

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

DƏDƏ QORQUD GÜNÜ
XIV Elmi Sessiyanın
materialları

9 aprel 2014-cü il

BAKI – 2014

Elmi redaktor, tərtib edəni
və “Ön söz”ün müəllifi: **Fil.ü.f.d. Nail QURBANOV**

Dədə Qorqud günü, XIV Elmi Sessiyanın materialları,
Bakı, Elm və təhsil, 2014, 80 səh.

folklorinstitutu.com

D 4603000000 Qrifli nəşr
Í-098-2014

© Folklor İnstitutu, 2014

ÖN SÖZ

Hər il aprel ayında AMEA Folklor İnstitutunda “Respublika Dədə Qorqud günü” Elmi Sessiyası keçirilir. Sözügedən tədbir Ulu Öndərimiz Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında 20 aprel 1997-ci il tarixli Fərmanından sonra 2000-ci ildə ölkəmizdə keçirilən yubiley tədbirinin davamı olaraq ənənəvi qaydada, artıq 14 ildir ki, qeyd olunur. Sessiyada “Dədə Qorqud kitabı”nın poetika, mətnşünaslıq, ideya-məzmun problemlərinə dair müxtəlif elmi məruzələr və dastandan örnəklər söylənilir. Bu tədbirə respublikamızdan, eləcə də müxtəlif ölkələrdən gələn qonaqlar qatılır.

Bu il də 9 aprel tarixində AMEA Folklor İnstitutunda “Respublika Dədə Qorqud günü” elmi sessiyası keçirildi. Tədbiri giriş sözü ilə açan AMEA Folklor İnstitutunun direktoru, fil.üz.e.d. Muxtar Kazımoğlu–İmanov iştirakçıları salamlayaraq bildirdi ki, artıq 14 ildir ki, AMEA Folklor İnstitutunda çox hörmətli alimimiz Tofiq Hacıyevin təşəbbüsü ilə “Respublika Dədə Qorqud günü” Elmi Sessiyası keçirilir. Ulu öndərimiz Heydər Əliyevin məlum Fərmanından sonra bu möhtəşəm söz abidəmiz hərtərəfli tədqiqata cəlb olunub, onunla bağlı xeyli sanballı monoqrafiyalar yazılıb, ikicildlik “Dədə Qorqud ensiklopediyası”, “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti nəşr olunub. Folklor İnstitutunda Tofiq Hacıyevin rəhbərliyi ilə “Dədə Qorqud” şöbəsi fəaliyyət göstərir, alimin redaktorluğu ilə “Dədə Qorqud” adlı elmi-ədəbi toplu çap olunur. Toplu mütəmadi olaraq ildə 4 dəfə buraxılır, həcmi təxminən 180 səhifədir. Topluda “Dədə Qorqud kitabı”nın poetika, ideya-məzmun problemlərinə dair AMEA Folklor İnstitutu əməkdaşlarının elmi araşdırmaları ilə yanaşı, respublika və dünya qorqud-

şünaslığının nailiyyətləri də işıq üzü görür. Bütün bunlar onu göstərir ki, məlum Fərmandan sonra ölkəmizdə, eləcə də Folklor İnstitutunda bu monumental söz abidəmizin tədqiqinə diqqət xeyli artırılıb. Hər il və eləcə də bu gün keçirilən “Respublika Dədə Qorqud günü” bu diqqətin nəticəsidir. Sonra M.K.İmanov tədbirin gündəliyi ilə iştirakçıları tanış etdi və çıxış üçün sözü fil.üz.e.d., prof. Əzizxan Tanrıverdiyə verdi.

Prof. Əzizxan Tanrıverdi “Qohum sözü işığında, yaxud fərqli şərh və transkripsiyalara münasibət” mövzusunda məruzə ilə çıxış etdi. O öz çıxışında qeyd etdi ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda xeyli miqdarda qohumluq münasibətlərini bildirən sözlər vardır. Natiq Drezden nüsxəsində və müxtəlif tədqiqatçıların nəşrlərində əks olunan və müxtəlif cür şərh olunan “kavım”, “kavum”, “qoma” sözlərinə münasibət bildirdi, bu sözlərin daha düzgün hesab etdiyi oxunuşunu və məna yozumunu dinləyənlərin nəzər-diqqətinə təqdim etdi.

Daha sonra söz fil.üz.e.d., prof. Kamran Əliyevə verildi. O, “Bir daha Təpəgöz haqqında” adlı məruzə ilə çıxış etdi. Məruzəçi apardığı araşdırmalar nəticəsində belə bir qənaətə gəldiyini bildirdi ki, Təpəgözün bütün düşmənlərdən daha güclü, yenilməz olmasının səbəbi onun atasının Oğuz elindən olması idi. Təpəgöz həm öz düşmənciliyi, həm də Basata məğlubiyyəti ilə Oğuz elinin gücünü əks etdirir. Çünki Təpəgözün simasında ən böyük düşmən, Basatın simasında isə Təpəgözün məğlub edən ən qüdrətli qəhrəman Oğuz elindən olandır.

Daha sonra söz fil.üz.f.d. Rüstəm Kamala verildi. O, “Dədə Qorqud kitabı” və “İqor polku haqqında dastan”: xronotopların tipologiyası” mövzusunda məruzə ilə çıxış etdi. Məruzəçi qeyd etdi ki, “Dədə Qorqud kitabı” özünəməxsus xronotop strukturuna malikdir. M.Baxtinin irəli sürdüyü nəzəri postulatlarından çıxış edərək R.Kamal “Dədə Qorqud kitabı”-

nin epik süjetlərindəki xronotopik dəyərləri aşağıdakı kimi fərqləndirdi: 1) yol xronotopu ; 2) ov xronotopu; 3) yolayrıcı xronotopu. Məruzəçinin qənaətlərinə görə, “Dədə Qorqud kitabı”nda xronotoplar əsasən ritual məzmunludur və bu xronotoplardan hər biri bir çox kiçik xronotopları da ehtiva edə bilər: axı, hər bir motivin özü ayrıca xronotopa malik ola bilər.

Sonra söz ped.üz.f.d. Asif Hacıyevə verildi. O, “Dədə Qorqud kitabı”nda təhrifə uğramış sözlər” mövzusunda məruzə ilə çıxış etdi. Nətiq bildirdi ki, oğuz zamanının düşüncə və həyat tərzini əks etdirən “Dədə Qorqud” eposu mükəmməl variantda Drezden nüsxəsi şəkilində zamanəməzə gəlib çıxmışdır. Lakin müxtəlif yazılı mənbələrdə rast gəlinən mətn parçaları göstərir ki, dastan qəhrəmanlarının fərqli şəkildə təsvir olunduğu hekayələr də mövcud olmuşdur. Bu faktların müqayisəli təhlili Drezden əlyazmasının məhz Azərbaycan xalqının formalaşdırdığı dastan variantı olduğu qənaətinə gəlməyə əsas verir.

Sonda məruzələri dəyərləndirmək üçün söz Folklor İnstitutu “Dədə Qorqud” şöbəsinin müdiri T.Hacıyevə verildi. T.Hacıyev tədbirdə iştirak edən hər kəsə, eləcə də məruzəçilərə öz təşəkkürünü bildirdi. O, məruzələri yüksək qiymətləndirdiyini və onların yüksək elmi səviyyəyə malik olduğunu vurğuladı. 14 il ərzində AMEA Folklor İnstitutunda keçirilən “Dədə Qorqud günü” tədbirlərinin tarixinə nəzər salan T.Hacıyev bildirdi ki, bu tədbirlərdə hər zaman biri-birindən maraqlı tədqiqatlar ərsəyə gəlmiş, bu da bizim türk-oğuz tarixinin ana kitabı olan “Dədə Qorqud kitabı”ımızın araşdırılması kimi müqəddəs işimizə böyük bir töhfə olmuşdur.

Sessiyanın sonunda burada dinlənən məruzələrin nəşr edilməsi qərara alındı. Oxucuların ixtiyarına təqdim olunan bu kitabda “Respublika Dədə Qorqud günü” XIV Elmi Sessiyasının materialları dərc olunmuşdur.

Əzizxan TANRIVERDİ

Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

**QOHUM SÖZÜ İŞİĞİNDƏ, YAXUD
FƏRQLİ ŞƏRH VƏ TRANSKRİPSİYALARA
MÜNƏSİBƏT**

“Dədə Qorqud kitabı”nda qohumluq münasibətlərinin sözlə ifadəsi qabarıq şəkildə görünür. Maraqlıdır ki, təhkiyəçi bu tip vahidlərin, daha dəqiqi, qohumluq bildirən sözlərin əksəriyyətinin məna yükünü mətn daxilində ifadə etməyə çalışıb. İki fakta diqqət yetirək: “dədə” sözünün təkcə yol göstərən, ağsaqqal, müdriklər müdriki, ustad ozan yox (Dədəm Qorqud gəldi, oğlana ad qədi...), həm də baba mənasında işlənməsi mətn kontekstində asanlıqla anlaşılır (“Mərə qavat, mənim babam Bayındır xan degilmidir?” Ayıtdı: “Yox, ol, anağın babasıdır, səniñ dədəñdir”); yaxud “güyəgü” sözünün məhz kürəkən mənasında olmasına birbaşa işarə olunur: “Bəglər, Beyrək bizdən qız almışdır, güyəgümüzdir. Əmma Qazanıñ inağıdır...” Bu cür detallar onu deməyə əsas verir ki, təhkiyəçi Oğuz cəmiyyəti üçün səciyyəvi olan nəsil və ailə toplusları daxilindəki qohumluq münasibətlərinin bütün tərəflərinə dərinləndən bələd olub...

“Biri ilə qohumluq əlaqəsi olan adam” anamlı “qohum” sözü “Kitab”da ayrılıqda deyil, obrazlı ifadələr daxilində müşahidə olunur: qaum-qardaşa həsrət – Ataya-anaya, qauma-qardaşa həsrətəm; qövmlü qövmlə görklü – Qövmlü qövmlə görklü gördüm.

Qorqudsünəslıqda Drezden nüsxəsinin 44-cü səhifəsindəki “قوم قهل منيم قوما يوردم” yazılış şəklinin aşağıdakı kimi transkripsiyası müşahidə olunur:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: Kavım kabile benüm kama yurdum (9);

M.Erginin nəşrində: Kavum kabile menüm kuma yurdum (5);

H.Araslının nəşrində: Qum qumlamayım quma yurdum! (2);

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: Qom qomlamım qoma yurdum! (15);

S.Tezcan və H.Boeschotenin kitabında: Kavım kabla beküm kon(r) yurdum;

S.Əlizadənin hazırladığı ensiklopedik nəşrdə: Qövm – qəbilə mənim quma yurdum (müəllif “qom-qomla mənim qoma yurdum” şəklində transkripsiyayı daha məqbul hesab edir) (16, 47).

Müqayisələr göstərir ki, O.Ş.Gökyay Drezden nüsxəsindəki müxtəlif yazılış şəkillərini eyni söz kimi oxuyub: قوم (D-44) kavim; قأوم (D-98) – kavum. Burada aydın şəkildə görünür ki, birinci yazılış şəklində əlif (ا) hərfi yoxdur. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində isə həmin yazılış şəkillərinin transkripsiyası belədir: birinci yazılış şəkli “qom”; ikinci yazılış şəkli “qaum”.

Qom-qomla mənim qoma yurdum,
Qulanla sığın-keyikə qonşu yurdum!
Səni yağı nerədən darımış, gözəl yurdum?!
Ağ ban evim dikiləndə yurdu qalmış.
Qarıcıq anam oluranda yeri qalmış
Oğlum Uruz ox atanda buta qalmış,
Oğuz bəgləri at çapanda meydan qalmış.
Qara mudbaq dikiləndə ocaq qalmış.

A.Hacıyev bu parçadakı birinci misranın məhz “Qom-qomla mənim qoma yurdum!” şəklində transkripsiyasını düzgün hesab edərkən iki arqument gətirir:

1) Drezden nüsxəsindəki yazılış şəkli; 2) H.Araslının transkripsiyası və O.Ş.Gökyaya açıq məktubu. Bir cəhəti də qeyd edək ki, A.Hacıyev bu arqumentlərini S.Əlizadənin “həmin misranı “D”-yə (Drezden nüsxəsinə - Ə.T.) əsasən “Qom-qomla mənim qoma yurdum” şəklində oxumaq olar” fikri ilə qüvvətləndirməyi də unutmur (8, 91-92). “Eynicinsli sait və samit səslərin ahəngdar düzümü əsasında yaranmış ilkin arxaizmlərin sıralandığı birinci misra uzun müddətdir ki, qorqudşünaslığın fikir çək-çevirində öz həqiqi yozumunu gözləməkdədir” (8, 91), – deyən A.Hacıyev ilk olaraq həmin misra ilə bağlı qorqudşünasların fikirlərini saf-çürük edir. Konkret desək, aşağıdakı məsələlərə daha çox diqqət yetirir:

– həmin misradakı başlanğıc sözləri O.Ş.Gökyayın “kavın” (qövm), kabilə (qəbilə) kimi anladığını, “koma” sözünün isə günəş düşməyən quzey, bolluq, rifah və s. kimi mənalarda açıqladığını göstərir;

– M.Erginin, əsasən, O.Ş.Gökyayın mövqeyində dayanmış olduğunu, “kuma” sözünü isə “ortaq qocaları eyni olan qadınlar” mənalı ərəb mənşəli söz kimi izah etdiyini qeyd edir. Eyni zamanda T.Tekinin də məhz bu iddiada olduğunu bildirir;

– yuxarıda təqdim etdiyimiz sintaktik bütövdəki birinci misraya V.V.Bartoldun tərcüməsində diqqət yetirir: “Хоть тебя не засыпал песок, ты покинуто, мое жилище”. Müəllifin tərcüməsindəki uyğunsuzluqları göstərir: “belə çıxır ki, böyük türkoloq birinci sözü “qum”, ikinci sözü “qumlamaq” felinin inkar forması, üçüncü sözü isə “tərk edilmiş, boşaldılmış” mənalarında dərk etmişdir”. Digər tərəfdən, həmin tərcüməni (birinci misranın tərcüməsi nəzərdə tutulur) A.N.Kononovun qəbul etmədiyini, əksinə, digər mənbələri, daha dəqiqi, O.Ş.Gökyay və M.Erginin variantlarını əsas götürərək

“(о) народ, (о) племя, о мое крепкое жилище!” tərcümə variantını məqbul hesab etdiyini açıqlayır;

– S.Tezcanın ilk iki sözün ərəb mənşəli olması fikri ilə razılaşmasını, “qoma” sözünü isə yazılış xətası hesab etməsini, daha doğrusu, bu sözü “konar” fonetik qabığında, həm də “qonaqlanan yurd, obanın hər zaman gəlib qonaqladığı yurd yeri” anlamında aşığıqladığını şərh edir;

– H.Araslı, M.Təhmasib, Ş.Cəmşidov kimi alimlərin həmin misranın semantik yükünə münasibət bildirmədiklərini diqqətə çatdırır;

– P.Xəlilovun “Qədim türk sözlüyü”ndəki “güclü həyəcanla vuruşmaq” anlamlı “quma ur” ifadəsinin məna yükünə söykənərək həmin misranı “Necə qəzəblənməyim, necə həyəcanlanmayım, yurdum; Necə bərk həyəcanlanmayım, yurdum” şəklində yozmasını diqqəti çəkən mülahizələrdən hesab edir;

– mübahisə obyektinə çevrilmiş birinci misradakı sözlərin F.Zeynalov və S.Əlizadə tərəfindən “Qohum qəbiləli komam – yurdum!” variantında müasirləşdirilməsini xüsusi olaraq qeyd edir...

Yuxarıdakı fikirlərin əksəriyyətinin daha çox güman üzərində qurulduğunu əsas götürən qorqudşünas A.Hacıyev məsələyə tam başqa kontekstdə yanaşır ki, bu da, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

– abidənin dilində “yurd” sözü bir neçə mənada, o cümlədən geniş mənada vətən, dar mənada isə yaşayış yeri, dayanacaq, ev mənalarında işlənmişdir...: “Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdı. Şami günlügi yer yüzünə tikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı...”;

– canlı xalq dilində “qom-qom” ifadəsi indi də işlənməkdədir. “Topa-topa”, “dəstə-dəstə” mənasını verən bu kəlmə əksər hallarda qarışqa yuvalarını xarakterizə etmək üçün

söylənilir. Maraqlıdır ki, qarışqaya qədim türk yazılı abidələrinin birində “komursğa” da deyilir. Əgər qarışqa adı “qarışmaq” feli ilə bağlıdırsa, “komursğa” adı “qom” (topa) yaşamaqla əlaqədardır;

– ...oğuzlar yurdlarını torpaq üzərinə asanlıqla “dikib”, yəni sancıb qura bilirlər. Bu isə onun “qoyma yurd, qurma qurd” adlanmasına səbəb olmuşdur... “qoma” sözünün Osmanlı türkcəsində “qoyulma, qurulma, basdırılma” mənalarını ifadə etdiyi bildirilir;

– bəzi dialektizmdə “tayfa, nəsil” mənasında işlənən “com” sözü də məhz arxaik “qom” sözünün çoxmənalılıq qazanması yolu ilə yaranmışdır. İlk mənada “çadır”, “alaçiq” mənasında işlənən bu söz sonradan həmin yurd yerlərində yaşayan nəslə, tayfanı adlandırmağa xidmət edib... Bizim com kəndin bir tərəfindəki (İmişli)... q – c//ç səs əvəzlənməsi “Kitab”ın dili üçün də xarakterik sayılan dil hadisələrindəndir (qağırdı – çağırdı. Beyrəgin babası Baybörə bəg dəxi bazır-ganları qağırdı)... Burada bir cəhəti xatırlatmaq lazım gəlir: “qoma” sözünün alaçiq mənasında işlənməsindən ilk dəfə O.Ş.Gökyay bəhs edib: “Kəlime kuma deye okunduğuna görə isə başqa bir anlama gəlir. Alaçiq veyahut kuma. Bu, yontulmuş uzun “Palıt” çubuklarıyla kurulmuş. Bunlara “alaçiq çubuğu” namı verilir” (4, 232).

– “qom” arxaizmi müasir türk dilləri və dialektlərində “kom”, “com”, “cum” şəklində yaşayan sözün arxetip formasıdır. Verilmiş nümunədə “qom” sözünün təkrarlanaraq işlənməsi çoxluq, topluluq anlamını ifadə etməyə xidmət edir...;

– “Kitab”ın Drezden nüsxəsində aydınca yazılmış bu arxaizmi ərəb mənşəli sözlərlə qarışdırmağa lüzum yoxdur, -la morfemi isə “ilə” qoşmasının ahəng qanununa tabe edilərək bitişik yazılmış formasıdır;

Qorqudşünas A.Hacıyev bu cür şərhlərdən sonra yazır: “Beləliklə, Qazan xanın çadır-çadır salınmış alaçıq yurdunu xarakterizə edən bir soylama parçası qədim oğuz məişətinin müqayisəli təhlili fonunda aydın dərk olunur və uydurma yozumlara ehtiyac duyulmur” (8, 96). Bu fikirlərlə, eyni zamanda yuxarıdakı qeydlərlə müəyyən mənada razılaşımaq da olar. Amma “Qom-qomla mənim qoma yurdum” (bu cür transkripsiya daha məqbul hesab olunur) misrasına qədərki sintaktik bütövlərin semantik yükü, eyni zamanda M.Kaşğarının “Divanı”ndakı həsrət duymaq anlamı “komi” sözü həmin misranı tam yeni müstəvidə izah etməyə imkan verir. Bu mənada aşağıdakılara diqqət yetirək:

“Kitab”da “Tatlu mənim canımı alur oldu” tipli nümunələrdə ikinci tərəfə aid olan təyinlərin söz birləşməsinin əvvəlində işlənməsi və bu zaman fikrin düzgün ifadəsinin intonasiya ilə nizamlanması qorqudşünaslıqda xüsusi olaraq qeyd olunur. Bu baxımdan “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasını məhz “Mənim qom-qomla qoma yurdum” şəklində təhlil cəlb etmək lazım gəlir. Maraqlıdır ki, bərpa etdiyimiz “qom-qomla qoma” modeli formasına görə “Kitab”dakı digər vahidlərlə birbaşa bağlanır: quş quşlamaq, quv quvlamaq, diş dişləmək, siş-siş sişləmək... Bu sistemə müasir dilimizdə mühafizə olunan oxşar modelləri də əlavə etmək olar: ağlam-ağlam ağlar, göynəm-göynəm göynər, oynam-oynam oynar...

Qeyd etdiyimiz kimi, qorqudşünaslıqda “qoma” sözü çadır, alaçıq mənasında da izah olunur. “Kitab”ın poetik strukturu, xüsusən də ümumi semantik yükü isə belə bir fikri reallaşdırır: “Dastan”da otaq, çadır, ev tipli sözlərin intensivliyi, hətta ev sözünün həmin boyun adında (Salur Qazanıñ evi yağmalandığı boyı bəyan edər) işlənməsi “qoma” sözünün çadır, alaçıq anlamında olmadığını deməyə əsas verir.

“Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasındakı “qoma” sözünün, həm də bütövlükdə həmin misranın semantik yükü Qazanın yuxuda qarma-qarışıq əhvalatlar görməsi kontekstində izah olunmalıdır: “Bilürmüsin, qarındaşım Qaragünə düşümdə nə gördü? Qara qayğılu vəqəə gördüm. Yumruğında talbınan şahin bənim quşımı alır gördüm. Gögdən ildirəm ağban evim üzərinə şaqır gördüm. Düm qara pusarıq ordımın üzərinə tökülü gördüm. Quduz qurtlar evimi dəlir gördüm. Qara dəvə əjšəmədən qarvar gördüm...” (“Kitab”da bu parçanın “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrası ilə başlanan sintaktik bütövdən əvvəl verilməsini nəzərdən qaçıрмаq olmaz). Heç şübhəsiz ki, yuxuda qarma-qarışıq əhvalatlar görmə birbaşa insanın psixikası ilə bağlıdır. Yəni insan nədənsə narahat olduqda, darıxdıqda, nəyinsə həsrətini çəkəndə onun yuxusu da Dədə Qorqudun dili ilə desək, “qara qayğılı” olur. Bu mənada Qazanın yuxusunun assosiativliyi istər-istəməz “qoma” sözünün məhz darıxmaq, həsrətini çəkmək mənasında işləndiyini yada salır. Qarşılaşdırmalar Qazanın yurdu ilə soraqlaşması səhnəsinin birbaşa yuxuda gördüklərinin məntiqi nəticəsi kimi çıxış etdiyini açıq-aydın göstərir. Amma bu müstəvidə ən əsas arqumentimiz M.Kaşğarının “Divan”ındakı şərhlerdir: “Komıdı: ər əvində qə komıdı = adam öz evinə həsrət duydu. Bir adam hər hansı bir şey üçün darıxsə, ona qarşı ürəyində həsrət və şövq duysə, yenə belə deyilir: komır – komımək) (12, 250). Türkologiyanın banisi M.Kaşğari sanki bu fikirləri uzun müddət mübahisə obyektinə çevrilmiş “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasının semantikasi barədə söyləyib. Çünki “Kitab”dakı “qoma” ilə “Divan”dakı “komı” təkcə fonetik tərkibcə yox, həm də semantika baxımından eyni xətdə birləşir. Burada onu da qeyd etmək lazım gəlir ki, “Qom-qomla mənim qoma yurdum”

misrasını P.Xəlilovun “Necə qəzəblənməyim, necə həyəcanlanmayım, yurdum; necə bərk həyəcanlanmayım, yurdum” şəklində yozması (əvvəlki səhifələrə bax: A.Hacıyev bu yozumu diqqəti çəkən, maraqlı mülahizələrdən hesab edir) həm Qazanın dilindən verilmiş parçanın semantik yükü, həm də M.Kaşğarının fikirləri ilə səsləşir. ”Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrasındakı mən və yurd sözləri müasir ədəbi dilimizdə eynilə işlənir. Digər sözləri isə belə səciyyələndirmək olar: “qom qomla” darıxmaq, həsrət duymaq mənasındadır; həmin sözdəki -la morfemi isimdən fel düzəldən şəkilçi kimi çıxış edir (quş quşlamaq, av avlamaq sözlərində olduğu kimi); “qoma” sözündəki -a isimdən fel düzəldən şəkilçi kimi düşünülə bilər: qoma – həsrətli olmaq, həsrətini duymaq. Bu da yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “qom-qomla qoma” modelindəki kök morfemlərinin eyni semantik yuvaya daxil olduğunu göstərir. Fikrimizcə, “Qom-qomla mənim qoma yurdum” misrası “Həddindən çox darıxdığım, həsrətini duyduğum, həsrətli yurdum!” şəklində müasirləşdirilməlidir. Bu motiv “Koroğlu” eposunda da üstün mövqedə görünür:

Göynən gedən beş durnalar,
Bizim ellər yerindəmi?
Bir-birindən xoş durnalar,
Bizim ellər yerindəmi?

Burada Bəkir Çobanzadə ilə bağlı bir detallı xatırlatmaq yerinə düşür: B.Çobanzadə F.Ağzadə ilə birgə yazdığı “Türk qrameri” (1930) kitabında -a² şəkilçi morfeminin cümlə daxilindəki vəzifəsindən bəhs edərkən maraqlı nümunələr verir: Heç olmazsa, yurduma dönsə idim də kohum-kardaşımı görə bilsə idim; Mən bu yerləri nə vakt görəcək olsam, keçmiş ömrüm yadıma gəlir... Bu cümlələrin sintaktik-semantikasını ol-

duqca təsirlidir: yurda dönmək, qohum-qardaşla görüşə bilmək istəyi, keçmiş ömrü yada salmaq arzusu, qəlbinin dərinliklərində baş qaldıran “dəli” bir yurd, Vətən sevgisi... Bu cümlələr sanki doğma yurdun həsrətilə çırpınan bir ürəyin pıçılısıdır, həzin, kövrək bir nəğmədir. Elə bil ki, B.Çobanzadə öz acı taleyini, kəşməkəşli günlərini qrammatika dərslərinə hopdurduğu məhz bu tip cümlələrlə ifadə edərək təsəlli tapmağa çalışıb. Nə qədər qəribə görünsə də, semantikasınca birbaşa B.Çobanzadənin həyatını xatırladan cümlələrlə Qazan xanın dilindən verilmiş “Qom qomla mənim qoma yurdum” cümləsi eyni semantik şaxədə birləşir.

“اتام” (D-232). Bu yazılış şəkli ardıcıl verilmiş iki misranın əvvəlində eynilə təkrarlansa da, qorquduşünaslıqda müxtəlif mənalı sözlər kimi transkripsiya olunub. Basatın dilindən verilmiş həmin yazılış şəkillərinin transkripsiyasına mətn daxilində diqqət yetirək:

O.Ş.Gökyayın nəşrində “اتام” yazılış şəkli birinci misrada “atam”, ikinci misrada isə “anam” şəklində transkripsiya olunub (9):

Atam adın sorar olsan kaba ağac
Anam adın sorar olsan kağan aslan.

M.Erginin nəşrində O.Ş.Gökyayın transkripsiyası eynilə saxlanılıb (5):

Atam adın sorar olsan kaba ağac
Anam adın dirişəñ kağan aslan.

H.Araslı birinci misradakı yazılış şəklini “anam”, ikinci misradakını isə “atam” şəklində oxuyub (14):

Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac!
Atam adın deirsəñ - Qoğan Aslan!

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində H.Araslının transkripsiyası eynilə saxlanılıb (15):

Anam adın sorar olsaŋ - Qaba Ağac!
Atam adın deirsəŋ - Qağan Aslan!

V.V.Bartold birinci misradakı yazılış şəklini “anam” (Спросишь имя моей матери – крепкое дерево), ikinci misradakını isə “atam” (Имя моего отца – свирепый лев) kimi tərcümə edib (18);

Qorqudşünaslıqda yuxarıdakı transkripsiyalara, eləcə də V.V.Bartoldun tərcüməsinə müxtəlif bucaqlardan yanaşılmış, fərqli mülahizələr irəli sürülmüşdür. Amma, qorqudşünas A.Hacıyevin qeyd etdiyi kimi “həmin misraların yozumu indiyə qədər mübahisəli olaraq qalmaqdadır”. Bu mənada ilk olaraq həmin misraların yozumu ilə bağlı fikirləri nəzərdən keçirək:

“Atam adın sorarsan kaba ağac, anam adın sorarsan qağan aslan”. O.Ş.Gökyayın fikrincə, bu, türklərin bir ağacdan törədikləri haqqında olan inancın, totemizmin qalığıdır. Müəllif fikrini qüvvətləndirmək üçün müxtəlif arqumentlər gətirir. Burada “Atəş tanrıya duasında”n gətirdiyi bir nümunəni xatırlatmaq lazım gəlir: “Anam atəş! Senin baban sert çelik, anan kaymak taşı ve cedd-i ələlərin ak-kavak ağacıdır” (4, 294).

S.Əlizadə birinci misradakı yazılış şəklinin transkripsiyası ilə bağlı O.Ş.Gökyay və M.Erginin yox, H.Araslının mövqeyini müdafiə edir: “Oğuzların qədim inancına istinadən (bax: “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”) ağaca ana deyilməsi daha inandırıcı sayılmalıdır (15, 249).

“Anam adın sorar olsan Qaba Ağac” şəklində transkripsiyanı daha məqbul hesab edən S.Əliyarov yazır: “...əsətiri protooğuz təsəvvürlərinə uyğun olaraq boylarda ulu təbiətin, xüsusilə ağacın, dağın, suyun canlandırılması (animizm), soy-

kök sayılması böyük yer tutur. Bunun yazıya alınmış izini Kaqanqatlı Musanın “Alban tarixi” kitabında görürük. VII yüzi lin 70-ci illərində “hunlar ölkəsində knyaz Elteber və əyanlar “hündür ağaclar başbiləni və anası” olan bir palıd ağacını “həyatverici xilaskar tanrı” saymışlar. Onlar bu “sıxyarpaqlı palıd ağaclarına sitayiş edərək... atlardan qurban verirlər; kəsilmiş atın qanını o ağacın dibinə axıdır, başını və dərisini isə budaqlardan asırdılar”... Söhbətin Şimali Azərbaycandan gətməsi şübhəsizdir, çünki Dərbənddən o yana nə “sıxyarpaqlı” palıd, nə də başqa bir meşəlik qeydə alınmışdır” (15, 258).

M.Seyidov Basatın mifik ata-anasını belə səciyyələndirir: mifik anası – Qaba ağac – bərk, iri Dünya ağacıdır, Dirilik ağacıdır; mifik atası – Qağan Aslandır. Müəllif zoomorfik onqonlardan bəhs edərəkən “Kitab”dakı “Qağan Aslan”ın semantikasına da aydınlıq gətirməyə çalışır: “Günəşi təmsil edən qurd – bəri və aslan həmişə Günəş şüası ilə, işıqla bağlı insanların gözüne görünərmiş... Günəşin kişi və eləcə də qadın başlanğıcı olması ana, ata xaqanlığı (madərşah, padərşah) ilə bağlıdır. Ana xaqanlığı çağında qadın, ata xaqanlığı çağında isə kişi olmuşdur. “Dədə Qorqud”un Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyunda Günəş atadır...” (23, 370-371).

Basatın dilindən verilmiş həmin cümlələri təhlil süzgecindən keçirən Kamal Abdulla maraqlı mülahizələr söyləyir: “...Basat ondan babasının adını soruşan Təpəgözə belə cavab verir: “Anam adın sorar olsan, Qaba Ağac, atam adın deyirsən – Qoğan Aslan (Qağan Aslan – Ə.T.). Bu adlar F.Kuperin Amerika hindularının həyatından bəhs edən məşhur romanlarının qəhrəmanlarının adlarını xatırladır: Qaba Ağac, Qoğan Aslan, Salur Qazan və bu kimi digər adlar qədim mifoloji təsəvvürü çox əyani bir şəkildə nümayiş etdirir. Təbiətlə (ağacla, quşla ...) adam arasında əlaqənin xətlərini qururlar” (1, 54).

“Kitab”da Qaba Ağacın simvolik səciyyə daşdığı, həm də birbaşa kişi cinsinə aid edildiyini mətn semantikasına müstəvisində araşdıran B.Abdullanın çoxsaylı arqumentlərindən yalnız birini təqdim edirik: “...III boyda kafir əlindən qurtarıb yurda qayıdan Bamsı Beyrək evlərinin önündəki pınardan – bulaqdan su apararı və toy-düyünün qara oldu, qardaş, - deyib ağlayan bacısıyla rastlaşır. Qız qardaşını tanıdır. Bamsı Beyrək ondan soruşur:

Məgər sənın ağarı yoq olubdur?

Yürəgına qaynar yağlar qoyulubdur (D-101¹⁰)

Bacısı da cavabında “Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir” (D-104¹¹), yəni qardaşım it-bat olubdur deyir... Banıçiçək Beyrəyin əsirlikdən qayıtma xəbərini Baybörəyə rəmzi əlamətlərlə bildirərkən bunu da deyir ki: “Qaba Ağacın qurumışdı, yaşardı axır” (D-117⁵). Yəni Beyrəyin ölməsi xəbəri yalandır. O, sağ-salamat qayıdıb gəlib (17, 2000).

R.Qafarlı totemist görüşlərin bəzən üz qatda, daha çox isə pərdələnmiş şəkildə “Kitab”ın canına hopdurulmasından bəhs edir, konkret desək, Basatın dilindən verilmiş “Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac! Atam adın deirsən – Qağarı Aslan! Mənim adın sorarsan – Aruz oğlı Basatdır” misralarını sistemli şəkildə təhlil süzgəcindən keçirir. Müəllifin fikrincə, burada üç cəhət maraq doğurur:

a) ağaca totem kimi baxılmasının tarixin ən qədim mərhələsinə - matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünə aid olmasına işarə edilməsi...;

b) hamının bir-birinə qohum olması ideyasına inamın mövcudluğu (müəllif burada Alp Aruzun insana bənzəməyən məxluku, yəni Təpəgözü öz qanından hesab etməsini, evinə gətirməsini xüsusi olaraq qabardır);

c) totem kimi götürülən ağacın qaba (kobud) olması, yəni bar verməməsi...

Amma burada bir məsələni də qeyd etmək yerinə düşür: R.Qafarlıının araşdırmalarında “Qaba Ağac” həm də ata (kişi) kontekstində təqdim olunur. Daha doğrusu, bu cəhət müəllifin təhlillərinin ümumi semantik tutumundan aydın olur: “...“Baybörə oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda totemizmə söykənən “Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir, Ozan, sənın xəbərın yoq” etirafında bir qızın demək istədiyi belə bir fikir ifadə olunmuşdur: qardaşım Beyrəyin yoxa çıxması ilə nəslimizin kökü yerdən üzölmüşdür” (19, 72-74). Bu qeydlər R.Qafarlıının “Kitab”ın poetik strukturuna dərindən bələdliyini, mətnin semantik yükünü düzgün qavradığını təsdiq edir.

Qaba Ağac və Qağan Aslan ifadələrini mətn semantikasını müstəvisində nəzərdən keçirən Ə.Tanrıverdi yazır: “Basatın Dəpəgözlə söhbətindən məlum olur ki, onun yurdu “Günortac”, xanı Bayındır”, yurdunun qəhrəmanı “Salur Qazan”, anası “Qaba Ağac”, atası “Qağan Aslan”, öz adı isə “Aruz oğlu Basat”dır... Basatın “Anam adın sorar olsañ, - Qaba Ağac”, - deməsi qeyri-realdır, türk mifoloji təfəkküründə ağacın müqəddəsliyinə işarədir... Türk mifik təsəvvüründə “Qağan” ən böyük başçı, xaqandır, aslan da güclülük, qorxmazlıq, qüvvətlilik, çeviklik simvoludur...” (24, 82-84).

S.Rzasoy yuxarıdakı misraları türk mifoloji düşüncəsi müstəvisində şərh edərkən maraqlı mülahizələr irəli sürür: “...Aruz Basatın bel atasıdır, Qaba ağac onun totem anası, Qağan (Xaqan) Aslan isə totem atasıdır. Burada Aslanın xaqan adlandırılması onun Günəş kimi, Oğuzlarda siyasi hakimiyyətin totem simvolu olduğunu göstərir. Onu Günəşlə eyni simvolik sıraya bu halda iki atributu qoyur: hər ikisi xaqan və hər ikisi atadır. Ata əski Oğuz inamlarında əcdadı da bildirir. Be-

ləliklə, Aslan və Günəş hər ikisi türklərin əcdadı və xaqanı sayılır...” (21, 157). Burada bir cəhəti xatırlatmaq lazım gəlir: mifoloq Seyfəddin Rzasoy mənimlə “Kitab”dakı “Qaba Ağac” barədə söhbət edərkən (18 oktyabr 2013-cü ildə) dedi: “əslində, Qaba Ağac da Basatın totem atasıdır”).

A.Hacıyev həmin yazılış şəkillərinin oxunuşu və tərcüməsi ilə bağlı fikirləri ümumiləşdirərkən fərqli transkripsiyaları nüsxə katibinin xətası kontekstində təqdim edir: “...nüsxə katibi, nəşirlərin düzgün müşahidə etdikləri kimi, “Ulaş oğlu Qazan” əvəzinə “Salur oğlu Qazan” yazmış, beşinci misranı “anam adın”, altıncı misranı isə “atam adın” birləşməsi ilə başlamışdır. Elə buna görə də O.Şaiq, M.Ergin və Ş.Cəmşidov nəşrlərində Drezden nüsxəsinə uyğun variant əsas götürülmüşdür. Lakin Bartold, H.Araslı və Zeynalov – Əlizadə nəşrlərində bu yazılış növbəti katib xətası kimi dəyərləndirilərək yuxarıda göstərilən ardıcılıqla verilmişdir ki, ortaya çıxan bu cür ziddiyyətli oxunuş variantları mübahisəli fikir və mülahizələrin predmetinə çevrilmişdir”. B.Abdullanın “bizə bəlli olan məsələ burada bir daha aydın olur ki, Qaba Ağac ata, Qağan Aslan isə anadır” fikrini inandırıcı görünməyən, sadə bir açıqlama hesab edən A.Hacıyev daha çox V.V.Bartold və S.Əlizadənin mövqeyində dayanır: “...aslanı ana deyil, əksinə, ata kimi dərk edən akademik V.V.Bartold bu misraların deyilmə səbəbini eynilə Basatın itkin düşməsi və aslan tərəfindən bəslənməsi ilə əlaqələndirir...Bəlkə də, nüsxə katibi də belə düşündüyündən həmin sözləri yerdəyişik yazmışdır. Hətta belə olduqda “Qaba Ağac”ı ata kimi əsaslandırmağın mümkünlüyünü təsəvvür edə bilmirik. Ümumiyyətlə, oğuzların törəniş haqqındakı təsəvvürlərini nəzərə almadan bu deyimi necə açıqlamaq olar? Odur ki, həmin görüşləri bir daha nəzərdən keçirək.

Uyğur “Oğuznamə”sində göstərildiyi kimi, Oğuz Kağanın Boz oqların əsasını təşkil edən Gün, Ay, Ulduz adlı oğulları göydən yaruk (Şüa) içində enmiş qızla, Üç oqların əsasını təşkil edən Göy, Dağ, Dəniz adlı oğulları isə ağac koğuşunda oturmuş qızla izdivacından törəmişdir... Deməli, oğuz inamına görə “Qaba Ağac” heç də ata deyil, məhz anadır”. Qorqudşünas Asif Hacıyev mübahisə predmetinə çevrilmiş həmin misralarla bağlı şərhlərini belə yekunlaşdırır: “Hər halda, hansı mövqedən izah edilməsindən asılı olmayaraq, bu məqamda “Qağan Aslan” ifadəsinin məhz əski mifə sədaqət ruhunda “ata” başlanğıcı, “Qaba Ağac” birləşməsinin isə “ana” başlanğıcı yaşatması mübahisəsizdir” (8, 175-186).

R.Əlizadənin araşdırmalarından aydın olur ki, müəllif daha çox S.Əlizadə, M.Seyidov, R.Qafarlı, A.Hacıyev, S.Rzasoy kimi alimlərin mövqeyini müdafiə edir: “Dədə Qorqud” epusunda Basatın soylamasında ağacın mifoloji ana statusu və ilkin stixiya kimi oğuzların düşüncəsindəki yeri müəyyənləşir:

Anam adın sorar olsañ - Qaba Ağac!
Atam adın deirsəñ - Qağan Aslan!
Mənim adın sorarsañ - Aruz oğlu Basatdır.

Basatın qeyd edilən cavabı islamdan əvvəlki oğuz-türk düşüncəsindəki mifik qatları (Dünya ağacına aid inamlar) göstərməklə yanaşı, keçid mərhələsində arxaik elementlərin fəal iştirakına da bürüzə vermiş olur” (6, 60).

İslam Sadiq “Qaba Ağac” ifadəsini Şumer dastanları kontekstində təhlil edir: “Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac” misrasında gizli bir mənanın kodlaşdığı aydın görünür. Ona görə də “qaba” sözünün buradakı mənası digər ifadələrdəki mənalarına uyğun gəlmir... Basatın “Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac” fikrinin şumer mifik təfəkküründən qay-

naqlandığı, “Həyat ağacı ilə Qaba ağac” ifadələrinin eyni anlamda işləndikləri düşünülə bilər” (22).

Təqdim etdiyimiz fərqli transkripsiyalara uyğun söylənilmiş fikir və mülahizələr əsasən oxşar olsa da, hətta bəzən biri digərini təkrarlasa da, onların hər birini normal hal kimi qəbul edir və problemə tam yeni müstəvidə yanaşmağı məqsədəuyğun bilir. Bu mənada aşağıdakı arqumentlərə diqqət yetirək:

– fikrimizcə, Drezden nüsxəsinin 232-ci səhifəsində ardıcıl işlənmiş cümlələrdə eynilə təkrar olunan yazılış şəklinin (اتام) birinci cümlədə (ardıcıl verilmiş cümlələrdəki sıra nəzərdə tutulur) “atam”, ikinci cümlədə “anam” (O.Ş.Gökyay, M.Ergin), yaxud əksinə, birinci cümlədə “anam”, ikinci cümlədə “atam” (H.Araslı, Zeynalov-Əlizadə) şəklində transkripsiyasını məqbul hesab etmək olmaz. Çünki Drezden nüsxəsindəki hər iki yazılış şəkli məhz “atam” kimi oxunur. Dəqiq desək, hər iki yazılış şəklində ikinci hərfin te (ت) olması açıq-aydın görünür;

– ikincisi, dialoqun məzmunundan aydın olur ki, Təpəgöz Basatdan anasının adını soruşmur. Bu mənada “اتام” yazılış şəklinin “anam” şəklində transkripsiyası artıq görünür, hətta məntiqə ziddir. Bu fikri Əyrəklə Səyrəyin dialoqu da qüvvətləndirir: Təpəgöz Basatdan yalnız atasının adını soruşduğu kimi (Ağ saqqallu babañ adı nədir?), Əyrək də Səyrəkdən yalnız atasının adını soruşur (Yigit, səniñ babañ kim?). Səyrək isə ona ünvanlanmış sual cümləsinin semantikasına uyğun olaraq yalnız atasının adını deyir (Babam adın sorarsağ - Uşun qoca!). Bu qarşılaşdırma bir daha təsdiq edir ki, Basatın dilindən verilmiş cavab cümləsindəki “اتام” yazılış şəklinin “anam” şəklində oxunuşu Təpəgözlə Basatın dialoqunun semantikasına, ümumiyyətlə, uyğun deyil. Hətta bu məsələni sadə bir məntiqlə də yozmaq olar: Təpəgöz Basatdan anasının adını deyil, təkcə atasının adını soruşursa, Basat da yalnız ata-

sının adını deyir. Burada bir cəhəti də qeyd etmək lazım gəlir: ana adının çəkilməsi qədim türk adətlərinə ziddir. Bu, “Kitab”da da qabarıq görünür. Belə ki, Dirsə xan, Qazan xan, Buğac, Beyrək, Qanturalı kimi qəhrəmanlar analarının adını çəkmir, hətta buna təhkiyəçi dilində də təsadüf olunmur;

– üçüncüsü, “Qaba Ağac” ifadəsinin kişi cinsinə aid olması həm də “Kitab”a istinadən dəqiqləşdirilib. Qeyd etdiyimiz kimi, Beyrəyin bacısının dilindən verilmiş “Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir, Ozan səni xəbərin yox” cümləsini müxtəlif bucaqlar altında şərh etmək olar. Amma burada “nəsli davam etdirəcək kişi (ata) yoxdur” mənası daha qabarıq görünür;

– dördüncüsü, Drezden nüsxəsində on beş dəfə işlənmiş “anam” sözündə ikinci hərf məhz “ن” (nun) hərfidir. Bu mənada “انام” yazılış şəklini nüsxə katibinin xətası hesab edərək onu “anam” şəklində transkripsiya etmək heç bir məntiqə sığmır. Digər tərəfdən, həmin sintaktik bütövün (Basatın cavabı nəzərdə tutulur) son dörd misrasında ardıcıl olaraq işlənmiş sözlərdəki (ata, ad ...) ilk iki səsin (at, ad) “Basat” adındakı son iki səslə (at) alliterasiya yaratması da “انام” yazılış şəklinin “anam” yox, “atam” şəklində transkripsiya olunmasına imkan verir (atam, adın, atam, adın, adım ..., Basat): at-ad-at-ad-ad-at. Daha doğrusu, assonans və alliterasiyanın sintezindən ibarət olan bu sıralanma həmin sintaktik bütövün son hissəsindəki misraları tam əhatə etdiyi üçün alliterativ tipli qafiyələr kimi çıxış edir. Şübhəsiz ki, burada son misraların leksik və sintaktik anafolar şəklində qurulmasını da inkar etmək olmaz: “Atam adın sorar olsañ... Atam adın deirsəñ...” Bu da təsadüfi deyil. Çünki “sözün və hərəkətin, yaxud obrazın – adın təkrarlanması ritual davranışın səciyyəvi cəhətidir”. Deməli, mübahisəli olan yazılış şəklinin “anam, atam”, yaxud “atam, anam” kimi transkripsiya alliterativ tipli qafiyələn-

mənin pozulmasına səbəb olur: anam, adın, atam, adın, adın, ...Basat (an-ad-at-ad-ad-at), yaxud atam, adın, anam, adın, adın, adın...Basat (at-ad-an-ad-ad-at). Fikrimcə, belə bir transkripsiyanın mətnin ahəngdar səsləməsinə birbaşa mane olduğunu əlavə faktlarla arqumentləşdirməyə ehtiyac yoxdur. Əksinə, alliterativ tipli qafiyələnmə ilə yaradılmış poetikliyin, daha dəqiqi, melodiyaılığın “Kitab”ın dili üçün səciyyəvi olduğunu xüsusilə vurğulamaq lazım gəlir. Burada sintaktik mühitlə bağlı olaraq “Beyrəgə” formasına düşmüş şəxs adının sonundakı “gə”nin digər sözlərdəki oxşar formalarla alliterasiya yaratmasını qeyd etməklə kifayətlənmək olar: “Aydan arı, gündən görkli qız qardaşın Banıçiçəgi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm” (D-83): gü – gö – gi – gə – gə – gə;

– beşincisi, Qaba Ağac və Qağan Aslan adları təkcə forma yox, həm də semantika baxımından oxşardır: **forma baxımından** – hər iki modeldə ilk söz “q” səsi ilə başlanır ki, bu da onları alliterasiya xəttində birləşdirir (qaba, qağan); hər iki modeldəki sözlərdə yalnız qalın “a” saiti işlənir (a-a-a-a; a-a-a-a), eyni zamanda hər iki modelin ikinci komponenti məhz qalın “a” saiti ilə başlanır ki, bu da onları assonans xəttində birləşdirir (ağac, aslan); hər iki modeldəki sözlər ikihecalıdır (qaba, ağac, qağan, aslan). Maraqlıdır ki, bu oxşarlıq “a” səsinin assonansı müşahidə olunan “Atağuzlu Aruz” antroponimik modelini də əhatə edir. Bu isə həm də o deməkdir ki, təhkiyəçi Qaba Ağac, Qağan Aslan və Aruz adlarını assonans və alliterasiya xəttində birləşdirməklə misraların melodiyaılığını təmin etmiş, ən əsası isə poetik mənanı qüvvətləndirmişdir; **semantika baxımından** – qorqudşünaslıqda həmin sözlərin məna yükü əsasən belə səciyyəvləndirilir: qaba – uca, iri, bərk; Qaba Ağac – həyat ağacı; qağan – böyük başçı, kükrəmiş, qızmış; aslan – güclü, qüvvətli, çevik; Aruz – dağ, döyüş, vuruşma, xoşbəxt,

işıq, od ... Müqayisələr göstərir ki, bu vahidlər əsasən eyni semantik yuvaya daxil ola bilər. Deməli, Qaba Ağac→Qağan Aslan→Aruz adları həm də semantik dinamika xəttində birləşir, yəni Qaba Ağac da, Qağan Aslan da Aruz adını qüvvətləndirməyə xidmət edir. Burada bir məqam da yada düşür: Təpəgöz Basatın atası Aruza qan qusdurub. Bəlkə, elə buna görə də Basat atasının adını birbaşa yox, metaforik adlar (Qaba Ağac, Qağan Aslan) kontekstində, ya da ki öz adı daxilində (Mənim adım sorarsaŋ, - Aruz oğlu Basatdır) deyir;

– altıncısı, Aruz Basatın cəmiyyətdəki atasıdır (bu, “Kitab”da aydın şəkildə ifadə olunub: Mənim adım sorarsaŋ, - Aruz oğlu Basatdır), “Qaba Ağac” Basatın totem atasıdır (“Kitab”ın ümumi semantik yükü və digər mənbələr bu nəticəni söyləməyə imkan verir. Digər tərəfdən, qeyd etdiyimiz kimi, mifoloq S.Rzasoy da bu fikirdədir), “Qağan Aslan”da Basatın totem atasıdır (mətnə Basatın totem atasına birbaşa işarə olunur: “Qaçub gedərkən Aruz qocanıŋ oğlancığı düşmüş, bir aslan bulup götürmüş, bəsləmiş”).

– yeddincisi, XI boyda Qazanın dilindən totem hesab olunan bir neçə varlığın adı verilir: qaplan, aslan, qurd, ağ sunqur quşu. Sonra isə onun cəmiyyətdəki ən yaxın qohumları təqdim olunur: oğlu Uruz, qardaşı Qaragünə. Sintaktik bütövə diqqət yetirək:

Ağ qayanıŋ qaplanının erkəgində bir köküm var,
Ortac qırda siziŋ keyikləriŋüz turğurmıya.
Ağ sazıŋ aslanında bir köküm var,
Qaz alaca yunduŋı turğurmıya.
Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var,
Ağca bəkil tümən qoyunuŋ gəzdirmiyə.
Ağ sunqur quşu erkəgində bir köküm var.
Ala ördək, qara qazuŋ uçurmıya.

Qalın Oğuz elində bir oğlum var, – Uruz adlu
Bir qartaşım var, – Qaragünə adlu.

Bu sıralanmada semantik dinamika kök, totem hesab olunan varlıqların adı ilə (qaplan, aslan, qurd, ağ sunqur quşu) başlanır, yaxın qohumluq terminləri ilə tamamlanır (oğul, qardaş). Bu mənada bəhs etdiyimiz yazılış şəkillərinin məhz “atam” şəklində transkripsiyası olduqca təbii qarşılır:

Atam adın sorar olsañ, – Qaba Ağac!
Atam adın deirsəñ, – Qağan Aslan
Mənim adım sorarsañ, –
Aruz oğlı Basatdır...

Qazan və Basat obrazlarının dilindən verilmiş parçaların tipologiyasına sintaktik-semantik müstəvidə diqqət yetirək: hər iki parçada biri digərini forma və semantika baxımından tamamlayan paralel cümlə konstruksiyalarına, sintaktik paralelizmə təsadüf olunur; hər iki parçada əvvəlcə kök, totem hesab olunan varlıqların adları sadalanır. Basatın dilində: atam Qaba Ağac, atam Qağan Aslan; Qazanın dilində: köküm erkək qaplan, köküm aslan, köküm qurd balası, köküm ağ sunqur quşu... Sonra isə cəmiyyətdəki qohumluq əlaqələri ifadə edilir: Basatın dilində – Aruz oğlı Basat; Qazanın dilində - oğlum Uruz, qartaşım Qaragünə (burada Qazanın atası Ulaşın adının çəkilməməsi birbaşa sintaktik mühitlə bağlıdır); Qazanın dilindən verilmiş qaplanın erkəgi, qurd ənügi erkəgi, ağ sunqur quşu erkəgi kimi söz birləşmələrində kişi cinsinə aid fərd anlamlı “erkəg” sözü bir təyinedici kimi çıxış edir (həmin sistemdəki semantik dinamika aslanın da erkəyindən danışmağa əsas verir). Bu semantik dinamika sintaktik bütövün sonuna qədər davam edir, daha dəqiqi, kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri

ilə tamamlanır: oğul (oğlum Uruz), qardaş (qardaşım Qaragünə). Basatın dilindən verilmiş parçada da həmin semantik dinamika özünü göstərir: atam Qaba Ağac = kişi, erkək (ata sözünə görə); atam Qağan Aslan = kişi, erkək (ata sözünə görə); Aruz oğlu Basat = kişi, erkək (qohumluq bildirən oğul sözünə və kişi şəxs adlarına görə); hər iki parçada obrazların qohumluq münasibətləri təbiət və cəmiyyət kontekstində təqdim olunur ki, bunlardan da birincisi mifik, ikinci realdır. “Kitab”da mifik və real qohumluq əlaqələrinin sintez şəklində təqdimi isə məhz real qohumluğu qüvvələndirməyə xidmət edir.

Yuxarıdakı qeydlər göstərir ki, mübahisə predmetinə çevrilmiş misraları məhz aşağıdakı kimi qəbul etmək lazımdır:

Atam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!
Atam adın deirsən – Qağan Aslan!

Haqqında geniş şəkildə bəhs etdiyimiz misralardakı “ata” sözünün məna yükü və mətn daxilindəki funksiyasını həm də sintaktik bütövlər müstəvisində təhlil etmək zərurəti yaranır. Bu mənada Təpəgözlə Basatın dialoquna diqqət yetirək:

Təpəgözün dilində:

Qalarda – qoparda yigit,
yerin nə yerdir?
Qaranju dün içində yol azsan
umuş nədir?
Qaba ələm götürən xanımız kim
Qırış Günü ögdin?
Ağ saqallu baban adı nədir?
Alp ərən ərən adın
yaşurmaq eyb olur,
Adın nədir, yigit, degil maşa! – dedi.

Basatın dilində:

Qalarda – qoparda
yerim Günortac!
Qaranju dün içrə yol azsam,
umum allah!
Qaba aləm götürən xanımız –
Bayındır xan!
Qırış günü ögdin dəpən alpımız
Salur oğlu Qazan
Atam adın sorar olsañ, – Qaba Ağac
Atam adın deirsəñ – Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsañ, –
Aruz oğlu Basatdır, – dedi.

İlk olaraq qeyd edək ki, burada baba və ata sözlərinin müvaziliyi müşahidə olunur (Təpəgözün dilində: baba – Ağ saqallu babañ adı nədir? Basatın dilində: ata – Atam adın sorar olsañ, – Qaba Ağac!...). Ən əsası isə parçalar mifoloji məzmun daşımayaq, atanın böyüklüyü, müqəddəsliyi və kimliyi Oğuz cəmiyyəti, Oğuz dövləti kontekstində canlandırılır. Daha dəqiqi, bu parçaların ümumi semantik yükündən aydın olur ki, Oğuz dövlətinin ərazisi, başçısı (xanı), sərkərdəsi, bayrağı var. Aruz oğlu Basat da bu dövləti qoruyanların sırasındadır. Yeri gəlmişkən, Basat “Kitab”da ən yenilməz, ən məğlubedilməz qəhrəman statusundadır. O hətta döyüş günü öndə gedən Salur Qazandan da üstündür. Faktlara müraciət edək: özünün daha güclü olduğunu bəyan edən Qazan xan Təpəgözü öldürə bilmədiyini etiraf edir:

“Qağan aslan qopdı Dəpəgöz,
Qalıñ sazlarda çevirdim, alamadım, Basat!
Ər olsañ, yeg.
Olsañ, mərə, mən Qazanca olmyasan, Basat!”

Basat isə Təpəgözə qalib gəlir: “Basat qaqıb yerindən turı gəldi. Buğra kimi Dəpəgözi dizi üzərinə çökürdü. Dəpəgözün kəndü qılıcılə boynını urdı. Dəldi, yay kirişinə taqdı...” . Həm də bu adi qələbə deyil. Belə ki, atı vurub-basan, qanını sümürən Basat igidlərin başçısı Qazana zərbə vuran, Qaragünəni əlində əzən, Bıgı qanlı Bəgdüz Əməni əlində döyən, ağ saqqallı Aruza qan qusduran, bıg yeri tərləmiş cavanları, əlləri xına qızcığazları yeyən, Oğuz yurdunu əsir-yesir edən Təpəgözə qalib gəlir, Oğuz ellərini, Oğuz bəylərini ən böyük fəlakətdən qurtarır.

Maraqlıdır ki, Təpəgözün və Basatın dilindən verdiyimiz parçalar forma və semantikasına görə Əyrək və Səyrəyin dilindən verilmiş parçalarla oxşardır: Təpəgözün dilində - “Alp ərən ərdən adın yaşurmaq eyb olur, adıñ nədir, yigit, de-gil, maña!”...; Əyrəyin dilində - “Alp ər ərdən adın yaşurmaq eyb olur, adıñ nədir, yigit?” Burada xüsusi olaraq qeyd etmək lazım gəlir ki, həmin parçalardakı bir sıra cümlələr nəinki oxşardır, hətta bütün parametrlərinə görə eynidir: Basatın dilində - “Qaba ələm (ələm – Ə.T.) götürən xanımız – Bayındır xan!”; Səyrəyin dilində - “Qaba ələm götürən xanımız – Ba-yındır xan!” Heç şübhəsiz ki, bu cür oxşarlıq və eyniliklər boyları bir-birinə bağlayan detallardandır.

“امدي” Drezden nüsxəsinin 232-ci səhifəsindəki bu yazılış şəkli müxtəlif mənalı sözlər kimi transkripsiya olunub:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: imdi. İmdi kardaşuz, kıyma maña, dedi (9);

M.Erginin nəşrində: imdi. İmdi kardaşuz, kıyma maña didi (5);

H.Araslının nəşrində: imdi. İmdi qardaşlar, qıyma maña! – dedi (14);

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: əmdi. Əmdi qar-daşlar, qıyma maña! – dedi (15).

V.V.Bartold həmin yazılış şəklini “imdi” kimi başa düşdüyünə görə “тогда” (onda, o vaxt, o zaman) kimi tərcümə edib (18).

S.Əlizadə hazırda, bu anda, hazırkı vaxtda və s. anlamlı “imdi” (indi) sözünün mətnlə səsləşmədiyini, həm də Drezden nüsxəsində “indi” anlamlı “şimdi” sözünün işləndiyini nəzərə alaraq yazır: “...birinci sözü “əmdi” kimi oxuyub başa düşmək olar. Müasir dil üçün də təbii görünməyən “əmdi” feli ismi “əmzik” mənasında işlənmişdir. Belə quruluşda feli isimlərə başqa yazılı abidələrdə və müasir türk dillərində də təsadüf edilir”. Burada bir cəhəti də qeyd edək ki, “Kitab”ın 1988-ci il Bakı nəşrində “əmdi qardaşlar” ifadəsi “süd qardaşyıq” şəklində sadələşdirilmişdir.

Heç şübhəsiz ki, fərqli transkripsiyalara münasibət bildirərkən, ilk növbədə, mətnin semantik yükünə əsaslanmaq lazım gəlir. Bu mənada Təpəgözlə Basatın dialoquna diqqət yetirək:

Basatın dilində:

“...Atam adın deirsəñ – Qağan Aslan
Mənim adım sorarsəñ, –
Aruz oğlu Basatdır, dedi”.

Təpəgözün dilində:

“Əmdi qardaşlar, qıyma maña!” – dedi”

Bu qarşılaşdırma birbaşa diktə edir ki, həmin yazılış şəkli “imdi” kimi oxunsa belə, yenə də söhbət Basatı özünə qardaş hesab edən, onu aldadaraq məhv etmək istəyən Təpəgözdən gedir. Bu isə öz təsdiqini ən azı “qıyma maña” ifadəsində tapır. Çünki qardaş qardaşa qıymaz, öldürməz. Bəs Təpəgözlə Basat necə qardaşlardır?

“Kitab”da Təpəgözün atası və anası konkret olaraq göstərilir: atası – Sarı çoban, anası “Pəri qızı. Deməli, Təpəgözlə Basat nə qandaş (atabir qardaş), nə də ki ikdişdirilər (anabir qardaş). Bu mənada “süd qardaşı” anlamlı “əmdi” sözü mətnlə səsleşir. Belə ki, Aruzun dilindən verilmiş “Xanım, münü maña, verin, oğlum. Basatla yaşlıyayın!” cümləsinin, eyni zamanda təhkiyəçinin dilində işlənmiş “Aruz Dəpəgözi aldı, evinə gətürdi. Buyurdu bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi” cümlələrinin semantik yükü “Təpəgözlə Basat eyni dayədən süd əmmişdir” qənaətini söyləməyə imkan verir. Bu məsələyə nisbətən başqa bucaqdan yanaşan M.Kazımoğlu maraqlı mülahizələr irəli sürür: “...Mətnin alt qatında Basat aslan balaları ilə qardaş olduğu kimi, müəyyən mənada Təpəgözlə də qardaşdır... Nə qədər çətin olsa da (neçə dayənin canını alandan sonra əcaib uşağa qazan-qazan süd içirmək lazım gəlsə də), Təpəgözü Basatla bir yerdə bəsləyib boya-başa çatdırmaq mümkün olur... Oğuz elinə düşmən kəsilən Təpəgöz hardasa Basatı özünə qardaş bilir və qardaş bildiyi adama qarşı vuruşur... Hərəkətləri Alp Aruzun niyyətinə uyğun gəlməyən Təpəgöz Basatın həqiqi yox, yalançı qardaşına çevrilir” (13, 32-34). Deməli, həmin yazılış şəklinin məhz “süd qardaşı” anlamlı “əmdi” kimi transkripsiyası daha real görünür. Yekun olaraq onu da qeyd edək ki, “Kitab”dakı “əmdi” sözü fonetik tərkibi və semantikasına görə M.Kaşğarının “Divan”ındakı “süd qardaşı” anlamlı “əmikdəş” sözü ilə eyni xətdə birləşir: “Eyni məmədən əmən iki uşağa “əmikdəş” deyilir, “əmmədə arkadaş” deməkdir” (10, 405). M.Qırçaq “əmdi” sözündəki “di” hissəsinə başqa prizmadan yanaşır: “Dədə Qorqud kitabının dilində əmdi sözü “bir anadan süd əmən”, “süd qardaşı” mənasında işlənir... əmdi sözü əmmək felinə sözdüzəldici -di şəkilçisinin artırılması yolu ilə əmələ gəlmişdir. Əmdi sözünü əmələ gətirən -di şəkilçisinin tarixən sifət düzəldən şəkilçi kimi

işlənən -dik şəkilçisindən sonuncu “k” səsinin düşməsi nəticəsində yaranmasını güman etmək olar” (20, 53).

قزاني Drezden nüsxəsinin 256-cı səhifəsində verilmiş bu yazılış şəklinin transkripsiyası və izahına diqqət yetirək:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: kızanı – genc; deliqlanlı; erkek cocuk; qız cocuk (9);

M.Erginin nəşrində: kızanı – cocuk, erkek cocuk... (5);

F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşrində: qızam – qızla (15);

V.V.Bartold yuxarıdakı yazılış şəklini “içində xörək bişirmək, su qaynatmaq və s. üçün böyük girdə metal qab” anlamalı “qazan” (котел) kimi tərcümə edib (18).

Göründüyü kimi, həmin yazılış şəkli dörd cür mənalandırılıb: dəliqlanlı; erkək cocuq; qız; qazan (qab-qacaq). A.Hacıyev bu izahlardan birinə - daha dəqiqi, O.Ş.Gökyayın təqdim etdiyi dörd variantdan (genc; deliqlanlı; erkek cocuk; qız cocuk) ikincisinə üstünlük verərək yazır: “... Göstərilən cümləyə kompleks yanaşdıqda onun sadə, aydın bir fikri ifadə etdiyi müəyyənləşir: «Gördü ki, yetim oğlan bir dəliqlanlıyla çəkişir (yaxalaşır)” (8, 93). Bu qeydlərin hər biri ilə müəyyən mənada razılaşımaq da olar. Amma həmin yazılış şəkli işlənmiş sintaktik bütövün semantikasını problemə başqa bucaqlardan baxmağı diktə edir. İlk olaraq qeyd edək ki, həmin yazılış şəkli təkcə kızanı, qızanı yox, həm də “qazanı” kimi oxunur. “Qazanı” oxunuş formasının düzgünlüyünü isə belə arqumentləşdirmək olar: M.Kaşğarının “Divan”ındakı kazğan (قزغن) (11, 249) sözünün ilk hissəsi (قز) Drezden nüsxəsindəki həmin yazılış şəklinin ilk hissəsi ilə قز eynidir; V.V.Bartold həmin yazılış şəklini “qazan” (qab-qacaq) kimi başa düşdüyündən “котел” kimi tərcümə edib.

“Qazan” feli sifətinə diaxronik müstəvidə münasibət bildirən Q.Bağirov türkoloji araşdırmalara istinad edərək yazır:

“...abidələrdə qazan – qazğan felinin işlənməsi bu sözün ta qədimdən yayılıb ümumtürk dillərinin zonasında işlənən bir söz olduğunu göstərir. S.Y.Malov Gültəkin abidəsinin böyük mətnində və Tonyukuk abidəsində bu felin qozğan variantını göstərərək, onun əldə etmək (приобретать, добывать), əldə etmək üçün hərislik göstər, qibtə et və qısqanclıq göstərmək (ревновать) mənalarda işləndiyini və oradaca Radlova əsaslanaraq qazğan felinin yeni dövrlərdə qazan şəklinə düşdüyünü qeyd edir. ...çox güman ki, qazan feli möhtəkirlilik anlayışı ilə bağlı olan bir prosesdən əmələ gəlmişdir” (3, 103). Bu izahlardakı hərislik göstərən, qısqanclıq göstərən, möhtəkirlilik edən anlamlı “qazan” (qazğan) sözü “Kitab”dakı “qazanı” (yeni təqdim etdiyimiz transkripsiya) sözünün semantikasına ilə səsləşir; “...Yemək-içmək etdilər. Səgrək məst oldu. Tışra ayaq yoluna çıxdı. Gördi kim, öksüz oğlan bir qazanı çəkişür. “Mərə noldunuz?” deyü bir şillə birinə, bir şillə birinə urdı... Biri aydır: “Mərə, mizim öksüzlüğümüz yetməzmi, bizi niyə urarsan?..” (D-256). Bu parçanı belə səciyyələndirmək olar: hər iki oğlan yetimdir; hər ikisi şadlıq məclisini kənardan seyr edir; hər ikisi şadlıq məclisi qurtardıqdan sonra əldə edəcəkləri ərzağı (yeməyi) səbirsizliklə gözləyir; Çox güman ki, onların çəkişməsi də bu motivlə - süfrədə qalan yeməyə kimin sahib çıxma bilməsi ilə bağlıdır. Bu mənada həmin yazılış şəklinin “qızanı” (qız) formasında transkripsiyası, eyni zamanda qab-qacaq anlamlı “qazan” kimi başa düşülməsi mətnin semantikasına ziddir. O ki qaldı “kızanı” (qızanı) şəklində transkripsiya və onun “dəliqanlı” mənasında yozulmasına... Bu da mətnin semantik yükünə yapışıqlı görünür: ona görə ki ikinci yetim “dəliqanlı” olsa idi, Səyrəyin şilləsini cavabsız qoymazdı. Ən azı şillə ilə cavab verərdi. Çünki “dəli nəre dəliqanlılığın ən qabarıq, ən nümayişkarənə və ən parlaq ifadə

formasındır” (7, 108). Bu da o deməkdir ki, həmin ac-yalavac yetimlər Səyrəkdən ən azı üç-dörd yaş kiçik uşaqlardır.

Nəyisə əldə etməyə həris, paxıl, qısqanc anamlı “qazanı” sözünün sonundakı “-ı” isə -la morfemi funksiyasında çıxış edir. Diqqətçəkən məqamlardan biri də budur ki, həmin yazılış şəklini müxtəlif cür yozanlar da “-ı” şəkilçi morfemini (birgəlik – alət halın arxaikləşmiş forması) məhz “-la” kimi sadələşdirib: qızla (F.Zeynalov və S.Əlizadə); dəliqanlıyla (A.Hacıyev).

Nəticə. Məqalədə *kavım // kavum // qoma // atam, qızanı* kimi sözlərin tkanskripsiyası mətn semantikasını kontekstində dəqiqləşdirilir. Bu sözlərin leksik-semantik, eyni zamanda üslubi-poetik xüsusiyyətləri təkcə “Dədə Qorqud kitabı” yox, həm də digər qədim türk mənbələri müstəvisində araşdırılır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla K. Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, 2009
2. Araslı H. Kitabı-Dədə Qorqud. Azərbaycan ədəbiyyat tarixi problemləri. Bakı, 1998
3. Bağirov Q. Azərbaycan dilində fellərin leksik-semantik inkişafı. Bakı, 1971, s.103.
4. Dedem Korkutun kitabı. İstanbul, 2000
5. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I, II. Ankara, 1958
6. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı, 2008
7. Əliyev K. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, 2011, s.108.
8. Hacıyev A. Dədə Qorqud kitabı: oxunuşlar, açımlar. Bakı, 2007
9. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul, 2000.

10. Kaşğari M. “Divanü lüğat-it-türk” (tərcümə edəni Ramiz Əskər), I cild, Bakı, 2006
11. Kaşğari M. “Divanü lüğat-it-türk” (tərcümə edəni Ramiz Əskər), II cild, Bakı, 2006
12. Kaşğari M. “Divanü lüğat-it-türk” (tərcümə edəni Ramiz Əskər), II cild, Bakı, 2006
13. Kazımoğlu M. Epos, nəşr, problemlər. Bakı, 2012
14. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1977
15. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988
16. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası. I cild, Bakı, 2000.
17. Kitabı-Dədə Qorqud ensiklopediyası. II cild, Bakı, 2000.
18. Книга моего Деда Коркута. Москва–Ленинград, 1962.
19. Qafarlı R. Mif və nağıl. Bakı, 1999
20. Qırçaq M. “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində əlamət və keyfiyyət bildirən sözlər. Bakı, 2012, s.53.
21. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqları. Bakı, 2004
22. Sadıq İ. Türk epos yaradıcılığı və Şumer dastanları.
23. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989
24. Tanrıverdi Ə. “Kitabı-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, 1999

āāēīyñēīāyī ÷īō àñūēūāūō. Aīā ēīñāō īāīēīy īīō āā āāēā āōīyē
 ēāçūīāūō ēē, Òyīyǵbçōī īyīōyēē īīōī īīāōēēāñū ēēy īōāāēēñyāy
 ōāēēē āyōyūyāy yāīēø, ùyōōyōyōēē āy āōāūūūē pēōyīēē-
 lēøāēō. Ypōōīōō, Òyīyǵbçōī īyīōyēē īyñyēyñē āīōāōāōōīāñ-
 ēūūūī īōyēēyī īyōūyēyēyōēīāy ēēōāēyō āyāyō āēōōāē īyīā ēyñā
 āōīēøāēō. Áāēy ēē, ĩ.Òyūīāñēāāyī (10), ß.Ñōēōāīēūāāī (9) āy
 ĩ.ø.Ýpēēāēāāī (4) āāøēāēūā Ā.Æēōīōīñēēāyī (11), Ōāēūā Êīōīū-
 ēōāāī (8) òōōīōø Ê.Āāāōēēāēā (1) āyāyō yēñyō
 òyāāēēāā÷ūēāō Òyīyǵbçy īōīāñēāyōāy īīōī īyīōyēē īyñyēyñēīy
 āāūā ÷īō òñōōīēōē āāōīēø āy áó ēñōēāāīyōē áōōōī īyñyēy-
 ēyōāyī pīy ÷ūōāōīūøēāō. Áōīā āā òyāēē āāōīāā ēāçūīāūō. ĩīā
 ypōy ēē, Òyīyǵbçōī yñē īāùēēēyōēīēī ā÷ūēīāñū āy āēīē ēçāūū
 īīōī īyīōyēēīēī īy āyōyūyāy āy īy āyāyō āyēēē īēīāñūīāāī
 àñūēūāūō.

Áōōōī áōīēāōūī yūyīēēēyōēīē òñōñē āāēā āōīyēēy
 āyōāāyō, īīō āā āōōūōēāīāā ēāçūīāūō ēē, Òyīyǵbçōī īyīōyēēīēī
 āāēēē, īyūç īīāōēēāñūūīī āyāēā āy ùyōōyōyōēē pēōyīēēīyñē
 īīōī yñē īyçīōīōīōī ōçy ÷ūōāōūēīāñūīā, āīñōī ñōōēōōōōōīōī āy
 ñēñōāīēīēī āyōēēīy, āyçē ñēōēyōēīēī ā÷ūēīāñūīā āy āēāūī-
 ēāøīāñūīā āāūā ÷īō (ùyōōā īyīōyēēīēī pēōyīēēīyñēīāyī āy
 àōōūā āyōyūyāy!) ēāōāūī÷ū īēā āēēyō.

Èēē pīúy "Āāñāōūī Òyīyǵbçō pēāōōāōēō áíē"ōī òīōīē īyī-
 çyōyñēīy āēāyō ēāōēōīyē ēāçūīāūō. Áó òīōīē īyīçyōyāy
 āāēōē-āāē áēō ōāēō āēāyōē ÷yēēō. Áó ōāēō ēñy ōāīēāō
 ōāīū Āāēūīāūō ōāīēā yēāāyāāōāūō. Áāēy ēē, āēyōō áíēēāōāā
 Āāēūīāūō ōāīū ùyīēøy bç òāōō-ōāūūīāā ypōōōōē āy áēō īpā
 īīō òāōō-ōāūūīāā ypōīyēy āyōāēø āōīēøēē. "Āēōñy ōāī īūēō
 Áōūāūūī áíēō"īāā ĩ, bç ēāāīyōyāūūīāā "Īūōç āyēēyōēīē
 āīīāāēāēūō" (5, 34). "Āāēāóōāīūī īūēō Āāīñū Āāēōyē áíēō"īāā
 Āāēūīāūō ōāī ēāīy bç ēāōēīāyāēō : "È÷ Īūōç, Ōāø Īūōç
 āyēyōēē Āāēūīāūō ōāīūī ñpūāyōēīy āyōēēīēøāē" (5, 52).

"Ãaçeũã Ãíúà ïüëó Êáéíýëéí áíéó"íãà (5, 94) äý "Áýëèè ïüëó ßìðáíúí áíéó"íãà (5, 104) àà Ìúóç áýëëýðè Áàéúíãüð ðáíúí éáíúíãà òñíëàøíúøãüëãð. "Òýíýýðç" áíéóíãà èñý áýçèééýð òàìàìèëý áàìààøããüð: "Áàéúíãüð ðáí áýýëýð èëý ñãéðáíý éãòìèøëýðãè" (5, 98).

Äöðì áíéëãðãà ðç éãðèíãý ýððìíý, Ìúóç áýëëýðèéè ýð-ðãòüíãà òñíëãéáí, ïíëãðèãà ðç éãàìýðýãàùúíãà ìýñëýùýðèýøìýëýð àíãðáí Áàéúíãüð ðáí áó áíéãà ñýéàùýðý ÷üðìøãüð. Ìýùç áëý áó áíé ïííí ïñðèèèãñü àãðüíúíãà ìýðýëýðý ýýëéèè éãýáíý áíéãóð.

Òèèðèìèçúý, áíéããèü ãñðóò ìèññè Òýíýýðçòí àãü èëý áãüëü ïèìãèè éáìàøü, ìýì äý Áàéúíãüð ðáíúí ðç òãðòüíú òýðè áòìýñèíãý – Ìúóç áèèè ñýéàùýðý ÷üðìãñüíããüð. Áàéúíãüð ðáíúí ðç òãðòüíãà òçããèèøüá éýíãðãà ýáòìýñè ïíó ìýìèøý ðç òãðòüíãà äý ðç éãðèíãý ýððìíýý äýðãèø áòìèø Ìúóç áýëëýðè äý ìýðòà àóððãèèèãü Ìúóç áèè ò÷òí ñíí äýðýýý ìéããè áèð ìãðàùàðèüüí èèè ýéàìýðè äý ìèøáíýñèãèð. ßñèèíãý áó òãèòüí ðçò äý ãññóí ïñðèèèãñü ò÷òí ããéðè-ããè äýðýýýäý ýùìèééýðý ìãèèèèèèèèè.

Äèýýð áèð ìãðãèèè ìýùýð èñý ïíãàì éããðýðãèð èè, èèè ìýðìýëýäý àòà ãíãáíúí Òýíýýðç àãðýäý áëý áèð áéãüí òýñýããòðò èíðãóð: "ãíãáì èëýðò àãðãü. Ýððãè èèì, áèð éúüíãã éãòðð, éúèãüð-éúèãüð éúèãüððüð" (5, 98). Áó, àòà ãíããà ìýèòí ïèáí ýí ñíí äý ããéðè-ìöýééýí èíòíðìãñèèããüð äý ìýëýèèè áóðããã Òýíýýðç èíðãóð. Áãðããà ñðçèý, Áàéúíãüð ðáí Òýíýýðçèý ðãñðèèèèèèèèè ãýãýð ì, ìýùç Òýíýýðç èèèè ìã÷ èýñý áýèèè äãèèè äý ìã÷ èýñèí ýðçòíý ýððìíðð. Òýíýýðçèý Ìúóç áèèíý ýýéý òýüèèèèèèèè ðããèèèèèèèè Òýíýýðçòí àíãñü Ìýðè ãüçúíããàì áðèèíý, èèèè òýððèèý áàðìãéáí äý "áíéóí àðãüíã àòøýí" (5, 98) àòà ãíããà ããèèè, ìýùç ðáíèãð ðáíúí Áàéúíãüð ðáí ìèññ ããèð. Áãéýñýí, Áàéúíãüð ðáíúí ðç òãðòüíãàì áéãüà ããèèèèèèèè, ðç

ñàáèò éáðeíáýí òÿðïÿäÿðÿè ùÿðÿéÿòÿ ÿÿòèðÿí, ñÿéàùÿòÿ ÷úðàðàí àà ìÿç ãÿÿ ïíóí òðÿééíÿ ààìíúø áó àãéðè-ààè ùèññàèð – òÿùèöèÿ ùèññèàèð!

Òÿïÿÿðç àïñóí ñòðóèðòðóíàà èááàð àÿ ìèðèè áèð äöøìÿ ïáðàçú èèèè òÿéàèð. Ííóí ààù ðçóíáÿí, öçóíáÿí àÿ ÿðçóíáÿí áÿèèè ïéóð àÿ Äÿäÿ Áíðãóáóí ÿÿèéá ïà àà àáðìÿñèíÿ àÿ àùðè-éàù ààèìúð, ÷óíèè àíüóèàí èèèè ïíóí ààù áÿèèèèèèð: Òÿïÿÿðç!

Áèð ìöáäÿò ñíððà Òÿïÿÿðç ðçóíò òàì øÿèèèäÿ, áòðóí ÷úè-ìàãèùùù èèÿ ÿðñòÿððèð: ïà ñöà àáðÿí ààéÿèÿðèí ùàíúíú àèúð, ïéíààùùù òøàãèàðúí áóðíóíó, àóèàùùíú éáéèð, éíè èÿñèð, áðéöè ùÿðàìè ïéóð. Íÿùàéÿò, Íüóçóí àààìèàðúíú éáìÿéÿ áàøèàéúð àÿ ùà÷ èÿñ ïíóíèà áàùàðìúð. ìÿñÿèÿíèì àÿ ÿñè ìàùèééÿòè áÿ áóíàààúð èè, Òÿïÿÿðç Íüóçóí ÿáÿàè äöøìÿíè ïèàí èàòèðèÿðáÿí àÿ ààð-ààð ÿóúèö ÿððóíòð.

Áóðààà àéáúíèùã ö÷óí Íüóç èÿéàèÿðèíèì àÿùðÿìàíèù-èàðúíú òàòùðèàìàã éáðèíÿ äöøÿð. Ááèÿ èè, "Ñàèóð Äàçàíúí ààèíèì èàùìàèàíàùùù áíè"àà Ñÿèúóã ïüéó Äÿèè Áííààð, Äàðàÿóíÿ ïüéó Äÿèè Áóáàã àÿ Äàçàí òàí ùóóóí ààèá øðèèö ìÿèèéÿ, Äàðà Òÿèóð ìÿèèéÿ àÿ Áóùàúúã ìÿèèéÿ ààèèá ÿÿèèðèÿð. "Äàçàí áÿèèì ïüéó Óðóç áÿèèì áóñòàã ïèäóóó áíè"àà Áííààð, Äàðàáóáàã, Äàçàí òàí éáíÿ èàòèðèÿðè ìÿüéóá áàèð.

"Òÿïÿÿðç" áíèóíàà èñÿ áóíóí òàìàìèèÿ ÿèñèàèð: "Äàçàíúí ààðààòú Äàðàÿóíÿ Òÿïÿÿðç ÿèèíáÿ çÿáóí ïèäú. Áðçÿí ïüéó Àèí Ðöñòÿ òÿÿèà ïèäú.

Óøóí àíüà ïüèù èèáè ìÿùèÿààí ÿèèíáÿ øÿùèà ïèäú. Àðóã ùàíààí èèè ààðúíààòú Òÿïÿÿðç ÿèèíáÿ ùÿèàè ïèäú.

Äÿíòð Òííèù ìàìàã ÿèèíáÿ ùÿèàè ïèäú.

Áúùù ààíèù Áÿÿáöç ßíÿí ÿèèíáÿ çÿáóí ïèäú. Àù ñàãààèèù Àðóç àíüàèà ààí áóññàóðäù. Íüèù Äúéàí Ñÿèüóÿèì ðäö èàðúèäù. Íüóç Òÿïÿÿðçÿ èàð àùèìààù, öðèäö àà÷àù" (5, 99).

Ïÿÿçÿ ãéãíí ïéãóó ãÿãÿ ãÿ òãúéÿéãéèð: éãðèðéÿðÿ ããèéã ÿÿéÿíéÿ Õÿÿÿÿÿçï ÿéèíã ùÿéãé ïéððéãð.

Áÿñ ïíã ðãèã ðÿðÿééððò áãéÿ áéð áÿãúãéãÿð, èãããð áÿ ããíé:ÿí ïãðãçú éãðãòíããèã ïÿéÿ èðãðÿ ããèð? Ùÿòòã ïÿçÿðÿ àéñãã èè, ùÿìèøÿ ããèéã ÿÿéÿí éÿéãéÿðéí áó úðð àðãúúééúãèã ïÿüéóá ïéìãñú òàèòúíúí ðçò áãéÿ ããñòãí äòøòíúÿñéíÿ òàììèéÿ éãããúð, ïíã ïÿñÿéÿ áéð àç äã ÷ÿðèíéÿðèð áÿ ùéããè áéð ñóãé éãðãíúð: Áÿñ Õÿÿÿÿÿç ïÿ ò÷òí ããñòãíã ããðèè ããèèìèðãèð?

Õÿÿÿÿÿç ÷íããíéã ïÿðéíéí èçãèããúúíããí ãíüóéóð áÿ éãðúíÿòñãíããé áéð ïãðãçãúð, ããíÿèè, ðããééúãèã ìèðéí ìòððÿðÿé ðÿÿÿññòìòãòð. Øòãúÿñèç, ïíóí ðããééúúú àòãñú ÷íããíããí ÿÿéèð.

Õÿÿÿÿÿç "ðçòíóí ãíéóí ñððòñò" ïéìãñú èéÿ ÷íããí àððè-áóðéãðúíú ãíðóéóá ñãðéãéúð áÿ áó òãèò Õ.Ëíðíüéó ðÿðÿðéíãÿí ñðééÿíéèèèðãèð (8, 145). Éãðòã Áãñãòúí Õÿÿÿÿÿçÿ áóðãóó ïðéãð ïíã áãòíãéãíã Õÿÿÿÿÿç áéüéúð áÿ Áãñãòú ÿððòã ããéèð: "Íüóçããí éãíÿ áèçÿ áéð òðððÿíãÿ ãóçó ÿÿéã" (5, 101). Áóðãã ãã ÷íããíéúã ðèñéÿðè áéãúíúã ÿððòíÿéãÿèð.

Áãíÿèè, Õÿÿÿÿÿç ðããééúúú – àòãñúíããí ÿÿéíí ðòñóñéé-éÿðéÿðè, ããúã ÿãíéø ïÿíããã èñÿ ðç Íüóçéóúóíó – ÷íããí çòìðÿ-ñéíÿ ðãñ éãéòèééÿðéÿðè ãíðóéóá ñãðéãéúð.

Õÿÿÿÿÿç áãðíãúúíãã ïÿðè àíãñúíúí éããéããðúíú – òçéóé ÿÿçãèðíÿééÿ ðç ìèðèéééééíè äÿ ùèòç ããèð áÿ éãðããúð. Éÿíè Áðóç Õÿÿÿÿÿçò àðéóá, ñðéóá ããéíãÿí ãíããíãã "Õÿÿÿÿÿçòí ïÿðè àíãñú ÿÿéóá íüéãíúí ïãðíãúúíã áéð éóçèè éã÷ððãè. "Íüóé, ñãíã ïð áãòíãñóí, ðÿíóíé äüéúú éÿñíÿñóí!" – ãããè" (5, 99).

Áóíããí ñíðã Õÿÿÿÿÿçéÿ òç-òçÿ ÿÿéíÿé ããéðè-ìòìéóíãòð. Í, Íüóç ãééíéí àðúðúíã ÷úðìãã ãòãðÿðéíãÿãèð. Ùãìúíú éãééã áóðòãðíãã òèéðéíãÿãèð áÿ ùã÷ éÿñÿ ãóéãã àñíúð, ùã÷ éÿñéÿ

āy ðaçúèàøiûð. Ííóíèà èÿñÿìÿò èÿñìÿè ò÷óí èàéíúç Äÿäÿ Äíðãóáó ÷äüüðìàèü ïèððèàð āÿ Äÿäÿ Äíðãóá áó èðè æèñìÿí éíèóíà ãíéóð.

Βÿÿð Õÿìÿÿβç áèð èèìñÿ èèÿ äàéèè, èàéíúç Äÿäÿ Äíðãóá- èà ààíúøüüà ÿáàèð āÿ ííóí øÿððèÿðè èèÿ ("ÿóíäÿ èèè àààì èèÿ ááø éöç ãíéóí àáðÿèì") ðaçúèàøiûðñà, áóíà ñÿáÿá Äÿäÿ Äíðãóáàà àà ðãàèèüãèà ïèðèí ãíáóøóã øÿèèèäÿ ïèìàñüüð. Ííóí ðãàèèüüíà ùá÷ áèð øóáüÿ éíðáóð, ÷óíèè ãíóç ÷àèüð, ñβç ñβéèÿèèð. Äÿäÿ Äíðãóáóí àà àáðìÿñè èñÿ Àèèàüààí áèð àç àøàüü, èàðóá Íüóç àèèáÿ Àèèàüà ÿí èàðüí ïèìàñü āÿ ùÿìèøÿ "ààüíü ïÿí àáðèè, èàøüíü Àèèàü àáðñèí" àáìÿñè ííóí ïèðíèíæè ÿóóó èèÿ ààüèüüð.

Áàèÿèèèèÿ, Õÿìÿÿβçèÿ ðãàè Íüóç àààìü ààíúøüã àìàðà àèèìÿàèèè èèèè, ííà ðãàè Íüóç èÿèèè āÿ ààèèá ÿÿèÿ áèèìÿç. ×óíèè ùÿãèäÿðèÿ ïèðèí ãíáóøóóíóíà ïèáí Õÿìÿÿβçèÿ βçóíäÿ ùÿãèäÿðèè āÿ ïèðè èàøàààí Äÿäÿ Äíðãóá àèè ðàìà áèèèðñÿ, ííà ààèèá ÿÿèìÿè èñðÿèÿí èÿèè āÿ βçóíäÿ ìÿúç ùÿãèäÿðèÿ ïèðè èáìàøü èàøàààí íáðàç ïèìàèüüð. Áó, Áàñàðàüð! Áàñàðòí ðãàè ñβéèÿÿÿèèè Àðóçáóðñà – àðàñüüðñà, ïèðèè ààéíàüü àñèáíàí ÿÿèèð. ×óíèè Áàñàð Àðóç Áíúáíüí èòìèø ïüèóáóð āÿ ííó "áèð àñèáí áóéóí ÿβòððìøø, áÿñèÿìèøàèð" (5, 98).

Áàñàð āÿ Õÿìÿÿβç àβéøøò ùÿèàðàà āÿ ÿäÿáèèèèàðàà ïààèð ùàèèàðàà ÿβðóíÿí èèàññèè àβéøøàðð. Áéíè çàìáíàà áó àβéøøäÿ ààñòáí, ààüà ÿáíèø ìÿíààà, ðíèèèíð ñÿúèèèÿñè βçóíò ÿβñòÿðèð. Õÿìÿÿβç Áàñàðòü ðóðóá ÷ÿèìÿñèíèí èóíúóíÿ ñàèüð āÿ àèÿ íðàààüà Áàñàðòü èáìÿèèá ÿβçèÿèèð āÿ ààñòáí ñàðèèèàñíúá ÿìÿè ààèèèð. Õÿòòà ÿèñ ùàèèñÿ āÿ ááø àáðèð, Áàñàðòí ÿäÿçèíÿ Õÿìÿÿβç ùÿçàèáíüð. Áàñàð àüçäüðüèüø øèðè ííóí ÿβçóíÿ ààñüð. Áàèÿèèèèÿ, "Õÿìÿÿβçóí ÿβçò ùÿèàè ïèóð" (5, 101).

Òÿÿÿÿÿÿÿ ÿÿÿ ÷ùðàðùèàù, làùèééÿò àðèààðèèÿ î àðòùã ðèìøðäðð, èàèèì ùèñìàìè ààðùìààì ùÿèÿ äÿ ñàùäùð. Áóíààì ñíðà Áàñàð Òÿÿÿÿÿÿÿ ààéèè, ×íààíúí êíð ìüèó èèÿ áóðóóóð. Éÿìè Áàñàð ò÷òì àðéøðòì ààèàì ùèññÿñè ìöÿééÿí äÿäÿð àñàì èá÷ÿ àéèÿð. Èàèèì êíð Òÿÿÿÿÿÿ ðÿ àðéøðòíó ùÿì ìèðèè, ùÿì äÿ ùÿàèèè ìöñòÿàèäÿ ààààì àðàèðèð.

"ÿÿÿò ùÿèèè ìèàí" ðààè Òÿÿÿÿÿÿ, éÿìè ×íààíúí êíð ìüèó "íÿðÿ òðàù, ùàéàùðàù èèì, òàù äÿ òàø èàíÿóéÿíàè. Áàñàð ñù÷ðààù. Áíéóí è÷èÿ ìàùàðàèà àðøàè" (5, 101). ìèðèè Òÿÿÿÿÿÿ Áàñàðòùí àíéóí äÿðèñè è÷èäÿ ìèàóóóíó àéèèè äÿ Áàñàð àà ìèðèè àðøóíúÿ èèÿ àíéóí äÿðèñè è÷ÿðèñèìäÿ òèèàñ ìèàó.

Òÿÿÿÿÿÿ ìÿðè àíàñùíúí ñà ààùùðèààùùù òçòéóíó Áàñàðà ààðèð äÿ Áàñàð ñíó àèàì èèèè ìèðèè àðøóíúÿ èðìÿéÿ ÿÿèèð, Òÿÿÿÿÿÿ Áàñàðòùí èáðèèè òàìùð äÿ ñíó òÿíúÿðèÿ áóðìàã èñòÿéèð. Áàñàð ñíààì òçààèèàðùð äÿ àóðòòéóð.

Òÿÿÿÿÿÿ Áàñàðòù ñíó òÿçèíÿñèíÿ ñàùèà ìèàã ò÷òì ÿóíäÿçÿ ÿðíäÿðèð äÿ ìðàíù ààðìàààùùí ààèð, èàèèì Áàñàð èáíÿ àóðòòéóð.

Áó ò÷ àðéøðäÿí ñíðà Òÿÿÿÿÿÿ èðìèèèð øÿèèèäÿ ðèìÿè èñòÿéèð, éÿìè ùÿàèèè ðèòì àðçòèàéùð äÿ ìàùàðàíù ÿðñòÿðÿðÿè Áàñàðà ààéèè: "Àíàà èèè àùèùù ààð: àèðè àùíéó, àèðè àùíñóç. ìè àùíñóç èÿñÿð ìÿìè ààðùìù. Ààð, ÿðòòð, ìÿìè ààðóíù èÿñ!" (5, 102). Áàñàð ùÿìè àùèùùù ÿÿðèðèð äÿ Òÿÿÿÿÿÿÿ àíéóíó áóðóó.

Áàñàð ààðøóíúÿñèíÿ – òàèðèèè ÿààèøÿ ÿððÿ, Áàñàð Òÿÿÿÿÿÿÿ ðèàòðìÿèèèèð äÿ ðèàòðòð. Ðààèèùàà ààñòàí òÿòÿéèòòò äÿèÿäÿ ÷àèùð: Òÿÿÿÿÿÿ ìüóçèàðùí ùà÷ ààòò ààðòùèàðìààùùù ìÿùÿíÿ àðøìÿàèð, áòòòì àðøìÿíèÿðäÿí ààùà ÿóúèò àèð àðøìÿí ìáðàçùàùð – ìüóç àèèèäÿí ìèàíàùð. Áàèÿèèèèÿ, òàèè òÿòÿéèòòò ñíó ÿðñòÿðèð èè, ÿí àðéèè, ÿí

íyùýíy äðøíyí äy íyùç éáíy Íúóçääí äíüóéóá ápéöéyí àèð íáðàç –
 ×íááí îüéó Òyíyýpç íèà áéèyð. Ááèy àèð äðøíyíy äàèèá ýyèyí
 èñy Áàñàðäüð, ÷óíéè î äà Íúóç áèèíäyí íèáíäüð – Àðóç Áíúáíúí
 îüéóáóð. Ôíèèèíðøòíàñ î.Βèèéää "Ëyèèyýpçòí íäüüèü" äy
 "Òyíyýpç" íäüüèèäðúíäáí äáíüðàðèyí òàìàìèèy äíüðó íèàðäá
 éàçüð: "Ôàèäüí äýäèè òyðyèèððòíäy øyðy àèðüèàí àñøòäáúí
 ýáíèøèèèè áó øyðèí èííèðäò èòääy÷èèyðèíèí íyùýíyèèèèíäy äy
 èòääy íèóíàäääüð. Øyðèí ápéöèèèèè pç ípááyñèíäy ííà
 äàðøü áððáí äyüðýìáíúí äà ýçyìyðèíäyí ðýáyð äáðèð" (3, 33).

Íèðèè äðøòíyý äáðüíüíäáí èñy ùá÷ èyñèí ýpçèyìyäèèè,
 ùyðòà äàñòáí÷úíúí, ñpèèyèèèèèèè ááèy àüèüíà ýyèìyäèèè ùàèäà
 Òyíyýpç äàèèá ýyèèð: Òyíyýpç éáíèäyí àèðèèíyè ò÷òí pç pèòíòíy
 íàèè íèóð. Áàðäà ñpçèy, î, pç pèòíò èèy éáíèäyí àèðèèíyè
 èñðyèèð èè, áó, ííóí íèðèè äíüóéòø èäääèüäüð! Ááèyèèèèy,
 áíèäà íèðèy äàñòáíúí äpéöøò áàðà ÷àòüð. Äàüà ýáíèø íèáíäà –
 ñòðàðäýéèääà íèðèè òyðyèèðð äàèèääèð. Áýñ áó äyèyáy äíñíóí
 ñàðèèàñúíäà ùàíñü òíðíàääà äàääàí äàèèð, éyíè Òyíyýpç ùàíñü òíð-
 ìääà àèðèèèð?

Ñóàèüí äíüðó ùàääááúíü òàíàä ò÷òí éáíèäyí áíèóí ýäây-
 èèíy äàèüäää. Íðàää "Ýpáyñè äààì, òyíyñèíäy àèð ýpçò" íèáí
 (5, 99) íòyìàèá Àðóç Áíúà ñàùèá ÷üðíää ò÷òí Áàéáíäüð ðáíà
 äàèèð: "Ôáíúí íóíú ìàìà äáðèí, îüéóí Áàñàðèà èàðèüéàèüí".
 Áàèüíäüð ðáí "Ñýíèí íèñóí!" ùàääááúíü äáðèð äy áóíäáí ýäâyè
 "áíèóí àðäüíà äðøyí" àòà ×íááí èèèè Òyíyýpçäyí óçàäèèðüð.
 Áòòòí áóíèàðúí yèñèíy íèàðäá Àðóç Áíúà Òyíyýpçò äây
 ýyðèðèð, ííà ñàùèá ÷üðüð äy Òyíyýpçy èàðüíèàðüð.

Áýñ äàüà ýáíèø íyíàää Àðóç èèìàèèð? Èèè áíèàìäà Äüø
 Íúóçóí àüñàäääèü, Áàçáí ðáíúí äàèüñü. Íyñyèyíèí àèyýð òyðy-
 òèíy ýyèèèèäy èñy áyèèè íèóð èè, Àðóç Áíúà èèy Áàçáí ðáí
 àðàñüíäà òàðèðè àèð çèääèèèèyð ípáúóääóð äy ííóí
 ýèàìyðèyðè ùyèy Õíí áíèäáí ÷íð÷íð ýäâyèèyð ùèññ äàèèíyèy

ààøèàéúð. Áåëÿ èè, "Ñàèóð Ãàçàíúí àâèíèí éàùìàèàíàñù áíéó"
 èèìè òàíúíàí èèèíúè áíéää Ãàçàí òàíúí òÿèèèòè èèÿ áÿéèÿð íâà
 ÷úòìàã èñòÿéÿíäÿ Åúèàí Ñÿèúóã ìüèó Áÿèè Áííààð äÿ
 Ãàðàÿöíÿ ìüèó Ãàðàáóää ùà÷ àèð òÿðÿääöä àðìÿäÿí ìíóí
 òÿèèèòèèè "ìÿñèÿüÿòàèð" ñþçò èèÿ ààðøüèàéúðèàð. Àðóç
 Áíúà àà ùÿìèí ñþçò òÿèðàððèàéúð, àìà ñííðà Ãàçàí òàíà öç
 òóòàððã ÿèàáÿ ààèð: "Àùàì Ãàçàí, ñàñù àèíèö Ýóðúöñòàí
 àüçúíàà ìòóðàðñàí, ìðáóí öñòóíÿ èèèè àíðñàí?" Ãàçàí àéáúð:
 "Ò÷ éóç ééÿèèèÿí ìüèóí Óðóç ìÿíèí àâèì öñòóíÿ òóðñóí", –
 àãàè" (5, 42).

Ñíí äÿðÿúÿ ñàèèð èá÷ÿí áó ñþàáÿòèí àððàññúíàà ùà÷ äÿ
 ñàèèð ìèìàéàí áàøãà ìÿòèÿá ààðáúð. Áåëÿ èè, Àðóç áíúà èèè
 äÿöÿ ìèàðãà Óðóçó éáðèèèèèèè àèð éÿèà – ààðèñ ñÿèèéÿñèíäÿÿ
 ÿþððð. Èèèíúèñè, Àðóç Áíúàíúí àáðèèèèè ñóàèèí ùàãàáú Ãàçàí
 òàíàà òàì ùàçúð èèè. Áåÿèèèèèèè, Àðóç Áíúà èèÿ Ãàçàí òàí
 àðàññúíàà èèè ñÿññèç òííãóðìà ìÿüç áóðààà ààø àáðèð.

Èíàè ààøãà àèð ñóàè ìáéàáíà ÷úòúð: Áÿñ Àðóç Áíúàíúí
 Ñàèèóð Ãàçàíà àèà àþéèøèÿðäÿ èðèèðàèè ìáÿÿàèð? Áó ñóàèè
 ùàãàáú, øóáüÿñèç, Ãàçàí òàíèà àáüèü áíèèàðàà òàíìã
 ìòìèóíàðð. Á.Ì.Æèðíóíñèè èàçúð: "Àðóç àèÿðð ìüóç áÿéèÿðè
 èèÿ áèðèèèèèèè Ñàèèóð Ãàçàí äÿ Óðóç óúðóíàà èàðèèèèèèè
 ààðøü àóðóðóð (11, 609).

Áåëÿ èè, ñàéúà èèèíúè ìèàí "Ñàèèóð Ãàçàíúí àâèíèí éàùìà-
 èàíàüüú áíè"àà Àðóç Áíúà àèÿ áíèóí ÿááÿèèíäÿÿÿÿ ÿþððíóð äÿ
 àðúðàà àèÿðð ìüóç áÿéèÿðè èèÿ áèðèèèèèèè èàðèèèèèèèèè
 ààðøü àóðóðóð. Ñúðà èèÿ àþðàóíó ìèàí "Ãàçàí áÿèèí ìüèó Óðóç
 áÿèèí áóñòàà ìèäóóó áíè"àà àà Àðóç Áíúà ÿþððíóð, èàèèí
 äÿðèáÿàèð èè, áíèóí ñííóíàèèèè àþéèøäÿ ÿááÿèèèèè áíèèà ìèäóóó
 ñÿèèéÿÿäÿ èðèèèèèèè àðèèð. ×óíèè èèèíúè áíèèèè Àðóç Áíúà òàì
 ìðòðàðè èèÿ òÿñàèð ààèèèèè äÿ ùÿòòà àèÿðð áÿéèÿð èèèè "×àè
 àüèüüüí, áÿèèí Ãàçàí, éàðàè" ààèèèèè. Àþðàóíó áíèèè èñÿ ùÿìèí

òŷñàèð âŷ ùŷìèí ñþçëŷð éíðäóð, ííóí ŷâŷçèíäŷ èñŷ èàèíúç àèðúŷ ùòìèŷ ààðäúð: "Áíóí àðäúíúà òíãóç ãíúà ààøèàðû Æðóç éáðäè" (5, 77). Ííó àà ŷèààŷ àäŷè èè, "Äŷäŷ Äíðãóä èèòàáú"íúí ìŷððëŷðèíèí àèðèíäŷ èèèíúè áíéää Æðóç Äíúàéà àèä ŷáíèø òŷñàèð âŷ ííóí àþèøŷŷ èíàìèú ìòíàñéáŷòè àþðäóíúò áíéää àéíè èèŷ òŷèðàð ààèèèèøàèð (6, 85). Àìà ááèŷ àèð òàèò ííóí àèŷŷð ìŷððèíäŷ éíðäóð (5).

Ñàéúà íí àèðèíúè íèàí "Ñàèóð Äàçàí àóòñàà íèóá íüèó Óðóç ÷ùðàðäúúú áíè"àà èñŷ Æðóç Äíúà òàìàìèèŷ ŷþððííðð.

Äŷðéäŷ äŷçèééŷò éàðàíúð: Æðóç Äíúà àèðèíúè äŷòŷ ŷþððííðð âŷ àþèøŷäŷ èððèðàèè ààèð, èèèíúè äŷòŷ ŷþððííðð, èàèèí àþèøŷäŷ èððèðàèè ŷäâŷèèè ñŷâèééŷäŷ ààéèè, ò÷òíúò äŷòŷ èñŷ ìŷ ŷþððííðð, ìŷ äŷ àþèøŷäŷ èððèðàèè ààèð. Àèçúŷŷ, áóíèàð Äàçàí òàíèà Æðóç àðàñíúíààèú ìòíàñéáŷòèŷðèí òŷíçèíèŷíŷ ìãðàíèçèíèŷ àèä ñíí äŷðŷúŷ äŷäèä àèð ðèéàçè ñèèñèèŷŷèíè ŷŷèèààèúè ÷ŷäèŷðè äŷ ÷ŷèäŷŷèðèèèè.

Æðóç Äíúà äŷ Äàçàí òàíà àèä áó òðíííèŷŷèèà ÷ŷð èèè íá-ðàç àðàñíúíàà íèàí òàððèðè çèääèééŷò ìŷñŷèŷŷèíèŷ òàì àèäúíèúñ ŷŷòèðíèø íèóð. Ááèŷèèèèŷŷ, òŷñàèè ààèèèèè èè, Æðóç Äíúà èèŷ Äàçàí òàí àðàñíúíààèú çèääèééŷò èèèíúè áíéääí ààøèàéàðäà ààäúí-ààäúí ààààì àòìèø, Õíí áíéää èñŷ þçòíòí ŷí éóèñŷè ñŷâèééŷŷèíèŷŷ – çèðâŷ ìþðòŷŷèíèŷŷ ÷àòìúðäúð.

Ááèŷèèèèŷŷ, Æðóç Äíúà èèŷ Äàçàí òàì àðàñíúíààèú èèè àèèèíèèèè Æðóç Äíúàààí, ŷáíèø ìŷíààà Äùø Íúóçàáí Äàçàí òàíà, áòððáèèèèèè èñŷ È÷ Íúóçà ààððú èèí-èòäðóŷò ÷èññè ŷþððííŷèŷ ààøèàéúð äŷ Äùø Íúóçàà È÷ Íúóçà ààððú éàä àèð ŷùààèè-ðóùèééŷŷèíè òíðíàèàðíàñíúíà òŷèàí áàðèð. Ùŷìèí òèèèðèí äŷòè òŷñàèèèè Äàçàí òàíèà àáüèú áíéèàðäàí ààøàà "Äàìñú Ááèðŷè" áíéóíàà àà ðààèèèèèèð. Áóðààà Äùø Íúóçàáí íèàí Äŷèè Äàðúàð Íúóç àèèèèíèíè áèèèèèèèè Äŷäŷ Äíðãóä ààððú ààèàíúð. Ùã÷ àèð áíéää ŷþððííŷèŷŷí ààèèèèèèè-ààè ÷ààèñŷ ààø

áãðèð: Äÿèè Åaðúað Äÿäÿ Äîðãóãèà öç-öçÿ ýÿèèð äÿ ííó òÿüãèð áàèð. Ûÿðÿàù Äÿèè Äîðóéóí àà Äüø Íúóçãàí íèãóúóíó ìÿçÿðÿ àèñàã, áãèÿ ìÿéóí íèóð èè, Äüø Íúóç È÷ Íúóçèà öç-öçÿ ýÿèèà íá àãðøü ààéàííàããàí òððø ìöÿééÿí ìÿðãèÿð áàèð, ñúíàã ìÿðüÿèÿñè èá÷èð äÿ ÷îð àùðèéàðèü ôîðíàãà Äüø Íúóç áÿééÿðè äøðìÿí íáðçàçúíà ÷ããðèèÿðÿé àèð íðà èàðèðèÿðèí èáðèèè òóóíàüà ùàçüðèèàøüðèèð.

Áãèÿ àèð öÿÿãáãðñ ííèàðúí öÿñàèðèíäÿ äÿ òçóíó ÿðñòÿðèð. ìÿñÿéÿí, èàðèðèÿðäÿí íèàí Àðøóí üüéó Äèðÿé Öÿéóð, ááìÿè íèàð èè, Àðóç Äíúàíúí òàì òçóããð: "Íè äÿéÿíèí àèð Öÿéóðó áàð èàè. Àãúíà Àðøóí üüéü Äèðÿé Öÿéóð ääÿðèÿðèè. Íè èàðÿðèí àèòíüø àðøóí ààìÿðè àãðãü. Àèòíüø ààòíàí ÿððç ñàèàðãü" (5, 94).

Àðóç Äíúàíúí ñðððãòèíÿ ÿÿèèèèäÿ èñÿ àíñãà í, áãèÿ öÿñ-àèð áàèèèèð: "Àèòíüø ÿðèÿú äÿðèñèíäÿí èððè àèÿñÿ, òííóãèèðúíü òðòíèÿéí, àèòü òÿÿú äÿðèñèíäÿí èèèàù àðñÿ, áóéããèèðúíü òðòíèèéí, áíèü-áóãü òüðãáíÿÿ, öçóí ààèãüðèèðü èíúÿ, Åàçàí áÿÿóí òàèúñü Àð àüüçéó Óðóç áíúà ÷ãíàð èãðãè: ×àè áüèúíúí, áÿÿóí Åàçàí, èãðãè!" – áããè (5, 49-50). Íÿüÿí áíðãããðòíàñ Í.Ø.ÿðééèè àà èáçüð èè, Èáçü÷üíüéóíà àèà íüóçíàìÿäÿ Àðóç Äíúà "90 äÿðèäÿí èððè íèñà, òííóúóíó òðòíèèéí, áíããóç äÿðèäÿí ðÿáéèèàù íèñà, òèèöÿóí òðòíèèéí" (4. ñ.ÆÖL1) àèð íáðçãüð. Èàðóã àèð àç ñíððà èáíÿ ÿèããÿ áäÿðÿé àèèèèèèèð èè, Àðóç "ÿñèè àãñòàí ÿÿéÿíÿèèÿðèíäÿéè àãã äÿüðÿíàíèèð" íððàèúð (4, ñ.ÆÖL11). Öàòüðèèããã èè, áüðüüçèàðãà Öÿíÿÿòö "èáèãüç ÿòçèö áãã" èèèè òàíúéüðèèð (11, 598).

"Äÿäÿ Äîðãóã" àíñóíóí àðãüüüè äÿ ñèñòàíèèè öÿãèèèàð-÷üèèðúíààí íèàí îðíòãñíð Ø.Ûÿìèèáí àíñããèü íáðçèèðü àèð-àèðèíäÿí öÿðãèÿíèèðÿí ìàðãèèü àèð ìÿñÿèÿéÿ òíðóíóð: "Äÿüðÿ-ìàíèèðúí àðèèðü áíç, áííóð, àãðà äÿ áüðíüçü ðÿÿéèèèèð; äøðìÿí

Òyīyǎbçōí Àðóç Áíúà ñèìàñúíàà öçy ÷ùðìàñú ýí éàðúí
 äpáððōí ùàäèñyñèäèð, éyíè Òyīyǎbçōí pèðìò èëy Àðóçóí Ááé-
 ðyèè pèäððīyñè àðàñúíàà î äyāyð ápéòè çàìàì ðàñèèyñè
 éíðäáð. Àìà óçäã ýyèyúyèäy Òyīyǎbçö Áàñàð yāyç ääy áèèyð,
 ÷ōíèè Òyīyǎbçäyèè ìyíòè äèäèððàð àéðáàðà ïíó pèäððyí
 Áàñàðà èá÷ìèøäèð. Ññèèíäy "Òyīyǎbç" áíéóíàäèú Áàñàð
 äàñðàìèà ìèðèí ñyðyüäèíäy ääéàíúð. Í, Òyīyǎbçö pèäððyíy
 äyāyð äy Òyīyǎbçö pèäððyíäy äàñðàì äyüðyìàíúäúð, ïíó pè-
 äððäöèäyí ñíððà èñy ìèðèè äyüðyìàìà ÷äáðèèèð. Áó ÷äáðèèèy
 äàñðàì÷úíí øàùèäèèèè èëy Ááéðyè ðyðyðèíäyí ñpèéyíèèèð:

"Éyèèðèyðèì, Àðóç ïüèú Áàñàð ýyèìyäèì,
 Áèèì-yóíèì ÷àíüèìäáúí,
 Ááéðäááíäà äyāyèyðèì áíçèàðìäáúí,
 Áàðàäóúäà Áàçèúä àòúì èèøíyòìyäèì,
 Àüüà ñíéóíèàðúì ìyíðèøìyäèì,
 Àüüà éóçèö äüçúì-yýèðìèì yèøyøìyäèì,
 Àüüà éóçèè yððèèèèè Àðóç ïüèú Áàñàð ýyèöá
 àèìäáúí,
 Áèèì-yóíèì ÷àíüèìäáúí,
 Áàçàì ìàìà éáðèøññóí" (5, 125).

Áòðòí áóíèàðäàì yððòíäöèö èèìè, Òyīyǎbçōí äíññóí
 ñàðèèàñúíàà ðòðäóúó éáð äy ìpáãä ìy äyāyð ìpùèyìäèðñy,
 äàðüäüüü ðóíéñèèà äà àèð î äyāyð ÷ìððäðyèèèèèð. Òyīyǎbç
 ùyì bç äðøìyí÷èèèèè, ùyì äy Áàñàðà ìyüèóáéèéyðè èëy Íúóç
 äèèìèì ýóúòìö yèñ àðäèðèð. ×óíèè Òyīyǎbçōí ñèìàñúíàà ýí
 ápéòè äðøìyí, Áàñàðúí ñèìàñúíàà èñy Òyīyǎbçö ìyüèóá ääyí ýí
 äðäðyðèè äyüðyìàì Íúóç äèèíäyí ìèàíäúð. "Äyāy Áíðäóá"
 äíññóíäà Íúóç ðyðyèèèð Ìúóçäàì äàøäàñúíú äyáóé äðìèð.

ЯДЯБИЙАТ

1. Áááóëëà Ê. Ñèðð è÷éíäÿ äàñòàì äÿ éaðóä ýççèè Äÿäÿ Æîðãóä-2. Áàèù, Åèì, 1999
2. Úÿìøèäíâ Ø. Êèðàáè-Äÿäÿ Æîðãóä. Áàèù, Åèì, 1999
3. ßèèèáá Î. Àçÿðáàéúàí íàùùèèàðùííí ñàðèèàñù. Áàèù, Ñÿ-äà, 2001
4. Ýðèéàé Î. Ø. Äÿäÿ Æîðãóä èèðàáù. Èñòàíáóè, 2000
5. Êèðàáè-Äÿäÿ Æîðãóä. Áàèù, Éàçù÷ù, 1988
6. Êèðàáè-Äÿäÿ Æîðãóä. Áàèù, Ýÿíúèèè, 1977
7. Êèðàáè-Äÿäÿ Æîðãóä Áíñèèèñáàèèàñù. Áàèù, Éáíè Íÿðð-èÿð Æàè, 2000
8. Êíðíúéó Õ. Íúç ãÿùðÿìàíèùã àññó. Áàèù, Éóðã, 1999
9. Ñóèðáíèù ß. ìÿãèèÿèðð. Áàèù, Àçÿðíÿðð, 1974
10. Õÿùìàñèá Ì.Û. Àçÿðáàéúàí ðàèè äàñòàíèèàðù. Áàèù, Åèì, 1972
11. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Ленинград, Наука, 1974

Rüstəm KAMAL

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN XRONOTOP STRUKTURU

Xronotop bədii dünyanın “ikinci gerçəkli”yindən biridir. Ədəbi yaradıcılığın fərqli tiplərinə fərqli məkan-zaman modelləri xasdır. M.M.Baxtin “Romanda zaman və xronotop formaları” adlı klassik araşdırmasında nəsrədə (antik dövrdən XIX əsrə qədər) məkan-zaman münasibətlərinin əsas növlərini təhlil etmişdir. “Dədə Qorqud kitabı” fərqli xronotoplara malikdir. “Dədə Qorqud kitabı”nda epik süjet əsasən aşağıdakı xronotoplar təşkil edir :

1) yol xronotopu ; 2) ov xronotopu ; 3) yolayrıcı xronotopu ; 4) şəhər xronotopu və s.

Ancaq hər bir xronotop bir neçə kiçik xronotopu da əhatə edə bilər, çünki hər bir motiv xüsusi xronotopa malik ola bilər. “Dədə Qorqud kitabı”nda xronotoplar ritual məzmun daşıyır.

“Dədə Qorqud kitabı”nda “dastan potensiyası”nı (N.Cəfərov) gerçəkləşdirən mühüm kateqoriyalardan biri də xronotopdur. M.M.Baxtin yazır ki: “İncəsənət və ədəbiyyat müxtəlif dərəcəli və miqyaslı xronotopik dəyərlərlə zəngindir. Bədii əsərin hər bir motivi, hər seçilən məqamı belə dəyərə malikdir” (1, 275).

“Dədə Qorqud kitabı” başqa dastanlardan fərqli xronotopik strukturlara malikdir. Burda məkan parametri üstün kimi görünür, məhz məkandan fərqli zamanların mövcudluğu görümlüdür; məkanda nəsnə – şey konnotativ işarə mahiyyəti qazanır, məkan yaddaş kimi işləyir. Eposda Oğuz xronotopu ayrı-ayrı lokal xronotoplardan təşkil olunur.

Oğuz xronotopu yalnız ritual məkanı və ritual zamanı əhatə etmir, həm də kommunikativ hadisələrin təsvirindən ibarətdir. “Dədə Qorqud kitabı”ndakı xronotopik dəyərlərin bir fərqli cəhəti ondadır ki, burda məkan epik qəhrəmanların sosial statusu ilə sıx bağlıdır, toposlar (soyuq – soyuq sular, aqındılı görklü sular, ala dağ, qara dağ...) mənsubluq prinsipi ilə təqdim olunur, yəni məkan qəhrəmanın atributlarından biri kimi çıxış edir.

“Dədə Qorqud kitabı”nın məkan semiotikası üçün sərhəd obrazının simvolik mənası mühüm şərtidir : sərhəd obrazının bir aspekti qəhrəmanın Oğuzdan kənara çıxmasıdırsa, simvolik mənada “bu dünya” dan (“özününkü”) “o dünya”ya (“özgə”) keçməsidir.

“Kafər sərhədinə çıxmaq”, “sərhədi keçmə” inisiyasiya, evlənmə aktlarının tərkibi elementidir. Qazan xan oğlunu sınaqdan keçirmək üçün kafər sərhədinə ova aparır: “Mən bu oğlanı alayım, ova gedəyim. Yedi günlük azuqla çıxayın. Ox atdığım yerləri, qılınc çalub baş kəsdiyim yerlərin göstərayim. Kafər sərhəddinə, Cızıqlara, Ağlayana, Göğçə tağa aluban çıxayın .Sonra oğlana gərək olur, a bəglər!” – dedi”.

Qanturalı Trapezund təkurunun qızına evlənmək üçün kafər sərhədinə keçməli olur : “Yedi gün yedi gecə yortdılar. Kafərin sərhədinə irdilər ...”.

Sərhəd xronotopu bir-birilə bağlı olan, yaxud bir-birinin davamı olan məkanlar arasında münasibətləri müəyyənləşdirir. Sərhəd “özgə dünya”nın gizli mövcudluğunu bildirən, personajın sosial statusunu dəyişdirən simvolik məkan hüdududur.

Sərhəddə dünyalar arasında əlaqə vizual koda gerçəkləşir. Gözçi (gözətçi) sərhəddə oturub, sərhəddə gördüklərini təkura xəbər verir: “Gözçi gözlədi. Gördi ki, at Bəkilin, bəkil üzərində degil, əmma bir quş dəkil oğlandır”.

Yuxuya getmə hadisəsi də sərhəddə baş verir. Qanturalı Trabzondan təkür qızını alıb qayıdarkən sərhəddə yuxuya gedir. “Ol zamanda Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxıdan gəlürdi. Qanturalının uyxısı gəldi, uyıdı”.

Kafirlər bəzirganları sərhəddə – qara Dərbənd ağzında sərhəddə yatdıqları yerdə çapıb talayırlar: “Bəzirganlar yatur ikən ğafillə beş yüz kafər qoyuldılar, çapdılar, yağmaladılar”.

Qazan xan " qara vaqiəli " yuxusunu qoruqda görür və ovunu yarımçıq qoyub evə qayıdır.

Dəli Domrul sərhəd xronotopu ilə bağlı obrazdır. Quru çay epik landşaftı bildirmir, həm də sərhəd obrazıdır. Tərki-bində “quru” epiteti olan çaylar əslində sulu çaylardır. (Ukraynada Сухой və Мокрыє Ялы tipli hidronimlər həmin mahiyyəti ifadə edir, bu çaylar həmişə sulu olur (Bax : 2, 495). Dəli Domrulun quru çay üzərində qurduğu körpü dünyaları birləşdirən mediatorun maddi invariantıdır. “Məgər xanım, Oğuzda Duxa qoca oğlu Dəli Domrul deyərlərdi, bir ər var idi. Bir quru çayın üzərinə bir körpü yapdırmışdı”.

Mifo-ritual təsəvvürlərə görə öləninin ruhu mütləq bərə haqqını ödəməlidir, yoxsa geri qaytarırlar: yunan mifologiyasında Xaron mərhumun dilinin altında saxladığı bir obolu alır (4, 584).

Ruhu çaydan keçirtmə üçün ödəniş haqqının ödənilməsi motivinə, demək olar ki, bir çox xalqların folklorunda rast gəlinir. Dəli Domrulun çay üstündə yaptığı körpüdən keçəndən “otuz üç qara aqça alması”nı arxaik ritualın qalığı kimi izah etmək olar.

Körpü dəfn – yas mərasimi ilə bağlı obrazlardan biridir. Rusiyanın bəzi bölgələrində, məsələn, Pskovda çay üzərində dəfn afəsi "körpücük" qoymaq ənənəsi günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Şərqi slavyanların inancına görə, mərhumun ruhunun axirət dünyasına keçməsi üçün su üzərində "körpü

"yapırlar (bax: 3, 753). Yuxularda körpüdən keçmə xəstəlik, ölüm əlaməti kimi yozulur.

Dəli Domrulun ölüm mələyi Əzrayılla görüşü iki dünyanın sərhədində – körpüdə baş verir.

"Qara Dərvənd ağzı", "Gürcüstan ağzı" kimi formullar kafir varlığının metonomik ifadəsi olub, Oğuz sərhədinin işarələridir.

"Bir yandan dəxi bəzirganlar gələbəni Dərvənd ağzına qonmuşlardı. Yarımasun, yarçumasın Evnik qələsinin kafəri casusladı"; "Oğuz köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varub vətən tutdu. Toquz tümən Gürcüstan ağzına varub qondı. Qaravulluq eylədi. Yad – kafər gəlsə,başın Oğuzə ərmağan göndərdi"; "Yedi gün, yedi gecə yortdı. Oğuzun sərhədinə çıqdı". Qanturalı Oğuz sərhədindən atasına xəbər göndərir:

Sarı tonlu Selcan xatunı aldım gəldim.

Xəbər eylən,babam mana qarşu gəlsün ! –dedi.

"Eşik", "qapı ağzı" sərhəd xronotopunun ritual lokuslarıdır, "oğlan – qız ", "bəy – gəlin", "özümüzünkü – özgə" qarşিদuruşlar arasında sərhədi bildirir. Beyrək ərə varan qızla – Banıçiçəklə qapı ağzında xəbərləşir. "Beyrək qalqdı, qızlar yanına varda. Surnaçıları qovdu. Kimini döğdi, kiminin başını yardı, qızlar oturan otağa gəldi; eşigin aldı, oturdı".

İki dünya arasında sərhəd obrazlarından biri də dənizdir. Yegnəyin yuxuda dayısı ilə görüşü xəbərləşməsi dənizin o tayında baş verir ki, bu da axirət dünyasının "suyun, çayın o tayında"mənası ilə uzlaşır.

"İlərü yatan Qara dəniz gördüm. Cəmi yapub, kömləgim çıqardım, yelkən qurdum. İlərü yatan dənizi dəldim – keçdim".

Yegnəyin gəmi ilə dənizi keçməsi müəyyən mənada ölmü simvolizə edir. Mifoloji ənənədə gəmi ritual nəqliyyat vasitəsi, dəfn atributudur. Təsadüfi deyil ki, bir çox dillərdə mər-

humu "o dünyaya" keçirən gəmi "ölüm" sözü ilə omonim təşkil edir. Altay şamanları da yüzütləri (ruhları) Kancul və Çaçsul çaylardan körpü vasitəsi ilə deyil, qayıqla keçirirlər (5,334).

Ov xronotopu "Dədə Qorqud kitabı"nda ən vacib xronotop olub, ritual xronotopun davamıdır. Ova çıxma ritual davranış aktlarından biridir. "Boz aygırım çəkirdi, Beyrək bindi. Ala tağa ləşkər ova çıxdı"; "Qazan oğlını alub qara tağlar üzərinə ava çıxdı"; Dirsə xan da oğlunu götürüb "köksi gözəl qaba dağa "ava çıxır. Ov xronotopu dinamik hərəkət üçündür. Oğuz bəyləri statikadan – ağban evlərdə, otaqlarda oturmaqdan, yeyib yatmaqdan bezəndə ova çıxırlar. "İçüb-içüb Ulaş oğlu Salur Qazanın alnına şərəbin itisi çıxdı. Qaba dizin üzərinə çökdü, ayıtdı. Ünüm anlan, bəglər, sözüm dinlən, bəglər! Yata-yata yanımız ağrıdı. Tura-tura belümüz qurudu. Yürüyəlim, a bəglər! Av avlıyalım, quş quşlıyalım, sığın-keyik yıqalum, qayıdalum otağımıza düşəlim: yeyəlim-içəlim, xoş keçəlim!"

Ov məkanı açıq məkandır. Kişinin açıq məkanda olması türk folklor düşüncəsi üçün səciyyəvi haldır. Bir sor dastanında arvad ərinə: "Biz evlənəli üç nəsil dəyişib, sən hələ də altun sarayın qapısından kənara çıxmayıbsan. Qadın kimi evdə otursan! Ancaq sənin şöhrətin, adın-sanın uzaqlara yayılıb" (5, 77) – deyir. Bayandır xanın məclisindən küsüb gəlmiş Bəkilə kefinin açılması üçün açıq məkana – Ala dağa ova getməsi məsləhət görülür: "Sən gedəli, xanım, arqurı yatan Ala tağlarım avlanmamışdır. Ava bingil, könlün açılısın!" – dedi. Məgər ol gün Tuman qələsinin təkuru ova binmişdi ..."

Kafər sərhədinə, Duzmurd, Tuman və Əlincə qalalarına axın edən oğuz bəyləri məhz ovda, qoruqlarda dustaq düşürlər:

Qazan xan şahini götürüb ova çıxar və bu zaman təkür tərəfindən "ovlanır" – yatdığı yerdə əsir götürülür. "Trabzon təkuru bəglər bəgi olan xan Qazana bir şahin göndərmişdi. Bir

gecə yeyüb oturarkən şahinçi başına aydır: "Mərə, sabah şahinləri al xəlvətcə ava binəlim!" – dedi. Erkən bindilər. Av yerinə vardılar. Gördilər, bir süri qaz oturur. Oğlan şahini saldı, alınmadı. Şahin pərvaza ağdı. Gözlədilər, şahin Tuman qələsinə endi. Qazan qayət səxt oldı. Şahinin ardına düşdü, dərə-təpə aşdı. Kafər elinə gəldi.

"Yalı Əlincə qələsinə uğramışdı. Qara təkür orada bir qorı yapdırmışdı. Uçardan qaz, tauq, yürüdən keyik, tavşan bu holəyə toldurub, Oğuz yigitlərinə bunu dam etmişdi.

Uşun qoca oğlının bu qoruya uğradı. Qorunun qapusını ovatdılar. Sığın - sığın, qaz-tauq qırdılar; yedilər-içdilər. Atlarının əyərlərin aldılar, geyimlərin çıxardılar.

<...> Altı yüz qara tonlu kafər bunların üzərinə qoyuldılar. Yigitləri qırdılar. Əgrəgi tutdılar. Əlincə qələsinə - zindana bıraqdılar".

Qoruq yuxu məkanıdır. Yuxu ölüm metaforasıdır. Rus bılinalarında və nağıllarında yuxuya getmiş adamla ölmüş adam eyniləşdirilir (rus dilində "ölü kimi yatmaq - спать как мертвый" frazemi də bu mənadan gəlir).

Oğuz bəylərinin qoruğa düşməsi "o dünya "ya, "yuxu – ölüm zolağına" düşməsinə səbəb olur. Qazan xan və oğlu məhz qoruqda sərxoş olub yatırlar. Üç gen gecə-gündüz at çapmış Əgrək qoruqda yuxuya gedir: "Dün qatmış, üç gün dünli yortmış yigit, qarannulı gözin uyxı almış yigit, atının çilbərini biləginə bağladı, yatdı - uyıdı". Qazan xanı ov zamanı kafir qalasının yaxınlığında yuxu tutur. "Qazanı küçicik ölüm tutdı, uydı. Oğuz bəgləri yedi gün uyırdı. Anunçün "küçicik ölüm" deərlərdi".

Yegnək qoruqda iki dəfə yuxudan oyanıb kafirlərlə vuruşur, onları qalaya basır, yenidən yuxuya gedir: "yenə yuxu-sun yenməyib, yerinə varub yatdı - uyıdı".

Yol "Dədə Qorqud kitabı"nda əsas xronotopik obrazlarından biridir. Yol mifoloji və dini dünya modellərində iki məkan nöqtəsi arasında əlaqəni, sakral anlayış kimi isə ruhi-mənəvi substansiyayı ifadə edir. Yolaçıxma, yoladüşmə epos və nağıl qəhrəmanının taleyində ölüm - həyat, əsirlik – azadlıq, ölü-dirli qarşıdurmalarını aktuallaşdırır. V.Y.Propp yazır: "Nağılda və eposda hadisə bir çox hallarda qəhrəmanın evdən çıxması ilə başlayır. Qəhrəmanın yolu bir növ hekayət zəncirini təşkil edir. Bu kompozisiyanın ən qədim formasıdır" (6, 92).

Mifoloji düşüncədə "yol" tale obrazı kimi çıxış edir . Yola çıxan qəhrəman taleyinin, bəxtinin dalınca getmiş olur. Ona görə də yolasalma etikətləri dua – alqış xarakterli olub performativlər kimi səslənir.

"Gördülər ki, namus üçün yenilməz, ayıtdılar: "Oğul, uğurun açıq olsun! Sağəsən varub gələsən" – dedilər". Atası-anası: "Yort,oğul! Uğurun açıq olsun, sağ-əsən varub gələsən, gələcəyən varsa !" – dedilər. Atasının - anasının əlini öpdü. Qaraçuq atına sıçrayıb bindi".

Eposda "qarşı gəlmək" motivi yol xronotopu və qəhrəmanı qarşılama situasiyası ilə bağlıdır. "Qarşı gəlmək" qəhrəmanı (neofiti) qarşılama ritualına daxildir. "Qanlı kafər əlində qartaşcuğun tartub aldı. Ağ saqqalı babasına muştçı gındərdi. "Babam manna qarşı gəlsün !" – dedi. "Ordusunun ucına gəldi. Oğlancığı Əmrah bəhadır babasına qarşı gəldi"; "Xatun aldı gəldi, oğlu yerinə verdi. Həm "oğlın gəldi" deyü Aruza muşlatdı. Aruz sevindi. Qalın Oğuz bəğlər ilə Basata qarşı gəldi".

Əsirlik və yolun uzaqlığı qəhrəmana mifoloji özgəlik – yadlıq statusu verir. Əsirlik həyatı, üç günlük yolun yorğunluğu, aclıq onu tanınmaz hala salır.

Mifopoetik və sakral mətnlərdə yolun sonu "predmet (ev – məbəd, yaxud ev – yad ölkə və s.) və personaj (yolun

sonuna çatmış qəhrəman həmişə yolun əvvəlindəkindən daha yüksək statusa malik olur)" baxımından qeyd olunur (7, 135). Ona görə də yolun sonu mərasim aktları ilə, nitq janrları ilə tamamlanır. Qəhrəmanın evinə sağ-salamat qayıdışını muştçular xəbər verir. Qəhrəmanın uzaq, qorxulu yoldan qayıtması şərəfinə Dədə Qorqud gəlib oğuznamə qoşur: "Dədə Qorqud gələbən, şadlıq çaldı. Bu oğuznaməyi düzdü-qoşdu, " Bəkil oğlu Əmrahın olsun!" – dedi ". Yaxud dualar edilir : "Dədə Qorqud gələbən şadlıq çaldı. Qazi ərənlər başına gəldigin aydı verdi. Həm Basata alqış verdi .."

Yolayrıcı "Dədə Qorqud kitabı"nda yol xronotopuna daxil olan mikroxtonotoplardan biridir və mifoloji semantikaya malikdir. Yolayrıcı bir çox xalqların folklor ənənəsində obraz – simvol kimi diqqət çəkir. Rus mifopoetik təfəkküründə və etnoqrafik ənənəsində yolların kəsişməsi – yolayrıcı bir xəç işarəsi yaradır, buna "krest" deyilir (8, 12). Zaman keçdikcə bu işarə xristianlığın ayrılmaz atributuna çevrilmişdir (perekrestok "yolayrıcı" sözü də burdandır). Dönərgə ilə insanın görüşü yalnız meşədə deyil, yol ayrıcında da baş verir. Yolayrıcı bir çox xalqların folklor ənənəsində cadugərlərin, falçılərin, təbiblərin sevimli yeridir, magik ayinlərin yerinə yetirildiyi məkan hesab olunur. Yolayrıcında fala baxılır, ovsun vasitəsi ilə dönərgəni səsləyirlər və onu "ovsunlayırlar". Ukrayna mifoloji rəvayətlərində həmin motivin arxaik variantına rast gəlinir. Kilsə mərasimindən sonra təzə evlənənləri aparən arabənin iki qabaq təkəri yolayrıcına çatan kimi, gəncələr ("knyaz" və "knyaginya") qurda çevrilib meşəyə tərəf qaçırırlar.

Üç yol ayrıcı ölümlə, dəfn mərasimi ilə bağli xronotopdur. Rus folklorunun bir çox janrlarında – epik tarixi nəğmələrdə və balladalarda qəhrəmanı (məsələn: Stepan Razin) üç yol ayrıcındakı odlu daşın, yaxud xəçin altında basdırırırlar (9, 265).

Maraqlıdır ki, folklor mətnlərində əsasən " üç yol", " üç yolayrıcı" klişesi işləndiyi halda, "Dədə Qorqud kitabı"nda "altı yolayrıcı" deyimi yer alır.

"Uruz tustaq oldu. Qazanın xəbəri yoq. Eylə sandı ki, yağı basıldı. At cilavsın döndərdi, gerü döndi; gəldi, oğlını qodığı yerdə bulmadı. "A bəglər, oğlan qancaru getdi, ola?" – dedi. Bəglər aydır : "Oğlan quşyürəkli olur. Qaçub anasına getmişdir" – dedilər. Qazan qarardı, döndi. Aydır: Bəglər, (tanrı) bizə bir kür oğul vermiş. Varayın anı anası yanından alayın, qılıncla paralıyayın, altı böyük edəyin, altı yolun ayırında bırağayın. Bir də ki kimsə yazı yerdə yoldaş qoyıb qaçmıya! – dedi".

Səgrəyin nişanlısı altı yol ayırdın çadır tikəcəyinə, ondan xəbər gözləyəcəyinə söz verir.

Yigidim, mən sana bir yıl baqam,
Bir yılda gəlməzsən, iki yol baqam
İki yılda gəlməzsən, üç-dört yıl baqam
Dört yılda gəlməzsən, beş yıl, altı yıl baqam
Altı yıl ayırında çadır dikəm
Gələndən-gedəndən xəbər sorram
Xeyir gətirənə at, ton verəm, qatanlar geydürəm
Şər xəbər gətirənin başın kəsəm.

Eposda Bayandır xan və Qazan xan "mədəni qəhrəman"a xas olan bir sıra atributlara və funksiyalara malikdir. Onlardan biri də yurd quruculuğudur (çadırların, otaqların tikilməsi, müəyyən ritualların keçirilməsi və s.)

Salur Qazanın, Bayandır xanın "qara yer üzərinə ağban evləri, otaqları tikdirməsi" yaradılış aktına bərabərdir, yəni kosmoqonik akt kimi təqdim olunur. Bir tərəfdən ağban evlərin (otaqların və çadırların) tikilməsi oğuz epik dünyasının

yaradılmasını bildirirsə, digər tərəfdən sosial strukturun qurulması da bu hadisə ilə əlaqələndirilir. “Bir güri Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Şanu günligi yer yüzünə dikdirmişdi”; “Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən turmuşdı. Qara yerin üzərinə otaxlar tikdirmişdi”; “Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən turmuşdı. Ağban evini qara yerin üzərinə dikdirmişdi; “Toqsan başlu ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi” və s. “Yurd quruculuğunu əks etdirən bu cümlələr və eləcə də boyların məzmununda təsvir olunmuş yaşayış tərzii belə bir nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, konkret sərhəd daxilində yayı yaylaqlayan, qışı qışlaqlayan köçəri oğuz tayfalarının daimi evləri olmamışdır. Ona görə də «otaq, çadır» adlandırılan bu yurdlar alaçıq kimi qurulub-sökülür, lazımı məqamda gah qırxı, gah doxsanı ucaldır» (10, 17).

Bayandır xanın, Salur Qazanın ala seyvanlı, ipək xalçalı ağban evləri oğuz dünyasının mərkəzi olur, metonimik baxımdan isə Qalın Oğuz elini ifadə edir. Oğuz kosmosunun təşkili ev, yurd quruculuğundan başlayırsa, kafirlərin Salur Qazanın evini talan etməsi oğuz kosmosunun və oğuz dünya nizamının pozulması kimi düşünülür. Qazan xana "qara vaqiəli" yuxusunda əyan olur: "Göydən ildırım ağban evim üzərinə saqır gördüm. Düm qara pusaraq ordımın üzərinə tökülü gördüm".

Epik ziyafət ritual ünsiyyətin baş verdiyi "mikoxronotop"dur. İç Oğuz, Dış Oğuz bəyləri Bayandır xanın söhbətinə gəlirlər, Salur Qazanın divanına toplaşirlar. Oğuz sərhədində qaravulluq edən Bəkil ildə bir dəfə Bayındır xanın söhbətinə qatılır. Bütün "nitq hadisələri" burada baş verir. "Qamğan oğlu xan Bayandır yerindən turmuşdı. Qara yerin üstünə ağban evin dikdirmişdi. Ala sayvan gög yüzünə sancmışdı. Bin pərdə ipək xalıçəsi döşənmişdi. İç Oğuz, Taş Oğuz bəgləri Bayandır xanın söhbətinə gəlmişdir. Baybörənin dəxi Bayandır xanın söhbə-

tinə gəlmişdi. Bayandır xanın qarşısında oğlu Uruz turmuş idi. Sol yanında Qazlıq qoca bəg Yegnək turmuşdu".

Oğuz bəylərinin ziyafətlərdə davranış stereotipliyi, davranış etiketliliyi epik qəhrəmanlıq dünyasının dəyişməzliyi ilə bağlı təsəvvürlərin bariz ifadəsidir. Epik ziyafətin ritual səciyəli olması təsvir detallarında özünü göstərir. Burada hər kəsin yeri "rütbəsinə", sosial nüfuzunu və göstərdikləri hünərə görə müəyyən olunur. Etiketlilik personajların davranış funksionallığını şərtləndirən amillərdən biridir.

"Oğuz zamanında Uşun qoca deyərlər, bir kişi var idi. Ömründə iki oğlu vardı. Ulu oğlu vardı Əgrək idi. Bəhadır, dəlü, yaxşı yigid kimi. Bayandır xanın divanına qaçan istəsə varır-gələrdü. Bəglər bəgi olan Qazan divanında buna heç qapu-baca yoğdı. Bəgləri basub, Qazan oğində oturardı. Kim-səyə iltifat eylemezdi.

Etiketnin pozulması oğuz qəhrəmanlıq dünyasının dağılmasına işarəsidir. Qəhrəmanlıq, ərənlik solumu özünün ardıcıl və bütöv təcəssümünü məhz ziyafətlərdə tapır. Məhz ritual – etiket məkanında Bayındır xanla Qazan xanla bəyləri arasında, atalar-oğullar sözləri arasında Bayındır xanla, Qazan xanla bəyləri arasında, atalar - oğullar arasında sosial-kommunikativ etik münasibətlər forması təsdiqlənir.

"Dədə Qorqud kitabı"nın dəyər – məna dünyası, yəni xronotipik dəyərler dünyasında şəhər obrazı xüsusi maraq doğurur.

Oğuz köçəbə düşüncəsi şəhəri yad, uzaq məkan kimi və yaxud gözəl qızların məskəni kimi qavrayır. Epik mətndə şəhər obrazının mövcudluğu iki əsas prinsiplə şərtlənir : şəhər, ya köçəbə məkanına oppozisiyadadır, ya da bu oppozisiyadan kənarında olan obrazdır.

Arxaik ticarət sadəcə sakral xarakterə deyil, həm də xtonik xarakterə malik idi. Ticarət mənşəyinə görə dirilər

dünyası ilə bağlı olsa da, xtonik varlıqlar, alt dünyanın tanrıları arasında dəyərlərin sakral mübadiləsini bildirirdi. Şəhərə getmə başqa dünya ilə mübadilə imkanındır.

Tarixi mənbələr göstərir ki, Oğuz insanı alış-veriş, ticarət mərkəzləri olan şəhərlərin topoqrafiyasına, onun marginal aspektinə yaxşı bələd idi. Bəybörə bəg sakral nəsnələrin – "yaxşı ərnağanların "gətizdirilməsi üçün bəzircanları uzaq şəhərə – Rum elinə, İstanbula göndərir: "Baybörə bəg bəzircanlarını yanına oxıdı, buyruq etdi: "Mərə bəzircanlar! Allah-təala mana bir oğul verdi. Varın Rum elinə mənim oğlum üçün yaxşı ərməganlar gətürün, mənim oğlum böyüyincə ", – dedi. Bəzircanlar dəxi gecə-gündüz yola girdilər. İstanbula gəldilər. Dan-danışux ilə yaxşı ərməganlar aldılar".

Qanturalının evlənməsi, elçiliyi uzağa – şəhərə getməsi ilə şərtlənir. İç Oğuzda, Dış Oğuzda özünə layiq bir qız tapmayan Qan Turalı Sarı donlu Selcan xatunun eşqilə məhz şəhərə – Trabuzana üz tutur. ("Məgər Trabuzan təkürünün bir əzim – görklü məhəbub qızı vardı "). "Hadisələrin gedişində Trabzon Oğuzdan uzaq, yad bir məkandır. Tədqiqatçılar bu epizodda gerçək tarixi məlumatın əks olduğunu qeyd edirlər. Oğuz bəylərinin Trapezund – yunan (Bizans) feodallarının qızlarına evlənməsi orta əsrlərdə ənənə halını almışdı : epos qəhrəmanının adaşı Turalı bəydən (XIV əsr) tutmuş Uzun Həsənə qədər bir çox türk bəyləri Trapezund şahzadələrlə evlənidilər.

Dastanda şəhər qapalı məkan kimi təsəvvür olunur, ağ divarları (ağ hisar bürcləri) bu qapalıqı simvolizə edir (Y.M.Lotman yazır: "Qapalı məkan olaraq şəhər onu əhatə edən yerə qarşı ikili münasibətdədir: yalnız dövlətin izomorfuy deyil, həm də onun təcəssümü ola bilər, ideal mənada isə özü də ola bilər, həm də onun antitezi ola bilər" (11, 30). Təkrur

hər savaştan sonra Qanturalının şəhərdən (yəni qapalı məkandan) çıxardılmasını istəyir. "Təkrur aydır: "Mərə qızı verin! Şəhərdən sürün, çıxşın getsün!"

Eposda adları keçən Bərdə, Gəncə şəhərləri Oğuz sərhədində yerləşən şəhərlərdir. Epos xronotopunda şəhərin uzaqlığı bilavasitə dənizlə, su landşaftı ilə əlaqədar (mifopoetik düşüncədə şəhər mütləq dənizlə, dəniz sahili ilə bağlı olmalıdır). M. Makovskinin fikrincə, mifoloji düşüncədə "axirət dünyası" öncə "suya aid olan", yaxud "suyun /çayın o üzündə olan" mənasında olubdur (12, 102). Orta əsr simvolik dəyər düşüncəsində şəhər obrazının yadlığı da bu üzdəndir. "Dədə Qorqud kitabı"nda kafər şəhri Əmman dənizinin kənarında təsvir olunur.

Arqıç qurda yıqanır Əmman dənizində
Sarb yerlərdə yapılmış kafər şəhri .
Sağa-sola çırpındı urar yüzgüçiləri
Su dibində dönər təcrləri.

Bacılar ozandan uzaqlarda – " ağır adlu " şəhərlərdə qardaşı Beyrəyi görüb-gormədiyini xəbər alırlar :

"Ağır adlu şəhərlərdən gəldüğündə
Beyrək adlu bir yigidə bulaşmadınmı ? "

Beləliklə, "Dədə Qorqud kitabı"nda xronotoplar epik dünya mənzərəsinin bir hissəsi olmaqla mənə – dəyər funksiyasını yerinə yetirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе// Бахтин М.М. Литературно – критические статьи. М., 1968. с 121-290

2. Дерменджи О. Ономастика Украины в свете тюркской теории цветовой ориентации географических названий// османский мир и османистика. Сб. статей. М., 2010
3. Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004
4. Мифы народов мира.в 2 –х томах. Т .2. М., 1982
5. Дыренкова Н. Шорский фольклор. М. –Л., 1940
6. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1946
7. Топоров В.Н. Пространство и текст// Текст: семантика и структура.М, 1983
8. Топоров В.Н. Крест// Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С.12
9. Народные баллады. М.; Л. 1963
10. Насиуев А. “Soylamış, görəlīm, hanım, nə soylamış”// “Dədə Qorqud”. 2005. № 2. s. 16-19
11. Лотман Ю.М. Семиотика Петербурга и проблемы семиотики города// Труды по знаковым системам. 18. Тарту, 1984
12. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и мир образов. М., 1986

Asif HACIYEV

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” – QƏDİM OĞUZ EPOSUNUN AZƏRBAYCAN VARIANTI

Müasir türk xalqlarının əksərinin etnogenezisində əriməklə öz varlığına son qoyan qədim oğuz etnosu yaşadığı tarixi epoxanı bədii sözün gücü ilə əbədiləşdirməyə nail olmuşdur. Atalar sözü, məsəl, rəvayət, əfsanə və dastan şəklində yazıya köçürülərək daha çox oğuznamə adı altında təqdim olunan folklor nümunələrində ulu Tanrıya, torpağa, təbiətə, ataya, anaya, qadına, oğula, qıza, ümumilikdə, ərliyi, ərdəmliyi ilə seçilən insana bənzərsiz bir sevginin şahidi oluruq ki, bu da oğuz ruhunun əzəməti, möhtəşəmliyi haqqında ətraflı bilgiler almağa imkan yaradır. Cüzi bir hissəsi dövrümüzə gəlib çatmış bu mədəni irsin ən yenilməz abidəsi titul səhifəsində ərəbcə “Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan” yazılmış oğuznamələr toplusudur. Nəsildən nəslə sözlə ötürülən bu boyların ilk yaradıcısı – düzüb-qoşanı Dədə Qorqud olsa da, artıq dövrünü başa vurmuş Oğuz zamanının qəhrəmanlıq salnaməsi, görünür, ulu əcdadlarının ruhunu yaşatmaqda olan hansısa bir xanın qurduğu məclisdə sinəsi hikmət dolu ozanın dili ilə üçtelli qolça qopuzun sədaları altında söylənilir. Epos kimi yaranma, formalaşma, ilk dəfə yazıya alınma və sonradan üzü köçürülmə dövrlərinin müəyyən elementlərini özündə əks etdirən bu abidənin elm aləminə bəlli olan son ikiyüzlük tədqiq tarixi göstərir ki, boylarda oğuz etnosunun Orta Asiya dövrü əfsanələşmiş, Qafqaz-Azərbaycan dövrü isə gerçək bir qat şəklində təsvir olunmuşdur. Elə buna görə də boyların məzmununda daha qədim tarixi izləri görənlər əksər araşdırıcılar

V.V.Bartoldun "... Qorqudun adı ilə bağlı bu epik silsilə, çətin ki, Qafqaz mühitindən kənarında yaradıla bilərdi" (2, 126) fikrini birmənalı şəkildə qəbul etmiş və konkretləşdirmişlər. A.Y.Yakubovskiyə görə, eposun mətnində oğuzların Sır-dərya və Amu-dərya cayları hövzəsində yaşadıkları daha qədim, hətta XI əsrdən əvvəlki çağların həyat tərzinin heyvətəedici qalıqlarını görmək mümkün olsa da, coğrafi ad sisteminə, siyasi mühitinə və mədəni əhatəsinə görə onun son formalaşması Zaqafqaziya hüdudları ilə bağlıdır (2, 128). M.Ergin yalnız dil və üslub baxımından deyil, ərazi baxımından da onu Azərbaycan sahəsinin əsəri sayır (4, II c, 352). X.Koroğlu "Qorqud kitabı"nın daha qədim oğuz eposu əsasında bir neçə əsr sonra yeni torpaqlara köçərək Azərbaycan türkü etnik adını alan oğuzlar tərəfindən formalaşdığını irəli sürür (11, 20). Dil, tarixi, coğrafi, dini və antropoloji göstəricilər baxımından əsəri "Azərbaycan oğuznaməsi" adlandıran T.Hacıyev belə bir ümumiləşdirmə aparmağı lazım bilir: "Şübhəsiz, dastan konkret bir zaman kəsiyində yaranmadığı kimi, onu mütləq coğrafi kordinata yerləşdirmək zorakılıq sayılardı. Bu oğuznamədir; oğuzlar tarixən müxtəlif ərazilərdə dövlətlər yaratdığından burada oğuzların tarixi coğrafiyasının izləri görünməkdədir. Oğuzların tarixi coğrafiyası, Sibiri çıxmaqla, təxminən bugünkü türk dövlətlərini əhatə edir. Həmin coğrafiyada çoxlu oğuznamələr yaranmışdır. Əlimizdə olan əsər, deyildiyi kimi, məhz Azərbaycan oğuznaməsidir" (8, 7).

Beləliklə, qorqudşünaslığın gəldiyi başlıca fikir bundan ibarətdir ki, ulu Qorqudun adı ilə bağlı olan bu oğuz boyları məhz Azərbaycan torpağı və xalqının tarixi keçmişinin ədəbi-bədii formaya salınmış hekayətləridir. Lakin bu da bir danılmaz gerçəklikdir ki, xüsusilə Türkiyə və Türkmənistan respublikalarında bu abidənin məhz onlara məxsus olduğu fikri

də geniş yayılmışdır. Fikrimizcə, tarixi baxımdan oğuz etnosu ilə bağlı olan həmin xalqların buna mənəvi haqları çatır. Hətta bu monumental söz abidəsində öz tarixi keçmişinin izlərinin axtaran qazax, qırğız və digər oğuz qarışığı olan xalqların da ona şərik gözü ilə baxmalarına təbii yanaşılmalıdır. Qorqud obrazının bir övliya, bir müdrik ozan kimi həmin xalqların rəvayət, atalar sözü və məsəllərində hələ də yaşaması bir də onu göstərir ki, ilkin mərhələdə “Dədə Qorqud” oğuznamələri daha geniş arealda yayılmış, zaman və həyat tərzinin dəyişməsi ilə variasiyalara uğrayaraq ya tamamilə yeni dastanlar şəklini almış, ya da yaddaşlardan silinməklə epizodik məqamlarda qalmışdır. Bu fakt eposun “Bamsı Beyrək boyu” ilə qırğızların “Manas”, başqırd, qaraqalpaq və özbəklərin “Alpamış” dastanlarının müqayisəsi fonunda daha aydın duyulur. Xalqımızın bəxti onda gətirmişdir ki, yaranışca bütün oğuz etnosunu əhatə edən bu epos Azərbaycan ərazisində yeni variantda formalaşmaqla bərabər, yazıya alınaraq kitablaşdırılmışdır. Elm aləmində “Dədə Qorqud kitabı” kimi məşhurlaşan Drezden nüsxəsi məhz qədim oğuz eposunun Azərbaycan variantıdır. Bu fikir ayrı-ayrı boyların, Vatikan və Drezden nüsxələrinin, xüsusilə də Qorqud adı ilə bağlı yazıya alınmış əski mətn nümunələrinin müqayisəli təhlili prosesində öz təsdiqini tapır ki, qorqudşünasların dönə-dönə müraciət etdikləri həmin faktları yeni baxış bucağında açıqlamağa çalışacağıq.

Mətnin məzmunu göstərir ki, sıralanma baxımından ikinci verilmiş “Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nun sonunda 24 sancaqdan ibarət Qalın Oğuz dövlətinin adlı-sanlı igidləri göstərdikləri hünərə uyğun səciyyələndirilərək dinləyiciyə təqdim olunur və bu təqdimat forması “Qazan bəg oğlu Uruz bəgiñ tutsaq olduğu boy”da müəyyən ixtisarlarla yenedən təkraralanır. Bədii təyinlər şəklində yerinə yetirilən bu

cür təqdimatların real faktlara söykəndiyi onların adı ilə “Kitab”a düşmüş ayrıca boyların məzmunu ilə tam səsleşir. Məsələn, eposun ən romantik və faciəvi qəhrəmanı Bamsı Beyrək belə təqdim olunur:

“Parasarıñ Bayburd hisarından parlayıb uçan, apalaca gərdəginə qarşu gələn, yedi qızın umudu, Qalın Oğuz imrəncisi, Qazan bəgiñ inağı Boz ayğırılı Beyrək çapar yetdi, “Çal qılıcıñ, ağam Qazan, yetdim!” – dedi.” (D – 61, 3-7).

Onun adı ilə düzülüb-qoşulmuş boyda bu təqdimatda getmiş informasiya bütünlüklə öz bəddi həllini tapır. Yaxud, qeyri-adi görünüşü və hünəri ilə seçilən Yegnək belə təqdim olunur:

“Çaya <baqsa,> çalımlı, çal qaraquş ərdəmlü, qurqurma quşaqı, qulağı altın küpəli, Qalın Oğuz bəglərini bir-bir atından yıqıcı Qazılıq qoca oğlu bəg Yegnək çapar yetdi, “Çal qılıcıñ, ağam Qazan, yetdim!” – dedi.” (D – 61, 7-11).

Yegnəgin adı ilə bağlı boyda onun bu qeyri-adi gücü atası Qazılıq qocanı on altı il əsirlikdə saxlayan Arşın oğlu Dirək üzərində əzəmətli qələbəsi ilə sübuta yetirilmiş olur. Maraqlıdır ki, görkəmli qorqudşünas T.Hacıyev bu təqdimatlardan çıxış edərək “Kitaba” düşməyən neçə-neçə oğuznamənin tarixi mövcudluğundan bəhs etməklə “Dədə Qorqud” eposunun həcmcə daha çoxsaylı olması fikrini irəli sürür (9). Olduqca inandırıcı yanaşmadır. Hər bir obrazın oğuz cəmiyyətində tutduğu mövqeyi və həyat tarixçəsini əks etdirən bu yığcamlaşdırılmış informasiya onların adı ilə bağlı müvafiq boyların olmasına işarədir ki, bununla dövrümüzə gəlib çatmayan digər boyların süjet xətti haqqında müəyyən məlumat əldə etmək mümkündür. Oğuz igidlərinin qəliblənmiş ifadələr şəklində bu cür təqdim olunmasına təkcə “Dədə Qorqud” eposunun mətnində deyil, həm də XV əsr tarixçisi Yazıçioğlu Əlinin “Tarixi-ali

Səlcuq” əsərindəki oğuznamə parçasında da rast gəlinir (10, 1317-1320). Lakin hər iki mənbədə işlənmiş informativ təyinlərin təhlili göstərir ki, burada oxşar məqamlarla yanaşı, qabarıq şəkildə nəzərə çarpan fərqli məqamlar da getmişdir. Bu isə həmin obrazlarla bağlı variativ oğuznamə formasının mövcudluğu haqqında mülahizə yürütməyə əsas verir. Həmin variantlara diqqət yetirək. “Dədə Qorqud kitabı”nda abidənin baş qəhrəmanı Qazan xan belə təqdim olunur:

“Bir gün Ulaş oğlu, Tulu quşuñ yavrusı, bezə-miskin umudı, Amit soyunuñ aslanı, Qaraçuğuñ qaplanı, Qoñur atıñ iyəsi, xan Uruzuñ ağası, Bayındır xanıñ güyөгüsü, Qalın Oğuzuñ dövləti, qalmış yigit arxası Salur Qazan yerindən turmuşdı” (D – 35,11-13 – 36, 1-2).

Başqa bir boyda:

“Qalmış yigit arxası!

Bezə-miskin umudı!

Bayındır xanıñ güyөгüsü!

Tulu quşuñ yavrusı!

Türkistanıñ dirəgi!

Amit soyunuñ aslanı, Qaraçuğuñ qaplanı!

Qoñur atıñ iyəsi, xan Uruzuñ babası, xanıñ Qazan ...”

(D – 110, 2-6).

“Topqarı oğuznaməsi” kimi tanınan Yazıçioğlu mətnində isə bu təqdimat belə verilmişdir:

“Sarp hisar дума donlu salkum-salkum don giyen – Konur atın oynadan – yağı görsə yardımolu, düşmən görsə durumlu – Türkistanın diregi – Tülü quşun yavrusu – Kanlı kafir ellerindən adlu Horasana ad çağırardan – Akçahisarın eqlik salup alan – Görklü yüzlü güzel kızların oğlanların belün süren – Kanlı kafir ellerine kan kaşandıran – Kara başların bun-

lu eden – Oğlancıkların ağlaşdıran – İtlerin uluşduran – Tavukların kığıldaşdıran – Ulaş oğlu Kazan Bey” (10, 1318). Göründüyü kimi, sonuncu təqdimatda “Kanlı kafir ellerindən adlu Horasana ad çağırdan – Akçahisarın eglik salup alan” təyinedici söz birləşmələri “Dədə Qorqud kitabı”nda Qazan xanın adı ilə bağlı heç bir boyda xatırlanmır. Bundan əlavə, “Kitab”ın XI boyunda Qazan xanın özü haqında söylədiyi soylama mətni ilə Topqarı mətni arasında da müəyyən fərqlər açıq-aydın duyulur. Topqarı mətnində həmin hissə bu məzmununda qurulmuşdur:

“Kuba kuba tuğlaladım er bunaldırdum buşkunumda
ben Kazan

Kayın (Kanın) akar kara denizdim, er bunaldurdum
cüngümde ben Kazan

Kaytabanın buğrasıydum, er bunaldurıdum

Kükredükde kapkayada anrar aslanıdım ben Kazan, er
bunaldırıdum

Anradıkda Sarusazda arslan er bunaldırıdum

Sokradukda kara bulut ürkünüydüm

Kara denizden su alup yere baran satarıdum ben Kazan

Karacuğun Cılban dağından kafir taş uçursa kaba
uyluğunu dutan ben Kazanıdım

Karanu dünle harın yağı erse kanlu suya kılağuzluk
eden ben Kazanıdım

Kalıbı senri karadağın salında kapılınun Karaderbende
gür düşman gelse yine kayup ol düşmana önden depüp giren
ben Kazanıdım

Katı yaylar sındırıp elde kabza koyan ben Kazanıdım

Kayın oklar atup yelek koyan elde ben Kazanıdım

Bin er gördüğümde ben Kazan bıyık burdum

Beş bin eren gördüğümde boşanmadım
On bin eren gördüğümde öyünüm demedim
Yirmi bin eren gördüğümde yerinmedim
Otuz bin eren gördüğümde utanmadım
Kırk bin eren gördüğümde kıpınmadım
Elli bin eren gördüğümde alpım demedim
Yetmiş bin eren gördüğümde yılamadım
Seksən bin eren gördüğümde seksənmedim
Doksan bin eren gördüğümde dolanmadım
Yüz bin eren gördüğümde ben Kazan yüz döndürmedüm
Karakoç konur atun kolanın katı çekdim
Sağdan girdim soldan çıkdım
Soldan girdim sağdan çıkdım
Arı dinli Muhammedi yada getürdüm
Allahın inayetinden, Muhammed mucizatından ol yağıyı
anda basdım
Alpım begim demedim
Bu dünde ögünmen ögünmen a beylerüm
Ögünürse yer ögünsün” (10, 1310-1320).

Orxan Şaiq oxunuşunda verdiyimiz bu mətn “Kitab”da daha geniş informasiya daşıyan soylamalar vasitəsilə əksini tapmışdır ki, onlardan Topqapı variantının birinci hissəsi ilə səsləşən aşağıdakı hissələrə xüsusi diqqət yetirməyi məqsədə uyğun hesab edirik.

Soylama 1:

Yüksək-yüksək qara tağdan taş yuvalansa,
Qaba öncəm – oyluğum qarşu tutan Qazan ər idim.
Firon şışlər yükəlib yerdən çıqsa,
Qaba öncəmlə pərşin qılan Qazan ər idim.
Qaba-qaba bəglər oğlu gövğa qılsa,

Qamçı salub tökdürən Qazan ər idim.
Yuca tağları tuman tursa,
qara pusarıq dolı qopsa,
Qaraqoçımın qulağı görünməz olsa,
Qayrı ərən qılağuzsuz yol yañılsa,
Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.
Yedi başlu əjdərhaya yetüb vardım.
Heybətindən sol gözüm yaşardı.
Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.
Bir yılandan nə var ki, qorxduñ! – dedim.
Anada dəxi “ərəm, bəgəm” deyü ögünmədim.
Ögünən ərənləri xoş görmədim (D – 277, 12 – 278, 10).

Soylama 2:

Arqıç qırda yayqanar Əmman dənizində
Sarp yerlərdə yapılmış kafir şəhri.
Sağa-sola çırbındı urar yüzgiçiləri,
Su dibində dönər bəhriləri,
“Tañrı mənəm” deyü su dibində çığıruşur asiləri.
Önün qoyub tərsin oqur qızı, gəlini.
Altun ağıq oynar sancıd anıñ bəgləri.
Altı qatla Oğuz vardı, alımadı ol qalayı.
Altı baş ərə mən Qazan vardım,
Altı günə qomadım, anı aldım.
Kəlisasın yıqub, yerinə məscid yaptım, bañ bañlatdım.
Qızını, gəlinini ağ köksümdə oynatdım.
Bəglərin qul etdim.
Anda dəxi “ərəm, bəgəm” deyü ögünmədim.
Ögünən ərənləri xoş görmədim (D – 278, 13 – 279, 9).

Soyalama 3:

Arqıç qırda döndərdigim, mərə kafir, səniñ babañ,
Şəqaqına emrendüğüm səniñ qızıñ, gəliniñ.
Ağca qala Sürməlidə at oynatdım,
Atla Qarun elinə çapqun yetdim,
Aq hisar qalasınıñ bürcin yıqdım.
Ağ aqça gətürdilər, “puldur” dedim.
Qızıl-altun gətürdilər, “baqırdır” dedim.
Ala gözül qızın, gəlinin gətürdilər, aldanmadım.
Kəlisasın yıqdım, məscid yaptım.
Altını, gümüşü yağmalatdım.
Anda dəxi “ərəm, bəgəm” deyü ögünmədim.
Ögünənləri xoş görmədim (D – 279, 12 – 280,6).

Yersiz mənəm-mənəmliyi, öyünməyi igidə yaraşmayan bir keyfiyyət kimi səciyyələndirən Topqarı və “Kitab” soylamalarının müxtəlif ozanlar tərəfindən fərqli variantlarda söyləndiyi mübahisədir. Bundan əlavə, Topqarı mətnin aliterasiya əsasında qurulmuş ikinci hissəsi ilə abidənin eyni biçimdə getmiş aşağıdakı soylama parçası arasında da müəyyən variativlik vardır:

“Biñ-biñ ərdən yağı gördümsə, oyunum dedim.
Yigirmi biñ ər yağı gördümsə, yiləmədim.
Otuz biñ ər yağı gördümsə, ota saydım.
Qırq biñ ər gördümsə, qıya baqdım.
Əlli biñ ər gördümsə, əl vermədim.
Altmış biñ ər gördümsə, aytışmadım.
Səksən biñ ər gördümsə, səksənmədim.
Doqsan biñ yağı gördümsə, donanmadım.
Yüz biñ ər gördümsə, yüzüm dönmədim”

(D – 277, 1-6).

Müqayisə etdikdə “Kitab”da ilk iki və “yetmiş bin” sayı ilə bağlı misraların buraxıldığı, digər misralarda isə fərqli yanaşmanın ifadə olunduğu müşahidə olunur. Belə ki, on mindən başlayaraq müvafiq ardıcılıqla işlənmiş sayların “öyünüm demedim” – “oyunum dedim”, “yerinmedim” – “yiləmədim”, “utanmadım” – “ota saydım”, “kıpınmadım” – “qıya baqdım”, “alpım demədim” – “aytışmadım”, “dolanmadım” – “donanmadım” kimi bir-birindən seçilən hökmlər üzərində qurulduğunu görürük. Yalnız səksən min və yüz min sayları ilə başlayan misralar eyni fikir üzərində qurulmuşdur.

Bu variativlik XVII əsr tarixçisi Əbülqazi Bahadır xan tərəfindən yazıya alınaraq Qazan xanı yenilməz əvsanəvi qəhrəmanı kimi mədh edən bir Qorqud nəğməsində daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. Artıq öz dövrünə uyğun formada nəzmə çəkilməmiş bu 7 bəndlilik bədii mətndən ikisini gözdən keçirməklə onların eyni qaynaqdan bəhrələndiyinə tam əmin olmaq mümkündür:

Kazğurt tağdın ünkür taşını yuğarlatdı
Salur Kazan utru barıb karbap tutdı
İt Beçene körüb anı isi kitdi
Alplar Bigler kören bar mı Kazan kibi.

Kök asmandın inip keldi tinnin yılan
Her ademni yutar irdi köyen zaman
Salur Kazan başın kesdi bermey aman
Alplar Bigler kören bar mı Kazan kibi (5, 209-210).

Formalaşma baxımından zaman, mühit və janr fərqləri olsa da, hər üç mənbədə Qazan xanla bağlı eyni məlumatlar verilir. Qazan xan:

- qıpçaqlarla (beçeneklərlə), eləcə də kafirlərlə amansız döyüşlər keçirmiş yenilməz qəhrəmandır;
- elə bir igiddir ki, yüksək dağdan yuvarlanan daşın qarşısını dizi ilə kəsə bilmişdir;
- göydən enən əşdaha ilə vuruşaraq ona qalib gəlməyi bacarmışdır.

Bundan əlavə, “Kitab”la müqayisədə Qazan xanla bağlı digər məlumatlarda da variativliyə yol verilmişdir. Əgər Topqarı mətnində və “Kitab”da Qazan xan “Ulaş oğlu” kimi təqdim edilsə, Əbulqazidə “Enkeş oğlu” kimi bəhs olunur (5, 215). Həmçinin eposda onun xanımının adı “Boyu uzun Burla xatun” kimi, Əbülqazidə uca boyu ilə seçilən “Altun Közəki” (5, 228) kimi verilir. Eləcə də Bamsı Beyrəyin xanımı Banı Çiçək “Türkmənlərin soy kitabı”nda “Barçın Salur” (5, 228) adı ilə təqdim olunur ki, bu da məhz həmin igidlərin adı ilə bağlı boyların variativliyindən irəli gəlir.

Burada başqa bir məqama diqqət yetirməyi lazım bilirik. Əbülqazi Bahadır xan Qazan xanın anası ilə bağlı belə bir hadisə nəql edir: “O zamanlar Beçenə elində Toymadık adlı hökmdar vardı. O gəldi. Enkeşin evinə hücum etdi. Cacaklıni əsir edib, [özü ilə] apardı. Üç ildən sonra Enkeş [qadına görə çoxlu] mal verib, onu geri qaytarmağa nail oldu. Cacaklı evə qayıdandan altı ay sonra oğlan uşağı doğdu. Qazan alp “Bu uşağı haradan aldın?” – deyə soruşdu, [onu] dəyənəklə vurdu və onun başını yaraladı” (6, 100-101). Fikrimizcə, Qazan xanın anası ilə bağlı bu rəvayət halına salınmış hadisə eposu düzüb-qoşan Dədə Qorquda və yaxud boylara zamanını ruhunu aşılaraq söyləyən ifaçı ozana da bəlli imiş. Lakin bu qeyri-adi hadisə abidənin ümumi ruhuna, aşladığı mənəvi dəyərlərə uyğun gəlmədiyi üçün ağılasıgmayan fakt kimi qiymətləndirilmişdir. “Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nda

Qaraca çobanla əsir götürülmüş anasını, xanımını, oğlunu və bütövlükdə, elini-obasını xilas etməyə gedən Qazan xan düşməndən döyüş zamanı at ayağı altında qalmasın deyərək anasını istəyir. Lakin kafir ona:

“Qarıcıq anañı gətirmişiz, bizimdir.
Saña verməziz, Yayxan keşiş oğluna verəriz.
Yayxan keşiş oğlından oğlı toğar,
Biz anı saña qırım qoruz” (D – 58, 10-12)

– cavabını verməklə təklifini rədd edir. Qaraca çoban kafirin bu fikrini ağılsızlıq adlandıraraq: “Mərə, dini yoq, ağılsız kafir! Ussu yoq, dərnəksiz kafir! ... Mərə kafir, Qazanın anası qarıyubdur, oğul verməz. Dölün almaqdan səfañ varsa, Şökli Məlik, qara gözlü qızıñ varsa, gətür Qazana ver. Mərə kafir, səniñ qızıñdan oğlı toğsun, siz anı Qazan bəgə qırım qoyasız” (D – 59, 1, 5-8) deməklə sanki həm də Əbülqazidə getmiş hekayəyə etirazını bildirmiş olur. Deməli, dastanın formalaşdığı dövrdə ozanlar arasında müxtəlif variantlılıq mövcud imiş. “Dədə Qorqud” eposunu daha geniş aspektdə təhlilə cəlb edən görkəmli folklorşünas V.M. Jirmunski də Əbülqazi tərəfindən verilmiş bu tipli faktları variant kimi dəyərləndirmişdir (13, 178).

Maraqlıdır ki, bu variantivlik “Kitab” və Yazıçıoğlu mətnində digər oğuz qəhrəmanlarının təqdimatında da üzə çıxır. Aydınlıq üçün aşağıdakı faktları müqayisəli şəkildə veririk:

“Kitab”da:

“Qaradərə ağzında qadır verən, qara buğa dərisindən beşiginiñ yapuğı olan, acığı tutanda qara taşı kül eyləyən, qara bığın yedi yerdə ənsəsində dügən Qazan qartaşı Qar Güne...” (D – 149, 12 – 150, 2).

Yazıçıoğlu mətnində:

“Kara taşı karmadıkta kül eyleyen – Dağa taşa buşusun-
dan duman çöken – Karadere ağzında Kadir veren kara yeri
kertüp beşik kılan – Kara buğra derisindən bağırtlak düzen –
Altı ay Hançerkid (?) hisarında dutsak olan – Kazan Beyin
kartaşı Kara Güne bey” (10, 1348).

Göründüyü kimi, “Kitab”da “Altı ay Hançerkid (?) hisa-
rında dutsak olan” məlumatı əksini tapmamışdır, bu da Kara
Günə ilə bağlı ayrıca boyun olduğunu düşünməyə əsas verir.
Bundan əlavə, “qara buğa dərisindən beşiginiñ yapuğı olan”
birləşməsindəki “nəsil, qohum-əqrəba” mənasında işlənmiş
“beşik” (<bisük) sözü dövrü üçün arxaikləşdiyindən (7, 159-
160) Yazıçıoğlunun istinad etdiyi mənbədə onu müasir mənə-
də anlayan ozan “kara yeri kertüp beşik kılan” yozumunu
verməli olmuşdur.

“Kitab”da:

“Altmış ərgəc dərisindən kürk eyləsə, topuqlarını örtmə-
yən, altı ögəc dərisindən külah etsə, qulaqlarını örtməyən
qolu-budı xıranca, uzun baldırları incə, Qazan bəgüñ tayısı At
ağızlı Aruz qoca...” (D – 61, 12 – 62,2).

Yazıçıoğlu mətnində:

“Doqsan deriden kürk olsa topuğun örtməyən – Dokuz
deriden şebküləh olsa tülügün örtməyən – Dokuz koyun
dovğalığ on koyun öyünlük yetməyən – Dokuz yaşar cüngin
silküp atan – Kıynağında gökte dutan – Atbaşın yalmayup bir
kez yudan Afrasiyab oğlu Alp Arız bey” (10, 1318-1319).

Hər iki təqdimatda oxşar elementlərlə yanaşı, fərqli cə-
hətlər də getmişdir. Ən önəmlisi Alp Aruzun Şərq ədəbiyya-
tında “Əfrasiyab” adı ilə məşhurlaşan Alp Ər Tonqanın oğlu
kimi verilməsidir. Firdovsinin “Şahnaməsi”ndə Alp Aruz Əf-
rasiyabın düşmənə satqınlıq edən qardaşı kimi (3, 19) təsvir
olunur ki, bu da, sözsüz, müəyyən fraqmentləri Kaşğarı sözlü-

yündə verilmiş qədim türk dastanı “Alp Ər Tonqa”dan götürülmüşdür. “Kitab”ın XII boyunda Aruzun Qazan xana xəyanət etməsi, görünür, məhz daha qədim formalaşma mərhələsi keçmiş həmin dastandan qaynaqlanmışdır.

“Kitab”da:

“Varıban Peyğəmbərin yüzünü görən, gələbənə Oğuzda səhabəsi olan, acığı tutanda bıyıqlarından qan çıxan, bıyığı qanlı Bükdüz Əmən...” (D – 62, 4-5).

Yazıçıoğlu mətnində:

“Bıyığın ensesinde üç kez dügen – Kaçındıqta karımına kan kaşandıran – gözü kanın dönen – Yer evreni yılan – Ademiler evreni Ucen oğlu Emen bey” (10, 1319).

“Kitab”da Qalın Oğuz elinin başının bəlası kimi meydana çıxan Dəpəgözü öldürən Basatla bağlı ayrıca boy verilmişdir. Yazıçıoğlu mətnində isə bu fakt tamamilə fərqli şəkildə təqdim olunur:

“Yedi yıl Elbürze sefer kılan – Kayup dönen Kıyan Busat kanını alan – İt Depegözü öldürüp kalın Oğuzda ad koyan Urılmış Han” (10, 1319).

“Kitab”dakı boyda Aruz oğlu Basatın hərbi yürüşdən qayıdarkən qardaşı Qıyan Selcikin Dəpəgöz tərəfindən öldürüldüyü və təkbətək döyüşdə ona qalib gəldiyi bildirilirsə, artıq bu təqdimatda Basatın (mətnə “Busat” yazılmışdır) özünün Dəpəgöz əlində həlak olduğu və qardaşı Urılmış xan tərəfindən intiqamı alındığı göstərilir. Deməli, bu məlumat boyun başqa variantda nəql edilməsinə işarədir.

Topqapı mətni ilə “Dədə Qorqud kitabı”nı bütün incəlikləri nəzərə alınmaqla təhlilə cəlb edən folklorşünas alim M.Təhmasib “Kitab”dakı boydan əsaslı şəkildə fərqlənən mətni “Basat-Təpəgöz”ün Topqapı variantı hesab edir (12, 129) və həmin parçaları “Dədə Qorqud boylarının başqa bir

variantından qopub qalmış hissələr” adlandıraraq belə bir nəticəyə gəlir: “Bunlar eyni mənbədən su alıb, yeni qaynaqdan qaynayıb, lakin başqa fauna və floralı yerlərdən axıb keçən çaylara bənzəyirlər” (12, 128).

Qorqudşünaslıqda daha əski çağlarla bağlı olan bu boyun tarixçi Əbubəkr ibn Abdullah ibn Aybək əd-Dəvadarinin “Dürərüt-tican” əsərində oğuzlar arasında məşhur olan “Uluxan Ata Bitikçi” dastanına istinadən qısa məzmunu verilmiş “Təpəgöz” rəvayətdən də müəyyən dərəcədə fərqlənir. Məşhur türk alimi F.Köprülüzadəyə əsaslanmaqla ilk dəfə Azərbaycan qorqudşünaslığına Ə.Abid tərəfindən gətirilən həmin rəvayətdə Basatın Təpəgözü öldürməsinə səbəb atası Aruzun onu acılaması olmuşdur. Belə ki Basat Oğuz içində heç kəsə yenilməyən bir atıcı qızı məğlub edərək alması xəbərini atasına çatdırmaqla ondan müjdə istəmiş, atası Aruz isə “Mən də elə sandım ki, Təpəgözü öldürmüşsən” deyərək oğluna qızmışdır. Yalnız bundan sonra Basat Təpəgözü öldürmək istəyinə düşmüş və qeyri-adi sərgüzəştlərlə müşayiət olunan sınaqlardan keçməklə ona qalib gəlmişdir (1, 49-50). M.Ergin daha ətraflı şərh etdiyi bu faktdan belə bir nəticə çıxarır: “Görünür ki, İbn Aybək Dədə Qorqud hekayələrini üçünə alan Oğuznaməni görmüşdür. Buradakı Təpəgöz “Dədə Qorqud kitabı”ndakı Təpəgözün eynidir. Yalnız “Dədə Qorqud kitab”nda qız məsələsi yoxdur. Bəlkə də müəllif bunu Beyrək və Kan Turalı hekayələrindəki qızlarla qarışdırmışdır” (4, I c, 37). Buradan aydın olur ki, “Kitab”dakı süjet xəttindən fərqlənən bu variantı görkəmli alim müəllifin, yəni Dəvadarinin yol verdiyi nöqsan kimi qəbul edir. Lakin hər iki mənbədəki faktları müqayisəli araşdıran M.Təhmasib çoxsaylı oxşar, müştərək cəhətlərlərinə baxmayaraq, onları müxtəlif variantlar kimi (12, 125-126) dəyərləndirir ki, bu fikrin daha obyektiv olduğunu düşü-

nürük. Bununla belə, mövcud mətnlərin təhlilinə istinadən M.Ergin də yekunda doğru nəticəyə gələrək yazır: “Bu Oğuznamədə diqqəti çəkən şey “Dədə Qorqud kitabı” qəhrəmanlarından başqa adların da keçməsi və Dədə Qorqud qəhrəmanlarının sifətləri sayılarkən daha geniş olayları bildirməsidir. Bundan anlaşılır ki, “Oğuznamə”ni təsbit edən şəxs Dədə Qorqud hekayələrinin daha geniş şəkillərini daşıyan “Oğuznamə”-dən və ya oğuz rəvayətlərindən xəbərlidi” (4, İc. 37-38).

“Kitab”dakı “Kan Turalı” boyu ilə Yazıçıoğlu mətnində getmiş mətn parçası arasında da müəyyən fərq olduğu gözdən qaçmır. Topqapı mətnində bu oğuz igidinin hekayəsi aşağıdakı təyinlər vasitəsilə sanki qısaca şərh olunur:

“Kalın Oğuz ellerindən kalkup derilen – Kırk igidin yanına salan – Kanlu kafir ellerinə aşan – Kaynar akar mal ırmaqların keçən – Garıplıq ellere gafil düşən – Arslanla boğasın buğrasın güreşçisin öldüren – Otuz dokuz yigidin kanın alan – Adlu Oğuzda ad kuyan – Saru donlu Selcan kadını alan Kanlı Koca oğlu Kan Turalı” (10, 1319).

Boyun məzmunundan aydın olur ki, Selcan xatuna qovuşmağın başlıca şərti tamaşa şəklində təşkil olunmuş döyüş meydanında arslan, buğa və buğraya qalib gəlməkdir. Kan Turalıya qədər bu istəkdə olan otuz iki igid arslan və buğranın üzünü görmədən yalnız buğanın buynuzunda həlak olmuş və onların başları qala bürclərindən asılmışdı. Mətn parçasında isə iki fərqli məlumat əksini tapır:

birincisi, Kan Turalı arslan, buğa və buğradan əlavə, bir kafir döyüşçüsü ilə də güləşməli olmuşdur;

ikincisi, Kan Turalıya qədər, “Kitab”da göstərilidiyi kimi, otuz iki yox, otuz doqquz igid başından keçməli olmuşdur.

Ümumiyyətlə, bizim üzərində dayandığımız və dayanmadığımız digər Topqapı mətn parçalarına münasibət bildirən

böyük folklorşünas M.Təhmasib belə bir fikrə gəlir: “Aydın bir şəkildə görünür ki, bunlar eyni tarixi və yaxud əfsanəvi şəxsiyyət haqqında başqa-başqa dastançıların yaratmış olduqları surətlərdir” (12, 127).

Deməli, daha qədim çağlarda yaradılmış “Dədə Qorqud” eposu oğuz etnosunun yaşadığı bütün məkanlarda şifahi şəkildə yayılaraq müxtəlif variantlara düşmüş və yazıya alınmaqla Azərbaycan mühitində formalaşma variantı Drezden nüsxəsi, Anadolu məkanında formalaşma variantı isə Vatikan nüsxəsi şəklini almışdır. Drezden nüsxəsinin dil və üslubunun Azərbaycan, Vatikan nüsxəsinin isə Anadolu türkcəsinə uyğunluğu da məhz bu faktla bağlıdır. Oğuz zamanının düşüncə və həyat tərzini əks etdirən bu epos mükəmməl variantda Drezden nüsxəsi şəkilində zəmanəmizə gəlib çatsa da, müxtəlif yazılı mənbələrdə rast gəlinən mətn parçaları göstərir ki, dastan qəhrəmanlarının fərqli şəkildə təsvir olunduğu hekayələr də mövcud olmuşdur. Bu faktların müqayisəli təhlili Drezden əlyazmasının məhz Azərbaycan xalqının formalaşdırdığı dastan variantı olduğu qənaətinə gəlməyə əsas verir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abid Ə. Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr. // Azərbaycanı öyrənmə yolu, 1930, № 3, səh. 48-52.

2. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. / Книга моего Деда Коркута Огузский героический эпос. Баку, YNE “XXI”, 1999, стр. 118-126.

3. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, Maarif, 1999.

4. Ergin M. Dedem Korkut kitabı. Giriş – Metin – Faksele. İc, Ankara, 1958; İc, 1963.

5. Ebulgazi Bahadır Han. Şecere-i Terakime (Türkmenlerin Soykütüğü). Hazırlayan: Zihal Karğı Ölmez. Ankara, Türk Dilləri Araştırmaları Dizisi:3, 1996.

6. Əbülqazi Bahadır xan. “Şəcarei-Tərakimə” (Türkmənlərin soykitabı). Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” NPB, 2002.

7. Hacıyev A. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, Elm, 2007.

8. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz. Bakı, Elm, 1999.

9. Hacıyev T. “Dədə Qorqud kitabı”: olan və olmayan boylar. / Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004, s. 94-108.

10. Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва, Наука, 1976.

11. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul, Kaba-çı Yayınevi, 2006.

12. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsr) Bakı, Elm, 1972

13. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута” / Книга моего Деда Коркута Огузский героический эпос. Баку, YNE “XXI”, 1999, стр. 135-255.

14. Якубовский А.Ю. “Китаб-и Коркут” и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья. / Книга моего Деда Коркута Огузский героический эпос. Баку, YNE “XXI”, 1999, стр. 127-135.

BAŞLIQLAR

Ön söz	3
Əzizxan TANRIVERDİ. Qohum sözü işığında, yaxud fərqli şərh və transkripsiyalara münasibət	6
Kamran ƏLİYEV. Bir daha Təpəgöz haqqında.....	35
Rüstəm KAMAL. “Dədə Qorqud kitabı”nın xronotop strukturu.....	47
Asif HACIYEV. “Dədə Qorqud kitabı” – qədim oğuz eposunun Azərbaycan variantı.....	61

**Dədə Qorqud günü,
XIV Elmi Sessiyanın materialları,
Bakı, Elm və təhsil, 2014.**

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığdı:
Salmanova İlahə

Korrektor:
Aynur Səfərova

Kompyuter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 32/1
Mətbəə kağızı: 11
Həcmi: 80 səh
Tirajı: 300

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun Redaksiya-Nəşriyyat şöbəsinin Kompyuter Mərkəzində yığılıb səhifələnmiş, “Elm və təhsil” NPM-də hazır depozitivlərdən ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.