
Keş yanında otu.

O deməkdir ki, mollanı görəndə qəzadan uzağ ol, se-yidi də görəndə salam vermə qayıt. Lotu da kefkom adam-dı, get yanında otur. Yanı onnan saa pis şey gəlməz” (14, 331).

Ənənəvi sosial mədəni mühitin davamı olan virtual mühitdə də seyid obrazı və seyidlik anlayışı mövcud olan stereotiplərin dəstəklənməsi və inkarı kontekstində özünü göstərir. Daha çox gənclərdən təşkil olan virtual sosial plat-

formada gənclik idiokulturası dominantlıq etdiyi üçün ənənəvi düşüncə və stereotiplərin, normativləşmiş baxış və yanaşmaların sorgulanması tendensiyası aydın şəkildə özünü göstərir. Eyni zamanda “internetin şəxsi şərh və individuallığa imkan yaratması ilə əlaqədar toxunulmaz və dəyişdirilə bilməz olduğu düşünülməyən bir sahəsi olan – “inanc” ün-süründə “dəyişiklik və çevrilmələr” meydana gəlmişdir. (27, 110). Bu gerçəklik Dədə Qorqud, Koroğlu, Molla Nəsrəddin kimi obrazların yenidən yaradılması, onlar barədə stereotipləşmiş düşüncənin alternativ baxışla qarşılaşdırılması şəklində də özünü göstərir (21, 281-295). Atalar sözləri ilə bağlı İnternet mühitində, Azərbaycandilli virtual sosial şəbəkədə meydana çıxan durum – yəni atalar sözlərinin desakralizasiyası, ironik planda yenidən yaradılması da inanca, normativ olana münasibətin nəticəsidir, desək yanlışdır (9, 376-384).

Seyid obrazı və seyidliklə bağlı Azərbaycandilli virtual kommunikativ mühitdən qeydə aldığımız folklorik faktlara nəzər yetirək:

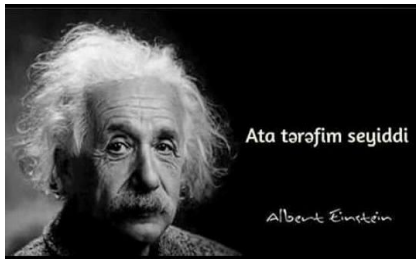


URL – 1

Facebook-dan qeydə aldığımız bu nümunənin bir sıra variantları mövcuddur. “Lətifələr” (<https://www.facebook.com/groups/LETIFELER.AZ>) qrupunda paylaşılan bu fakta (Paylaşım tarixi 15 aprel 2021) 1000-dən artıq “like” qoyulmuş və 70-dən çox “comment” gəlmişdir. Folklorik faktın sistemli analizi baxımından məsələyə yanaşsaq, paylaşılan nümunə ilə əlaqədar həm neqativ, həm pozitiv, həm də neytral mövqeli rəylər olduğunu qeyd edə bilərik. Lakin bu nümunənin geniş populyarlıq qazanması, eləcə də haqqında müxtəlif mövqeli rəylərin olması seyid obrazı və seyidlik anlayışı barədə ənənəvi mədəni yaddaşdan qaynaqlanır. Seyidin araç çəkməsi və ən təmiz arağın onda olması düşüncəsi, əlbəttə ki, ənənədəki ikili münasibətin davamıdır. Ümumən, seyid və spirtli içki anlayışları biri-birinə zidd olduğu üçün ironik vəziyyət meydana çıxır. Şübhəsiz ki, seyidlə bağlı bu tipli nümunələrin yaranması və geniş şəkildə yayılması virtual sosial mühitin ideoloji baxımdan alternativ düşüncəni dəstəkləməsindən qaynaqlanır.

Virtual sosial mühitdə seyid anlayışının ifadə olunduğu nümunələrin bir qismi isə Albert Eynşteynin fotosu üzərinə yazılan yazılarla bağlıdır. Məlumdur ki, Azərbaycanlı virtual mühitdə geniş populyarlıq qazanmış obrazlardan biri də Albert Eynşteyn obrazıdır. Alimin müxtəlif şəraitlərdə çəkilmiş fotoları sosial şəbəkələrdə fərqli interpretasiyalar verilməklə yenidən mənalandırılmışdır. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, İnternet folkloru yaradıcılığında mühüm nöqtələrdən biri də müxtəlif vaxtlarda, müxtəlif məqsədlərlə, bütövlükdə, fərqli sosial şərt və kontekst-

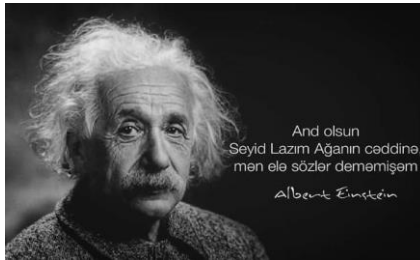
də çəkilmış fotoların cari, aktual situasiya üzərindən yenidən mənalandırılmasıdır. Məqsədindən və ya motivindən asılı olaraq belə faktlar manipulyasiyativ xarakter daşıyır və yalan xəbər çərçivəsinə girir. Mədəni yaradıcılıq baxımından isə, folklorik mexanizmlərin işə düşməsi kimi diqqəti cəlb edir. Necə ki, ənənəvi folklorda müəyyən obrazlar özlərinin funksional imkanları ilə situasiyaların gərəyi aktuallaşmış olur, eləcə də, İnternetdə, rəqəmsal yaddaşda mövcud olan foto və yaxud təsvirlər cari situasiyaya reaksiya kimi yenidən mənalandırılaraq aktuallaşdırılır. Bu baxımdan seyid anlayışının virtual sosial şəbəkələrdə rəqəmsal yaddaş hesabına interpretasiya olunduğu situasiyalardan biri kimi Albert Eynşteynin fotoları xüsusilə diqqəti cəlb edir. Daha çox müdriklik və triksterlik rakursundan mənalandırılan Albert Eynşteyn obrazı kontekstində seyidliyə reaksiya bildirilməsi ənənəvi mədəni yaddaşın virtual sosial mühitdə canlandırılması kimi dəyərləndirilə bilər. Nümunələrə diqqət yetirək:



URL – 2

Azərbaycan sosial-mədəni mühitində gündəlik məişət diskursunda rast gəlinən ifadələrdən biri də Albert Eynşteynin dilindən ifadə olunan “Ata tərəfim seyiddir”

deyimidir. Xüsusilə də müəyyən məqamlarda dialoq əsnasında qarşı tərəfi inandırmaq, özünə qarşı xüsusi münasibət yaratmaq, özünü sözü və əməli düz, dürüst adam kimi təqdim etmək situasinyaında aktuallaşan bu deyim, əslində, seyidliyin dini-mistik diskursdakı interpretasiyasına istinadən özünü göstərir. Ənənəvi mədəni yaddaşda seyidliklə bağlı stereotiplərdən biri də belə şəxslərin dürüst, təmiz adamlar olması barədə düşüncələrdir. Buradakı nümunədə Albert Eynşteynin adından verilən həmin ifadə bir tərəfdən gündəlik diskursda çox populyar olan deyimə istinad və xatırlatmadırsa, digər tərəfdən də Albert Eynşteynlə bağlı virtual sosial mədəni yaddaşda formalaşan biliyin müdriklik konsepsiyası çərçivəsində ifadəsidir. Müdriklik konsepsiyası çərçivəsində Albert Eynşteyni də həmin səcərəyə “bağlayan” düşüncə bunu eyni ideoloji sistem içərisində olan seyidlik üzərindən edir. Digər folklorik faktda isə Azərbaycanın Ağdam rayonunda, eləcə də Qarabağ bölgəsində, sonralar isə bütövlükdə ölkə miqyasında tanınan Seyid Lazım Ağanın cəddinə and içilməsi təqim olunur. Nümunəyə baxaq:



URL – 3

Göründüyü kimi, Albert Eynşteyn obrazı üzərindən ona istinadən virtual sosial ortamlarda yayılan düşüncələrə, deyim və ifadələrə Seyid Lazım Ağanın cəddinə and içməklə reaksiya verilmişdir. Əvvəla, ifadənin bu şəkildə qurulması, yəni hər hansı bir seyidin cəddinə and içmək Azərbaycan sosial-mədəni mühitində geniş yayılmış davranışdır. Adətən, insanlar əzizlərinin, müqəddəs hesab olunan şəxslərin canına, ruhuna və yaxud onlarla bağlı olan obyektlərə (atanın goruna, ananın qəbrinə and içmək), bütövlükdə müqəddəs hesab olunan hər şeyə and içirlər. Lakin gerçək sosial həyatda hər şeydən ötrü and içmək də məqbul hesab edilmir və daha çox yalan danışmağa yönəlmiş davranış kimi qiymətləndirilir. Nümunə olaraq təqdim etdiyimiz folklorik faktda diqqəti cəlb edən odur ki, burada İnternet folkloru nümunələri üzərindən *metafolklor* yaradılmışdır. Belə ki, virtual kommunikativ mühitdə yaradılan folklor nümunələri özü ayrıca yaradıcılıq faktları olmaqla bərabər, bəzən ənənəvi sosial-mədəni mühitdə mövcud olanların parodiyası, yenilənməsi kimi də özünü göstərir. Yəni İnternet folkloru ənənəyə münasibətdə metafolklor kimi xarakterizə olunur. Lakin bizim təqdim etdiyimiz bu nümunə İnternet folkloruna münasibətdə metafolkloordur. Məzmun etibarlı ilə burada iki rakurs diqqəti cəlb edir. Birincisi, Albert Eynşteyn Seyid Lazım Ağanın cəddinə and içir. İkincisi, özü-özünü təkzib edir. Albert Eynşteynin Seyid Lazım Ağanın cəddinə and içməsi Azərbaycan sosio-mədəni mühitində tez-tez rast gəlinən gündəlik diskursa istinaddır. İkinci rakursun özəlliyi ondadır ki, Albert Eynşteynin üzərindən çoxsaylı folklor nümunələri yaradan düşüncə özü-özünə opponetlik edir. Əlbəttə ki, Albert Eynşteynlə bağlı

yaradılan nümunələr folklorik prosesin məhsuludur və yaranan bilik kollektiv reaksiya, variantlar çoxluğu zəminində özünü göstərir. Nəzərə almalıyıq ki, Albert Eynşteynlə bağlı folklorik faktları yaradan, yayan, dəstəkləyən, inkar edən və s.-dən asılı olmayaraq, baş verən hadisə vahid semiotik prosesin tərkib hissəsidir.

Azərbaycandilli virtual sosial mühitdən qeydə aldığımız sonuncu folklorik nümunədə isə (URL-4) dünyaca məşhur futbol ulduzu Lionel Messinin fotosu öz əksini tapmışdır. Belə ki, mem nümunəsində futbolçulara xas olan bir davranış – “qol” vurma sevincini yaşayarkən idman köynəklərini qaldıraraq müəyyən mesaj vermək hərəkəti seçilmişdir.



URL – 4

Məlumat üçün bildirək ki, futbolda tez-tez rast gəlinən bu hərəkət müxtəlif məqsəd daşıya bilər: futbolçu ona əziz olan, onun yetişməyində xüsusi xidməti olan və yaxud hər hansı bir hadisəyə, şəxsə öz “qol”unu, qələbəsini itfah edə bilər. Təqdim etdiyimiz bu nümunədə isə, Leonel Messinin qol sevincini yaşayarkən idman köynəyinin altından (sına tərəfində) göstərdiyi təsvir el arasında “Ətağa”, rəsmi olaraq isə, Mir Mövsün Ağanın geniş yayılmış fotosudur.

Yeri gəlmişkən onu deyək ki, buradakı foto Azərbaycanda, özəlliklə də Bakı şəhərində böyük hörmət və nüfuza sahib olan Mir Möhsün Ağanın müxtəlif yerlərdə satılan və insanlar tərəfindən alınaraq ciblərdə, sənəd qablarının içində və yaxud avtomobillərdə saxladığı şəkildir. Xalq arasında geniş yayılmış təsəvvürə görə, seyidin, ağanın, övliyaların rəsmini öz üzərində və yaxud avtomobilində gəzdirmək insanı xətadan-bələdan hifz edir, seyidin cəddi ona kömək olur. Seyidə, konkret olaraq isə, Mir Mövsüm Ağaya olan bu cür stereotipik münasibət Leonel Messinin qol sevincini qeyd etdiyi hərəkət anı ilə bağlı memetik folklor nümunəsinin yaradan düşüncənin əsas qaynağıdır. Şübhəsiz ki, ilkin anda gülüş doğuran, yumoristik xarakter daşıyan bu memetik nümunədə çatdırılan mesaj Leonel Messinin qolunun “səbəbkarı” kimi Mir Mövsüm Ağaya təşəkkür etməsidir. Futbolçunun qol vurmağının, uğur qazanmağının arxasında məhz seyidin gücünün dayandığı auditoriyaya çatırılır. Yaradılan nümunədəki ironikliyin gücü məhz Leonel Messi kimi peşəkar futbolçunun, dini əqidə baxımından müsəlmanlığa, milliyətcə Azərbaycana aidiyyəti olmayan birinin çox spesifik, yerli, lokal xarakter daşıyan bir inanc və şəxslə eyni mətndə yer almasıdır. Qlobal miqyasda lokal statusa malik və Azərbaycan sosio-mədəni mühiti üçün xarakterik olan seyid obrazı və seyidlik ənənəsi İnternetin, virtual sosial şəbəkə və əlaqələrin hesabına ənənəvi mədəni yaddaşda öz aktuallığını saxlayaraq yeni kontekstə transformasiya olunmaqla fərqli məna qazanmışdır. Əlbəttə ki, dini dəyərlərə, inanca əsaslanan bu tipli həssas məsələlərin İnternet folkloru kontekstində yenidən mənalandırılması

birmənalı qarşılanmaya bilər. Lakin gerçəklik ondan ibarətdir ki, sosial həyatın ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilən İnternet geniş kommunikasiya imkanları hesabına hər şeyi öz içərisinə almaqdadır. Təbii olaraq, Azərbaycan sosio-mədəni mühiti XXI əsrdə dünyanın hər yerində olduğu kimi, öz “həyatını” məhz virtual sosial mühitdə, rəqəmsal kommunikasiya platformalarında davam etdirir. Heç şübhəsiz ki, bu prosesə göz yummaq, onu görməzliyə vurmaq məsələyə münasibətdə seçilən doğru yol deyildir, əksinə yeni sosial-mədəni prosesləri izləmək, təhlil etmək, proqnostik yanaşmalar irəli sürmək, mədəni davamlılığın təmin edilməsi mexanizmlərinin nəzəri-metodoloji modellərinin işlənilməsi, hazırlanması, bütövlükdə isə, rəqəmsal transformasiyaların sürətlə getdiyi, bütün sahələr üzrə rəqəmsal bərabərsizliyin meydana çıxdığı hazırkı çağda, mədəni identiklik və mövcudluq üzrə rəqəmsal bərabərliyə nail olmaq əsas hədəflərdən biridir.

NƏTİCƏ

Beləliklə, istər ənənəvi, istərsə də virtual sosial mədəni yaddaşdan qeydə aldığımız seyid obrazı, seyidlik ənənəsi, seyid anlayışı, bütövlükdə, seyid adına bağlı olan bir sıra faktların təhlili onu deməyə əsas verir ki, bu nümunələrin formalaşmasında diaxron planda bir sıra ideoloji sistemlərin (mifoloji dünyagörüş, şamanizm, tanrıçılıq, islam dini və s.) mühüm rolu olmuşdur. Araşdırma nəticəsində müəyyənləşdirdik ki, seyid obrazı və seyidliklə bağlı stereotiplər hazırkı çağda da yaşamaqda, yeni düşüncə və ideologiyaların təsiri ilə yeni mənalar qazanmaqdadır.

İnformasiya cəmiyyəti ideologiyasının, internetin anonimlik təbiətinin, eləcə də virtual sosial şəbəkələrin əsasən gənclərdən təşkil olunmasının və gənclik ideologiyasının dominantlığının təsiri ilə İnternetdə formalaşan yeni sosial mühitdə ənənəvi düşüncə və stereotiplərin yenidən dəyərləndirilməsi, ona alternativlərin yaradılması prosesi özünü göstərməkdədir. Bununla əlaqədar olaraq, müdriklik, ağsaqqallıq, seyidlik və s. kimi ənənəvi institusional qurumlar, onların obrazlaşma və funksional təzahürləri tək cəddi planda deyil, eləcə də komik, yumoristik və ironik planda özünü göstərir. Əgər Qarabağ, Zəngəzur, o cümlədən, ümum Azərbaycan ənənəvi sosial mədəni mühitində seyidliyin müdriklik, ağsaqqallıq təbiəti dominantlıq təşkil edirdisə, virtual sosial mədəni mühitdə o, özünü ironik planda daha çox göstərir. Odur ki, *İnternet mühitində seyidlik həm sosial protestin obyektı, həm də cari aktual reallığa münasibətin ifadəsi üçün çıxış yollarından biri kimi diqqəti cəlb edir.*

Alınan mühüm nəticələrdən biri də ondan ibarətdir ki, İnternet mühitində seyid və ya seyidliklə bağlı meydana çıxan folklorik faktlardakı ironiya üzərində qurulan sosial protest məhz seyid obrazı və seyidlik anlayışının kollektiv mədəni yaddaşda dominantlıq edən sakral spesifikasiyası üzərində qurulmuşdur. Başqa sözlə desək, *ironikliyin obyektı elə sakrallığın özüdür.* Çünki virtual diskursdakı folklorik faktlarda ironiya məhz seyidin “cəddi”, onun qeyri-adi qabiliyyəti və gücü üzərində yaradılmışdır. Bu isə onu deməyə əsas verir ki, seyid obrazı və seyidlik həm ənənəvi sosial mühitdə, həm də İnternetdə kollektiv mədəni yaddaş mexanizmləri əsasında formalaşmışdır.

Psioxanalitik kontekstdə müəyyənləşdirdik ki, seyid obrazının formalaşmasında, bu obrazın psixoloji prototipində Edipal kontekstdə ata-oğul münasibətləri dayanır. Folklor faktlarında və gündəlik sosial həyatda seyidə münasibətdə özünü göstərən ambivalentlik, əslində, atanın mövqeyindən oğulun, eyni zamanda da oğulun mövqeyindən atanın dəyərləndirilməsinin metaforik-simvolik təzahürüdür. Belə ki, atanın mövqeyinin ifadəsi kimi seyid obrazı bir tərəfdən fövqəladə keyfiyyət və qabiliyyətləri, ağsaqqallıq və müdrikliyi özündə ehtiva etdirirsə, digər tərəfdən oğulun mövqeyindən də avtoritarlığı, neqativ gücü simvolizə edir. Seyid obrazı ilə bağlı meydana gələn lətifələr, deyim və atmacalar, əslində, oğulun mövqeyindən ataya məxsus olan güc elementlərinin, atributlarının ələ salınması, atanın həmin gücdən məhrum edilməsinin işarəsidir. *İnternet açıq informasiya mühiti olduğundan stereotiplərin inkarı üçün əlverişli şəraitə malikdir və metaforik olaraq, "oğulların" mövqeyinin dəstəklənməsi burada daha çox dominantlıq təşkil edir.* Odur ki, Azərbaycandilli virtual mühitdən seyidlə bağlı qeydə aldığımız faktlarda ənənəvi sosial mühit üçün sakral məzmun kəsb edən *bilik performativ diskursda ironikləşmişdir.*

Eyni zamanda tədqiqatda ənənəvi sosial mühitə informasiya cəmiyyəti ideologiyası və biliklər iqtisadiyyatı kontekstində yaşama irəli sürülmüşdür ki, bu da "keçmişin" "indinin" gözü ilə oxunuşunu özündə ehtiva edir. Belə ki, informasiya cəmiyyəti ideologiyası və biliklər iqtisadiyyatı kontekstində seyid obrazına yanaşdıqda məlum olur ki, seyid eyni zamanda bilik mənbəyi, daha doğrusu, informasiya monopolisti xüsusiyyətini daşıyır. O malik olduğu biliyi

məhz əmtəyə, idarəetmə üçün alətə çevirə bilir. Bu baxımdan seyid həm də sosial münasibətlərdə mərkəzi fiqur kimi həlledici mövqeyə və statusa malik olur. Seyidin bilikdən alət kimi istifadə etməsi inanc üzərində qurulan kollektiv davranış və psixoloji komplekslərə əsaslanır. Çünki seyid inanc obyektidir və ənənəvi sosial mühit üçün fəvqəladə güc mərkəzi rolunu oynayır. İnformasiya və yaxud biliyə bu rəkursdan yanaşma sosial münasibətlər kontekstində seyidin gücünün arxasında dayanan gerçəkliyi anlamaq üçün əlavə imkan yaradır. Beləliklə, inanc üzərində qurulan münasibətin arxasında eyni zamanda sosial reallıqdan qaynaqlanan və həyatı zərurətə əsaslanan informasiya və yaxud biliyin malik olduğu emosional gerçəklik dayanır.

Ədəbiyyat

1. Dundes, Alan. "Afterword: Many Manly Traditions— A Folkloristic Maelstrom". *Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities*. (Ed. Simon J. Bronner). Bloomington: Indiana University Press, XI-XVI, 2005.
2. Dundes A. "Projection in Folklore - a Plea for Psychoanalytic Semiotics" *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980, p. 33-61
3. Eliade M. Dinsel inançlar və düşüncələr tarixi (Çeviren: Ali Berkay). I cilt. İstanbul: Kəbalcı yayınevi, 2003a, 462 s.
4. Eliade M. Dinsel inançlar və düşüncələr tarixi (Çeviren: Ali Berkay). III cilt, Kəbalcı yayınevi, 2003b, 328 s.
5. Eliade M. Dinsel inançlar və düşüncələr tarixi (Çeviren: Ali Berkay). II cilt. İstanbul: Kəbalcı yayınevi, 2009, 480 s.

6. Eliade M. Ebedi dönüş mitosu (Çeviren: Ümit Altuğ). Ankara: İmge Kitabevi, 1994, 189 s.
7. Əsgər Ə. Ön söz. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab (Zəngəzur folkloru). Bakı: Səda, 2005, 464 s.
8. Əzizqızı Ç. Nənəmdən nəvəmə. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 188 s.,
9. Guliyev, H. Azərbaycan Atasözlerinin İnternet Ortamında Değişim Süreci: Parodik Yorumlama. 5. Uluslararası Geleneksel ve Yöresel Değerler Sempozyumu (26-28 Ekim 2018), Afyonkarahisar, Türkiye, s. 376-384
10. İsmayılov H. Redaktordan. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab (Zəngəzur folkloru). Bakı: Səda, 2005, 464 s.
11. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanılmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 2012, 464 s.
12. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. II kitab (Bərdə və Ağcabədi rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 2012, 484 s.
13. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 2012, 468 s.
14. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. IV kitab (Laçın, Qubadlı və Zəngilan rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 2013, 470 s.
15. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. V kitab (Bərdə, Füzuli, Ağdam, Şuşa və Zəngilandan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Zərdabi LTD MMC, 2013, 452 s.

16. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Zərdabi LTD MMC 465 s.
17. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, "Elm və təhsil", 2014, 444 s.
18. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX kitab (Beyləqan, İmişli, Tərtər, Bərdə və Cəbrayıl rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, "Elm və təhsil", 2014, 401 s.
19. Qarayev S. "Dədə Qorqud" eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, 386 s.
20. Qarayev S. Edip kompleksi kontekstində dəlilik: ataya protestin mədəni-psixoloji effekti. "Dədə Qorqud" elmi-ədəbi toplu, N:3, s. 68-78
21. Quliyev H. Ənənənin yenilənməsi kontekstində Azərbaycanı virtual mühitdə Dədə Qorqud obrazının parodik cizgiləri. 4. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi və Edebiyatı kongresinin kitabı. Bakı, 2021, s. 281-295.
22. Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradıqları. Bakı: Səda, 2016, 216 s.
23. Yaqubqızı, M. 2013. Atalar sözləri. Bakı, "Nurlan", 476 səh
24. Yardımlı folklor örnəkləri. I kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 334 s.
25. Yunq 1996 – Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Port-Royal, 1996, 384 с.
26. Zəngəzur folklor örnəkləri. I cild. Bakı, Elm və təhsil, 2021, 356 səh.

27. Zöhre Eryılmaz, Harika. “Dijital Folklor Bağlamında İnançın Değişim ve Dönüşümleri: Siber Cemaat Örnekleri” Millî Folklor 126 (Yaz 2020): 110-117.

İnternet resursları

URL – 1

<https://zh-cn.facebook.com/Harmoniya-1154634631-75026/photos/a.115502926504413/596766591711375>

Paylaşım tarixi: 14 iyul 2021

Qeydə alınma tarixi: 30 oktyabr 2022

URL – 2

<https://azvision.az/news/71186/-eynsteynin-demedikleri-maraqli-capslar.html>

Paylaşım tarixi: 29 sentyabr 2015

Qeydə alınma tarixi: : 30 oktyabr 2022

URL – 3

<https://azvision.az/news/71186/-eynsteynin-demedikleri-maraqli-capslar.html>

Paylaşım tarixi: 29 sentyabr 2015

Qeydə alınma tarixi: : 30 oktyabr 2022

URL – 4

https://scontent.fgyd20-2.fna.fbcdn.net/v/t1.18169-9/1549236_1033948983318755_6720608164705789192_n.jpg?stp=cp0_dst-jpg_e15_fr_q65&_nc_cat=100&ccb=1-7&_nc_sid=2d5d41&efg=eyJpIjoidCJ9&_nc_ohc=rwtE-2ktdXcAX3Ewk&_nc_ht=scontent.fgyd20.fna&oh=00_AT80JuTqQqhIXe5LsHiMXhT3jqDs2sMdO0mDVkBUxFF7A&oe=6330F38B

Paylaşım tarixi: 14 iyul 2021

Qeydə alınma tarixi: 28 iyun 2022

Səfa Qarayev*

**ZOOLOJİ İNANCDA İNFANTİL MÖVQENİN
SİMVOLİK PROYEKSİYASI VƏ PSİXOSEMANTİKASI
(ZƏNGƏZUR VƏ QARABAĞ FOLKLOR
MATERİALLARI ƏSASINDA)**

Xülasə

Məqalədə “ilan ağzından qurbağa qurtarmaq”la bağlı inanc psixoanalitik metodlam tədqiqata cəlb olunmuşdur. Bu inanca görə əgər bir insan ilan qurbağanı udarkən qurbağanı ilanın ağzından xilas etsə ona müxtəlif vergilər verilir və ya onda olan müəyyən xəstəliklər ortadan qalxar. Məqalədə bu inanca psixoanalitik antropoloq olan Geza Roheimin yanaşması əsasında yanaşılmışdır. Onun yanaşmasına görə ilanın qurbağanı udması ilə bağlı inanc valideynlər arasında intim münasibətlə bağlı infantil fantaziyanın simvolik təcəssümünü əks etdirir. Aydın olur ki, müvafiq fantaziyalara uşaqlar psixoloji komplekslərdən qaynaqlanan qısqanclıq kontekstində reaksiya verirlər. Odur ki, ilanın qurbağanı udması kimi dramatik situasiyaya qurbağanı (simvolik olaraq ananı) ilandan (simvolik olaraq atadan) ayırmaqla reaksiya verən infantil mövqedə həzz ortaya çıxır. Sözügedən inancda bu həzz ilan ağzından qurbağa

* AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, safaqara@mail.ru

ilanın qurbağanı udması kimi dramatik situasiyaya qurbağanı (simvolik olaraq ananı) ilandan (simvolik olaraq atadan) ayırmaqla reaksiya verən infantil mövqedə həzz ortaya çıxır. Sözügedən inancda bu həzz ilan ağzından qurbağa qurtaran şəxslərə müxtəlif vergilərin verilməsi şəklində simvolik olaraq təcəssüm olunmuşdur. Məqalədə çoxsaylı folklor faktları əsasında sözügedən inancın psixosemiotikası analiz olunmuşdur

Açar sözlər: inanc, psixoloji kompleks, ilan ağzından qurbağa qurtarmaq, simvolik semantika

**SYMBOLIC PROJECTION AND
PSYCHO-SEMANTICS OF THE INFANTILE
POSITION IN ZOOLOGICAL BELIEF
(ON THE BASE OF ZANGAZUR AND KARABAKH
FOLKLORE MATERIALS)**

Summary

In the article the belief about “getting rid of a frog from a snake’s mouth” is involved in the research using the psychoanalytic method. According to this belief, if a person saves a frog from the mouth of a snake when that snake swallows it, the various mystical powers will be given to him/her or the certain diseases will be eliminated. In the article this belief is studied on the basis of the approach of the psychoanalytic anthropologist Geza Roheim. According to his point of view, the belief that a snake swallows a frog reflects the symbolic embodiment of the infantile fantasy about an intimate relationship between parents. An infantile psychological attitude falling into a symbolic form also

keeps itself alive in adults. It becomes clear that the corresponding fantasies are reacted by children in the context of jealousy, which is caused by psychological complexes. That is why the pleasure appears in the infantile position which reacts to a dramatic situation, such as when a snake swallows a frog, by separating the frog (symbolically the mother) from the snake (symbolically the father). In this belief this pleasure is symbolically reflected in the form of the giving various mystical powers to the persons who rescued a frog from a snake's mouth. In the article the psycho-semiotics of this belief is analyzed on the basis of numerous folklore facts.

Keywords: belief, psychological complex, getting rid of a frog from the snake's mouth, symbolic semantics

**СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПРОЕКЦИЯ И
ПСИХОСЕМАНТИКА ИНФАНТИЛЬНОЙ ПОЗИЦИИ
В ЗООЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
(по материалам Зангезурского и
Карабахского фольклора)**

Резюме

В статье с помощью психоаналитического метода исследовано поверье о «ilan ağzından qurbağa qurtarmaq» // «спасение лягушки из пасти змеи». Согласно этому поверью, если человек вытащит лягушку из пасти змеи, пока змея ее проглатывает, он будет одарён сверхъестественными силами или же исцелится от некоторых своих болезней. Это убеждение было рассмотрено в статье на основе подхода психоаналитического антрополога Гезы Рохейма. По его мнению, вера в то,

что змея проглатывает лягушку, представляет собой символическое воплощение инфантильной фантазии об интимной близости между родителями. Превращаясь в символическую форму, инфантильные психологические отношения передаются и к взрослым. Понятно, что дети реагируют на соответствующие фантазии в контексте ревности, вызванной психологическими комплексами. Таким образом, удовольствие возникает в инфантильной позиции, которая реагирует на драматическую ситуацию, когда змея глотает лягушку, отдавая лягушку (символически мать) от змеи (символически отца). В указанном поверье это удовольствие символически воплощается в виде отдачи сверхъестественных сил тем, кто вызволяет лягушку из пасти змеи. В статье анализируется психосемиотика указанного верования на основе многочисленных фольклорных фактов.

Ключевые слова: верования, психологический комплекс, спасение лягушки из пасти змеи, символическая семантика.

Geza Roheim tədqiqatlarının birində macarıstandan, bolqarlardan, slavyan və s. xalqlardan “ilan ağzından qurbağa qurtarmaqla” bağlı inancı diqqət mərkəzinə gətirir. Slovakların inancına görə, Georgi günü kim ilan ağzında qurbağa görsə və onu yaşıl bir budaqla vursa (yəni ilan ağzından qurbağa qurtarsa), o, bütün məhkəmə iddialarını qazanacaqdır (Róheim 1992: 173). Müəllif bu inancı infantil “ilkin səhnə fantaziyası” əsasında izah edir və ilan-qurbağa

münasibətlərin simvolik olaraq uşaq mövqeyindən görünən valideynlərin intim münasibətlərini təcəssüm etdirdiyini bildirir (Róheim 1992: 173).

Xatırladaq ki, Azərbaycanın Qarabağ və Zəngəzur ərazisində ilan ağzından qurbağa qurtarmaqla bağlı olan müxtəlif inanclar vardır. İstərdik ki, digər ərazilərdən toplanılmış mətnlərlə müqayisəli şəkildə müvafiq inancın semantik çərçivəsini müəyyənləşdirək və psixanalitik metodun tətbiqi ilə onların semantikasına nəzər yetirək.

Füzuli rayonunun Zərgər kəndindən topladığımız bir mətndə qeyd olunur ki, "İlan ağzından qurbağa qutaran adama Allah tərəfindən bir vergi verilir. Yəni o, anadan uşax doğulan zaman həbəçi kimi onun anasına kömək eliyə bilər. Uşağı doğuzdurub onun göbəyini kəsə bilər. Hansı işin arxasınca getsə, o iş düzəlir. Çünki o, ilanın ağzından qurbağanı qurtarıb, yəni darrıxdan qurtarıb. Sanki ona vergi verilir. Bizim kəndimizdə bir Gülüş arvad varıdı. Demək olar ki, bütün qadınnarın uşaxların o öldürürdü. Anamnan soruşdum ki, bu necə olub ki, biliplər ki, Gülüş arvadın bu xüsusiyyəti var? Həkim kimi uşax doğuzdurmax xüsusiyyəti. O da dediki, deyillər Gülüş arvad ilan ağzından qurbağa qurtarıb. Onnan sonra vergi kimi verilir. Qadınnarı da darrıxdan qutara bilər. Yəni onun gördüyü iş sanki Allah tərəfindən bəyənilir" (Reyhan Qarayeva, Şəxsi arxiv). Müvafiq inancın Türkiyə ərazisindən toplanılmış variantında təsvir olunur ki, doğum rahat olsun deyə "Gəbənin (hamilənin) qarına qurbağa ilə ilan arasından keçən bir adama məxsus dəsmal və ya başqa bir şey bağlanır" (Mollaibrahiმოğlu 2008: 51). Müvafiq inancın başqa bir variantında təsvir olunur ki, "İlan qurbağayı udanda gərəy ilanı öldürüb

qurvağayı ağzından alasan. Kim belə eliyif ilanın ölüsün-nən qurvağanın arasından keçsə, əli tüşümlü olar. Boğazı ağrıyan adamın boğazını sığasa sağaldar” (Acaloğlu, Bəy-dili 2005: 257). Folklorşünas Şakir Albaliyevin Cəbrayıl ra-yonundan topladığı inancda deyilir ki, “Kim ilan ağzından qurbağa qurtarsa, o adam sofı olar”. Topladığımız başqa inanc faktında təsvir olunur ki, “Kimsə ilan ağzından qur-bağanı qurtarırsa, ilan ağzında qurbağanı aparanda vurub qurbağanı salır yerə, qurbağa qaçır. Bunu edən adama gu-ya vergi verilir. Həmin adam boğazı şişib-edən olanda onu ovursa, onun boğazı elə bil sağalır. Ya da kürəyi ağrıyıb eli-yəndə onu ovub eliyir. Yəni həmin adamın əlində var də. Belə deyillər ki, filankəsin əlində var. Məsələn, mənım tanı-dıqlarımdan belələri var. Deyir mən uşaq olanda ilan ağ-zından qurbağa qurtarmışam. Adamı ovub eliyəndə adam yüngülləşir. *Toplayıcı sualı: sən özün fərqi hiss edirsən? Hə, hiss edirəm. Amma bəlkə də psixolojidir. Fikirləşirsən ki, bu xilasedicidi, bu həkimdi. Bəlkə bununla bağlıdır. Bəlkə də elə sən özün də ovsan düzələr e. Amma onun əliynən olanda daha inanırsan də*” (*İnanıcı söyləyən: Füzuli rayonu-nun İşıqlı kənd sakini Hümbət Məmmədov*).

Bəzi inanclarda isə əli düşərli şəxsin qabiliyyətləri “ilan ağzından qurbağa qurtarma” hadisəsi ilə deyil, sadə-cə ilan öldürməsi ilə əlaqələndirilir. Lakin variantlılıq kon-tekstində inancları müqayisə edəndə onlar arasında seman-tik əlaqə daha aydın şəkildə müşahidə olunur: “Boğazı gə-lən uşağın boğazını ilan öldürmüş yaşlı bir kişi xeylağına üç dəfə sığatdırırlar. Sığayan adam bu sözləri deməlidir ki, düşərli olsun: Gündüz gəlibsən gündüz qayıt, Gecə gəlib-sən gecə qayıt, Necə gəlibsən eləcə qayıt, qayıt qayıt qayıt.

Sınayıblar ki, bu minvalla boğazığəlmə qayıdır” (Qasımlı 1993: 86). Və yaxud: “Uşağın boğazı gələndə ilan öldürmüş bir kişi yüngülcə uşağın boğazını sığayıb üç kərəm deməliidi:

Govur qayıt,
Govur qayıt,
Govur qayıt.
Bu hovur qayıt,
Bu hovur qayıt,
Bu hovur qayıt.
Gündüz gəlibsən,
Gündüz qayıt,
Gecə gəlibsən,
Gecə qayıt.
Lap indicə qayıt.

Sınayıblar ki, belədə boğazgəlməsi qayıdar (Qasımlı, Əliyev, Xəlilov 2014: 17).

Yuxarıda təqdim olunan inanclarda ilan ağzından qurbağa qurtaran şəxsin boğazı sağaltmaq üçün əlinin düşərli olması faktı onu göstərir ki, sonuncu iki mətndə müvafiq drammatizm unudulmuşdur.

Bu faktların analizindən bəlli olur ki, ilan və qurbağa arasında drammatizmdə “qurbağa” uşağı simvolizə edir. Qarabağ ərazisindən toplanılmış aşağıdakı mətn bunu aydın şəkildə göstərir: “İlan ki qurbağanı tutur ey. Qurbağanı ilanın ağzınnan alasan, qurudasan, uşağı olmuyan qadının üstünə taxasan. Bir ilə qədər həmin qadın uşağa qalmalıdı”

(Rüstəmzadə 2014b: 291). Uşağı olmayan qadının üzərindən ilan ağzından qurtarılmış qurbağanın asılmasının onun hamilə qalmasına səbəb olması onu göstərir ki, burada “qurbağa” uşağı simvolizə edir. Digər bir inanc da müvafiq mənanı təsdiqləyir: “Hamilə bir qurbağa və ya bir heyvanı öldürərsə, uşağı abtal olar” (Mollaibrahimoğlu 2008: 51). Yəni xalq düşüncəsi üçün xarakterik olan bənzər-bənzərini törədər prinsipi müvafiq inancdakı “qurbağa” və “uşaq” ekvivalentliyini göstərir. Aşağıdakı mətn isə qurbağanın uşağı simvolizə etməsinə zərrə qədər də şübhə yeri qoymur: “Bir söyləyicinin dediyi mətndə hamilə qadın yerikləyirmiş. Onun ürəyi ilan əti çəkir. Bir ilan tutub gətirir, onun başını və quyruğunu kəsib gizlicə ocaqda bişirməyə çalışır. Gəlinə göz qoyan qayınata gedib bir mal kəsir, onun bağırsağını kəsib təmizləyir və şişə taxır. Gəlini bir bəhanə ilə çölə çağırır və ocaqdakı şişlə əlindəki şiši dəyişdirir. Gəlin gəlib bişən əti yeyir. Aradan xeyli keçir, gəlin yükünü yerə qoyanda baxırlar ki, onun qarnındakı qurbağa imiş. Gəlin göldən su içəndən qurbağa sürfəsi onun bədəninə keçib və böyüyüb. Onun üçün də ilana yerikləyibdir” (Rüstəmzadə 2014a: 366). Qadının qarnında uşaq yerinə qurbağanın olması da onların simvolik ekvivalentliyindən xəbər verir.

Bundan savayı, folklorik yaddaşda “qurbağa”nın qadını simvolizə etdiyi də məlum olur. Belə ki, Amasiyanın Ahıska türkləri yaşayan bölgəsində quraqlıq havalarda xəlbirin içərisində bir qurbağa qoyulub ev-ev dolaşdırılır. Evlərdən qurbağanın üzərinə su səpilir. Beləcə yağmur yağacağına inanılır (Kalafat 2007a: 217). Bundan savayı: “Afşar türklərində Anadolu türklərindəki “çömçə gəlin” çömçə

balıq olaraq bilinir. Nəzərdə tutulan qurbağa balasıdır...Qadınların biri çömçə olur. Üzərinə bir parça çəkib evləri dolaşdırırlar və bu arada oxunur: “Çömçə balıq nə istər, Alladan yağış istər, Dabanı çatlamışdır. Bircə qaşığı yağ istər”. Anadoluda da qurbağa ilə əlaqədar olan yağmur duaları vardır (Kalafat 2007b: 152-153). Bir yerdə qurbağa ilə icra olunan mərasim digər bir yerdə qadınla icra olunur. Göründüyü kimi, inancda qurbağanın əvəzedicisi kimi qadın çıxış edir.

Yağışyağdırma mərasimlərində qurbağanın iştirakı ilə bağlı İlhan Başgözün münasibətini Özhan Mevlüt aşağıdakı kimi xülasələndirmişdir: «İlhan Başgöz «Bir Anadolu yağmur mərasiminin mənşəyi və yayılması ilə bağlı araşdırma» adlı tədqiqatında uşaqların həyata keçirdikləri yağmur mərasimində istifadə olunan adların mənasına əsasən mərasimdə gəzdirilən gəlinciyin, canlı uşaqların qurbağanı və ya qurbağa balasını simvolizə etməsi qənaətinə gəlməyə imkan verdiyini diqqətə çatdırır. O, yağmur mərasiminin ən ilkin formasında qurbağanın gəzdirilmiş olacağını, sonrakı dəyişikliklərlə əlaqədar olaraq mərasimdə onun yerini uşaq və müqəvvə gəlinciyin tutmasını irəli sürür. Bu görüşünü o, Çin və Hindistanda qurbağanın yağmur tanrısı olması ilə əlaqələndirir. Çində təşkil edilən mərasimlərdə sehr həyata keçirmək üçün qurbağadan istifadə olunur. Qurbağaları mərasim zamanı su dolu bir hovuzda qoyurlar. Hindistanda da qurbağa yağmur verən bir tanrı olaraq qəbul edilir və yağış yağıdırma mərasimlərində istifadə edilir. Başgöz Çin və Hindistanda qurbağanın qutsallığının, yağmurla əlaqədar inanc və mədəni davranışlarda iştirakının köç yolu ilə Anadolu və Orta Şərqi gəldiyini önə sürür.

Qurbağanın yağmur mərasimlərində önəmli bir funksiya daşması faktına Şimali və Cənubi Amerikada da rastlanılır» (Özhan 2018: 276). Xülasələndirmədən belə məlum olur ki, İlhan Başgöz yağmur mərasimində iştirak edən uşaqları, müqəvva gəlinciyi və qurbağanı eyni semantik cərgədə təhlil edərək hamısına qurbağanın simvolu kimi yanaşır. Onun fikirlərindən belə qənaət hasil olur ki, ən başda qurbağa ilə əlaqədar olan mərasim sonrakı dövrlərdə uşaq, müqəvva gəlinciklə əvəzlənmişdir. Bizə elə gəlir ki, simvolik ekvivalent cərgədə bir faktın digərinin simvolu olmasını iddia etmək bir o qədər də məqbul hesab edilə biləcək yanaşma deyildir. Yəni əgər folklorda A, B, C, D motivi eyni məqamda iştirak edirlərsə, onlar hamısı içərilərindəki birinin simvolu hesab edilə bilməzlər. Onlar simvolik ekvivalent cərgə kimi, başqa bir münasibətin simvolik ifadəçiləridirlər. Mümkündür ki, bu halda simvolik cərgədəki faktlardan biri işarə olunan reallığı daha açıq şəkildə ifadə etsin. Bu halda, belə işarə olunan reallığın semantikasının aşkarlanması vacibdir. Konkret yanaşma üzrə yağmur mərasimində iştirak edən qadın, uşaq, gəlincik müqəvva, qurbağa simvolik cərgə təşkil edirlər və eyni reallığa işarə etdiklərinə görə onlar bir-birini əvəz edə bilirlər. Lakin araşdırdığımız problemə uyğun olaraq burada bizim üçün maraqlı olan məqam qurbağa və qadının (o cümlədən uşaqların) bir-birini əvəzləməsi, yəni ekvivalentliyi faktıdır.

Bundan savayı nağıllarda da sonradan gözəl qıza çevrilən qurbağa ilə evlənmə faktı geniş yayılmışdır. Nağıllarda təsvir olunur ki, “Kiçik qardaş qurbağa...cildinə girmiş qızla evlənir” (Rüstəmzadə 2013: 124). “Balıqçının dəryadan tutduğu qurbağa cildini çıxarıb gözəl bir qıza çevrilir

və balıqçı onunla evlənir” (Rüstəmzadə 2013: 143). Bu faktlar da özlüyündə folklorumuzda qurbağa və qızın simvolik ekvivalentliyini göstərir.

İlan folklorunda daha çox fallik gücü, kişi gücünü simvolizə edir. Bu da folklorunda qızlara aşiq olan ilanlar haqqında çoxsaylı memoraların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur: “İlanların cavan oğlannara, qızlara vurulmasını eşitmişəm. Bax adijə bizim qonşu kəndimizdə, Qaradağlıda ilan bir dənə qıza aşiq oluf. Hara gedirmiş, bax qonşuya gedirmiş, ora da gedirmiş. Yad evə də gedirmiş, ora da gedirmiş, dalısıynan hərrənirmiş. Qız hara gedirmiş, o ilan düşürmüş onun dalına” (Süleymanova 2014: 40).

Qaçaq Məhəmmədin dilindən olmuş hadisə kimi təqdim olunan “Qızı udan əjdaha” adlı mətndə təsvir olunur ki, Şirvan tərəfdə bir oğlan əmisi qızı ilə sevişirmiş. Qızı oğlana vermirlər və oğlan qızı götürüb bu Bıçaqlı deyilən yerə gətirir. Burada oğlan qıza deyir ki, əmiqızı, sən uzan, mən gedim su gətirim. Su gətirməyə gedir və qayıdanda görür ki, qızı “bura qədər əjdaha udub. Belimdə xəncərim var. Əjdaha sorduğu ovu zəhərləməz, diri udar. Əmim qızı dedi ki, əjdaha mənə heç nə etməyib, salamatam (burada çox ehtimal ki, bakirə olduğunu nəzərdə tutur - S.Q.). İntəhası, məni sıxır incidir. Xançalı belə dolayı ver bunun ağzına, məni sorduqca bunun ağzın cırsın öldürsün.

Deyir, mən dondum, tərənə bilmədim. Əmiqızı dedi ki, sən eləmirsən, yaxşı ver mən özüm xəncəri tutum. Deyir yenicə cürətim çatmadı, axırda əmiqızım dedi ki, sənün təkə namərdin olmaqdan qoy aparsın əjdaha məni.

Qolunu belə elədi (söyləyici əlini qabağa uzadır-top) guppultuynan getdi ilanının qarnına. Yeyəndən sonra dolandı

ağaca şakkaşak sümüyünü qırdı. Ona görə gedə bilmirəm öz kəndimə. Gəlib çıxmışam bura (Rüstəmzadə 2012a: 29).

Bundan savayı, nağıllarda da əjdahanın qızları udması və ya yemək istəməsi ilə bağlı çoxsaylı faktlar mövcuddur. Nağıllarda suyun qabağını kəsən əjdaha məhz qızları yeyir. “300 nömrəli süjetin ənənəvi variantlarında qəhrəman suyun qabağını kəmiş əjdahanı öldürdükdən sonra bir qayda olaraq, xilas etdiyi qızla evlənir” (Rüstəmzadə 2013: 53). Həmçinin nağıllarda ilan cildli qəhrəmanın qıza aşiq olması və daha sonra cildini çıxararaq gözəl oğlana çevrilməsinə aid də çoxsaylı faktlar vardır.

Folklordan gətirilən nümunələrdən belə anlaşılır ki, ilanlar (və onlarla eyni semantika daşıyan əjdahalar) qızları udur. İlanlar həm də qurbağaları da udurlar. Bu kontekstdə məsələyə yanaşdıqda məlum olur ki, qurbağa və qızlar simvolik ekvivalent semantikaya malikdirlər. Bundan savayı folklorda ilan həm də daha çox kişi başlanğıcını ifadə edir (Ricklin 1915: 34; Fischer 1963: 247). Bu mənada ilan və qurbağa arasında yaşanan drammatizm simvolik planda qadın və kişi (oğlan və qız) arasında münasibətləri simvolizə edir. “Yemək”, “udmaq” da özlüyündə cinsi semantik yükə malikdir. Məs., bu günün özündə belə oğlanlar arasında qızlar haqqında deyilən “yeməli şeydi” ifadəsi seksual arzunu ifadə edən metaforalardan biridir. Eyni zamanda yaşlı adamların cinsi arzularını ifadə etmək üçün “qoca at arpa yemir?” deyimindən istifadə olunur. Bu mənada “ilanın qurbağanı udması” metaforik baxımdan cinsi əlaqəni də simvolizə edir. Məsələyə bu kontekstdə yanaşdıqda “ilan və qurbağa” arasında münasibətlər əsasında insanların cinsi münasibətlə bağlı uşaqlıq fantaziyalarının (ilkin səhnə

fantaziyalarının) simvolik şəkildə təcəssüm olunduğunu düşünmək olar. Uşaq üçün sosial mühit ailə münasibətləri ilə sərhədlənir. Ona görə də bu psixoloji mövqe əsasında ortaya çıxan folklor faktlarında drammatizm ailə üzvləri arasında yaşanılır. Sanki bu mövqeyə uyğun yaradılan nümunədə dünya ailə üzvlərindən ibarət bir solum əsasında təşkil olunmuşdur. Bu mənada uşaq fantaziyasının proyeksiyası olan müvafiq inanca “ilan və qurbağa” münasibətləri timsalında uşağın ailə kompleksinin tərkib hissəsi olan ilkin səhnə fantaziyasının təcəssüm olunduğunu düşünmək olar. İlkən səhnə fantaziyaları kontekstində ata-ana arasındakı cinsi münasibət uşaq üçün bir yandan onun ailədən kənar qoyulması semantikasını daşıyır (M.Klein), digər bir yandan da uşaq tərəfindən atanın anaya qarşı aqressiv xədimedici güc nümayiş etdirdiyi düşünülür (Z. Freyd). Bu psixoloji kontekstdə haqqında bəhs etdiyimiz inanca yanaşdıqda belə qənaət hasil olur ki, ilanın qurbağanı udmasının qarşısının alınmasının mükafatlandırılması bir davranış kimi dəyərləndirilməsi də (ilandan qurbağanı xilas edənə vergi verilməsi və s.) məhz uşağın bu psixoloji kompleksləri ilə bağlıdır. Yəni ilan və qurbağa münasibətləri timsalında atanın anaya qarşı aqressiv davranışının qarşısının alınmasının uşaqda yaratdığı həzz inanca müvafiq işi görən mükafatlandırılması kimi öz təsdiqini tapır. Təsadüfi deyildir ki, folklordakı “ilan-qurbağa” münasibətlərində qurbağa bir çox hallarda uşağı, bir çox hallarda qadını simvolizə edir. Bu da ondan irəli gəlir ki, yaradıcı uşaq mövqeyi ilkin səhnə kontekstində atanın anaya qarşı olan aqressiv münasibətinin həm də uşağa (yəni özünə) qarşı sərgilənə biləcəyi

ilə bağlı fantaziyalara sahibdir. Odur ki, folklorda “qurbağa” həm qadını, həm də uşağı simvolizə edir.

İlan və qurbağa arasındakı münasibətlərin cinsi münasibəti simvolizə etməsini yuxarıda təqdim etdiyimiz bir mətndə də aydın müşahidə etmək mümkündür. Həmin mətndə su içərkən qurbağa sürfəsi udan və hamilə olduğu düşünülmən qadının ilan ətinə yerikləməsi təsvir edilir. Burada “ilan ətinə yerikləmək” ilanın qurbağanın arxasınca bətnə girmək arzusunda olmasını ifadə edir. Məsələyə psixanalitik kontekstdə yanaşdıqda aydın olur ki, “ağız” qadın cinsiyyət orqanını simvolizə edir. Təsadüfi deyildir ki, folklorda qadınların ağızdan daxil olan nəsnədən hamilə qalması ilə bağlı çoxsaylı motivlər mövcuddur (Məmmədova 2019: 116). Bu mənada ilanın bətnə “yeyilərək daxil olması” əslində onun qurbağanın arxasınca vaginadan içəri girmək istədiyini göstərir. İlanın qurbağanın arxasınca vagina//bətnə girmək istəməsi simvolik baxımdan ilan-qurbağa münasibətlərinin cinsi münasibəti simvolizə etdiyini də göstərir. Təsadüfi deyildir ki, İlkin Rüstəmzadənin Aarne-Tompson kataloquna uyğun tərtib etdiyi “Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi”ndə çoxsaylı variantlar əsasında “507C” nömrəli “Şahzadə qız” süjeti belə xülasələndirilir: “Kim padşahın qızı ilə evlənirsə, nikah gecəsi onun ağzından çıxan ilan həmin gənci sancıb öldürür. Ölü padşahın qızına elçi düşür və onu sahibi üçün istəyir. Nikah gecəsi özünə bəylə gəlin olan otaqda yer salır. a) Gecə qızın ağzından çıxan ilan oğlanı sancmaq istəyəndə onu öldürür, yaxud b) ilanın başını manqalda yandıraraq qızı onun buğuna verməklə və ya c) qızın ağzına üfürməklə onun qarınıdakı

ilanları çıxardır. Yolda gəlini yarı böləcəyi ilə qorxudub sonuncu ilanı da onun qarnından çıxarır” (Rüstəmzadə 2013: 147). Məlum olduğu kimi, kollektiv yaddaşda “gərdək gəcəsi” cinsi münasibətə icazə verildiyi məkan və zaman kimi xarakterizə olunur. Süjetdə gərdəyə girən bəyin qızın ağzından çıxan ilanla qarşılaşması psixoanalitik baxımdan “qızı udan” əjdaha ilə qarşılaşmaqla eyni semantik məzmunu malikdir. Bəyin qızı qarnındakı ilandan xilas etdikdən sonra gərdəyə girə bilməsi simvolik semantika baxımından “ilan ağzından qurbağanı xilas etməklə” müqayisə edilə bilər. İnanca “ilanın qurbağanı udması” cinsi münasibəti simvolizə etdiyi kimi, qızın udduğu ilan da (xatırladaq ki, bu motiv “qızı udan əjdaha” motivinin tərsinə dönməsi hadisəsidir) cinsi münasibəti simvolizə edir. Təsadüfi deyildir ki, qəhrəman yaxşılığı müqabilində əldə etdiyi yardımçı obrazın köməkliyi ilə ilanı öldürdükdən, başqa sözlə, onun yerini tutduqdan sonra cinsi münasibətə müvəffəq olur. Mahiyyət etibarı ilə bu, inanca qızla simvolik cərgədə dayanan qurbağanı udmaq istəyən ilanın öldürülməsi nəticəsində mükafatlanma ilə eyni semantik yükə malikdir: inanca ilanı öldürənə vergi, nağılda isə qıza sahiblənmək haqqı verilir. Qızın evlənmədiyini dövrdə qarnında olan ilan qızını ərə vermək istəməyən ata gücü ilə ekvivalent semantikaya malikdir. Folklordan bəllidir ki, qızlarını ərə vermək istəməyən ata və ya qardaşlar onu qalada saxlayırlar (İsmayılov, Xurdamiyeva 2006: 60; Nəbioğlu, Əsgərov, Kazımoğlu 2005: 54). Qala (ata gücü) dağıldıqdan sonra qıza aşiq olan oğlanlar qızı aparmağa nail olurlar. Hətta “Dədə Qorqud” eposunda “qız almaq”, “qız oğurlamaq” məğlubiyətin metaforası kimi də anlaşılır: «KDQ»-dəki

“...qırq cübbə bürünüb otuz yeddi qələ bəyinin məhbub qızlarını çalıb bir-bir boynunu qucan, yüzində, todağında öpən İlək Qoca oğlu Alp Ərən çapar yetdi: Çal qılıncın, ağam Qazan, yetdim! – dedi” ifadəsi xüsusilə maraqlıdır. Belə ki, “qələ bəyinin məhbub qızlarını çalıb bir-bir boynunu qucmaq” motivi qalanın fəth olunması məzmunu daşıyır. Burada qalanın fəth olunması metaforik olaraq onu qoruyan bəylərin qızlarının bakirəliyinin pozulması ilə təcəssüm olunmuşdur” (Qarayev 2020: 121). Folklorda ata obrazları da (yəni qız ataları) daha çox qızlarını ərə vermək istəməyən, başqa kişilərlə təmasdan yayındırmağa çalışan qüvvələr kimi xarakterizə edilirlər. Atanın bu xüsusiyyəti “Ovçu Pirim” nağılında da ilan ata timsalında ifadə olunmuşdur. Belə ki, iki ilanın bir-birinə sarmaşdığına görə Ovçu Pirim qara ilanı vurmaq istəyəndə ox səhvən ilanlar şahının qızına, ağ ilana dəyir. Sonda həqiqəti öyrənən ata Ovçu Pirimi mükafatlandırır (Seyidov 2005: 6). Göründüyü kimi, qızını təmasdan yayındırmaq, qorumaq arzusu ilan ata timsalında da ifadə olunmuşdur. Bir sözlə, təqdim olunan süjetdə qəhrəmanın qızla gərdəyə girməsinə mane olan ilan qızı qoruyan ata gücü ilə ortaq semantikaya malikdir.

Bu mənada yuxarıda təqdim olunan 507C nömrəli süjetdə gərdəyə girmək istəyən qəhrəman, bu arzuya mane olan ilan və qızın münasibətlərini edipal kompleks daxilində analiz etmək mümkündür. Düzdür, nağılda uşaq qəhrəmanın fantaziyası əsasında yaradılan dramatizmin bir ailə daxilində baş verməsi göstərilməsə də, psixoanalitik yanaşma üsulu ilə bu dramatizmin edipal münasibətlərin metaforası olmasını aşkarlamaq mümkündür: oğulun atanı aradan qal-

dırıb anası ilə birgə olmaq istəyi nağılda oğulu aradan qaldıraraq ana ilə (mətndə oğulun sevdiyi qızla) birgə olan ilan formasında proyeksiyalanmışdır. Odur ki, məhz ata gücünün metaforası olan qızın qarnundakı ilanın öldürülməsindən sonra qəhrəman gərdəyə girməyə nail olur. *Bu mənada nağılda qəhrəmanın qızın udduğu ilanı (bu, tərsinə motivdir, mahiyyətdə “qızı udan ilan” kimi anlaşıla bilər) aradan qaldırdıqdan sonra evlənməklə mükafatlanması ilə, inancda qızla ekvivalent semantikaya malik qurbağanı udan ilanı aradan qaldıraraq qurbağanı azad edən şəxsə mükafat kimi “vergi”nin verilməsi (boğazı sığamaq və s. qabiliyyətlərin verilməsini nəzərdə tuturuq) psixosemantik baxımdan oxşar məzmunu malikdir.*

Qayıdaq analiz etdiyimiz inancın üzərinə. Uşağın ilkin səhnə fantaziyası kontekstində ata-ana münasibətinin qarşısını almaq arzusu ilan ağzından qurbağa qurtaranın “mükafatlandırılacağı” ilə bağlı inancı törətmişdir. Yəni iki heyvan arasında drammatizm və qurbağanın xilas edilməsi nəticəsində mükafatlandırılma “ilkin səhnə” fantaziyası ilə bağlıdır. “İlkin səhnə” fantaziyası kontekstində valideynlərini birlikdə olmaqdan çəkəndirmək istəyinin uşaqda yaratdığı məmnunluq hissi müvafiq inancda “mükafatlandırma” motivi ilə təsbit olunur.

Psixogenezi etibarlı ilə uşaqların ilkin səhnə fantaziyalarını təcəssüm etdirən ilan-qurbağa münasibətləri bir yaradılış mətnində də təcəssüm olunmuşdur. Mətndə təsvir olunur ki, Süleyman peyğəmbər ailəsi ilə dərya səyahətinə çıxır. Səfər zamanı necə olursa, gəmi deşilir. Boğulacaqlarını görən Süleyman peyğəmbər üzünü göyə tutub Allahdan kömək istəyir. Göydən səda gəlir ki, sən ilandan kömək istə. İlandan kömək istəyəndə ilan deyir ki, kömək edərəm.

Amma söz ver ki, sonra məni razı salacaqsan. Daha sonra quyruğunu salır və gəmini batmaqdan xilas edir. Daha sonra Suleyman peyğəmbər ilandan nə istədiyini soruşur. Dünyada ən şirin qanı olan məxluqu mənə ver. Süleyman peyğəmbər isə dünyada ən şirin qanı olan varlığın hansı olmasını bilmirdi. Odur ki, ağcaqanadı çağırırlar ki, dünyada ən şirin qana malik olan varlığı öyrənib desin. Bu zaman bərk yorulan ilan yatmaq üçün Süleyman peyğəmbərdən icazə istəyir və qıvrılıb yatır. Bütün varlıqların qanunun tamamını öyrənən ağcaqanad ən şirin qanın insanın olduğunu müəyyənləşdirir. Süleyman peyğəmbərə bunu deyəndə insan qanın ilana qismət olmasını istəməyən peyğəmbər əl atıb ağcaqanadın dilini boğazından çıxardır. Ağcaqanad danışa bilməyib başlayır vızıldamağa. Daha sonra təsvir olunur: “İlan yuxudan oyanır, dili çıxarılmış ağjaqanadın vızılıtsından heç nə başa düşməyib peyğəmbərin üzünə baxır. Peyğəmbər deyir: – Ağjaqanadın öyrəndiyinə görə, ən şirin qan qurbağanındır. İlan tələb edir: – Şərtləşdiyimizə görə, qurbağanın qanını mənə verməlisən. Süleyman peyğəmbər qurbağanın qanını ilana verir. Dili çıxarılmış ağjaqanad isə bundan sonra insanlardan əl çəkmir, vızıldaya-vızıldaya onların üstünə qonub qanını içir” (Əbdülhəlimov, Qafarlı., Əliyev, Aslan 2000: 121). Mətdən görüldüyü kimi, “ilanın qurbağanı” udması yaradılışda baş verən dramatizmin nəticəsi kimi təqdim olunur. Məlum olduğu kimi, yaradılış da özlüyündə doğuluş semantikasını daşıyır. Bu halda infantil genezisə məxsus olan fantaziya yaradılış mətninə proyeksiyalanır. Mətdən aydın olur ki, burada qurbağa insanı əvəz edir. Əslində insanı yeməli olan ilan Süleyman peyğəmbərin “fəndi” nəticəsində əbədi olaraq

qurbağanı yeməli olur. Bu mənada yaradılış mətni timsalında ilanın qurbağaya qarşı aqressiv davranışının əsasında onun insana olan aqressiyasının dayanması aydın şəkildə özünü göstərir. Psixoanalitik baxımdan bu fakt da “ilan-qurbağa” münasibətlərinin prototipində insan münasibətlərinin dayanmasını aydın şəkildə göstərir.

Aparılan təhlillərdən məlum olur ki, inanclardakı “ilan-qurbağa” drammatizminin prototipində zooloji münasibət deyil, insanlar arasındakı münasibətlər obrazlaşmışdır. Psixoanalitik baxımdan isə obrazlaşan infantil “ilkin səhnə” fantaziyaları əsasında ortaya çıxan münasibətdir. Ata-ana arasında cinsi münasibəti qısqanan uşaq “ilan-qurbağa” münasibəti timsalında onların ayrılmasına nail olmaqla psixoloji məmnunluq əldə edir ki, bu da sözügedən inancda ilan və qurbağanı ayıran şəxslərə müxtəlif qabiliyyətlərin bəxş edilməsi şəklində özünü büruzə verir. Təsədüfi deyildir ki, Naxçıvan ərazisindən toplanılan inacda deyilir: “İlan ağzından qurbağanı alıb onların arasından keçən adam xoşbəxt olar” (Cəfərli, Babayev 2012: 48). Psixoanalitik baxımdan yanaşdıqda məlum olur ki, ilan ağzından qurbağanın qurtarılacağı halda gələcəkdə baş tutacağına inanılan “xoşbəxtlik” metaforik olaraq müvafiq durumun uşaqda yaratdığı məmnunluq hissidir ki, inancda gələcəyə aid hadisə kimi təqdim olunur.

Beləliklə, müvafiq inancda ilan, qurbağa və onları ayıraraq mükafata layiq olan şəxs arasındakı münasibətin edipal semantikasını barədə müəyyən fikir yürütmək mümkündür. «İlkin səhnə» fantaziyasını da içərisinə alan edipal kompleks ata, ana və övlad arasındakı münasibətlər əsasında

da formalaşır. Oğul ananı ataya qısqanır və fantaziya kontekstində atanı aradan qaldıraraq anası ilə birgə olmaq istəyir. Elektral kompleksə görə isə qız uşağı ananı uzaqlaşdıraraq atası ilə birgə olmaq fantaziyasına sahib olur (Jung 2020: 149). Bu psixoloji komplekslər uşağın mövqeyi əsasında ən müxtəlif şəkillərdə yaradıcılıq faktlarına proyeksiyalanaraq onların mənalarının formalaşmasında ciddi rol oynayır. Sözügedən inancda da bu modelin əlamətləri mövcuddur. Təhlillərdən məlum olur ki, folklorda «ilan» daha çox kişi başlanğıcını (kişiliyi), qurbağa isə qadın başlanğıcını (qadınlığı) simvolizə edir. Bu mənada ilanın qurbağanı udması kişinin qadınla (atanın ana ilə) cinsi münasibətini simvolizə edir. İnancda ilan və qurbağanı ayırmaqla mükafatlandırılan tərəf kimi çıxış edən şəxslər isə edipal//elektral fantaziya kontekstində uşaqları işarələyirlər. Beləliklə, inancda edipal//elektral uşaq fantaziyası spesifik şəkildə təcəssüm olunur. İnancda “uşağın mövqeyi” ilan və qurbağanı ayırmaqla vergi alan şəxsin timsalında ifadə olunmuşdur. Sözsüz ki, ilan və qurbağanı ayırmaq nəticəsində vergi alan şəxslər yaş etibarı ilə, əsasən, uşaq yaşlılar deyillər. Buna baxmayaraq, bilməliyik ki, biz inancın modelini (başqa sözlə, situasiyanın psixogenezisində dayanan prototipi) analiz edirik. Bu model böyüklər tərəfindən qeyri-şüuri şəkildə yaşadılır.

İnancın strukturu belədir: A B-ni udmaq istəyir. Bu halla qarşılaşan C onları bir-birindən ayırdığına görə mükafatlandırılır. C-nin mövqeyi əsasında yaradılan bu modelin özü struktur etibarı ilə edipal (və ya elektral) dramdan qaynaqlanmışdır. İnanc yaradıcılığının irrasional təbiəti onun uşaq psixoloji drammatizmi əsasında yaradılmasından

qaynaqlanır. Böyüklər uşaq fantaziyasının məntiqi ilə yaratdıqları inancda özləri C-nin (yəni uşağın) rolunu mənimsəyirlər.

İnancın təhlilindən belə bir mənzərə də hasil olur ki, ilan ağzından qurbağa qurtaran kişilərə boğaz sığamaq qabiliyyəti, qadınlara isə “uşaq tutmaq”, “həbəçi olmaq” qabiliyyəti bəxş edilir. Əslində biz belə bir “təsnifat”la birbaşa olaraq folklorun özündə rastlaşmamışıq. Yuxarıda təqdim etdiyimiz mətnlərdə boğazı gələn uşağın boğazını sağaltmaq üçün ilan öldürmüş kişilərin “sığaması” ilə bağlı inanclar (Qasımlı 1993: 86; Qasımlı, Əliyev, Xəlilov 2014: 17) və hamilə qadınlara da ilan ağzından qurbağa qurtaran qadınların “həbəçilik” (mamaçalıq) etməsi ilə bağlı inanclar belə bir qənaətə gəlməyimizə əsas vermişdir. O da məlumdur ki, ənənəvi mədəniyyət yalnız qadınlara həbəçilik etmək haqqı verir. Bu mənada ilan ağzından qurbağa qurtaran qadınlara həbəçilik etmək haqqı verildiyi halda, kişilərə də “boğaz sığamaq” qabiliyyətinin bəxş edildiyini düşünürük.

Bununla yanaşı, onu da deməliyik ki, ənənədə boğazı gələn adamların boğazının qadınlar tərəfindən “sığanması” faktları da vardır. Bu da ondan irəli gəlir ki, folklorada ağız və vagina simvolik ekvivalent kimi çıxış edirlər. Bu mənada qadınların ağızda “iş görmələri” ilə “vaginada iş görmələri” ekvivalent hadisədir. Yeri gəlmişkən xatırladaq ki, psevdo davranış icraçısı olan “çöpçülər” də (“çöpçü” uşağın boğazında qalması düşünülmən nəsnələri çıxaran şəxslərə deyilir), əsasən, həbəçilər kimi qadınlar olurlar. Bu davranışın hər ikisi ekvivalent olan ağız və vaqinadan müəyyən bir cismi (yad cismi və körpəni) “çıxarmaq” modelinə əsaslanır.

Yuxarıdakı mətnlərdən məlum olur ki, boğazda (və ya ağızda) “ezoterik” iş görmək qabiliyyəti kişilərə də verilir. Hətta qadınlara belə bu haqqın verilməsi bir çox hallarda kişi başlanğıcı ilə əlaqələndirilir. Qarabağ ərazisindən yazıya alınmış vergi verilməklə bağlı olan mətnlərdən birində təsvir olunur ki, bir qız seyid ocağında seyidə qulluq edir. Bir gün xəstələnən seyid qızı yanına çağırıb ona deyir ki, gözü-nü yum, ağzını aç. Qız səbəbini soruşduqda seyid deyir: “– Mən ölüf gedəjəm, sən maa çox əzyət çəhmisən. İsdiiyirəm əlimin savabın saa verim. Sən, elə bil, savapgar olasan dəə, çörəh ve-rim saa.

Deyir:

– Neyniyejehsən?

Deyir:

– Sən gözüü yum, qorxma hamma. Nəbada aşma gö-zunu.

Deyir, bu da gözün yumuv, aşmıyıf. Deyir, bir dənə qəşəh gürzə ilanı gəlif, bir əjdaha dolanıf belə qızın bədəni-nə. Deyif:

– Qızım, ağzını aç, qorxma, gözüünü yum, ağzını aç haa. Aşma gözüünü.

Qızın ağzına tüpürüf, qayıdıf çıxıf gedif. Çıxıf gedən-nən sora kişi deyif:

– Gözüünü aç, mən sənin yanındayam, qorhma. Deyif, bala, saa ömür-rüh çörəh verdim, get.

And içirdilər kin, gedirsən ora, o qız mədəndə olan zi-ri-zibili, tikəni-mikəni çıxardırdı. Ona vergi verilmişdi. Mən onu heylə eşitmişdim” (Süleymanova 2014: 161). İlan-seyid münasibətlərini geniş təhlil edən H.Quliyev yazır:“...şüürda

seyid obrazı ilə ilan obrazına verilən dəyər çulğalaşaraq vahid funksiyanı bölüşdürmüşdür” (Quliyev 2016: 132). Bunu aşağıdakı fakt da təsdiq edir: “Bı əhvalat Ördəhli kəndində olup. Qızgil evlərini pirin yanında tihdirmişdilər. İki dənə ilan gəlir. Birinin üstündə qara yaylıx, o birisinkində bilmi-rəm nədi. Gəlir deyir, vergi verəjiyih. Qız nəysə görürmüş. Qızın dili tutulur. İrəhməttih Seyid Hüseyn ağagilə gedir. Orda bir üç-dörd gün qalannan sora dili açılır. Seyid Hüseyn ağaynan söhbət eliyir. Deer ki, belə... Seyid Hüseyn ağa deer ki, bala götürməsən, səən dilin açılmayajax. Onnan sonra gö-türür. Seyid Hüseyn ağa deyir ki, bizim evdə bir baydaça var, bizə deyərsən, onu da unnan doldurup verəllər saa, ki-min ki, boğazı ağrıyır, una batırıp əli çəkərsən boğazına, boğazına nə olsa, çıxajax. Həyləliynən ona vergi verilir. O kələğayı ki, var onu uşağı olmayan qadınnar belinə bağliyır, uşa-ğı olur, o ilan verən kələğayı, əyər o kələğayını qız götürmə-səydi, dili açılmazdı, lal olardı” (Nəbioğlu, Əsgərov, Kazı-moğlu 2005: 81). Bu mənada seyid və ilan kişilik gücünün təqdimatı baxımından eyni semantik sahəni bölüşürlər. Tə-sadüfi deyildir ki, yuxarıdakı mətnlərin birində seyidin qı-za vergi verməsi faktı ilan vasitəsilə həyata keçirilir, digər faktda isə ilanın verdiyi vergi seyidin təkidi ilə qız tərəfin-dən qəbul edilir. Buradan da belə məlum olur ki, vergiyə münasibətdə ilan və seyid (müqəddəs ata) bir-birlərini dəst-təkləyirlər.

Yuxarıda təqdim etdiyimiz ikinci mətndən o da mə-lum olur ki, ilanın verdiyi yaylıq qızı vaqinal sahə ilə əlqə-ləndirdiyi halda (mətndə təsvir olunur ki, ilan tərəfindən verilən yaylıq uşağı olmayanlara uşaq bəxş edir), seyidin

verdiyi “un” da onu “boğazla” əlaqələndirir. Bu o deməkdir ki, qadına “boğaz” və “vagina”da işləmək qabiliyyəti ata semantikasını daşıyan qüvvə tərəfindən bəxş edilir. Psixanalitik baxımdan bu faktın mahiyyətində kişi psixoloji mövqeyi dayanır. Belə ki, “Adəm və Həvvə” mifində qadının kişinin qabırğasından yaranması faktı qadın doğumuna kişi qısqançlığının nəticəsidir (Qarayev 2020: 206). Yəni psixanalitik baxımdan yanaşdıqda məlum olur ki, burada verilən əsas qeyri-şüuri motiv kişilərin də doğum qabiliyyətinə malik olmasıdır. Qadın doğumuna qeyri-şüuri qısqançlıq yaradıcılıqda bu qabiliyyətin simvolik şəkildə mənimsənilməsinə səbəb olmuşdur. Alan Dundes bu məqamla bağlı yazır: “Patriarxal cəmiyyət tələb etmişdir ki, bioloji normalar mif daxilində pozulsun” (Qarayev 2020: 206). “Dədə Qorqud” eposunda övladsızlıq məsələsi qadınlar arasında deyil, kişilər arasında müzakirə olunur: “Beləliklə, eposun kişi mövqeyinin təcəssümü olması və Tanrının da kişi yaradıcılığının tərkibinə daxil olması ilə əlaqədar olaraq onlar arasında konvensional mühit formalaşır və bu da onlar spesifik ünsiyyətin (kişilərin dualarının dərhal qəbul olması formasında) ortaya çıxmasına səbəb olur (Qarayev 2020: 217). Kişilərin qadınların doğum qabiliyyətinə qısqançlığı kontekstində verilən mesaj ondan ibarətdir ki, qadınların doğum gücü belə kişilərin əlindədir və onların dualarından sonra qadınların övlad dünyaya gətirməsi gerçəkləşir. Başqa sözlə, “doğuluş” hadisəsinin açarı kişilərin əlindədir. Bu hal yuxarıda təqdim etdiyimiz mətndə də müşahidə olunur. Qadının vagina və ona ekvivalent olan boğazda işləmək qabiliyyətinin onlara kişi gücünü təmsil

edən seyid və ilan tərəfindən bəxş edilməsindəki qeyri-şüuri məqsəd doğumla bağlı olan “sirlərin” kişi gücünün əlində olması mesajını verməkdir. Bundan savayı, burada qadının ilanın verdiyi kəlağayı vasitəsilə “vagina”da, seyidin verdiyi unla “boğaz”da işləmək haqqını əldə etməsi onların ekvivalent məzmunundan xəbər verir. Elə buradaca bir məsələni xatırladaq. Yuxarıda ilan ağzından qurbağa qurtarması nəticəsində həbəçilik qabiliyyəti əldə edən Gülüş arvadla bağlı mətnə təsvir edilir ki, o, uşaq doğuzdurmağa gələndə deyirmiş: “Xəmir qatıram, unum ələhli qalır”. Hətta bütün doğumlardan əvvəl həbəçinin bu sözləri deməsi adi insanlara qəribə gəlirmiş. Bizə elə gəlir ki, həbəçinin bütün doğum aktlarından əvvəl xəmir qatdığına görə tələsməsini deməsi doğumla əlaqədar olan simvolik aktdır. Məsələnin mahiyyətini daha yaxşı anlamaq üçün Uyğur türklərində hamiləliklə bağlı olan inanclara diqqət yetirmək istərdik: “Hamilə ola bilməyən qadın yeddi evdən bir kasa un toplayaraq hocaya aparır və dua oxunmuş undan təndirə çörək yapar və yeddi həftə çərşənbə günü bu çörəkdən yeyər” (Öger 2012: 1680); “Hamilə qalmaq istəməyən qadın göyərçin nəcisini təndirdə çörək kimi bişirər və övrətinə (vagasına) qoyar. Beləliklə, uşaqlıq yolunun ağzı isti göyərçin nəcisinin təsiri ilə quruyaraq bağlanır və o təkrar hamilə qalmaz inancı hakimdir” (Öger 2012: 1686). Göründüyü kimi, qadın doğum orqanı ilə təndir arasında semantik əlaqə aydın şəkildə hiss olunur. Birinci inancda təndir vasitəsilə doğum gücü əldə olunur, ikinci inancda isə çörəyin əksi olan nəcis vasitəsilə qadının doğum orqanı müvafiq gücdən məhrum olunur. Bir sözlə, inanclarda qadının döl yatağı ilə “təndir” kimi davranılır. O da məlumdur ki,

təndir (soba) bətnin standart simvollarından biridir (Dundes 1991: 77). Yuxarıda ilan ağzından qurbağa qurtararaq həbəçilik imkanı əldə edən “Gülüş arvadın” doğuma gələrkən xəmiri qatıb gəlmişəm deməsi də əslində qadın cinsiyət orqanı və təndir arasındakı simvolik əlaqədən qaynaqlanır. Həbəçinin davranışlarından belə məlum olur ki, vaginadan uşağı çıxartmaq və təndirdən çörək çıxarmaq arasında dərin semantik əlaqə mövcuddur. O, tələsdiyini deməklə doğum prosesinin sürətli baş tutmasına təsir göstərmək istəyir.

Bir daha yuxarıda seyidin qıza boğazı sağaltmaq üçün un verməsi faktı üzərinə qayıdaq. İlandan “kəlağayı” vasitəsilə qadınların doğum orqanına təsir etmək gücü alan qız (yuxarıda təqdim olunan mətndən görünür ki, həmin kəlağayını uşağı olmayan qadınların belinə bağladıqda övladları olarmış), həm də seyiddən boğaza təsir etmək gücü bəxş edən “un” alır. Bu fakt da özlüyündə vagina və ağız//boğaz arasında semantik əlaqənin mövcudluğundan xəbər verir. Uyğur inancında hocanın, yəni mollanın oxuduğu unun çörəyinin yeyilməsi hamiləliyə səbəb olduğu kimi, kişi (seyid) tərəfindən qadına verilən un da boğazdan kənar əşyaları çıxarmağa imkan verir. Buradan da aydın olur ki, boğazdan kənar əşyaları çıxarmaq və “doğuzdurmaq” aktı arasında semantik əlaqə mövcuddur. Təsadüfi deyildir ki, ənənəvi mədəniyyətdə çörək bişirmək qadın sənəti olduğu kimi, “çöpçülər” də əsasən qadınlardır. Qeyri-şüuri inanc kontekstində əsasən qadınlardan ibarət olan çöpçülər psevdo davranış ilə bətnədən uşaq, təndirdən çörək çıxarmağa ekvivalent olan fəaliyyət ilə uşağın ağzından

kənar vasitələri “çıxarırlar”. Məsələdən çox uzaqlaşmadan qayıdaq seyid və ilanın ekvivalent davranışı üzərinə.

Vergi kontekstində ilanın qıza verdiyi “kəlağayı” onda qadının doğurqanlıq qabiliyyətinə təsir imkanı yaradır. İlan ağzından qurbağa qurtarmaqla bağlı olan inancda isə qadının qurbağanı ilanın ağzından xilas etməsi ona qadınların döl yatağında işləmək qabiliyyəti verir. Birinci halda, hər hansısa bir konflikt olmadan əldə edilən qabiliyyətə ikinci halda konflikt kontekstində göstərilən fəaliyyət nəticəsində çatmaq mümkün olur. Qadının kişiylə (seyidlə, başqa sözlə, atayla) ekvivalent semantikaya malik olan ilandan müvafiq vergini konflikt yaşamadan əldə etməsi ilə ilan ağzından qurbağanı qurtarmaq nəticəsində əldə etdiyi müvafiq qabiliyyət arasında ən fundamental fərq birincinin kişi//ata mövqeyi, ikincinin isə uşağın mövqeyi əsasında ortaya çıxması faktıdır.

Böyüklərin, kişilərin mövqeyindən yaradılan yuxarıda təqdim etdiyimiz mətnə ilanın (kişinin) vergi verməsi, seyidin də qıza həmin vergini qəbul etməyə məcbur etməsinin şahidi oluruq. Zəngəzur ərazisindən toplanılmış həmin mətnə deyilir ki, qız vergini almayacağı halda lal olacaqmış. Lal olmaq “danışmaq haqqı”nın olmaması semantikasını daşıyır. Öncə diqqətə çatdırmaq ki, ata gücünə tabe olmayan qızın lallıqla cəzalandırılması və vergini qəbul etdikdən sonra lallığının sona çatması onun fəaliyyətinin ata gücünün vizası əsasında reallaşdırıldığını göstərir. Qızın ata gücünün diqtəsini qəbul etməsi nəticəsində bətnə və boğza təsir etmək qabiliyyəti əldə etməsi onun bu fəaliyyətlərinin atanın xidməti nəticəsində ortaya çıxdığını göstərir. Bu diqtə yaradılışı kişi gücünün tərkib hissəsi kimi görən

patriarxal normaların folklorik ifadəsidir. Beləliklə, burada qızın doğum və boğaza təsir gücü onun sakral atadan gələn qabiliyyətinin ifadəsi kimi anlaşılır.

Bundan fərqli olaraq “ilan ağzından qurbağa qurtarmaq” nəticəsində qadının doğuzdurmaq, kişinin boğaz sağaltmaq gücü əldə etməsi uşağın ilkin səhnə fantaziyaları və bu kontekstdəki dramatizmdə tutduğu mövqe ilə əlaqədardır. Daha doğrusu, bu inanc uşağın qısqançlığına səbəb olan ilkin səhnə fantaziyası və edipal konflikt kontekstində müvafiq mənanı qazanmışdır. Odur ki, ilan-qurbağa arasındakı dramatizmdə iştirak edən qadınlara «hamilə adamı doğuzdurmaq», kişilərə «boğazı ağrıyan adamların boğazını sağaltmaq qabiliyyəti» bəxş olunur. Belə ki, inancda ilanın qurbağanı udması uşağın ata və ana arasındakı cinsi münasibətlə bağlı olan fantaziyalarının metaforası kimi çıxış edir. Edip kompleksi kontekstində oğul ananı ataya qarşı qısqanır. Psixanalitik tədqiqatlar göstərir ki, oğlan uşaqlarında özlərini ata ilə eyniləşdirərək, onun yerini tutaraq ana ilə birgə olmaq arzusu mövcud olur. Qızlarda isə özlərini anaları ilə eyniləşdirərək, onu aradan qaldıraraq ataları ilə birgə olmaq arzusu mövcud olur. Uşaqlarda ilkin səhnə fantaziyaları onların müvafiq psixoloji komplekslərinin (oğlanlarda Edip, qızlarda Elektra kompleksi) daha da kəskinləşməsinə səbəb olur. Yuxarıdakı təhlillər də göstərir ki, ilan kişi, ata gücünü, qurbağa isə qadın, ana gücünü simvolizə edir. Bu mənada ilanın qurbağanı udması Geza Roheimin dediyi kimi, ilkin səhnənin, yəni ata və ananın cinsi münasibətinin metaforası kimi çıxış edir. Daha doğrusu, bu hadisə qeyri-şüuri şəkildə böyüklərdə uşaqlığın basdırıl-

müş müvafiq psixoloji drammatizmi kontekstində mənalandırılır. Yuxarıda xatırlatdığımız kimi, inancda «ilan ağzından qurbağa qurtaran şəxs»in mövqeyi ilkin səhnə drammatizmindəki uşağın mövqeyini təmsil edir. Bu mənada uşaq mövqeyi əsasında yaradılan və ilkin səhnənin (ata və ana arasında cinsi münasibətin) metaforası olan inancda ilan qurbağanı udması zamanı buna mane olan şəxs (bir daha xatırladaq ki, bu şəxsin mövqeyi edipal, elektrik drammatizmindəki uşağın mövqeyinə uyğun gəlir) mükafatlandırılır. Psixanalitik baxımdan bu mükafatlanma uşağın ilkin səhnə fantaziyası fonunda drammatizmdə öz maraqlarını realizə etməsinin, yəni ata və ana arasında cinsi münasibətə mane olmasının yaratdığı məmnunluğun inancdakı simvolik ifadəsi hesab edilə bilər. Daha doğrusu, ilkin səhnə fantaziyası və ailə kompleksləri zəminində uşağın “qələbə” arzusu inancda «mükafatlanma» kimi məmnunedici faktı ortaya qoymuşdur. Mahiyyətə bu, uşağın ilkin səhnə fantaziyasında ata və ananı bir-birindən uzaqlaşdırmasını təcəssüm etdirir.

Yuxarıdakı inanc faktlarından aydın olur ki, müvafiq drammatizmdə iştirak edən kişilərə (prototip modelə görə oğlan uşaqlarına) daha çox boğaz sığamaq, qadınlara isə qadın doğuzdurmaq qabiliyyəti verilir. Bu fakta aydınlıq gətirmək üçün yenə də edipal və elektrik kompleksi xatırlatmaq istərdik. Edip kompleksində oğul özünü atası, Elektra kompleksində qız özünü anası ilə eyniləşdirir. Başqa sözlə, oğul atanın sahib olduqlarını, qız isə ananın sahib olduqlarını mənimsəmək istəyir. Bu kontekstdə müvafiq inanca yanaşdıqda məlum olur ki, ilan qurbağanı udması

dramatizmi ilə qarşılaşan kişilər problemin həlli kontekstində özlərini ata (ilan), qadınlar isə ana (qurbağa) ilə eyniləşdirirlər. Odur ki, dramatizmin həllində iştirak edən kişilərə daha çox boğaz nahiyəsinə, qadınlara isə vaqinaya təsir qabiliyyəti bəxş edilir. Məsələnin mahiyyətini daha yaxşı anlamaq üçün yuxarıda təqdim edilən iki semantik vahidi yenidən xatırlatmaq istərdik:

– ilanlar vergi verən zaman “ağıza tüpürmək” vasitəsi ilə bunu edirlər;

– ilan ağızından qurtarılmış qurbağa övladı olmayan şəxsin üstünə asılırsa, bu onun hamilə qalmasına şərait yaradar. Başqa sözlə, qurbağa övladı olmayan qadının ana statusuna keçməsinə təmin edə bilər.

Ata gücünün metaforik ifadəçisi olan ilanın ağızından tüpürmək vasitəsi ilə vergi verməsi ağızın onun gücünü simvolik ifadə edən orqan olduğunu göstərir. Təsadüfi deyildir ki, inanclarda olduğu kimi, “Ovçu Pirim” nağılında da ilan Ovçu Pirimin ağızına “tüpürməklə” ona təbiətin və heyvanların dilini bilmək qabiliyyəti bəxş edir (İslamzadə 2017: 123). İlan Ovçu Pirimin ağızına tüpürərək ona təbiətin sirrini bilmək qabiliyyəti verir və ona bunu bir sirr kimi saxlamağı tapşırır. Başqa bir yazımızda izah etdiyimiz kimi, Ovçu Pirim və İlanlar şahı arasındakı bu simvolik ünsiyyətdə kişilər arasındakı sirr saxlamaq stereotipi aktuallaşmışdır (Qarayev 2019: 205-208). Bir sözlə, metaforik planda ilanın “ağızla ünsiyyət”i onun “bioloji dişləmək” qabiliyyətindən daha böyük məzmun ifadə edir. Təsadüfi deyildir ki, nağıllarda qəhrəman əjdahanı öldürdükdən sonra onun udmağa hazırlaşdığı qızla evlənir: “300 nömrəli süjetin ənənəvi variantlarında qəhrəman suyun qabağını

kəsmiş əjdahanı öldürdükdən sonra bir qayda olaraq, xilas etdiyi qızla evlənir. Amma “Oğurlanmış üç şahzadə qız» (süjet 301) süjeti ilə kontaminasiya olunmuş variantlarda ənənəvi sonluq dəyişdirilir. Qəhrəman xilas etdiyi qızla evlənməkdən imtina edir, əvəzində padşahdan işıqlı dünyaya çıxmaq üçün qırx tuluq su və qırx şaqqa ət istəyir” (Rüstəmzadə 2013: 135). Göründüyü kimi, ilanın ağzından qızı xilas edən qəhrəman əksər hallarda onunla evlənir. İlanın oral-aqressiv münasibəti “ilan ağzı bağlamaq”la bağlı olan mətndə də müşahidə olunur: “İlanın dilini-ağzını bağlamaxdan ötrə bir sapı götürürlər, deələr:

İlan ilan ahudu,
İlannarın şahıdı,
Kəlbada küs-küşü,
Bağladım ilan dişi,
Dəyməsin dolaşmasın,
Bənd oluf ilişməsin,
Həzrəti Süleymanın pıçağı,
Fatma ananın qurşağı.

Sonra sapı üflüyə-üflüyə bağlayıllar, düyün vurullar. Bunnan da ilanın ağzı bağlanır (Kazımo, İsayeva 2016: 284-285). Təsadüfi deyildir ki, xalq arasında deyilir: “Bıçaq yerə düşsə, deyərlər ki, kişi qonaq gələcək” (İsmayılov, Quliyeva 2004: 20). Yəni bıçaq fallik məzmun daşıyır. Bundan fərqli olaraq “Fatma ananın qurşağı” da doğum gücü ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, folklorda Fatma ana qadın doğumu ilə əlaqədar olan sakral gücü özündə ehtiva edir. Təsadüfi deyildir ki, xalq arasında belə bir inanc mövcuddur ki,

“Yaz yağışının sonra yaranan “Fatma nənənin hanası”nın (göy qurşağı –S.Q.) altından oğlan keşsə qız, qız keşsə oğlan olar” (Cəfərli, Səfərov, Babayev 2011: 19). Bundan savayı, Qarabağ ərazisində “Toyux basdıranda yumurtaları altına təh-təh yığırdılar: ya on bir, ya on üç, ya on beş. Təh rəqəmin həmişə müqəddəs biliblər. Tək olmağı yaxşıdı də. Allahın adı da təhdi. Özü də qoyanda deyirdik ki, mənim öz əlimlə yox, Fatma ananın əliyə qoyuram. “Pismillah” – deyirdi, yığırdı toyuğun altına. Biri də lax olmurdu, hamısı çıxırdı (Rüstəmzadə 2012b: 159). Türkiyənin Ankara ərazisindən toplanılmış bir inancda deyilir: “Hamilə qadının doğumu asan olsun deyə şəfa tasına “Fatma Ana Əli” adı verilən ottan qoyulur və suyu hamiləyə içirdilir” (Recep 2016: 30). Bu mənada “Fatma ananın qurşağı” da qadın doğurqanlıq gücünü ifadə edir. Buradan aydın olur ki, yuxarıdakı inancda ilanın ağzının bağlanması zamanı Həzrəti Süleymanın fallik məzmunlu bıçağına və Fatma ananın doğurqanlıqğa işarə edən qurşağına and verilməsi onun ağzının yaradıcı başlanğıcla əlaqəsindən xəbər verir. Yəni xalq müvafiq inancda ilanın “yaradılışla” bağlılığını qeyri-şüuri (burada biz “qeyri-şüuri” anlayışını arxetiplər nəzəriyyəsi kontekstində işlətmirik. Bu anlayış altında xalqın şüuri şəkildə xəbərdar olmadan müəyyən ənənəvi informasiyanı metaforik-simvolik formalarda yaşatmasını nəzərdə tuturuq.) olaraq ifadə etmişdir. İlanın ağzının bağlanması zamanı fallik məzmunlu “bıçaq” və döl semantikalı “qurşağ”a and verilməsinin metaforik-simvolik analizi ilanın “ağzının” yaradılışla, doğumla bağlı olan məzmunundan xəbər verir.

Bir sözlə, kişi, ata başlanğıcı ilə əlaqədar olan ilanın ağzı onun gücünü ifadə edən əsas metaforalardan biridir. Bu mənada inancda ata gücünü simvolik ifadə edən ilanı öldürən kişilərin “boğaza təsir” (yəni boğaz sağaltmaq) imkanı əldə etməsi kişinin ilanı öldürməklə onun müvafiq gücünü ondan alması kimi anlaşılmalıdır. Psixanalitik baxımdan bu münasibət belə ifadə edilə bilər: ata semantikalı ilanı öldürən uşaq mövqeyinin təmsilçisi olan şəxs onun yerini tutur və onun “yaradılışa” təsir qabiliyyətini mənimsəyir. Nəticədə dölyatağı ilə eyni semantikaya malik “boğaz”a təsir imkanı qazanır.

İlanın qurbağanını udması ilə başqa bir inanca da nəzər salmaq istərdik. Yaşar Kalafat xalq təbabətində xəstəliyin başqasına köçürülməsi ilə sağaldılmasından bəhs edərkən yazır: “Köçürmənin başqa bir formasına da Sivas-Kanqalda rastlanılır. Məkir bu ərazidə “kafir xarakterli pis bir ruh kimi tatınır. Bu cin iradəsi altına aldığı şəxsləri “tıpqı”, “tıpkı”, “tıpqalı” deyə bilinən bir xəstəliyə düşür edər. Kanqalda “Ocaqlı Zaruk Qadın” deyə bilinən bir xanım xəstəliyi heyvanlara keçirərək sağaldır. Heyz və aybaşı haqlındakı bir qadın təmizlənmədən hamilə bir qadının yanına gedərsə, heç uşağı olmayan bir qadın uşaqı bir qadının yanına gedərsə, bu xəstəliyə səbəb olurlar. Bu xəstələr və uşağı yaşamayanlar, uşağı düşənlər müalicə üçün Zaruk Qadın Ocağına gedərlər. Ocaqlının öyrətdiyinə müvafiq olaraq tıpqı xəstəliyindən əziyyət çəkən qadınlar bir ilan ağzında qurbağa görərlərsə, “filankəsdə də tıpqısı var qurbağanı burax” deyərlər. İlan qurbağanı buraxarsa, xəstəliyin sağalacağına inanılır” (Kalafat 2013: 819). Xalq təbabəti ilə

bağlı olan bu inancda ilanın qurbağanı udması zaman həyata keçirilən davranış qadının cinsiyyət orqanında (və ya bu orqandan) yaranan xəstəliyin aradan qaldırılması üçün istifadə olunur. Təsvirdən də göründüyü kimi, uşağı olmayan və heyz halındakı bir qadının hamilə bir qadının yanına getməsi zamanı “tıpqı” (həmzət) xəstəliyi yaranır. Məlumdur ki, hamilə qadıdan doğum, başqa sözlə, müvafiq orqanın gücünü göstərməsi gözlənilir. “Bənzər bənzərini törədir” düşüncəsinin hakim olduğu xalq düşüncəsinə görə, hamilə qadının üzərinə müvafiq gücdən məhrum olan şəxslərin gəlməsinin onun doğum orqanında da problemlər yaradacağına inanılır. Ona da inanılır ki, doğum orqanında problem yaranan qadın ilanın qurbağanı udması zamanı “filankəsdə də tıpqısı var qurbağanı burax” desə və ilan qurbağanı buraxarsa, xəstəliyi sağalacaq. Deməli, doğum gücü qəhətə çəkilməmiş qadın cinsiyyət orqanının xəstəliyi və “ilanın qurbağanı udması” arasında müəyyən əlaqə qurulur. Aydın olur ki, ilanın qurbağanı udması qadınların dünyasında müvafiq xəstəlik kimi anti-dogum hadisəsi olaraq qavranılır. Bu mənada “ilanın ağzından qurbağa qurtarılması”nın qadınının müvafiq xəstəliyinin də ortadan qaldırılmasına yardım edəcəyi düşünülmüşdür. Buradakı bir məsələyə də ayrıca diqqət yönəltmək istərdik.

Belə ki, ilanın qurbağanı udması (və ya ilanın ağzından qurbağanı buraxması) yaradılış anı semantikasını kimi diqqəti cəlb edir. Bizə elə gəlir ki, bu fakt Novruz bayramında əsasən qadınlar tərəfindən icra edilən “qapı busma” (qulaq falı) hadisəsi ilə müqayisə edilə bilər. Novruzda qapı busan şəxslər eşitdikləri sözlərə uyğun olaraq ayrı-ayrı şəxslərin

taleyini (və ya gələcəyini) müəyyənləşdirəcəklərinə inanırlar (Süleymanova 2013: 174; Rüstəmzadə 2016: 68). Məlum olduğu kimi, Novruz bayramı “ol zamanını” təkrarlayan yaradılış bayramıdır (Eliade 1994: 71; Allahverdiyev 2013: 145) və “qapı busma” faktının semantikasını da bu kontekstdə analiz edilməlidir. Novruzda özünü gizlədərək qapı busma aktını da “ilkin səhnə” fantaziyası əsasında dəyərləndirmək mümkündür. Novruz bayramında ayrı-ayrı adamların evlərinin qapısını busan qadınların davranışlarının prototipində valideynlər arasında “yaradılışa səbəb olacaq” cinsi aktın uşaqlar tərəfindən “güdülməsi” faktı dayanır. Başqa sözlə, inancın prototipində uşağın valideynlər arasında cinsi aktı müşahidə etməsi ilə bağlı filogenetik fantaziyalar dayanır. İnancdakı gizlənmək isə ata və ana arasındakı cinsi münasibəti müşahidə edən uşağın onlar tərəfindən cəzalandırılması ilə bağlı infantil qorxularından qaynaqlanır. Bu da qulaq busan adamın göründüyü halda inancın öz qüvvəsini itirməsi şəklində təsbit olunur. Bağlı qapı arxasından eşidilən sözün tale müəyyənləşdirici məzmununun prototipində isə valideynlərin uşaq düşüncəsindəki obrazı ilə bağlıdır. Sosial həyatda valideynlərin uşaqların davranışlarını yönləndirmək və tənzimləmək kimi fəaliyyətləri uşaq fantaziyalarında onlara “teleh müəyyənləşdirici” obraz qazandırmışdır. Bir daha xatırladaq ki, böyüklər tərəfindən icra edilən inancda rəşional məntiqin olmaması onların içərisində “uşağ”ın gizlənməsinə şərait yaratmışdır. Bu mənada inancda böyüklər uşaq prototipli davranışı təkrarlayırlar. Valideynlərin uşağa nəzarəti və onları idarə etməsi inancda gizli qapı arxasından eşidilən sözün “tale müəyyənləşdirici” təbiətini ortaya qoymuşdur.

Yaradılış semantikası Novruz bayramının prototipində əcdadların (valideynlərin) yaradılışa şərait yaradan “cinsi aktı” dayanır. Bu düşüncə ən müxtəlif səviyyələrdə simvolik şəkildə folklor materiallarında əks olunur. Müvafiq inancda da uşağın valideynlərin cinsi münasibəti ilə bağlı ilkin səhnə fantaziyaları simvolik şəkildə əks olunmuşdur. Başqa sözlə, inancın prototipində cinsi münasibətdə olan valideynlərin “yaradıcılığa xidmət edən söhbətləşməsi” dayanır ki, bu da həmin inancda eşidilən ilk sözün “tələməyə-yənləşdirici” semantika qazanmasına səbəb olmuşdur. Psixanalitik kontekstdə yanaşdıqda belə məlum olur ki, Novruzdakı “qapıbusma” faktının prototipində uşağın ilkin səhnə fantaziyası dayanır və mahiyyətə bu yaradılış məzmunlu “ilk cinsi münasibəti”nə dinlənilməsi semantikasi daşıyır. Bu da ayrı-ayrı fərdlərin taleyinin müəyyənəşdirilməsinə əsas verir. Çünki inancın prototipinə görə qapı arxasında yaradılış işini görənlər ixtiyar sahibi valideynlərdir. Onu da xatırladaq ki, ilkin səhnə fantaziyası “ol zamanı”na aid yalnız bu inancın psixoloji prototipində dayanır. Xatırladaq ki, Novruzda keçirilən fallar içərisində belə bir inanc da var ki, gecə yumurtanın yanına biri qırmızı, biri də qara karandaş qoyulur. Əgər yumurtanın üzərinə qırmızı xətt çəkilibsə, arzun yerinə yetəcək, qara xətt çəkilibsə, arzun həyata keçməyəcək (Rüstəmzadə 2016: 67; Rüstəmzadə 2012b: 150). İncəda aktuallaşan yumurta metaforik olaraq doğulmaqda, yaradılmaqda olan gələcəyi ifadə edir. Bu mənada yaradılışın doğum orqanına işarə edən yumurtadan öyrənilməsi faktı da dolayısı ilə cinsi semantikaya malikdir. Əgər inancların birində gələcək “söz” əlaməti vasitəsilə öyrənilirsə, digərində “rəng” əlaməti ilə öyrənilir.

Yumurta dişi başlanğıcına işarə edir. Bir çox inanclara görə, yumurtanın üstünə xətti çəkən Xızırdır: “Azərbaycanda Axır Çərşənbə günü pəncərə önünə qoyulan yumurtanın Xızır tərəfindən xətlənərək işarələndiyinə inanılır. Bu xətlərdən qara xətt qıtlığı, qırmızı xətt isə bərəkəti işarələyir” (Kalafat 2011: 157). Məlum olduğu kimi, Xızır da dölləndirici kişi başlanğıcını simvolizə edir. Xızırın yumurtanın üstünə xətt çəkməsi onun cinsi akt yerinə yetirməsinin simvolik ifadəsidir. Bu faktın da prototipində ilkin səhnə fantaziyası dayanır, yəni burada da ata və ana arasında yaradıcı cinsi münasibət əsasında gələcək öyrənilməyə çalışılır. Yaradılışın başlanğıcı sayılan “ol zamanı”na aid çoxsaylı faktların psixosemantik əsasında uşağın ilkin səhnə fantaziyaları dayanır. Onu da deyək ki, prototipində ilkin səhnə fantaziyaları dayanan yaradılış məzmunlu faktlar yalnız Novruz bayramında özünü göstərmir. Psixosemantik baxımdan “yaradılış məzmunu” kontekstində insanların cari psixoloji kompleksləri aktuallaşdığına görə bu məzmun çoxsaylı inancların əsasında dayanır. Həm də belə inanclar sosial normalar tərəfindən qəbul edilməyən psixoloji fantaziyaların simvolik ifası üçün münbit çıxış imkanı təqdim edir.

“İlan ağzından qurbağa qurtarmaq”la bağlı inanc da uşağın “ilkin səhnə” fantaziyası əsasında formalaşan fakt kimi yaradılış, doğuluş məzmunu daşıyır. Nağıllardan məlumdur ki, qəhrəman nəhəng ilanın, əjdahanın ağzından qızı qurtararaq onun növbəti doğuluşuna şərait yaradır. Bu mənada ilanın udmağa hazırlaşdığı qurbağanı ağzından buraxması doğuluş məzmunu daşıyır ki, bu da müvafiq duruma nail olan qadının doğum orqanındakı problemin həlli

ilə nəticələnməyinə inanılır. Yəni yaradılış semantikasını baxımından ilanın ağzından qurbağanı buraxması doğuluşu simvolizə edir ki, bu da qadının cinsiyyət orqanının doğum gücünün bərpasına da şərait yaradır. Məsələyə bu baxımdan yanaşanda məlum olur ki, ilanın ağzından qurbağanı buraxması ilə qadının uşaq doğması ekvivalent hadisədir ki, sözügedən inancda bunlar “bənzer bənzerini” törədən prinsipi üzrə bir-biri ilə əlaqələndirilmişdir.

Beləliklə, “ilan ağzından qurbağa qurtarmaqla” bağlı olan inancı analiz edəndə aydın olur ki, burada Geza Roheimin dediyi kimi, edipal/elektral kompleks kontekstində uşağın ilkin səhnə fantaziyası ifadə olunmuşdur. Oğlan uşaqlarının (və ya kişilərin) edipal, qızların (və ya qadınlara) elektral fantaziyaları müvafiq inancda mənəvaradıcı psixoloji reaksiya kimi ortaya çıxmışdır. Odu ki, inancda insanlar arasında münasibətin metaforik ifadəsi olan iki heyvanın (ilan və qurbağanın) mübarizəsi zamanı onlarla qarşılaşan şəxslərdə cinsindən asılı olaraq müxtəlif qabiliyyətlər hasil olur. Psixanalitik kontekstdə məlum olur ki, ata gücünü simvolizə edən ilan qadın gücünü simvolizə edən qurbağanı udması metaforik baxımdan ata və ana arasındakı cinsi münasibətləri ifadə edir. Edip kompleksi daşıyıcısı olan qısqanc uşaq üçün arzuolunmaz bu münasibətə müdaxilə uşaq mövqeyinin təmsilçisi olan şəxslərə mükafatlandırıcı qabiliyyətlərin bəxş olunması ilə yekunlaşır. Daha doğrusu, ata və ana arasında cinsi münasibətin metaforası olan “ilanın qurbağanı” udması hadisəsini (başqa sözlə, ata və ana arasındakı cinsi münasibəti) pozmağın uşaqda yaratdığı psixoloji həzz inancda “mükafatlanma” hadisəsini ortaya çıxarır.

Sonda yenə də xatırladaq ki, şüur sahəsinin rasiyal sorğularından kənarada olan inancların irrasiyal təbiəti psixoloji komplekslərin ifadəsi üçün münbit şərait yaradır. Müvafiq inancın müxtəlif variantlarında uşaq mövqeyi həm kişi, həm də qadının timsalında ifadə olunur. Bu da inancın müxtəlif variatlarında edipal və elektral fantaziya-ların ifadə olunduğunu göstərir. Təhlillərdən məlum olur ki, müvafiq inancda ilanı öldürərək onun ağızından qurba-ğa qurtaran şəxs kişidirsə, o, ata gücünün təmsilçisi olan ilanın gücünü mənimsəyir. Bu da ona boğazı sağaltmaq gü-cünü bəxş edir. Əgər ilanı ölürərək onun ağızından qurba-ğanı qurtaran şəxs qadındırsa, o, qadın gücünün təmsilçisi olan qurbağanın müvafiq gücünü mənimsəyir. Bu da ona vaginal sahədə işləmək, uşaq doğuzdurmaq qabiliyyətinin verilməsi ilə nəticələnir. Xalq düşüncəsində ağız və vaginal sahənin ekvivalentliyi bir çox hallarda qadınlara da “bo-ğazda işləmək”, onu sağaltmaq imkanı verir. Bir sözlə, inancın əsasında ilkin səhnə fantaziyası kontekstində oğ-lanların edipal (yəni atanın yerini tutmaq), qızların elektral (ananın yerini tutmaq) fantaziyaları təcəssüm olunmuşdur.

Uşaq məntiqinin aktual olduğu inanclar uşaqılıqda or-taya çıxan psixoloji komplekslərin drammatizmi əsasında ya-radılmaqla yanaşı, onların qeyri-şüuri şəkildə böyüklərin həyatında davamlı ifadəsi üçün də əlverişli imkan təqdim edir. Bu mənada rasiyal məntiqdən kənar olan inanclar so-sial normalardan kənar olan psixoloji komplekslərin ifadəsi üçün mühüm yaradıcılıq kanallarından biridir.

Ədəbiyyat

Acaloğlu A., Bəydili C. 2005. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı: Şərq-Qərb, 304 s.

Allahverdiyev, R. 2013. Təqvim mifləri və Novruz. Bakı: Nurlan, 180 s.

Cəfərli, M., Babayev R. 2012. Naxçıvan folkloru antologiyası, III cild. Naxçıvan: Əcəmi, 506 s.

Cəfərli, M., Səfərov Y., Babayev R. 2011. Naxçıvan folkloru antologiyası. II cild, Naxçıvan: Əcəm, 496 s.

Dundes, Alan 1991. Bruno Bettelheim's Uses of Enchantment and Abuses of Scholarship. The Journal of American Folklore, Vol. 104, No. 411, pp. 74-83.

Eliade, M. 1994. Ebedi dönüş mitosu (Çeviren: Ümit Altuğ) Ankara: İmge Kitabevi, 189.

Əbdülhəlimov, H., Qafarlı R., Əliyev O., Aslan V. 2000. Azərbaycan folklor antologiyası. IV kitab (Şəki folkloru), Bakı: Səda, 497 s.

Fischer J.L. 1963. The Sociopsychological Analysis of Folktales. Current Anthropology, Vol. 4, No. 3, pp. 235-295.

İslamzadə, Kəmalə 2017. «Övladlığa götürmə» ənənəvi motivinin mərasim kompleksində yeri. «Molla Pənah Vaqif və müasirlik» mövzusunda Respublika Elmi-Praktik konfransının materialları. BDU, s. 121-124.

İsmayılov, H., Xurdamiyeva S. 2006. Azərbaycan folklor antologiyası. XIV kitab (Dərbənd folkloru), Bakı: Səda, 430 s.

İsmayılov, H., Quliyeva R. 2004. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX kitab (Gəncəbasar folkloru). Bakı: Səda 522 s.

Jung, Carl Gustav 2020. Freud ve psikanaliz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 319 s.

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

Kalafat, Y. 2007b. Balkanlardan Uluğ Türkünstanə Türk Halk inancları. II cild. Ankara: Berkan yayınları, 406 s.

Kalafat, Y. 2011. Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a. Ankara: Berikan Yayınevi, 222 s.

Kalafat, Yaşar. 2013. Uzak Geçmişdən Gümüşhaneviye ve Gümüşhanevidən Günümüze Bölgede Halk Sufizmi-Halk Tebabeti Bağlantısı. I Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu 03-05 Ekim 2013, Gümüşhane. Bildiri Kitabı. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, s. 817-836.

Kazımoğlu, Muxtar, İsayeva Səbinə 2016. Gədəbəy folklor örnəkləri. I cild. Bakı: Elm və təhsil, 360 s.

Qarayev, Səfa 2020. "Dədə Qorqud" eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 385 s.

Qarayev, S. 2019. Ovçu Pirim nağılında (AT 670) kişi stereotiplərinin simvolik təcəssümü. AMEA Filologiya və Sənətsünaslıq, № 2, s. 205-208.

Qasımlı, Məhərrəm 1993. El düzgüləri, elat söyləmələri (toplayıb tərtib edən Məhərrəm Qasımlı) Bakı: Azərənşər, 176 s.

Qasımlı, M., Əliyev O., Xəlilov R. 2014. Dərbənd folklor örnəkləri, 1-ci kitab, Bakı: Elm və təhsil nəşriyyatı, 368 səh .

Quliyev, Hikmət. 2016. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı: Elm və təhsil, 216 səh.

Məmmədova, X. 2019. Günahsız mayalanma mifi – möcüzəli doğuluş motivinin əsas mifoloji qaynaqlarından biri. Dədə Qorqud, № I, s. 111-119.

Mollaibrahimoğlu, Çiğdem. 2008. Anadolu halk kültüründə hayvanlar etrafında oluşıan inanç ve pratikler/ Karadeniz teknik universiteti, Yüksek lisans tezi/Trabzon, 156 s.

Nəbioğlu, V. Əsgərov, Ə., Kazımoğlu, M. 2005. Azərbaycan folkloru antologiyası, XII kitab (Zəngəzur folkloru). Bakı: Səda nəşriyyatı, 464 səh.

Öger, Adem 2012. Uygur türklerinin doğum âdetleri. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume, 7/1, pp.1679-1694.

Özhan, Mevlüt 2018. Yağmur Ritüelinde Simgeler ve Büyü. Gelenek Görenek ve İnançlar. 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara: Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 263-279.

Recep, S. Tatar 2016. Doğum-Yaşam-Ölüm üzerine Hurafeler. İstanbul: Su Yayınları, 271 s.

Ricklin, Franz 1915. Wishfulfillment and Symbolism in Fairy Tales. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Company, 90 p.

Róheim, Géza 1992. Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore, New Jersey, Princeton University Press Princeton, 195 p.

Rüstəmzadə, İ. 2006. Azərbaycan folkloru antologiyası, XVI kitab (Ağdaş folkloru), Bakı: Səda nəşriyyatı, , 496 s.

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

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

Rüstəmzadə, İlkin. 2012b. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, , 468 səh.

Rüstəmzadə, İlkin 2014a. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VIII kitab (Kəlbəcər rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 440 s.

Rüstəmzadə, İlkin 2014b. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. IX kitab (Beyləqan, İmişli, Tərtər, Bərdə və Cəbrayıl rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 402 s.

Rüstəmzadə, İlkin 2016. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. X kitab (Zəngilan və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 399 s.

Seyidov, N. 2005. Azərbaycan nağılları. Beş cilddə. V cild. Bakı: Şərq-Qərb, 304 s.

Süleymanova, L. 2013. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Zərdabi LTD MMC, 466 s.

Süleymanova, L. 2014. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri) (Toplayan və tərtib edən Ləman Vaqifqızı). Bakı: Elm və təhsil, 444 səh.

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Muxtar Kazımoğlu (İmanov)

FOLKLORDA ZAMAN VƏ MƏKAN (ZƏNGƏZUR
NÜMUNƏLƏRİ ƏSASINDA) 3

Əfzələddin Əsgər

ZƏNGƏZURDA FOLKLOR HƏYATI 42

Sərxan Xavəri

ZƏNGƏZUR FOLKLORUNDA ETNİK-SİYASİ
ÖZÜNÜTƏŞKİL KODUNUN FUNKSIONAL
SEMANTİKASI 77

Etibar Talıblı

AZƏRBAYCAN ATALAR SÖZÜ VƏ
MƏSƏLLƏRİNİN ÇAĞDAŞ İNKİŞAF MEYİLLƏRİ
(QARABAĞ VƏ ZƏNGƏZUR BÖLGƏLƏRİ
ÖRNƏKLƏRİ ƏSASINDA) 102

Sönməz Abbaslı Yurttaş

QARABAĞ VƏ ZƏNGƏZUR MAHALININ TOY
ADƏTLƏRİ 145

Hikmət Quliyev

ƏNƏNƏVİ MƏDƏNİ YADDAŞDA VƏ VİRTUAL
SOSIAL MÜHİTDƏ SEYİD OBRAZI: SAKRAL
BİLİYİN İRONİKLƏŞMƏSİ (ZƏNGƏZUR
FOLKLOR NÜMUNƏLƏRİ VƏ VİRTUAL
FOLKLORİK FAKTLAR ƏSASINDA) 175

Safa Qarayev

ZOOLOJİ İNANÇDA İNFANTİL MÖVQENİN
SİMBOLİK PROYEKSİYASI VƏ PSIXOSEMANTİKASI
(ZƏNGƏZUR VƏ QARABAĞ FOLKLOR
MATERİALLARI ƏSASINDA) 225

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun "Sosial demoqrafik proseslər kontekstində Zəngəzur folkloru: milli-mədəni yaddaş və bəşəri zənginlik" elmi tədqiqat proqramı çərçivəsində nəşr olunmuşdur.

Nəşriyyatın direktoru: *Səbuhi Qəhrəmanov*
Kompüter tərtibçisi: *Rəvanə İlmanqızı*
Bədii tərtibat: *Şəlalə Məmməd*

Formatı 60x84 ¹/₁₆

Həcmi 17 ç.v.

Tirajı 200

Ünvan: Bakı şəh., İstiqlaliyyət küç. 28