

**SEYFƏDDİN RZASOY**

**MİFOLOGİYA VƏ FOLKLOR:  
NƏZƏRİ-METODOLOJİ KONTEKST**

**BAKI-2008**

**AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.**

**Elmi redaktorlar: Filologiya elmləri doktoru Hüseyn İSMAYILOV**

**Fəlsəfə elmləri doktoru Füzuli QURBANOV**

**Rəyçilər: Filologiya elmləri doktoru, prof. Məhərrəm  
CƏFƏRLİ**

**Filologiya elmləri doktoru Cəlal BƏYDİLİ  
Filologiya elmləri doktoru Ramil ƏLİYEV**

**NƏŞRİNƏ MƏSUL: F.e.n. Əziz ƏLƏKBƏRLİ**

**Seyfəddin Rzasoy. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, «Nurlan», 2008.**

Monoqrafiyada Azərbaycan və dünya folklorşünaslığının XX əsrdəki elmi-nəzəri təcrübəsi əsasında «Folklor nədir» sualına cavab axtarılmış, folklor etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu kimi səciyyələndirilmiş, mif-folklor-ədəbiyyat münasibətlərinin dialektik strukturu, ədəbi düşüncənin strukturu və metod problemi, ədəbi düşüncə tarixi və struktur-semiotik təhlil metodu, folklorun struktur-semiotik metodla öyrənilməsi təcrübəsi, elmdə kateqorial-epistemoloji əyarlandırma zərurəti, «oğuz mifi» anlayışı, «türk mif metamodeli» anlayışı, «epos» anlayışı, «Oğuznamə eposu» anlayışı, mif və müqayisəli-tarixi təhlil metodu, oğuz mifinin strukturunun təhlili, oğuz mifinin struktur təhlili, «struktur» və «strukturalizm» anlayışları, «model» və «dünya modeli» anlayışları, oğuz mifi və struktur-semiotik təhlil metodu, oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli və «Azərbaycan mifologiyası» problemi və s. kimi məsələlərdən bəhs olunmuşdur.

## GİRİŞ

Folklor – xalqın yaddışıdır: fərd yaddaşı, etnos yaddaşı, millət yaddaşı və xalq yaddaşı...

Xalqın varlığı söz və sənət kodları ilə onun yaddaşında inikas olunur...

Yaddaş «qalar-qopar» dünyada «gəlimli-gedimli» ritmlə öz yaşamını gerçəkləşdirən xalqın fiziki-mənəvi mövcudluğunun fəvqünə qalxır: yaddaşı yaradan xalqın mövcudluğu yenə də birbaşa onun yaddaşına müncər olunur...

Milli yaddaşda millətin tarixi bütöv xalqın taleyindən keçdiyi kimi, hər bir fərdin taleyindən də keçib gələcəyə gedir...

Folklor xalqın taleyidir: hər bir etnosun taleyi onun milli yaddaşa nə dərəcədə bağlılığından asılıdır. Yaddaşına qayıda bilən xalq onu millətlər içində millət edən zirvəyə qalxa bilir...

Hər bir xalqın bir millət kimi bütövlüyü, ölkə kimi tamlığı və təhlükəsizliyi etnokosmik yaddaşın onu hansı şəkildə ayaqda saxlamasından birbaşa asılıdır...

Xalqın yaddaşını incələyə-incələyə onun mədəni-ictimai yaddaşına adı həkk olmuş mərhum akademik Yaşar Qarayev «Göyçəyə qayıdan yol folklorlardan keçir...», – deyərək millət və xalq kimi bütöv olmağın, parçalara, tikələrə bölünməməyin, milli bütövlüyün formulunun, bütün mahiyyətinin folklor yaddaşına sədaqətdə olduğunu bəyan etdi:

«Xəritəmiz yalnız folklorumuzda dəyişməyib, bütün qalıb. Kərküklə və Təbrizlə, Göyçə ilə və Qarabağla, Dərbəndlə və Borçalı ilə indi də bir yerdə,

bütövdə yaşadığımız mənəvi məkanın adı – folklordur... Sehrli və müqəddəs folklor ərazisindən bir sətri, bir qarışı da Qorqud və Koroğlu, Oğuz xan və Boz Qurd, Xıdır Nəbi... yada, qəsbkara güzəştə getməyib»<sup>1</sup>.

Xalqın məhvi və yaşanı onun total milli yaddaşından – folklor yaddaşından asılıdır. Yaşar Qarayevin «bəyanından» aydın olduğu kimi, Azərbaycanın Kərkükü – İraqın, Təbrizi – İranın, Göyçəsi – mənfur Ermənistanın, Dərbəndi – Rusiyanın, Borçalısı – Gürcüstanın siyasi xəritəsində «məskunlaşsa» da, vətən, xalq və millət Azərbaycanın milli folklor yaddaşında bütün tarixi əzəməti ilə bütövdür. Xalqın faciəsi o vaxt başlanır ki, milli yaddaş korşalır: onda bütövlüyün milli sxemləri tədricən silinir.

Milli yaddaş heç bir zaman və heç bir halda korşalmamalıdır. Millətin ən böyük vəzifəsi bu yaddaşı qorumaqdır. Çünki yaddaş korşalanda:

vətəndaş – vətənin sərhədlərini səhv salır;

rəhbər – sosial haqqı nahaqqa qurban verir, total milli harmoniyanı xaosa çevirir;

işçi – çörək üçün düşməne də nökrəçilik edir;

siyasətçi – ölkənin siyasi balansını nizamlaya bilmir;

iqtisadçı – ölkənin maddi əsaslarını dağıdır;

müəllim – xalqın intellektual inkişafının bünövrəsini məhv edir;

həkim – millətin fiziki-mənəvi sağlamlığına «balta çalır»;

general – ordunu və vətəni satır;

əsgər – düşmənlə dostu səhv salır;

alim – intellektini bir qarın çörəyə satır...

---

<sup>1</sup> Й.Гарайев. Редактордан: Эюйчяйя гайыдан йол фолклордан кечир... // Азәрбайъан фолклору антологийасы, III китаб, Эюйчя фолклору. Топлайыб тяртиб едяни Щ.Исмайылов. Бакы: Сяда, 2000, с. 3

Demək, vətəndaşlı, prezidentli, fəhləli, siyasətçili, iqtisadçılı, müəllimli, həkimli, alimli, əsgərli, sərkərdəli – bizim hamımızın millət olmaq yolumuz milli yaddaşın qorunmasından keçir. Etnik yaddaşı qorumaq – milləti qorumaqdır: millət olaraq özünü təsdiq etmək və xəlqi mahiyyətini, etnik varlığın yaşatmaq deməkdir. «Göyçəyə qayıdan yol folklardan keçdiyi» kimi, millətin bu gününə, şanlı keçmişinə və işıqla dolu sabahına gedən yol da folklardan keçir...

Lakin bütün yolları, o cümlədən folkloru da özündə birləşdirən bir ulu yol var: mifologiya. Mifologiya bəşər mədəniyyətinin başlanğıc nöqtəsidir. Ondan o yanarı dərk etmək, anlamaq hələlik mümkün deyildir. Bəlkə də, heç vaxt mümkün olmayacaq...

Ümumiyyətlə, insanın özünüdərkinin yolu mifologiyadan keçir. Mifologiyasız heç bir mədəniyyətin etnokosmik mahiyyətinə nüfuz etmək mümkün deyildir. M.Öcal Oğuzun yazdığı kimi, «mifologiyasız bir mədəniyyətin olması mümkün deyildir. Mifologiya insan oğlunun öyrənmək ehtiyacının başlanğıc nöqtəsidir. Mifologiya öyrənmək ehtirasının doğurduğu, günümüzə gəlib çatan ən əski bilgilərdir. Mifologiya elmin başlanğıcıdır. Təəssüf ki, günümüzün pozitivist anlayışı içərisində mifologiya elm tarixinin başına yerləşdirilməmişdir. Mifologiya insan oğlunun öz çevrəsi ilə bağlı ilk maraq və öyrənmək ehtiyacının məhsulu olaraq meydana çıxmışdır»<sup>2</sup>.

Azərbaycan etnokosmik gerçəkliyinin də substratını təşkil edən mifologiyanın öyrənilməsi təkəcə milli folklorşünaslığımızın deyil, eləcə də ümumtürk folklorşünaslığı və bütövlükdə, dünya türkologiyasının həlli vacib problemlərindəndir. Məsələnin aktuallığı ilk növbədə mifin hər bir mədəniyyətdə olduğu kimi, Azərbaycan mədəniyyətindəki yerinin, rolunun və semantik mahiyyətinin öyrənilmə zərurəti ilə bağlıdır.

---

<sup>2</sup> Оьуз Ю.М. Боз Атлы Шызыр ве Рен Эейикли Ноел Баба Икилеминде Тцрклерде Йылбашы / Тцрк Дцнйасында Невруз. Цццнцц Улусларарасы Билэи Шюлени Билдирилери. Анкара: АЙК Ататцрк Кцлтцр Меркези Башканлыьы Йайынлары, 2000, с. 245

Mifologiya hər bir mədəniyyətin etnokosmik substratı kimi, onun diaxron və sinxron strukturunu eyni zamanda (paralel olaraq) təşkil edir. İnsan şüurunun diaxronik başlanğıcı olan mifologiya onun təkamül dialektikasının arxetipik sxemi olmaqla qalmayıb, həmin şüurun bütün tarixi inkişafının sinxron böyümə formullarınının da genetik əsasında durur. Mifoloji şüurun törəməsi (tarixi-diaxron paradigması) olan tarixi şüuru müəyyənləşdirən bütün struktur əlamətləri mifologiyadan qaynaqlanır. Bu halda hər bir çağdaş mədəniyyətin struktur tipologiyasının müəyyənləşdirilməsi onun genetik əsaslarını təşkil edən mifologiyanın strukturunun öyrənilməsini mütləq şəkildə nəzərdə tutur. Mədəniyyətin mifdən yan keçməklə tədqiqi onun morfoloji (formal) strukturunu təsbit (konstatasiya) etməyə imkan versə də, funksional dinamikasının qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirməyə imkan vermir. Tipin arxetipini müəyyənləşdirmədən (tipin strukturunda arxetipi bərpa etmədən) onun semantikasına nüfuz etmək mümkün deyildir. Bu baxımdan, oğuz mifi oğuz mədəniyyətinin və bütövlükdə Azərbaycan etnokosmik varlığının bütün təzahür formalarının, o cümlədən folklorun arxetipini təşkil edir. Bu səbəbdən milli mədəniyyətimizin struktur semantikasının, funksional dialektikasının dərkisi və onunla hər cür, o cümlədən elmi «ünsiyyətin» (bugünlə keçmişin, tarixlə mifin «dialoqunun») metodologiyasının əsasında oğuz mifinin öyrənilməsi durur.

Oğuz mifi oğuz etnosunun varlığını özündə modelləşdirən düşüncə və mətn hadisəsi olaraq oğuz mədəniyyətinin bütün tarixi inkişaf və transformasiya sxemlərini özündə yaşadan arxisemlər sistemidir. Azərbaycan kosmoetnik varlığının istənilən məna vahidi oğuz mifi ilə arxetipləşir. Oğuz mifi milli mədəniyyətin tarixi-diaxron və çağdaş-sinxron konsentrasiya nüvəsidir. Milli mədəniyyətimiz bu nüvənin diaxron böyüməsi kimi təşkil olunmaqla öz çağdaş funksionallıq impluslarını ondan (oğuz mif nüvəsindən) alır. Milli mədəniyyətin ayrılmaz struktur səviyyəsi olan folklorun da çağdaş mövcudluğunun əsasında onun strukturunun genetik

əsasını təşkil edən mifoloji arxetiplərin canlılığı, folkloru ardıcıl olaraq həyat impulsları ilə zənginləşdirməsi durur. Diaxron planda tarixin şərti dərinliklərində qalmış mif sinxron planda çağdaş folklorun ruhunu, bütün funksionallığının genetik əsasını təşkil edir. Azərbaycan folklorunun bir bütöv – poetik orqanizm kimi öyrənilməsi bu orqanizmi (folklor sistemini) onun genetikası səviyyəsində qaynaqlandıran və idarə edən oğuz mifini öyrənmədən mümkün deyildir. Oğuz mifinin struktur arxetipləri – arxisemlər sistemi Azərbaycan folklorunun strukturunu başdan-başa – bütün struktur səviyyələri və elementlərini çevrələməklə təşkil edir. Folklor sisteminin elə bir makro, yaxud mikro səviyyəsi, yaxud səviyyə elementi yoxdur ki, onun poetik strukturu və funksional mövcudluğu oğuz mifi ilə şərtlənməsin (əlaqələnməsin).

Oğuz mifinin öyrənilmə zərurəti eyni zamanda Azərbaycan folklorşünaslığının hazırkı nəzəri-metodoloji səviyyəsi (durumu) ilə aktuallaşır. Azərbaycan folklorşünaslığının bütöv XX əsrdə davam etmiş təcrübəsi milli folklorun müqayisəli-təsviri planda tədqiqi istiqamətində çox böyük nəzəri-metodoloji baza yaratmışdır. Mifin öyrənilməsini də nəzərdə tutan həmin təcrübə ilə Azərbaycan folklorşünaslığı bu gün milli folklorun genetikasına enməyin, onun sinergetik strukturunu («sinergetika» – özünüinkişafın mürəkkəb koqnitiv sistemi<sup>3</sup>), autopoyetik mahiyyətini («autopoyezis» – özünüyaratma<sup>4</sup>), başqa sözlə, özü özünü təşkil etmə, özü özünü yaratma mexanizmlərini öyrənməyin astanasındadır. Bu astanadan içəridə xaos – «qeyri-müəyyən», «qeyri-xətti», «qeyri-səlis», «bifukrkativ», «sinergetik», «autopoyetik» kimi biri-birini müxtəlif səviyyələrdə təsdiq edən anlayışlarla səciyyələndirilən aləm başlanır. Həmin aləm haqqında müxtəlif elm sahələrində aparılan tədqiqatların nəticələri biri-birini təsdiq etməklə bu sahədə mifologiyanın aktuallığını qaçılmaz edir. Xaos şərti olaraq

<sup>3</sup> «Синерэетика» шаггында бах: Гурбанов Ф. Синерэетика: хаосун астанасында. Бакы: «Бакы Университети» няшриййаты, 2004, с. 41

<sup>4</sup> «Аутопойезис» шаггында бах: Гурбанов Ф. Аутопойезис вя синерэетика: сосиал тяшяккцл метафоралары. Бакы: Адильбулу, 2007, с. 44

«nizamsız» dünya kimi səciyyələndirilməklə bizim nizamlı dünyamızın əsasını təşkil edir. Bu «nizamsız» dünya insan psixikasında təhtəlşüür, qeyri-şüuri, şüuraltı və s. anlayışlarla səciyyələndirilən psixik aləmdir. XX əsr struktur antropologiyanın əsas tezisinə görə real aləmin (materiyanın) gerçək mahiyyəti qeyri-şüuridə ifadə olunub (ona kodlaşıb, onda obrazlaşıb). Ona gedən yol həm də birbaşa mifologiyadan keçir. Mifin məntiqi qeyri-şüurinin məntiqini, o da öz növbəsində ifadə etdiyi (şərti olaraq: obrazlaşdırdığı) qeyri-xətti, qeyri-səlis aləmin – xaosun məntiqini özündə ifadə edir. Bu, ifadələnmənin struktur mexanizmləri planında – aləmlərin biri-birinə kodlaşması, kosmoqoniya planında – diaxronik sublimasiya (çevrilmə), sinxron böyümə planında – paradiqmatik təşkilolunma və nəhayət, bütün bu yanaşmaların fəvqündə və əsasında duran bəşəri təkamül planında – teokosmik başlanğıcın kosmik mövcudluq harmoniyasıdır. Mif (oğuz mifi) özü həm yaradılış hadisəsi kimi bütün bu teokosmoqoniyanın mərhələsi, həm də informasiya hadisəsi kimi bütöv prosesin – xaosdan kosmosa keçidin məzmununu özündə əks etdirən bilgi qaynağıdır. Mifin struktur məzmununun bütövlüyü ona dönyagörüşü sistemi kimi baxmağa imkan verir. Bu mənada, oğuz mifi vahid teokosmik mifin sağlam, davamlı və fasiləsiz (qeyri-diskret) böyümüş paradiqmatik tipi kimi dünya elminin gəlib çıxdığı hazırkı səviyyədə çox ciddi tədqiq aktuallığına malikdir. Digər tərəfdən isə oğuz mifinin milli diferensiya əlamətlərinə görə vahid türk mifinin tipi olması onun tədqiqinin türkoloji aktuallığının əsasında durur.



## I FƏSİL

### FOLKLOR ETNOKOSMİK DÜŞÜNCƏ KODU KİMİ <sup>5</sup>

#### 1. Milli folklorşünaslığın XX əsrdəki elmi-nəzəri təcrübəsi.

Azərbaycan folklorşünaslığı bütün uğurları ilə bərabər XX əsrə aşağıdakı nəzəri-praktiki nəticələrlə yekun vurdu:

– Əsrin əvvəllərində Azərbaycan folklorunun toplanması uğrunda millətin fədai ziyalıları, sözün gerçək anlamında, ağır bir mübarizə apardılar. «Yoxdur millətimin xətti bu imzalar içində» məfkurəsini əldə rəhbər tutub, millətimizin mənəviyyət imzasını imzalar içində bərqərar etmək üçün hər cür çətinliyə sinə gərdilər. Çoxsaylı folklor mətnləri toplandı və çap edildi.

– 20-30-cu illərdə Azərbaycan folklorşünaslıq elmi nəzəri baxımdan inkişaf etdi. Azərbaycana dəvət edilmiş sovet alimləri burada özlərinin tədqiqatlarını davam etdirməklə gənc Azərbaycan folklorşünaslarının nəzəri biliklərinin formalaşmasına həm mənəvi, həm də təcrübi baxımdan istiqamət verdilər.

– 30-cu illərdə millətin intellektual potensialının qaymaqları, o cümlədən folklorşünasları amansız şəkildə məhv edildi və Azərbaycan folklorşünaslığının bütün səviyyələr üzrə mütərəqqi inkişafına balta çalındı.

– Elə həmin illərdən başlamaqla sovet imperiyasına sədaqətlə qulluq edən manqurt folklorşünaslar formalaşdırılmağa başladı. Onların vəzifəsi Azərbaycan folklorunu sovet-sosialist ideologiyasının standartlarına

---

<sup>5</sup> Бу йазы бизим проф. Щ.Исмайыловла щяммцяллийф олдуьумуз башга бир йазы ясасында щазырланмышдыр. Бах: Щ.Исмайылов, С.Рзасой. Азярбайъан фолклору вя фолклорщцнаслыьы эпохалар говшаьында (юн сюз) // Азярбайъан фолклору кцллиййаты: I ьилд. Наьылар: I китаб. Бакы: Сяда, 2006, с. 5-45

uyğunlaşdırmaqdan, bu alınmadıqda isə, ümumiyyətlə, saxta folklor mətnləri yaratmaqdan ibarət idi.

– Həmin dövrdə Azərbaycanın mütərəqqi folklorşünasları öz fəaliyyətləri çərçivəsində folkloru və folklorşünaslığımızı xilas etməyə cəhd göstərsələr də, onların təşəbbüsləri kütləvi fəaliyyətə çevrilməyərək, azsaylı folklor nəşrləri və tədqiqatlarından irəli getmədi.

– XX əsrin 70-80-ci illərindən rejimdə yumşalma hiss olunmağa başlasa da, folklorşünaslıqda kök atmış və hər yanı bürümüş «avtoritetlərin» sovet elmi düşüncə stereotipləri dirçəlməyə imkan vermədi. Folklor mətnlərinin saxtalaşdırılması, ümumiyyətlə, əsl olmayan yalançı mətnlərin yaradılması təcrübəsi daha da inkişaf etdi.

– Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığını məhv girdabından əsrin sonunda çağdaş Azərbaycan folklorşünaslığının patriarxı Hüseyn İsmayılovun rəhbərliyi altında AMEA-nın Folklor İnstitutu xilas etdi. O, tarixin süzgeci rolunu oynayaraq XX əsrlə XXI əsrin, II minilliklə III minilliyin arasında dayanıb, bütöv bir epoxanı öz içindən keçirdi və millətin gələcəyinə gedən işıqlı yolun əsasını qoydu.

Beləliklə, Azərbaycan folklorşünaslığı sovet epoxasında onun üzərində onillər boyu aparılmış ideoloji təcrübənin qanunauyğun nəticəsi olaraq XX əsrə həm nəzəri, həm də praktiki baxımdan uğurla yekun vura bilmədi. XXI əsrə dolaşmaq, dağınmaq, systemsiz və mahiyyəti get-gedə absurda münçər olunan nəzəri-metodoloji düşüncə ilə daxil oldu. Heç bir halda təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan sovet folklorşünaslarının nəzəri «axtarışları» onunla nəticələndi ki, onlar folklorun söz-hərəkət və sənət kodlarının vəhdətində hasilə gələn etnik özünüifadə kodu kimi mahiyyətini bütöv bir əsr ərzində dərk etməyib, onu ədəbiyyat elan etdilər.

Yaxud bu da təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan sovet folklorşünaslığı bütöv bir əsr ərzində folklor mətnlərinin lirik strukturunun janr, forma və şəkil səviyyələrini fərqləndirə bilmədi. «Bu məsələ elmdə hələ öz həllini

tapmayıb», – deyərək vəziyyətdən çıxmağa çalışdı. Görəsən, milli folklorumuzun formal strukturunun bu poetexniki məsələsini həll etmək üçün XX əsrin titullu avtoritetlərinə hələ neçə əsr lazımdır?! Və görəsən, onlar folklorşünaslığımızı bu nəzəri absurdu səhnəsində hələ neçə yüzil saxlamaq istəyirlər?!

Yaxud yenə də təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan sovet folklorşünaslığının özünün bütün mənəvi və elmi standartları səviyyəsində yetişdirib tərbiyə etdiyi və bu mənada tipik sayılan daha bir professor elmə hələ XIX əsrdən məlum olan «folklor mühiti» anlayışını XX əsrin sonunda «aşiq mühiti» anlayışına kalka edə bilməsini çağdaş Azərbaycan folklorşünaslığının ən böyük nəzəri uğuru saydı. Heç kəs qınanmamalı və hər cür patologiyalara, nəzəri-psixoloji anomaliyalara təbii baxılmalı, bunlara həssas yanaşılmalıdır: mühit özünün məkan-zaman xronotopu səviyyəsində artıq «cırıtdanlaşdırılmışdırsa», onda göbələklərin özünü uca sərv ağacına bənzətməsi tamamilə təbiidir.

Yaxud bu halda da də təsadüfi deyildir ki, XX əsr Azərbaycan sovet folklorşünaslığında «tarixi-müqayisəli metod» adı altında özünə kök salmış, lakin sovet folklorşünaslığının praktikasında hər cür «tarixi-müqayisəlilikdən» çıxarılmış methodsuzluq hətta gənc alimlərin də elmi düşüncəsində elə stereotipləşdi ki, onlar metod anlayışına, ümumiyyətlə, yad baxmağa başladılar.

Yaxud yenə də təsadüfi deyildir ki, akademiyanın bağında sovet epoxasında titullu avtoritetlərin əsəblərini pozduğu, həyatlarını məhv etdiyi sərsəri insanlar gəzib dolaşır. Onlar vaxtilə aspirantlar, ümumiyyətlə, perspektivli gənclər olmuşlar. XX əsr onları evsiz-eşiksiz sərsəriyə çevirdi.

Beləliklə, XX əsr Azərbaycan folklorşünaslığı həll edilməsi ən ümdə vəzifəsi olan «Folklor nədir?» sualına cavab verə bilmədi...

Və bu mənada, sual yenidən meydana çıxır: **«Folklor nədir?»**

Lakin bu sualın özü də başqa bir sualın içindən keçir: **«Folklor nədir?» sualının özü XXI əsrdə bizə lazımdır, ya yox?»**

## **2. Folklor nədir? Dünya təcrübəsi.**

Bu sualın cavabının axtarılması bu gün nəinki bizim üçün, hətta bütün dünya üçün aktualdır. Məsələn, qərb folklorşünasları bu suala bütöv XX əsr boyunca cavab axtarmış və bu gün özünün perspektivə istiqamətlənmiş nəzəri-konseptual axtarışlarını, praktiki fəaliyyətlərini məhz «Folklor nədir?» sualının ehtiva etdiyi kültür sistemi üzərinə yönəlmişlər. Ancaq onlar XX əsr Azərbaycan folklorşünaslarından fərqli olaraq, dialektik baxımdan düzgün yolla getmiş, folklorlarını saxtalaşdırıb, axırda özləri də mahiyyətce saxtalaşmamışlar.

Folklorşünaslıq sahəsində dünya elmi-nəzəri fikrinin nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, «Folklor nədir?» sualı dünya elmini daim düşündürən məsələdir. Tədqiqatlar genişləndikcə, axtarışlar dərinləşdikcə sual daha da aktualıq kəsb edir. Folklorun zəngin və dərin mənə sistemi, bəşər mədəniyyətinin strukturunda tutduğu məkanın son dərəcə mürəkkəbliyi elmin diqqətini özünə daha da cəlb etməkdədir. Azərbaycan folklorşünaslığı özünün bütün tarixi və çağdaş potensialı ilə dünya folklorşünaslığının bu aktual probleminin həllinə qoşulmalıdır. Bünün üçün ilk növbədə onun malik olduğu milli yaddaş potensialı ortaya qoyulmalıdır. Həmin potensial dünyanın bütün xalqlarının folklorundan müqayisəolunmaz dərəcədə zəngin olan milli folklorumuzdur.

«Folklor nədir?» sualı özünə münasibətdə sistemli yanaşma tələb edir. Bu mənada, sualla bağlı axtarışları vahid elmi-nəzəri sistemin dialektik inkişafı fonunda izləmək daha məqsədəuyğundur. Bunun üçün Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFCNet» veb saytında yerləşdirilmiş və dünya folklorşünaslığının bir əsr (XX yüzil) boyunca davam etmiş təcrübəsinə əks etdirən fikirlərə nəzər salmaq.

Amerika Folklor Cəmiyyətinin («American Folklore Society») «AFSNet» veb saytında «What is folklore?» («Folklor nədir?») başlığı altındakı «giriş» məlumatında deyilir:

***«Folklor şifahi münasibətlər və davranış nümunələri vasitəsilə geniş yayılan ənənəvi incəsənət, ədəbiyyat, bilik və təcrübədir. Hər bir qrup öz bənzərlik mübadiləsi, həmin bənzərliyin əsas hissəsi kimi, xalq ənənələri – insanların ənənəvi şəkildə inandıqları (əkinçilik təcrübəsi, ailə adətləri, dünyagörüşünün digər elementləri), etdikləri (rəqs, musiqi bəstələmək, paltar tikmək), yaratdıqları (memarlıq, incəsənət), söylədikləri (şəxsi hekayələr, tapmacalar, lirik mahnılar). Bu nümunələrdə göstəriləyi kimi, bu kateqoriyalar arasında nə gündəlik həyatda, nə də folklorşünasların təqdimatında qəti və kəskin bölgü yoxdur.***

***«Folklor» kəlməsi mədəniyyətin nəhəng və dərin olan vacib vahididir. Bu fənnin necə geniş və mürəkkəb olduğunu nəzərə alıb deyə bilərik ki, folklorşünasların folklorla müxtəlif cür tərif və təsvir verməsi heç də təəccüb doğurmur. Məsələn, rəqs tarixçilərindən «rəqs»in, antropoloqlardan isə «mədəniyyət»in tərifini soruşmağa çalışın. Heç bir tərif qənaətbəxş deyil və ola da bilməz. Bunun səbəbi, müəyyən mənada, bəlli folklorşünasların folklor dünyasının bəlli bir hissəsini öz şəxsi çalışmalarının, şəxsi maraqlarının, ya da yetişmək istədikləri auditoriyaya doğru cəhdlərinin nəticəsi olaraq vurğulamalarıdır»<sup>6</sup>.***

İndi isə öz növbəmizdə veb saytdakı bu bilgini Amerika Folklor Cəmiyyətinin folklor anlayışına baxışı kimi təhlil edib, izahlı tezislər halında sistemləşdirməyə çalışıq:

---

<sup>6</sup> Америка Фолклор Ъямиййятинин «АФСНет» веб сайты

1. Həmin baxış sisteminə görə, folklor, ilk növbədə, ənənə hadisəsidir. «Ənənəvilik» onun mədəniyyət hadisəsi kimi struktur mahiyyətini təşkil edir: tərkibini təşkil edən bütün struktur səviyyələri «ənənəvilik» mahiyyətinə görə folklor statusu ala bilər. Beləliklə, ənənədən qıraqda «folklor» sayıla biləcək hadisə yoxdur: istənilən mədəniyyət hadisəsi ənənə kontekstində folklorla bu və ya başqa şəkildə əlaqələndirilməli, folklorla əlaqəli olma statusu əldə edə bilər.

2. Folklorun reallaşma vasitəsi şifahi davranış koduna («şifahi münasibətlər və davranış nümunələrinə») münasib olmur. Bu halda folklorun struktur mahiyyətində dayanan «ənənəvilik» bütün hallarda şifahi ənənəni nəzərdə tutur. Bu, folklorun mövcudluq üsulu, funksionallıq formasıdır. Şifahilikdən qıraqda qalan mədəniyyət hadisəsi artıq folklor sayılmır. O mədəniyyət hadisəsi ki (növu, tipi, janrı və s.) şifahi ənənə vasitəsi ilə funksionallaşır, o, mədəniyyətin «folklor» adlanan sferasına aiddir.

3. Beləliklə, folklor konkret reallaşma tipləri baxımından şifahi ənənədə mövcud olan:

- incəsənət;
- ədəbiyyat;
- bilik;
- təcrübədir.

Bu tiplərin hər biri özünə münasibətdə aydınlaşdırma tələb edir. Məsələn, folklor ictimai şüurun formalarından olan incəsənətə hansı şəkildə iddia edir? O incəsənət ki, kollektiv yaradıcılığı ifadə edir və bu səbəbdən etnokosmik ənənə səviyyəsindədir, o, artıq folklorlardır. Məsələn, kollektivin yaratdığı tikmə naxışlar da, professional rəssamın yaratdığı rəsmlər də incəsənətdir. Lakin birincisi incəsənət olaraq folklorlardır, ikincisi – yox. Çünki birincidə xalq sənətkarı onun şüurunda mövcud olan kollektiv yaradıcılıq modelləri əsasında işləyir. Çəkdiyi naxışlar, vurduğu ilmlər kollektivin

yüzcillər (minillər) boyu cilalaya-cilalaya gətirdiyi ənənədir. Xalq sənətkarı ənənənin tək cə daşıyıcısı deyil, həm də ona tabedir: ənənənin yaradıcılıq sxemlərindən qırağa çıxa bilmir (müəyyən mənada, onun «əsiridir»). Rəsam isə kollektiv şüurla müəyyənleşən ənənənin daşıyıcısı deyildir. O, həmin ənənəyə münasibətdə tam sərbəstdir. Bu baxımdan, onun yaratdığı folklor sayılmır. Bundan başqa, xalq sənətkarının yaradıcılıq ənənələri şifahi şəkildə yaşayaraq, nəsillərdən nəsillərə ötürülür. Rəssam isə bilikləri fərdi təhsil yolu ilə əldə edir.

Folklor – həm də şifahi ənənədə mövcud olan ədəbiyyatdır. Çünki folklorun reallaşma vasitələrindən biri sözdür. Lakin folklor sözü ilə, yazılı ədəbiyyatın sözü arasında çox ciddi fərqlər vardır və həmin fərqlər folkloru və ədəbiyyatı mədəniyyətin ayrı-ayrı sferaları kimi üzvləndirir (folklor-ədəbiyyat münasibətləri haqqında irəlidə geniş danışılacaqdır).

Folklor – şifahi ənənədə mövcud olan bilikdir. Başqa sözlə, etnosun hər cür fiziki və mənəvi təcrübəsi folklorlarda şifahi ənənə vasitəsi ilə reallaşan elmi biliklərdir. Folklor elmini professional elmdən fərqləndirən ən başlıca keyfiyyət yenə də folklor biliklərinin şifahi ənənəyə münasibətlərinin olması, şifahiliyin bütün mövcudluq prinsiplərini özündə əks etdirməsi ilə müəyyənleşir.

Folklor – şifahi ənənədə mövcud olan təcrübədir. Folklorlarda etnosun minillər boyu əldə etdiyi təcrübə yaşayır. Bu təcrübə onun gerçəkliyə münasibətinin əsasında durur və etnos öz davranışlarını həmin təcrübə-ənənəvi modellər əsasında reallaşdırır.

#### 4. Folklor xalq ənənəsi kimi etnosun:

- inandıqları;
- etdikləri;
- yaratdıqları;
- söylədikləridir.

Bu göstərilənlər folklorun reallaşma səviyyələrini, etnosun gerçəkliyə münasibətinin davranış kodlarını özündə əks etdirir. Məsələn, reallığa inam folklorlarda ən mühüm məsələlərdəndir. Bunun aydın görünən hissəsi folklor şüurunda yaşayan inanclardır. Folklor inancları ilkin mifoloji arxetipləri özündə yaşadır. Digər tərəfdən, folklor etnosun fiziki və mənəvi təcrübəsinin gerçəklikdə təsdiq olunan, reallığı şübhə doğurmayan təcrübəsinə əks etdirir. Bu halda həmin təcrübənin əkinçiliyə, ailə münasibətlərinə və s. aid olmasının fərqi yoxdur. Həmin münasibətlər bütün hallarda reallığı, həqiqiliyinə, etibarlılığına, əlverişliliyinə, müsbət nəticəsinə inanılanı özündə əks etdirir.

Folklorun kollektivin «etdiklərinin» olması etnosun gerçəkliyə hər cür münasibətinin hərəkət hissəsini (hərəkət kodunu) nəzərdə tutur. Buraya hərəkətlə bağlı olan hər cür folklor «janrı» aiddir.

Folklorun xalqın yaradıcılığının «söyləmə» hissəsini özündə əks etdirməsi sözlü mətnləri nəzərdə tutur. Bu baxımdan, şifahi ənənədə söz vasitəsi ilə reallaşan hər bir mətn folklor sayılır.

5. Amerika Folklor Cəmiyyətinin baxışlarına görə, folklorun yuxarıdakı bölgələrinin heç bir onun mahiyyətini dəqiq şəkildə əks etdirmir: bölgələrin hamısı, müəyyən mənada, şərtidir. Bir bölgüyə aid olan folklor mətnini digər əlamətləri əsasında başqa tipə də aid etmək olar. Bu da öz növbəsində folklorun elmi cəhətdən mənimsənilməsinin dinamikliyini göstərir.

Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFSNet» veb saytı daha sonra göstərilir: **«Folklorun insanları keçmişə bağlamasına baxmayaraq, o, müasir dövrün əsas tərkib hissəsidir, özümüzünkü də (Amerika folkloru nəzərdə tutulur – S.R.) daxil olmaqla bütün dünya mədəniyyətinin ürəyidir»<sup>7</sup>.**

---

<sup>7</sup> Америка Фолклор Ъямиййятинин «АФСНет» веб сайты



Baxışdan bəlli olur ki, folklorun funksional mahiyyəti həm də onun müasirliyinə (həyatın, zamanın aktual hadisəsi olmasına) müncər olunur. Başqa sözlə, folklor öz tarixi ilə keçmişə, funksiyası etibarilə bugünə bağlıdır. Onun dünya mədəniyyətindəki yeri ürəyin orqanizmdəki yeri və rolu ilə müqayisə olunur.

Amerika Folklor Cəmiyyətinin veb saytında folklorla bağlı verilmiş təriflərə diqqət edək. Bencamin A. Botkin 1938-ci ildə yazmışdır: «Folklor ticarət və təhsil vasitəsindən kənarında əsasən şifahi tərzdə vüsət alan ənənəvi inanc, adət və ifadədir. Hər bir qrup təhsilli və ya təhsilsiz, şəhərli və ya kəndli olmasından asılı olmayaraq, ümumi maraq və məqsədlərlə bir-birinə bağlanır ki, bu da folklor adlanır. Bu adət və ənənələrə bir çox şeylər daxildir: fərdi, məşhur, hətta ədəbi. Amma bunların hər biri təkrarlar və dəyişikliklər vasitəsi ilə model halına salınmış və uyğunlaşdırılmışdır ki, bunun da qrup üçün xüsusi dəyəri var<sup>8</sup>.

Beləliklə, Bencamin A. Botkinə görə:

– Folklor, ilk növbədə, şifahi ənənə vasitəsidir: onun mövcudluğu şifahiliyə müncər olunur.

– Folklor inanclardır: etnik vahidin inamlar sistemini özündə əks etdirir.

– Folklor adətlərdir: etnik vahidin kollektiv üçün zəruri olan davranış modellərini əks etdirir.

– Folklor ifadələrdir: sözlü mətnin standart, qəlib modelləridir (nitq deyimləri və s.).

– Folklor etnos daxilində mövcud olan ictimai qrupların bir-birinə bağlanma vasitəsidir. Başqa sözlə, ictimai münasibətlərin səviyyəsidir: həmin münasibətlərin şifahi ənənədə mövcud olan davranış modelləridir. Hər bir ictimai qrup digər qrup(lar)la öz münasibətini ictimai ənənədə

---

<sup>8</sup>Б.А.Боткин, 1938 //Америка Фолклор Ъямиййятинин «АФСНет» веб сайты

mövcud olan hazır davranış qəlibləri vasitəsi ilə qurur və onsuz keçinə bilmir.

Veb saytda daha sonra göstərilir ki, Dan Ben Amos özünün 1972-ci ildə çap etdirdiyi «Folklorun mövzu baxımından tərifi» əsərində folkloru «Kiçik qruplar arasında məharətli rabitə» adlandırmışdır<sup>9</sup>.

Göründüyü kimi, Dan Ben Amos da folkloru qruplararası ünsiyyət vasitəsi kimi «təsdiq etmişdir». Başqa sözlə, folklor bir mədəniyyət hadisəsi, dünyagörüşü səviyyəsi kimi ictimai münasibətlərin nizamlanma vasitəsidir. Cəmiyyətdə mövcud olan qruplar arasındakı münasibətlər folklor vasitəsi ilə tənzimlənir. Buradan çıxan nəticə odur ki, folklorlarda ictimai münasibətlərin konkret enos üçün səciyyəvi olan hər cür tipi inikas olunaraq modelləşmişdir. Bu halda folklor ictimai qruplar arasında dayanır və qrupların bir-birinə münasibəti folklorlardan keçib gedərək nizamlanır. Bu da folkloru sosial-ideoloji kommunikasiyanın total modeli hesab etməyə və adlandırmağa imkan verir.

Veb saytda Jan Brunvandın 1978-ci ilə aid «Amerikan folklorunun tədqiqatı» əsərindən belə bir fikri verilmişdir: «Folklor insanların yazılmamış adət-ənənələridir; ...bu ənənələrin forma və məzmunu, onların tərzü və insandan insana keçməsinin əlaqə texnikasıdır... Folklor mədəniyyətin ənənəvi və qeyri-rəsmi hissəsidir. O, ənənəvi örnəklər və şifahi sözlər vasitəsi ilə, bütün bilikləri, anlaşma dəyərlərini, münasibətləri, hissləri, insanları özündə birləşdirir»<sup>10</sup>.

Beləliklə, Jan Brunvanda görə:

---

<sup>9</sup> D.B.Amos. Toward a Definition of Folklore in Context, in Americo Parades and Richard Bauman, eds. Toward New Perspectives in Folklore. Austin: University of Texas Press for the American Folklore Society // Америка Фолклор Ъямиййятинин «АФСНет» веб сайты

<sup>10</sup> Ж.Брунванд. The Study of Amerikan Folklore: An Introduction, 2-nd edition. New York: W.W.Norton, 1978 // Америка Фолклор Ъямиййятинин «АФСНет» веб сайты

- Folklor, ilk növbədə, şifahi adət-ənənələrdir;
- həmin adət-ənənələrin forma (zahiri şəkillənmə səviyyəsi) və məzmunudur (tematik səviyyə);
- həmin adət-ənənələrin tərzidir (başqa sözlə, konkret gerçəkləşmə üsuludur);
- həmin adət-ənənələrin zamanla yaşayan rabitə texnikasıdır: başqa sözlə, sosial kommunikasiyanın struktur mexanizmidir.
- Folklor etnosa məxsus olan və şifahi ənənədə gerçəkləşən biliklərinin (hər cür etnokosmik təcrübənin), sosial ünsiyyət üsullarının, etnik-ictimai dəyərlərinin (etnokosmik ünsiyyətin ölçü vahidlərinin), münasibət modellərinin, sosial-emosional qəliblərinin (emosional-poetik ifadələnmə modellərinin), o cümlədən sosial vahidin kosmoloji münasibətlər modeli çərçivəsində teosfera ilə ünsiyyət modellərinin məcmusudur (bütün bunların sistemidir).

Veb saytda Edvard D. İvesin 1978-ci ilə aid «Oduşçular – mahnı qoşanlar» adlı əsərindən belə bir fikir çıxarış şəklində verilmişdir: «Heç bir mahnı, tamaşa və yaradıcı çıxış rast gəlinməyi və bir hissəsi olduğu mədəniyyətdən kənarında anlaşıla bilməz<sup>11</sup>.

Edvard D. İvesin bu yanaşması folkloru sistem hadisəsi kimi təqdim edir. Fikirdən görüldüyü kimi, folklor mədəniyyətin mühüm tərkib hissəsidir və onun hər cür izahı aid olduğu mədəniyyət kontekstində mənə kəsb edir. Folklor onun mövcud olduğu mədəniyyətdən təcrid etdikdə o, öz funksionallığını itirir. Başqa sözlə, folklor bir sistem olaraq mədəniyyət adlanan makrosistemin tərkib hissəsidir. Folklor bütün sistem avtonomluğu ilə sistem daxili səviyyədir (sistemin avtonom elementidir) və sistemin digər üzvləri ilə sıx şəkildə bağlıdır. Onu mədəniyyət sistemindən təcrid etdikdə

---

<sup>11</sup> E.D.Ives. Joe Scott, the Woodsman-Songmaker. Urbana: University of Illinois Press, 1978 // Америка Фолклор Ъямийятинин «АФСНет» веб сайты

donuq, qeyri-funksional hala düşür, başqa sözlə – ölür. Beləliklə, folklorun mahiyyətinin ən başlıca anlanma konteksti onun mənsub olduğu etnik mədəniyyət sistemidir.

«AFSNet» veb saytı daha sonra qərb folklorşünaslarının folklor haqqındakı bu tərif və təsvirlərinə belə münasibət bildirmişdir: **«Bu təriflərdən heç biri öz-özlüyündə suala («Folklor nədir?» sualına – S.R.) cavab vermir və əlbəttə, onların heç biri Amerika Folklor Cəmiyyətinin rəsmi tərfi deyil, amma onların hər biri yaxşı başlanğıc nöqtəsidir»**<sup>12</sup>.

Başqa sözlə, «Folklor nədir?» sualına verilən cavablar bütün hallarda müəyyən baxış bucağını, müəyyən rakursu, konkret yanaşma səviyyəsini özündə əks etdirir. Folklor mədəniyyətin o qədər nəhəng və zəngin hadisəsidir ki, onu konkret bir baxış nöqtəsindən səciyyələndirmək mümkün deyildir. Yəni elə bir baxış nöqtəsi yoxdur ki, folklor oradan həm öz bütöv strukturu, həm sistemi, həm də daxili struktur mexanizmləri səviyyəsində bütöv görünsün. Folklor bütün hallarda həmin baxış nöqtəsindən rakursun metodoloji göstəriciləri ölçüsündə və tədqiqatçının öz şəxsi intellektualının imkanları səviyyəsində boy verir. Lakin baxışların məcmusu, hər halda, folkloru onun müxtəlif tərəflərindən inikas etməklə onu bir bütöv olaraq səciyyələndirmək üçün «başlanğıc» verir.

### **3. Folklor nədir? Azərbaycan təcrübəsi.**

Qərb folklorşünaslığının XX əsrdəki nəzəri-intellektual təcrübəsindən Azərbaycan folklorşünaslığının eyni əsrdəki fəaliyyətinə nəzər saldıqda görürük ki, **milli folklorşünaslığın qarşısında dolaşib qaldığı ən böyük problem folklorla ədəbiyyatın fərqləndirilməsi məsələsidir.** Baxmayaraq ki, «... və folklor» ad-modeli altında yazılı ədəbiyyatın görkəmli

---

<sup>12</sup> Америка Фолклор Ъямиййятинин «АФСНет» вeb сайты

nümayəndələrinin folklorla bağlılığını araşdıran neçə-neçə dissertasiyalar, müxtəlif tədqiqatlar yazılmışdır, ancaq bu tədqiqatlarda əsas metodoloji yanaşma «görünən kəndə bələdçilik»dən heç bir halda irəli getməmişdir. Həmin tədqiqatların, demək olar ki, hamısında birmənalı olaraq yazıçının istifadə etdiyi atalar sözləri və məsəllərin, əfsanə və rəvayətlərin, mahnı və nəğmələrin və s. folklordan gəldiyi, şifahi xalq ədəbiyyatı olduğu «təsdiq» edilmiş və primitiv statistikas (siyahılaşdırılması) aparılmışdır. Həmin araşdırmaların heç birində folklor və yazılı ədəbiyyat poetik düşüncənin kodları (gerçəkliyə bədii-estetik münasibətin təsvir dilləri) kimi götürülüb təhlil edilməmişdir. Hələ də davam edən bu təcrübənin mahiyyəti, obrazlı desək, birinci sinif uşağının yazı taxtasından asılmış rəsm tablosunda ayrı-ayrı tərəvəzlərin şəkillərini çubuqla fərqləndirməsinə bənzəyir.

Mərhum müəllimim prof. M.Həkimovla birgə yazdığımız kimi: «Éàçûëû yäyáèééàò ây ôîëëëîð ïðíáëáìè èëè áàðûøääí ñàäy ìpâçó èèìè ýpðöíñy äy, ýñëèíäy, éàðàäúúüëüüí ÷îð ïððyëëýá ïðíàñëáýðëýð êîîíëäêñëíè, áýäèè þçöíøèðääýíèí ïðððyëèð òýñàèð äèèëýðèíè, èðääý êíäëàðúíú ìyçýðäy òóóóð. Ôîëëëîð ây éàçûëû yäyáèééàò áðíèè-áýäèè þçöíøèðääý êííðäêñðèíäy äðøðíúýíèí ùyì äèàððíí, ùyì äy ñëíððíí êíäëàðúüüð. Áóðàää äèàððííèóã áó êíäëàðúí áèð-áèðèíè øýððèýíäèðìyñè, ôîëëëîð êíäóíóí éàçûëû yäyáèééàò êíäó ò÷óí «àððãêíãó» òýøèèè áðìyñè ääìyèäèð. Áíúää áó êíäëàðúí ïðíàñëáýðëýð ñðóðóèðóðð òyëúy áèðèñðèääìyðèè, éyíè äèàððíí ääèèèäèð. Éàçûëû yäyáèééàòúí ìäéääíà ÷úðìàñú, éàçûëû äðøðíúy ây þçöíøèðääý òyðçèíèí ìäéääíà ÷úðìàñú ôîëëëîð êíäóíó ùã÷ äy «àððãêíãóèðìyíèø», ýêñèíy, áó êíäëàðúí ñëíððíí òóíèñèííäèèàøìà ìãðáíèçìèyðè ãóððèìóðãóð.

Éàçûëû yäyáèééàò – éàçûëû äðøðíúy òyðçè ääìyèäèð. Áó, ôîëëëîð þçöíøèðääýñèíèí ñàäyúy éàçú êíäóíà êã÷ìyñè ääìyè ääèèèäèð. Éàçú êíäó äðøðíúýíèí ôîëëëîðääí ÷îð ìèàíàà òyðäèè ìèàí ñððóèðóðð ìãðáíèçìèyðèèí ìyçýðäy òóóóð. Áó ùäèää áðíèè þçöíøèðääýíèí áýäèè-ãñðãðèè òyðçè êíèèèäèèä äyèèèäèèyí ÷úðúð. Äðøðíúýíèí òíðíèèyøìèø, ñðáìèyøìèø

ôîðíóëëàðû òÿðàèëÿøíÿëÿ, êííëðàðèÿøíÿëÿ íàëëëÿíëð. Ìèíëëëÿðèí ãÿëëáëÿðè ðç ñòóðóèòóðóíàà òÿðàèí íÿðÿñíëíí èðàãÿ íàðàíëçíëÿðèíí àèðóàè òçàëÿííÿñíëíÿ àíûðó èíëèðàò ààèð. Áó ààðûíààí, èàçûëù êíà òíóíàãè èÿðÿèèð êíàóíóí òàíàíëëÿ èáíè àèð íÿðÿÿëÿÿÿ àÿ óéúóí íèàðàã ñòóðóèòóðóà èá+íÿñè àáíÿèàèð.

Èàçûëù êíàóí íàéààíà +ûòíàñû àèàèàèèèè íèàíàà òíëëëíð êíàóíó èíëàð àòíëð. Êíà íàðàèàèèèèè, òíóíàÿàèè òÿðÿèèòóðóí èðàãÿ òÿðçëÿðèíí èáíààøëùùù èàðàíúð. Áó ùàèàà ùÿð èèè êíà àèð-àèðèíí, òÿáèè èè, íàðàíëèè íàðàèàèè íëíóð. Áòóóí íðààãèùã, êíððàèèàèèà ùÿíàùÿíÿèèÿ ààòíàéàðàã, êíàèàð ðçòíÿíÿðñíëóóóó ñàðèàéúð. Ñí ààøëùùàñû, èàçûëù àøòóíÿ êíàó òíëëëíð àøòóíÿ êíàóíóí ÿñàñúíàà íàéààíà ÿÿèñÿ àÿ, áóðààà òÿñèð àèðòÿðòèè èíð, èèèòÿðòèè íèóð: Èàçûëù êíàó øÿðòèÿíàèðÿí òíëëëíð êíàó èàçûëù êíàóí èíëèðàòû, ñòðÿèèè «ñòàðòó», ñû+ðàéúøëù àèíàíëèàñû èèÿ ÿàð-ÿáãÿ ííóí òÿñèðèíÿ àøòíÿëÿ, ààøãà ñðçëÿ, ÿèñ òÿñèðÿ íÿðóç ààèúð. Áó ààðûíààí, èàçûëù ÿãÿáèèèàð àÿ òíëëëíð íóíàñèàÿðèÿðèíí ÿí òíóíè ñíàðèè êííðàèèèè:

- Óíëëëíðóí èàçûëù ÿãÿáèèèàðà òÿñèðèíí;
- Èàçûëù ÿãÿáèèèàðóí òíëëëíðà òÿñèðèíí;
- Óíëëëíð àÿ èàçûëù ÿãÿáèèèàðóí áéíè çàíàíàà ààðòèùàèù òÿñèðèÿðèíí íÿçÿðãÿ òóðóð»<sup>13</sup>.

Prof. H.İsmayılovun düşüncəsinə görə: «Ədəbiyyatın dominant əlaməti yazılı olmasıdır. Rusiyada da, Avropada da ədəbiyyat istilahını əvəz edən termin kimi yazı anlayışı (literacy) başa düşülür»<sup>14</sup>

Başqa sözlə, ədəbi düşüncə kodu folklorun bədii söz səviyyəsindən inkişaf edib üzvləndiyi kimi, bu, poetik düşüncədə özünün nominativ işarəsini (terminlə ifadə olunmuş adını) tapmışdır. «Yazı» olmaq

<sup>13</sup> М.Щякимов, С.Рзасой. Йаддаш вя шяхсиййят. Бакы: Сяда, 2004, с. 64-65

<sup>14</sup> Щ.Исмайылов. Фолклор: аксиом вя абсурд арасында // Азырбайъан шифращи халг ядриййатына даир тядгигляр. XX ылд. Бакы: Сяда, 2006, с. 5

ədəbiyyatın başlıca mahiyyət göstəricisidir. Yazının qrafikada sabitləşmiş strukturu söz hadisəsi olan ədəbiyyatı folklorun bədii söz layından sərt şəkildə ayırır və onu birmənalı şəkildə variativliyə ehtiva olunmuş dinamizmindən məhrum edir.

Prof. H.İsmayılov daha sonra yazır: «Məlum olduğu kimi, mədəniyyət Gerçəklik-Şüur-Mətn münasibətlərindən doğur. Etnosun özünifadəsi kimi folklor, onun içərisində isə şifahi xalq ədəbiyyatı ilkin mərhələdir, ədəbiyyat isə ondan üzvlənmədir»<sup>15</sup>.

Alimin bu fikrinə münasibətdə demək olar ki, Gerçəklik-Şüur-Mətn münasibətləri mədəniyyətin struktur mahiyyətidir. Mədəniyyətin bütün layları, o cümlədən folklor və ədəbiyyat da bu struktur münasibətlərinə tabedir. Lakin folklorla ədəbiyyat mədəniyyətin metamodelində eyni funksional səviyyədə dayanmır. Ədəbiyyat folklorun bədii söz mexanizmindən törəyir: həmin mexanizmin funksional struktur sxemi ədəbi düşüncənin funksional mexanizminin əsasında dayanır. Lakin ədəbiyyatın gerçəkliyi inikas edən təsvir dili (kodu) olaraq üzvlənmə, törənmə strukturu folklor kodunun «ədəbiyyat olmayan» struktur mexanizmlərini (səviyyələrini) «yaxına qoymur». Varlıq aləminin kosmoqonik (yararı) mahiyyəti elə qurulmuşdur ki, orada antidialektik (təkamülə xidmət etməyən) təkrarlara yer yoxdur. Ədəbiyyat folklorun «kalkası», texniki «təkrarı» (kserokopiyası) kimi yarana bilməzdi. Bu, ümumiyyətlə, bütün yararı (kosmoqoniyanın) teoarxetiplərlə (ilahi sxemlərlə) müəyyənləşən strukturu üçün qəbuləilməzdir (ona ziddir). Bəşər mədəniyyətinin mövcudluğunu təşkil edən sinergetizm (özünü-təşkil) belə anormal törəmələri zamanla kosmoqonik mutasiya – «tarixin səhvi» kimi aradan qaldırır.

Ədəbiyyat folklorun bədii söz səviyyəsindən yaranır (diaxroniya) və zamanla mədəniyyətin folklorla bərabər müstəqil səviyyəsinə çevrilir

---

<sup>15</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 5

(sinxroniya). Folklordan üzvlənən ədəbiyyat mədəniyyət sisteminin avtonom sərhədlərə malik hadisəsidir.

Alim yazır: «Ədəbiyyat dil hadisəsi olduğu üçün o, təmsil etdiyi etnosun dünyagörüşünün fərdi müəllif dünyagörüşündən bilavasitə deyil, bilvasitə ifadəsi sayılır»<sup>16</sup>.

H.İsmayılovun dilə bu münasibəti onunla təsdiq olunur ki, dil gerçəkliyin bədii kodla ifadəsinin reallaşma materialıdır. Bu halda folklor dili ilə yazılı ədəbiyyat dili arasındakı fərq onların diferensiaslaşmaya müncər olunan münasibətlərinin əsas göstəricilərindən biri kimi çıxış edir. Folklor dili gerçəkliyə münasibətin folklor kodunun tərkibinə daxil olan statik struktur hadisəsidir. Onun dinamizmi epoxal xarakterlidir: folklorun dil qəliblərinin dəyişməsi, inkişafı makro, yaxud mikroepoxalarla ölçülür. Ədəbiyyatın dili yaradıcı fərdin dil müstəqilliyini özündə əks etdirir.

Prof. H.İsmayılov yazır: «Folklor gerçəkliyin söz, musiqi, hərəkət (jest), eləcə də xalq yaradıcılığının digər sahələrinin sənət kodları vasitəsilə ifadə olunduğu milli düşüncə layıdır. Ədəbiyyat ifadəsi altında başa düşülən xalq yaradıcılığının söz sənəti onun çoxsaylı ifadə vasitələrindən biri, milli təfəkkürün özünü realizasiya instrumentidir. Total milli dünyagörüş kontekstində ədəbiyyat bədii söz kodu ilə funksionallaşan düşüncə qatı olaraq onu öz içinə alan folklorun tərkib hissəsidir. Tarixi-kulturoloji baxımdan ədəbiyyat milli potensiyanın özünüifadəsinin ilkin çoxşaxəli sahəsi olan folklordan üzvlənmədir»<sup>17</sup>.

Göründüyü kimi, çağdaş folklorşünaslıq tədqiqatları folkloru milli düşüncənin unifikativ strukturu kimi götürməyi, onun tarixi-kulturoloji inkişaf prosesində milli düşüncənin digər səviyyələrindən necə üzvlənməsini, o cümlədən üzvlənmənin strukturu və mexanizmlərini bilməyi tələb edir.

---

<sup>16</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 5

<sup>17</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 5



Prof. H.İsmayılov göstərir ki, «folklarla yazılı ədəbiyyatı fərqləndirən əsas xüsusiyyət fərdi müəlliflik və fərdi müəllifsizlik deyil. Yəni istənilən mətnin müəllifinin bütün bioqrafiyası etibarilə yaradıcı şəxsiyyət kimi belli olması onun yazılı ədəbiyyat nümunəsi olmasının başlıca əlaməti deyil, yaxud əksinə, müəllifin olmaması onun folklor nümunəsi olmasının göstəricisi deyil. Mətnin folklor və ya yazılı ədəbiyyat nümunəsi olmasının əsas tipologiyası mətnin öz poetik və semantik struktur səciyyəindən irəli gəlir»<sup>18</sup>.

Öz növbəmizdə qeyd edək ki, müəllif faktorunun müəyyənləşdirilməsi, daha doğrusu folklor mətnində müəllif subyektinin fəaliyyətinin modelləşdirilməsi Azərbaycan folklorşünaslığı üçün aktual nəzəri məsələdir. Bu sahədə absurd yanaşmalar artan xətlə gedir. Milli folklorşünaslıq təcrübəsində məhəbbət dastanlarının ayrı-ayrı qəhrəmanlarının aşığı elan edilməsi və bu əsasda «zəngin aşığı ədəbiyyatı tarixinin» yaradılmasına ardıcıl şəkildə edilən cəhdlər («Aşığı Kərəm», «Aşığı Qərib», «Aşığı Novruz» və s.) elmimizin davam etməkdə olan reallığıdır. Bu tendensiya davam etsə, «Aşığı Koroğlunun» da Azərbaycan aşığı sənəti tarixində «aşığı kimi pozulmuş hüquqları» tezliklə «bərpa olunacaqdır». Koroğlunun Azərbaycanın harasından, daha doğrusu hansı rayonundan olması məsələsinin də get-gedə aktuallaşması Azərbaycan nəzəri folklorşünaslıq düşüncəsində «folklor mətni» anlayışının hansı səviyyədə qavrandığının bariz göstəricisidir.

Folklor mətninin yaradıcılıq hadisəsi kimi müəllifə aidiyyətinin struktur mexanizmlərindən xəbərsizlik, daha doğrusu, kollektiv yaradıcılıq anlayışının primitiv səviyyədə dərkil folklor və müəllif münasibətlərinin şərhinin absurdla nəticələnməyini bütün hallarda məlum hadisəyə çevirir. Məsələnin bütün mahiyyəti folklorun struktur mahiyyətinə müncər olunur: mətnin poetik-semantik strukturu müəllifin mətnə iştirakının səviyyəsini

---

<sup>18</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 6

qabaqcadan müəyyənləşdirir. Müəllif folklor mətnində onun imkan verdiyi dərəcədə iştirak edir. Kollektiv yaradıcılıqda (folklor yaratmada) müəllif-mətn münasibətlərinin strukturu dəyişməz qalır. Dəyişmə mətni folklor olmaqdan çıxarır. Folklorda müəllif-mətn münasibətlərinin strukturu pozulmazdır. Strukturun «pozulması» yazılı ədəbiyyatın normasıdır. Ədəbiyyat mətnində də müəllif-mətn münasibətlərinin dəyişməz tərəfləri var. Lakin «dəyişən tərəflər» – yaradıcı subyektin özünü mətndə müəllif kimi təsdiq etməsinə tam imkan verir.

Beləliklə, folklor yaratmada mətnə məxsus struktur qəlibləri müəllifi özünə tabe edir və qəliblərdən keçən müəllif «kollektiv» statusu alır. Ədəbiyyat yaratmada isə struktur mexanizmləri müəllifin əlində özünü yaradıcı subyekt kimi ifadə və təsdiqin vasitələridir.

Prof. H.İsmayılov bu xüsusda yazır: «Folklorla yazılı ədəbiyyatı fərqləndirən başlıca cəhət yazılılıq və şifahilikdir. Yazılılıq və şifahilik ilk baxışdan sadə görünсə də, son dərəcə mürəkkəb sənət fenomenlərinin tipoloji fərqlərinin müəyyənləşdiricisi kimi çıxış edir»<sup>19</sup>.

Bu fikirlə bağlı bildirmək istəyirik ki, yazı yaradıcılıq fenomeninə münasibətdə təkсə səsin hərfə (işarəyə) kodlaşması demək deyildir. Yazı həm də yaradıcı subyektin fərdiləşməsinin prosesi və vasitəsidir. Müəllif məhz yazı «prosesi» zəminində tarixən (diaxron aspektdə) kollektivdən üzvlənə bilmişdir. Yazı eyni zamanda müəllifin özünü yaradıcı fərd kimi təsdiq və təsbitinin çağdaş, «indiki» zamana (sinxron aspektə) müncər olunan «vasitəsidir».

Prof. H.İsmayılov folklorun ədəbiyyatdan diferensial fərqlərini aşağıdakı kimi təsisləşdirmişdir:

«Müəllifsizlik faktoru mətnin folklor olmasının çoxsaylı əlamətlərindən yalnız biridir, həm də o qədər dominant olmayan əlamətlərindəndir. Bu

---

<sup>19</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 6

əlamətlərin tam olmayan, nisbətən əsas hesab edilə bilən məhdud siyahısı aşağıdakılardan ibarətdir:

1. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq folklor qəlibləri, folklor modelləri əsasında yaranır...<sup>20</sup>

2. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq şifahi ənənədə mövcud olur...<sup>21</sup>

3. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, variant və versiyalara malik olur...<sup>22</sup>

4. Folklor mətni yaddaşlardan qeydə alınmalıdır...<sup>23</sup>

5. Folklor mətnləri yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq arxetip əsası etibarilə etnik-mifoloji dünya modelinə əsaslanır...<sup>24</sup>

6. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq bədii-estetik funksiyadan başqa digər xeyli sayda praktiki funksiyalar da yerinə yetirir...<sup>25</sup>

7. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq dil-üslub baxımından folklor üslubunda olmalıdır...<sup>26</sup>

H.İsmayılovun tezislərinin təhlilindən adın olur ki, folklorun mahiyyəti onun aşağıdakı struktur səviyyələrinə müncər olunur:

- folklor mətninin poetik-semantik struktur qəliblərinə;
- şifahi funksionallaşma modelinə;
- invariantın üfüqi (folklor mühitləri) və şaquli sxemlər (mühitlərin tarixi-epoxal böyüməsi, artması) üzrə paradiqmalaşma mexanizminə;

---

<sup>20</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 6

<sup>21</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 7

<sup>22</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 8

<sup>23</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 8

<sup>24</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 9

<sup>25</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 9-10

<sup>26</sup> Щ.Исмайылов. Эюст. ясяри, с. 10

- folklorun strukturunun etnokosmik yaddaşa arxetipləşmə mexanizminə;
- mifoloji-genetik arxetiplərə;
- özünə məxsus liqvostruktur modellərinə.

#### **4. Folklor – etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu.**

Ümumiyyətlə, folklorun praqmatik mahiyyətinin ifadə olunduğu əsas cəhətlərdən biri odur ki, o, tarixən etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin modelləşdirmə vasitəsi rolunu oynamışdır: «Kosmoloji çağın cəmiyyəti öz ictimai təcrübəsinə ənənənin şifahiliyi şəraitində «yaddaşlaşdırmağa» sadəcə məhkum idi. Bu baxımdan, kosmoloji çağın etnosunun yaddaşı aramsız qəbul olunan informasiyanın hesabına daim zənginləşirdi. Burada nəzərə alınmalı ən mühüm məqam kollektiv yaddaşa gələn informativ biliyin məhz universallaşmış biliyi əks etdirməsidir. (Məsələn – S.R.) Tapmaca yaddaşın hər bir fərd tərəfindən mənimsədilməsinin və başlıcası, bu mənimsənilmə üzərində nəzarətin həyata keçirilməsinin ən uğurlu üsulu idi. Tapmacanın funksional mahiyyəti də məhz bu üsula ehtiva olunur. Belə ki, etnosun kollektiv birliyi kollektivin gələcək üzvlərinə tapmaca vasitəsilə həm ötürülür, həm də bu ötürülmə üzərində nəzarət edilirdi. Tapmacalarda kosmoloji çağın etnosunun əhatə etmədiyi dünya sahəsi qalmır»<sup>27</sup>.

Gerçəkliyə münasibətin folklor kodu yaddaş informasiyası ilə sıx bağlıdır. Ümumiyyətlə, folkloru informasiya hadisəsi kimi götürmədən onun mahiyyətinə enmək, onunla bağlı doğru-düzgün nəticələrə gəlmək mümkün deyildir. Başqa sözlə: «Folklor informasiyası» kateqorial hadisə olaraq nəhəng anlayışdır: ilk növbədə folklor dünya modelini bir bütöv olaraq «proyeksiyalandıran» sistemi nəzərdə tutur. Həmin sistemin daxili strukturu son dərəcə mürəkkəbdir. Ən iri kontekstdə Gerçəklik-Mətn-Şüur

---

<sup>27</sup> С.Рзасой. Оубз мифинин парадигмалары. Бакы: Сяда, 2004, с. 163.

münasibətlərinin kosmik kontinumunu (məkan-zaman sistemini) bütün sərhədləri ilə nəzərdə tutur. Folklor informasiyası məkan-zaman sistemini onun ən mənalı elementləri səviyyəsində işarələndirdiyi kimi, həmin sistemin funksional dinamikasını da özündə əks etdirir. Bu mənada, folklor informasiyasının etnik-regional strukturunun modelləşdirilmə konsepsiyası son dərəcə dəqiq analitik təhlil qabiliyyəti tələb edir»<sup>28</sup>

Beləliklə, nəzəri axtarışlar, eksperimental tədqiqatlar, metodoloji təcrübələr folklorun strukturunu aşağıdakı kimi səciyyələndirməyə (ona tərif verməyə) imkan verir:

«Folklor:

– etnik-mədəni düşüncənin tarixi-diaxronik təzahürü kimi struktur düşüncədir;

– etnik-mədəni düşüncənin sinxron hadisəsi kimi milli özünüifadənin total düşüncə sisteminin əsas paradıqmalarından biridir;

– total etnik düşüncənin statusal tipi baxımından bədii-estetik xarakterlidir;

– düşüncə hadisəsi kimi dünya modelidir (mənalının paradıqmasıdır);

– mətn kimi folklor düşüncə modelini əks etdirən obyektidir;

– janr kimi gerçəkliyi bütövlükdə universumlaşdıran janrlar sistemidir və s.»<sup>29</sup>.

Məsələyə prof. H.İsmayılovaun baxışlarına görə: «Etnik-milli mədəniyyət sistemində mühüm struktur vahidlərindən birini folklor təşkil edir. Bunu şərtləndirən başlıca səbəb odur ki, folklor yazılı ədəbiyyatdan

---

<sup>28</sup> С.Рзасой. Фолклор информацийасынын этник-резионал структурунунун модельяшдирилмя консепсийасы (редактордан юн сюз) // Щцсейн Исмайылов. Азырбайъан фолклорунун резионал хцсусийятляри. Бакы: Сяда, 2006, с. 7

<sup>29</sup> С.Рзасой. Азырбайъан эцлцщц этник юзцнцифады коду кими Мухтар Казымобълунун йарадыъылыында // «Дядя Горгуд» жур., 2006, № 2, с. 158

fərqli olaraq, dolayısı ilə deyil, birbaşa, bilavasitə onu yaradan mədəni subyektin – etnosun təfəkkürünün etik-estetik təzahürü kimi meydana çıxır. Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə folklor etnik-millî mədəniyyətdə o mədəniyyətin müxtəlif təzahür formalarının genezisini təşkil edir, bu təzahür formalarının millilik keyfiyyətinin sistemində istənilən kulturoloji təmayül digər etnik mədəniyyətlərin təsirinə də məruz qala bilər, kosmopolitizm qədər millilikdən uzaqlaşa bilər. Lakin əgər bu uzaqlaşmaların kökündə folklor təfəkkürünə söykənmə, genezis etibarilə ona dayanma varsa, onda yenə də bu təzahürlər istər-istəməz millî keyfiyyətə malik olmalıdır. Beləliklə, etnik-millî mədəniyyətdə folklorun statusu keyfiyyət göstəricisi, milliliyin meyar və etalonu statusundadır. Bu mənada, etnokulturoloji sistemdə folklorun regional kontekstdə öyrənilməsi olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu əhəmiyyət özünü yalnız folklor irsinin müasir azərbaycanlı şüuruna inteqrasiyası kimi olduqca zəruri bir missiya ilə məhdudlaşmayıb, bütövlükdə Azərbaycan və eləcə də türk etnik-mədəni sisteminin genezisini, digər mədəni təzahürlərin nə dərəcədə aidliyini də müəyyənləşdirməyə imkan verir»<sup>30</sup>.

Qeyd edək ki, folkloru yuxarıdakı konseptual baxış folklorşünaslıqda şərh olunmuş və həmin baxışdan folklorun struktur mahiyyəti ilə bağlı nəzəri müddəalar çıxarılmışdır. Şərhdə göstərilir ki, «Hüseyn İsmayılovun bu konseptual «tezlərindən» görüldüyü kimi:

1. Folklor etno-millî mədəniyyət sisteminin «mühüm» vahididir;
2. Folklor etnosun təfəkkürünün birbaşa etik-estetik təzahürü statusundadır;

---

<sup>30</sup> Щ.Исмайылов. Азярбайъан фольклорунун регионал хцсусиййятляри. Бакы: Сяда, 2006, с. 101-102

3. Folklor etnik mədəniyyətin müxtəlif təzahür tiplərinin genezisində də dayanır, başqa sözlə, həmin tiplərin millilik keyfiyyəti folklorlara müncər olunur;

4. Folklor milli mədəniyyəti öz kodundan qopmağa qoymayan «qoruyucu» sistemdir: əgər etnosun milli kimliyinin folklor səviyyəsi funksionaldırsa, ifrat kosmopolitizm belə onun etnik özümlüyünü korşalda bilmir;

5. Folklorun etnik-milli mənsubiyyətindəki birbaşa statusu milliliyin meyar və etalonu vahidlərinə müncər olunur;

6. Folklorun öz regional strukturu ilə etnosun milli strukturundakı bu fəqələdə «statusu» onun məhəlli mühit kontekstində öyrənilmə zərurətinin başlacı nəzəri-metodoloji əsasını təşkil edir;

7. Folklorun regional kontekstdə öyrənilməsi onun çağdaş milli şüura inteqrasiyası kimi zəruri milli ehtiyacın ödənilməsinə qulluq edir;

8. Folklorun regional kontekstdə öyrənilməsi onun çağdaş ümumtürk dünyasındakı mövqeyinin funksionallaşma xronotopunun total strukturu çevrəsində müəyyənləşdirilməsi kimi zəruri milli vəzifənin həyata keçirilməsi də başlıca yollardan birini təşkil edir»<sup>31</sup>.

Beləliklə: «Folklor düşüncə strukturu (etnokosmik düşüncə kodu – S.R.) kimi paradiqmatik və sintaqmatik yaddaşdır. O, söz, hərəkət və musiqi təsvir dillərinin vasitəsi ilə gerçəkləşir. Söz – dil onun ən mühüm təsvir kodudur. Semiotik baxımdan birinci işarələr sistemi olan dildə mədəniyyətin, o cümlədən folklorun invariant strukturu daşınır. Bu struktur transformativ çevrilmələrlə mədəniyyətin struktur qatlarında eyni zamanda

---

<sup>31</sup> С.Рзасой. Фолклор информацийасынын этник-резионал структурунунун модельяшдирилмя концепсийасы (редактордан юн сюз) // Щцсейн Исмайылов. Азярбайъан фолклорунунун резионал хцсусиййятляри. Бакы: Сяда, 2006, с. 35-36

həm proyeksiyalanır, həm də proyeksiya olunan bir struktur kimi onu təşkil edir»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> С.Рзасой. Шац Исмайыл Хятаи поезийасынын фолклор семантикасындан// Азярбайъан шифащи халг ядыбиййатына даир тядгигляр. XIV ылд, Бакы: Сяда, 2003, с. 116-134



## II FƏSİL

### MİF-FOLKLOR-ƏDƏBİYYAT MÜNASİBƏTLƏRİNİN STRUKTUR-SEMİOTİK DİALEKTİKASI

Ümumiyyətlə, Azərbaycan ədəbi düşüncə tarixinə yeni dəyərlər prizmasından baxış problemi müstəqillik dönəmində xüsusi aktualıq kəsb edir. Ona görə ki, ədəbi düşüncə ictimai şüurun formasıdır və ədəbiyyat etnosun özünüifadə kodlarından biri kimi, bütün zamanlarda milli ictimai təfəkkürün aktual hadisəsi olaraq qalır.

#### **1. Mif-folklor-ədəbiyyat münasibətlərinin dialektik strukturu.**

Milli ədəbiyyatımızın yenidən dəyərləndirilməsi problemi, ilk baxışdan belə görünməsə də, folklor və mifologiya ilə sıx bağlıdır. Mifologiya-folklor-ədəbiyyat silsiləsi Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin epoxal inkişaf tarixini nəzərdə tutur. Ədəbi irsə sinxron baxış, yəni onun çağdaş poetik dəyər və meyarlar kontekstində qiymətləndirilməsi diaxron-tarixi baxışı nəzərdə tutmadan heç vaxt dialektik-fəlsəfi bütövlük kəsb edə bilməz. Ona görə ki, ədəbiyyat tarixi şüurun forması kimi özünün təkamül mərhələlərinə malikdir. Ədəbi düşüncənin strukturunun bitkin sistem hadisəsi kimi dəyərləndirilməsi mif və folklor mərhələlərini nəzərə almadan mümkün deyildir.

Mif və folklor ədəbi düşüncənin həm diaxron, həm də sinxron struktur səviyyələrini təşkil edir. Bu, diaxroniya baxımından o deməkdir ki, ədəbiyyatın mətn, forma və məzmun göstəriciləri bütün hallarda tarixi inkişafı özündə əks etdirir. Ədəbi düşüncənin müasir keyfiyyət müəyyənliliyi tarixlə şərtlənir və bu keyfiyyət müəyyənliliyinin öyrənilməsi tarixə müraciəti zərurətə çevirir.

Ədəbiyyata sinxron baxış mif və folklorun struktur səviyyələri kimi yerinin müasir ədəbi düşüncənin poetik strukturunda axtarılması deməkdir. Belə ki, həm mif, həm də folklor ictimai düşüncənin struktur laylarıdır.

Mifdən folklorla, folklordan ədəbiyyata inkişaf prosesində mif və folklor ədəbi düşüncənin struktur səviyyələrinə çevrilir. Bu baxımdan, ədəbiyyatın milli özünüifadə kodlarından biri kimi dəyərləndirilməsi onun mif və folklor kontekstlərində öyrənilməsinə zərurətə çevirir.

## **2. Ədəbi düşüncənin strukturu və metod problemi.**

Ədəbi düşüncənin dialektik sistem olaraq dəyərləndirilməsi metod problemini daim aktual saxlayır. Ümumiyyətlə:

**metod** – təhlilin üsulu,

**metodologiya** – həmin üsulun əsasını təşkil edən nəzəri sistemdir.

Azərbaycan filologiyasında metod məsələsinin problem olduğu məlumdur. Metodsuzluq, daha doğrusu, metodoloji baxış sistemlərini özündə əks etdirməyən yanaşmalar filoloji təhlilin tədricən primitivləşməsi ilə nəticələnmişdir. Bundan yaxa qurtarmaq milli filologiyamızın qarşısında duran ən böyük problemlərdən biridir.

Hər bir metod və onun metodologiyası təhlil edilən obyektin və öyrənilən predmetin strukturunun öncədən modelləşdirilməsi deməkdir. Ədəbi təhlil metodunun strukturu ədəbi mətnin strukturu ilə müəyyənləşir. Mətnlə onun təhlil metodu müəyyən struktur səviyyəsində birləşir. Bu baxımdan, müxtəlif metodlar mətnin təhlil açarlarıdır. Bu açarlar olmadan mətnin struktur səviyyələrini aşkarlamaq, onun daşdığı struktur informasiyasından agah olmaq mümkün deyildir. Struktur informasiyasının öyrənilməsi isə mətnin təhlilin başlıca şərtidir.

## **3. Ədəbi düşüncə tarixi və struktur-semiotik təhlil metodu.**

Azərbaycan filologiyası və folklorşünaslığı uzun onilliklər struktur-semiotik təhlil metodundan yan keçmişdir.

«**Struktur**»(alizm) – klassik anlamında mətnin strukturunun psixikanın alt qatı ilə müəyyənləşən səviyyələrinin aşkarlanması deməkdir.

«**Semiotika**» – mətndə struktur informasiyanı daşıyan işarələrin aşkarlanmasıdır.

Ümumiyyətlə, struktur-semiotik yanaşma folkloru onun bütün səviyyələrində təhlil etmək üçün ən funksional metodlardan biridir. Bu metodla mətnin strukturunda ilk növbədə dəyişməyən və dəyişən səviyyələr bir-birindən fərqləndirilir. Bu da folklorun süjet və obrazlarının struktur mahiyyət və mexanizmlərini üzə çıxarmağa, eyni zamanda folklor mətninin funksional strukturunu, yəni onun «necə işlədiyini» aşkarlamağa imkan verir.

#### **4. Folklorun struktur-semiotik metodla öyrənilməsi təcrübəsindən.**

##### **4.1. Ümumnəzəri aspekt.**

Azərbaycan folklorşünaslığında folklorun öyrənilməsinə tətbiq olunan prinsip və metodlar əksərən filoloji xarakterlidir. Folklor hadisəsində filoloji səviyyə onun poetik strukturunun yalnız bir qatını təşkil edir. Bu baxımdan, strukturun qətiyyənlə filoloji olmayan (qeyri-filoloji) səviyyələrinin filoloji prinsip və metodlarla öyrənilməsi heç bir halda uğurlu nəticə verə bilməz. Tədqiq metodu öyrənilən mətnin strukturunu əks etdirməlidir. Çox təəssüf ki, bütöv mahiyyəti ilə heç bir halda ədəbiyyat olmayan, ədəbiyyat olmaq onun daxili strukturunun yalnız bir səviyyəsini təşkil edən folklor ədəbiyyat prinsiplərindən yanaşılması Azərbaycan folklorşünaslığının uzun onilliklər boyu davam etmiş təcrübəsini əksər tədqiqatların nümunəsində tautologiyaya müncər etmişdir. Görkəmli folklorşünas H.İsmayılovun yazdığı kimi: «Folklor gerçəkliyin söz, musiqi, hərəkət (jest), eləcə də xalq yaradıcılığının digər sahələrinin sənət kodları vasitəsi ilə ifadə olunduğu milli düşüncə layıdır. Ədəbiyyat ifadəsi altında başa düşülən xalq yaradıcılığı söz sənəti, onun çoxsaylı ifadə vasitələrindən biri, milli tefəkkürün özünü realizasiya instrumentidir. Total milli dünyagörüşü kontekstində ədəbiyyat bədii söz kodu ilə funksionallaşan düşüncə qatı olaraq onu öz içinə alan folklorun tərkib hissəsidir. Tarixi-kulturoloji

baxımdan ədəbiyyat milli potensiyasının özünüifadəsinin ilkin çoxşaxəli sahəsi olan folklardan üzvlənmədir»<sup>33</sup>.

Folklorla ədəbiyyatın münasibətlərini məhz struktur kontekstdə modelləşdirən bu fikir öz müstəqim mənası ilə bərabər, birbaşa deyilməsə də, folklora struktur-semiotik hadisə kimi yanaşmanı da nəzərdə tutur.

Biz uzun illərdir ki, türk mifologiyasının diferensial mətn tipi olan Oğuz mifinin Oğuznamə eposundan (oğuz epik folklorundan) struktur-semiotik metodla bərpası məsələləri ilə məşğuluq. Tədqiqatın nəticələri məqalələr<sup>34</sup> və kitablar<sup>35</sup> şəklində vaxtaşırı çap olunur. Həmin tədqiqatların nəticələri bizə «ədəbi düşüncəyə yeni prizmadan baxış» problemini burada poetik mətnin müxtəlif struktur səviyyələri boyunca metod kontekstində nəzərdən keçirməyə imkan verir.

#### **4.2. Folklor süjetinin motiv səviyyəsi və struktur-semiotik metod.**

Oğuz eposunun möhtəşəm abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud»un (KDQ) süjet anaxronizmləri bütün tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş və bu süjet uyğunsuzluqlarına müxtəlif izahlar verilmişdir. Həmin fikirlərin hamısı bir səviyyədə bir-biri ilə birləşir: onların heç birində bu süjet hadisəsinə epos poetikasının prinsiplərindən yanaşılmamışdır. Oğuznamə eposu struktur düşüncənin hadisəsidir: epik-mifoloji struktur prinsiplərini tətbiq

---

<sup>33</sup> Исмайылов Ш. Фолклор: аксиом в абсурд арасында // «Азәрбайҗан шифащи халг ядәбийҗатына даир тядгигляр» (мягаляляр топлусу). ХХ ылд, Бакы: Сяда, 2006, сящ. 5

<sup>34</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин инвариант структурундан // «Азәрбайҗан шифащи халг ядәбийҗатына даир тядгигляр» (мягаляляр топлусу). ХІ ылд, Бакы: Сяда, 2002, с. 146-161; Рзасой С. «Дядя Горгуд китабы»нын сонуньу бойунун мятн структуру // «Дядя Горгуд» жур., 2002, № 2, с. 73-90; Рзасой С. «Китаби-Дядя Горгуд»ун сонуньу бой сцжетинин космологи структуру вя ритуал-мифологи семантикасы // «Азәрбайҗан шифащи халг ядәбийҗатына даир тядгигляр» (мягаляляр топлусу). ХІІ ылд, Бакы: Сяда, 2002, с. 85-155; Рзасой С. Оьуз мифологи-епик дцнйа моделиндя Хаос – «Йаланчы дцнйа» // III Улусларарасы Фолклор Конфрансынын Материаллары, Бакы: Сяда, 2005 вя с.

<sup>35</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Б.: Сяда, 2004; Рзасой С. Оьуз мифи вя Оьузнамя епосу. Б.: Нурлан, 2007

etmədən onun süjet məntiqini açmaq mümkün deyildir. Məsələn, KDQ-də bir çox kafirlər, xüsusilə Şöklü Məlik bir neçə dəfə öldürülür. Tədqiqatçılar buna cürbəcür izahlar versələr də, heç bir halda «dəfələrlə öldürülmə» motivini struktur səviyyədə götürməmişlər. Halbuki struktur-semiotik yanaşma onlara süjetin bu «təkrarlanan» semantemini məhz struktur elementi kimi götürməyə və onun epik mahiyyətini izah etməyə imkan verərdi.

Klassik strukturalizmin məşhur nümayəndəsi K.Levi-Stros yazır: «Eyni ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... (...) ...Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və mifin strukturunu aşkarlayır»<sup>36</sup>.

Demək, KDQ mətnində təkrarlanan motiv mifin strukturunu ortaya qoyur. Bu da bizə struktur-semiotik təhlil metodunu tətbiq etməklə kafirlərin «dəfələrlə öldürülməsi» motivində «ölüb-dirilmə» mifologemini bərpa etməyə imkan vermişdir<sup>37</sup>.

#### **4.3. Folklorun mətn strukturu və struktur-semiotik metod.**

Struktur-semiotik metod folklorun mətn strukturunun aşkarlanması məsələsində xüsusi aktualıq kəsb edir. Məsələn, KDQ-də Dədə Qorqud, Qazan xan və başqa qəhrəmanların simasında birləşən on iki boyda hadisələr zaman ardıcılığı baxımından bir-birini təsdiq etmir. Bir boyda uşaq olan qəhrəman «sonrakı» boyda gənkdir, «daha sonrakı» boyda yenə də uşaqdır. Bu anaxronizm bir obrazın simasında aradan qaldırıldıqda digər obrazın simasında yeni anaxronizm yaranır. Tədqiqatçılar bu barədə müxtəlif fikirlər söyləmiş və mətnləri müəyyən ardıcılıqla düzməyə

<sup>36</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Наука, 1985, с. 206

<sup>37</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин инвариант структурундан // «Азәрбайҗан шифащи халг ядәбийһатына даир тядгигляр» (мягалаляр топлусу). XI ылд, Бақы: Сяда, 2002, с. 146-161; Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бақы: Сяда, 2004, с. 127-144; Рзасой С. Оьуз мифи вя Оьузнамя епосу. Бақы: Нурлан, 2007, с. 115-134

çalışmışlar. Ancaq «düzümlər» heç bir halda uğurlu nəticə verməmişdir. Çünki bu «düzümlərdə» tətbiq olunan prinsip və metodlar tamamilə yanlışdır və KDQ mətninin struktur mahiyyətini əks etdirmir.

KDQ boylarının «yenidən düzümündə» bütün hallarda sintaqmatik prinsip tətbiq olunmuşdur. Yeni tədqiqatçılar bütün hallarda diaxronik ardıcılığa əsaslanmış və mətnin bütün süjet elementlərində tarixi inkişaf ardıcılığını axtarmışlar. Halbuki yalnız sintaqmatizm prinsipini (diaxronik yanaşmanı) tətbiq etməklə abidədəki süjet uyğunsuzluqlarının məntiqini tapmaq mümkün deyildir. Məsələnin bütün mahiyyəti onunla bağlıdır ki, KDQ boylarının düzümü ilk növbədə sintaqmatik yox, paradiqmatik xarakterlidir.

**Sintaqmatik düzüm** – diaxroniyanı, tarixi inkişafı, zamanın düzxətli strukturunu nəzərdə tutur. Düzxətli zaman tarixi şüur hadisəsidir və mifdənsöhrə hadisədir (Düzxətli zamanı nəzərdə tutan sintaqmatik düzümü mifin sintaqmatik strukturunu ilə qarışdırmamalı!). KDQ-də boyların düzümünün zaman baxımından bir-birini təsdiq etməməsində, yaxud müxtəlif obrazların «dəfələrlə öldürülməsində» («ölüb-dirilməsində») və s. ifadə olunan zaman anaxronizmləri aydın şəkildə göstərir ki, burada sintaqmatik (düzxətli) zaman zahiri planı təşkil etməklə paradiqmatik zamana (düzümə) tabedir.

**Paradiqmatik düzüm** – qapalı, təkrarlanan, ritmik zamanı nəzərdə tutur. Bu, mifoloji düşüncəyə məxsus zamandır. Mifoloji düşüncədə zaman sakral mərkəzdən başlanır (doğulur), böyüyür, qocalır və qapalı dövrə vuraraq, başlanğıc nöqtədə tamamlanır (ölür). Bununla da bir dövrə başa çatır. Daha sonra «yeni» dövrə gəlir. Ancaq bu, «yeni» zaman ayrı bir zaman yox, öləndən sonra dirilmiş əvvəlki zamandır; yeni zaman yoxdur, başlanğıcını sakral mərkəzdən götürən bir zaman var və o, qapalı, təkrarlanan ritmlə ölüb-dirilir.

Oğuz mifoloji düşüncəsində zamanın strukturunu məkanın strukturunda proyeksiyalanır (təkrarlanır). Başqa sözlə, zaman qapalı, təkrarlanan

olduğu kimi, məkan da qapalı, təkrarlanan quruma malikdir. Qapalı, təkrarlanan ritm təkcə məkan və zamanın kosmoloji strukturunda yox, mifoloji dünya modelindəki hərəkətin funksional dinamikasının da strukturunda durur. Başqa sözlə, mifdə hər bir hərəkət qapalı, təkrarlanan, ritmik struktura malikdir.

Mifin bu strukturu oğuz mifoloji dünya modelinin, istisnasız olaraq, bütün şaquli və üfüqi səviyyələrinə aiddir. Həmin dünya modelində elə bir sahə qala bilməzdi ki, mifin qapalı, təkrarlanan, ritmi strukturundan qıraqda dura bilsin. Bu, istisnasız olaraq, epik məkan və zamana da aiddir. Başqa sözlə, Oğuz mifinin poetik mətn strukturu da bütün səviyyələri üzrə qapalı, təkrarlanan, ritmik quruma malikdir.

Paradiqmatizm sintaqmatik (diaxronik) böyüməni yalnız bir qapalı çevrə kontekstində nəzərdə tutur (doğrudur, təsdiq edir). Çevrənin tamamlanması ilə zaman ardıcılığı ilə böyümə (sintaqmatik-diaxronik inkişaf) başa çatır. Məsələnin bütün mahiyyəti yeni dövrənin məhz hansı prinsiplə (sintaqmatik, yaxud paradiqmatik) başlanmasındadır. Mifdə yeni dövrə köhnənin davamı (sintaqmatik ardıcılığı) kimi meydana gəlir. Ümumiyyətlə, burada «köhnə» və «yeni» bölünməsi yoxdur. Burada «vahidin» təkrarlanması var. «Köhnədən» sonra gələn «təzə» yenisi deyildir. Bu, elə həmin «köhnədir», yenidən dirilərək gəlmişdir.

Beləliklə, oğuz mifoloji dünya modeli özünün bütün məkan və zaman strukturu ilə «Oğuz» vahidinin qapalı, təkrarlanan ritmi şəklində təşkil olunur. Bütün məkan və zaman öz başlanğıcını sakral əcdad Oğuz kağandan götürür. «Oğuz zamanı» ritmik şəkildə təkrarlana-təkrarlana gedir. Lakin bu təkrarlanma heç də mücərrəd bir zamanın təkrarlanması demək deyildir. Mifoloji zaman mücərrəd yox, konkretir: hadisələrin, əşyaların təkrarlanmasında ifadə olunan zamandır. Başqa sözlə, Oğuz xandan başlanan «Oğuz zamanı» öz-özlüyündə təkrarlanmır: o, «Oğuz məkanının» simasında təkrarlanır. Bu, KDQ-də qorunub qalmışdır. Abidədən «Oğuz zamanı» semantemi keçir. Bu bütün zamanların struktur

nüvəsində duran, onların hərəkət dinamikasının necəliyini müəyyənləşdirən zamandır. KDQ-də əksər boylarda bütün süjet (funksional dinamika) Bayındır xanın, yaxud Qazan xanın məclisindən başlanır və məclislə (toyla) başa çatır. Həmin məclis oğuz kosmosunun bütün sosial, siyasi, sakral və sekulyar nizamının Oğuz xandan başlanan məkan düzümüdür.

Oğuz zaman və məkanı sakral Oğuz xandan başlanır və onun paradiqmatik təkrarı şəklində təşkil olunur. Biz bunu dünya modelinin bütün səviyyələri boyunca, o cümlədən poetik məkanda müşahidə edə bilirik. Səviyyələrin təsvir kodları fərqli olsa da, törəmələr (paradiqmalar) başlanğıcını vahid mərkəzdən (Oğuz xandan) götürür. «Oğuz xan» invariantı antropoloji kodla «Oğuz xan – Bayındır xan – Qazan xan – Alp Aruz» paradiqmalar silsiləsini verir. Həmin invariant zaman kodu ilə «Oğuz zamanı – Bayındır zamanı – Qazan zamanı – Alp Aruz zamanı» şəklində paradiqmalaşır. Diqqəti cəlb edən ən mühüm məsələ ondan ibarətdir ki, oğuz dünya modelində «Oğuz xan» invariantının paradiqması (proyektiv törəməsi) olmayan heç nə qalmır. Oğuz epik-mifoloji düşüncəsinin funksional strukturu da eyni prinsiplə təşkil olunur. KDQ-nin mətn strukturu 12 vahiddən – boydan ibarətdir. Hər bir boyun öz adı var (məs., «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy...» və s.). Lakin bu mətnlərin boy kimi hərəsinin öz adı olsa da, onların «Oğuz xan» invariantının paradiqmaları kimi bir adı var: «Oğuz(namə)». Başqa sözlə, 12 boy cəmi bir «Oğuz»un («Oğuznamə»nin) on iki dəfə təkrarlanmasından ibarətdir.

«Oğuznamə» terminoloji baxımdan Oğuz dünya modelinin söz səviyyəsində proyeksiyası, ad-model, nominativ dünya modelidir. Burada «Oğuz» – sakral başlanğıcı, invariantı, «namə» – söz kodunu bildirir. Bu halda, «Oğuznamə» termin kimi «Oğuz xan» dünya modelinin söz səviyyəsidir. Başqa sözlə, Oğuz xan antropoloji kodla Bayındır xanda, Qazan xanda paradiqmalaşdığı kimi, söz kodu ilə «Oğuznamə» semantemində paradiqmalaşır. Yenə də bu halda «Oğuz»un söz səviyyəsi «Oğuznamə»dir. Buradan aydın olur ki, KDQ-də bir-birinin ardı ilə



düzülmüş 12 «Oğuznamə» «Oğuz xan» invariantının söz kodu ilə 12 vahidlik (boyluq) silsilə şəklində təşkil olunmasıdır. Vahid başlanğıc olan «Oğuz xan» invariantı eposda 12 dəfə təkrarlanır. Bu baxımdan, 12 oğuznamə bir-birinin ardı, davamı olan 12 boy yox, vahidin (təkin) 12 dəfə təkrarlanmasından («ölüb-dirilməsindən») ibarətdir. Məhz təkrarlandığı üçün bir boyda öldürülmüş kafir «sonrakı» boyda yenidən «dirilir». Beləliklə, hadisələr bir boyun əvvəlində başlanır və boyun sona çatması ilə dövrə qapanır. «Sonrakı» boyda yeni hadisə başlanmır: sonrakı boyun məzmunu struktur sxemi və funksional dinamikasına görə məhz əvvəlki boyun təkrarıdır. Sadəcə olaraq mahiyyətində paradigmatizm dayanan bu təkrarlananı boyların strukturunda müşahidə etmək lazımdır. Elə bu səbəbdəndir ki, bir boyda gənc olan Uruz sonrakı boylarda yenidən uşaq olur. Beləliklə, Bayındır, Qazan və Alp Aruzun simasında antropoloji kodla təkrarlanan vahid Oğuz xan olduğu kimi, on iki boy şəklində təkrarlanan bir «Oğuz» (namə) var.

#### **4.4. Folklorun kosmoloji kontinuumu və struktur-semiotik metod.**

Folklor öz kosmoloji kontinuumunun (məkan-zaman sisteminin) strukturunu birbaşa mifdən götürür. Ədəbiyyat da öz struktur başlanğıcını folklordan alır. Bu halda mifin strukturu arxetiplər şəklində ədəbi düşüncənin strukturunda yaşamaqda davam edir. Bura münasibətlərin iki səviyyəsi vardır:

**1. Ədəbi mətnə müəllif subyekt tərəfindən şüurlu şəkildə daxil edilən mifoloji kontinuum (süjet, motiv – mifologem, obraz və s.).**

**2. Ədəbi düşüncənin və onun məhsulu olan mətnin strukturunda arxetiplər şəklində mövcud olan (yaşayan) mifoloji kontinuum.** Bu kontinuumda insanın psixikasındakı təhtəşüür mənşəli mifoloji arxetiplər aiddir. Onlar müəllif subyekt tərəfindən dərk olunmur. Ancaq ilham anında şüür təhtəşüura həmin arxetipləri qəbul edə biləcək dərəcədə köklənə bilir. L.N.Qumilyovun yazdığı kimi: «Bəzən təhtəşüurun dərinliklərindən üzə

çıxan və aydın olmayan obrazlar gətirən genetik yaddaş elmi izahını tapdı. N.V.Timofeyev-Resovski bu hadisəni «qəza geni» adlandırdı. Bu gen çox nadir hallarda və sifariş olmadan üzə çıxsada, bəşəriyyəti birləşdirən informasiya fraqmentlərini daşıyıb gətirir...»<sup>38</sup> Bu halda Azərbaycan ədəbi düşüncə tarixinin öyrənilməsi folklorun mifoloji arxetiplərlə müəyyənləşən kosmoloji kontinuumunun tədqiqi məsələsini zərurətə çevirir.

Göstərilən məsələnin həllinə tətbiq oluna bilən ən uğurlu təhlil aparatını, bizcə, struktur-semiotik yanaşma təşkil edir. Məhz bu metoddan istifadə bizə Oğuz xaosunun strukturunu kəşf etməyə, onun funksional dinamikasını aşkarlamağa imkan vermişdir<sup>39</sup>.

Tədqiqat nəticəsində aşkarlamışıq ki, Oğuzlar xaosu – «Yalançı Dünya» adlandırmışlar. Aydınlaşdırılmışdır ki, «Yalançı Dünya» anlayışının əsasında duran «yalan» sözü heç də indiki mənasında deyil. Bu söz indi «olmayan», «qeyri-həqiqi» anlamlarındadır. Lakin oğuz mifoloji-epik düşüncəsində bu söz «Oğuzun tərsi» (tərsəsi – əks proyeksiyası) anlamındadır: «Yalançı Dünya» – Oğuzun tərsi olan dünya. Öyrənilmişdir ki, «yalan» «doğru»nun tərsəsi olduğu kimi, «yalançılıq» da «Yalançı dünya»nın davranış prinsipinin, funksional dinamikasının əsasında durur. Xaosda – ölüm dünyasında, Oğuzun əks olan kafir məkanında olanlar üçün xaosun davranış prinsipinə uyğun olaraq «yalançılıq» etmək normadır. Bu baxımdan, əsirlikdə olan Beyrək həmin prinsipə uyğun olaraq yalan danışır. Yaxud xaosla bağlı «dəli» epitetli qəhrəmanların hərəkətlərində xaosun «yalan(çılıq)» semantemi onların Oğuzdakı davranışlarının əksinə (tərsinə) hərəkət etməsində üzə çıxır. Məsələn, Dəli Domrul sulu yox, quru çayın üstündən körpü salır; keçməyənlərdən yox, keçənlərdən daha çox pul alır,

---

<sup>38</sup> Гумилев Л.Н. Биография научной теории, или Автонекролог – <http://gumilevica.kulichki.net/Articles11.htm>

<sup>39</sup> Рзасой С. Оьуз мифологи-эпик дцнйа моделиндя Хаос – «Йаланчы дцнйа» // III Улусларарасы Фолклор Конфрансынын Материаллары. Бакы: Сяда, 2005; Рзасой С. Оьуз мифи вя Оьузнамя эпосу. Бакы: Нурлан, 2007, с. 141-157

keçməyənləri yox, keçənləri döyür. Bunun səbəbi onun xaosla bağlılığındadır. O, «dəli» qəhrəmandır. «Dəlilik» xüsusi statusdur və inisiyasiya ritualı ilə bağlıdır. Bu ritualı keçənlər eyni zamanda ikili status daşıyırlar: diri və ölü. O, «Domrul» olaraq – Oğuzla, «Dəli» olaraq – «Yalançı Dünya» ilə bağlıdır.

Beləliklə, deyilənlər göstərir ki, Azərbaycan ədəbi düşüncəsinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsi bir zərurətdir. Həmin metod ədəbi düşüncənin folklor və mif səviyyələrinə enib, arxetipik simvollarını aşkarlamağa imkan verir. Bu da öz növbəsində çağdaş ədəbi düşüncənin strukturunun görünməyən qatlarını üzə çıxarmağa, ədəbiyyatda sinergetik xarakterli proseslərin mahiyyətini anlamağa, ondakı psixikanın kollektiv şüursuzluq qatı ilə müəyyənləşən hadisələri dərk etməyə və nəticə etibarilə özümüzü ədəbi kod səviyyəsində başa düşməyimizə daha bir baxış konteksti verir.

### III FƏSİL

## OĞUZ MİFİNİN

# KATEQORİAL-EPİSTEMOLOJİ STRUKTURU

Oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsi problemə ilk növbədə nəzəri-metodoloji istiqamətdə yanaşmağı tələb edir. Azərbaycan folklorşünaslığında mifin tədqiqinin əsr yarımliq təcrübəsi zəngin məzmununa malik olsa da, onun strukturunun semiotik modelləşdirmə təcrübəsi, demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Mövcud tədqiqatlar öz əsas kütləsində tarixi-müqayisəli, müqayisəli-tipoloji, tarixi-genetik yanaşma üsulları ilə gerçəkləşdirilmişdir. Həmin yanaşmaların predmeti, təbii ki, bütün hallarda mifin poetik strukturunun müxtəlif səviyyələri və onların elementləri olsa da, mif mental arxitektonikanın gerçəkləşdiyi mətn strukturu kimi, demək olar ki, heç vaxt araşdırılmamışdır. Bu kateqoriyaya aid edilməsi mümkün olan çalışmaları isə bütün hallarda metodoloji qeyri-müəyyənlik müşayiət etmişdir.

Azərbaycanda xüsusilə folklorşünaslıq və filologiyada metod anlayışının XX əsrin ikinci yarısından etibarən elmi-rasional düşüncədə deklorativ səciyyə alması araşdırmalarda metodoloji bazanın yaradılmasını tədqiqatçıların vicdanının öhdəsinə buraxmış və elmi tədqiqatların təhlil aparatının müəyyənləşdirilməsi kimi son dərəcə vacib bir cəhətə, ümumən, biganə yanaşılmışdır. Nəticədə hansı yanaşmanı nəzərdə tutmasından asılı olmayaraq, dissertasiyaların girişində «tarixi-müqayisəli» adlandırılan metod, əslində, istifadə olunmuş ədəbiyyatların metodoloji qəliblərinin eklektik birləşməsindən ibarət olan konqlomerat (müxtəlif tərkib hissələrindən ibarət yığıntı) səciyyəsi almışdır. Başqa sözlə, milli material üzərində aparılmış tədqiqatların metodoloji cəhətdən ümumiləşdirilərək dünya elmi-rasional düşüncə metodları ilə əyarlandırılmaması (eyni zamanda zənginləşdirilməməsi) Azərbaycan folklorşünaslığına (bütövlükdə – ümumfiloloji tədqiqatlara) reallaşdırılması məhz mükəmməl təhlil

metodlarının tətbiqi ilə mümkün olan nəticələri almağa, o cümlədən mifin strukturunu mental arxisemlərin sistemi kimi götürüb, semiotik vahidlərin modeli kimi bərpa etməyə imkan verməmişdir. Təbii ki, Azərbaycan folklorşünaslığında mükəmməl metodoloji təhlil aparatına əsaslanan tədqiqatlar da aparılmışdır və burada apardığımız araşdırma milli metodoloji təcrübəyə istinad baxımından (həmin halda) məhz bu tədqiqatların nəticələrinə söykənir.

Beləliklə, oğuz mifinin oğuz mətnləri əsasında semiotik strukturunun modelləşdirilməsi ilk növbədə problematikanın kateqorial-epistemoloji keyfiyyətinin aydınlaşdırılmasını, aparılacaq təhlilin metodoloji aparatının qurulmasını və tarixi inkişafının dialektik istiqamətlərinin izlənməsini tələb edir.

### **1. Elmdə kateqorial-epistemoloji əyarlandırma zərurəti.**

Hələ keçən əsrin səksəninci illərinin sonunda A.Acalov yazırdı ki, «mifoloji araşdırmaların dəyəri və son məqsədi mifoloji bərpa işinin yerinə yetirilməsidir, müasir araşdırıcılar bərpa işində bir çox anlayış və terminlərdən istifadə edirlər: bərpa, təsvir, mətn, sistem, struktur, səviyyə (yarus), arxetip, model, sintaktika, paradiqmatika, semantika, funksiya, transformasiya, kosmos, xaos və b. Bu anlayış və terminlər araşdırmaların müxtəlif mərhələ və aspektlərinə aiddir. Onların köməyi ilə qarşıya qoyulan vəzifə dəqiqləşdirilir, materialın sərhədləri və tipi müəyyənləşdirilir. Eyni zamanda bərpa edilən mifoloji sistemin daxili strukturu, bu strukturun ünsürləri arasındakı funksional və səviyyə münasibətləri aydınlaşdırılır. Beləliklə, hər bir konkret mifoloji sistemin ümumi mənzərəsinin, ayrı-ayrı qollarının (silsilələrinin) uyumlu (adekvat) təsviri yaradılır»<sup>40</sup>.

Əlavə edək ki, A.Acalovun yuxarıda sadaladığı (o cümlədən sadalamadığı bir çox başqa) anlayış və terminlərin epistemoloji dəyərinin

---

<sup>40</sup> Аъалов А. Юн сюз / Азярбайъан мифоложи мятнляри. Бакы: Елм, 1988, с. 14

əyarlandırılması (termin kimi anladığı keyfiyyətin sistem göstəricilərinin dəqiqləşdirilməsi) mühüm məsələdir. Çünki «türk folklorunun milli mentalitet və ənənəvi yaşayış tərzini ilə əlaqələrinin aşkarlanması, onun ardıcıl olaraq bu kontekstdə təhlili olmadan az-çox epistemoloji dəyəri olan bir türk folklorşünaslığı yaratmaq mümkün deyildir»<sup>41</sup>. Eləcə də «epistemoloji problematikaya, elmin məntiqi-metodoloji məsələlərinə»... «cavab verməyən bilik sahəsi elm adlana bilməz»<sup>42</sup>.

Terminoloji əyarlandırma zərurəti Azərbaycan folklorşünaslığı üçün bu gün də başlıca məsələ olaraq qalır. Məsələnin problematik xarakteri M.Kazımoğlunun xalq gülüşünün arxaik strukturundan bəhs edən monoqrafiyasında «Terminlərdən irəli gələn çətinliklər» fəslinin<sup>43</sup> metodoloji baza kimi götürülməsində, bizcə, tamamilə aydın ifadə olunub.

Bu cəhətdən, bu tədqiqat üçün xarakterik olan epistemoloji dəyərlərin dəqiqləşdirilməsi iki amillə müəyyənləşir:

Birincisi, subyektiv amillə.

Bu, Azərbaycan folklorşünaslığı və ümumən filoloji fikrində məntiqi-metodoloji təhlil aparatının qurulmasına biganə yanaşmanın nəticəsidir. Keçən əsrin 80-ci illərinin sonunda təsbit edildiyi kimi, «Azərbaycan folklorşünaslığının terminoloji-kateqorial aparatı (terminlər, təməl anlayışları, ümumelmi kateqoriyalar, təhlil proseduraları və bu k.) bərabər vəziyyətdədir»<sup>44</sup>.

İkincisi, obyektiv amillə.

---

<sup>41</sup> Аьалов А. Тцрк этник-мядяни системи вя фолклор / «Фолклор вя мядянийят» (Эянь филологларын алтынъы республика конфрансынын материаллары). Бақы: Елм, 1990, с. 5

<sup>42</sup> Аьалов А. Азярбайъан фолклоршцнаслыынын бязи епистемоложи проблемляри / «Азярбайъан фолклоршцнаслыы мясяляляри» (Низами ад. Ядябийят Институту Эянь Алимляр Шурасы конфрансынын материаллары). Бақы: Елм, 1989, с. 3

<sup>43</sup> Казымоьлу М. Эцлцшцн архаик кюкляри. Бақы: Елм, 2005, с. 7-15

<sup>44</sup> Аьалов А. Азярбайъан фолклоршцнаслыынын бязи епистемоложи проблемляри / «Азярбайъан фолклоршцнаслыы мясяляляри» (Низами ад. Ядябийят Институту Эянь Алимляр Шурасы конфрансынын материаллары). Бақы: Елм, 1989, с. 4

Bu, elmin inkişafı, fənlərarası inteqrasiya, fərqli (o cümlədən biri-birinə zidd olan ideoloji əsaslara söykənən) metodologiyalar və s. ilə bağlıdır. «Məsələ burasındadır ki, dəqiq elmlər və təbiət elmləri bu mənada yüksək inkişaf etdiyi halda, bir sıra humanitar elmlər ya böhran keçirir, ya da indi müəyyən bir sistem şəklini almaqdadır. Filologiya sahəsində də vəziyyət mürəkkəbdir. İyirminci yüzildə linqvistika və onun bəzi sahələri öz məntiqi-metodoloji bazasını yenidən qurub müasir tipli elm statusunu qazandıqları bir şəraitdə ənənəvi ədəbiyyat və folklor araşdırmaları epistemoloji baxımdan acınacaqlı vəziyyətdədir. Burada nəzəri-metodoloji hərc-mərclik və terminoloji dolaşıqlıq ən ifrat şəkillər alır. Xüsusən də bir sıra başqa humanitar elmlərlə bağlı olan folklorşünaslıqda vəziyyət mürəkkəbdir. Daxili çətinliklərlə yanaşı, burada başqa elmlərin çoxdan köhnəlib sıradan çıxmış bir sıra anlayış və terminlərinin fəal olaraq işlədilməsi geriliyin səbəblərindən biridir»<sup>45</sup>.

Çağdaş elmi idrakın postqeyri-klassik mərhələyə daxil olması idrakda kateqorial-epistemoloji, qnoseoloji-metodoloji müəyyənliyi qıçalmaz gerçəkliyə çevirir. F.Qurbanov yazır: «Hər şeydən öncə elmi idrakın məzmunca yeni səviyyəyə qalxdığı görünür. Artıq klassik elmin anlayışlarından mənə yükünə görə fərqlənən anlayışlar şəbəkəsinin formalaşma prosesi gedir. Elmi təfəkkürün anlayışlar sistemi yeni dinamizm və məzmun kəsb edir. Bu anlayışlar sistemi də öz mahiyyətinə uyğun idraki strategiya və elmi istiqamətlər formalaşdırır»<sup>46</sup>.

Xüsusilə təbiətşünaslıqda yaranan bu yeni «idraki strategiya və elmi istiqamətlərin» humanitar elmlərə təbii təsiri müəyyən dərəcədə kateqorial qatmaqarışlıq, terminoloji çətinliklər yaradır. Həmin çətinliklər haqqında XX əsr sosioloqu T.Parsonsun özünün «Sosial fəaliyyətin strukturu haqqında» adlı fundamental monoqrafiyasında müasirləri olan başqa sosioloqlarla birgə yazdığı məqalədən verdiyi bir sitat səciyyəvi olub,

<sup>45</sup> Аьалов А. Эюст. ясяри, с. 3-4

<sup>46</sup> Гурбанов Ф. Аутопойезис вя синерэетика: социал тяшяккцл метафоралары. Бакы: Адилольу, 2007, с. 27

çağdaş gerçəkliyi uyğun şəkildə inikas edir: «Sosial elmlərdə olan mövcud vəziyyətdə terminlərin standartlaşdırılmasındakı çətinlikləri tam dərk edirlər. Bu çətinliklərin səbəbi o cümlədən terminlərin götürüldüyü mənbələrin müxtəlifliyində və bizim onlara verdiyimiz yeni çalarlardadır»<sup>47</sup>. F.Qurbanov bu fikri şərh edərək yazır: «Yeni hansı sosioloji cərəyənə aid olmasından asılı olmayaraq istənilən konseptual aparat, ümumiyyətlə, elmi idrakın ideal konstruktlarından istifadə etməyə, sadəcə, məcburdur. Konkret olaraq isə yeni fənlərarası elmi istiqamətlər dərk etmə ilə anlamı o qədər yaxınlaşdırıb ki, artıq ümumi idraki situasiyadan dınışılır»<sup>48</sup>.

Epistemoloji müəyyənliyin vacibliyi A.F.Losevin işarə və simvollarla bağlı mövcud nəzəriyyələrdəki terminoloji çoxmənalılıq barəsindəki aşağıdakı fikri ilə daha aydın təsdiq olunur: «İşarə», «məna», «struktur», «model», «simvol» kimi terminlər müxtəlif müəlliflərdə onlarla fərqli mənələrə malikdir. Belə düşünmək olmaz ki, bu sahədə hansısa vahid bir terminologiya dekretləşdirilməlidir ki, bütün başqa terminoloji prinsipləri istisna etsin. Müəlliflərdən ancaq onu tələb etmək olar ki, onlar bu və ya başqa termin sistemindən istifadə edərkən öz terminologiyalarını axıradək saxlasınlar və onlar tərəfindən hər dəfə hansısa başqa termin sisteminin qəbul edilməsi ilə yollarından sapmasınlar»<sup>49</sup>.

Terminlər məntiqi yanaşmanın xüsusi işarələridir. Məntiqi düşüncə ilə termin arasında mürəkkəb münasibətlər mövcuddur. Bu mürəkkəbliyi nəzərdə tutan K.Levi-Stros göstərir ki, biz məntiq haqqında danışarkən zəruri münasibətlərin qurulmasını nəzərdə tuturuq. Lakin qətiyyənlə bu funksiyaların yerinə yetirilməsi üçün təyin olunmamış terminlər arasında belə münasibətlər necə qurula bilər?<sup>50</sup>. «Bu məntiq kaleydoskop, struktur

---

<sup>47</sup> Парсонс Т. О структуре социального действия. Москва: Академический проект, 2002, с. 417

<sup>48</sup> Гурбанов Ф. Аутопойезис в синергетика: социал тяшяккцл метафоралары. Бақы: Адилоьлу, 2007, с. 17

<sup>49</sup> Лосев А.Ф. Терминологическая многозначность в существующих теориях знака и символа / Языковая практика и теория языка. Вып. 2. Москва: Наука, 1978, с. 3

<sup>50</sup> Леви-Строс К. Первобытное мышление: Москва: Республика, 1994, с. 140



yerləşdirmələrin həyata keçirildiyi qəlpələr, qırıqlardan ibarət alət kimi hərəkət edir»<sup>51</sup>.

Ümumiyyətlə, epistemologiya ayrıca elm sahəsidir. N.N.Puqaçova yazır ki, epistemologiya fəlsəfənin bölməsidir və burada idrakın təbiəti, biliyin gerçəkliyə münasibəti kimi problemlər öyrənilir, idrak prosesinin ümumi əsasları tədqiq edilir və idrakın həqiqiliyinin şərtləri aşkar edilir. Epistemologiya üçün, bir qayda olaraq, idrak prosesinin bütün səciyyəsi yox, ancaq biliyin əldə edilməsinə gətirən, başqa sözlə, dünyadakı işlərin real vəziyyətini təsvir etməklə həqiqilik əlamətlərinə malik olan cəhətlər əhəmiyyət daşıyır<sup>52</sup>.

Oğuz mifinə yanaşmada epistemoloji əyarlandırmanın aparılmasını aktuallaşdıran başlıca cəhət «epistema» anlayışının strukturalizmlə sıx bağlılığındadır. N.S.Avtonomova göstərir ki, «epistema» Fukonun «Sözlər və əşyalar. Humanitar elmlərin arxeologiyası» kitabının başlıca anlayışı olub, strukturalizm tərəfindən «ideyaların tarixi» sahəsində nəzəri manifest kimi qəbul edilmişdir. «Epistema» biliyin ümumi məkanı, «varlıq qaydasının» təsbit etmə üsulu, «əşyalar» və «sözlər» arasında birbaşa nəzərlərdən gizlin qalan münasibətlər şəbəkəsidir. Epistemanın əsasında bu və ya digər epoxaya xas olan qavrayış kodları, təcrübələri, dərkətmələri qurulur, müxtəlif ideya və konsepsiyalar yaranır<sup>53</sup>.

Oğuz mifi də kosmoloji çağın qavrayış kodu, dərkətmə üsuludur. Onun təhlil aparatının epistemoloji əsaslarının müəyyənləşdirilməsi mifin semiotik strukturunun bərpası sahəsində terminoloji zənginliyin və alternativliyin olması ilə bağlıdır. Məsələn, «struktur» termini Britaniya sosial antropologiyasında və fransız strukturalizmində tamamilə fərqli və biri digəri tərəfindən qəbul edilməyən anlamlarda şərh edilir. Oğuz mətnlərindən oğuz mifinin mental arxitektonikasının semiotik strukturunun bərpasını nəzərdə

<sup>51</sup> Леви-Строс К. Эюст ясяри, с. 141

<sup>52</sup> Пугачева Н.Н. Эпистемология / Современная западная философия. Словарь. Москва: Изд. полит. лит., 1991, с. 394-395

<sup>53</sup> Автономова Н.С. Эпистема / Современная западная философия. Москва: Изд. полит. лит., 1991, с. 395

tutan bu tədqiqatın konseptual əsasında «struktur»un fransız strukturalizminin epistemoloji modeli dursa da, araşdırmada, ümumən, «struktur» termininin hər iki anlamına istinad olunur. Yaxud «arxetip» anlayışının ümumleksik anlamı ilə K.Q.Yunqun analitik psixologiyasındakı anlamı tamamilə fərqlidir. Tədqiqatda bu anlamların sərhədləri dəqiq fərqləndirilməklə yanaşı, yerindən asılı olaraq hər ikisi işlədilir.

Beləliklə, «Oğuz mifinin strukturunun oğuz mətnləri əsasında semiotik bərpası» problemi məsələnin konseptual-nəzəri əsaslarını, başqa sözlə, konseptlər sistemini, kateqorial-epistemoloji əyarlandırılmasını nəzərdə tutur. Bu, ilk növbədə «oğuz mifi» və «oğuz mətni» anlayışlarının aydınlaşdırılmasını tələb edir. «Mif» semanteminin çoxmənəlilik, «mif-mifologiya» münasibətlərinin mürəkkəb paradigmatik sistemi «oğuz mifi» anlayışının da semantikasını çoxmənəlilikə müncər edir. Digər tərəfdən, «oğuz mifi» anlayışı bizim tədqiqatlarımızda nəzəri-məntiqi olaraq «oğuz mifologiyası» anlayışına doğru aktual-semantik üzvlənmə keçirdiyi üçün «oğuz mifi» - «oğuz mifologiyası» - «türk mifi və mifologiyası» anlayışları arasında invariant-paradiqma sxemi üzrə diferensiaslaşma, aktual-diaxron üzvlənmə, sinxron-paralel böyümə səciyyəsi daşıyan mürəkkəb semantik münasibətlər sistemi vardır. Bu münasibətləri aydınlaşdırmadan, eləcə də nəzəri-mifoloji fikir dövriyyəsinə daxil edilməsi nəzərdə tutulan semantemlərin («oğuz mifologiyası» konseptlərinin, sistem universumlarının) epistemoloji-kateqorial əyarlarını müəyyənləşdirmədən «oğuz mifinin strukturunun oğuz mətnləri əsasında semiotik bərpası», sadəcə, baş tutmaz.

## **2. «Oğuz mifi» anlayışı.**

«Oğuz mifi» çoxmənəli anlayışdır. Onun mənə səviyyələri biri-biri ilə əlaqədar, biri digərini şərtləndirən sistem təşkil edir. Sistem elementlərinin münasibətlər dialektikasının, funksional hərəkətinin əsasında «mif-mifologiya» münasibətlərinin kateqorial münasibətlər semantikasını durur.

A.K.Bayburin yazır: «Mif» iki əsas mənada işlədilən termindir:

- 1) sözlü təhkiyə mətni kimi;
- 2) dünya haqqında təsəvvürlər sistemi (dünya modeli) kimi.

«Mif» birinci halda sintaqmatik, ikinci halda paradiqmatik planda başa düşülür. «Mif» sintaqmatik vahid kimi (mədəniyyətin başqa mətnləri – ritual, sosial institutlar, maddi mədəniyyət elementləri və s. ilə bir sırada) mənaların paradiqması olan «mif»in gerçəkləşməsinin ayrıca halı kimi çıxış edir. «Mif»in birinci və ikinci mənaları arasında olan fərq «mif» ilə «mifologiya» arasında olan fərqlə eyni deyildir. Ona görə ki, «mifologiya» adı altında mifin bir sistem (dünya modeli sistemi – S.R.) olması yox, (sintaqmatik) təhkiyə vahidləri olan miflərin sistemi başa düşülür»<sup>54</sup>.

Y.M.Meletinski yazır ki, «mif» yunan sözü olub, hərfən, rəvayət, söyləmə anlamını bildirir. Adətən, tanrılar, ruhlar, ilahiləşdirilmiş, yaxud öz mənşəyi etibarilə tanrılarla əlaqəli olan qəhrəmanlar, ilk zamanda fəaliyyət göstərmiş, dünyanın, onun təbii və mədəni elementlərinin yaradılmasında birbaşa, yaxud dolayısı ilə iştirak etmiş ilk əcdadlar haqqında əhvalatlar nəzərdə tutulur. Mifologiya həm tanrılar və qəhrəmanlar haqqında belə əhvalatların məcmusu, həm də eyni zamanda dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemidir. Miflər haqqında elmi də mifologiya adlandırırırlar<sup>55</sup>.

M.Eliade göstərir ki, «mifin elə bir tərifini tapmaq mümkün deyildir ki, həm bütün alimlər tərəfindən qəbul edilsin, həm də mütəxəssis olmayanlar üçün də anlaşılıqlı olsun. Bununla bərabər, bütün arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdəki bütün mifləri və onların bütün funksiyalarını əhatə edən universal tərifini tapmaq mümkündürmü? Mif mədəniyyətin fəvqəladə dərəcədə mürəkkəb gerçəklərindən biridir. Onu ən çoxsaylı və biri-birini tamamlayan aspektlərdə öyrənmək və şərh etmək olar. Mənə elə gəlir ki, aşağıdakı tərif daha yatımlı olacaqdır. Ona görə ki, o, bizi maraqlandıran

<sup>54</sup> Байбурин А.К. Миф / Свод этнографических понятий и терминов, вып.4. Москва: Наука, 1991, с.75

<sup>55</sup> Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: «Советская энциклопедия», 1990, с.634

məsələnə geniş şəkildə əhatə edir: mif müqəddəs tarixi bəyan edir, «bütün başlanğıcların başlanğıcı olan» yaddaşaqqədərki (tarixəqqədərki – S.R.) zamanda baş vermiş hadisələr haqqında danışır. Mif nəql edir ki, reallıq hər şeyi bütünlükdə ehtiva edən dünya, kosmos şəklində, yaxud tək cə onun fraqmentləri (adaların, bitki aləminin, insan davranışı, yaxud dövlət qurulması) şəklində olmasından asılı olmayaraq, fəvqəladə varlıqların igidlikləri sayəsində öz təcəssümünü, gersəkləşməsini necə tapmışdır. Bu, həmişə hansısa «yaradılış» haqqındakı hekayədir. Bizə xəbər verilir ki, nə necə baş verib və biz mifdə bu «nə isənin» mövcudluğunun qaynaqlarına yaxın oluruq. Mif baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışır...»<sup>56</sup>. M.İ.Steblin-Kamenskinin yazdığı kimi, «... mif nə dərəcədə qeyri-həqiqət olmasından asılı olmayaraq, yarandığı və yaşadığı yerdə həqiqət kimi qəbul olunan hekayədir»<sup>57</sup>. Yaxud K.Levi-Strosun təsbit etdiyi kimi, «... mif nə qədər ki, mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır»<sup>58</sup>.

Beləliklə, mif bir halda sözlü mətn – dünyanı söz vasitəsi ilə təsvir edən təhkiyə bütövü (sistemi), başqa halda gerçəkliyin mifoloji şüurdakı obrazlaşmış təsəvvürlər sistemi – dünya modelidir. Bu halda «mif-mifologiya» münasibətləri ilk baxışdan sadə görünərsə də, kifayət qədər mürəkkəb terminoloji sistemi təşkil edir. A.K.Bayburinin ümumiləşdirdiyi kimi, «mifologiya» bir neçə mənada işlədilən anlayışdır:

1. Bir mədəni-tarixi ənənəyə məxsus olan miflərin (söyləmələrin) toplusu.

2. Dünya qavrayışının xüsusi forması. «Mifiologiya» bu mənada paradigmatik aspektdə götürülən «mif» anlayışına yaxın, hətta eyni mənadadır. Dünyanın mifoloji mənzərəsi (dünya modeli – S.R.) miflərin toplusu olan «mifologiya» və mif-təhkiyə ilə məzmun planının ifadə planına münasibəti nisbətində əlaqələndir.

<sup>56</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001, с. 33-34

<sup>57</sup> Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976, с. 4

<sup>58</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с.

### 3. Mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elmi fənn<sup>59</sup>.

Deyilənlərin axarında görürük ki, paradigmatik mənada götürülən «mif» və «mifologiya», demək olar ki, eyni anlamı ifadə edir. Başqa sözlə, oğuzların qavrayıb obrazlaşdırdıqları dünyanın şüurdakı modeli olan «oğuz mifi» və «oğuz mifologiyası» eyni anlamdadır.

Şüurdakı modelin sintaqmatik gerçəkləşməsi olan sözlü mətn – təhkiyə mənasında olan «mif» ilə həmin mif-təhkiyələrin toplusu olan «mifologiya»nın mənalari biri-biri ilə kəsişsə də, eyni deyildir. Şüurda olan mifoloji dünya modeli söz kodu vasitəsi ilə «mif-mətn»də reallaşır. Bu «mif-mətn» öz daxili məzmunu etibarilə dünya modelini özündə ehtiva edən sintaqmatik sistemdir. Bu «mif-mətn»lərin cəmindən toplu halına gələn «mifologiya» da sistemdir. Lakin o, hər hansı etnik-mədəni ənənənin miflərini vahid münasibətlər sistemində birləşdirən sistemdir. Burada təkin ümumiyyə münasibəti var. Ümumi təklərdən təşkil olunduğu, tək ümuminin əlamətlərini daşdığı halda, (damla dəniz suyunun keyfiyyətlərinə malik olsa da, heç vaxt dənizi əvəz edə bilmədiyi kimi) tək (mif-mətn) də heç vaxt ümuminin (miflərin sistemi olan mifologiyanın) ekvivalenti ola bilmir. Bu halda sintaqmatik «mif» və onların toplusu olan «mifologiya» ifadə planları nisbətində olub, məzmun planı olan «mif-dünya modelinin» müxtəlif təzahür-ifadə səviyyələrini təşkil edir. Başqa sözlə, «mif-sintaqm» və «mifologiya-sintaqm» öz aralarında vahid məzmunun ifadələnməsinin fərqli pillələri nisbətindədir.

Qeyd edək ki, bu universal sxemin «oğuz mifi» və «oğuz mifologiyası» anlayışlarına tətbiqi xüsusi əsaslandırma tələb edir. Əks halda, əldə olunan nəticələr mexaniki yanaşmanın məhsulu ola bilər. Çünki paradigmatik «oğuz mifi» anlayışı «Oğuz kağan» mifində bir sintaqmatik reallıq (sözlü təhkiyə mətni) kimi mövcuddur. Təbii ki, bu sintaqmatik mətn reallığından «oğuz dünya modeli» avtomatik hasil olur. Çünki əvvəlki tədqiqatlarımızda

---

<sup>59</sup> Байбурин А.К. Мифология / Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. Москва: Наука, с. 80

apardığımız ümumiləşdirməyə görə, «mif bir tərəfdən düşüncə vahidi, mifopoetik təfəkkürün işi, qavrayış, obrazlaşdırma üsulu, simvollaşdırma, yaxud V.N.Toporovun dediyi kimi, «dünya təəssüratı, dünyanı onunla əlaqə prosesində yaşantı»<sup>60</sup>, dünya duyumudur. O biri yandan isə mif düşüncə hadisəsi olan dünya modelinin müxtəlif mətnlərdə reallaşmasıdır. Bu mənada, şüurda modelləşən dünya «ikinci modelləşdirici sistemlərdə», yəni «dilin əsasında (birinci sistem) yaranan» və «əlavə olaraq xüsusi tipli ikinci struktur alan»<sup>61</sup> işarələr sistemlərində – mətnlərdə maddiləşir. Bu mətnlərin çeşidi genişdir: mifopoetik çağın dünyanı qlobal qatlardan qavrayan sözlü təhkiyə mətnləri – kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri, ritual və mərasimlər, ictimai təsisatlar, maddi mədəniyyət abidələri, ibtidai incəsənət və s. Başqa sözlə, dünya modeli dil hərəkət, jest, naxış, ictimai ierarxiya və s. kodlarla ifadə olunaraq gerçəkləşdirdiyi obyekt işarələrin düzümündən ibarət «mətnə» çevirir<sup>62</sup>. V.V.İvanov və V.N.Toporov yazırlar ki, dünya modeli insan davranışının müxtəlif formalarında və bu davranışın nəticələrində gerçəkləşir və «hər hansı belə gerçəkləşmə mətn adlanır»<sup>63</sup>.

Beləliklə, «Oğuz kağan» mifi sintaqmatik təhkiyə mətni kimi bütün hallarda paradiqmatik «oğuz mifinin» – oğuz dünya modelinin söz kodu vasitəsi ilə reallaşmış mətn hadisəsidir. Sintaqmatik «Oğuz (kağan) mifi» varsa, demək «oğuz» adı ilə işarələnən dünya modeli – şüurda mövcud olan təsəvvürlər sistemi avtomatik olaraq vardır. Oğuz dünya modeli gerçəkliyi qavrayışın xüsusi formasıdır və o, özünün bu mənasında həm də «oğuz mifologiyasıdır». Paradiqmatik «mif» və gerçəkliyin xüsusi qavrayış forması olan «mifologiya» yaxın, hətta eyni anlayışlardır. Başqa sözlə, sintaqmatik «oğuz mifi» «Oğuz kağan» sözlü təhkiyə mətninin simasında

---

<sup>60</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. – Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 9

<sup>61</sup> Труды по знаковым системам. Вып. 2, Тарту: 1965, с. 6

<sup>62</sup> Рзасой С. Низами поезийасы: Миф-Тарих контексти. Бакы: Аьрыдаь, 2003, с. 13-14

<sup>63</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). Москва: Наука, 1965, с. 7

paradiqmatik «oğuz mifinin» varlığını, o da öz növbəsində onunla eynimənalı olan «oğuz mifologiyasının» varlığını məntiqi olaraq şərtləndirir. Lakin «oğuz mifologiyası» anlayışının təhkiyə mətnlərinin – mifoloji hekayətlərin toplusu mənasında elmi dövriyyəyə daxil edilməsi əsaslandırma tələb edir. Çünki bunun üçün öncə mətnlərin (təklərin) birləşməsindən əmələ gələn sistemi (ümumini) bərpa etmək lazımdır. Həmin bərpa həm də «oğuz mifologiyasının» «türk mifologiyasının» diferensial-sinxron ekvivalenti (yandaşı), yaxud diferensial-diaxron paradiqması (törəməsi) olduğunu aydınlaşdırır bilər.

«Oğuz mifi» anlayışı haqqında apardığımız araşdırmaların monoqrafik nəticələrində daim təkmilləşdirmə yolu ilə təsbit etdiyimiz tezislərə görə<sup>64</sup>, ***oğuz mifi sintaqmatik mətn hadisəsi olaraq ümumi türk mifinin diferensial mətn tipidir.***

Qeyd olunduğu kimi, mif düşüncə və mətn hadisəsidir. Bu, uyğun olaraq, mifin paradiqmatik və sintaqmatik səviyyələri deməkdir. Oğuz mifinin sintaqmatik mətn paradiqmaları geniş mətnlər korpusu ilə təmsil olunur. Həmin mətnlər onu şərtləndirən təsvir kodu, janr sistemi və s. baxımından əlvan və dolğun struktura malikdir. Təkcə oğuz eposu («Oğuznamə») onu təşkil edən mətnlərin janr sistemi və kəmiyyət göstəriciləri baxımından oğuz mifinin sintaqmatik hadisə kimi arxetipik əzəmətini tam görməyə imkan verir. Bununla bərabər, oğuz mifinin sintaqmatik mətn korpusu bütövlükdə türk mifologiyasının sintaqmatik struktur tipini təşkil edir. Oğuz mif mətnlərinin türk mifinə münasibəti birincinin sintaqmatik paradiqmalar kimi ikincinin metainvariantının diferensial tipini təşkil etməsi şəklindədir. Başqa sözlə, Oğuz mifinin sintaqmatik mətn korpusu ümumi türk mifi çevrəsində onun sintaqmatik nüvəsini təşkil etmiş, «oğuz» diferensial işarəsi ilə funksionallaşmışdır.

---

<sup>64</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бақы: Сяда, 2004, 200 с. 3-5; Рзасой С. Оьуз мифи вь Оьузнамь епосу. Бақы: Сяда, 2007, с. 9-12

***Oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq türk mif metamodelinin paradiqmasıdır.*** Başqa sözlə, oğuz mifoloji mətnləri türk mifologiyasının mətn korpusunun struktur hadisəsini təşkil etdiyi kimi, oğuz mifoloji düşüncəsi də türk mifologiyasının struktur nüvəsində dayanır. Türk mifoloji düşüncəsi ümumi türk etnosunun etnik struktur əlvanlığını özündə mif kodu ilə işarələmiş, inikas etmişdir. Ümumtürk etnosunun etnik struktur əlvanlığı onun mifoloji düşüncəsinin strukturunun təşkilini şərtləndirmişdir. Bu baxımdan, oğuz mifoloji düşüncəsi bir tərəfdən türk mifoloji düşüncə invariantının paradiqması, o biri tərəfdən türk mif metamodelinin tərkibini təşkil etmiş struktur tipidir.

### **2.1. «Türk mif metamodeli» anlayışı.**

Burada «türk mif metamodeli» ifadəsi özünə münasibətdə xüsusi yanaşma tələb edir. Bu ifadənin epistemoloji nüvəsini «dünya modeli»nin «meta» təyini, yəni «model»in «metamodel»ləşməsi təşkil edir. «Meta» təyini semiotik tədqiqatlarda, əsasən, «metadil» anlayışında işlənir. Bu cəhətdən «model» anlayışının bizim tərəfimizdən «metamodelləşdirilməsi» onun «metadil» anlayışı ilə müqayisədə öyrənilməsini tələb edir.

Y.M.Lotman mədəniyyətin tipoloji cəhətdən təsvirinin metadili haqqındakı araşdırmasında metadili bu və ya digər mədəniyyətin onda mövcud olan məkani təsəvvürləri baxımından səciyyələndirərək belə hesab etmişdir ki, məkanın mədəniyyət tipi ilə əhəmiyyətli münasibətləri kontekstində başa düşülməsi zamanı «məkan modelləri bir metadil kimi çıxış edir»<sup>65</sup>.

Burada «məkanın mədəniyyət tipi ilə əhəmiyyətli münasibətləri» dedikdə Lotman verilmiş mədəniyyətin strukturunun – kosmik xronotopunun (məkan-zaman sisteminin) ən əhəmiyyətli layı olan məkan qatı nəzərdə tutmuşdur. Belə ki, mədəniyyətin təşkilolunma materialından asılı

---

<sup>65</sup> Лотман М.Ю. О метаязыке типологических описаний культуры / Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту, с. 463



olmayaraq, o, bir məkan sistemidir; məkani struktura malikdir və bu mənada həmin mədəniyyət tipinin strukturunu şərtləndirən, müəyyənləşdirən məkan modelləri, mədəniyyət məkanının təşkil olunma sxemləri onun ifadələnməsinin metadili statusundadır. Başqa sözlə desək, hər hansı konkret mədəniyyət tipinin məkanının quruluş modelləri həmin tipi ən ümumi şəkildə təsvir edən metadildir.

A.F.Losev Lotmanın yuxarıdakı fikrini şərh edərək yazır: «Başqa sözlə, verilmiş mədəniyyətin məkani səciyyəsi məkanın ümumiyyətlə mövcudluğunu nəzərdə tutduğu kimi, məhz verilmiş mədəniyyət tipinin məkanını da nəzərdə tutur»<sup>66</sup>.

Lakin Losev Lotmanın «metadil» anlayışını «mədəniyyətin məkanı» anlayışının ümumi və konkret (verilmiş mədəniyyət tipi) səviyyələrinə bönməsini artıq hesab edərək öncə «metadil»ə belə bir tərif verir: «Az anlaşılıqlı olan «metadil» termini verilmiş əşyanın, sadəcə, ən ümumi formada (ən ümumi elementlər səviyyəsində – S.R.) təsvirindən başqa bir şey deyildir»<sup>67</sup>. Müəllif ardı ilə yazır: «Əgər hər bir kəsə əvvəlcədən məlumdursa ki, məkanın müxtəlif tiplərinin müəyyən edilməsi məkanın nə demək olduğunu bildiyimiz halda mümkündür, onda bu halda «məkanın metadili» anlayışını işlətməyə dəyərmidi?»<sup>68</sup>. Başqa sözlə, Losevə görə, məkanın daha konkret (dar) olan müxtəlif tiplərini müəyyənləşdirmək üçün biz öncə ümumiyyətlə məkan anlayışının nə olduğunu bilməliyik. Və biz bu ən ümumi məkan anlayışını biliriksə, onda konkret mədəniyyət tipinin ən ümumi səciyyəsi olan «metadil» anlayışını işlətməyə ehtiyac yoxdur. Losevin fəlsəfi məntiqincə, bizə tipindən asılı olmayaraq qabaqcadan məlum olan məkan anlayışı elə həmin metadildir və bu halda konkret mədəniyyət tipinin metadili anlayışına ehtiyac qalmır.

Təbii ki, görkəmli filosof ümumiyyətlə məkan (ümumi) və konkret məkan (tək) arasında olan fərqi unuda bilməzdi. O yazır ki, «verilmiş

<sup>66</sup> Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. Моск. универ., 1982, с. 232

<sup>67</sup> Лосев А.Ф. Эюст. ясяри, с. 232

<sup>68</sup> Лосев А.Ф. Эюст. ясяри, с. 232

mədəniyyət tipinin «metadili» özünü həmin tipin müxtəlif sahələrində, başqa sözlə, daha az ümumiliyə malik olan «mətnlərində» fərqli şəkillərdə və tamamilə özünəməxsus olaraq təzahür etdirir»<sup>69</sup>. Başqa sözlə, mədəniyyətin ümumi anlayışı (metadili) xüsusi hallarda (konkret tiplərdə) konkret özünəməxsusluq kəsb edir.

Qeyd edək ki, Losevin Lotmanla mübahisəsinin mahiyyətini «metadil» anlayışının idrakının (dərək edilməsinin) məntiqə uyğun olub-olmaması təşkil edir və həmin mübahisə məhz bu mənasında bizim üçün aktual deyil. Burada əsas olan «metadil» anlayışına verilən izahlarla «metamodel» anlayışının semantikasına yol açmaqdır. «Oğuz mifi» ilə «türk mifi»nin münasibətlərində «metamodel» anlayışı, fikrimizcə, həlledici məntiqi açar rolunu oynayır.

Beləliklə, «metadil» M.Y.Lotmana görə, ümumiyyətlə, mədəniyyət tipinin məkani struktur modelidir. Bu halda o, modeldir: tipin məkan elementləri vasitəsi ilə təsvir olunduğu sistemdir.

A.F.Losevə görə, «metadil» əşyanın ən ümumi formada təsviridir. Bu halda da o, modeldir. Əşyanın ən ümumi təsviri onun struktur modelidir.

Göründüyü kimi, «metadil» bütöv varlığın, yaxud onun hər hansı tərkib ünsürünün modelidir. Bu halda mifoloji dünya modeli elə dünyanın mifoloji şüurda işarələr vasitəsi ilə təsvir olunduğu metadildir. Bu halda sual meydana çıxır: «metadil» «model»dirsə, onda «metamodel» anlayışına ehtiyac qalır mı? Bizcə, qalır.

Belə hesab edirik ki, türk mif «modeli» ilə türk mif «metamodeli» arasında fərqi olması (yaxud bu anlayışların işlədilməsi) «oğuz» mifinin kateqorial-epistemoloji mahiyyətinin bir sistem kimi aydınlaşdırılması baxımından zəruridir.

***«Türk mifi» anlayışını üç mənada işlətmək mümkündür:***

---

<sup>69</sup> Лосев А.Ф. Эюст. ясяри, с. 233

**1. Mifoloji şəcərədə Yafəsin oğlu Türk haqqındakı sintaqmatik mif-mətn;**

**2. Türk mifoloji düşüncə universumu (mif vahidi) anlamında olan paradiqmatik türk mifi (dünya modeli);**

**3. Türk etnokosmik anlayışını təşkil edən bütün türk xalqlarının miflərini (sintaqmatik, yaxud paradiqmatik səviyyədə olmasından asılı olmayaraq) vahid modeldə birləşdirən ümumi mif tipi (həm sintaqmatik, həm də paradiqmatik mənada).**

Bu üç mənə qatının biri-birindən ayrılmaz olması (birinin varlığının digərləri ilə şərtlənməsi) «oğuz mifi»ni «türk mifi»nin hər üç anlamı ilə əlaqələndirsə də, bizim üçün mühüm olan «oğuz mifi» anlayışının ümumi türk mif tipindəki yeridir. Burada iki əsas sual var:

1. Bu iki mif modelindən hansı arxetip, hansı törəmədir?

2. Hər iki mif modeli daha ümumi invariantı, başqa sözlə, metamodeli əks etdirirmi?

Burada kateqorial-epistemoloji əyarlandırma ona görə vacibdir ki, «türk» adı sinxron aspektdə həm bütün türk adlandırılan xalqlarının etnokosmik universumu, həm də diaxron aspektdə oğuzlara sonradan verilmiş addır. Biz burada türk etnoonomastik tarixinin dialektik məntiqini (təbii-ilahi bakirəliyini) qoruyaraq daşlaşmış ənənədə nominativ yeniliklərin edilməsini (əslində, ziddiyyətlərin yaradılmasını) artıq hesab edirik. Bu mənada, «türk mif metamodeli» anlayışının daxil edilməsi «oğuz mifi» və «türk mifi» anlayışlarını bir təhlil müstəvisinə gətirmək üçün kontekst verir. Bu halda bir daha təsdiq edirik ki, ***oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq türk mif metamodelinin paradiqmasıdır.*** Türk mif metamodeli bütün türk xalqlarının mifoloji mətnlərində mövcud olan dünya modellərini vahid sistemdə birləşdirməklə oğuz mifini də öz içinə alır və bununla da metodoloji dolaşlıqlığın aradan qaldırılması, həmçinin bu sahədə perspektiv tədqiqatlar üçün kontekst verir.

Əlbəttə, burada məsələnin mahiyyəti heç də oğuz türklərinin sonradan türk adı ilə tanınması ilə bağlı deyildir. Dil ailəsində etnik ümumilik mərhələsinin adı həmişə törəmələrdən birinə miras qalır. Bizim fikrimizcə, oğuz mifinə münasibətdə məsələ daha fərqlidir. Söhbət oğuz mifinin türk mifinin nüvəsini təşkil etməsi, yaxud oğuz mifologiyasının struktur muxtariyyətinin tarixi-mədəni mahiyyətindən gedir. Bu, aşağıdakı tezislə şərtlənir:

***Oğuz mifi etnik özünüifadənin düşüncə kodu olaraq türk etnosunun aparıcı laylarından olan oğuzların etnokosmik düşüncə və mətn hadisəsidir.*** Başqa sözlə, oğuzlar ümumtürk etnosunun ən mühüm qollarından biridir. Türk etnosunun formalaşmasında hunların rolunu, o cümlədən oğuzların hun etnik kütləsinin davamı olduğunu nəzərə alsaq, oğuzlar türk etnosunun əsas etnik oxlarından birini təşkil etmişlər. Oğuzlar türk etnosunun qolu kimi başqa türk xalqlarından aydın bilinən diferensial əlamətləri ilə fərqlənmişlər. Onlar, heç təsadüfi deyildir ki, yüzillər boyu «oğuzlar» adı altında işarələnmiş, özünəməxsus semiotik atributlar sistemi ilə «oğuzlar» olaraq qala bilmişlər. Bu, etnosiçi fərqlənmə onların mif və rituallarında həm ifadə olunmuş, həm də onlarla müəyyənləşmişdir. Bu baxımdan, ümumi türk mifi və ritualı çevrəsində oğuz mif və ritualı türk metadünya modelinin xüsusi təzahür tipləri kimi daim seçilmişdir. Məhz bu həm də oğuz mifini türk mifologiyasının müstəqil etnokosmik təzahürü kimi bərpa etməyə imkan verən elmi-metodoloji bünövrədir.

Məsələnin konkret tarixi mənzərəsinə gəlincə, türk tarixçisi F.Sümər yazır: «Oğuz» Türkiyə, Azərbaycan, İran, İraq və Türkmənistan türklərinin ataları olan məşhur bir türk qövmüdür. Oğuzlara XI əsrdən etibarən türkmən də deyilməyə başlanmış və iki əsr sonra bu ad hər yerdə «Oğuz»un adını almağa başlamışdır. Bugünkü bilgilərimizə görə, Oğuz

adına ilk dəfə Yenisey kitabələrində rast gəlinməkdədir. Oğuzlar Orxon kitabələrində adı çox keçən türk qövmlərindən biridir<sup>70</sup>.

Digər tərəfdən, N.Cəfərov yazır ki, I minilliyin ortalarında Hun-türk dövləti dağılır. Şərqdə oğuzların Göy türk (Tanrı türk), Qərbdə isə qıpçaqların müxtəlif dövlətləri yaranır. Məhz bu dövrdən başlayaraq türklərin diferensiasiyası münbit coğrafi-sosial mühitə düşüb güclənir. I minilliyin ikinci yarısında bir-birindən həm iqtisadi-ekoloji həyat tərzinə, həm də ***müəyyən qədər dünyagörüşünə görə fərqlənən*** (seçmə bizimdir – S.R.) oğuz, qıpçaq və karluq-uyğur birlikləri formalaşır. Qıpçaqlar, əsasən, Qərb, oğuzlarla karluqlar isə, əsasən, Şərq dünyası ilə bağlı idilər, lakin haqqında söhbət gedən diferensiasiya türklüyün daxili kontaktlarının aktivliyini heç də tamamilə sarsıtmır<sup>71</sup>.

***Oğuz mifi etnik epos kontekstində janr və say baxımından zəngin mətn korpusu ilə təmsil olunan oğuz eposunun arxetipidir.*** Bu, məsələnin son dərəcə mürəkkəb kontekstlərindən biri olmaqla oğuz mifininin (ümumən – mifin) bərpasında mühüm metodoloji-məntiqi məqamı təşkil edir. «Oğuz mifinin semiotik strukturunun öyrənilməsi» probleminin konkret mənada «oğuz mifinin bərpası» demək olduğunu bir daha xatırlasaq, onda oğuz mifinin oğuz eposunun arxetipi olması tezisi birbaşa rekonstruksiyanın obyektinə ilə predmeti arasındakı mürəkkəb metodoloji texnologiyayı nəzərdə tutur.

Məsələnin ümumnəzəri aspektinə gəlincə, oğuz mifi bütövlükdə oğuz eposuna transformasiya olunmuşdur. Mif və eposun münasibətləri burada Arxetip-Tip, İnvariant-Paradiqma və s. münasibətlər modeli çərçivəsində gerçəkləşməklə etnik-bəşəri düşüncənin iki mövcud tipini nəzərdə tutur: mifik düşüncə və tarixi düşüncə. Kosmoloji epoxanın başa çatması ilə onun

---

<sup>70</sup> Сцмер Ф. Огузлар / Ислам Ансиклопедиси. 9. Ыилт. Истанбул: Милли Ёбитим Басымеви, 1988, 378-379

<sup>71</sup> Ыяфяров Н. Азярбайъаншщнаслыьа эириш. Бакы: АзАтам, 2002, с. 150-151

düşüncə tipi parçalanır və tarixi düşüncə tipinə transformasiya olunur. Mif bu halda «desakralizasiya» və «deritualizasiya» keçirir. Birinci onun yeganə gerçək, inanılan, qutsal (müqəddəs) informasiya olmasından, ikinci isə etnokosmik ritual əsaslarından məhrum olması deməkdir. Get-gedə öz müqəddəsliyini və mərasimi əsaslarını itirən mif daha çox bədii-estetik, dini, fəlsəfi əsaslar kəsb etməyə başlamışdır. Ən mühüm və başlıca hadisə gerçəkliyin qavrayış göstəricilərində baş vermişdir: qapalı-təkrarlanan («qeyri-xətti», «qeyri-müəyyən», «qeyri-səlis») zaman və məkan düzxətli zaman və məkana keçmişdir. Kosmoloji düşüncədən tarixi düşüncəyə keçiddə mif yox olmamış və etnik eposa transformasiya olunmuşdur.

Eposun genetik strukturunu mif təşkil edir: mifoloji struktur alt qatda qalaraq eposun struktur böyüməsinin arxetipi rolunu oynayır. Burada o, arxetip rolunu hər iki anlamında oynayır: həm eposun ilkin tipi, həm də onun sinxron strukturunun funksional dinamikasını şərtləndirən arxetipik obraz (mifogenetik struktur örnəyi, inkişafın arxitektonik sxemi, arxisemlər sistemi və s.) olur. Bu baxımdan, oğuz eposunun struktur arxetipində bütövlükdə oğuz mifi dayanır<sup>72</sup>.

Mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid zamanı mif parçalanır və tarixi şüurun, demək olar ki, ictimai formalarının hamısının əsasını təşkil edir. Bu mənada, oğuz mifini «oğuz» adı (universum-işarəsi) altında bilinən bütün mətnlərdən bərpa etmək olar. Lakin belə bir bərpanın ən məhsuldar obyektı oğuz eposudur. Bu, hər şeydən öncə onunla bağlıdır ki, ***oğuz eposu oğuz mifinin paradigmatik sistemini təşkil edir***. Oğuz mifinin paradigmatik və sintaqmatik struktur modeli oğuz eposuna transformasiya olunmaqla onu da paradigmatik (düşüncə) və sintaqmatik (sözlü mətn) səviyyələrdən ibarət sistem kimi təşkil edir.

## 2.2. «Epos» anlayışı.

---

<sup>72</sup> Эениш билэи цчцн бах: Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бакы: Сяда, 2004, с. 3-7

Azərbaycan folklorşünaslığında «epos» anlayışı, demək olar ki, bütün hallarda sintaqmatik mətn mənasında götürülmüş, onun düşüncə modeli (paradiqmatik sistem) mənasına, ümumiyyətlə, əhəmiyyət verilməmişdir. Halbuki epos ilk növbədə epik yaddaş – gerçəkliyin etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsində «aprobasiya olunaraq», düşüncəsində yaratdığı obrazlar sistemidir.

Heç təsadüfi deyildir ki, R.Kamal (Rəsulov) «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun metaforik arxetiplərinin öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatında eposu ilk növbədə məhz «janr yaddaşı» kontekstində nəzərdən keçirərək yazır ki, «qəhrəmanlıq eposları müxtəlif ritualların, ritual simvollarının öyrənilməsində xüsusilə «münbit» və mühüm mənbələrdir, onlar davranış ritualının spesifik xüsusiyyətlərini daha həssaslıqla qoruyub saxlayır»<sup>73</sup>

Tədqiqatçı Y.İsmayılova yazır ki, «şifahi ənənəyə söykənən cəmiyyətlərdə epos həm də elin «yaddaşı», yəni tarix kitabı rolunda olur. Türk etnosu da at üstündə doğulub at üstündə ölən, dünyanın ənginliklərinə can atan, atdan düşüb, daş üstündə tarixini yazıb, yenə də atlanan etnos olaraq öz eposuna müqəddəs baxmış, onu gerçək tarix saymışdır. Heç də təsadüfi deyildir ki, oğuzlar «Dədə Qorqud»u məhz «Qurani-Kərim» kimi müqəddəs sayaraq, ona «Kitab» adı vermişlər. Buradan göründüyü kimi, türklərdə epos birbaşa gerçəkliyin özü sayılmışdır. Halbuki onların eposu da gerçək tarixin obrazlaşdırılmasıdır. Ancaq burada əsas olan həmin bu obrazlaşmaya münasibətdir. Öz eposunu birbaşa öz tarixi kimi qəbul edən xalq (öz – S.R.) tarixinin əhəmiyyətli hadisələrini eposda «yaddaşlaşdırmağa», «tarixləşdirməyə» səy göstərir»<sup>74</sup>.

Göründüyü kimi, Y.İsmayılova «Koroğlu» eposunun obrazlar sistemində həsr olunmuş monoqrafiyasında eposu müqəddəs etnik yaddaş kimi

---

<sup>73</sup> Рясуллов Р.К. «Китаби-Дядя Горгуд»ун поетикасы (метафорик архетипляр): Фил. елм. нам. ...диссертасийа. Бакы, 1999, с. 7

<sup>74</sup> Исмайылова Й. «Корольу» дастанында образлар системи. Бакы: Нурлан, 2003, с. 22

səciyyələndirmişdir. Burada müqəddəsliyin vurğulanması eposun düşüncə modeli aspektini qabardır. Bütün müqəddəs kitablar insanların onları mənimsəyib özlərinin davranış formullarına çevirmələri üçün nazil edilmişdir. Oğuzlar da Dədə Qorqud eposuna belə münasibət bəsləyirdilər. Həmin epos onlar üçün, sadəcə, ozan ifadəsində qulaq asıb həzz aldıkları sənət əsəri deyildi. Bu eposu onlar öz yaddaşlarında gəzdirir, davranışlarında reallaşdırırdılar. Bu proses bəşər tarixinin universalizmi olub, sakral-profan (müqəddəs-adi) münasibətlərində gerçəkləşir.

Ənənəvi cəmiyyətlərdə profanın mövcudluğu bütün hallarda sakral modelle əsaslandırılmışdır. İnsan öz gündəlik həyatını müqəddəs əcdadın həyatının yaddaşda (mifdə – eposda) yaşayan obrazı (nümunəsi) əsasında təşkil etmişdir. M.Eliade «Müqəddəs və dünyəvi» adlı əsərində yazır ki, «müqəddəs və dünyəvi» insan tərəfindən tarixin gedişatı zamanı qəbul etdiyi iki varlıq obrazı, mövcudluğun iki vəziyyətidir... Axı mövcudluğun «müqəddəs və dünyəvi» üsulları insanın Kosmosdakı vəziyyətinin fərqlərini göstərir»<sup>75</sup>. Görkəmli alim «Əbədi qayıtma haqqında mif» adlı tədqiqatında göstərir ki, «arxaik dünya dünyəvi fəaliyyətə əhəmiyyət vermir: (bu mənada – S.R.) dəqiq mənası olan istənilən hərəkət (ov, balıqçılıq, kənd təsərrüfatı, oyunlar, konfliktlər, cinsi münasibət və s.) hər hansı şəkildə müqəddəs olanda iştirak edir...»; «mistik mənadan məhrum olan, başqa sözlə, təqlid etmək üçün nümunəsi olmayanlar dünyəvi sayılır»<sup>76</sup>.

M.Eliadenin fikrindən göründüyü kimi, dünyəvi (profan) olan bütün hallarda müqəddəs olana daxil olduqda dəyər kəsb edir. Sakralla ələqələnməyən – müqəddəs obrazın nümunəsi (modeli) əsasında təşkil olunmayan element dünyəvi olanların sistemindən qıraqda qalır və əhəmiyyət kəsb etmir. M.Eliade müqəddəs (sakral) olanla dünyəvi (profan – adi) olanın bu münasibətlərini «ibtidai» ontoloji konsepsiya adlandırır və

<sup>75</sup> Элиаде М. Священное и мирское / М.Элиаде. Миф о вечном возвращении (сборник). Москва: Ладомир, 2000, с. 257

<sup>76</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторении) / М.Элиаде. Миф о вечном возвращении (сборник). Москва: Ладомир, 2000, с. 41



onun mahiyyətini belə izah edir ki, «əşya və hərəkət arxetipi «təqlid etdiyi» və «təkrarlama bildiyi» qədər gerçəklik ola bilir (məna, əhəmiyyət qazanır – S.R.). Beləliklə, reallıq istisnasız olaraq təkrarlama və iştirak etmə yolu ilə əldə edilir. Təqlid etmək üçün model nümunəsi olmayan bütün şeylər «mənadən məhrumdur»... Adamların arxetipik və paradiqmatik olmağa (özlərini arxetipə uyğunlaşdırmağa, müqəddəs invariantın törəmə sırasında olmağa – S.R.) can atmaları bununla bağlıdır. Bu təmayül (çağdaş müşahidəçiyə görə) o mənada ziddiyyətli görünə bilər ki, ənənəvi mədəniyyəti təmsil edən insan «başqasının» (sakral olan varlığın – S.R.) hərəkətlərinin «təqlidi» və «təkrarı» ilə kifayətlənərək, özü olmaqdan imtina edə bildiyi qədər (öz adı varlığından qopa bildiyi dərəcədə – S.R.) özünü (əsl – S.R.) gerçəklik hesab etmişdir»<sup>77</sup>.

Deyilənlərə oğuz düşüncə modeli kontekstində yanaşsaq, kosmoqonik mif bütün hallarda ilk elementləri nəzərdə tutur. Bu baxımdan, oğuz mifində «ilk insan», «ilk zaman», «ilk məkən» və s. sakral elementlərdir. Onların sakrallıq funksija planında «etalon», «örnek» olmaları ilə üzə çıxır. Kosmoloji çəkilmiş oğuz türkünün düşüncəsində mövcud olan «ilk insan» (Oğuz), onun «ilk dünyası» (Oğuz məkəni, Oğuz eli), törətdiyi «ilk hadisələr» (Qara xanı, jaxud Kiyatı öldürməsi), bu hadisələrin təkrar etdiyi vaxtı nəzərdə tutan «ilk zaman» onun həyatının sakral etalonları, hərkət presedentləri, yaşayış, davranış rəqləridir. Bu anlamda, kosmoloji çəkilmiş oğuz türkü öz ...ündəklik həyatını «sakral» Oğuzun həyatının adı sifətilə təkrarı kimi qavrayır, təsvir edirdi. Psixomifoloji planda bu, Bütöv Dünya Modelinin oğuzların ...ündəklik həyatında ritmik təkrarla ...erçkiləşməsidir. Burada diqqət çəkən mühüm məqam oğuz dünya modelinin oğuzların real həyatının təşkilindəki sakral örneyi təkrarlama şəkildəki iştirakının məhz ritmik sifətilə malik olmasıdır.

Beləliklə, ilkin oğuzların həyatı sakral Oğuz kətanın həyatının təkrarı kimi təşkil olunurdu və təkrarlanma ritmik idi. «Tarixi» çağda oğuz eposu oğuz

<sup>77</sup> Елиаде М. Эюст. ясяри, с. 45-46

insanının həyatının təşkil olunmasının belə bir sakral nümunəsi rolunu oynayır.

«Oğuz eposu» oğuz mifini öz strukturunda paradiqmalaşdıran sistemdir. Lakin bu münasibətlər, prof. M.Cəfərlinin yazdığı kimi, «yalnız dastanların mifdən törəməsi kimi ümumi və sadə formuldan dərk olunmamalıdır»<sup>78</sup>. «Mifin hər iki aspekti (düşüncə və sözlü mətn aspektləri – S.R.) dastanla əlaqələrindən görünür. Belə ki, mifin söyləmə, hekayət aspekti dastanın epik növün xüsusi tipi olmasında üzə çıxır. O biri tərəfdən, mifin düşüncə hadisəsi, yeni dünyanı qavramanın xüsusi üsulu olması da dastanda öz əksini tapmışdır. Dastan da dünyanı qavramanın epik formalarından biridir. Dastan dünyanı özünəməxsus təsvir üsulları ilə təqdim edir. Bu cəhətdən dastanın bütün elementləri birləşərək özünəməxsus bir dünyanı – dastan dünyasını təqdim edir. Dastan dünyası gerçək dünyanın epik-bədii obrazıdır. Mif düşüncə hadisəsi olduğu kimi, dastan da epik düşüncənin hadisəsidir. İlk insanlar dünya ilə əlaqələrini mif vasitəsi ilə reallaşdırırdırlarsa, dastan da insanla dünya arasında bir epik anlama vasitəsi, insanların öz mənəvi varlıqlarını dastanda tapmaları deməkdir»<sup>79</sup>.

Söylənənlər mif-epos (mif-dastan) münasibətlərinin mürəkkəb sistem təşkil etdiyini göstərir. Oğuz mifinin oğuz eposundan bərpası «dastan» vahidinin «epos» vahidindəki yerini də müəyyənləşdirməyi tələb edir. Bu da Azərbaycan folklorşünaslığının üzləşdiyi epistemoloji problemlərdən biridir. Belə ki, M.Cəfərlinin yazdığı kimi, «müasir dövrümüzdə dastan yaradıcılığının öyrənilməsinin ən mühüm nəzəri məsələlərindən biri epos-dastan münasibətləridir. Azərbaycan folklorşünaslığında «epos» və «dastan» terminləri uzun müddət sinonim anlayışlar, yeni mənası bir-birinə bərabər tutulan terminlər kimi işlənmişdir. Bəzən «epos» qəhrəmanlıq dastanı mənasında işlənmişdir. Lakin dünya elmində «epos» və «dastan»

<sup>78</sup> Ёяфярли М. Дастан вя миф. Бақы: Елм, 2001, с. 13

<sup>79</sup> Ёяфярли М. Эюст. ясяри, с. 15

terminləri heç də bütün hallarda bir-birini əvəz edən, mənaları bir-birinə bərabər olan anlayışlar kimi işlənmir»<sup>80</sup>.

Qeyd edək ki, «dastan-epos» anlayışlarının epistemoloji əyarlandırılması baxımından N.Cəfərov və H.İsmayılovun fikirləri xüsusi diqqət çəkir. N.Cəfərov yazır: «Epos», sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan – potensiyasıdır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyildir, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetexnoloji, linqvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir»<sup>81</sup>.

Prof. M.Cəfərli bu fikri şərh edərək yazır: «N.Cəfərovun epos haqqındakı bu fikri mürəkkəb məzmununa malikdir və müasir dövrdə dastana baxışın əsasında durur. Beləliklə, epos anlayışı (N.Cəfərova görə – S.R.) aşağıdakı məzmunu əhatə edir:

a) Epos xalqın dastan potensiyasıdır.

Yeni epos dastan düşüncəsinin potensiyası, sənətkarların ifadə etdiyi dastanlar isə sazın, sözün və ifaçılığın vəhdətində əmələ gələn məndir. Epos həmin mətnləri öz içinə alan, onları bütövlükdə əhatə edən dastançılıq düşüncəsidir.

b) Eposda dastançılığın bütün süjetləri və motivləri cəmlənir.

Yeni hər hansı bir dastan konkret bir süjeti və onun tərkib hissələrini təşkil edən motivlərdən ibarətdirsə, epos bütün dastanların süjetlərini və motivlərini əhatə edən dastançılıq ənənəsi, dastançılığın düşüncə ehtiyatı, xəzinəsidir.

c) Epos xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə əhatə edir.

«İctimai-estetik təfəkkür» cəmiyyətin bədii düşüncəsinin kamilliyini ifadə edir. Estetika – bədii gözəllikdir. Epos düşüncəsində gerçəkliyin bədiiləşdirilməsinin estetik sistemi mövcuddur. Hər bir xalqın gözəlliyə öz

<sup>80</sup> Ёяфярли М. Дастан йарадығылыыы. Бақы: Елм, 2007, с. 6

<sup>81</sup> Ёяфярлов Н. Епосдан китаба. Бақы: Маариф, 1999, с. 12

münasibəti olur. Bədii gözəlliyin milli özünəməxsusluğu xalqın poetik düşüncəsinin bədii təsvir və ifadə vasitələrində ifadə olunur<sup>82</sup>.

Prof. H.İsmayılov «dastan» anlayışının poetik strukturunu h i òãðìèíêîæè ààhèä (õfñóñè êíîòâêñò), h i ä âíñ èíîîðìàñèjàñûíúí n èðè ñòðóèòóð ààhèäè kimi müəyyənləşdirmişdir: «Dastan» adı altında dayanan ədəbi hadisə faktı əski epik ənənənin etnik-işarəvi və modelləşdirici sistemini saxlamaqda bu terminlə anlaşılan ədəbi forma və məzmunu – diferensial mətn tipinə transformasiya olunmuşdur»<sup>83</sup>.

Alim dastan-epos münasibətlərinin strukturunu belə şərh etmişdir: «Äãñòàíúí âíñèä èäâíòèè (eyni – S.R.) ààhèä îèìàäú«ú àjàúíäúð. Äjè çàìáíäà àãñòàí áíèè ñèñòàíä àãòííî hfãóãèäðà àèèèèèèð. ñèèíä , àãñòàíúí ì òí àãòííîèjàñû ààðäúð. Õàèä àðäâúþúèú«ú %ðí èè ðèèèí äè... ð àèâíáíòè ðè ííí ñòðóèòóðóíäà àèíúç èâííèè ä èèáè ð àíèä â à èâíñûñà ààhèäè à çè j áèèèèð. Àìä àãñòàíúí ñòðóèòóðó ä à èèèèèð; ÷fíèè î, ñàáèè èíîîðìàñèjà ààøúúþúñû èèèè èèð èøàð áfò%âfãfð â ì òí ñòðóèòóðóííí ñàáèèèèèèè h i ä áóííèè ààèúäúð»<sup>84</sup>.

Eposu daha çox ədəbi hadisə kimi səciyyələndirən B.N.Putilov yazır ki, «epos» çağdaş folklorşünaslıqda estetikanın ümumi nəzəri ruhuna uyğun olaraq daha çox növ anlayışı kimi şərh olunan termindir. Bu mənada, söz sənətinin növlərindən biri kimi «eposa» nağılları, rəvayətləri və nəql edilən nəsrin başqa növlərini, həmçinin təhkiyənin şeir və nəğmə formalarını aid edirlər. Daha dar və ciddi mənada «epos» termini ilə dünya folklorunda tarixən təşəkkül tapmış və tarixi-tipoloji vərəsəliklə əlaqələnən janrların sistemini əhatə edirlər. Bu janrlar sisteminə daxil olan ayrı-ayrı qruplar,

<sup>82</sup> Ъяфярли М. Дастан йарадыьылыьы. Бакы: Елм, 2007, с. 6-7

<sup>83</sup> Исмайлыв Щ. Эюйчя дастанлары: Тцрк епик системиндя дастан информасийасынын фасилясизлийи – «Эюйчя дастанлары вя ашыг рывайятлары». Топлайаны, тяртиб едяни, юн сюзцн, гейд вя изащларын мцяллифи Щ.Исмайлыв. Бакы: Сяда, 2001, с. 3

<sup>84</sup> Исмайлыв Щ. Эюйчя ашыг мцщити: тышяккцлц вя инкишаф йоллары. Бакы: Елм, 2002, с. 295-296

bütövlükdə, daxili oxşarlığın müxtəlif səviyyələri (qəhrəmanların tipləri, süjetliliyin səciyyəsi, ideya dominantlığı və s.) ilə əlaqələnir. Lakin əlaqə hər şeydən əvvəl janrların tarixən meydana çıxmasının ardıcılığında, birilərin digərləri ilə əvəzlənməsində, varisliyin və genetik asılılığın şəxsiz mövcudluğunda ifadə olunur<sup>85</sup>.

Ə.İnan «epos»u hər bir xalqın tarixinin başlanğıcı, milli ruhunun daşıyıcısı hesab edərək yazır: «Məlumdur ki, hər millətin tarixi milli dastan və əfsanələrlə başlar. Böyük dövlətlər quran xaqanların və onlara yardım edən milli tanrıların mənşələrinə dair söylənen əfsanələr, ayinlərdə oxunan dua və ilahilər, qəhrəmanların sərgüzəştlərini tərənnüm edən epopeyalar, nağıllar, xalq fəlsəfəsindən ibarət olan atalar sözü, bu gün bizim üçün mənasız kimi görünən xurafat yalnız bir millətin deyil, bütün bəşəriyyətin təfəkkür tarixini və onun müxtəlif təkamül səhifələrini öyrənmək üçün çox qiymətli materialları təşkil edir. Arxeoloqların apardıqları qazıntılarda əldə edilən çanaq, çömçə, silah və sairələrin parçaları müxtəlif dövrlərdəki maddi mədəniyyətin inkişaf səhifələrini öyrənmək üçün yeganə qaynaq təşkil etdiyi kimi, epopeya, hekayə, nağıl və s. münəvi mədəniyyət məhsulları da o keçmiş müxtəlif dövrlərin qaranlıq nöqtələrini bizə aydınladır. Bunlar qazıntılarda əldə edilən çanaq və çömçə parçalarından daha mühümdür. Çünki bunlar torpaq altında qalan qırıqlar deyil, cəmiyyətin ruhunda minlərcə il yaşayan vəsiqələrdir»<sup>86</sup>.

Bu kontekstdə prof. A.Nəbiyevin «epos»u folklor-mifoloji düşüncə modelinin bədii kodu kimi səciyyələndirən fikri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Alim yazır: «Epos yaradıcılığı əski dünyanın inkişaf etmiş sivil yüksəlişinin yaddaşda əks olunmuş bədii modeli idi. Bu modeldə bir çox estetik, mənəvi-əxlaqi, etik və hüquqi dəyərlər cəmləşmişdir. Hər bir etnosun tarixi

---

<sup>85</sup> Путилов Б.Н. Эпос / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство. Вып. 4. Москва: Наука, 1988, с. 162

<sup>86</sup> İnan A. Epope ve Şurafe Motiflerinin Tarix Bakımından Юнеми / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, 11 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 191

bu mənəvi dəyərlərlə sıx bağlı olub, onun sivil səviyyəsinin istiqamətləri və hüdudlarını ifadə edir. Bu düşüncə isə tarixən daha əvvəlki törəniş qatları üçün ənənəvi olub, bizim əcdadlarımızın özünəməxsus inkişaf istiqamətlərini əks etdirən türk mifologiyasından bəhrələnir. Epik üslub mif yaradıcılığı sistemində həm özünün təkamülünü yeni mərhələyə yüksəltdi, həm də təhkiyəçiliyin tarixi yüksəlişini şərtləndirdi, epos yaradıcılığı üçün zəruri ilkin zəmini hazırladı»<sup>87</sup>.

***Bütün bu deyilənlər əsasında belə bir qənaətə gəlmək olur ki, «epos» anlayışı üç mənəvi səviyyəsinə əhatə edir:***

***1. Paradiqmatik səviyyə: etnosun gerçəklik haqqında epik təsəvvürlər sistemi – epik dünya modeli;***

***2. Sintaqmatik səviyyə: epik dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn;***

***3. Janr səviyyəsi: bütün epik janrları birləşdirən sistem.***

Oğuz mifinin oğuz eposuna transformasiya oxunu ilk əcdad, mədəni qəhrəman, demiurqla bağlı süjet-obraz kompleksi təşkil edir. Oğuz mifinin oğuz eposundan bərpası ilk növbədə oğuz kosmoqonik dünya modelini üzə çıxarır.

Y.Meletinski qəhrəmanlıq eposlarının mənşəyini geniş şəkildə araşdıraraq onların ilk qaynağının mədəni qəhrəman haqqında miflər olduğunu göstərmişdir<sup>88</sup>.

S.Tokarev və Y.Meletinski yazırlar: «Mifologiya qəhrəmanlıq eposunun formalaşmasına hər şeydən əvvəl mədəni qəhrəman obrazı vasitəsi ilə təsir etmişdir. Görünür, məhz bu obraz epik qəhrəman modellərinin «qayrılmasında» ilkin material kimi istifadə olunmuşdur. Qəhrəmanlıq eposunun arxaik formalarında... onun mifoloji elementləri hələ aydın

<sup>87</sup> Нябийев А. Азәрбайҗан халг ядәбийһаты. I щисся / Али мяктябляр щцщ дярслик. Бакы: Туран, 2002, с. 482-483

<sup>88</sup> Мелетинский Э.М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. Москва: Наука, 1963, с. 21-94

görünür: arxaik epos tarixi keçmiş ilkin miflərin dili və konsepsiyası vasitəsi ilə ümumiləşdirir»<sup>89</sup>.

Deyilən fikir, əslində, oğuz mifinin oğuz eposundan bərpasının metodoloji modelini də özündə ehtiva edir. Oğuz mətnlərinin struktur nüvəsində oğuz mifi durur. Mifin «dili» (dünyanı təsvir üsulu, təsvirin sintaqmatik elementlər sistemi) və «konsepsiyası» (paradiqmatik modelləşdirmə sistemi) arxaik oğuz eposunun «dili» və «konsepsiyasının» əsasında durur. Bu, arxaik oğuz eposu olan «Oğuznamə»nin «mifizminin» başlıca mövcudluq şərtini təşkil etməklə yanaşı, eyni zamanda oğuz mif modelinin bərpasının başlıca metodoloji şərtidir.

Prof. A.Nəbiyev, ümumən, türk eposunun «mifizminin» şərtləri haqqında yazır: «Türkün mifoloji düşüncəsi əldə edilmiş müəyyən estetik düşüncənin ilkin yekunu kimi özünəməxsus mənəvi-əxlaqi, estetik dəyərlərə söykənirdi. Bu dəyərlər çox geniş milli düşüncə çevrəsini əhatə etsə də, yetkin dini təlimə çevrilə bilmədi, mif yaradıcılığının hüdudları ilə məhdudlaşmalı oldu. Lakin türk mifoloji sistemi epik üslubu irəliyə apardı, türklərin yeni tarixi-ictimai şəraitdə estetik düşüncəsini özündə əks etdirən modern epik təsəvvür formuluna – qədim türk dastanlarını və bu dastanların peşəkar improvizatorçularını – sonradan ozan adı ilə şöhrətlənəcək ifaçılıq institutunu yaratdı»<sup>90</sup>.

***Bütün bu deyilənlər əsasında «oğuz mifi» anlayışının epistemoloji-kateqorial modelini aşağıdakı kimi müəyyənləşdirmək olar:***

***– «Oğuz mifi» konkret sintaqmatik mənasında Qara xanın oğlu Oğuz kağan haqqında mif-mətnidir;***

---

<sup>89</sup> Токарев С.А, Мелетинский Е.М. Мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том I. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1980, с. 15-20

<sup>90</sup> Нябийев А. Азярбайъан халг ядыбиййаты. I щисся / Али мяктябляр цццн дярслик. Бакы: Туран, 2002, с. 483

– «Oğuz mifi» *paradiqmatik mənasında oğuzların onların özləri də daxil olmaqla içində yaşadıkları gerçəklik haqqında mifik-kosmoloji təsəvvürlərinin sistemi – dünya modelidir;*

– «Oğuz mifi» *oğuz türklərinin «Oğuz kağan» haqqındakı mif də daxil olmaqla bütün kosmoqonik, etnoqonik və təqvim miflərinin ümumi tipinin işarəsidir: oğuzlara məxsus olan istənilən mif məzmunundan (tematik kateqoriyasından) asılı olmayaraq oğuz mifidir.*

### 3. «Oğuznamə eposu» anlayışı.

Oğuz mifinin transformasiya olunduğu oğuz eposu bizə «Oğuznamə» adı altında bizə gəlib çatmışdır. Oğuz türklərinin mədəniyyət tarixinin bu ən böyük universumu – kəltür vahidi özünə münasibətdə ciddi epistemoloji-kateqorial əyarlandırmaya möhtacdır. Belə ki, əski oğuz türklərinin mif, ritual sisteminin «Oğuznamə» eposuna transformasiya olunması onu oğuz mədəniyyətinin çox mühüm işarəsinə çevirmişdir. Başqa sözlə, «Oğuznamə» eposu diaxronik baxımdan oğuz türklərinin kosmoetnik yaddaşının paradiqmalar sistemini təşkil etməklə sinxron müstəvidə «Oğuz» adı ilə işarələnmiş türk etnosunun kosmoetnik strukturunu bütövlükdə proyeksiyalandıran mədəniyyət universumudur. Bu da ona münasibətdə geniş yanaşma tələb edir.

«Oğuznamə» semantemi (məna vahidi) öz strukturunda mif, tarix və eposu eyni zamanda işarələndirməklə etnik-mədəni düşüncəninin bütöv bir mərhələsini inikas edən kosmopoetik universumdur. Ancaq bu universumun struktur semantikasına münasibətdə hər şey o qədər də aydın deyildir. Belə ki, tədqiqatçıları oğuz mədəniyyətinə aid atalar sözlərinin, müxtəlif deyimlərin, boy sisteminin, eləcə də həmin sistemi təşkil edən epos vahidlərinin bütöv olaraq «Oğuznamə» adlanması düşündürsə də, bunun sistemli izahı hələ ortada yoxdur. Doğrudan da, nəyə görə oğuz eposunun janr vahidləri etnokosmik funksionallaşma müstəvisində öz



semiotik işarələri ilə (konkret janr adları) çıxış etsə də, bütövlükdə «Oğuznamə» adı ilə etnik müəyyənlişməsinə tapır? Sualı cavablandırmaq üçün öncə Azərbaycan alimlərinin «Oğuznamə» adı haqqındakı fikirlərə diqqət yetirək.

Prof. T.Hacıyev oğuznamələri oğuz türklərinin real tarixini özündə əks etdirən canlı qaynaq kimi səciyyələndirmişdir. Alim özünün «Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz» adlı monoqrafiyasında «Dədə Qorqud kitabı» oğuznamələrinə münasibətdə yazır: «Bəzi qorqudşünasların əsərdəki hadisələri Babək hərəkatı ilə müqayisə etmələrində də inandırıcılıq var (...). Ancaq bu da həqiqətdir ki, qəhrəmanlıq dastanı, bir qayda olaraq, xalqın tarixində yadellilərlə mübarizə salnaməsinin bütün fəsilərinə uyğun gəlir; qəhrəmanlıq dastanı bu yadelliyə qarşı mübarizə nəticəsində yaranır, sonralar yadellilərlə mübarizə məqamında dirçəlir, fəallaşır, el arasında söylənir, ondan təbliğat kürsüsü kimi istifadə olunur... Bu mənada əlimizdəki Oğuznamələr həm Babək hərəkatı dövrü ilə, həm də ondan daha əvvəllərdə olmuş sasanilərlə, hətta Makedoniyalı İsgəndərin döyüşləri ilə səsleşir; eyni zamanda H.Araslının dediyi kimi, IX-XII əsrlərdə baş vermiş xəzər, qıpçaq, səlcuq toqquşmalarına da uyğun gəlir, daha sonrakı monqol işğalları və teymurilər dövrü hadisələrinə də bənzəyir, hətta «Koroğlu» dastanı üçün markalanmış XVI-XVII əsrlərin Türkiyə ilə müharibə səhnələrini də yada salır. Və maraqlı budur ki, IX əsrdən sonrakı toqquşmaların hamısında Azərbaycan türkləri hər yerdə məhz türk dövlətlərinin orduları ilə qarşılaşdıqlarından oğuznaməmizdəki İç Oğuz (yerli Azərbaycan türkləri) və Daş Oğuz (başqa türk dövlətlərinin nümayəndələri) modeli hadisələrin tarixi mexanizminə müvafiq gəlir<sup>91</sup>.

Beləliklə, prof. T.Hacıyevə görə:

1. «Oğuznamə» qəhrəmanlıq eposu kimi xalqın mübarizə ruhunu onun bütün tarixi boyunca işarələndirir;

---

<sup>91</sup> Щаъыйев Т. Дядя Горгуд: дилимиз вь дцщцнъямиз. Бакы: Елм, 1999, с. 10

2. Oğuznamələrin etnosun həyatındakı aktualığı onun varlığına yönəlmiş hər hansı təhlükə ilə müəyyənləşir: belə təhlükə məqamlarında «Oğuznamə» eposu etnik səfərbərliyin mənəvi, ideoloji, psixoloji əsası kimi «hərəkətə gəlir».

Bu «hərəkətə gəlmə» ilə bağlı Y.İsmayılovanın yerinə düşən fikrinə görə, epos xalqın ruhunun ifadəsidir. Xalqın ruhu həmin vaxt (etnos üçün təhlükə zamanı – S.R.) azadlığa, mübarizəyə, qəhrəmanlığa köklənir. Xalq təkcə öz qüvvəsi ilə deyil, eyni zamanda öz epik qəhrəmanı vasitəsi ilə vuruşur<sup>92</sup>.

Prof. X.Koroğlu özünün «Oğuz qəhrəmanlıq eposu» adlı əsərinin oğuzların tarixindən bəhs edən «Miflər, əfsanələr və rəvayətlər» bölməsində «Oğuznamə»ni «qədim oğuz eposu haqqında məlumat verən abidə», «oğuzların qəhrəmanlıq keçmişindən danışan» janr, «oğuzların daha erkən görüşləri, ənənələri və inamları» ilə bağlı qaynaq və s. kimi səciyyələndirmişdir<sup>93</sup>.

Prof. K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu «Oğuznamə»ni ümummədəniyyət hadisəsi kimi dəyərləndirmişlər:

«Oğuznamə – türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqdır.

Oğuznamə – oğuz eposudur.

Oğuznamə – oğuz tarixidir.

Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır»<sup>94</sup>.

Prof. K.V.Nərimanoğlu başqa bir yerdə «oğuznamə» semantemi haqqındakı fikirlərini belə ümumiləşdirmişdir: «Türk xalqlarının tarixini və mədəniyyətini əks etdirən qaynaqlar daha çox şifahi yaddaşa ağızdan-

<sup>92</sup> Исмайылова Й. «Корольу» дастанында образлар системи. Бақы: Нурлан, 2003, с. 26

<sup>93</sup> Корольу Х. Оьуз гящряманлыг епосу. Бақы: Йурд, 1999, 244 с. 27, 36-37, 37

<sup>94</sup> Оьузнатмяг. Ишляуиб чара hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Бақы: Бақы Университети Няшгиуаты, 1993, с. 3

ağıza keçə-keçə yaşayan söz sənəti örnəkləri ilə bağlıdır. Yazdırılan salnamələr, yasalar, kitabələr, bitiklər, unudulan qayaüstü cizgilər və rəsmlər, damğa və yazı gələniyi folklorla çiyin-çiyinə yaşayaraq xalqın tarixini, mənəviyyatını yaşatmışdır. Bu abidələrin sırasında oğuznamələr ayrıca yer tutur. Oğuznamələr türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını obrazlar, bədii löhvələrlə əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqlardır. Oğuz tarixi, oğuz düşüncəsi ilə oğuz epik ənənəsini üzvi şəkildə birləşdirən oğuznamələri yaradan qam-şaman-ozan-baxşı-akın deyilən qədim söz ustaları, mənəviyyat aləmini sənətdə yaşadan «Haqq-Taala könlünə ilham etmiş» ustadlar olub»<sup>95</sup>.

Prof. N.Cəfərov «Oğuznamə» eposuna ümumtürk eposunun üzvi tərkib hissəsi kimi yanaşaraq, öncə türk epos tarixinin aşağıdakı mərhələlərdən keçdiyini göstərmişdir:

1. Qədim türk epos mədəniyyəti.
2. Orta əsrlər türk epos mədəniyyəti.
3. Yeni dövr türk epos mədəniyyəti<sup>96</sup>.

Alim bu mərhələlərin tarixi hüdudlarını müəyyənləşdirdikdən sonra «Oğuznamə»nin daxil olduğu orta əsrlər türk epos mədəniyyətinin sinxron etnokosmik strukturunu müəyyənləşdirmişdir. N.Cəfərov yazır: «Qədim türk epos mədəniyyəti e.ə. I minilliyin ortalarına qədərki dövrü əhatə edir. Həmin mədəniyyətin yazıya transformasiyası isə I minilliyin ikinci yarısına (V-X əsrlərə) düşür. Bu dövrdə formalaşan yazı dili orta əsrlər boyu müxtəlif regional tiplərə malik «türki»nin əsasında dayanır. Orta əsrlər türk epos mədəniyyəti qədim türk epos mədəniyyətindən fərqli olaraq diferensial hadisədir – I minilliyin ortalarından II minilliyin ortalarına qədər mövcud olan həmin mədəniyyət aşağıdakı formalarda təzahür edir:

- I. Mərkəzi Asiya, yaxud Türküstan eposu.
- II. Şimal-Qərb, yaxud qırçaq eposu.

<sup>95</sup> Няриманову К.В. Дастан, «Китаби-Дядя Горгуд» / Дядя Горгуд китабы. Энциклопедик лъцят. Бакы: Юндяр Няшрийят, 2004, с. 78

<sup>96</sup> Ъяфярров Н. Азярбайъаншщнаслъьа эириш. Бакы: АзАтам, 2002, с. 147

### III. Cənub-Qərb, yaxud oğuz eposu»<sup>97</sup>.

Oğuznamələrin orta əsrlər türk epos mədəniyyəti çevrəsində fərqli tale yaşadığını göstərən alim yazır ki, nə Mərkəzi Asiya, yaxud Türküstan eposu, nə də Şimal-Qərb, yaxud qıpçaq eposu formalaşdığı dövrdə yazıya alınıb Kitaba çevrilməmişdir. Cənub-Qərb, yaxud oğuz eposu isə türk-oğuz xalqlarının (birinci növbədə Azərbaycan xalqının) mədəniyyət tarixinə «Kitabi-Dədə Qorqud»u vermişdir. Ümumiyyətlə, orta əsrlərdə türk dünyasında ən mükəmməl eposların (və Kitabların) məhz oğuzlar tərəfindən yaradılmasının nəticəsidir ki, «oğuznamə» anlayışı meydana çıxıb yayılmışdır. Oğuz türkləri hər cür kitabı deyil, bilavasitə xalq təfəkkürünün məhsulu olan kitabları «Oğuznamə» adlandırmışdır. Oğuznamələr həm mövzularına, həm də ideya-bədii xüsusiyyətlərinə görə, əslində, «Türknamə»lər olub, ümumən, türk epik təfəkkürünü əks etdirir»<sup>98</sup>.

Beləliklə, prof. N.Cəfərova görə:

- «Oğuznamə» etnokosmik özünüifadənin kodu kimi, oğuzlara məxsus epik «fenomendir»;
- Onun «fenomenallığını» ümumtürk epos ənənəsi çevrəsində oğuzların epik təfəkkürünün «fenomenallığı» («mükəmməlliyi») ilə şərtlənir;
- «Oğuznamə» oğuzların kosmoetnik varlığının yazı kodu kodu ilə gerçəkləşməsinin bütün laylarının yox, məhz folklor dünya modelinin universumudur;
- «Oğuznamə»nin struktur invariantında «Türknamə» durur. Və bu, orta əsrlər türk epos mədəniyyətinin qədim türk epos mədəniyyətindən fərqli olaraq diferensial hadisə olması ilə şərtlənir.

«Oğuznamə» eposu ilə bağlı çoxsaylı araşdırmalar müəllifi F.Bayat terminə belə bir şərh vermişdir: «Oğuzların ictimai-siyasi, tarixi-mifoloji, dini-fəlsəfi görüşlərini, epik-bədii təfəkkürünü əks etdirən nümunələrə elmi

<sup>97</sup> Ёяфяров Н. Эюст. ясяри, с. 147-148

<sup>98</sup> Ёяфяров Н. Эюст. ясяри, с. 148

ədəbiyyatda «Oğuznamə» deyilir. Oğuznamə geniş anlayış olub, özündə oğuzların kosmoetnoqonik və təqvim miflərini, dastanlarını, rəvayətlərini, atalar sözlərini, şəcərə dəbini, məsəllərini, şeir parçalarını birləşdirir. Bir sözlə, oğuzlar haqqında hər hansı bədii, tarixi, təsviri məlumat oğuznamə adlanır. Oğuznamələr həm köçəri, həm də yarımoturaq əhali arasında passionar ruhu qaldırmaqda böyük rol oynayıb. Kökü mifik oğuz şəcərəsi ilə bağlı olan nümunələr ilk vaxtlarda babalarımızın yazılmamış qanunları olubdur. Bunu tarixi-xronoloji oğuznamə yazanlar da (Rəşidəddin, Əbül Qazi və b.) dönə-dönə qeyd ediblər. Bu mənada, oğuznamələr uzun müddət xalqın qəhrəmanlıq tarixi kimi canlı şəkildə yaşayıb, oğuz birliyinin dağılması, köçəriliyin oturaqlıqla əvəzlənməsi ilə unudulmuşdur»<sup>99</sup>.

Qeyd edək ki, «Oğuznamə» tarixi-mədəni kateqoriya kimi Azərbaycan folklorşünaslığında mifoloq R.Qafarlının yaradıcılığında geniş şəkildə araşdırılmışdır<sup>100</sup>. Onun yanaşması problemin konkretləşdirilməsi və kəskin polemizmi ilə əlamətdardır. R.Qafarlı yazır: «Oğuznamə» nədir? Onun epik ənənədə yeri, epik janrlar sırasında mövqeyi necədir? Sərhədləri, digər bədii formalardan fərqlənən əlamətləri varmı? – sorğularını cavablandırmaq məqsədi güdən mülahizələr mübahisəli görünür və məsələyə aydınlıq gətirmək əvəzinə başqa suallar meydana gətirir. İlk olaraq deyə bilərik ki, çoxları «oğuznamə»ni dastanla eyniləşdirir, mətn daxilində işlənən yer-yurd adlarını konkret tarixi-coğrafi məkan kimi götürüb, hansı xalqa məxsusluğunu əsaslandıran «möhür-damğa» sayır»<sup>101</sup>.

Buna etiraz edən müəllif göstərir ki, «bir qayda olaraq, dastan və nağıllarda coğrafi məkan şərti xarakter daşıyır»; «Gerçəklik təsiri bağışlayan coğrafi məkan nağıl və dastanlarda o qədər şertidir ki, bəzən tanış ərazi qarlı dağlarla, coşqun çaylarla, şirin sulu dənizlərlə əhatə olunur.

<sup>99</sup> Байат Ф. Оьузнамя(ляр) / Дядя Горгуд китабы. Енськлопедик лцьят. Бакы: Юндяр Няшрийят, 2004, с. 255

<sup>100</sup> Гафарлы Р. Миф, яфсаня, набыл вя эпос (шифащи епик янянядя жанрларарасы ялагя). Бакы: АДПУ, 2002, с. 567-608

<sup>101</sup> Гафарлы Р. Эюст. ясяри, с. 567-568

Lakin bu da həqiqətdir ki, oğuznamələrdə coğrafi məkan şərtillikdən uzaqdır, gerçəkliyə meyillidir, xüsusilə yurd – məkan anlayışına fərqli baxış özünü göstərir»<sup>102</sup>.

Prof. K.V.Nərimanoğlunun «Oğuznamə» semanteminin kateqorial strukturunu metamənəli elementlər səviyyəsində modelləşdirən «Oğuznamə – türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqdır. Oğuznamə – oğuz eposudur. Oğuznamə – oğuz tarixidir. Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır»<sup>103</sup> təsnifatını «oğuznamə» anlayışına münasibətdə son dərəcə ümumi kontekst sayan və bununla da, fikrimizcə, «oğuznamə» anlayışının K.V.Nərimanoğlunun yanaşmasında metaelementlər (maksimum universalilər) səviyyəsində modelləşdirildiyini əsasa almayan R.Qafarlı «oğuznamə» semanteminin konseptual problemlərini belə müəyyənləşdirmişdir: «Oğuznamə – bədii yaradıcılıq məhsuludur, yoxsa tarixi xronikadır? Oğuznamə – folkloru, yoxsa yazılı ədəbiyyata aiddir? Oğuznamə xüsusi janrdır, yoxsa epik növün dastan, epos, yaxud nağıl janrının bir formasıdır?»<sup>104</sup>.

F.Bayatın «Oğuznamə»nin həmin dastanın tarixi inkişaf mərhələlərində mühüm bir qol olması haqqında söylədiyi «Oğuznamə»nin «Oğuz yabqu dövlətində dastan kimi yenidən qurulur» fikrinə<sup>105</sup> (19, 5) münasibət bildirən R.Qafarlı bunu «oğuznamələrin ümumtürk dastançılıq ənənəsinin mühüm qolu və tarixi mərhələsi kimi götürülməsi ideyasının real zəminə söykənməsi» hesab etsə də, tam razılaşmır: «Lakin burada bir cəhət nəzərdən qaçırılır. Elmi-nəzəri fikirdə hər bir dastan, nağıl tarixə yol yoldaşdır. Təbii ki, oğuznamələr də tarixi hadisələrə güzgü tutmuşdur...»;

<sup>102</sup> Гафарлы Р. Эюст. ясяри, с. 568-569

<sup>103</sup> Оьузнамьяг. Ишляуиб чара hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Üyürlü. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1993, s. 3

<sup>104</sup> Гафарлы Р. Миф, яфсаня, набыл вя эпос (шифращи эпик яняндя жанрларарасы ялагя). Bakı: АДПУ, 2002, с. 570

<sup>105</sup> Байат Ф. Оьуз эпик яняниси вя «Оьуз кабан» дастаны. Bakı: Сабаш, 1993, с. 5

«Belə bir qənaət vardır ki, türkün dastançılıq ənənəsində tarixi hadisələrə spesifik yanaşma metodu nəzərə çarpır. Doğrudan da, oğuznamələrin bədiilik qazanında qaynadılan materiallarında xalqın dünəni və bugünü eyni prizmadan keçirilir, tamamilə təzə və orijinal yozumda təqdim edilir»<sup>106</sup>.

R.Qafarlı «oğuznamə» semantemini epik janrın göstəricilər müstəvisinə salaraq yazır ki, «oğuznamələrin özünün eposdan fərqlənən ayrıca janr ölçüləri yoxdur, məzmun daşıyıcıları isə fərqli və rəngarəngdir»<sup>107</sup>.

Yenə də F.Bayatın oğuznamələrin özəlliklərinin müəyyənləşdirməsində götürdüyü iki prinsipə – a) oğuznamə motivli «salnamələrin özündə mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini əritməsinə; b) türklərin «fütuhətçilik ideyası»nın əsas götürülməsinə münasibət bildirən R.Qafarlı yazır ki, bizcə, «fütuhətçilik» məsələnin bir tərəfidir, lakin əsas, vacib şərt deyil... Əgər «salnamələrin mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini özündə əritməsi» türk dastan ənənəsinin tarixi xronikalara keçməsinə şərtləndirirsə, bu, epik yaradıcılıqda ortaya qoyulanların «tarixləşməsi» kimi qiymətləndirilə və «eyni informasiyanın müxtəlif yönərdən təqdiminə çevrilə» bilməz<sup>108</sup>.

R.Qafarlı «oğuznamə» semantemi haqqında fikirlərini ümumiləşdirərək belə bir qənaətə gəlmişdir: «Oğuznamə türk xalqlarının oğuz qrupunun şifahi epik ənənəsinin nəzm və nəsrə yaranan eposlarına orta çağların əvvəllərində yazıya alınarkən verilən addır. Hər bir xalqa aid epos yaradıcılığının spesifik cəhətləri olduğu kimi, oğuzların da dastanlarında başqalarından seçilən əlamətlər mövcuddur. Başlıcası ondan ibarətdir ki, xalq arasında yaşadığı çağlarda ötənlərə nəzər salıb nəticə çıxarmaq, tarixi hadisələrdən ibrət götürmək ön plana çəkilməmiş, bu səbəbdən də mifoloji qatlardan gələn motivlərə də gerçəklik donu geydirilmişdir. «Oğuznamə»

<sup>106</sup> Гафарлы Р. Миф, яфсаня, набыл вя епос (шифращи эпик яняндя жанрларарасы ялагя). Бакы: АДПУ, 2002, с. 573

<sup>107</sup> Гафарлы Р. Эюст. ясяри, с. 574

<sup>108</sup> Гафарлы Р. Эюст. ясяри, с. 574

deyəndə hər şeydən əvvəl folklorla yazılı ədəbiyyatın bir nöqtədə birləşdiyi məqam yada düşməlidir. Ulu bir elin böyük zaman çərçivəsində düzüb-qoşduğu epik söyləmələr bir qələm sahibinin təxəyyülündən keçərək həmişəlik yazı yaddaşına köçürülür. Uzun əsrlər boyu on minlərin yaddaşından süzülə-süzülə gəlib qəlibləşən, daha doğrusu, xüsusi poetik formalara salınıb dastanlaşan mifoloji və tarixi əhvalat, əfsanə, rəvayətlər şifahi yaşama dövrünü başa çatdırır, bir fərdin istedadı, yaradıcılıq imkanları vasitəsi ilə kitablaşdırılmaqla əbədi yaşama imkanı əldə edir. Faktlar göstərir ki, türkün tək-cə eposları deyil, başqa folklor əsərlərindən ibarət əlyazma mətnləri də Azərbaycanda XVII-XVIII yüzilliklərdə «oğuznamə» adlandırılırdı»<sup>109</sup>.

«Oğuznamə» eposunun yazı kodu ilə təkamül dinamikasının problemlərini araşdırmış A.Xəlil müəyyənləşdirmişdir ki, bu epos üç yazı mərhələsindən keçmişdir:

1. «Bitik»... Türk Tanrıçılığı dövrünə aid qədim türk kitabı. M.F.Köprülü mənbələrə isnad edərək «Ulu xan Ata Bitikçi»dən bəhs etmişdir... Birincisi, ehtimal etmək olar ki, «bitik» Tanrıçılığın müqəddəs kitabı idi. Ulu xan, yaxud Qorqud həmin dinin peyğəmbəri idi. İkincisi, «bitik» Şaman magik mətnlərindən ibarət idi. «İrk bitik» elə bu profilyə uyğundur. Üçüncüsü, «bitik» folklor mətnlərindən, ilk növbədə, atalar sözü, məsəl, pişrov, kəlam, alqış, qarğış, and və başqa paremioloji vahidlərdən təşkil olunmuşdu. Oğuz «bitiyi» bizə gəlib çatmamışdır. Ancaq buna baxmayaraq onun haqqında səhih məlumat vardır.

2. «Namə». Orta əsrlər türk kitabı. Oğuz variantı – Oğuznamədir. Bizə Rəşidəddindən («Cəmi ət-təvarix») tutmuş Əbülqazi xan Xivəliyə («Şəcərəyi-tərakimə» və «Şəcərəyi-türk») qədər çoxsaylı «oğuznamə»lər məlumdur. Bu kitablarda oğuz eposunun tərkib hissələri, müxtəlif janrları qorunur.

---

<sup>109</sup> Гафарлы Р. Эюст. ясяри, с. 577



### 3. «Kitab». İslam epoxasının türk kitabı. Ərəb-İslam mənşəlidir»<sup>110</sup>.

Tədqiqatçı «oğuznamə»nin janr strukturu və semantikasını belə müəyyənləşdirmişdir: «DQK-nin («Dədə Qorqud kitabı»nın – S.R.) keçdiyi mədəni şablonlardan ikincisi «namə» adlı fars kitabçılıq sistemidir. Bu sistemin də öz spesifik kanonları mövcuddur. Türklər bu sistem çevrəsində daha çox XIII-XVI əsrlərdə yazı mədəniyyətlərini reallaşdırıblar. Fars Firdovsinin «Şahnamə»sindən Şah İsmayılın «Dəhnamə»sinəcən «namə» mədəniyyətinin çoxsaylı nümunələri mövcuddur. Oğuz kitabı – «oğuznamə»lərin də geniş şəbəkəsi məhz bu dövrdə yaradılıb. Biz «oğuznamə»nin iki tipi ilə qarşılaşırıq:

1. Oğuznamə janrı; bu janr diaxron-tarixi poetik mövqeyinə görə arxaik «boy» janrı ilə «dastan» arasındadır. DQK-də oğuznamənin «düzülüb-çoşulması» poetik texnologiyanın işarəsi kimi seçilir;

2. Oğuz yazısı (kitabı) oğuznamə; oğuzlar haqqında kitab; oğuzların əfsanəvi tarixi; «oğuznamə» silsiləsinə daxil olan mətnlər üzərində müşahidələrdən aydın olur ki, burada folklor və tarixin müxtəlif nisbətdə birləşməsi baş verir və daha çox mənqəbəvi xarakter daşıyır. DQK-də isə bu nisbət mütənasibdir»<sup>111</sup>.

«Oğuznamə» ilə bağlı ardıcıl araşdırmalar aparan Ə.Əsgər bir yazısında oğuznamələrə, ümumiyyətlə, oğuz etnosunun ədəbi irsi kimi yanaşmış<sup>112</sup>, digər bir tədqiqatında bu yönü inkişaf etdirərək, ümumən, onları ədəbiyyat tarixinə etnocoğrafi yanaşma kontekstində dəyərləndirib,

<sup>110</sup> Халил А.С. О проблематике письменности и жанрового состава огузского эпоса (на материале «Книги Деде Коркута») // Тюркологический сборник. Вып. II, Материалы Международной тюркологической конференции «Языки и литература тюркских народов: история и современность». Елабуга: 2004, с. 228

<sup>111</sup> Хялил А. «Дядя Горгуд китабы»нын семиотик структуру / Тцрк Халгларынын Едеби Эечмиши: Тцрк Дестанлары. Улусларарасы Семпозйум. Бакы: 2004. с. 269

<sup>112</sup> Ясэяр Я. Юлян этносун ядыби ирси // «Дядя Горгуд» жур., 2001, № 1, с. 49-53

oğuz ədəbiyyatı probleminin həlli istiqamətində nəzərdən keçirmişdir<sup>113</sup>. Tədqiqatçı «oğuznamə» semanteminin mənasını «ozan-yazı-kitab» münasibətləri kontekstində götürərək «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin nümunəsində yazır: «Yazıya aldığı boyları «Kitab» adlandırması şifahi ənənəyə katib münasibətidirsə, oğuzlar haqqında qəhrəmanlıq dastanlarının «Oğuznamə» adlanması birbaşa şifahi ənənəni yaşadan ozan münasibətidir. Hər iki adın yazı ənənəsindən gəlməsi şübhəsizdir. Oğuzlar haqqında söylədiyi nəğmələrə (ozmaqlara) «namə» adı verərkən ozan yazılı ədəbiyyat ənənəsini təqlid etmiş, bununla da söylədiyi mətnin urvatını «artırmışdır». Bu halda yazı və kitab mədəniyyətinin qoynundan çıxmış katibin yazıya aldığı şifahi mətni «gözləşdirmə» təşəbbüsündə olmamasına heç kəs zəmanət verə bilməz. Ən nəhayət, unutmaz ki, boyların yazıya alınması qərarı məhz yazı mədəniyyətinin təsiri ilə verilmişdir»<sup>114</sup>. Ə.Əsgər başqa bir araşdırmasında «oğuznamə»ni tarixi sosiuma münasibəti ifadə edən abidə, ümumən oğuznamə janrının birləşmə qanunauyğunluqlarının, janr xüsusiyyətlərinin, bütöv poetik sistemin, o cümlədən müəllif faktorunun şifahi ənənəyə münasibətinin keyfiyyət özünəməxsusluğunu inikas edən mətn hesab etmişdir<sup>115</sup>. Tədqiqatçının yekun qənaətinə görə, oğuznamələr türkman dastanlarıdır və onlar bu dastanları özlərinin əcdadları olan oğuzların şanına qoşurdular. Burada, sadəcə olaraq, tarixi gerçəkliklə epik gerçəklik üst-üstə düşür. Türkmanlar tarixi gerçəkliyi «Oğuznamə»də epik-poetik gerçəkliyə çevirmişdilər. Bu məsələnin təsbiti «Oğuznamə»ni oğuz etnik

---

<sup>113</sup> Ясэяр Я. Ядыбиййат тарихиня этносийаси йанашма вя оьуз халлары ядыбиййаты // «Дядя Горгуд» жур., 2002, № 1, с. 106-113

<sup>114</sup> Ясэяр Я. Шифащи эпик мятн, онун ифасы вя йазыйа алынмасы контекстиндя «Китаби-Дядя Горгуд» / «Ортаг тцрк кечмишиндя ортаг тцрк эяляйиня» III улусларарасы фольклор конфрансынын материаллары. Бакы: Сяда, 2005, с. 126-127

<sup>115</sup> Ясэяр Я. Оьузнамяляр вя Ряшидядин Оьузнамяси / «Ортаг тцрк кечмишиндя ортаг тцрк эяляйиня» V улусларарасы фольклор конфрансынын материаллары. Бакы: Сяда, 2005, с. 186

mühitinin hüdudlarından çıxardıb türkman etnik mühitinin hüdudları içərisinə atır<sup>116</sup>.

«Oğuznamə» semantemi ilə bağlı dünya alimlərinin fikirlərinə nəzər salaq. Türk eposu üzrə görkəmli mütəxəssis V.M.Jirmunski yazır ki, «oğuznamə» sözü türk xalqlarında XV-XVI əsrlərdə oğuz xalqının əfsanəvi tarixinin həm yazılı, həm də şifahi-poetik abidəsi anlamlarında işlənmişdir<sup>117</sup>. Başqa sözlə, Jirmunskiyə görə, «oğuznamə» oğuzlara məxsusdur, yazılı və şifahi olub-olmamasından asılı olmayaraq oğuzların tarixi statusundadır.

Görkəmli türk alimi, oğuznamələrdən fundamental «Türk mifologiyası» ikicildliyinin yazılmasında geniş şəkildə istifadə etmiş B.Ögel göstərir ki, «Oğuz dastanı» («Oğuznamə» – S.R.) türklərin qurduqları böyük dövlətlərə və dünya imperatorluqlarına aid bir dastandır. Bəlkə, minlərcə il üç qitədə türk tayfaları və türk ozanlarının aqlında və duyğularında yaşamışdır. Bu gün bizə qədər gəlmiş Oğuz dastanları, tam bir mifologiya deyildir. Bəlkə də, bəzi simvollar ilə müəyyən şeylərin anladılması istənilmişdir. «Türk törəsinin quruluşu» «Oğuz» dastanlarının ana mövzusuudur. Türk milləti və türk dövlətinin sistemi və nizamı «Oğuz» dastanı vasitəsi ilə anladılmışdır<sup>118</sup>.

Beləliklə, B.Ögele görə:

«Oğuznamə» uzun dövrlər ərzində şifahi şəkildə xüsusi söyləyicilərin yaddaşında yaşamışdır;

Dastan məzmunu etibarilə türklərin siyasi tarixlərindən bəhs edir (bəzən deyildi ki, «dövlət eposudur»);

Dastanın tematik strukturunun əsasını türk törəsinin strukturu təşkil edir;

---

<sup>116</sup> Ясэяр Я. Обузнамялярдя мцсялман-оузу вя обузнамялярин йаранмасы проблеми / Азярбайъан шифащи халг ядыбиййатына даир тядгигляр. XXVI китаб. Бақы: Сяда, 2007, с. 24

<sup>117</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Ленинград: Наука, 1974, с. 522

<sup>118</sup> Ögel B. Türk mitolojisi, ЫЫ ситі, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, с. 1

Oğuznamə» eyni zamanda türk etnokosmik ənənələrinin (etnik-siyasi strukturunun) yaşadılma və ötürülmə mexanizmini təşkil edir.

B.Ögel «Oğuznamə»ni tam bir mifoloji dastan hesab etməsə də, prototürk mifoloji motivlərinin dastanın skeletini və çərçivəsini təşkil etdiyini də qeyd etmişdir. Alim yazır ki, yüksək dövlət düşüncəsi və böyük dövlət sistemi türkləri xəyal dünyasından (mifologiyadan – S.R.) ayırmışdır. Mifologiya isə simvollar vasitəsi ilə gerçək bir həyat və düşüncə sisteminə çevrilirdi (transformasiya olunurdu – S.R.). Bununla bərabər, prototürk düşüncələri və mifoloji motivləri büsbütün ortadan gedirdi <sup>119</sup>.

Görkəmli türk tarixçisi F.Sümər oğuznamələrin yaranması və inkişafını etnik özünüifadənin kodu kimi dəyərləndirmişdir. Alim oğuzların tarixindən bəhs edən fundamental monoqrafiyasında Dədə Qorqud oğuznamələrinin nümunəsində yazır ki, oğuzların öz dillərində yazılmış ilk milli dastanları Dədə Qorqud dastanlarıdır. Bu dastanlar son əsrlərə qədər Anadolu və İran türkləri arasında sevilərək dinlənilmiş, oxunmuş və Anadolu türklərinin atalarının oğuzlara qarşı daha dərin bir bağlılıq duymalarına səbəb olmuşdur. Belə ki, XV əsrdə Türkiyədə geniş yayılmış oğuzçuluq cərəyanının mövcudluğu göz qabağındadır<sup>120</sup>.

Oğuznamələri bilavasitə milli şüurun ifadə vasitəsi hesab edən F.Sümər onların başlıca əhəmiyyətini də elə həmin mətnlərdə kodlaşmış milli şüura müncər edərək, öz fikrini belə əsaslandırır: «Əvvəlcə bu fikri bildirək ki, uyğurca «Oğuz Kağan dastanı»nın da İranda, Elxani dövründə, Qazan xan və ya xələfi zamanında yazıldığına qətiyyənlə şübhə etmirik. Bu əsərin başqa bir yerdə, xüsusilə də uyğur ölkəsində yazılması mümkün deyildir. Çünki onun yazılmasına səbəb olan mənəvi hava ancaq İrandakı Elxani sarayı və onun ətrafında nəzərə çarpır. Bu mənəvi havanı qüvvətli bir türkçülük şüuru parladırdı. Deməli, hər iki əsərin (uyğurca «Oğuz kağan» və Rəşidəddin «Oğuznamə»si – S. R.) meydana gəlməsinə səbəb

<sup>119</sup> Югел В. Эюст. Ясяри, с. 1

<sup>120</sup> СЦмяр Ф. Оьузлар. Бакы: Йазычы, 1992, с. 345

olan bu türkçülük şüurudur. Əsasən, hər iki əsərin əhəmiyyəti də, bizcə, burada, yəni belə bir şüurun mövcudiyyətini göstərmiş olmalarındadır. Əks təqdirdə, onlar nə həqiqi dastan vəsfi daşıya bilər, nə də tarixi mənbə olmaq baxımından dəyərli sayıla bilərlər»<sup>121</sup>.

Fikrimizcə, F.Sümərin oğuznamələrin mahiyyətini bütün göstəriciləri üzrə türkçülük şüuruna müncər etməsi heç də onun tarixçiliyindən irəli gəlməyib, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri olması ilə bağlıdır. Alim yazır: «Hər iki əsər (uyğurca «Oğuz kağan» və Rəşidəddin «Oğuznamə»si – S. R.) bizə bu türkçülük şüurunun mahiyyəti haqqında olduqca aydın bir fikir verməkdədir. Anlaşıldığına görə bu şüurun əsasları bunlardır:

a) Oğuz Xandan əsərin yazıldığı dövrə qədər türk aləmini adları zikr edilən bu xalqlar təmsil etməkdədir: Oğuz (türkmən), uyğur, qıpçaq, qanlı, karluq, kalaç.

b) Türklərin də qədim zamanlarda yaşamış monqolların Çingiz xanı kimi, cahangir hökmdarları vardır. Bu cahangir hökmdarın adı Oğuz Kağan və yaxud Xandır.

v) Türk dünyası Oğuz Xanın böyük fətuhatları nəticəsində meydana gəlmişdir. Yəni türk xalqlarının Beş Balaq bölgəsindən Qara dənizin şimalına və Adalar dənizinə qədər yayılmış olmaları Oğuz xanın fəthləri ilə bağlıdır.

q) Oğuzlar Oğuz xanın 24 nəvəsindən törəmişlər. Uyğurlar Oğuz Xanın öz xalqı və ya itaət evi türklərdir. Qıpçaq, qanlı, karluq və kalaçlar da Oğuz xanın bəylərindən törəmişlər.

d) «Türklərin tarixi» fəslində Oğuz Xan xalqını haqq dininə qovuşdurmaq üçün Tanrı tərəfindən göndərilmiş bir peyğəmbər-hökmdar olaraq göstərilir. Beləliklə, həm xalqın Allahın dininə iman gətirmiş, həm də böyük fəthlər etmiş bir peyğəmbər-hökmdara sahib olmaları ilə türklərin

---

<sup>121</sup> СЦмяр Ф. Эюст. ясяри, с. 346

monqollar və ərəblər qədər şərəfli, hətta onlardan daha şərəfli və üstün bir xalq olduqları ifadə edilmişdir<sup>122</sup>.

«Oğuznamə»nin türk etnokosmik dünya modelinin fəvqəlhərmoniya vasitəsi olması, başqa sözlə, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri olması «oğuznamə» vahidinə sistemin içindən baxdıqda birbaşa təsdiq olunur. Sistemə çöldən (tədqiqatçı məntiqindən) baxışla içəridən (mətnin öz məntiqindən) baxış fərqli mənzərələr verir. Bu mənada «oğuznamə» semanteminin türk (oğuz) milli şüurunun fəvqəlstruktur universumunu təşkil etməsi Əbülqazi «Oğuznamə»si ilə birbaşa təsdiq olunur.

XVII əsr müəllifi Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə» («Türkmənlərin şəcərəsi») əsəri oğuzların ritual-mifoloji dünya modelinin öyrənilməsi baxımından qiymətli mənbələrdən biridir. Abidənin başlıca struktur dəyəri ondadır ki, o, bütün semantikasını ilə «Oğuz mifinin transformativ paradigmalər sistemi olan» Oğuznamə eposunu «tarix» kodu ilə reallaşdırır.

Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə» əsərində təqdim olunan «Oğuznamə» eposu burada tarixi-xronoloji statusdadır. Heç təsadüfi deyildir ki, oğuz-türk tarixinə dair aparılmış tədqiqatlarda «Şəcərəyi-tərakimə» əsərindən mötəbər tarixi mənbə kimi istifadə olunmuşdur.

F.Bayatın ümumiləşdirdiyi çox geniş materialdan göründüyü kimi, oğuznamələr mətnin tipi baxımından iki yerə ayrılır:

1. Tarixi-xronoloji oğuznamələr;
2. Ədəbi oğuznamələr<sup>123</sup>.

Əlbəttə, istər «tarixi-xronoloji», istərsə də «ədəbi» oğuznamələr mifik-geneoloji informasiya kimi öz «tarixilik» statusunu bütün hallarda saxlayır.

---

<sup>122</sup> Сцмяр Ф. Эюст. ясяри, с. 346-347

<sup>123</sup> Байат Ф. Оьузнамья(ляр) / Дядя Горгуд китабы. Енсиклопедик лцьят. Бакы: Юндяр Няшрийят, 2004, с. 255-257

Bu halda «tarixi-xronoloji» və «ədəbi» təsnifatı mətnin tipinə münasibətdə özünü doğruldur.

Əbülqazi Bahadır xan orta əsrlər tarixçisi idi və bu baxımdan, onun «Oğuznamə» informasiyasına münasibəti Əbülqazi Bahadır xanın düşüncəsinin simasında ritual-mifoloji informasiyanın oğuz tarixi düşüncə strukturundakı yerinə və roluna nəzər salmağa imkan verir.

«Şəcərəyi-tərakimə»nin yeddi nüsxəsi əsasında onu çapa hazırlamış A.N.Kononov Əbülqazinin istifadə etdiyi mənbələr sırasında onun epik informasiyaya münasibətini belə səciyyələndirmişdir: «...Əbülqazi xalq əfsanələrini, türkmənlər arasında geniş yayılmış soy kitablarını əla bilirdi, bu sırada epik dastanları, birinci növbədə bunlara şəxsiz təsiri olan, oğuzların əfsanəvi Atası «Dədə Qorqud»un adı ilə bağlı olanları da göstərmək olar»<sup>124</sup>.

Bu, əlbəttə, (Əbülqazi Bahadır xanın intellekti səviyyəsində təqdim olunan) XVII əsr tarixi düşüncə koduna (sistemiçinə) bütün hallarda (A.N.Kononovun intellekti səviyyəsində təqdim olunan) XX əsr tarixi düşüncə kodundan (sistemçölündən) baxışdır. Bu mənada, sistemə «çöldən – qıraqdan» baxışı təqdim edir. Ona «içəridən» – Əbülqazinin öz çağından baxış tarixi düşüncənin diaxron səviyyələri (Əbülqazi və Kononov səviyyələri) arasındakı dialektik inkişaf mənzərəsini ortaya qoyur: A.N.Kononov üçün bütün dəyəri ilə «epik-mifoloji» informasiya olan mətn vahidi Əbülqazi Bahadır xan üçün bütün dəyəri ilə müqəddəs və gerçək tarixdir.

Əbülqazi «Şəcərəyi-tərakimə»də bir neçə yerdə yazdığı əsərə «nəzəri-metodoloji» münasibət bildirmişdir. Fərqli «modallıq» aspektlərini özündə birləşdirən bu münasibət «Tarix-Mif» münasibətlərinin tarixi düşüncə kodu səviyyəsində gerçəkləşmə modelinin öyrənilməsi baxımından əlamətdardır.

---

<sup>124</sup> Кононов А.Н. Эириш // Ябцлгази Башадыр хан. Шяъярейи-Тяракимя (Тцркмянлярин сой китабы). Рус дилиндян тярьцмя едян, юн сюз вя эюстяриьялярин мцяллифи вя библиографиянын тяртибчиси И.М.Османлы. Бақы: Азярбайъан Милли Енсиклопедийасы Н-ПБ, 2002, с.29

Müəllif əsərin yazılma səbəbinə münasibətdə bildirir: «Bundan çox illər keçəndən sonra bu türkmənlərin mollaları, şeyxləri və bəyləri eşitdilər ki, mən tarixi yaxşı bilirəm; budur bir dəfə onların hamısı [mənim yanıma] gəldilər və dedilər: «Bizim [xalqda] Oğuz [Oğuznamə] haqqında söyləmələrin çoxlu [müxtəlif nüsxələri] vardır, ancaq [heç bir] yaxşısı yoxdur; onların hamısı səhvlərlə [doludur] və bir-biri ilə uyğun gəlmir; onların hər biri müəyyən nöqtəyi-nəzərlidir». Və onlar: «Əgər bir dənə düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı, yaxşı olardı», – deyə xahiş etdikləri vaxt mən onların xahişlərinə sayğı göstərdim. Bax bu səbəblərə görə»<sup>125</sup>.

Əbülqazinin əsərin yazılma səbəbi ilə bağlı qeydi «Mif-Tarix» münasibətlərinin etnokosmik strukturunun müxtəlif səviyyələrini özündə inikas edir. Odur ki, informasiyanı struktur qatları səviyyəsində təhlil (bərpa) etməyə çalışaq. Onun verdiyi məlumatdan bəlli olur ki:

1. «Şəcəreyi-tərakimə»nin yazıldığı dövrdə «Oğuznamə» eposu müxtəlif variantlar səviyyəsində mövcud imiş.

2. Variantlarla bağlı işlədilmiş:

- a) «[heç bir] yaxşısı yoxdur»;
- b) «onların hamısı səhvlərlə [doludur]»;
- c) «bir-biri ilə uyğun gəlmir»;
- ç) «onların hər biri müəyyən nöqtəyi-nəzərlidir»;
- e) «...düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı...»

– ifadələrinin hər biri XVII yüzillik oğuz türkünün (konkret olaraq – türkmənin) etnokosmik yaddaşında oğuz ritual-mifoloji dünya modeli ilə bağlı mövcud olmuş struktur vahidlərini (qatlarını) aydınlaşdırmağa imkan verir. Bu baxımdan:

---

<sup>125</sup> Ябцлгази Башадыр хан. Шяъяреи-Тяракимя (Тцркмянлярин сой китабы). Рус дилиндян тяръцмя едян, юн сюз вя эюстярибиялярин мцяллифи вя библиографийанын тяртибчиси И.М.Османлы. Бақы: «Азярбайъан Милли Енсиклопедийасы» Н-ПБ, 2002, с. 46



a) Oğuz-türkmənlərin Oğuz xan haqqındakı çoxlu oğuznamələrin heç birini «yaxşı» saymaması birbaşa invariant-paradiqma münasibətlərinə söykənir: Oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr (paradiqmalar) Oğuz xanla bağlı «tarixi həqiqəti» (invariantı – müqəddəs informasiyanı) yaxşı əks etdirən mətnlər deyildir.

b) Oğuz-türkmənlərə görə, mövcud oğuznamələr Oğuz xanla bağlı «həqiqəti» özündə əks etdirmək baxımından səhvlərlə doludur. Başqa sözlə, bu mətnlərdə «Oğuz xan» informasiyası təhriflərə məruz qalmışdır. Bu, mifoloji xassəli müqəddəs informasiyanın XVII yüzillik oğuz-türk şüurunun strukturunda funksional olmasının göstəricisidir. Oğuz-türkmən etnik düşüncəsi göstərilən çağda sakral-mifoloji şəcərəyə bağlıdır və öz etnokosmik davranış modelində Oğuz xan funksional modelindən çıxış edir. Onlara görə, etnik funksionallığın indiki səviyyəsi sakral davranış modelini özündə əks etdirmir və bunun səbəbi sakral informasiyanı daşıyan mövcud mətnlərin artıq yararsız olmağında, başqa sözlə, səhvlərlə dolu olmasındadır. Beləliklə, oğuz-türkmənin düşüncə strukturunu modelləşdirsək, «Şəcərəyi-tərakimə»nin yazılmasını aktuallaşdıran səbəbin özü belə, əslində, ritual-mifoloji xarakterlidir: etnokosmik funksionallıq səviyyəsində «konflikt» meydana çıxmışdır. Bu «konflikt» strukturunu aşağıdakı elementlər təşkil edir:

- Etnos.
- Etnokosmik yaddaşın başlanğıcı (Oğuz xan mifi).
- Etnokosmik yaddaşın bugünü (oğuznamələr).

Əslində, türkmən molla, şeyx və bəylərinin Əbülqaziyyə tarix yaratmaq xahişi ilə müraciət etmələri «klassik» ritual durumudur. Ritual durumunun «klassik» sxemində görə, konfliktin həlli uyğun «ritual»<sup>126</sup>, o da öz növbəsində kosmik yaddaşla əlaqəsi olan «mediator» (şaman, kahin,

---

<sup>126</sup> Эениш билэи цчцн бсх: Тернер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура / В.Тернер. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, с. 104-269; Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. – Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 7-60

əlaqəçi) tələb edir. Ritualşünaslıqda bu mediator həm də tipoloji-terminoloji kontekstdə «şair» adlanır. V.N.Toporov yazır: «Kosmoloji çağın başqa ən əhəmiyyətli fiqurlarından biri öz təxəyyülü ilə keçmişlə, «yaradılış zamanı» ilə təmasa girmək vergisinə malik olan şair» idi ki, bugünlə və yaradılış günü arasında daha bir ünsiyyət kanalı qurmağa imkan verir... Şair ilahi «yaddaşın» daşıyıcısı olaraq bütün kollektivin ənənələrinin qoruyucusu kimi çıxış edir»<sup>127</sup>. «Şair bütün kainatı məkan və zaman baxımından tanıyır, hər şeyi öz sözləri ilə adlandırmağı bacarır (onun adları təyin etməsi bununla bağlıdır), dünyanı demiurqun yaratdığı (poetik – S.R.) mətndənkənar dünyaya paralel olaraq poetik və mətn baxımından təcəssüm etdirərək (yenidən – S.R.) yaradır»<sup>128</sup>. «Şair nəinki mif qoruyucusu və yaradıcısıdır. O, həm sırf məzmun, həm də sırf pragmatik planda miflərin şərhçisidir... Şairin şərhində kollektiv tərəfindən mənimsənən mif mövcudluğun əsas ziddiyyətlərinin «mediasiya» yolu ilə həllinin vasitəsinə çevrilir»<sup>129</sup>.

Əbülqazi tarixi şüur çağında kosmoloji çağ şairinin (qam-şamanın, yaxud Qorqud Atanın) funksiyasını yerinə yetirir: ona məhz etnik ənənələrin qoruyucusu və şərhçisi kimi müraciət olunur. Növbəti ifadələrə diqqət edək.

c) Oğuznamə informasiyasının sakral başlanğıcı ilə profan bugünü arasında ziddiyyət yaranmışdır: «onlar... bir-biri ilə uyğun gəlmir». Başqa sözlə, «törə – universal davranış formulu» statusunda olan oğuznamələrin bir-biri ilə uyğun gəlməməsi etnik kosmos daxilində konflikt yaradır: kosmik sahmanı pozaraq onu xaosa sürükləyir. Belə bir kaos oğuz-türkmən cəmiyyətinin nizamına mane olur.

ç) Oğuz-türkmən cəmiyyətində «Törə – universal nizamlanma kodeksi» baxımından doğrudan-doğruya təhlükə yaranmışdır və təhlükə toplumun daxili struktur vahidlərinin ümumi əsaslardan yayınmasından, törənin inkar

<sup>127</sup> Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 20

<sup>128</sup> Топоров В.Н. Поэт / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 327

<sup>129</sup> Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.). Москва: Наука, 1982, с. 21

olunmasından – tayfa və tayfa birliklərinin onu öz mənafeələrinə uyğun şərh etmələrindən qaynaqlanır. «Şəcərəyi-tərakimə»də göstərildiyi kimi: «...onların (oğuznamələrin – S.R.) hər biri müəyyən nöqteyi-nəzərlidir».

e) V.N.Toporovdan gördüyümüz kimi, kosmoloji çağın şairi (qam-şamanı) etnokosmik yaddaşın qoruyucusu, yaradıcısı və yaşadıcısı olduğu kimi, eyni zamanda həmin yaddaşın «şərhçisidir». Kosmoloji çağ şairinin funksiyasını tarixi çağda yerinə yetirən Əbülqazidən «Törə-Gerçəklik» ziddiyyətinin həll edilməsi üçün etnokosmik yaddaşı məhz «şərh etmək» xahiş olunur: «Bundan çox illər keçəndən sonra bu türkmənlərin mollaları, şeyxləri və bəyləri eşitdilər ki, mən tarixi yaxşı bilirəm; budur bir dəfə onların hamısı [mənim yanıma] gəldilər və dedilər: «... Əgər bir dənə düzgün, etibar ediləsi tarix olsaydı, yaxşı olardı...»<sup>130</sup>.

Göründüyü kimi, Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə» əsəri oğuz etnosunun kosmik struktur hadisəsi olaraq oğuz-türkmən düşüncəsində (dünya modelində) «Törə-Tarixi» konfliktinin həlli vasitəsi kimi ortaya çıxmışdır. Burada «törə» sosial-siyasi münasibətlərin sabit struktur modeli kimi diqqət çəkir.

Ə.İnan «törə – yasa» haqqında yazır: «Əski türkcədə qanun mənasına gələn yasa (yasaq) termini moğol istilasından sonra islam tarix və etnoqrafiya ədəbiyyatına girmiş və çox yayılmış termindir. Göy türklər, xaqanlılar və səlcuqluların qanun və nizamı ifadə edən törü-türe termininin yerini tutmuşdur. «Yasa» mənşəyi baxımından, şübhəsiz ki, türk sözdür...; ...Yasa əski türk xaqanlıqlarında qüvvədə olan və şifahi olaraq nəsildən nəsilə keçən «törü» və qaydalardan başqa bir şey olmamışdır. Hər xaqan və bəyin bu qaydalara özündən bəzi şeylər də əlavə etmiş olduğuna şübhə yoxdur. Çingiz xan da zaman və mühitin tələb etdiyi bəzi qayda və maddələr əlavə etmişdir. Hər böyük tarixi hadisələrdən və yeni bir sülalə

---

<sup>130</sup> Ябцлгази Башадыр хан. Шяъяреи-Тяракимя (Тцркмянлярин сой китабы). Рус дилиндян тярьцмья едян, юн сюз вя эюстяриьилиярин мцяллифи вя библиографийанын тяртибчиси И.М.Османлы. Бакы: «Азярбайъан Милли Енсиклопедийасы» Н-ПБ, 2002, с. 46

taxta keçdikdən sonra onun «törü» və yarasının qurultaylarda gözdən keçirilməsi və bəzi hökmlərin mübahisəsinin aparılması qaynaqlardakı qeydlərdən anlaşılmaqdadır»<sup>131</sup>.

«Şəcərəyi-tərakimə»dəki konfliktin semantik qütblərinə diqqət edək: «Törə – strukturdur, hərəkət prosesində dəyişməyən münasibətlər modelidir. Tarix – bu halda həmin dəyişməz modelin gerçəklik zəminində pozulması kimi üzvlənmiş olur... Törə və Gerçəklik üz-üzə gəlir, onların üst-üstə düşməməsi konflikt yaradır»<sup>132</sup>.

Ritualın ümumtipoloji sxeminə görə, «Struktur» (indiki halda – Törə) və «Tarixin» (indiki halda oğuz-türkmən etnosunun ayrı-ayrı tayfalarının maraqlarının) uzlaşmaması «Konflikti» yaradır, konfliktin həlli isə öz növbəsində «Ritualı» tələb edir. Konfliktin həlli vasitəsi olan ritual kimi bu halda Əbülqazinin «Şəcərəyi-tərakimə» əsəri çıxış edir. Yəni də bu halda «Şəcərəyi-tərakimə» etnokosmik ritualın tarix kodu ilə proyeksiyası, kosmoqrafik işarəsi olur. «Şəcərəyi-tərakimə»nin öz məzmunu ilə, əslində, ritual-mifoloji universumu, kosmik yaddaş ritualını gerçəkləşdirdiyini, onun tarixi çağda törəməsi və transformasiyası kimi çıxış etdiyini nəzərə alsaq, «Şəcərəyi-tərakimə» oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin tarixi kod kontekstindəki ekvivalentidir. Bu durumu kosmik universumlar səviyyəsində sxemləşdirsək, belə bir mənzərə alınır:

– Həm kosmoloji şüur çağının etnokosmik dünya modelini gerçəkləşdirən ritual, həm də tarixi şüur çağının eyni dünya modelini gerçəkləşdirən «Şəcərəyi-tərakimə»nin hər ikisi genetik və tipoloji kontekstdə eyni funksiyada – toplumdaxili «Konfliktin» həlli vasitəsi kimi çıxış edir.

---

<sup>131</sup> Инан А. Йаса, Тюре-Тцре ве Шериат // Abdulkadir Инан. Makaleler ve Incelemeler. 2 Baskı, ЫЫ сил, Ankara: Тцрк Тарих Kurumu Basımevi, 1998, s. 222

<sup>132</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бакы: Сяда, 2004, с. 103

– Funksiyanın eyniliyi və bərabərliyi kosmoloji «Ritualı» və tarixi «Yazını» («Şəcəreyi-tərakimə»ni) oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin fərqli kodlarla gerçəkləşmiş diaxron işarələri saymağa imkan verir.

– Kosmoloji «Ritual» və tarixi «Yazı» işarələrinin bir-birinə münasibəti kosmik eynigüclülük səviyyəsindədir. Həmin eynigüclülük diaxron kontekstdə tarixi «Yazı» işarəsini kosmoloji «Ritual» işarəsinin transformativ törəməsi saymağa imkan verirsə, sinxron kontekstdə bu işarələr bir-birinin əvəzediciləri anlamına gəlir.

Əbülqazinin kitabdakı etnokosmik informasiyaya münasibətini bildiren başqa bir parçaya diqqət edək. O yazır: «Bu kitaba biz «Şəcərei-Tərakimə» adını qoyduq. Hamıya məlum olsun ki, bizə qədər türk tarixini yazanlar xalqa öz məharət və istedadlarını göstərmək üçün ərəb sözləri qatmışlar, eyni zamanda fars sözləri də əlavə etmişlər, türk sözlərini isə qafiyəli nəsrə çevirmişlər. Biz bunların heç birini etmədik, çünki bu kitabı oxuyanlar və [qiraətini] dinləyənlər, əlbəttə, türklər olacaqlar, türklərə isə türkçə danışmaq gərəkdir ki, hər kəsə anlaşılın olsun. Əgər bizim söylədiyimizi başa düşməyəcəklərsə, [onda] nə fayda olacaq?! Əgər onların [yəni türklərin] arasında bir və ya iki savadlı [və] ağıl yiyəsi olarsa və əgər onlar [deyilənlərin mənasını] özləri başa düşərlərsə, savadlı olmayan çoxluqdan kimə onlar izah edəcəklər?! O halda elə söyləmək lazımdır ki, hamı – yaxşılar və pislər, başa düşsünlər və onların qəlbinə yol tapsın»<sup>133</sup>.

Sitatdan göründüyü kimi, onun məzmunu etnokosmik informasiyanın necə adlanması, həmin ad altında hansı keyfiyyətdə informasiyanın təqdim olunması və onun etnokosmik mühitdə hansı üsullarla (necə) mənimsənilməsi ilə bağlıdır və buna görə də bizim üçün burada təhlil aktualığı qazanır:

---

<sup>133</sup> Ябцлгази Башадыр хан. Шяъреи-Тяракимя (Тцркмянлярин сой китабы). Рус дилиндян тяръцмь едян, юн сюз вя эюстяриъилярин мцяллифи вя библиографийанын тяртибчиси И.М.Османлы. Бакы: «Азярбайъан Милли Енсиклопедийасы» Н-ПБ, 2002, с. 47

– Əbülqazi əsərdəki etnokosmik informasiyanı «Şəcərəyi-tərakimə», yəni «Türkmənlərin şəcərəsi» adlandırır. Şəcərə – genealogiyadır və «Türkmənlərin şəcərəsi» indiki halda türkmən «etnosunun» onun ulu əcdadı (əsatiri) Oğuz xandan tutmuş müasir çağınacan tarixini bütövlükdə işarələyir. Bu baxımdan, əsər etnos haqqında (onunla bağlı) ən mühüm struktur vahidlərinin sistem olaraq gerçəkləşdiyi total-universal etnokosmos işarəsidir.

– «Şəcərəyi-tərakimə» öz çağının tarixi düşüncə kodunu gerçəkləşdirməklə uyğun olaraq «tarix» janrında yazılmışdır. Burada «tarixilik» kodu aydın işarəli kosmoqonik-mifoloji təbiətə malikdir. Tarixilik – öz çağının yeganə həqiqi informasiya olmaq statusu mifin əsas xassəsidir. M.Stebelin-Kamenski yazır ki, «mifə münasibətdə bir şey mübahisəsiz aydındır: mif nə dərəcədə qeyri-həqiqət olmasından asılı olmayaraq, yarandığı və yaşadığı yerdə həqiqət kimi qəbul olunan hekayətdir»<sup>134</sup>. Yaxud K.Levi-Strosun yazdığı kimi: « ... mif nə qədər ki mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır»<sup>135</sup>. Bu mənada, mifin mövcudluğu onun həqiqət kimi qəbul olunmasında, başqa sözlə, ona inanılmasındadır. Əbülqazinin «Şəcərəyi-tərakimə»sində dini və mifoloji kosmoqoniyalar bir-birinə laylansa da, «Türkmənlərin şəcərəsi»nin etnokosmik başlanğıcında və əsasında «Oğuz xan» kosmoqonik mifi durur. Başlıcası, bu kosmoqonik əsas «Türkmənlərin şəcərəsi»nin bütün tarixilik «oxunu – nüvəsini» təşkil edir.

– Əbülqazi «Şəcərəyi-tərakimə»nin türk dilində olmasını və ümumiyyətlə, türklərin tarixinə aid əsərlərin onların ana dilində – türk dilində yazılması zərurətini xüsusi vurğulamışdır. Bu məsələdə onun «əsaslandırması», sadəcə olaraq, öz dövrünün etnik-milli görüşləri ilə

<sup>134</sup> Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976, с. 123

<sup>135</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с.

müəyyənleşən «millətsevərlik – vətənpərvərlik» olmayıb, daha geniş mənə qatlarını əhatə etməklə «xüsusi» tarixi-metodoloji əsaslarına malikdir.

– Əbülqazinin əsərin yazılması zamanı tətbiq etdiyi «tarixi metodologiyaya» görə, hər bir xalqın tarixi, o cümlədən türkmənlərin tarixi onun ana dilində yazılmalıdır. O, özü bu prinsipdən çıxış edib əsəri saf, xalis türkcədə yazmağa səy etmişdir. Ə.İnanın yazdığı kimi, «Şəcərəyi-Türk» və «Şəcərəyi-Tərakimə» adlı əsərlərini yazan Əbülqazi Bahadır xan bu əsərlərini yazdığı dilin ən açıq (aydın, təmiz – S.R.) türkcə olduğunu qəti şəkildə söyləməkdədir... Heç şübhə yoxdur ki, Əbülqazi xan üçün xalis türkcə yazmaq, bir kəlmə belə yad söz işlətməmək, hətta cığataycadan istifadə etməmək bir ideal olmuş və bu idealını gerçəkləşdirməyə çalışmışdır <sup>136</sup>.

– Əbülqazinin türk tarixşünaslığı sahəsindəki müşahidələrinə görə, türk tarixini yazanlar türk dilinə ərəb və fars sözləri qatırlar ki, bu da türk haqqında türkcə lazım olan etnokosmik tarixi informasiyanın, şərti olaraq desək – «Türknamə»nin qavranmasını çətinləşdirir.

– Beləliklə, Əbülqazinin «tarix metodologiyasında» ünsiyyətin ən mühüm amili olan dil başlıca prinsip kimi götürülür. Bu prinsip semantik strukturuna görə mifoloji-kosmoqonik xassəlidir. Mif «birinci işarələr sistemi olan» dilin <sup>137</sup> əsasında təşəkkül tapıb, xüsusi tipli struktur kəsb etmiş «ikinci işarələr sistemi» kimi dil invariantının paradiqmasıdır. K.Levi-Stros yazır: «Mif – dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə mənə... onun təşəkkül tapdığı dil əsəsindən ayrılı bilir» <sup>138</sup>. Əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində göstərildiyi kimi, «...mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir strukturu fərqli səviyyələrdən

<sup>136</sup> İnan А. Ебулқазии Баһадур Хан ве Туркчеси // Абдулкадир Инан. Макалелер ве Инцелемелер. 2 Баскы, ЫЫ сит, Анкара: Турк Тарих Куруму Басымеви, 1998, с.108

<sup>137</sup> Труды по знаковым системам. Вып. 2, Тарту: 1965, с. 6

<sup>138</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с.

əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradiqmasıdır»<sup>139</sup>. Demək, Əbülqazinin oğuz-türkmən cəmiyyətinin struktur harmoniyasını bərpa etmək məqsədilə yazdığı əsərdə tətbiq etdiyi «tarix metodologiyası» ən ümumi planda «Dil-Tarix» münasibətlər modelinin etnokosmik harmoniyasına söykənir.

– «Dil-Tarix» münasibətlər modeli diaxron-arxetipik və eyni zamanda sinxron-arxitektonik strukturuna görə «Dil-Epos» və «Dil-Mif» münasibətlirinin paradiqmatik sütununu nəzərdə tutur:

Dil – Mif

Dil – Epos

Dil – Tarix

Göründüyü kimi, Əbülqazinin «Şəcəreyi-tərakimə»də tətbiq etdiyi «tarix metodologiyası» arxitektonik strukturu baxımdan dil-tarix münasibətlirinin etnokosmik harmoniyasını nəzərdə tutmaqla «Dil – Mif – Epos – Tarix» struktur törəməsinə (zəncirinə) söykənir. Bu halda dilin mifə münasibəti öz struktur əsaslarını dilin eposa və tarixə münasibətlərində qoruyur. Dil mifin strukturunu təşkil etməklə onun arxitektonik yaddaşına çevrilir. Mif də epos üçün eyni ilə belə bir struktur əsasını və arxitektonik yaddaşı təşkil edir. Əbülqazi çağının «Tarix»i etnokosmik informasiya strukturu baxımından məhz «Mif-Epos» informasiyasından təşkil olunur. Bu halda Əbülqazinin türklər haqqında tarixi əsərlərin məhz türk dilində yazılması haqqındakı «tarixi-metodoloji» «tezisi» həm də öz arxitektonik strukturu baxımından oğuz-türkmənlərin etnokosmik yaddaşının «Dil-Mif» arxetipini özündə əks etdirir.

Əbülqazinin bir tarixçi kimi, «Şəcəreyi-tərakimə»də istifadə etdiyi etnokosmik informasiyanın tarixilik «əyarına» münasibətdə onun şəcərə bilgilərini necə əldə etməsi haqqındakı qeydləri səciyyəvidir:

---

<sup>139</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бакы: Сяда, 2004, с. 121



«Türkmənlərdən, ömürlərini döyüşlərdə keçirmiş məşhur adamlar və keçmiş günlərin «baxşiləri» bunları söyləyirlər»<sup>140</sup>.

«Türkmənlərin tarix bilən bütün müdrik qocaları Oğuz xanın on iki çadırlarda (ürqə) oturan iyirmi dörd nəvəsinin adlarının anlamı haqqında, onların damğaları necədir və onların onqonları olmuş quşların adları haqqında belə söyləyirlər»<sup>141</sup>.

Bu qeydlər əsatiri-epik informasiyanın daşınma və yaşama durumu (pragmatik durum) haqqında bilgiler verir. Onlara diqqət edək:

– Əbülqazi üçün etnokosmik informasiyanın şifahi qaynaqlarını aşağıdakı söyləyici (informator) tipləri təşkil etmişdir:

1. (Ömürlərini döyüşlərdə keçirmiş) m ə ş h u r a d a m l a r .
2. (Keçmiş günlərin) b a x ş i l ə r i .
3. (Tarix bilən bütün) m ü d r i k q o c a l a r .

– Əbülqazinin söyləyiciləri oğuz-türkmən toplumunda hafizələrində yaşatdıqları (qoruduqları) informasiyanın «mötəbərliyinə» (düzlüyü və doğruluğuna) heç bir şübhə edilməyən şəxslərdir. Söyləyicilərin titulları, sosial rəq və mövqeləri, toplumun strukturunda oynadıqları rol, eləcə də mənəvi-əxlaqi, dini-mərasimi status və funksiyaları onların etnokosmik dəyərlərin konsentrasiya olunduğu, etnosun struktur dəyərlərinin daşındığı subyektlər olduğunu göstərir.

– Əbülqazinin söycəyicilərdən əldə etdiyi məlumatlar bütün hallarda toplumun struktur əsaslarına aiddir və ən başlıcası, həmin bilgiler etnokosmik dəyər kimi arxetipik müqəddəsliyini qoruyub saxlayır. Həmin məlumatları tam təsnif etməsək də, onlar, əsasən, aşağıdakıları əhatə edir:

1. İslami genealogiyaya müncər (həm də kontaminasiya) olunmuş «Oğuz xan» şəcərə informasiyası;

<sup>140</sup> Ябцлгази Башадыр хан. Шяъяреи-Тяракимя (Тцркмянлярин сой китабы). Рус дилиндян тяръцмя едян, юн сюз вя эюстяриъилярин мцяллифи вя библиографийанын тяртибчиси И.М.Османлы. Бакы: «Азярбайъан Милли Енсиклопедийасы» Н-ПБ, 2002, с. 69

<sup>141</sup> Ябцлгази Башадыр хан. Эюст. ясяри, с. 70

2. Oğuz toplumunun sosial strukturu, onun əsasında duran dünya modeli və onun elementləri;

3. Etnokosmik strukturun ritual-mifoloji təsnifat sistemi: etnososial struktur elementlərinin adları, adların mövcud dünya modelinin funksional qatı səviyyəsində mənaları;

4. Etnosun dünya modelinin semiotik təsnifat-işarələnmə sistemi (başqa sözlə – toplumun totem təsnifatı səviyyəsində işarələnməsi): damğalar, onqonlar;

5. Sosial sistemin həyatının tənzimləyici mexanizmləri (başqa sözlə – ritual sistemi): ayin və mərasimlər.

Deyilənlər göstərir ki, görkəmli tarixçi F.Sümərin oğuznamələrin mahiyyətini bütün göstəriciləri üzrə türkçülük şüuruna müncər etməsi<sup>142</sup> onun problemə yanaşmada ideoloji kontekstləşdirməni əsas götürməsindən irəli gəlməyib, «Oğuznamə» semanteminin türk etnokosmik dünya modelinin bilavasitə fəvqəlhərmoniya universumu olması, başqa sözlə, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun əsas fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri olması ilə bağlıdır.

***Beləliklə, «Oğuznamə» semanteminin kateqorial-epistemoloji strukturu ilə bağlı aşağıdakı qənaətlərə gəlmək mümkündür:***

***– «Oğuznamə» vahidi oğuz etnosunu bütövlükdə işarələndirən etnokosmik universumdur (oğuz etnosunun söz modelidir).***

***– «Oğuznamə» proyeksiyalandırdığı oğuz etnik vahidini bir etnos olaraq şərtləndirən kosmik semantemləri özünə konsentrasiya etməklə etnokosmik işarə bütövüdür (işarə sistemidir).***

***– 3. «Oğuznamə» ilə oğuz etnosunun bir-birinə münasibəti kosmik eynigüclülük (ekivalentlik) səviyyəsindədir. Oğuz etnosu «Oğuznamə»də bir bütöv olaraq proyeksiyalandırdığı kimi, «Oğuznamə» də müstəqil işarə olmaqla bərabər, eyni zamanda etnokosmosun***

<sup>142</sup> Сцмяр Ф. Оьузлар. Бакы: Яазычы, 1992, с. 346-347

**struktur qatı – səviyyəsidir: «Oğuz» adlı kosmik vahidin zəruri və ayrılmaz qurum üzvü kimi çıxış edir.**

**– «Oğuz» və «Oğuznamə» vahidlərinin struktur birgəliyi mifik-kosmoloji düşüncədən qaynaqlanır: etnos və onun kosmik proyeksiyası kosmoloji düşüncənin məntiqinə uyğun olaraq dünya modeli və mətn münasibətlərini özündə inikas edir. Oğuz etnosunun özünüdərk (dünya modeli) uyğun mətnlərdə gerçəkləşir və Oğuznamə belə gerçəkləşmənin ən universal səviyyəsidir.**

**– «Oğuznamə»nin etnosun özünügerçəkləşdirməsinin ən universal səviyyəsi kimi çıxış etməsi onun etnosun kosmik funksionallığının əsasında durmuş müqəddəs bilgini (sakral teoinformasiyanı) ifadə edən ən ilkin struktur səviyyəsi olması ilə bağlıdır.**

**– «Oğuznamə» etnokosmik vahidini oğuz etnosunun universal struktur vahidinə, universum işarəyə çevirən müqəddəs bilgi oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla bağlı ritual-mifoloji informasiyadır;**

**– «Oğuz kağan» – oğuz etnosunu proyeksiyalandıran (inikas edən) dünya modeli (etnokosmik semantemlərin – mənaların paradiqması), «Oğuznamə» – «Oğuz kağan» dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn universumudur.**

**– Oğuz etnosunu təsvir dilindən – gerçəkləşmə kodundan asılı olmayaraq, istənilən səviyyədə kosmik universum kimi təqdim edən mətn «Oğuznamə»dir.**

**– Oğuz etnosunun orta əsrlərdə etnik passionarlığının sonuncu dəfə öz etnokosmik işarəsi – «Oğuz» adı ilə kükrədiyi çağda tarixi şüurun güclənməsi ilə meydana gələn bütün tarix əsərləri «Oğuznamə» eposunun tarixə transformasiyası kimi çıxış edir.**

**– Orta əsr tarixçilərinin yazdığı oğuznamələr oğuz mifinin transformativ paradiqmalar sistemi olan «Oğuznamə» eposunun gerçək tarixi statusuna iddiasının sonuncu cəhdlərindəndir. Həmin**

**tarix əsərlərinin etnokosmik nüvəsini birbaşa «Oğuznamə» eposu təşkil edir.**

**– «Oğuznamə» eposunun dağılması ilə Oğuz mifinin tarixi düşüncəyə öz «Oğuz» (kağan) adı ilə birbaşa «müdaxiləsi» başa çatır və o, etnoepik düşüncənin genetik strukturuna enərək öz funksionallığını paradiqmatik impulslar və onları gerçəkləşdirən sintaqmatik törəmələr (transformasiyalar) şəklində davam etdirir.**

**– Genealoji modeli işarələndirmək baxımından «oğuznamə» və «şəcərə» anlayışları uyğun olaraq həm paradiqmatik törəmə, həm də etnosemantik sinonimlərdir.**

Beləliklə, «Oğuznamə» semantemi «Oğuz xan» dünya modelinin söz paradiqması, başqa sözlə, epik-nominativ dünya modelidir. Oğuz dünyasının söz modeli olan «Oğuznamə» semantemi ilə mifoloji «Oğuz xan» dünya modeli arasında təkçə paradiqma-invariant münasibətləri yoxdur. «Oğuz xan» modeli ilə «Oğuznamə» modeli arasında mifoloji şüurdan tarixi şüura keçidi nəzərdə tutan böyük bir zaman var. Bu halda «Oğuznamə» semantemi «Oğuz xan» mifoloji dünya modelinin tarixi şüur çağındakı epik paradiqmasıdır. Bu paradiqmanın struktur nüvəsində «Oğuz xan» semiotik modeli dayanır. «Oğuznamə» semantemi öz arxetipik strukturunda duran dünya modeli funksiyasına uyğun olaraq tarixi şüur çağındakı (mifdənsənörakı çağ) «Oğuz» dünyasının poetik söz kodu ilə ifadə olunmuş obrazını, istisnasız olaraq, bütövlükdə modelləşdirir. Başqa sözlə, «Oğuz» adı ilə adlanan sözlü mədəniyyət bütöv şəklidə «Oğuznamə» semantemində işarələnir. Oğuz epik mədəniyyətindəki atalar sözləri, dastanlar, hər cür paremioloji vahidlər, epik şəcərələr, mənqəbələr və sairənin hamısı bir kateqorial vahiddə – «Oğuznamə»də söz modelinə («Söz Oğuz»a – «Oğuz Söz»ünə) çevrilir. Bu mənada, «Oğuznamə» semantemi Oğuz etnokosmik varlığını (dünyasını) sözdə modelləşdirən obrazdır.

## IV FƏSİL

### OĞUZ MİFİNİN METODOLOJİ TƏHLİL MODELİ

Oğuz mifinin strukturunun oğuz mətnlərindən bərpası metodoloji təhlil modelinin qurulmasını zərurətə çevirir. Çünki «struktur»un öyrənilməsi həmin anlayışın ifadə etdiyi konstruksiyanın sxemini özündə əks etdirən təhlil modeli (analitik aparat) olmadan uyğun şəkildə həyata keçirilə bilməz. Bizim təhlilimizdə oğuz mifinin «strukturunun» mental arxetiplərlə müəyyənləşən arxisemlər bütövünün (sisteminin) bərpası nəzərdə tutulduğu üçün təhlilin metodoloji modelini qurmadan ötürmək mümkün deyildir.

#### **1. Mif və müqayisəli-tarixi təhlil metodu.**

Azərbaycan mifologiyasının metodoloji təcrübə tarixi öz əsas kütləsində müqayisəli-tarixi metodun tətbiqi ilə əlamətdardır. Zaman-zaman ən müxtəlif səviyyələri gerçəkləşdirilmiş bu metod M.Seyidov, A.Nəbiyev, C.Bəydili, R.Əliyev, F.Bayat, R.Qafarlı, R.Kamal və başqalarının yaradıcılığının simasında uğurlu və bəzən fundamental nəticələr vermişdir. Bu da öz növbəsində Azərbaycan folklorşünaslığında mifin (bütövlükdə: folklorun) tarixi-müqayisəli metodla tədqiqinin zəngin nəzəri bazasını yaratmışdır. Məhz həmin baza bu gün bizə metodoloji təhlil modelinin daha mürəkkəb sintezini qurmağa imkan verir.

Oğuz mifinin arxetipik strukturunun öyrənilməsi problemə yanaşmanın ümummetodoloji müstəvisində struktur-semiotik təhlil metodunu nəzərdə tutur. Lakin «struktur-semiotik» yanaşma elmin indiki inkişaf səviyyəsində bütün yanaşma metodlarında, o cümlədən müqayisəli-tarixi metodda olduğu kimi geniş, əhatəli məzmun kəsb etmişdir. Aparılmış çoxsaylı təcrübələr hər bir metodun müxtəlif modifikasiyalarını yaratdığı kimi, «struktur-semiotik metod» da, əslində, müxtəlif təcrübələrin kombinasiyası kimi genişlənmiş, zəngin daxili struktur əlvanlığına malik, kəmiyyət

strukturunda çoxsaylı metodik modifikasiyalardan təşkil olunmuş sistemə çevrilmişdir. Tədqiqatçıya bütün hallarda zəngin seçim və kombinasiya imkanları verən belə geniş tutumlu metodun oğuz mifinə tətbiqi də bunun konseptual əsaslarının yaradılmasını və konkret təhlil modelinin qurulmasını tələb edir.

Digər tərəfdən, bunu iki amil xüsusilə aktuallaşdırır:

Birincisi, oğuz mifinin struktur-semiotik metodla öyrənilməsinin hər hansı təcrübəsinin olmaması faktoru;

İkincisi, metodu oğuz mifi üzərində reallaşdıracaq müəllifin nəzəri-təcrübi bazasının keyfiyyət müəyyənliliyinin göstəricilər faktoru.

Bu iki faktor bütövlükdə oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına tətbiq olunacaq konkret təhlil üsulunun müəllifin konstruksiyasında qurulmuş modelinin özünəməxsusluğunu şərtləndirir.

K.Levi-Stros yazır: «Həqiqi elmi təhlil faktlara uyğun gəlməli, sadəlik ölçüsünə cavab verməli və izahedici gücə malik olmalıdır»<sup>143</sup>. Qeyd edək ki, müqayisəli-tarixi metod özünə məxsus olan tətbiq planında bu ölçülərə cavab versə də, məhz oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsi üçün uyğun bazanı vermir. Başqa sözlə, bu metod mifoloji şüurun təkamülünün diaxron mənzərəsini bərpa etməyə imkan versə də, mifin strukturunun mental arxetiplərlə müəyyənləşən morfologiyasının, sintaqmatik funksionallığının, xüsusən mental arxitektonikanın təsəvvürlər modelində yaratdığı sinxron-paradiqmatik cərgələrin semantikasının öyrənilməsi üçün uyğun təhlil modeli rolunu oynamır. Belə ki, oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına münasibətdə müqayisəli-tarixi metod semiotik fakturaya «uyğun gəlmir», bu üzdən mücərrədləşərək «sadəlik ölçüsündən» və «izahedici gücündən» məhrum olur.

Folklorun müqayisəli-tarixi öyrənilməsinin metodologiyasına ayrıca monoqrafiya həsr etmiş B.N.Putilov yazır ki, folklorun müqayisəli-tarixi

---

<sup>143</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с. 37

tədqiqi xalq poeziyasının müxtəlif məktəb və cərəyanlar tərəfindən öyrənilməsinin ayrılmaz tərkib hissəsini təşkil edərək mürəkkəb və uzun yol keçmişdir <sup>144</sup>. Oğuz mifinə münasibətdə məsələnin bu cəhəti öz-özlüyündə mükəmməl təhlil metodu olan müqayisəli-tarixi yanaşmanın imkanlarının struktur-semiotik yanaşma metodunun imkanları ilə sintezləşdirməyi tələb edir. Çünki oğuz mifinin bərpasına istənilən metodoloji müstəvidə yanaşma «tarixi» kontekstdə «müqayisəli» yanaşmanı mütləq şəkildə nəzərdə tutur. Belə bir «sintezləşdirmənin» mümkünlüyü və zəruriliyi haqqında Y.M.Meletinskiyin fikri səciyyəvidir. O, «folklorşünaslıqda struktur-semiotik metodun tətbiqi məsələsi» ilə bağlı bir çox fikirləri təhlil edərək yazır: «Folklorun və mifologiyanın öyrənilməsi sahəsindən... gətirilmiş nümunələr elmi obyektin müxtəlif aspektlərinin təhlili üçün müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodikaların birləşməsinin mümkünlüyünü və zəruriliyini təsdiq edir. Struktur-semiotik yanaşma zaman baxımından nisbətən dayanıqlı həddə olan mifoloji və poetik strukturlarda kara gəlir. Qeyd etmək lazımdır ki, buna baxmayaraq, xüsusi mərhələ kəsiklərinin struktur-semiotik təhlilinin nəticələri poetik sistemlərin metodik baxımdan ardıcıl şəkildə tutuşdurulması yolu ilə qismən tarixi poetikanın maraqları naminə də istifadə oluna bilər. Belə ki, V.V.Proppun reseptləri əsasında klassik sehrli nağılın V.V.Propp üzrə olan morfoloji sxemlərinin və hindu nağıllarının (yenə də – S.R.) A.Dandes tərəfindən yerinə yetirilmiş müqayisəsi təkcə bu iki folklor-poetik sistemi («rus», yaxud «Avropa» və «amerikan-hindu») ciddi şəkildə tutuşdurmağa yox, həm də nağılların tarixi morfologiyası planında bir sıra hipotezlər təklif etməyə imkan verir: sehrli nağılın daha inkişaf etmiş, «klassik» forması məlum struktur məhdudiyyətlərinin müəyyən tarixi mərhələdə meydana çıxmasının nəticəsidir» <sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Ленинград: Наука, 1976, с. 8

<sup>145</sup> Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977, с. 162

V.M.Jirmunski «müqayisə»ni metodologiya yox, metodik üsul hesab edərək göstərir ki, müqayisə istənilən tarixi tədqiqatın mütləq elementidir və o, tədqiqatın elə metodik üsuludur ki, məxtəlif metodlar çərçivəsində müxtəlif məqsədlərlə tətbiq oluna bilər <sup>146</sup>. «Müqayisə» bu baxımdan oğuz mifinin struktur-semiotik metoddla öyrənilməsinin də «mütləq elementi» olaraq qalır.

B.N.Putilov «müqayisə»ni həm üsul, həm də metod kimi götürərək, yuxarıdakı fikri belə şərh edir: «V.M.Jirmunski, haqlı olaraq, elmi müqayisənin tədqiqatın problematikasından asılılığını vurğulayır. Mən ancaq onu əlavə edərdim ki, bu asılılığın özü bizim bir metodologiyanın həddləri daxilində fərqli problematikalarla, yaxud fərqli metodoloji yanaşmalarla qarşılaşmağımızla şərtlənir <sup>147</sup>.

Göründüyü kimi, B.N.Putilov məsələni daha mürəkkəb münasibətlər zəminində təsəvvür edir. Jirmunski «müqayisənin» xarakter müəyyənliliyini təkcə problematikaya müncər edirsə, Putilov şərtləri genişləndirir: buraya müxtəlif metodologiyaları əlavə edir. Bu mənada, «müqayisə» məhz həmin «genişləndirilmiş şərtlər» daxilində struktur-semiotik yanaşma zəminində özünəməxsus səciyyə kəsb edir.

Təkcə «müqayisə» anlayışı yox, eləcə də müqayisəli-tarixi təhlil metodunun bir sıra mühüm və xarakterik anlayışları struktur-semiotik yanaşma müstəvisində müəyyən hallarda əlavə, müəyyən hallarda isə tamamilə fərqli məzmun kəsb edir.

Məsələn, müqayisəli-tarixi yanaşmada «tipologiya» anlayışı mühüm yer tutur. «Tipologiya» adı altında geniş mənada, görünür ki, özünü təbiət və cəmiyyətin əşya və hadisələrində, xassə və münasibətlərində, element və strukturlarında, proses və vəziyyətlərində təzahür etdirən qanunauyğun, bir sıra obyektiv faktorlarla şərtlənən təkrarlanmanı başa düşmək

---

<sup>146</sup> Жирмунский В.М. народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. Москва-Ленинград: Наука, 1962, с. 75-76

<sup>147</sup> Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Ленинград: Наука, 1976, с. 7



lazımdır»<sup>148</sup>. Yerindəcə qeyd edək ki, həmin təkrarlanma K.Levi-Stros yanaşmasında mifin strukturunun aşkarlanmasının başlıca metodik «üsullərindəndir». O yazır: «Eyni ardıcılığın mifdə və ümumiyyətlə, şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkarlayır»<sup>149</sup>. «Beləliklə, hər hansı bir mif qatbaqat struktura malikdir və o struktur üzdə, belə demək mümkünsə, təkrarlanma üsulunda və onun sayəsində aşkarlanır»<sup>150</sup>.

Göründüyü kimi, müqayisəli-tarixi metodda «tipologiyanın» anlayışının mahiyyətini («canını») təşkil edən «təkrarlanma» K.Levi-Strosun struktur yanaşmasında «üsul» hesab olunur.

Qeyd edək ki, prof. K.V.Nərimanoğlu təkrarlanmanı türk poetikasının (lingvofolkloristikasının – lingvopoetikasının) iki əsas qanunundan biri kimi şərh etmişdir. Alim yazır: «Biz bu qanunları iki hesab edirik:

1. Təkrar sistemi və ya təkrarlanma qanunu;
2. Sıralanma, düzüm sistemi və sıralanma qanunu»<sup>151</sup>.

K.V.Nərimanoğluna görə bu qanunlar, əslində, varlıq aləminin ilahi-kosmoqonik strukturu ilə bağlı harmoniyayı inikas edir: «Təkrar və sıralanma dilin bütün səviyyələrini əhatə edir. Fonemlərin, morfemlərin, sözlərin, cümlələrin, kiçik (mikro) mətnlərin böyük mətn içərisində sıralanması, təkrarı fəzadakı planetlərin, göy cisimlərinin (bildiyimiz və bilmədiyimiz) sıralanmasına və dövrəvi təkrarına bənzəyir»<sup>152</sup>.

B.N.Putilov yazır: «Tipoloji münasibətlər eyniyyət, analogiya, paralellik, açıq oxşarlıq səciyyəsi daşıya bilər. Lakin bu münasibətlər uyğunluğun müxtəlif dərəcələrinin tipoloji varisliyin təzahürləri olaraq qarşılıqlı şəkildə

<sup>148</sup> Путилов Б.Н. Эюст. ясяри, с. 9

<sup>149</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с. 206

<sup>150</sup> Леви-Строс К. Эюст. ясяри, с. 206

<sup>151</sup> Няриманову К.В. Юзцмцз, сюзцмцз. Бакы: Чинар-Чап, 2005, с. 577-578

<sup>152</sup> Няриманову К.В. Эюст. ясяри, с. 578

əlaqələnməsi zamanı daha mürəkkəb formalarda olur»<sup>153</sup>. «İstənilən oxşarlığın işarələnməsindən ötrü... «bənzəyiş» (likeness) terminindən istifadə etmək təklif olunur. Buna uyğun olaraq «bənzəyiş» üç növdə ola bilər: tipoloji mənada – «oxşarlıq», areal mənasında – «korrelyasiya», genetik mənada – «uyğunluq». «Bənzəyişdən» başqa yenə də üç növdə olan «münasibət» anlayışı da əlavə olunur: «izomorfizm», «bənzəyiş», «yaxınlıq». Folklorşünaslıqda «bənzəyiş» və «münasibət»i bildirməkdən ötrü (dəqiq mənası olan terminlərdən fərqli olaraq – S.R.) konkret mənada işlənməyən «analogiya», «paralellər», «oxşarlıq», «ümumilik», «əlaqələr», «qohumluq», «uyğunluq», «yaxınlıq» və s. terminlərə də rast gəlinir»<sup>154</sup>.

N.İ.Kravçov müqayisəli-tarixi yanaşma təcrübəsindən çıxış edərək göstərir ki, elmi praktikada «əlaqə», «oxşarlıq», «ümumilik» anlayışları fərqləndirilmir. Alimə görə, eposda eyni qəhrəmanlar, eyni nəğmə və süjetlər «ümumidir». «Oxşarlıq» isə yaxın süjetlərdə, yaxın struktur və poetikalarda ifadə oluna bilər. (Məsələn – S.R.), serb və bolqar eposlarında «ümumi olan» var. Rus və serb eposları arasında isə «ümumi olan» yoxdur, «oxşarlıq» var<sup>155</sup>.

Yuxarıdakı anlayışlar struktur-semiotik metodda öz semantik yayğınlığını itirir və gerçəkliyi təsvirinin paradiqmatik modelinin müxtəlif səviyyə və elementləri kimi çıxış edir. Məsələn, müqayisəli-tarixi yanaşmada «bənzəyiş»in üç növü içərisində areal aspekti ifadə edən «korrelyasiya» sözü strukturun semiotik modelləşdirilməsində oppozisiyaların universal əsası kimi çıxış edir. N.S.Trubeskoy fonoloji oppozisiyaların təkə fonoloji yox, bütün oppozisiya sistemlərinə məxsus qanunauyğunluqlarından danışarkən yazır: «Hər bir qarşılaşma üzvlərinə onları bir-birindən fərqləndirən əlamətlərlə yanaşı, ehlə əlamətlər xasdır ki, bunlar qarşılaşmanın hər iki üzvünə aid olur. Belə əlamətləri «müqayisə

<sup>153</sup> Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Ленинград: Наука, 1976, с. 9-10

<sup>154</sup> Путилов Б.Н. Эюст. ясяри, 10

<sup>155</sup> Кравцов Н.И. Южнославянский эпос (к вопросу о терминологии) / История, культура, фольклор и этнография славянских народов. Прага: 1968, с. 241

üçün əsas» kimi götürmək olar. Müqayisəyə gələ bilməyən, yəni heç bir oxşar cəhətləri olmayan iki şey (məs.: mürəkkəb qabı və iradə azadlığı) oppozisiya yarada bilməz<sup>156</sup>.

Ümumiyyətlə, «müqayisə»nin mütləqləşdirilməsi (ifrata varılması) tədqiqatı yanlış istiqamətə yönəldə bilir. Ona görə də F.Sössür xəbərdarlıq edir: «Həddindən artıq müqayisəli metod özü ilə bütöv bir səhv baxışlar sistemi gətirir ki, həmin baxışlar gerçəyə uyğun deyil və ümumiyyətlə, insan nitqinin mövcudluğunun real şərtlərinə ziddir<sup>157</sup>.

Bu cəhətdən digər hallarda qeyri-termin olan sözlərin struktur yanaşmada dəqiq anlamları vardır. Eyni sözü müqayisəli-tarixi folklorşünaslıqda «bənzəyiş»i bildirməkdən ötrü dəqiq mənası olan termin kimi işlənməyən «analogiya» sözü haqqında da demək olar. F. de Sössür yazır: «Analogiya nümunəni və onun daimi təqlidini nəzərdə tutur. Analoji forma – bu, müəyyən qayda əsasında bir və ya bir neçə başqa formanın nümunəsi əsasında yaranmış formadır»<sup>158</sup>.

Deilənlənlərin axarında oğuz mifinin semiotik strukturunun təhlil modelinin qurulması A.F.Losevin eyni terminlərin yaxın və fərqli elm sahələrində müxtəlif anlamlarda işlənməsi nəticəsində yaranmış terminoloji xaosu aradan qaldırmaq məqsədi ilə irəli sürdüyü yeganə prinsipin – «müəlliflərin bu və ya başqa termin sistemindən istifadə edərkən öz terminologiyalarını axıradək saxlaması və onlar tərəfindən hər dəfə hansısa başqa termin sisteminin qəbul edilməsi ilə yollarından sapmamaları» zərurətinin<sup>159</sup> burada da reallaşdırılmasını tələb edir.

## **2. «Oğuz mifinin strukturunun təhlili», yaxud «oğuz mifinin struktur təhlili»**

---

<sup>156</sup> Трубетской Н.С. Фонологийанын ясаclarы. Бақы: МЦТярым, 2001, с. 85

<sup>157</sup> Сюссур Ф. Цмуми дилчилик курсу. Бақы: БДУ няш., 2003, с. 57

<sup>158</sup> Сюссур Ф. Эюст. ясяри, с. 291

<sup>159</sup> Лосев А.Ф. Терминологическая многозначность в существующих теориях знака и символа / Языковая практика и теория языка. Вып. 2. Москва: Наука, 1978, с. 3

«Oğuz mifinin strukturunun təhlili» və «oğuz mifinin struktur təhlili» həm üst-üstə düşən, həm də fərqli anlayışlar olmaqla biri-birinə münasibətdə çox mürəkkəb terminoloji modeli təşkil edir. «Oğuz mifinin strukturunun təhlili», ümumən, onun (poetik) quruluşunun – strukturunun təhlili deməkdir və bu təhlili struktur metod da daxil olmaqla ən müxtəlif metodlarla aparmaq mümkündür. «Oğuz mifinin struktur təhlili» isə birbaşa struktur-semiotik metodu nəzərdə tutan yanaşmadır.

Məsələnin bütün mürəkkəbliyi, o cümlədən mahiyyəti «struktur» termininə strukturalizmin (ümumən: struktur-semiotik yanaşmanın) bütün başqa metod(ologiya)lardan tamamilə başqa məna verməsi ilə bağlıdır. Bu mənada, əgər təhlil struktur-semiotik metodla aparılırsa, bu halda «oğuz mifinin strukturunun təhlili» və «oğuz mifinin struktur təhlili» anlayışları üst-üstə düşür. Yox, təhlil başqa (qeyri-struktur) metodla aparılırsa, onda həmin anlayışlar üst-üstə düşmür. Bu da oğuz mifinin semiotik strukturunun təhlilində «struktur» anlayışını xüsusi konsept olaraq təhlil müstəvisinə gətirməyi tələb edir.

### **2.1. «Struktur» və «strukturalizm» anlayışları.**

Mifə struktur-semiotik yanaşma tamamilə fərqli metoddur və onun metodologiyasını strukturalizm təşkil edir. H.Saim Parladır yazır ki, «memarlıqdan ədəbiyyata, dilçilikdən antropologiyaya qədər, haradasa, bütün intellektual sahələrdə intibah xarakterli bir inkişaf olaraq dəstəklənən və mədəniyyət elementlərinin hər hansı başqa bir dilemma yaradacağı şərhinin mümkünlüyü iddiası ilə ön plana çıxan strukturalizm mifin təhlilinə yönəlik mühüm bir kontekst yaratmışdır»<sup>160</sup>.

Strukturalizmin bütün mahiyyəti istər onun təşəkkül dövründə, istər yayılması və fəlsəfi dərkində, istərsə də poststrukturalizmdə strukturun aşkarlanmasına müncər olunur. N.S.Avtonomova yazır: «Strukturalizm XX

---

<sup>160</sup> Саим Парладыр Ш. Мит Симэелиьы ве Митин Йапысал Чюзцмлемеси // «Фолкор, Едебийат» топлусу. Ыил: 12, Сайы 48. Анкара: 2006, с. 18

əsr sosiohumanitar elmində bir sıra istiqamətlərin ümumi adıdır. Həmin istiqamətlər strukturun aşkarlanması ilə bağlıdır. Struktur isə tamın müxtəlif cür təşəkkül və dəyişmələri zamanı öz sabitliyini saxlayan elementləri arasında münasibətlərin cəmidir. Strukturun aşkarlanması mədəniyyətin müxtəlif sahələrində həyata keçirilir: dildə və mədəniyyətdə, sosial qurumlar və ideyalar tarixində, incəsənətdə və mədəniyyətin kütləvi təzahürlərində»<sup>161</sup>.

Ümumiyyətlə, «struktur» çox mürəkkəb anlayışdır və ona baxışlar da müxtəlif nəzəriyyə və cərəyanlarda, metodoloji yanaşmalarda müxtəlifdir. Məsələn, V.K.Potyomkin və A.L.Simanov «struktur» anlayışını «sistem» və «məkan» anlayışları ilə münasibətdə səciyyələndirərək yazırlar: «Məlum olduğu kimi, struktur sistem elementlərinin mövcudluq üsulunu, qanununu ifadə edir. Sistemin strukturunu dərk etmək sistemin aşkarlanmış elementlərini bir sıra qanunauyğun əlaqələrlə bağlamaq, bu elementlər arasında mövcud olan münasibətlər toplusunu açıqlamaq deməkdir. Obyektin istənilən strukturu... məkani struktura malikdir və onun sərhədləri var. Həmin sərhədlərin dəyişməsi öz növbəsində obyektin özünün dəyişməsinə səbəb olur. Daha dəqiq desək, struktur, müəyyən mənada, özünü məkan kimi təzahür etdirir»<sup>162</sup>.

Azərbaycan kristalloqrafı X.Məmmədov və onun həmfikirələri (bundan sonra: X.Məmmədovgil – S.R.) yazırlar: «Quruluş» (struktur) – indi təbiət, insan, sənət, elm haqqında ümumiləşmiş söhbətlərdə ən çox işlədilən atomar anlayışdır – sözləşmiş düşüncə atomudur. Düşüncəyə ölçüsüz bir aydınlıq gətirən, gərəkliliyi yenidən başa düşülmüş bu anlayışın iki min ildən artıq yaşı var»<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Автономова Н.С. Структурализм // «Интернет в интеллект» структур-семиотик арашдырмалар бцллетени. Сайы-1. Бақы: Сяда, 2001, с. 30

<sup>162</sup> Потемкин В.К., Симанов А.Л. Пространство в структуре мира. Новосибирск: Наука, 1990, с. 138

<sup>163</sup> Мямядов Х.С., Ямирасланов И.Р., Няъяфов Щ.Н., Мцрсялийев А.А. Нахышларың йадашы. Бақы: Азярбайъан Дювлят Няшриййаты, 1981, с. 7

X.Məmmədovgil «struktur» anlayışını qurulma kombinasiyası kimi izah edirlər: «Quruluş dedikdə biz indi də nəyinsə nələrdənsə necə qurulduğunu başa düşürük. Riyaziyyatda mürəkkəb həqiqətlər aksiomatik həqiqətlərdən qurulur...»; «Tərkibin eyni, quruluşların müxtəlifliyinə aid təbiətdən, ictimai aləmdən, texnikadan saysız-hesabsız misallar gətirmək olar. Buradan çox aydın görünməlidir ki, təbiətdəki elementlərin sayının onlardan düzələn mürəkkəbliklərin sayına nisbətən çox-çox az olması tərkibdən başqa, bir də quruluşun hesabınadır»; «Quruluş hadisələrə aid olanda çox vaxt qanunauyğunluq anlayışı ilə əvəz olunur. Belələklə, «quruluş təbiətin müxtəliflik yaratmaq yoludur» desək daha doğru olar»<sup>164</sup>.

Göründüyü kimi, X.Məmmədovgil «strukturun» sonuncu tərifində onu fəlsəfi baxımdan səciyyələndirmişlər. Əlbəttə, bu fəlsəfi yanaşma «struktura» strukturalizmin yanaşması ilə birbaşa (hər fən) üst-üstə düşür. Lakin çağdaş Azərbaycan sinergetik fikrinin X.Məmmədov fenomeninə yanaşması strukturalizmdəki və X.Məmmədovgildəki «struktur» anlayışını həm klassik rasionallıq kontekstində birləşdirməyə, həm də sonuncunun yanaşmasının qeyri-xətti, qeyri-müəyyən, qeyri-səlis müstəviləri birləşdirən postqeyri-klassik rasionallıq kontekstində də mənalandığını görməyə imkan verir.

Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiqi ilə sinergetik məntiqi eyni koqnitiv müstəvidə birləşdirmək istiqamətində ciddi axtarışlar aparan Azərbaycan alimi F.Qurbanov yazır ki, X.Məmmədov müxtəlifliyin bütövü yaratmasının sinergetik aspektlərini də dərk edibmiş. O, «quruluş təbiətin müxtəliflik yaratmaq yoludur»<sup>165</sup> fikrini söyləyir və bu «yol»un elmi özəlliklərini göstərir»<sup>166</sup>. «Biz deyə bilərik ki, amöbün özünütəşkilatlandırması universal

---

<sup>164</sup> Мямядов Х.С., Ямирасланов И.Р., Няъяфов Щ.Н., Мцрсялийев А.А. Эюст. ясяр, с. 8, 9

<sup>165</sup> Мямядов Х.С., Ямирасланов И.Р., Няъяфов Щ.Н., Мцрсялийев А.А. Эюст. ясяр, с. 9

<sup>166</sup> Гурбанов Ф. Синерзетика: хаосун астанасында. Бакы: «Бакы Университети» нящриййаты, 2004, с. 9

mexanizmə əsaslanır. Yəni bu, ümumiyyətlə, həyatda yaranış mexanizmidir. Onda belə çıxır ki, bizim əcdadlarımız xalçalarda yaranış mexanizmlərini əks etdiriblər? Onlar bunu haradan biliblər? Və bu hal Azərbaycan mədəniyyətinin kodlarının hələ tam açılmadığını ifadə etmirmi? Dünya elminin indi gəldiyi nəticələri bizim xalqın əlləri xalçalarda «yazırmış»! Və Azərbaycan elmi təfəkkürü bu oxşarlıqları XX əsrin 80-ci illərində tuta bilmişdi. Xudu Məmmədov «sinergetika» terminini işlətməsə də, təfəkkür təzi, sualların qoyuluşu və problemlərin (daha doğrusu oxşarlıqların) izahında sinergetik yanaşmaya çox yaxın mövqeyə gəlib çıxmışdı. Əgər o, bu fikirlərini ayrıca bir sistem olaraq tam nəzəri hala salıb, təqdim etsəydi, Azərbaycanda sinergetikanın variantlarından birinin yaradıldığının şahidi olardıq (ad başqa ola bilərdi)»<sup>167</sup>.

Strukturun X.Məmmədov şərhilə klassik strukturalizmdəki şərhinin daha bir kəsişmə nöqtəsi K.Levi-Strosun bir «kristalloqrafik metaforasında» da aşkarlanır. Sonuncu yazır: «Bir riskli müqayisəni özümüzə rəva bilib, deyə bilərik ki, mif nə isə bir dil hadisəsidir. O, nitqdə kristalların fiziki hadisələrdə tutduğu yeri tutur»<sup>168</sup>.

«Struktur metodun (bütövlükdə: strukturalizmin – S.R.) mahiyyəti – N.A.Butinovun yazdığı kimi – öz toplusu halında insan aqlının qeyri-şüürsini (təhtəşüuru – S.R.) təşkil edən struktur elementlərinin aşkarlanmasından ibarətdir»<sup>169</sup>.

K.Levi-Strosa görə təbiətin gerçək mahiyyəti qeyri-şüürdə, o da öz növbəsində miflərdə, yuxu simvollarında və s. reallaşır (simvollaşır). Böyük alimin fəlsəfi görüşlərini təhlil edən N.A.Butinov yazır: «Deməli, (L.Strosa görə – S.R.) iki struktur var: 1) insan aqlının strukturu və 2) fiziki gerçəkliyin

<sup>167</sup> Гурбанов Ф. Эюст. ясяри, с. 7-8

<sup>168</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с. 206

<sup>169</sup> Бутинов Н.А. Леви-Строс – этнограф и философ / Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с. 425

strukturu. Levi-Stros bunların arasında bərabərlik işarəsi qoyur: onlar sanki eynidir»<sup>170</sup>.

«İnsan təbiəti dərk edə bilərmə? Levi-Stros cavab verir ki, olar. Hansı yolla? İnsanı, insan aqlının strukturunu öyrənmək yolu ilə»<sup>171</sup>.

«Beləliklə, Levi-Strosa görə, təbiətin idrakının bir yolu var: adamların sözlərini və hərəkətlərini öyrənmək və onlardan struktur elementlərinə, şüurdan qeyri-şüuriyə, xüsusi qanundan ümumi qanunlara doğru getmək lazımdır. Levi-Stros bu qanunları universal adlandırır: alimin məntiqincə o səbəbdən ki, həmin universal qanunlarda insan və təbiət inikas olunmuşdur. Strukturalist Levi-Stros həmin qeyri-şüurini miflərin öyrənilməsi yolu ilə, strukturalist J.Lakan qeyri-şüurinin psixologiyasının öyrənilməsi yolu ilə, strukturalist M.Fuko isə ağılsızlığı və cinayətkarlığı öyrənmək yolu ilə aşkarlamağa çalışırlar. Lakin onlardan hər biri hesab edir ki, o, insan aqlının binar oppozisiyalardan təşkil olunmuş qeyri-şüuri strukturunu aşkar etməklə eyni zamanda onları əhatə edən gerçəkliyin, bütün kainatın strukturunu aşkarlayır. Beləliklə, strukturalizm, sadəcə olaraq, metod yox, xüsusi dünyagörüşü, xüsusi fəlsəfi sistemdir»<sup>172</sup>.

Bu cəhətdən Butinovun «strukturalizm» anlayışını etnoqrafik kontekstdə səciyyələndirməsi məsələni daha da aydınlaşdırır: «Strukturalizm – bu, strukturu insanın daxilində axtaran, onu aqlın qeyri-şüuri strukturunda gören bir istiqamətdir»<sup>173</sup>.

Strukturalizmin və onun reallaşma vasitəsi olan struktur metodunun mahiyyətinin varlıq aləminin insan psixikasının təhtəlşüür (qeyri-şüuri) hissəsində reallaşmış strukturunun aşkarlanmasından ibarət olması tezisinin oğuz mifinin semiotik strukturunun bərpasına birbaşa dəxli var. Çünki mif struktur metodun əsas tədqiqat materialını təşkil edir. «Levi-Strosun nöqtəyi-nəzərincə, kəbin normaları, qohumluq sistemləri, miflər

<sup>170</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 426

<sup>171</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 426

<sup>172</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 426

<sup>173</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 429



koddur və alimin vəzifəsi həmin kəbin normalarında, qohumluq sistemlərində, miflərdə nəyin kodlaşdırıldığını aşkarlamaq, başqa sözlə, binar oppozisiyaları aşkarlamaqdır»<sup>174</sup>.

Strukturalizmin bu klassik postulatlarına söykənsək, oğuz mifinin strukturu oğuz mifoloji şüurunun təhtəşüurunun strukturunu, o da öz növbəsində oğuz insanının qavradığı dünyanın gerçək strukturunu özündə əks etdirir. Bu cəhətdən oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsi oğuz şüurunun strukturunun öyrənilməsi deməkdir. K.Levi-Strosun göstərdiyi kimi, «çöldə olan təbiətə yox (oraya yol bağlıdır), içəridə olan təbiətə yol tapmaq lazımdır. İnsanda simvol və işarələrdə təzahür edən zahiri «Mən» («self») və daxili «Mən» («I»), binar oppozisiyalar, onun aqlının zahiri təbiətin strukturu ilə eyni olan qeyri-şüuri strukturu var: insana onun aqlının qeyri-şüuri strukturu təbiət tərəfindən verilib, bu, elə təbiətdir. Biz aqlın strukturunu dərk etməklə kainatın strukturunu dərk edə bilərik»<sup>175</sup>. «Levi-Stros təsdiq edir ki, o simvol və işarələrdən aqlın qeyri-şüuri strukturuna gedən yolu tapmış və onun sözlərinə görə, bununla da filosofların min il boş yerə çalışıb-vuruşduqları problemi həll etmişdir»<sup>176</sup>.

Qeyd olunduğu kimi, strukturalizmin «struktur» anlayışı müxtəlif nəzəriyyə və məktəblərin «struktur» anlayışı ilə heç də üst-üstə düşmür. Məsələn, V.A.Beylis görkəmli ingilis ritualşünası V.Ternerin ritual nəzəriyyəsini araşdıran tədqiqatında yazır: «Ternerin məşğul olduğu bütün şeylərdə onu hər şeydən əvvəl proses, inkişaf maraqlandırır. O, insan haqqında danışarkən həmişə və ilk növbədə vurğulayır ki, bu inkişafda olan növdür. Hələ inkişaf mərhələsində olan insan üçün isə proses mərkəzi problemdir. Proses varisliyi və yenilyi, parçalanma və yenidən birləşməni, strukturu, destrukturlaşmanı (strukturun dağılmasını – S.R.) və restrukturlaşmanı (yenidən strukturlaşmanı – S.R.) tələb edir. Buradan aydındır ki, strukturların onların dəyişməz halında öyrənilməsi cəmiyyət

<sup>174</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 439

<sup>175</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 449

<sup>176</sup> Бутинов Н.А. Эюст. ясяри, с. 449

haqqında təhrif olunmuş təsəvvürlər verir, sosial proses haqqında isə heç bir təsəvvür vermir. Sosial prosesin başa düşülməsi üçün isə təkcə strukturlar haqqında yox, eyni zamanda biri-biri ilə daimi və sıx qarşılıqlı əlaqədə, toqquşma və təsirdə olan antistruktur və kontrstrukturlar haqqında biliklər zəruridir. Terner deyir ki, «Şərq və Qərbin tarixi və mədəni, ierarxik və bərabərçilik qarşıdurma özünəməxsusluğunun, fərdiyyətçilik və ümumiyyətçiliyinin arxasında belə bir sadə fakt durur: insan – antistrukturlarda inkişaf edən və strukturlarda özünü qoruyub saxlayan həm struktur, həm də antistruktur varlıqdır»<sup>177</sup>. V.A.Beylis hesab edir ki, «burada konsepsiya vardır, lakin bu həm də antikonsepsiyadır. Kim ki, strukturalizmin inkişafını diqqətlə izləyib, burada Ternerin adını çəkmədən müraciət etdiyi opponenti tapmağa gecikməz: bu, Klod Levi-Stros və daha geniş halda fransız etnologiya məktəbidir»<sup>178</sup>.

«Britaniya (sosial – S.R.) antropologiyası (fransız strukturalizmindən fərqli olaraq – S.R.) ilk növbədə mahiyyət etibarilə istənilən sosial birliyin əsasında duran ziddiyyətli struktur prinsiplərinin qarşı-qarşıya gəldiyi konflikt situasiyalarda daha parlaq şəkildə təzahür edən sosial nəticələrlə maraqlanır. Ona görə də Terner tədqiqatda ideal halı harmonik ölçüdə təsvir edən mətndən yox, ritual vəziyyətindən, daha doğrusu, cəmiyyətin elə bir halından çıxış etməyi düzgün sayır ki, burada konflikt sosial strukturun parçalanma halına yaxınlaşdığı, ya bərpasının yalnız ritualla mümkün olacağı, ya da parçalanmanı qanuniləşdirib dinclik əldə edəcəyi dərəcəyə çatmışdır»<sup>179</sup>.

Göründüyü kimi, «struktur» anlayışı Britaniya sosial antropologiyasında, öz sadə anlamında canlı sosial proses, onun struktur modeli, modelin elementləri, yerləşmə qanunları və münasibətləri kimi başa düşülür. «Struktur» anlayışı fransız strukturalizmində isə aqlın qeyri-şüuri

---

<sup>177</sup> Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера / В.Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983, с. 10

<sup>178</sup> Бейлис В.А. Эюст. ясяри, с. 10

<sup>179</sup> Бейлис В.А. Эюст. ясяри, с. 12

strukturunun mətndə işarələnmiş modelidir. Strukturalizm bir metodologiya və metod kimi bütün hallarda həmin strukturun bərpasına istinad edir. Bu struktur mental arxetiplərlə birbaşa əlaqədədir. Bu cəhət V.A.Beylisin V.Ternerlə həmfikirlik edib Levi-Strosa (tənqidi tərəfləri məhz burada bizim üçün aktual olmayan) tənqidi yanaşmasında daha aydın ifadə olunub: «Levi-Strosu doğrudan da, o mənada qınamaq olar ki, o, mifologiyaya müraciət edərək, elə bil ki, onun özünə yox, onun içindən baxır və bununla da mifoloji strukturları deyil, mental strukturları axtarır. Bunun nəticəsində mifologiyanın özəlliyi ya təfəkkürün özəlliyi ilə qarışır, ya da ümumiyyətlə itir, əriyir, şəffaf olur»<sup>180</sup>.

Beləliklə, V.A.Beylisin bu yanaşmasında K.Levi-Stros mifologiya ilə təfəkkürü qarışdırmaqda tənqid olunur. Və bu tənqid, əslində, Levi-Stros strukturalizminin mahiyyətini ifadə edir. Belə ki, K.Levi-Stros mifologiyaya onun mənsub olduğu, daşındığı təfəkkürdən ayrı hadisə kimi baxmır. V.A.Beylis V.Ternerin simasında Britaniya sosial antropologiyasının «struktur nəzəriyyəsini» yaxşı mənimsəyərək nəzər almır ki, Levi-Strosun mifologiyadan (mifoloji mətnlərdən) bərpa etdiyi mifoloji strukturlar elə mental strukturlardır. Onun məqsədi məhz mental strukturları aşkarlamaqdır və həmin strukturlar eyni zamanda mifoloji strukturlardır. Məsələnin mahiyyəti Levi-Strosun heç də mifoloji strukturlara biganəlik göstərib, mental strukturları bərpa etməsi ilə yox, mifoloji strukturlarla mental strukturların ortaqlaşdığı, eyniləşdiyi səviyyə ilə bağlıdır. Yaxud başqa cür desək, onun aşkarladığı strukturlar eyni zamanda düşüncənin tarixi tipinə münasibətdə mifoloji strukturlar, psixoloji tipinə münasibətdə mental strukturlardır.

Kosmoloji çağ insanının təfəkkürü tarixi tipinə görə mifolojidir, bütövlükdə mifologiyadır. Bu halda həmin insanın mentalitet sistemi bütövlükdə mifoloji dəyərlərdən təşkil olunur. Başqa sözlə, öz çağında

---

<sup>180</sup> Бейлис В.А. Эюст. ясяри, с. 11.

mifologiya və mentalitet biri-birindən ayrılmaz, biri-birinə daxil olan, biri o birini şərtləndirən və müəyyənləşdirən, vahid sistemi təşkil edən sistemlərdir.

Mifoloq C.Bəydili yazır ki, «mifoloji düşüncə etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərir. Etnoqrafik gerçəkliklərin, dini-mənəvi dəyərlərin həqiqi elmi yozumu mifologiyadan qıraqda mümkün deyil. Etnik-mədəni ənənə isə onun folklor kimi arxaik mərhələdə ictimai və dini qurumlarla, inanışlar və mərasimlərlə sıx bağlılığı olan sinkretik təbiətli hər bir hadisənin kompleks şəklində araşdırılmasını tələb edir»<sup>181</sup>. «Milli mentalitetin mahiyyətini ifadə etməklə qalmayıb, həmçinin onu formalaşdıran da məhz milli mifologiya və əsasında dayanan dünya modelidir»<sup>182</sup>.

Mifoloji və mental strukturlarların ortaq nöqtəsi mifologiyanın bir sistem kimi sinkretizmi, universalizmi, Y.M.Meletinskinin təbirincə desək, «total modeləşdirici işarələr sistemi» olaraq özündə mifoloji təfəkkür sistemini inkas etməsi ilə müəyyənləşir. Mərhum mifoloq alim A.Şükürovun yazdığı kimi, «miflər bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim forması olub, özündə ilk bilik ünsürlərini, dini etiqadları, siyasi baxışları, incəsənətin müxtəlif növlərini və fəlsəfəni birləşdirir. Yalnız sonralar bu ünsürlər müstəqil inkişaf edib, həyata vəsiqə almışlar. Deməli, mif şüurun vahid, bölünməz (sinkretik) universal formasıdır. O, yarandığı dövrün nəyi varsa, hamısını özündə əks etdirmişdir»<sup>183</sup>.

Tədqiqatçı İ.Ağazadə Azərbaycan milli mentalitet sisteminin arxaik-mifoloji düşüncə ilə bağlılığına həsr olunmuş tədqiqatında bu mövzu ilə bağlı bir çox fikirləri, o cümlədən C.Bəydili (Məmmədov) və A.Şükürovun yuxarıda verdiyimiz fikirlərini ümumiləşdirərək yazır: «Milli mentalitetin də, folklorun da ana qaynağı mifologiyadır. Mifologiya hər bir etnosun milli

---

<sup>181</sup> Бяйдилли (Мяммядов) Ё. Тцрк мифоложи образлар системи: стуктур вя функцийа. Бакы: Мцтярьим, 2007, с. 19

<sup>182</sup> Бяйдилли (Мяммядов) Ё. Эюст. ясяри, с. 20

<sup>183</sup> Шцкцров А. Фялсяфя. Бакы: Адилольу, 2002, с. 34

düşüncəsinin rüşeymi – başlanğıcıdır. Xalqların sonrakı dövrlərdə inkişaf etmiş milli mentalitet sistemləri öz başlanğıcını mifologiyadan götürür. Milli mentalitetin mifologiyadan qaynaqlanan başlanğıcını öyrənmədən mentalitet və folklor münasibətlərini obyektiv və düzgün şəkildə araşdırmaq mümkün deyildir. Çünki hər bir xalqın milli mentaliteti üçün xarakterik olan xüsusiyyətlərin başlandığı qaynaq birmənalı şəkildə mifologiyadır. Azərbaycan folklorunda yaşayan milli mentalitet də öz spesifikasiyaları ilə Azərbaycan-türk mifologiyası ilə müəyyənləşmişdir. Milli mentalitet üçün xarakterik olmaqla yanaşı, həm də folklorlarda bədiiləşən və onun vasitəsi ilə də nəsillərdən-nəsillərə ötürülən kateqoriyalar mifologiyada ortaq bir nöqtədə birləşir. Bu cəhətdən, mifologiya milli mentalitet və milli folklor vahidlərinin ortaqlaşdığı sahə olmaqdan daha çox, vahid, sinkretik başlanğıcıdır»<sup>184</sup>.

Deyilənlərin işığında görünür ki, V.A.Beylisin K.Levi-Strosu mifologiyanın özəllikləri ilə təfəkkürün özəlliklərini biri-birinə qarşıdırmaqda, başqa sözlə, mifoloji strukturların öyrənilməsini mental strukturların öyrənilməsi ilə əvəz etməkdə qınaması düzgün yanaşma deyildir. Düşüncənin mental strukturları bütövlükdə mifoloji şüur strukturlarını özündə inikas edən, yaxud struktur özəllikləri mifologiyaya ilə müəyyənləşən modellərdir. Bu cəhətdən mental struktur vahidləri bütövlükdə mifoloji dünya modelinin (mifoloji sistemin) struktur elementləridir. Mifoloji strukturlar mental strukturlar vasitəsi ilə ifadə olunur. Mentalitet sisteminin hər hansı vahidi, konkret dəyəri mifologiyaya ilə müəyyənləşməklə onu təzahür etdirir. Bu cəhətdən, hər bir mifoloji dünya modelində olduğu kimi, oğuz mifinin öyrənilməsi oğuz mifoloji təfəkkürünün – oğuz mifoloji dünya modelinin öyrənilməsi deməkdir.

---

<sup>184</sup> Аьзадя И. Азярбайъан милли менталитет системи вя архаик-мифоложи дцщщня / Елми ахтарышлар (фолклорщщнаслыг: филолоэийа, фялсфя, тарих, иньясянят вя нязярийя аспектяри). № 1, Багы: Нурлан, 2008, с. 29

Beləliklə, mifoloji struktur bir tam (sistem), yaxud tamın tərkib hissəsi (mikrosistem) olaraq özünün bütün hallarında modeldir. K.Levi-Strosun yazdığı kimi, «...struktur tədqiqatlar modellərdən istifadə etmək yolu ilə sosial münasibətləri öyrənməklə məşğuldur»<sup>185</sup>.

«Model» anlayışı «sosial struktur» və «sosaial münasibətlər» anlayışları ilə bağlıdır. K.Levi-Stros yazır: «Sosial münasibətlər sosial strukturun özünü aşkar edən modellərin qurulmasının əsas materialıdır»<sup>186</sup>.

Aşağıdakı ardıcılıq sxemi alınır:

### ***Sosial münasibətlər – Model – Struktur***

Beləliklə, sosial münasibətlər materialdır, həmin material əsasında model qurulur, həmin modeldə isə struktur aşkarlanır. Bu sxem K.Levi-Strosun struktur tədqiqatlarının əsasında durur. Alim yazır: «Qeyri-şüuri strukturun aşkarlanmasına necə bir yolla gəlməli? Bu məsələdə etnoloji və tarixi metodlar üst-üstə düşür... Ancaq sosial müəyyənliklərin dəyişməsinə göstərmək yolu ilə tarixin öyrənilməsi öz çoxsaylı ifadələnmələrinin əsasında duran və hadisələrin dəyişkən ardıcılığında qorunub qalan strukturu aşkarlamağa imkan verir»<sup>187</sup>.

Strukturun aşkarlanması isə modeli, o da öz növbəsində həmin modelin qurulduğu sosial münasibətlərin öyrənilməsinə tələb edir. Bunu oğuz mifinə tətbiq etdikdə oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsi oğuz mifoloji dünya modeli, o da öz növbəsində həmin modelin qurulduğu oğuz sosial münasibətləri ilə əlaqədardır.

## **2.2. «Model» və «dünya modeli» anlayışları.**

Ümumiyyətlə, «model» mürəkkəb anlayışdır. A.F.Losev hələ keçən əsrin 70-ci illərinin sonunda yazırdı ki, «model» indi o qədər müxtəlif

---

<sup>185</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с. 257

<sup>186</sup> Леви-Строс К. Эюст. ясяри, с. 247

<sup>187</sup> Леви-Строс К. Эюст. ясяри, с. 28

mənalarda işlənir ki, əslində baxanda, bu termin hər bir müəllifdə öz anlamına malikdir<sup>188</sup>.

A.F.Losev dil modelləri nəzəriyyəsinin ümumi əsaslarından bəhs edən tədqiqatında «model» termininin müxtəlif müəlliflərdə işlənmiş 34 fərqli mənasını sadalamış<sup>189</sup>, ümumən isə mənalara sayını göstərdiyindən daha çox hesab etmişdir<sup>190</sup>.

V.A.Ştoff idrakda modelin rolundan bəhs edən tədqiqatında belə hesab etmişdir ki, model anlayışı həmişə gerçəkliyin təsviri və inikasının bir sıra üsullarını bildirir<sup>191</sup>.

A.F.Losev işarə və simvol haqqında mövcud nəzəriyyələrdə terminoloji çoxmənalılıqdan bəhs edən tədqiqatında Tartuda «İşarə sistemləri üzrə çalışmalar» seriyasından 1964-1975-ci illər arasında buraxılmış yeddi cildi nəzərdən keçirərək yazır: «Beləliklə, model tərəfimizdən təhlil olunan nəşrlərdə bu və ya digər obyektlərin məntiqi sistem və onun elementlərinin məna münasibətlərinin təsbit edilməsi nəticəsində dəqiq strukturun qurulması əsasında verilmiş inikası kimi şərh olunur»<sup>192</sup>.

Oğuz mif modeli də oğuz gerçəkliyinin inikasıdır. Lakin bütün mifoloji modellər kimi, bu modelin də spesifikası onun məhz mifolojiyində, başqa sözlə, oğuz mifoloji şüurunun modelləşdirmə imkanlarını əks etdirməsindədir. O.Freydenberqin yazdığı kimi, mif yaradıcılığının obrazı mif yaradıcılığının məkan, zaman və səbəb qavrayışının bütün qanunları və onun subyekt və obyekt qarışdırılması ilə birgə məhz mif yaradıcılığı təfəkküründən düzəlmədir<sup>193</sup>.

A.Y.Qureviç «dünya modelini» gerçəkliyi qavrayışın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say, hiss olunanın fəvqəlhissi olana münasibəti, təkin

<sup>188</sup> Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. Моск. универ., 1982, с. 221

<sup>189</sup> Лосев А.Ф. Введение в общую теорию языковых моделей. Москва: Наука, 1968, с. 16-18

<sup>190</sup> Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. Моск. универ., 1982, с. 221

<sup>191</sup> Штоф В.А. О роли модели в познании. Ленинград: Наука, 1963, с. 8

<sup>192</sup> Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. Моск. универ., 1982, с. 226

<sup>193</sup> Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978, с. 21

tama münasibəti kimi universal anlayışların öz aralarında birləşərək yaratdıqları «koordinatlar toru» hesab edərək yazır ki, insanlar dünya modelinin vasitəsi ilə gerçəkliyi qavrayır və şüurlarında mövcud olan dünyanın obrazını qururlar... İnsan özünün bütün davranışlarında cəmiyyətin yaratdığı «dünya modelinə» əsaslanır; onun tərkibini təşkil edən kateqoriyalar vasitəsi ilə ətraf aləmdən cəlon impuls və təəssüratları seçərək özünün daxili təcrübəsinin məlumatlarına çevirir»<sup>194</sup>.

V.N.Toporov göstərmişdir ki, dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan «dünya» anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsədəuyğundur<sup>195</sup>. C.Bəydilinin də təəbit etdiyi kimi, mifopoetik dünya modeli özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir... Mifoloji dünya modelinin özüündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır<sup>196</sup>. Bu halda mif – A.Hacıliya görə – dünya haqqında təəəvvürlər sistemi, müəəəir mədəniyyətin genetik kodu tək aşkarlanır. Əəatiri sistemin hər bir ünsürü ümumdünya modelinin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyət qazanır<sup>197</sup>.

Mifoloji dünya modelinin əəə keyfiyyəti onun mifoloji semiotizmində, başqa sözlə, işarələndirmənin mifoloji təbiətində ifadə olunur. Mifoloji şüür dünyanı mifoloji məntiqlə məniməəyir – təəəəif edir, əyniləşdirir, fərqləndirir, obrazlaşdırıb işarəyə çevirir, sistemə salaraq insanla onun dünyası arasında ünsiyyəti təşkil və tənzim edən dünya modelinə çevirir. Burada

<sup>194</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва: Наука, 1984, с. 30

<sup>195</sup> Топоров В.Н. Модель мира / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 161

<sup>196</sup> Бяйдили (Мяммядов) Ё. Дцнйа модели / Азярбайъан филолоэийасы, V китаб. БДУ няшриййаты, 2003, с. 34

<sup>197</sup> Щаъылы А. Дцнйа аъаъы // Азярбайъан шифащи халг ядябиййатына даир тядгигляр, XI китаб. Бақы: Сяда, 2002, с. 55



məsələnin bütün mahiyyəti mifoloji şüurun dünyanı necə işarələndirməsində, başqa sözlə, işarələrdən qurulmuş modelə necə çevirməsindədir.

İşarə, ümumiyyətlə, ilk növbədə fəlsəfi-metodoloji mahiyyət daşıyır. N.A.Butinov yazır ki, qərb filosof və psixoloqlarının sözlərinə görə, insanın yaşadığı zahiri dünya (təbiət – S.R.) «müqəddəs saxlanıcıdır»; insan ancaq «duyğular kompleksini» dərk edə bilər, bu duyğuların arxasında nəyin durduğunu bilmək sanki insana verilməyib. O görür, eşidir, toxunur, iyləyir, dadına baxır, lakin bu zaman həmin duyğuları yaradan obyektin obrazını, surətini yox, ancaq obyektin özünə tamamilə oxşamayan işarəni, simvolu qavrayır»<sup>198</sup>.

İnsanın qavraya bildiyi işarənin özü təbiəti etibarilə mifoloji və tarixi şüurda tamamilə fərqlidir. Mifoloji şüuru «məntiqəqədərki» adlandıran L.Levi-Brül onun çağdaş insanın şüurundan fərqli olaraq əşyaların obyektiv xassələrinə qarşı biganə olmasını, mistikliyi xüsusi vurğulamışdır<sup>199</sup>. V.N.Toporovun «mifopoetik», «kosmoloji», «mifopoetik dünyagörüşü» adları altında səciyyələndirdiyi mifoloji epoxa və mifoloji şüurun<sup>200</sup> özünəməxsusluqları haqqında Y.M.Meletinski göstərir ki, mifoloji təfəkkürün bəzi xüsusiyyətləri ondan irəli gəlirdi ki, «ibtidai» insan özünü onu əhatə edən təbiət dünyasından ayıra bilmir və özünə məxsus olan xassələri təbiət obyektləri üzərinə köçürür. Bu isə insanın təbiətlə öz vəhdətini instinktiv duymasının, stixik başadüşməsinin yox, təbiəti özündən keyfiyyətce ayırmağı bacarmamasının məhsulu idi. Belə sadələhv «insanlaşdırmanın» vasitəsi ilə təbii və mədəni obyektlərin... «metaforik» qarşılaşdırılması baş

<sup>198</sup> Бутинов Н.А. Леви-Строс – этнограф и философ / Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с. 431

<sup>199</sup> Леви-Брюль Л. Сверхестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-Пресс, 1994, с. 8, 61

<sup>200</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. – Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 9-15; Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний / Труды по знаковым системам (сб. ст.). Вып. 6, Тарту, 1973, с. 114-117

verirdi<sup>201</sup>. Mifoloji şüurun totem təsnifatına imkan yaradan bu «metaforizmin» mahiyyəti isə «ətrafdakı təbiət mühitinin «obrazları» vasitəsi ilə ictimai kateqoriya və münasibətləri təqdim etmək və əksinə, təbiət münasibətlərini ibtidai münasibətlərlə «şifrələməkdən» ibarətdir<sup>202</sup>.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Meletinskinin qeyd etdiyi bu mifoloji «metaforizm» mifoloji şüurun işarələndirmə üsulunun əsasını təşkil edir. Mifoloji dünya modelində gerçəkliyin təsvir üsulunu tarixi şüurdakı üsuldən tamamilə fərqləndirən «mifoloji metaforizmi» onun strukturu elementlərinin struktur semantikasi səviyyəsində təsvir edən V.N.Toporov yazır ki, arxaik şüurda dünyanın təsvir olunması üçün vahidləri kosmosun əsas elementləri olan müəyyən əlifba mövcuddur. Bu elementlərin hər birində omonimliyə gedib çıxan çoxmənəlilik inkişaf edir, kainatın təsvirinin müxtəlif aspektlərinin vahidləri arasında uyğunluqlar sıraları qurulur<sup>203</sup>. Göründüyü kimi, Toporovun qeyd etdiyi «əlifba», «hərflərin omonimliyi» («çoxmənəlilik»), «uyğunluqlar sıralarının qurulması» mifin semiotikləşdirmə üsulunun başqa bir səviyyədə təsiridir.

A.K.Bayburin yazır ki, mifoloji şüurun bütün bu xüsusiyyətləri ona son məqsədi universal təsnifat – dünya mənzərəsi (dünya modeli – S.R.) yaratmaq olan təsnifat xarakterli mürəkkəb vəzifələrin öhdəsindən gəlməyə mane olmur və həmin dünya mənzərəsinin (modelin) köməyi ilə insan onu əhatə edən mühitdə istiqamətlənir və onda öz yerini müəyyənləşdirir<sup>204</sup>.

Mifoloji dünya modelinin özünəməxsus semiotikləşdirmə imkanı ona varlıq aləminin fərqli siniflərə aid olan elementlərini eyniləşdirməyə imkan verir. V.N.Toporov göstərir ki, mifopoetik dünyagörüşü makrokosm (dünya) və mikrokosmun (insanın) eyniyyətindən çıxış edir. Bu prinsip təkcə kosmik

<sup>201</sup> Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, с. 164-165

<sup>202</sup> Мелетинский Э.М. Эюст. ясяри, с. 232

<sup>203</sup> Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» / Труды по знаковым системам (сб. ст.). Вып. 5, Тарту: 1971, с. 60-61

<sup>204</sup> Байбури А.К. Мифологическое сознание / Свод этнографических понятий и терминов, вып.4. Москва: Наука, 1991, с.79

məkan və torpağın yox, ...başqa qatların da (yaşayış yerləri, avadanlıqlar, paltarlar) modelləşməsinin çoxlu örnəklərini müəyyən edir<sup>205</sup>.

Mifoloji şüur tarixi şüurdan fərqlənməklə elmi ədəbiyyatlarda müstəqil dünyagörüşü kimi təsbit edilmişdir. Prof. P.Əfəndiyev yazır: «Mifologiya bəşər təfəkkürünün müəyyən mərhələsinin məhsuludur. İnsanın təbiət və cəmiyyət hadisələri ilə təması onun şüurunun inkişafı üçün əsas olmuşdur. Mifologiya zaman keçdikcə insanın bədii təfəkkürünün inikasına çevrilmişdir»<sup>206</sup>. R.Əliyev mifoloji şüurun özəlliyini «uydurma-həqiqət» müstəvisində səciyyələndirərək qeyd edir ki, mif insanın təbiət və onun hadisələrinə yanaşma üsuludur, gündəlik təmasda insanların qarşısına çıxan hər hansı hadisə və əşyanın fantastik yozumudur. O, sonradan bizə uydurma görünmə də, öz zamanında həqiqi biliklər sistemini təşkil etmişdir<sup>207</sup>. Başqa sözlə, «mif ona inananların şüurunda mifdir»<sup>208</sup>. «Mifoloji obrazlar maddiləşdirilmiş şəkildə əsl reallıq kimi təsəvvür olunur»<sup>209</sup>. R.Bədəlovun yazdığı kimi, «həqiqət-uydurma» oppozisiyasının metaforizmi semiotik yozumlarda əhəmiyyətli dərəcədə o zaman aradan qaldırılır ki, mif və onun reduplikasiyaları (təkrarları, yandaşları, qoşalaşmaları – S.R.) potensial, dərk olunmamış işarəlilik, incəsənətdəki «həqiqət-uydurma» işə «məqsədli işarələndirmə» ilə «qeyri-ışarəvi işarəlilik» arasında işarədaxili fərqlər kimi başa düşülsün<sup>210</sup>. Beləliklə, mif yaddaşının «həqiqət-uydurma» xassəsi lap başlanğıcdan işarəvi mahiyyət daşıyır və mifoloji semiotizm

---

<sup>205</sup> Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний / Труды по знаковым системам (сб. ст.). Вып. 6, Тарту: 1973, с. 114; Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. – Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). Москва: Наука, 1988, с. 12

<sup>206</sup> Яфяндийев П. Азырбайъан шифащи халг ядыбиййаты. Бакы: Маариф, 1992, с. 129

<sup>207</sup> Ялийев Р. Азырбайъан набылларында мифик эюрцшляр. Бакы: Елм, 1992, с. 7

<sup>208</sup> Ялийев Р. Мифин диалектикасы вя фолклор // «Шуманитар елмлярин юйрянилмясинин актуал проблемляри» дярэиси. 2006, № 3, с. 78

<sup>209</sup> Ялийев Р. Миф вя символ // «Дядя Горгуд» жур., 2006, № 2, с. 45-53

<sup>210</sup> Бадалов Р. Правда и вымысел героического эпоса. Баку: Элм, 1983, с. 128-129

postmif düşüncəsinin – tarixi şüurun semiotizminin bütün mümkün kombinasiyalarının əsasında durur.

Prof. K.Abdulla mifoloji şüuruun xassələri haqqında yazır: «Mifoloji təsəvvür tək cə bizim eşitdiyimiz nağıl və əfsanələri bəzəyən, onların məzmununu «müşayiət» edən ornamental detallar məcmuu deyil. Mifoloji təsəvvür qədim insanın dünyagörüşünün əsasını formalaşdıran, onun hərəkətlərinin normativ sistemini müəyyənləşdirən, onun təbiətlə münasibətlərini tənzimləyən və cilalayan bütöv bir yaşayış üsuludur. Fəlsəfi-etik, hüquqi-normativ sistemdir. Hər halda, qədim bir dövr üçün mifoloji təsəvvür belə bir səciyyədə özünü göstərir<sup>211</sup>. Prof. A.Hacılı qeyd edir ki, əsatir həm də bütün dövrlər üçün aktual olan universal təfəkkür tərzini, insanın mühiti və özünü dərk etmə üsuludur. Universal qavrayış növü olan əsatirdə real zaman, obyektiv tarixi hərəkət ya mövcud olmur, ya da nəzərə alınmır. Əsatir nəyinsə məzmununu və ya əksi yox, nəyisə insanla vəhdətdə qavramağa, insanın batini və zahiri arasında ahəng yaratmağa yönələn xüsusi idrak növü kimi aşkarlanır. Bu cəhd əsatirin insan psixikasının dərin qatlarında gizlənən əbədi zəmin, bəşər mədəniyyətinin dəyişməz sinxronik özəyi olduğunu təsdiq edir<sup>212</sup>. Prof. A.Şükürov və prof. G.Abdullazadə göstərir ki, mif şüurun vahid, bölünməz (sinkretik), universal formasıdır. O yarandığı dövrün nəyi varsa hamısını əks etdirmişdir<sup>213</sup>. A.Şükürov digər bir tədqiqatında yazır: «Mif – qədim insanın hiss etdiyi, düşündüyü, inandığı, başa düşdüyü nə varsa, onun idrakının şifahi izi hesab olunmalıdır»<sup>214</sup>.

C.Bəydilinin tədqiqatlarından aydın olduğu kimi, mifologiya bir sistemdir, bu halda həmin sistem «etnik-mədəni düşüncəyə güc verən

---

<sup>211</sup> Абдулла К. Сирр ичиндя дастан вя йахуд эизли Дядя Горгуд – 2. Бақы: Елм, 1999, с. 24

<sup>212</sup> Щаьылы А. Мифопоетик тяфяккцр фялсяфяси. Бақы: Мцтярьим, 2002, с. 3-4

<sup>213</sup> Щцкцров А., Абдуллазадя Э. Азярбайъан фялсяфяси (гядим дювр). Бақы: Азярбайъан Дювлят Няшриййаты, 1993, с. 25

<sup>214</sup> Щцкцров А. Мифологиуа. I китаб, Вақы: Elm, 1995, s. 6

enerji qaynağı» rolunu oynayır<sup>215</sup>. Hər bir etnik-mədəni ənənənin dünya haqqında öz sisteminə uyğun mifopoetik düşüncə modeli, öz dünya mənzərəsi var ki, bu dünya modeli təcəssümünü tapdığı heç də tam olmayan bütün variantlarıyla birlikdə bir bütövlük nümayiş etdirir<sup>216</sup>. Başqa sözlə, alimin apardığı tədqiqat<sup>217</sup> göstərir ki, mifoloji obrazlar mifoloji sistemin özəlliklərini özündə daşıyır.

Mifoloji şüur, mifoloji təfəkkürlə bağlı araşdırmalarında onları ictimai-tarixi kateqoriya kimi səciyyələndirən R.Əliyev bu düşüncə tipinin sinkretizmini xüsusi vurğulamışdır<sup>218</sup>. Mifoloji şüurun strukturu animizmdən, fetişizmdən, totemizmdən və antropomorfizmdən təşkil olunur<sup>219</sup>. R.Əliyevin qeyd etdiyi bütün bu struktur səviyyələri, eyni zamanda, mifin işarəvi strukturunun nə qədər mürəkkəb sistemə malik olduğunu göstərir. Hər bir struktur səviyyəsi həm diaxron pillə, həm də sinxron sıra deməkdir. Bu halda mifoloji işarə bütün üfüqi-sinxron və şaquli-diaxron yaruslar üzrə çoxmənalılıq qazanmış olur.

M.Kazımoğlunun xalq gülüşünün struktur semantikasına həsr olunmuş axtarışlarında gülüşün magik mahiyyəti və arxaik düşüncənin binar strukturu ilə müəyyənləşən özünəməxsusluqları haqqında əldə etdiyi

---

<sup>215</sup> Бяйдили (Мяммядов) Ы. Тцрк дин дцщцнъяси систем кими // «Чырап» ур., 1999, № 4, с. 41

<sup>216</sup> Бяйдили (Мяммядов) Ы. Мифоложи варлыг вя дцнйадуйумунда йери / Азярбайъан филолозыйасы, VI китаб. Багы, Багы Университети няшриййаты, 2004, с. 110

<sup>217</sup> Бяйдили (Мяммядов) Ы. Мифоложи варлыглар вя юзялликляри / Филоложи арашдырмалар. Багы: Багы Университети Няшриййаты, 2004, с. 38-42

<sup>218</sup> Ялийев Р. Мифоложи шцурун бядии спесификасы. Багы: Гартал, 2001, с. 9; Ялийев Р. Мифоложи тяфяккцр, мифоложи шцур вя мифоложи хаос // АМЕА-нын Мязрузяляри // LXII ъилд, 2006, № 1, с. 106

<sup>219</sup> Ялийев Р. Мифоложи шцурун структур сывиййяляри / Елми ахтарышлар. XX ъ., Багы: Сяда, 2006, с. 271

nəticələr<sup>220</sup> təsdiq edir ki, mifin binar-dual strukturu və magik funksionallığı onun semiotizmini daha da qüvvətləndirir.

Mifoloji düşüncə semiotizminin universallığı oğuz mifinin strukturuna semiotik yanaşmanı zərurətə çevirir. K.Levi-Strosun «Struktur antropologiya» əsərinin «Qeydlər» hissəsinin müəllifləri yazırlar: «Bizim müasir semiotik ədəbiyyatda «dillər» (qohumluq strukturları, mifologiya və mərasim işarələri) daha geniş mənada ikinci modelləşdirici semiotik sistemlər adlandırılır, bütүн bu sistemləri biri-biri ilə və təbii dillə müqayisədə öyrənən elm isə semiotika adlanır»<sup>221</sup>.

S.Y.Neklyudov ikinci modelləşdirici sistemlərin öyrənilməsini «təyinatına görə öz spesifikaları baxımından struktur-semiotik tədqiqatlar üçün, az qala, birinci növbədə keçərli olan mifologiya və folkloru nəzərdə tutan fənlərarası sahə» kimi səciyyələndirmişdir<sup>222</sup>.

Beləliklə, oğuz mifinin semiotik strukturunun modelləşdirilməsinin ən uyğun və münasib yolu ona münasibətdə struktur-semiotik metodu gerçəkləşdirməkdir. Bu metodun özünəməxsusluğu (üstün və məhdud cəhətləri) göstərir ki, o, indiki halda ən optimal yoldur.

### **3. Oğuz mifi və struktur-semiotik təhlil metodu.**

Y.M.Meletinski yazır: «Hər bir elmi metodika kimi, struktur-semiotik təhlil bir sıra istiqamətlərdə perspektivli, başqa istiqamətlərdə isə məhduddur. Bəzi obyektlər onun üçün daha çox, digərləri daha az nüfuz ediləndir. Söz yox ki, struktur təhlil zamanca dəyişməyə münasibətdə yekcins və dayanıqlı olan mədəni obyektlərin daha çox sinxron təsviri üçün

---

<sup>220</sup> Казымоьлу М. Халг эцлцщцнцн маэик мащиййяти // «Ä ä Äîðäóä» æóð., 2004, <sup>1</sup> 1, ñ. 68-82; Казымоьлу М. Халг эцлцщцц вя архаик гаршыдурмалар // «Ä ä Äîðäóä» æóð., 2003, <sup>1</sup> 2, ñ. 40-49

<sup>221</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с. 345

<sup>222</sup> Неклюдов С.Ю. Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования // <http://www.Ruthenia.Ru>, с. 3

yarayır. Struktur-semiotik təhlil «işləyən» (hərəkətdə olan, funksionallaşan – S.R.) sistemlər olaraq müəyyən ideoloji və bədii sistemlərin (onların mənşəyindən və bu sistemlərin nəhayətdə dağılmasına, yaxud köklü dəyişməsinə gətirən infrastruktur faktorlarının təsirindən yan keçməklə) funksionallaşma mexanizmlərinin öyrənilməsinin aləti kimi daha məqsədəuyğundur»<sup>223</sup>.

Meletinski struktur-semiotik metodun məhz bu keyfiyyətindən çıxış edib, onun digər metodlarla münasibətləri haqqında belə bir qənaətə gəlmişdir ki, «...struktur təhlil mədəni və bədii fenomenlərin tarixi-tipoloji və genetik-sosial təhlillə öyrənilməsinə ləğv edə bilməz: sinxron təsvir diaxron (tarixi) təsviri tamamladığı və tamamlamalı olduğu kimi, struktur-semiotik təhlil də tarixi-tipoloji və genetik-sosial təhlili müəyyən şəkildə tamamlamalıdır. Təhlilin müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodları mahiyyətə fərqli məsələləri həll edir və ona görə də tədqiqatın obyektini tamamilə fərqli şəkildə emal edirlər. Məsələn, epik abidənin mənşəyi və tarixi nəzərdən keçirilərkən müqayisəli-tarixi təhlil onda bir sıra fərqli mərhələləri olan layları seçir, xronoloji və coğrafi baxımdan biri-biri ilə uyuşmayan müxtəlif tarixi hadisələri göstərir, cürbəcür anaxronizmləri və başqa «ziddiyyətləri» aşkarlayır. Başqa sözlə, bu yolla abidənin məlum qeyri-yekcinsliyini üzə çıxarır. Lakin belə «hissələrinə ayırma» konkret mətni poetik baxımdan bütöv şəkildə öyrənməyə nəzərdən keçirməyə imkan vermir. Bunsuz isə mətnin bütöv estetik qavrayışı da mümkün deyildir»; «struktur yanaşma (isə – S.R.) abidəni bir bütöv kimi təhlil etməyə, eləcə də kitab eposunun «söyləyicisinin» və hətta «müəllifinin» («redaktorunun» – ?!) yaradıcı improvizasiya mexanizmlərini nəzərdən keçirməyə imkan verir»<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977 с. 152

<sup>224</sup> Мелетинский Э.М. Эюст. ясяри, 152

S.Y.Neklyudov rus folklorşünaslığında keçən əsrin 80-ci illərində aparılmış struktur-semiotik tədqiqatların təcrübəsi əsasında müxtəlif metodların sintezləşdirilməsi haqqında yazır: «struktur folklorşünaslıq ənənəvi folklorşünaslıq yanaşmaları ilə xüsusilə intensiv şəkildə inkişaf edən qarışıq fənlərin – mədəni antropologiya, dilçilik, semiotika, informatikanın metodologiyalarının sintezi olaraq meydana gəlir. Onun əsasında mətn və onun elementlərinin işarəvi təbiəti haqqında təsəvvürlər durur...»<sup>225</sup>.

Mətnə, o cümlədən oğuz mətninə semiotik yanaşma, təbii ki, modelləşdirmə – sxemləşdirmə ilə əlamətdardır. Bu, bəzən məhdudiyyət kimi qiymətləndirilir. Lakin Y.M.Meletinski bununla razılaşmayaraq yazır: «Bəzən semiotikləri poetik əsərin bütövlüyünü pozan sxemləşdirmədə qınayırlar. Lakin sxemləşdirmə ilə hər bir elmi məktəb, o cümlədən müqayisəli-tarixi və genetik-sosial tədqiqatlar da məşğul olur. Ona görə ki, istənilən poetik əsərin (hələ epik abidələri demirik) kökləri yerin və zamanın vəhdəti ilə ciddi şəkildə məhdudlaşmamışdır. Bu cəhətdən ənənələri, təsirləri, daha qədim və daha yeni faktorları və s. nəzərə almaq lazım gəlir»<sup>226</sup>.

Y.M.Meletinski nəhayət etibarilə belə hesab etmişdir ki, «folklor və mifologiyanın öyrənilməsi sahəsindən... gətirilmiş nümunələr elmi obyektin müxtəlif aspektlərinin təhlili üçün müqayisəli-tarixi və struktur-semiotik metodikaların birləşdirilməsinin mümkünlüyünü və zərurətini təsdiq edir»<sup>227</sup>. Lakin alim həm də hesab etmişdir ki, «biri-biri ilə əlavə tamamlamalarda olan tarixi və struktur tipologiyaların metodik birləşməsi hələ yaradılmamış,

---

<sup>225</sup> Неклюдов С.Ю. Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования // <http://www.Ruthenia.Ru>, с. 5

<sup>226</sup> Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977 с. 152

<sup>227</sup> Мелетинский Э.М. Эюст. ясяри, с. 163



ancaq yaradılma zərurətinə heç bir şübhə olmayan hansısa metanəzəriyyə ilə nizamlanmalıdır»<sup>228</sup>.

Göründüyü kimi, oğuz mifinin strukturunun modelləşdirilməsi də semiotik metoda söykəndiyi kimi, həmin metodun müqayisəli-tarixi metodla sintezini tələb edir. Qeyd etmək istərdik ki, metodların belə sintezinin zəruriliyi və uğurlu nəticələri bizim oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsinə həsr olunmuş araşdırmalarımızla<sup>229</sup> da təsdiq olunur.

Oğuz mifinin struktur-semiotik metoda öyrənilməsi ona münasibətdə linqvostruktur aparatının tətbiqini də qaçılmaz edir. Ona görə ki, «semiotikanın əsas qalası dilçilikdir. Başqa humanitar sferalara semiotik yanaşma, sözün həqiqi anlamında, bu sferaların işarə sistemləri kimi təbii dillərə bənzədilməsindən çıxış edir. Mifologiya və folklorla, dinə və incəsənətə münasibətdə «ikinci modelləşdirici sistemlər» anlayışı buradan meydana çıxmışdır. Semiotikanın prinsipləri (hər halda Qərbdə) dilçilikdən etnoqrafiyaya, folklorşünaslıq və ədəbiyyatşünaslığa köçürülmüşdür. Məsələn, Klod Levi-Stros struktur dilçiliyin nailiyyətlərini fransız sosiologiya məktəbinin ənənələrinə peyvənd etmək yolu ilə 50-ci illərdə (XX əsrdə – S.R.) «struktur antropologiyası» yaratdı»<sup>230</sup>.

Qeyd edək ki, semiotikada «ikinci modelləşdirici sistemlər adı altında dilin (birinci sistemin) əsasında meydana gəlib, xüsusi tipli əlavə ikinci struktur alan sistemlərin başa düşülməsi» qərara alınmışdır. «Beləliklə, ikinci modelləşdirici sistemlərin təbiəti linqvistik strukturlar üçün xarakterik olan bütün münasibətlər kompleksini (özünün mənsub olduğu – S.R.) ikinci sıranın daha mürəkkəb konstruksiya münasibətləri ilə tamamlanmaqla qaçılmaz şəkildə ehtiva edir. Buradan qaçılmaz olaraq bu nəticə çıxır ki,

<sup>228</sup> Мелетинский Й.М. Эюст. ясяри, с. 165

<sup>229</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бакы: Сяда, 2004; Рзасой С. Оьуз мифи вя Оьузнамя епосу. Бакы: Сяда, 2007

<sup>230</sup> Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977, с. 163

ikinci modelləşdirici sistemlərin əsas məsələlərindən biri onların dil strukturlarına olan münasibətinin aydınlaşdırılmasıdır. Bu zaman bizim «dil strukturu» anlayışına yüklədiyimizin məzmununu razılaşdırmaq lazımdır. Şübhəsiz ki, istənilən işarə sistemi (o cümlədən ikinci işarə sistemi) ayrıca bir dil kimi nəzərdən keçirilə bilər. Bunun üçün onun ən sadə elementlərini (sistemin əlifbasını) seçmək və onların birləşmə qaydalarını müəyyənləşdirmək lazımdır. Buradan belə bir qənaət alınır ki, istənilən işarə sistemi, prinsipcə, dilçilik metodları ilə öyrənilə bilər... Lakin «lingvistik metodlardan» geniş mənada o elmi prinsipləri fərqləndirmək lazımdır ki, onlar işarə sistemlərinin xüsusi, ayrıca növü olan təbii dillərlə əməliyyat aparmaq vərdişinin nəticəsi olaraq diqtə olunur»<sup>231</sup>.

Beləliklə, struktur yanaşmada dil birinci işarələr sistemi, digər ənənəvi mədəniyyət sistemləri isə dilin əsasında yaranmış, lakin «xüsusi tiplə əlavə struktur almış» ikinci işarələr sistemləridir. K.Levi-Stros yazır: «Dili hər şeydən əvvəl mədəniyyətin məhsulu kimi nəzərdən keçirmək olar: cəmiyyətdə istifadə olunan dil xalqın ümumi mədəniyyətini əks etdirir. Ancaq başqa yandan dil mədəniyyətin hissəsidir: o, mədəniyyətin elementlərindən biridir»; «Ancaq bu hələ hamısı deyildir: dili həm də mədəniyyətin şərti kimi nəzərdən keçirmək olar. Özü də iki mövqedən. Diaxronik mövqedən ona görə ki, fərd öz qrupunun mədəniyyətini məhz dilin köməyi ilə əldə edir; uşağı sözlə öyrədir və tərbiyə edirlər, onu yenə də sözlərdən istifadə edib danlayır və tərifləyirlər. Dil daha nəzəri baxış bucağında əmədəniyyətin şərti kimi, mədəniyyətin dilin quruluşuna oxşar quruluş əldə edə bildiyi dərəcədə çıxış edə bilər. Bu da, o da (dil və mədəniyyət – S.R.) oppozisiya və korrelyasiyaların, başqa sözlə, məntiqi münasibətlərin vasitəsi ilə yaradılır. Beləliklə, dili müxtəlif aspektlərində götürülmüş mədəniyyətə uyğun gələn strukturların və bəzən daha

---

<sup>231</sup> Труды по знаковым системам. Вып. 2, Тарту: 1965, с. 6

mürəkkəb, ancaq dilin özü ilə eyni tipli strukturların onun üzərində qurulması üçün təyin edilmiş fundament olaraq nəzərdən keçirmək olar»<sup>232</sup>.

Göründüyü kimi, dil mədəniyyətin tərkib hissəsi olaraq onun bünövrəsidir. Mədəniyyətin digər qatları dilin üzərində qurulur. Bu zaman dilin strukturu həmin qatların yaranması üçün invariant sxem rolunu oynayır. Başqa sözlə, dilin strukturu mədəniyyətin qatlarının strukturunda təkrarlanır. Bu, struktur-semantik yanaşmanın əsas metodoloji postulatını təşkil edir.

Oğuz mifinin strukturunun da invariantında dil durur. K.Levi-Stros yazır: «Mif – dildir. Ancaq bu dil elə bir yüksək səviyyədə işləyir ki, həmin səviyyədə məna... onun təşəkkül tapdığı dil əsasında ayrıla bilir»<sup>233</sup>. Bu cəhətdən, mifin strukturu dilin strukturunu proyeksiyalandırır. Bunlar eyni bir strukturu fərqli səviyyələrdə əks etdirir. Dil bu halda mifin invariantı, mif isə öz növbəsində onun paradiqmasıdır<sup>234</sup>.

Ancaq qeyd etmək istəyirik ki, oğuz mifinin strukturunun semiotik aspektdə modelləşdirilməsi bir xüsusi metodoloji çətinliklə də əlaqədardır. Bunu şərti olaraq «dil-struktur-semiotika» düyünü adlandırmaq olar. Mifə «struktur» yanaşma «dilin» strukturunun əsas götürülməsini nəzərdə tutur. Bu halda mif özü bir dil – «semiotik» işarə bütövü kimi çıxış edir. Y.M.Meletinski yazır ki, «incəsənətin xüsusi bir dil kimi şərh olunması onun mahiyyətini tam ifadə etmir. Bu, hər bir elmi nəzəriyyə kimi iş sxemi, gerçəkliyə münasibətdə öz çətinlikləri olan müəyyən yanaşmadır. Məsələn, çətinliklərdən biri, xüsusilə «semiotik» və «struktur» aspektlərin münasibətləri ilə bağlıdır. Onlar təbii dillərdə biri-biri ilə həqiqətən ayrılmazdır. Ancaq bu ayrılmazlıqdan yayınmanın mümkünlüyü ona görə zəruridir ki, xəbərlərin verilməsi dilin özünün quruluşu haqqında bilgilərin verilməsində əriməsin. İncəsənətə, o cümlədən nəzm-poetik fenomen olan

---

<sup>232</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, с. 65

<sup>233</sup> Леви-Строс К. Эюст. ясяри, с. 187

<sup>234</sup> Рзасой С. Оьуз мифинин парадигмалары. Бакы: Сяда, 2004, с. 121

folklora gəldikdə isə, (semiotik və struktur aspektlərin ayrılmazlığından – S.R.) belə bir yayınma (ənənəvi terminlərlə desək) məzmunu formadan ayırmaq mümkün olmadığı kimi, demək olar ki, mümkün deyil: məlumat ilk növbədə düşünmək, öz hissələrini ifadə etmək, ətraf aləmi təsvir etmək manerasının özünə aid olur»<sup>235</sup>.

Bu cəhətdən oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsində «struktur» və «semiotik» aspektlər biri-birindən ayrılmazdır: bu da öz növbəsində problemə münasibətdə struktur-semiotik yanaşmanı zərurətə çevirir.

#### **4. Oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli və «Azərbaycan mifologiyası» problemi.**

Oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli bu mifin təsəvvürlər sistemi kimi «Azərbaycan mifologiyası» (Azərbaycan mifoloji dünya modeli) anlayışına münasibətini aydınlaşdırmağı tələb edir. Belə ki, Azərbaycan xalqının əski mifoloji görüşlərinin burada oğuz mətnləri əsasında «oğuz mifi» işarəsi adı altında modelləşdirilməsi bu işarə-modelin milli-tarixi böyüməsinin və «Azərbaycan mifologiyası» anlayışına dolmasının izlənilməsi ilə sıx bağlıdır. Bunun öyrənilməsi isə bir sıra metodoloji məsələlərin aydınlaşdırılmasını zəruri edir.

Tədqiqatın bundan əvvəlki fəslində «oğuz mifi», «türk mifi» anlayışlarının epistemoloji əyarlandırılması aparıldı və bu kontekstdə «türk mif metomodeli» anlayışı daxil edildi. Bizim mənsub olduğumuz elmi məkanda bütün bunlarla yanaşı, mübahisəli mənada işlənən «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı da vardır. Bu üç («oğuz», «türk» və «Azərbaycan» mifologiyası») termindən burada istifadə edilməsi onları vahid təhlil modelinə – metodoloji sistemə salmağı tələb edir. Belə bir metodoloji sistemin qurulması iki cəhətlə xüsusilə aktualdır:

---

<sup>235</sup> Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977, с. 171

Birincisi, «Azərbaycan mifologiyası» termininə münasibətdə kifayət qədər ciddi və əsaslandırılmış mübahisələrin olması;

İkincisi, Azərbaycanda mifologiyaya dair tədqiqatların get-gedə çoxalması və genişlənməsinin nəticəsi olaraq müxtəlif anlayış və terminlərin daxil edilməsi ilə yaranan terminoloji ziddiyyətlər.

Hər bir sistemin, o cümlədən elmi sistemin yaşaması onun immunitet və özünü-təşkil qabiliyyətindən asılı olur. Azərbaycan mifologiya elmi də inkişaf etdikcə onun özü-özünü təşkil və səfərbər etməyə təbii ehtiyac yaranır. Belə bir ehtiyac Azərbaycan mifologiya elmində terminoloji sahədə artıq yaranmışdır. Bu cəhətdən burada «Azərbaycan mifologiyası» termini «problemini» aydınlaşdırmadan, metodoloji modelini qurmadan, oğuz mifinin bərpasına münasibətdə tətbiqi üsullarını aydınlaşdırmadan oğuz mifinin struktur-semiotik təhlili bizə heç vaxt axtardığımız sistemi verməz.

Xüsusi şəkildə vurğulamaq zərurəti yaranır ki, burada və ümumiyyətlə, sistemin aydınlaşdırılması çağdaş elmi idrakın artıq pozulmaz ənənə hadisəsidir. F.Qurbanovun yazdığı kimi: «XX əsrin əvvəllərindən başlayan «sistem anlayışının fundamental statusa yüksəldilməsi prosesinin növbəti mərhələsindəyik. İndi demək olar ki, «sistem» anlayışı elmi idrakda «hakimi-mütləqdir»<sup>236</sup>.

Beləliklə, oğuz mifinin strukturunun öyrənilməsinin metodologiyası oğuz mif strukturunun, «Azərbaycan mifologiyasının» strukturundakı yerini, rolunu aydınlaşdırmağı zərurətə çevirir. Başqa sözlə, oğuz mifi bir sistem kimi işarə bütövü – semiotik vahiddir. Hər bir sistem özündən böyük (makrosistem), yaxud kiçik (mikrosistem) sistemlərlə əlaqədə olur. «Oğuz mifi» etnokosmik tipi etibarilə «türk mifi» ilə həm sinxron paraleli təşkil edir, həm də onunla «türk mif metamodelində» birləşir. Bu birləşmə onun «türk mifologiyası» kimi şərh olunmasının – türk mifologiyasının diferensial tipini təşkil etməsinin başlıca metodoloji bazası və şərtidir.

---

<sup>236</sup> Гурбанов Ф. Аутопойезис в синергетика: социал тяшяккцл метафоралары. Бакы: Адиловлу, 2007, с. 19

«Oğuz mifi» «türk mifologiyası» kimi başlıca olaraq diaxron planda (sinxron əlaqələnmə aspektləri də var) «Azərbaycan mifologiyası» makrosisteminə aiddir. Oğuz mifi öz metodoloji konteksti etibarilə bütün hallarda «Azərbaycan mifologiyası» modelinin tərkibindədir. Bu halda «Azərbaycan mifologiyası» oğuz mif işarəsini öz içərisinə alan makroişarə sistemidir. Məsələnin problematik mahiyyəti, ilk növbədə, həmin bu makrosemiotik vahidin – «Azərbaycan mifologiyasının» mövcudluğunun şübhə altına alınmasındadır.

«Azərbaycan mifologiyası» termini ilə bağlı mübahisə onun işlədilməsinə qarşı A.Acalovun etdiyi etirazla başlanır. O yazır: «Terminoloji baxımdan «Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri», «Azərbaycan mifoloji görüşləri» və bu k. ifadələrin həm məzmunu, həm də sərhədləri aydındır, heç bir etiraz doğura bilməz. Burada söhbət müasir və tarixi (bugünkü «Azərbaycan» adlı xalqın mövcud olduğu müddət) azərbaycanlıların mədəniyyətində yer almış mifoloji strukturlardan gedir. Bəzən bu terminlərə sinonim olaraq «Azərbaycan mifologiyası» ifadəsi də işlənir. Lakin burada müəyyən dəqiqlik gözə dəymir. Belə ki, mifologiya konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi olduğuna görə bu termin təzadlı səslənir»<sup>237</sup>.

A.Acalov daha sonra tarixə ekskurs edərək yazır: «...Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600 ilin məhsuludur (bir daha qeyd edirik ki, burada azərbaycanlılardan bir xalq kimi yox, XIV-XVI yüzillərdə başlanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olan konkret millət olaraq danışılır. Həmin yüzillərə qədərki bir neçə min il ərzində bu ərazidə eyni, yaxud çox yaxın dildə danışan etnosların mövcudluğu bizdə heç bir şübhə oyatmır və onların hamısı vahid Azərbaycan xalqı anlayışı altında təbii olaraq birləşir). Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki,

---

<sup>237</sup> Аъалов А. Юн сюз / Азярбайъан мифоложи мятнляри. Бакы: Елм, 1988, с. 19

mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem («Azərbaycan mifologiyası» – S.R.) yarada bilməzdi. Hər bir mifoloji sistem onu yaradanların tarixi mövcudiyyətinin ilk çağlarında formalaşır»<sup>238</sup>.

Tədqiqatçı öz mövqeyini əsaslandıraraq göstərir ki, «Azərbaycan mədəniyyəti, bəlli olduğu kimi, çox qədim dövrlərlə bağlıdır (Burada şəhər mədəniyyətinin, deməli, sinfi cəmiyyətin 6 min ilə yaxın tarixi olduğunu arxeoloji qazıntılar göstərir). Buna görə də son bir neçə min il üçün «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı özünü doğrultmur. Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz... Mifoloji sistemlərin formalaşması və tam dəyərli fəaliyyəti isə bütün nəzəriyyəçilər tərəfindən «əcdad dil» dövrünə aid edilir. Beləliklə, müasir araşdırmalarda ingilis, alman deyil – german, rus, çex, Ukrayna deyil – slavyan, osetin, fars deyil – İran mifologiyalarından söhbət gedir»<sup>239</sup>.

A.Acalov daha sonra yazır ki, «Azərbaycan mədəniyyəti abidələrində, müasir Azərbaycan xalqının məişətində və ictimai həyatında müşahidə edilən bütün mifoloji strukturlar qədim türk mifoloji sisteminin üzvi tərkib hissəsi kimi anlaşıla bilməz. Məhz bu səbəbə görə ki, yuxarıda xatırladılan ilk terminlər düzgündür. «Azərbaycan mifologiyası» isə tarixi baxımdan anaxronizm, metodiki baxımdan isə yarımçıqlıq yaradır. Eyni sözləri tez-tez işlədilən «özbək (həmçinin çuvaş, yakut və b.) mifologiyası» kimi terminlər haqqında da demək olar. Bu terminləri böyük güzəştə yalnız və yalnız şərti mənada (özbək, Azərbaycan, yaxud çuvaş xalqının mifoloji görüşləri anlamında) qəbul etmək mümkündür. Konkret bir türk xalqı arasında yayılmış olan mifoloji inancları, görüşləri toplayıb təsvir edərkən onların işlədilməsi də araşdırıcıya mane olmur. Lakin sözün əsl mənasında mifoloji axtarışlar apararkən (mifoloji strukturların, bütövlükdə sistemin təsviri və bərpası) bu terminlər heç cür özünü doğrultmur. Buna görə də «german

<sup>238</sup> Аьдлов А. Эюст. ясяри, с. 19-20

<sup>239</sup> Аьдлов А. Эюст. ясяри, с. 20

(yaxud slavyan, İran) mifologiyası» terminləri ilə analogiya üzrə «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir... və təbii ki, düzgün anlaşılır»<sup>240</sup>.

Beləliklə, A.Acalovun baxışına görə, hər bir mifologiya arxaik dövrün dünyagörüşüdür. «Azərbaycan» sözü müasir dövrdə Azərbaycan xalqının adıdır. Arxaik dövrdə isə Azərbaycan xalqı yox, Azərbaycan ərazisində yaşamış türkdilli və qeyri-türkdilli (irandilli və s.) etnoslar var idi. Həmin etnosların mifologiyaları bir cəm halında «Azərbaycan mifologiyası» adı altında tövsif edilə bilməz. Çünki bunlar fərqli etnosların mifoloji dünya modelini əks etdirən fərqli mifoloji sistemlərdir. Beləliklə, arxaik-mifoloji çağda vahid Azərbaycan xalqı yox, türkdilli və qeyri-türkdilli etnoslar olduğu üçün buna uyğun olaraq «Azərbaycan mifologiyası» haqqında yox, türk mifologiyası, İran mifologiyası və s. haqqında söhbət gedə bilər.

Qeyd etmək istərdik ki, A.Acalovun XX yüzillik mif nəzəriyyəsinin baxış sistemini əks etdirən bu çox aydın yanaşması iki amilə söykənir:

Birincisi, etnosların «qəbilə-tayfa-xalq-millət» sxemi üzrə böyüməsinin diaxron modelinə;

İkincisi, Azərbaycan xalqının formalaşmasının özünəməxsus reallıqlarına.

Lakin mifoloq alim R.Qafarlı A.Acalovun mövqeyi ilə razılaşmamışdır. O, A.Acalovun yuxarıda verdiyimiz fikirlərini nəzərdə tutaraq yazır: «Bu müddəalarda, ilk növbədə, məsələnin qoyuluşu etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur və belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa şeydir. Əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusudur, sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın. A.Acalov bu anlayışları başsındırmaya («qolovolomka») gətirib çıxardır, labirintə salır. Onun söykəndiyi arqumentlər də əsassızdır. Birincisi ona görə ki, Azərbaycanda türklərin əsaslı şəkildə kök salmasının –

<sup>240</sup> Аьалов А. Эюст. ясяри, с. 20-21



millətləşməsinin 500-600 il bundan əvvəl başlanmasını deməklə keçmiş sovet tarixşünaslığının «nailiyyətlərinə» haqq qazandırır... İkincisi, Azərbaycan tarixinin XIV-XVI əsrlərə qədərki tarixinə kölgə salmaq ənənəsinə xidmət edən fikirləri müasir terminlərlə yüklənməsi baxımından yaraşılıq görünür, lakin ululuğunu, qədimliyini xarici alimlərin belə tutarlı dəlillərlə dəfələrlə təsdiqlədikləri Azərbaycan türklərini bu qədər «cavanlaşdırmaqla» öz mifologiyasının olmaması qənaətinə gəlir: «Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi». Üçüncüsü, həmin qənaətlərlə razılaşsaq, onda eyni qayda ilə yunan mifologiyasını şübhə altına alıb, ona da «mifoloji görüşlər» adını verməliyik. Çünki bizə məlum olan antik mifoloji sistem yunanların millət kimi formalaşmasından çox-çox əvvəlki dövrlərin məhsuludur. Hətta bura dil faktorunu da əlavə etmək olar: mifləri meydana gətirəndə yunanlar tamamilə başqa şəkildə (millət halına düşən yunanların anlamadığı əski yunan və ölü latın dillərində) danışmışdılar. Hətta miflərin yazıya alındığı dövrün dili belə yunan milləti üçün anlaşılmaz olmuşdur. Dördüncüsü, A.Acalovun gəldiyi son nəticə bundan ibarətdir ki, «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir». Lakin əvvəldə verdiyi hökmlər («Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki ayrıca Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz») olmasaydı, qarşısına «Azərbaycan» sözünü artırmaqla bu fikrə bəraət qazandırmaq olardı»<sup>241</sup>.

R.Qafarlının bu yanaşmasını təhlil etdikdə aydın olur ki, o, «Azərbaycan mifologiyası» termini adı altında birmənalı şəkildə Azərbaycan türklərinin mifoloji görüşlərini nəzərdə tutur. Heç təsadüfi deyildir ki, alimin xalqımızın əski mifoloji görüşlərinin bərpa, genezis, mifik dünya modeli, təsnifat məsələlərindən bəhs edən kitablarında bu mifoloji

---

<sup>241</sup> Гафарлы Р. Миф в языке (Эпик янъяндя жанрларарасы ялагя). Багы: АДПУ няшри, 1999, 448 с. 343-344

sistem birmənalı şəkildə «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adı altında təsvir edilmişdir<sup>242</sup>. Kitablarda gerçəkləşdirilmiş «mifologiya» konsepsiyasının nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, R.Qafarlı «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» termini ilə iki əsas məqsədi izləmişdir:

Birincisi, o, bu terminlə Azərbaycan mifoloji görüşlərini ümumtürk mifologiyasından diferensial tip kimi fərqləndirmişdir;

İkincisi, bu terminlə əski Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərinin bütün diaxron və sinxron mətnlər sistemi əhatə olunmuşdur. Burada diaxron sistem dedikdə mifoloji mətn strukturlarının tarixi böyüməsi, transformasiyaları və s. nəzərdə tutulur. Sinxron sistem isə türk mifologiyasının qeyri-türk mifoloji strukturlarını özündə əritməsinə nəzərdə tutur. Məsələn, R.Qafarlı «Avesta»-nı «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası»nın qaynağı kimi təhlil etmişdir.

Qeyd edək ki, sonuncu məsələ çox mühümdür və tək-cə mifoloqlar arasında yox, eləcə də tarixçilər arasında gedən sonsuz mübahisələrin mahiyyətini də elə bu məsələ – türk və qeyri-türk etnosların (başlıca olaraq irandilli etnik birliklərin) «Azərbaycan tarixi»ndə hansı konsepsiya əsasında «vahid bir xalqın» tarixi kimi sintezləşdirməsi durur. Sovet dönəmində bu məsələ stalinizmin qanlı repressiya aparatının vasitəsi ilə paniranist mövqedən həll olunmuşdu. Başqa sözlə, «Azərbaycan tarixi» qeyri-türklərin (irandillilərin) tarixi kimi başlanır, türklərin tarixi kimi tamamlanırdı. Paniranizm sovet imperiyasının dövlət maraqlarına xidmət edən və mahiyyət-cə şovinist ideologiya idi. Bütün mahiyyəti çox əhəmiyyətli hissəsi müsəlman türklərdən ibarət olan SSRİ-də yaşayan türkləri hindarvopa kökənli rus nüvəsinin ətrafında birləşdirmək idi. Azərbaycanlıların türk olması, Anadolu türklərinə etnokosmik bağlılığı onları təbii olaraq Türkiyəyə meyilləndirirdi. Bu isə «mərkəzdənqaçma» idi. Paniranizmin yeritdiyi

---

<sup>242</sup> Гаффарлы Р. Азярбайсан түркляринин мифологийасы (бярра, генезис). Вақы: Аьрыдаь, 2004; Гаффарлы Р. Азярбайьан түркляринин мифолозийасы (мифик дцнйа модели, тяснифат). Бақы: Аьрыдаь, 2004

konsepsiyaya görə, Azərbaycan xalqı öz kökləri etibarilə türk yox, irandillidir. O, sonradan – orta əsrlərdə səlcuqların gəlişi ilə türkləşmişdir.

Təbii ki, qədim Azərbaycan ərazisində türkdilli etnoslarla yanaşı, qeyri-türkdillilər də olmuşdur. Paniranizmin türkləri Azərbaycan xalqının etnokosmik nüvəsindən silməyə çalışması onun maraqlarına xidmət etsə də, tarixşünaslıqda, insanların ictimai şüurunda çox böyük patologiyalar yaratmışdır (Bu, sovet ideologiyasının bəşəriyyət qarşısında işlədiyi bitib-tükənməyən cinayətlərdən biridir). Belə ki, Azərbaycanın etnogenezində etnokosmik substrat və etnokonsolidasiya müstəvisi rolunu oynamış türklərə şovinstcəsinə silinməsinə edilən etiraz məhz paniranizmin təsiri altında elmi həqiqətin axtarıları ilə yanaşı, daha çox milli müqavimət mahiyyəti daşıyan «türkcülüyün» də formalaşmasına səbəb oldu. Keçən əsrin 30-cu illərində Azərbaycan ziyalılarının «pantürkist» adı altında kütləvi məhvi sonradan milli yaddaşa qanla yazıldı. Azərbaycan tarixşünaslığında bu gün belə davam edən «irançılıq» və «türkcülük» qarşıdurması obyektiv «Azərbaycan tarixi» konsepsiyasının və tarixin üzə çıxmasına daim mane oldu.

Qeyd edək ki, A.Acalov və R.Qafarlının «Azərbaycan mifologiyası» konseptinə fərqli münasibəti də bununla bağlıdır. Birinci mifologiyanın arxaik dövrün dünyagörüşünü işarələyən konsept olmasını əsas götürmüş və belə hesab etmişdir ki, «Azərbaycan» işarə vahidi kimi tarixi şüur çağının konseptidir və bu mənada mifoloji şüur çağına aid edilə bilməz. İkinci isə «Azərbaycan» işarəsinin etnokosmik universalizmindən çıxış edib, onu etnokosmoloji universum səviyyəsinə qaldırmış və belə hesab etmişdir ki, «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin etnokosmik bütövlüyünü ifadə edən zəruri və qaçılmaz termindir. R.Qafarlı sonrakı tədqiqatlarında<sup>243</sup> bu termini daha da dəqiqləşdirərək «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» şəklində tövsif etmişdir. Onun

---

<sup>243</sup> Бах: Гафарлы Р. Азярбайсан тцркляринин мифологиясы (бярпа, генезис). Вақы: Аьрыдаь, 2004; Гафарлы Р. Азярбайъан тцркляринин мифолоэийасы (мифик дцнйа модели, тяснифат). Бақы: Аьрыдаь, 2004

fikrincə, Azərbaycan tarixinin bütün etnoskosmik düşüncə reallığı məhz bu terminlə dolğun şəkildə ifadə olunur.

Ümumiyyətlə, R.Qafarlının bu yanaşması təsadüfi deyildir. Görkəmli mifoloq M.Seyidov Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin bütün reallıqlarını özündə ehtiva edən termin kimi «Azərbaycan mifologiyası» anlayışından istifadə etmiş və onu əsaslandırılmışdır.

M.Seyidov Azərbaycan xalqının qədim mifoloji görüşlərinə ilk növbədə kompleks yanaşmanın zəruri olduğunu göstərmişdir: «Azərbaycan xalqının soykökündə iştirak edən qəbilələrin yaşayışı, həyatı dərk etmələri ilə sıx bağlı olan mifik-bədii təfəkkürünü araşdırmağın bir sıra çətinlikləri vardır. Ayrı-ayrı qəbilə və qəbiləbirləşmələri silsilələrinin mifologiyasını imkan daxilində öyrənmədən vahid Azərbaycan mifologiyası haqqında fikir söyləmək çətinidir»<sup>244</sup>. Alim öz fikirlərini daha da dəqiqləşdirərək yazır: «Aydındır ki, Azərbaycan xalqının soykökündə, əsasən, üç qol – Atropaten, Arran-Alban, bir sıra türkdilli qəbiləbirləşmələri silsilələri iştirak etmişlər. Ona görə də xalqımızın mifologiyası deyərək, bu üç qolun müstəqil mifologiyasını nəzərdə tuturuq. Tarix boyu bu mifoloji inamların bəziləri qaynayıb-qarışmış, beləliklə də, bütöv Azərbaycan mifologiyası yaranmışdır... Bu qolların hər biri öz həcminə, tarix boyu tutduğu mövqeyinə görə fərqlənsələr də, onları bir-birindən ayırmaq olmaz»<sup>245</sup>.

Göründüyü kimi, «Azərbaycan mifologiyası» anlayışı M.Seyidovda geniş tutuma malikdir. Müəllif bu ad altında qədim Azərbaycanın türk və qeyri-türk xalqlarının əski mifoloji görüşlərini bir sistemdə birləşdirmişdir.

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin araşdırmalarında «Azərbaycan mifologiyası» termini daha mürəkkəb semantik tutuma malikdir. Əgər M.Seyidov bu terminlə bütün kosmoloji çağ Azərbaycan etnik vahidlərinin mifoloji görüşlərini, R.Qafarlı isə «Azərbaycan türklərinin mifologiyasını»

---

<sup>244</sup> Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, s. 8

<sup>245</sup> Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, s. 9

nəzərdə tutmuşsa, A.Nəbiyevdə «Azərbaycan mifologiyası» termini özünün semantik məzmunu etibarilə mürəkkəb diaxron və sinxron strukturda təqdim olunur.

A.Nəbiyev yazır: «Azərbaycan mifologiyasını geniş tədqiqatlara cəlb etmək üçün kifayət qədər elmi-nəzəri təcrübənin, toplanıb və çap edilmiş mif materialının mövcudluğu bu gün bir sıra spesifik xüsusiyyətlərə malik yaradıcılıq sahəsinin özünəməxsusluqlarını açıqlamağa imkan verir. Azərbaycan mif modelini araşdırmaq, onun dünya modeli ilə ümumi və fərqli cəhətlərini müəyyənləşdirmək üçün onu ümumtürk kontekstində nəzərdən keçirmək zəruridir»<sup>246</sup>.

Beləliklə, tarixi reallıqlardan çıxış edən A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» terminoloji modelinin semantik əsasında türk mifologiyası durur. Alimin bu məsələyə baxışı bərmənalı şəkildə belədir ki, «Azərbaycan mifologiyası ümumtürk mifologiyasının tərkib hissəsidir. O, qədim türk mifologiyasının qaynaqlarından bəhrələnib, ondan qopub ayrılan və özünəməxsus inkişaf yolu keçən azərbaycanlılara məxsus estetik ideali ifadə edən mifoloji düşüncədir. Azərbaycan mifologiyası, qismən, sonralar əski türk mifoloji modelini qoruyub saxlamaqla onu yeni inanclar, kultlar, adət-ənənə və mərasimlərlə zənginləşdirən yaradıcılıq sahəsidir»<sup>247</sup>.

Göründüyü kimi, A.Nəbiyevdə məsələnin mahiyyəti təkcə «Azərbaycan mifologiyası» adının etnokosmik mahiyyəti (sinxron strukturu) ilə bağlı deyildir. O, bu məsələni çox aydın qoymuşdur: «Qədim türk mifoloji düşüncəsində formalaşan, boy atan mifoloji sistemlərdən biri də Azərbaycan mifologiyasıdır»<sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> Нябийев А. Азәрбайҗан мифолоҗийасы / Фолклоршҗнаслыг мясяляляри, V бурახылышы. Бакы: Бакы Университети няшриййаты, 2002, с. 14

<sup>247</sup> Нябийев А. Азәрбайҗан халг ядыбиййаты. I щисся / Али мяктябляр цчцн дярслик. Бакы: Туран, 2002, с. 143

<sup>248</sup> Нябийев А. Эюст.ясяри, с. 144-145

Bizcə, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» konsepti daha çox diaxron strukturunun özünəməxsusluğu ilə diqqəti cəlb edir. Başqa sözlə, alimin yanaşmasında «Azərbaycan mifologiyası» təkcə kosmoloji-mifik çağın ideoloji sistemi yox, eləcə də tarixi düşüncə çağında öz inkişafını transformasiyalar, canlı funksional mövcudiyət şəklində davam etdirən, təkmilləşən, tarixi ictimai şüur modelində öz müstəqilliyini müəyyən şəkildə qoruyub saxlayan düşüncə layıdır.

Diqqətəlayiqdir ki, prof. A.Nəbiyev Azərbaycan mifologiyasının türk etnokosmik substratının etnokosmik strukturunu düzgün müəyyənləşdirmiş və burada «oğuz» semiotik vahidini, haqlı olaraq, mifoloji sistemin inkişafının başlıca dialektik oxu kimi götürmüşdür. O, türk mifologiyasının inkişafını modelləşdirmiş və belə hesab etmişdir ki, «özünün inkişafı ərzində türk mifologiyası nəzərə çarpan, mifoloji modeldə yeni rekonstruksiyaların yaranmasına mühüm təsir göstərən dörd başlıca yaradıcılıq mərhələsi keçmişdir:

**Birincisi**, arxaik totemistik görüşlərlə bağlı mərhələ idi. Bu, türk estetik düşüncəsinin mifologiyaya qədərki erkən yüksəliş mərhələsidir. Əslində o, mifoloji düşüncənin formalaşması üçün zəruri ilkin baza idi. Söz yaradıcılığında simvolik – rəmzi münasibətlərin başlanğıcı, animist münasibətlərin formalaşması nəticəsində «Oğuz xaqan» dastanında gördüyümüz qurd simvolikasının totemizm mərhələsinə yüksəlişi idi...

**İkinci mərhələ** türk etnosunun müəyyən tərəqqi meylinə yetməsi, özünəməxsus ərazi hüddudunu müəyyənləşdirməsi, kifayət qədər etik-estetik düşüncəyə yiyələnməsinin sonrakı dövründən başlayırdı. Şərti olaraq o dövrü «Oğuz xaqan»dan sonrakı mərhələ kimi də qəbul etmək olar...

...Türk mifoloji modelinin tamamlanması, yaxud qədim türk panteonunun bütöv formalaşma bilməməsini şərtləndirən və **üçüncü mərhələ** kimi nəzərə çarpan zərdüşt mifologiyası ilə çarpazlaşma idi. Bu çarpazlaşma türk mifologiyasının yayıldığı müxtəlif tayfalarla yanaşı, onun

ən qüdrətli yüksəliş keçirdiyi etnosları əhatə edirdi. Zərdüştülüyün təsir gücü onun adət və ənənələrlə sıx bağlılığında, mif düsturlarının qüdrətli nüfuzedici gücündə idi. Müxtəlif tayfalar içərisində sürətli və geniş şəkildə yayılmasına baxmayaraq, mühafizəkar türk mifoloji düşüncəsi zərdüşt estetik düşüncəsi tərəfindən tam assimilyasiya edilə bilmədi, lakin uzun zaman ərzində türk mifologiyasını öz güclü nüfuzu altında saxladı, ona özünün silinməz izlərini vurdu...

Türk mifoloji modelinin rekonstruksiyasında sonuncu – **dördüncü mərhələ** islam mifologiyası ilə bağlı olmuşdur. Ərəb mifoloji baxışının təsirindən özünü hifz edən türk düşüncəsi islamı qəbul etməklə islam mifologiyasını, əslində, bütövlükdə qəbul etmək zərurəti ilə qarşılaşdı. Lakin sonrakı inkişafda türk mifologiyasında əcdad modelinə qayıtma və şaxələyə parçalanıb yeni yüksəlişə qovuşma əlamətdar olmuşdur<sup>249</sup>.

Azərbaycan mifologiyasının yerini türk mifoloji düşüncəsinin bu inkişaf modelində müəyyənləşdirən A.Nəbiyev yazır ki, «türk mifologiyasının tərkib hissəsi olan Azərbaycan mifoloji düşüncəsi üçüncü və dördüncü mərhələdə nə qədər zərdüşt və müsəlman qaynaqlarından gəlmə süjet, motiv və düşüncə seli ilə üzləşsələr də, onlarda erkən mif formalarını qorumaq, qədim türk mif estetik əxlaqı dəyərlərini mühafizə etmək hissi özünü göstərməyə başladı»<sup>250</sup>.

Yuxarıdakı fikirlərini ümumiləşdirib funksional tezislər halına saldıqda məlum olur ki, A.Nəbiyevə görə:

– Azərbaycan mifologiyası ümumtürk mifologiyasının tərkib hissəsidir: onun etnokosmik əsasını türk mifoloji dünya modeli təşkil edir.

– «Azərbaycan mifologiyası» sinxron strukturuna görə milli düşüncə tarixinin bütün reallıqlarını özündə əks etdirən etnokosmik unversumdur: Azərbaycan tarixinin bütün mümkün qeyri-türk etnik düşüncə reallıqları bu

<sup>249</sup> Нябийев А. Эюст.ясяри, с. 183-185

<sup>250</sup> Нябийев А. Эюст.ясяри, с. 186

universumun nüvəsini təşkil edən türk işarəsinin strukturunda işarə səviyyələrini təşkil edir.

– Azərbaycan mifologiyası anlayışının bütün struktur özünəməxsusluğu onun diaxron böyümə dialektikasına müncər olunur: diaxron böyümə dialektikası Azərbaycan mifologiyasının tək cə təbii inkişaf şərtini yox, həm də onun özünəməxsus taleyinin başlıca şərtidir.

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» universumunun nümunəsində Azərbaycan etnokosmik həqiqətlərini obyektiv şəkildə təqdim edən bu modelləşdirməsində sonuncu tezis xüsusilə mühümdür və oğuz mifinin metodoloji təhlil modelinin müəyyənləşdirilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Azərbaycan mifologiyası prof. A.Nəbiyevin diaxron inkişaf modelində tək cə mifoloji şüur epoxası üçün xarakterik olmayıb, həm də öz mövcudluğunu tarixi şüur epoxasında davam etdirən sistem hadisədir. Alimə görə, ümumtürk mifologiyası əsasında təşəkkül tapan Azərbaycan mifologiyası qədim dövrdə zərdüş mifologiyası ilə, orta əsrlərdə isə islam mifologiyası ilə sintezləşərək mürəkkəb sistemə çevrilmişdir. Maraqlıdır ki, A.Nəbiyev Azərbaycan mifoloji sisteminin tarixi çağdakı inkişafını heç də tarixi şüur formalarına transformasiya olunmuş şəkildə yox, avtonom mifoloji sistem şəklində təsəvvür edir. Təbii ki, mifologiya tarixi ictimai şüurun digər formalarına (dinə, fəlsəfəyə, incəsənətə və s.) transformasiya olunur. Bu, obyektiv reallıqdır və A.Nəbiyev də, təbii olaraq, məsələnin bu məlum tərəfi barəsində heç bir mübahisə açmır. Onun baxışının orijinallığı ümumtürk mifologiyasının diferensial tipi olan Azərbaycan mifologiyasının tarixi şüur çağında avtonom sistem kimi özünü yaşada bilməsi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, mifologiya həm transformasiya olunur (diaxroniya), həm də tarixi şüurun strukturunda avtonom sistem olaraq qalır (sinxroniya).

Qeyd etmək istərdik ki, alimin bu baxışları bizim onun fikirlərinin təhlili nəticəsində gəldiyimiz subyektiv qənaətlər deyildir. Belə ki, A.Nəbiyev bu



baxışlarını tədqiqatlarında aydın şəkildə şərh etmiş, daha doğrusu, metodoloji cəhətdən ümumiləşdirmişdir.

Yeri gəlmişkən bildirmək istərdik ki, A.Nəbiyevin Azərbaycan mifologiyasına bu baxışları onun son illərdəki tədqiqatlarında<sup>251</sup> sistemləşdirilsə də, uzun illərin düşüncəsinin məhsuludur. O, ümumən folklor mətnlərində transformasiyalar zamanı mifoloji strukturların bəzən ilkin halında qoruna bilməsi qənaətində olmuşdur. Alim hələ keçən əsrin 80-ci illərinin əvvəlində əməklə bağlı arxaik folklor mətnlərini nəzərdə tutaraq yazmışdır ki, «həmin nümunələr bizə yarandığı şəkildə yox, təkmilləşmiş, yenidən işlənmiş poetik tələblər qəlibində yeni yaradıcılıq mərhələsi keçdikdən sonra gəlib çatmışdır. Bununla birlikdə həmin nümunələrin bir çoxu özündə ilkin yaradıcılıq xüsusiyyətlərinin müəyyən izlərini, elementlərini mühafizə edə bilmişdir»<sup>252</sup>.

Alimin mifoloji düşüncənin folklor mətnlərində «ilkin yaradıcılıq xüsusiyyətlərini», başqa sözlə, «mifyaratmanı» mühafizə edə bilməsi haqqındakı düşüncələri sonralar daha da inkişaf etmiş və onu «Azərbaycan mifologiyası» haqqında sistemə yaxınlaşdırmışdır. A.Nəbiyev keçən əsrin 90-cı illərin sonuna doğru yazmışdır: «Minilliklərin dərinliklərinə baş vurduqca Azərbaycan türklərinin mifologiyasının yeni-yeni qatları üzə çıxır, özünəməxsusluğu müəyyənləşir, əzəli çağlardan ümumtürk mifologiyasındakı tarixi-mədəni yeri aydınlaşır. Bu xalqın mifologiyasının ümumtürk qaynaqlarında formalaşması, sonradan çox geniş arealda yaşayan türk tayfalarının mifoloji düşüncəsinə nüfuzədi təsiri açıqlanır. Son vaxtlara qədər mövcud olan belə bir yanlış fikrin əsassızlığı özünü təsdiqləyir ki, qədim türklərə məxsus mifoloji baxışlar bu günə guya yalnız

---

<sup>251</sup> Нябийев А. Азәрбайҗан тцркляринин мифолоэийасы // «Алтай дцнҗийасы» жур., 1997, сайы: 1-2, с. 78-85; Нябийев А. Азәрбайҗан халҗ ядҗбийҗаты. I щисся / Али мяктябляр цццн дярслик. Бақы: Туран, 2002; Нябийев А. Азәрбайҗан мифолоэийасы / Фолклорщцнаслыҗ мясяляляри, V бураҗылышы. Бақы: Бақы Университети няшрийҗаты, 2002, с. 6-92

<sup>252</sup> Нябийев А. Азәрбайҗан фолклорунун жанрлары. Бақы: АДУ-нун няшри, 1983, с. 5

fraqmentlər şəklində gəlib çatmışdır. Aparılan müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan türklərinin zəngin mifoloji təsəvvürlərinin kifayət qədər maraqlı yayılma və yaşama arealı vardır. Bu, yanlış nəzəri baxışdır ki, Azərbaycan türklərinin mifoloji təsəvvürləri guya bəsitdir, kasıbdır, yaxud bu günə gəlib çatmamışdır. Əksinə, bu mifologiya dünyanın qədim xalqlarının mifologiyası qədər zəngin və əzəmətlidir və onlarla analogiya təşkil edir»<sup>253</sup>.

Apardığı müşahidələr və tədqiqatlar A.Nəbiyevə sonralar Azərbaycan mifologiyası ilə bağlı öz baxışlar sistemini konseptual şəkildə formalaşdırmağa imkan vermişdir. Alim bu axarda yazır ki, «hər hansı bir mifologiyanın mövcudluğunu müəyyənləşdirmək üçün onun özünəməxsus struktur quruluşunun, mətnlərinin təsnifat qruplarının mövcudluğunu, panteon sistemi və ya panteon əlamətlərinin məlumluğunu və s. nəzərə almaq lazımdır. Azərbaycan mifologiyasına məhz bu baxımdan yanaşdıqda onun spesifik xüsusiyyətləri açıq görünməyə başlayır. Bu görünüş də çox vacib bir məsələni gündəliyə gətirir ki, bu gün azərbaycanlılara məxsus mifologiya vardırmi?»<sup>254</sup>.

Qeyd edək ki, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» konsepsiyası həm də fundamental polemik konstruksiyadır. Belə ki, o, öz sistemini belə bir fikrin inkarı üzərində qurmuşdur: «Türklərin uşaqlıq dövrünə xas əsatir görüşlərini indi Azərbaycan, qazax, qırğız və başqa türk və tatar xalqları arasında müstəqil təfəkkür anlamı kimi pay-püşk etmək olarmı, həmin əsatirlərin yarandığı vaxt qədimliyində milli fərqlər axtarmaq, milli təfəkkür səddi qoymaq gərəkdirmi?»<sup>255</sup>.

A.Nəbiyev məsələnin, əslində, metodoloji baxımdan düzgün qoyulmamasını vurğulayaraq yazır ki, «bu gün Azərbaycan, qırğız, özbək, türkmən, kumık, Altay və başqa türk xalqlarının mifologiyasının ayrılıqda

---

<sup>253</sup> Нябийев А. Азярбайъан тцркляринин мифолоэийасы // «Алтай дцнйасы» жур., 1997, сайы: 1-2, с. 79-80

<sup>254</sup> Нябийев А. Азярбайъан халг ядэбиййаты. I щисся / Али мяктябляр цццн дярслик. Бакы: Туран, 2002, с. 138

<sup>255</sup> Нябийев А. Эюст. ясяри, с. 138

öyrənilməsi ümumtürk mifoloji modelinin müəyyənləşdirilməsinin başlıca şərtidir. Türk xalqları mifologiyasının başqa xalqlar üçün o qədər də ənənəvi olmayan bir xüsusiyyəti onun hər bir tayfa, elat, qəbilə, qəbilə birləşməsi içərisində özünəməxsus şəkildə yaşaması və yayılmasıdır»<sup>256</sup>.

Alim türk «fenomeninin» özünəməxsusluğunu şərh edərək göstərir ki, «daim müharibələrdə, talanlarda, xarici və daxili irticalarla at üstündə mübarizədə olan türklərin ədəbi-mədəni, estetik düşüncəsinin formalaşma şəraiti də tamam başqa idi. Bir qismi islamı qəbul etmək ərəfəsində, başqa bir qismi isə islam bayrağı altında birləşən tayfalar on birinci əsrin səlib yürüşləri, xaç müharibələrindən sonra türk tayfa birliyindən qopub müstəqil xalq kimi formalaşdılar, Azərbaycan, özbək, qırğız, türkmən və başqa adlar altında yeni milli bölgü sistemləri yaratdılar. Müxtəlif türk tayfaları qədim türk mif modelini ya heç qəbul etməmişdilər, daha doğrusu, onun müəyyən tərkib hissəsi bütün türk etnosu üçün ənənəvi idisə, ayrı-ayrı türk qəbilə-tayfa birləşmələrinin mif düsturları heç də həmişə bir-birinin eyni deyildir. Ona görə də Azərbaycan, qırğız, özbək, türkmənlərin qədim türk qaynaqlarına söykənərək son min ilə yaxın müddətdə mif yaradıcılığını, həm də özünəməxsus mif yaradıcılığını davam etdirməsi tamamilə mümkün yaradıcılıq prosesidir»<sup>257</sup>.

A.Nəbiyevin baxışlarına görə, türk xalqlarının mif yaradıcılığının əsasında qədim türk mif modeli – ümumtürk mifologiyası durur. Alim yazır ki, «qədim türk mifologiyası qaynaqları zəminində min ildən artıq özünün müstəqil mifik, estetik düşüncəsini yaradan azərbaycanlıların özbəklər, qırğızlar, tatarlar və başqaları kimi özlərinə məxsus zəngin mif strukturu və modeli vardır. O, qədim türk mifoloji qaynaqlarına istinadən meydana gəlməklə, yaxud ondan ayrılmaqla ötən yüz illiklər ərzində zəngin yaradıcılıq mərhələləri keçmişdir»<sup>258</sup>.

<sup>256</sup> Нябийев А. Эюст. ясяри, с. 139

<sup>257</sup> Нябийев А. Эюст. ясяри, с. 139-140

<sup>258</sup> Нябийев А. Эюст. ясяри, с. 140

Qeyd edək ki, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» anlayışını türk mifologiyasının davamı olaraq avtonom sistem hesab etməsi biri digəri ilə ardıcıl mərhələləri təşkil etməklə fərqli sistemlər olan mifoloji şüur və tarixi şüurun mürəkkəb münasibətlər dialektikasını təhlil müstəvisinə gətirməyi tələb edir. Çünki ümumtürk mifologiyasının milli mifologiyalar şəklində öz avtonomluğunu qoruması və inkişaf etməsinin oğuz mifinin öyrənilməsinin metodoloji modeli ilə birbaşa bağlılığı var. Bu halda sual meydana çıxır: oğuz mifi hansı statusda axtarılmalıdır – tarixən bitmiş, tamamlanmış, transformasiya olunmuş diaxron arxetip formasında, yaxud diaxron arxetiplə bərabər milli ölçülər çevrəsində öz mövcudluğunu davam etdirən avtonom sinxron sistem halında? Başqa sözlə, ümumtürk mifinin diferensial tipi olan oğuz mifi mifoloji şüur epoxasının başa çatması ilə tamamilə tarixi şüurun ictimai formalarına transformasiya olunmuş, yaxud transformasiya olunmaqla bərabər «mif(ologiya)» kimi qalmaqda davam etmişdir? Məsələni bir qədər də sadələşdirək.

Mif tarixi şüura keçidlə ictimai şüurun bir çox formalarına, o cümlədən onlardan biri olan arxaik epoxa transformasiya olunur. Məhz bu cəhətdən biz oğuz eposunu – «Oğuznamə»ni oğuz mifinin həm də transformativ paradigmlər sistemi statusunda götürürük. «Oğuznamə»də oğuz mifi epik strukturların nüvəsindədir, başqa sözlə, transformasiya olunmuşdur. Lakin A.Nəbiyevin yanaşmasından çıxış etsək, oğuz mifi həm də canlı milli mifoloji sistem – Azərbaycan mifologiyası kimi də yaşamaqda davam etmişdir. Bu məsələni heç də diqqətdən qıraqda qoymaq olmaz. Belə hesab edirik ki, məsələyə bir neçə aspektdə yanaşmaq olar:

1. Mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid fasiləsiz proses olmuşdur. Başqa sözlə, bu, mifoloji şüurun birdən-birə (kəskin şəkildə) sona çatması (qurtarması) və tarixi şüurun qəfildən meydana çıxması şəklində baş verməmişdir. Keçidin özü zaman və məkanca böyük bir epoxanı təşkil etmişdir: başqa sözlə, «keçidin forması saysız rəngarəng, məzmunu

hüdüdsuz geniş olmuşdur»<sup>259</sup>. S.S.Averinçevin yazdığı kimi: «Bir epoxadan başqasına keçid tarixinin hər hansı illə göstərilməsi mümkün olan kataklizm yox, əsrlərlə uzanan prosesdir»<sup>260</sup>. Bu cəhətdən, A.Nəbiyevin «Azərbaycan mifologiyası» modeli həmin bu aralıq – keçid epoxasında özünün məntiqi etnokosmik xronotopunu tapa bilir. Şübhəsiz ki, mifdən tarixə keçid uzun bir mərhələni əhatə etmişdir və bu proses həm də gələcək xalqlaşmanın, indiki halda Azərbaycan xalqının formalaşmasının «ilkin əsaslarının müəyyənlişməsi» dövrü idi. «İlkin əsasların müəyyənlişməsi» ümumtürk kütləsi müstəvisində gələcək Azərbaycan xalqına doğru aktual üzvlənmə prosesinin baş verməsi, gələcəkdə «Azərbaycan xalqı» adlanan ilkin kütlənin avtonomlaşma əlamətlərinin yaranması demək idi. Bu, müvafiq olaraq ümumtürk mifologiyası müstəvisində Azərbaycan-türk mifologiyasının avtonomlaşması ilə müşayiət olunmuşdur.

2. Mifoloji şüurun tarixi şüura transformasiya olunmaqla bərabər, həm də onda avtonom sistem olaraq yaşaması, bizim, şəxsi qənaətimizə görə, **diaxroniyanın sinxroniyaya bərabərliyi** baxımından tamamilə mümkün dialektikadır. Belə ehtimal edirik ki, diaxroniya və sinxroniya vahidin iki üzüdür. Başqa sözlə, zamanca inkişafı nəzərdə tutan diaxroniya ilə zamansızlığı nəzərdə tutan sinxroniya, əslində, bərabərdir. Diaxroniya ardıcılığı, sinxroniya paralelliyi nəzərdə tutur. Ancaq bu ardıcılığın struktur mahiyyəti ilə paralelliğin struktur mahiyyəti eynidir. Məsələn, varlıq aləminin maddi strukturunda sadədən mürəkkəbə, təkdən çoxa doğru ardıcılıq var. Lakin bu proses, əslində, həm də ardıcılıq yox, eyni zamanda paralelləşmədir. Sadə mürəkkəbi, tək çoxu yaratmaqla yox olmur, öz varlığını davam etdirir. Materialist fəlsəfəyə görə çoxhüceyrəlilər birhüceyrəlidən yaranmışlar. Lakin birhüceyrəli çoxhüceyrəlini yaratdıqdan

---

<sup>259</sup> Рзасой С. Низами поэзийасы: Миф-Тарих контексти. Бакы: Аьрыдаь, 2003, с. 27

<sup>260</sup> Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной таридиции в эпоху перехода от античности к средневековью / Из истории культуры средних веков и Возрождения (сб. ст.). Москва: Наука, 1976, с. 17

sonra (diaxroniya) məhv olmamış, çoxhüceyrəli ilə bircə (sinxroniya) yaşamaqda davam etmişdir. Məsələn, birhüceyrəli amöb çoxhüceyrəli mürəkkəb varlıqlar aləmində yaşamaqda davam edir. Maddi aləmin bir ünsürü digərini törətdikdən sonra yox olmur, onunla paralel mövcud olur. Məhz ona görə də biz varlıq aləminin mövcud sinxron strukturuna baxıb, onun diaxron strukturunu (tarixini) təsəvvür edə bilirik. Ç.Darvin də mövcud aləmin sinxron strukturuna əsaslanıb, onun diaxron strukturunun necə yaranmasını – növlərin əmələ gəlməsini bərpa etmişdi. O, özündən heç nə yaratmamışdı: sadəcə, varlığın struktur harmoniyasını müşahidə etmişdi və bu əzəli harmoniya Ç.Darvinin onu müşahidə edib-etməməsindən, yaxud bu gün bizim buna necə yanaşıb-yanaşmamağımızdan asılı olmayaraq mövcuddur. Bu, varlıq aləminin pozulmaz teokosmik strukturudur. Həmin teokosmik harmoniyaya görə, zaman zamansızlığa, diaxroniya sinxroniyaya, hərəkət sükunətə bərabərdir. Başqa sözlə, diaxron inkişaf elə sinxron inkişaf deməkdir. Bir forma başqasını, bir növ başqasını diaxron müstəvidə törətdiyi kimi, eyni zamanda sinxron müstəvidə onun müasirinə (yandaşına, cərgədaşına) çevrilir. Bu dediklərimizi mif-tarix diaxroniyasına tətbiq etdikdə görürük ki, dialektikanın diaxron prinsipinə görə, mifoloji şüur tarixi şüuru törədir – ona transformasiya olunur. Lakin yenə də həmin dialektikanın sinxron prinsipinə görə, mif tarixlə yanaşı yaşayır: onunla vahid kosmoloji sistemdə mövcud olur. Bu, o deməkdir ki, ümumtürk mifologiyası tarixi şüura keçid zamanı tarixi şüur formalarına transformasiya olunduğu kimi (diaxroniya), eyni zamanda tarixi şüurun strukturunda avtonom sistem qatı – «Azərbaycan mifologiyası» olaraq qalmaqda davam edir (sinxroniya). Təbii ki, tarixi şüurun sürekli inkişafı (tarixi formaların kombinasiyalarının get-gedə mürəkkəbləşməsi) onun tərkibindəki mifoloji şüurun avtonom mövcudluğunu zamanla zahirən «heçə» endirir. Lakin varlığın diaxroniya ilə sinxroniyanın eyniyyətini nəzərdə tutan teokosmik struktur harmoniyasına görə mifoloji şüurun avtonomiyası (birhüceyrəli amöbün çoxhüceyrəlilər aləmində öz varlığını davam etdirməsi halında

olduğu kimi) tamamilə yox ola bilməz. Bu, o deməkdir ki, mifoloji şüur bütün hallarda yaşayır. Bu da öz növbəsində məsələyə baxışın üçüncü aspektini şərtləndirir.

3. Məsələ burasındadır ki, elmdə mifin tarixə transformasiyası ilə bərabər, canlı halda yaşaması da qəbul olunur. S.Y.Neklyudov mifin tarixi şüurdakı aktuallığı barəsində yazır: «Belə hesab etmək düzgün deyildir ki, (daha çox «kütləvi şüuraltı» adlanmalı olan) kütləvi şüur ən yeni dövrdə mifologiləşir. O, öz təbiəti etibarilə ümumiyyətlə mifolojidir. Biz siyasət və ideologiyada qədim miflərin əsrlərin dərinliklərindən gələn arxaik modellər əsasında yeni sosial və milli cildlərdə yaradılmasının şahidi oluruq... Burada həm... aşağıdan gələn spontan mifologiyaya, həm də ayrı-ayrı intellektual, yaxud hakimiyyət qruplarında ideoloji və siyasi məqsədlərlə qurulan «süni» mifologiyaya rast gəlinir»<sup>261</sup>. Başqa sözlə, mifoloji şüur tarixi şüurun strukturunda mifoloji arxetiplər, həm də canlı mifyaratma halında mövcud olmaqda davam edir.

S.A.Tokarev və Y.M.Meletinski yazırlar ki, mifoloji düşüncənin bir sıra xüsusiyyətləri kütləvi şüurda əsil fəlsəfi və elmi biliklərlə yanaşı, ciddi elmi məntiqin istifadə olunması ilə yan-yanə qorunub qala bilər. Bizim günlərimizdə xristianlığın, iudaizmin, islamın və başqa mövcud dinlərin dini mifləri kilsə tərəfindən, müxtəlif sosial və siyasi qüvvələr tərəfindən dini şüurun yeridilməsi və saxlanması üçün istifadə oluna bilər...<sup>262</sup>

Mifoloji şüurun tarixi şüurla münasibətlərinə «mifin dünyəviləşməsi» kontekstində yanaşan müəlliflər kollektivi də yazır ki, «əgər mif ötüb keçmiş epoxanın məhsulu kimi nəzərdən keçirilirsə, onda bu epoxanın gerçək qurtarma vaxtını müəyyənləşdirmək çətindir. Beləliklə, müəyyən mifik mövzunun nə vaxt sadəcə ədəbi mövzuya çevrildiyini, yaxud ümumən miflərin yaranmasının nə vaxt dayanmasını müəyyənləşdirmək praktiki olaraq mümkün deyildir. Simvol, mif və ritualların zamanla dəyişikliklərə

<sup>261</sup> Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // <http://www.Ruthenia.ru>, с. 15-16

<sup>262</sup> Токарев С.А, Мелетинский Е.М. Мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1980, с. 15-16

məruz qalmasını etiraf etmək daha effektiv yoldur. Sekulyarizasiya da (dünyəviləşmə – S.R.) dönməz proses deyildir. Əksinə, bu, zamandan zamana təkrar olunan prosesdir... Müasir cəmiyyətdə daha əvvəlki dövrlərdə olan sekulyarizasiya proseslərinə uyğun olan belə bir sekulyarizasiya yeni mifləri yaradan proseslərlə müşayiət olunur»<sup>263</sup>.

Göründüyü kimi, mifyaratma zamanla canlı şəkildə təzahür edir. Yuxarıdakı fikirdə bu, mifin «sekulyarizasiyası» (dünyəviləşməsi) adlandırılrsa da, bunun əsasında mifoloji şüurun tarixi şüurun strukturunda həm də «təmiz kütlə halında» yaşaması durur.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında Ş.Albalıyev tərəfindən aparılmış tədqiqatlar bu məsələ ilə bağlı xüsusi maraq doğurur. Türk xalqlarının mifoloji inamlarında, o cümlədən Azərbaycan inanclarında özünə geniş yer tutan Hal (Hal anası // Alarvadı // Albastı) obrazı ilə bağlı daha çox öz topladığı mifoloji mətnlər əsasında ardıcıl araşdırmalar aparan<sup>264</sup> tədqiqatçı daha sonra bu obrazı Div və Əzrayıl obrazları ilə eyni semantik paradigmada müqayisə etmiş<sup>265</sup> və axtarışları onu nəhayət etibarilə Halın real olaraq olub-olmaması (metafizik mövcudluq, yaxud metafora) problemi ilə qarşı-qarşıya qoymuşdur. Alim son tədqiqatında yazır: «Hal obrazı o qədər mürəkkəb, ziddiyyətli bir obrazdır ki, onun həyatda mövcud olub-olmaması barədə fikirlər də daim bir-birilə toqquşur; biri deyir ki, Hal deyilən nəsnə mövcuddur, amma adamın gözüne görünmür (mifoloji mətnlər də bunu deyir), digər qrup isə iddia edir ki, Hal...

---

<sup>263</sup> Мифы и мифология / Всемирная энциклопедия: мифология. Минск: Современный литератор, 2004, с. 5-21

<sup>264</sup> Албалыйев Ш. Щал образы фолклорда вя мярасимдя / Азярбайъан шифращи халг ядъбиййатына даир тядгигляр. XX китаб. Бақы: Сяда, 2006, с. 113-122; Албалыйев Ш. Щал образы: мифдя вя мярасимдя / Азярбайъан шифращи халг ядъбиййатына даир тядгигляр. XXV китаб. Бақы: Нурлан, 2007, с. 50-72

<sup>265</sup> Албалыйев Ш. Щал-Див-Язрайыл образларынын сябиййяси / «Ортаг тцрк кечмишиндян ортаг тцрк эяляъяйиня» III улусларарасы фолклор конфрансынын материаллары. Бақы: Сяда, 2007, с. 547-555



deyilən şey yoxdur, sadəcə, insanın xəyali uydurması olan fantastikadır»<sup>266</sup>.

Hər iki baxışı müasir günlərimizə qədər qorunub qalmış mifoloji təsəvvürlər, müasir azərbaycanlı şüurunun mifoloji arxetipləri əsasında nəzərdən keçirən Ş.Albalyevin gəldiyi qənaətlərdən biri mövzumuz baxımından aktualıq kəsb edir. O yazır: «Mifoloji obrazların şüurlara həkk olunub yaddaşlarda bərkiməsinin başlıca səbəblərindən biri də mifin insanla, insanın təbii aləmlə şüurlu münasibətə girdiyi çağlardan etibarən yol yoldaşlığı, ömür-gün sirdaşlığı etməsi ilə bağlıdır»<sup>267</sup>.

Ş.Albalyevin haqqında çox yazılmış Halın real həyatda mövcud olub-olmaması ilə bağlı orijinal yanaşmaları alimin bu problemi necə həll etməsindən asılı olmayaraq, mifoloji şüurun avtonom sistem kimi tarixi şüurda yaşamasını, başqa sözlə, tarixi şüurun strukturunda «təmiz kütlə halında» mövcud ola bilməsini bir daha təsdiq edir.

Beləliklə, nəticə çıxarmaq olur ki, Azərbaycan mifologiyasının ümumtürk mifologiyasına, oğuz mifologiyasının isə onların hər ikisinə olan münasibətini mifin tarixi şüurun strukturunda yaşarılığı kontekstində də götürüb dəyərləndirmək mümkündür. Bu da öz növbəsində hər bir mifologiyanın ən qədim – ümummifoloji mərhələsindən və «xalqlaşma» mərhələsindən danışmağa imkan verir. Elmdə belə bir yanaşma əslində praktiki olaraq tətbiq olunur. Məsələn, Y.M.Meletinski yazır: «Qədim german mifologiyasından xüsusi skandinav mifologiyasına keçid prosesində xtonik tanrı və bununla bağlı olaraq hərbi inisiyaların patronu olan Odin (Votan) göy tanrısına çevrilir»<sup>268</sup>.

Müşahidələr göstərir ki, mifologiya şüurun inkişafının böyük bir epoxasıdır. Buraya mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid mərhələsini də əlavə

---

<sup>266</sup> Албальев Ш. Щалын олуб-олмаманы щаггында // «Дядя Горгуд» жур., 2008, № 1, с. 92

<sup>267</sup> Албальев Ш. Эюст. ясяри, с. 103

<sup>268</sup> Мелетинский Э.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике / Семиотика и художественное творчество (сб.). Москва: Наука, 1977 с. 161

etsək, son dərəcə nəhəng zaman epoxası alınır. Təbii ki, mifologiya öz-özünə inkişaf etmir: onun inkişafı mifoloji şüuru daşıyan etnosun kosmik böyüməsini nəzərdə tutur və onunla şərtlənir. Başqa sözlə, mifoloji sistemin inkişafı etnosun inkişafı ilə bərabər gedir. Etnos böyüdüyü, şaxələndiyi kimi, mifologiya da böyüyür və şaxələnir. Y.M.Meletinskinin barəsində bəhs etdiyi «qədim german mifologiyasından xüsusi skandinav mifologiyasına keçid» mərhələsi də etnik-mifoloji sistemin bu cür böyüməsi və şaxələnməsinə əsaslanır.

Qeyd edək ki, belə bir yanaşma türk mifologiyasına münasibətdə artıq reallaşdırılmışdır. Bu sahənin tədqiqatçıları qədim türk mifologiyası ilə yanaşı, ayrı-ayrı türk xalqlarının mifologiyalarından, eləcə də bunların münasibətindən bəhs etmişlər. Müəlliflər kollektivi «türkdilli xalqların mifologiyası» anlayışına izah verərək göstərir ki, bu, «türk dillərində danışan xalqların (türklərin, azərbaycanlıların, türkmənlərin, qazaxların, qırğızların, özbəklərin, uyğurların, noqayların, tatarların, qaraqalpaqların, qumıqların, qaraçayların, balkarların, başqırdların, çuvaşların, altaylıların, tuvalıların, şorların, xakasların, yakutların, qaqauzların, qaraimlərin, kırımlıların, sarı uyğurların və s.) mifologiyalarının cəmidir. Türkdilli xalqların mifologiyasının formalaşma qaynaqlarından birini qədim türklərin mifoloji təsəvvürləri təşkil edir»<sup>269</sup>.

V.N.Basilov islam dinini qəbul etmiş Kiçik və Orta Asiya, Qazaxıstan, Qafqaz, Krım və Qərbi Sibirin türkdilli xalqlarının mifologiyası barəsində yazır ki, bu, «öz əsasına görə müsəlman mifologiyasıdır. Region xalqlarının arasında... yayılmış islam əvvəlki mifoloji sistemləri tədricən sıxışdırdı və dağıtdı. Əsasən demonoloji mifologiya ilə bağlı obrazlar qorunub qalmışdır (region xalqlarının demonoloji personajlarının vahid mənzərəsi mövcud deyildir). Bir sıra yerli bütperəst ilahilər (məsələn, Bobo-Dehkon, Çopan-ata, Burkut-baba, Korkut) müsəlman müqəddəslərinin obrazlarına

---

<sup>269</sup> Кляшторный С.Г., Басилов В.Н., Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 536

transformasiya olunmuşdur. Genetik baxımdan İran mifologiyası ilə bağlı olan obrazlar islam tərəfindən sıxışdırılıb çıxarılmamışdır... Qədim türk mifoloji təsəvvürləri zəif şəkildə qorunub qalmışdır»<sup>270</sup>.

Göründüyü kimi, burada sözü gedən regionun türk xalqlarının mifologiyası sintez hadisəsi kimi təqdim olunmuşdur. Sintezin əsasını qədim türk mifologiyası təşkil edir. Qədim türk mifologiyası, Basilova görə, İran mifologiyası ilə təsirlənmiş, daha sonra islam dininin gətirdiyi dini-mifoloji təsəvvürlərlə qaynayıb-qarışmışdır. Bu, qədim türk mifologiyasının «yeni dövrdə» inkişafı demək olub, artıq ayrı-ayrı türk xalqlarının mifologiyasından danışmağa əsas vermişdir.

L.P.Potapov da öz növbəsində müstəqil mifoloji sistem kimi sayan-altay türk xalqlarının mifologiyasından bəhs etmiş, transformativ məqamları göstərmiş və qədim türk mifologiyası ilə səsleşən cəhətləri ümumiləşdirmişdir<sup>271</sup>.

Yakut xalqının mifologiyasından xüsusi mifoloji sistem kimi bəhs edən N.N.Alekseyev onun qədim türk mifologiyası ilə əlaqəsi barəsində yazır: «Yakutların mifologiyasının əsasında qədim türklərin və Cənubi Sibirin başqa tayfalarının təsəvvürləri durur»<sup>272</sup>.

Deyilənlər qədim türk mifologiyası əsasında təşəkkül tapmış Azərbaycan mifologiyasından müstəqil mifoloji sistem kimi bəhs etməyə və bu barədə mövcud olan fikirlərlə (A.Nəbiyev, R.Qafarlı) razılaşmağa imkan verdiyi kimi, eləcə də oğuz mifinin metodoloji təhlil modelinin konseptual əsasları barəsində aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

**1. Oğuz mifinin bərpası onu tək-cə ümumtürk mifologiyasının struktur səviyyəsi kimi yox, eyni zamanda ayrıca olaraq Azərbaycan**

<sup>270</sup> Клайшторный С.Г., Басилов В.Н., Потапов Л.П., Эюст. ясыр, с. 537

<sup>271</sup> Клайшторный С.Г., Басилов В.Н., Потапов Л.П., Эюст. ясыр, с. 538-540

<sup>272</sup> Алексеев Н.А. Якутская мифология / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 681

*mifologiyasının struktur səviyyəsi kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir.*

*2. «Oğuz mifi» anlayışı öz əsas rekonstruksiya konsepsiyasını «türk mifologiyası» və «Azərbaycan mifologiyası» anlayışlarının vahid sistemi təşkil etdiyi müstəvidə tapa bilir.*

*3. Oğuz mifi ümumtürk mifologiyasının əsas struktur oxlarından birini təşkil etdiyi halda, Azərbaycan mifologiyasının struktur nüvəsini təşkil edir.*

*4. Oğuz mifinin Azərbaycan mifologiyasının strukturundakı yeri və rolu oğuzların Azərbaycan türk etnosunun formalaşmasındakı yeri və rolu ilə həm müəyyənləşir, həm də şərtlənir.*

*5. Oğuz mifinin türk mif metamodelinin paradiqması olması ona Azərbaycan mifologiyasını ümumtürk mifologiyasının etnoskosmik növü kimi təşkil etməyə imkan verən başlıca şərtidir. Azərbaycan mifologiyasının türk başlanğıcı sonrakı etnokosmik böyümə zamanı məhz oğuz mifinin sayəsində fasiləsiz proses kimi təşkil oluna bilmişdir: oğuz mif sistemi – mifologiyası əski türk mifoloji arxetiplərinin sistemləşərək Azərbaycan mifologiyasına keçidinin kosmoloji kontinuumunu təşkil etmişdir.*

*6. Oğuz mifi zahirən qədim türk mifologiyası ilə Azərbaycan mifologiyası arasında pillə sayıla bilər. Lakin bu, şərti olaraq belədir. Burada türk mifologiyasının «oğuzlaşması», sonra da «azərbaycanlaşması» prosesi baş verməmişdir. Oğuz mifi türk metamifinin paradiqması kimi türk mifi ilə sinxron olaraq mövcud olmuşdur. Oğuz mifi Azərbaycan mifologiyasının türk mifoloji dünya modeli əsasında formalaşması zamanı dominant təşkil olunma sxemi rolunu oynamış və Azərbaycan-türk mifologiyasının məzmun etibarilə Azərbaycan-oğuz mifologiyası kimi təşkil olunmasını təmin etmişdir.*

## NƏTİCƏ

Aparılmış tədqiqat göstərdi ki, Azərbaycan folklorşünaslığı sovet epoxasında onun üzərində onillər boyu aparılmış ideoloji təcrübənin qanunauyğun nəticəsi olaraq XX əsrə həm nəzəri, həm də praktiki baxımdan uğurla yekun vura bilmədi. XXI əsrə dolaşlıq, dağınlıq, systemsiz və mahiyyəti get-gedə absurda müncər olunan nəzəri-metodoloji düşüncə ilə daxil oldu.

Folklorla bağlı dünya elmi-nəzəri fikrinin nəzərdən keçirilməsi göstərdi ki, «Folklor nədir?» bütün dünya üçün aktualdır. Qərb folklorşünasları bu suala bütöv XX əsr boyunca cavab axtarmış və bu gün özünün perspektivə istiqamətlənmiş nəzəri-konseptual axtarışlarını, praktiki fəaliyyətlərini məhz «Folklor nədir?» sualının ehtiva etdiyi kultür sistemi üzərinə yönəltmişlər.

Folklor, ilk növbədə, ənənə hadisəsidir. «Ənənəvilik» onun mədəniyyət hadisəsi kimi struktur mahiyyətini təşkil edir: tərkibini təşkil edən bütün struktur səviyyələri «ənənəvilik» mahiyyətinə görə folklor statusu ala bilər. Beləliklə, ənənədən qıraqda «folklor» sayıla biləcək hadisə yoxdur: istənilən mədəniyyət hadisəsi ənənə kontekstində folklorla bu və ya başqa şəkildə əlaqələndə, folklorla aid olma statusu əldə edə bilər.

Folklorun reallaşma vasitəsi şifahi davranış koduna («şifahi münasibətlər və davranış nümunələrinə») müncər olunur. Bu halda folklorun struktur mahiyyətində dayanan «ənənəvilik» bütün hallarda şifahi ənənəni nəzərdə tutur. Bu, folklorun mövcudluq üsulu, funksionallıq formasıdır. Şifahilikdən qıraqda qalan mədəniyyət hadisəsi artıq folklor sayılmır. O mədəniyyət hadisəsi ki (növu, tipi, janrı və s.) şifahi ənənə vasitəsi ilə funksionallaşır, o, mədəniyyətin «folklor» adlanan sferasına aiddir.

O incəsənət ki, kollektiv yaradıcılığı ifadə edir və bu səbəbdən etnokosmik ənənə səviyyəsindədir, o, artıq folklorlardır. Folklor – həm də

şifahi ənənədə mövcud olan ədəbiyyatdır. Çünki folklorun reallaşma vasitələrindən biri sözdür. Folklor – şifahi ənənədə mövcud olan bilikdir. Başqa sözlə, etnosun hər cür fiziki və mənəvi təcrübəsi folklorda şifahi ənənə vasitəsi ilə reallaşan elmi biliklərdir. Folklor – şifahi ənənədə mövcud olan təcrübədir. Folklorda etnosun minillər boyu əldə etdiyi təcrübə yaşayır. Bu təcrübə onun gerçəkliyə münasibətinin əsasında durur və etnos öz davranışlarını həmin təcrübi-ənənəvi modellər əsasında reallaşdırır.

«Folklor nədir?» sualına verilən cavablar bütün hallarda müəyyən baxış bucağını, müəyyən rakursu, konkret yanaşma səviyyəsini özündə əks etdirir. Folklor mədəniyyətin o qədər nəhəng və zəngin hadisəsidir ki, onu konkret bir baxış nöqtəsindən səciyyələndirmək mümkün deyildir. Yəni elə bir baxış nöqtəsi yoxdur ki, folklor oradan həm öz bütöv strukturu, həm sistemi, həm də daxili struktur mexanizmləri səviyyəsində bütöv görünsün. Folklor bütün hallarda həmin baxış nöqtəsindən rakursun metodoloji göstəriciləri ölçüsündə və tədqiqatçının öz şəxsi intellektualının imkanları səviyyəsində boy verir. Lakin baxışların məcmusu, hər halda, folkloru onun müxtəlif tərəflərindən inikas etməklə onu bir bütöv olaraq səciyyələndirmək üçün «başlanğıc» verir.

***Beləliklə, aparılmış tədqiqat bizə folkloru etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu kimi səciyyələndirməyə imkan vermişdir.***

Gerçəkliyə münasibətin folklor kodu yaddaş informasiyası ilə sıx bağlıdır. Ümumiyyətlə, folkloru informasiya hadisəsi kimi götürmədən onun mahiyyətinə enmək, onunla bağlı doğru-düzgün nəticələrə gəlmək mümkün deyildir. Folklor düşüncə strukturu – etnokosmik düşüncə kodu kimi paradigmatik və sintaqmatik yaddaşdır. O, söz, hərəkət və musiqi təsvir dillərinin vasitəsi ilə gerçəkləşir. Söz – dil onun ən mühüm təsvir kodudur. Semiotik baxımdan birinci işarələr sistemi olan dildə mədəniyyətin, o cümlədən folklorun invariant strukturu daşınır. Bu struktur transformativ

çevrilmələrlə mədəniyyətin struktur qatlarında eyni zamanda həm proyeksiyanır, həm də proyeksiya olunan bir struktur kimi onu təşkil edir.

Nəzəri axtarışlar, eksperimental tədqiqatlar və metodoloji təcrübələrin nəticələrinə görə:

Folklor:

– etnik-mədəni düşüncənin tarixi-diaxronik təzahürü kimi struktur düşüncədir;

– etnik-mədəni düşüncənin sinxron hadisəsi kimi milli özünüifadənin total düşüncə sisteminin əsas paradigmalardan biridir;

– total etnik düşüncənin statusal tipi baxımından bədii-estetik xarakterlidir;

– etnokosmik funksionallaşma baxımından özünüifadə və davranış kodudur;

– düşüncə hadisəsi olaraq etnokosmik dünya modelidir (mənalardan paradigmasıdır);

– mətn kimi folklor düşüncə modelini əks etdirən obyektidir;

– janr kimi gerçəkliyi bütövlükdə universumlaşdıran janrlar sistemidir və s.

Mifologiya və folklor ədəbi düşüncənin həm diaxron, həm də sinxron struktur səviyyələrini təşkil edir. Bu, diaxroniyaya baxımından o deməkdir ki, ədəbiyyatın mətn, forma və məzmun göstəriciləri bütün hallarda tarixi inkişafı özündə əks etdirir. Ədəbi düşüncənin müasir keyfiyyət müəyyənliliyi tarixlə şərtlənir və bu keyfiyyət müəyyənliliyinin öyrənilməsi tarixə müraciəti zərurətə çevirir.

Ədəbiyyata sinxron baxış mif və folklorun struktur səviyyələri kimi yerinin müasir ədəbi düşüncənin poetik strukturunda axtarılması deməkdir. Belə ki, həm mif, həm də folklor ictimai düşüncənin struktur laylarıdır. Mifdən folklorla, folklordan ədəbiyyata inkişaf prosesində mif və folklor ədəbi

düşüncənin struktur səviyyələrinə çevrilir. Bu baxımdan, ədəbiyyatın milli özünüifadə kodlarından biri kimi dəyərləndirilməsi onun mif və folklor kontekstlərində öyrənilməsinə zərurətə çevirir.

Hər bir metod və onun metodologiyası təhlil edilən obyektin və öyrənilən predmetin strukturunun öncədən modelləşdirilməsi deməkdir. Ədəbi təhlil metodunun strukturu ədəbi mətnin strukturu ilə müəyyənleşir. Mətnlə onun təhlil metodu müəyyən struktur səviyyəsində birləşir. Bu baxımdan, müxtəlif metodlar mətnin təhlil açarlarıdır. Bu açarlar olmadan mətnin struktur səviyyələrini aşkarlamaq, onun daşdığı struktur informasiyasından agah olmaq mümkün deyildir. Struktur informasiyasının öyrənilməsi isə mətnin təhlilin başlıca şərtidir.

Tədqiqat göstərdi ki, struktur-semiotik yanaşma folkloru onun bütün səviyyələrində təhlil etmək üçün ən funksional metodlardan biridir. Bu metodla mətnin strukturunda ilk növbədə dəyişməyən və dəyişən səviyyələr bir-birindən fərqləndirilir. Bu da folklorun süjet və obrazlarının struktur mahiyyət və mexanizmlərini üzə çıxarmağa, eyni zamanda folklor mətninin funksional strukturunu, yəni onun «necə işlədiyini» aşkarlamağa imkan verir.

«Oğuz mifi» anlayışı haqqında apardığımız araşdırmaların nəticələrinə görə, oğuz mifi sintaqmatik mətn hadisəsi olaraq ümumi türk mifinin diferensial mətn tipi, düşüncə hadisəsi olaraq türk mif metamodelinin paradiqması, etnik özünüifadənin düşüncə kodu olaraq türk etnosunun aparıcı laylarından olan oğuzların etnokosmik düşüncə və mətn hadisəsidir. Oğuz mifi etnik epos kontekstində janr və say baxımından zəngin mətn korpusu ilə təmsil olunan oğuz eposunun arxetipidir.

Tədqiqatda aparılmış araşdırmanın nəticəsi olaraq elmi fikrə «türk mif metamodeli» («türk metamifi») anlayışı daxil edilmişdir. «Metadil» bütöv varlığın, yaxud onun hər hansı tərkib ünsürünün modelidir. Bu halda mifoloji dünya modeli elə dünyanın mifoloji şüurda işarələr vasitəsi ilə təsvir olunduğu metadildir.



Aparılmış kateqorial-epistemoloji əyarlandırmaya görə, «türk» adı sinxron aspektdə həm bütün türk adlandırılan xalqlarının etnokosmik universumu, həm də diaxron aspektdə oğuzlara sonradan verilmiş addır. Bu mənada, «türk mif metamodeli» anlayışının daxil edilməsi «oğuz mifi» və «türk mifi» anlayışlarını bir təhlil müstəvisinə gətirmək üçün kontekst verir. Bu halda oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq türk mif metamodelinin paradiqmasıdır. Türk mif metamodeli bütün türk xalqlarının mifoloji mətnlərində mövcud olan dünya modellərini vahid sistemdə birləşdirməklə oğuz mifini də öz içinə alır və bununla da metodoloji dolaşıqlığın aradan qaldırılması, həmçinin bu sahədə perspektiv tədqiqatlar üçün kontekst verir.

Araşdırma göstərmişdir ki, «oğuz eposu» – «Oğuznamə» oğuz mifini öz strukturunda paradiqmalaşdıran sistemdir. Bu anlayış üç mənə səviyyəsini əhatə edir:

1. Paradiqmatik səviyyə: etnosun gerçəklik haqqında epik təsəvvürlər sistemi – epik dünya modeli;
2. Sintaqmatik səviyyə: epik dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn;
3. Janr səviyyəsi: bütün epik janrları birləşdirən sistem.

«Oğuznamə»nin türk etnokosmik dünya modelinin fəvqəlharmoniya vasitəsi, başqa sözlə, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biridir.

Beləliklə, «Oğuznamə» kateqorial-epistemoloji strukturuna görə, türk etnokosmik dünya modelinin fəvqəlharmoniya vasitəsi, başqa sözlə, «oğuznaməçilik» ənənəsinin türk etnokosmik şüurundakı fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri, vahid oğuz etnosunu bütövlükdə işarələndirən etnokosmik universum (oğuz etnosunun poetik söz modeli), proyeksiyalandırdığı oğuz etnik vahidini bir etnos olaraq şərtləndirən kosmik semantemləri özünə konsentrasiya etməklə etnokosmik işarə bütövü (işarə sistemi), oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla bağlı ritual-mifoloji informasiya, başqa sözlə, «Oğuz kağan» dünya modelini

gerçəkləşdirən sözlü mətn universumudur. Oğuz etnosunu təsvir dilindən – gerçəkləşmə kodundan asılı olmayaraq, istənilən səviyyədə kosmik universum kimi təqdim edən mətn «Oğuznamə»dir.

## ƏDƏBİYYAT

### Azərbaycan dilində

Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. Bakı: Elm, 1999

Acalov A. Ön söz / Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı: Elm, 1988, s. 7-34

Acalov A. Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri / «Azərbaycan folklorşünaslığı məsələləri» (Nizami ad. Ədəbiyyat İnstitutu Gənc Alimlər Şurası konfransının materialları). Bakı: Elm, 1989, s. 3-12

Acalov A. Türk etnik-mədəni sistemi və folklor / «Folklor və mədəniyyət» (Gənc filoloqların altıncı respublika konfransının materialları). Bakı: Elm, 1990 s. 3-12

Ağzadə İ. Azərbaycan milli mentalitet sistemi və arxaik-mifoloji düşüncə / Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq: filologiya, fəlsəfə, tarix, incəsənət və nəzəriyyə aspektləri). № 1, Bakı: Nurlan, 2008 s. 28-35

Albaliyev Ş. Hal obrazı folklorda və mərasimdə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 113-122

Albaliyev Ş. Hal obrazı: mifdə və mərasimdə / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı: Nurlan, 2007, s. 50-72

Albaliyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2007, s. 547-555

Albaliyev Ş. Halın olub-olmamağı haqqında // «Dədə Qorqud» jur., 2008, № 1, s. 92, s. 92-104

Avtonomova N.S. Strukturalizm // «İnternet və intellekt» struktur-semiotik araşdırmalar bülleteni. Sayı-1. Bakı: Səda, 2001, s. 30-35

Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. Bakı: Sabah, 1993

Bayat F. Oğuznamə(lər) / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 255-274

Bəydili (Məmmədov) C. Türk din düşüncəsi sistem kimi // «Çıraq» ur., 1999, № 4, s. 41-44

Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2003, s. 34-37

Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji varlıq və dünyaduyumunda yeri / Azərbaycan filologiyası, VI kitab. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2004, s. 110-113

Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji varlıqlar və özəllikləri / Filoloji araşdırmalar. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2004, s. 38-42

Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı: Mütərcim, 2007

Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001

Cəfərli M. Dastan yaradıcılığı. Bakı: Elm, 2007

Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999

Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı: AzAtaM, 2002

Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: «Azərbaycan Milli Ensiklopediyası» N-PB, 2002

Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992

Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992

Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. Bakı: Qartal, 2001

Əliyev R. Mifin dialektikası və folklor // «Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri» dərgisi. 2006, № 3, s. 78-83

Əliyev R. Mif və simvol // «Dədə Qorqud» jur., 2006, № 2, s. 45-53

Əliyev R. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şüur və mifoloji xaos // AMEA-nın Məruzələri // LXII cild, 2006, № 1, s. 106-111

Əliyev R. Mifoloji şüurun struktur səviyyələri / Elmi axtarışlar. XX c., Bakı: Səda, 2006, s. 271-277

Əsgər Ə. Ölən etnosun ədəbi irsi // «Dədə Qorqud» jur., 2001, № 1, s. 49-53

Əsgər Ə. Ədəbiyyat tarixinə etnosiyasi yanaşma və oğuz xalqları ədəbiyyatı // «Dədə Qorqud» jur., 2002, № 1, s. 106-113

Əsgər Ə. Şifahi epik mətn, onun ifası və yazıya alınması kontekstində «Kitabi-Dədə Qorqud» / «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 121-135

Əsgər Ə. Oğuznamələr və Rəşidəddin Oğuznaməsi / «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» V uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 186-194

Əsgər Ə. Oğuznamələrdə müsəlman-oğuz və oğuznamələrin yaranması problemi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXVI kitab. Bakı: Səda, 2007, s. 24-37

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

Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 2002

Hacılı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı: Səda, 2002, s. 55-73

Həkimov V., Rzasoy C. Yaddaş və şəxsiyyət. Bakı: Səda, 2004

Xəlil A. «Dədə Qorqud kitabı»nın semiotik strukturu / Türk Xalqlarının Edebi Geçmişi: Türk Destanları. Uluslararası Sempozyum. Bakı: 2004. s. 268-270

İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epik sistemində dastan informasiyasının fasiləsizliyi – «Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri». Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. Bakı: 2001, s. 3-83

İsmayılov H. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002

İsmayılov H. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı: Səda, 2006

İsmayılov H. Folklor: aksiom və absurd arasında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX cild. Bakı: Səda, 2006

İsmayılov H, Rzasoy S. Azərbaycan folkloru və folklorşünaslığı epoxalar qovşağında (ön söz) // Azərbaycan folkloru külliyyatı: I cild. Nağıllar: I kitab. Bakı: Səda, 2006, s. 5-45

İsmayılova Y. «Koroğlu» dastanında obrazlar sistemi. Bakı: Nurlan, 2003

Kazımoğlu M. Xalq gülüşü və arxaik qarşıdurmalar // «Ä ä Äîðãóä» æóð., 2003, 1 2, ñ. 40-49

Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün magik mahiyyəti // «Ä ä Äîðãóä» æóð., 2004, 1 1, ñ. 68-82

Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005

Kononov A.N. Giriş // Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəyi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: «Azərbaycan Milli Ensiklopediyası» N-PB, 2002, s.9-42

Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999

Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU, 2002

Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). Bakı: Ağrıdağ, 2004

Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004

Qarayev Q. Redaktordan: Göyçəyə qayıdan yol folklordan keçir... // Azərbaycan folkloru antologiyası, III kitab, Göyçə folkloru. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2000

Qurbanov F. Sinergetika: xaosun astanasında. Bakı: «Bakı Universiteti» nəşriyyatı, 2004

Qurbanov F. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforaları. Bakı: Adiloğlu, 2007

Məmədov X.S., Əmiraslanov İ.R., Nəcəfov H.N., Mürsəliyev A.A. Naxışların yaddaşı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1981

Nəbiyev A. Azərbaycan folklorunun janrları. Bakı: ADU-nun nəşri, 1983

Nəbiyev A. Azərbaycan türklərinin mifologiyası // «Altay dünyası» jur., 1997, sayı: 1-2, s. 78-85

Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası / Folklorşünaslıq məsələləri, V buraxılışı. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2002, s. 6-92

Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002;

Nərimanoğlu K.V. Dastan, «Kitabi-Dədə Qorqud» / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 77-81

Nərimanoğlu K.V. Özümüz, sözümüz. Bakı: Çinar-Çap, 2005

Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 1993

Rzasoy S. Oğuz mifinin invariant strukturundan // «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» (məqalələr toplusu). XI cild, Bakı: Səda, 2002, s. 146-161

Rzasoy S. «Dədə Qorqud kitabı»nın sonuncu boyunun mətn strukturu // «Dədə Qorqud» jur., 2002, № 2, s. 73-90

Rzasoy S. «Kitabi-Dədə Qorqud»un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasını // «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» (məqalələr toplusu). XII cild, Bakı: Səda, 2002, s. 85-155;

Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003

Rzasoy S. Şah İsmayıl Xətai poeziyasının folklor semantikasından // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XIV cild, Bakı: Səda, 2003, s. 116-134

Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqmaları. Bakı: Səda, 2004

Rzasoy S. Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – «Yalançı dünya» // III Uluslararası Folklor Konfransının Materialları, Bakı: Səda, 2005

Rzasoy S. Folklor informasiyasının etnik-regional struktununun modelləşdirilmə konsepsiyası (redaktordan ön söz) // Hüseyin İsmayılov. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı: Səda, 2006, s. 3-37

Rzasoy S. Azərbaycan gülüşü etnik özünüifadə kodu kimi Muxtar Kazımoğlunun yaradıcılığında // «Dədə Qorqud» jur., 2006, № 2

Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007

Rəsulov R.K. «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikası (metaforik arxetiplər): Fil. elm. nam. ...dissertasiya. Bakı: 1999

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983

Sössür F. Ümumi dilçilik kursu. Bakı: BDU nəş., 2003

Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992

Şükürov A., Abdullazadə G. Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993

Şükürov A. Mifologiya. I kitab, Bakı: Elm, 1995

Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı: Adiloğlu, 2002

Trubeskoy N.S. Fonologiyanın əsasları. Bakı: Mütərcim, 2001

### **Türk dilində**

Oğuz Ö.M. Boz Atlı Hızır ve Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı / Türk Dünyasında Nevruz. Üçüncü Uluslararası Bilgi



Şöleni Bildirileri. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 245-252

Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995

İnan A. Epope ve Hurafe Motiflerinin Tarih Bakımından Önemi / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 191-194

İnan A. Ebülqazi Bahadır Han ve Türkçesi // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2 Baskı, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s.108-116

İnan A. Yasa, Töre-Türe ve Şeriat // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2 Baskı, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 222-228

Saim Parladır H. Mit Simgeliği ve Mitin Yapısal Çözümlemesi // «Folklor, Edebiyat» toplusu. Cilt: 12, Sayı 48. Ankara: 2006, s. 17-33

Sümer F. Oğuzlar / İslam Ansiklopedisi. 9. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, 378-387

### **Rus dilinde**

Averinüev S.S. Sudğbı evropeyskoy kulğturnoy taridiüii v gpoxu perexoda ot antiçnosti k srednevekovğö / İz istorii kulğturu srednix vekov i Vozrojdenië (sb. st.). Moskva: Nauka, 1976, s. 5-31

Avtonomova N.S. Gpistema / Sovremennæ zapadnæ filosofie. Moskva: İzd. polit. lit., 1991, s. 395

Alekseev N.A. Əkutskaë mifoloqië / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: İzd. «Sovetskaë gnüklopedië», 1982, s. 681-682

Badalov R. Pravda i vimisel qeroiçeskoqo gposa. Baku: Gİm, 1983

Bayburin A.K. Mif / Svod gtnoqrafiçeskix ponëtiy i terminov, vıp.4. Moskva: Nauka, 1991, s.75-78

Bayburin A.K. Mifoloqiçeskoe soznanie / Svod gtnoqrafiçeskix ponëtiy i terminov, vip.4. Moskva: Nauka, 1991, s.78-80

Bayburin A.K. Mifoloqië / Svod gtnoqrafiçeskix ponëtiy i terminov. Vip. 4. Moskva: Nauka, s. 80-83

Beylis V.A. Teorië rituala v trudax Viktora Ternera / V.Tgrner V. Simvol i ritual. Moskva: Nauka, 1983, s. 7-31

Butinov N.A. Levi-Stros – gtnoqraf i filosof / Levi-Stros K. Strukturnaë antropoloqië. Moskva: Qlav. Red. Vost. Lit., 1985, s. 422-466

Qumilev L.N. Bioqrafië nauçnoy tgorii, ili Avtonekroloq – <http://gumilevica.kulichki.net/Articles11.htm>

Qureviç A.Ë. Kateqorii srednevekovoy kulğturi. Moskva: Nauka, 1984

Jirmunskiy V.M. Narodniy qeroiçeskiy gpos. Sravnitğelğno-istoriçeskie oçerki. Moskva-Leninqrاد: Nauka, 1962

Jirmunskiy V.M. Törkskiy qeroiçeskiy gpos. Leninqrاد: Nauka, 1974

İvanov Vəç. Vs., Toporov V.N. Slavənskie əzikovie modeliruöhie semiotiçeskie sistemı (drevniy period). Moskva: Nauka, 1965

Kləştorniy S.Q., Basilov V.N., Potapov L.P. Törkoəziçnix narodov mifoloqië / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: İzd. «Sovetskaë gnüklopedië», 1982, s. 536-541

Kravüov N.İ. Öjnoslavənskiy gpos (k voprosu o terminoloqii) / İstorië, kulğtura, folğklor i gtnoqrafië slavənskix narodov. Praqa: 1968, s. 239-251

Levi-Brölğ L. Sverxestestvennoe v pervobitnom mişlenii. Moskva: Pedaqoqika-Press, 1994

Levi-Stros K. Strukturnaë antropoloqië. Moskva: Nauka, 1985

Levi-Stros K. Pervobitnoe mişlenie: Moskva: Respublika, 1994

Losev A.F. Vvedenie v obhuö teoriö əzikovix modeley. Moskva: Nauka, 1968

Losev A.F. Terminoloqiçeskaë mnoqoznaçnostğ v suhestvuöhix teoriəx znaka i simvola / Əzikovaë praktika i teorië əzika. Vip. 2. Moskva: Nauka, 1978, s. 3-26

Losev A.F. Znak. Simvol. Mif. Moskva: İzd. Mosk. univer., 1982

Lotman M.Ö. O metaezike tipoloqiçeskix opisaniy kulğturi / Trudi po znakovim sistemam. Vıp. 4. Tartu, s. 460-478

Meletinskiy G.M. Proisxojenje qeroiçeskoqo gposa: rannie formı i arxaıçeskie pamətniki. Moskva: Nauka, 1963

Meletinskiy G.M. Poetika mifa. Moskva: Nauka, 1976

Meletinskiy G.M. K voprosu o primenenii strukturno-semiotiçeskoqo metoda v folğkloristike / Semiotika i xudojestvennoe tvorçestvo (sb.). Moskva: Nauka, 1977, s. 152-170

Meletinskiy E.M. Obhee ponətie mifa i mifologii / Mifolojiçeskiy slovarğ. Ql. red. E.M.Meletinskiy. Moskva: Sovetskae gnüklopediə, 1990, s.634-640

Mifi i mifologiə / Vsemirnae gnüklopediə: mifologiə. Minsk: Sovremenniy literator, 2004, s. 5-21

Neklödov S.Ö. Rossiyskae folğkloristika i strukturno-semiotiçeskie issledovaniə // [http // www.Ruthenia. Ru](http://www.Ruthenia.Ru)

Parsons T. O strukture soüialğnoqo deystviə. Moskva: Akademiçeskiy proekt, 2002

Potemkin V.K., Simanov A.L. Prostranstvo v strukture mira. Novosibirsk: Nauka, 1990

Puqaçeva N.N. Gpistemologiə / Sovremennae zapadnae filosofie. Slovarğ. Moskva: İzd. polit. lit., 1991, s. 394-395

Putilov B.N. Metodologiə sravnitelğno-istoriçeskoqo izuçeniə folğklora. Leninqrاد: Nauka, 1976

Putilov B.N. Gpos / Svod gtnoqrafiçeskix ponətiy i terminov. Narodnie znaniə, folğklor, narodnoe iskusstvo. Vıp. 4. Moskva: Nauka, 1988, s. 162-166

Steblyn-Kamenskiy M.İ. Mif. Leninqrاد: Nauka, 1976

Terner V. Ritualğniy proüess. Struktura i antistruktura / V.Terner. Simvol i ritual (sb. trudov). Moskva: Nauka, 1983, s. 104-269

Tokarev S.A, Meletinskiy E.M. Mifoloqiə / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 1. Moskva: Sovetskaə gnüklopediə, 1980, s. 11-20

Toporov V.N. O strukture nekotorix arxaiceskix tekstov, sootnosimix s konüepüiey «mirovoqo dereva» / Trudi po znakovim sistemam (sb. st.). Vip. 5, Tartu: 1971, s. 9-62

Toporov V.N. O kosmoloqiçeskix istoçnikax ranneistoriçeskix opisaniy / Trudi po znakovim sistemam (sb. st.). Vip. 6, Tartu: 1973, s. 106-150

Toporov V.N. Pervobitnie predstavleniə o mire (obhiy vzqləd) / Oçerki estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti (sb. st.). Moskva: Nauka, 1982, s. 8-40

Toporov V.N. Modelğ mira / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüklopediə, 1982, s. 161-164

Toporov V.N. Pogt / Mifi narodov mira. V 2-x tomax. Tom 2. Moskva: Sovetskaə gnüklopediə, 1982, s. 327-328

Toporov V.N. O rituale. Vvedenie v problematiku. – Arxaiceskiy ritual v folğklornix i ranneliteraturnix pamətnikax (sb. st.). Moskva: Nauka, 1988, s. 7-60

Trudi po znakovim sistemam. Vip. 2, Tartu: 1965

Freydenberq O.M. Mif i literatura drevnosti. Moskva: Nauka, 1978

Xalil A.S. O problematike pisğmennosti i janroqo sostava oquzskoqo gposa (na materiale «Kniqi Dede Korkuta») // Törkoloqiçeskiy sbornik. Vip. II, Materialı Mejdunarodnoy törkoloqiçeskoy konferenüii «Əziki i literatura törkskix narodov: istoriə i sovremennostğ». Elabuqa: 2004, s. 227-234

Ştof V.A. O roli modeli v poznanii. Leningra: Nauka, 1963

Gliade M. Svəhennoe i mirskoe / M.Gliade. Mif o veçnom vozvrahenii (sbornik). Moskva: Ladomir, 2000, s. 249-356

Gliade M. Mif o veçnom vozvrahenii (arxetipi i povtoreniy) / M.Gliade. Mif o veçnom vozvrahenii (sbornik). Moskva: Ladomir, 2000, s. 21-124

Gliade M. Aspektı mifa. Moskva: Akademiçeskiy proekt, 2001

## İngilis dilində

Amos D.B. Toward a Definition of Folklore in Context, in Americo Parades and Richard Bauman, eds. Toward New Perspectives in Folklore. Austin: University of Texas Press for the American Folklore Society // Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFSNet» veb saytı

Botkin B.A. 1938 //Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFSNet» veb saytı

Brunvand J. The Study of Amerikan Folklore: An Introduction, 2-nd edition. New York: W.W.Norton, 1978 // Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFSNet» veb saytı

Ives E.D. Joe Scott, the Woodsman-Songmaker. Urbana: University of Illinois Press, 1978 // Amerika Folklor Cəmiyyətinin «AFSNet» veb saytı

# M Ü N D Ə R İ C A T

**GİRİŞ**.....

## I FƏSİL

**Folklor etnokosmik düşüncə kodu kimi**.....

1. Milli folklorşünaslığın XX əsrdəki elmi-nəzəri təcrübəsi.....
2. Folklor nədir? Dünya təcrübəsi.....
3. Folklor nədir? Azərbaycan təcrübəsi.....
4. Folklor – etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu.....

## II FƏSİL

**Mif-folklor-ədəbiyyat münasibətlərinin struktur-semiotik dialektikası**.....

1. Mif-folklor-ədəbiyyat münasibətlərinin dialektik strukturu.....
2. Ədəbi düşüncənin strukturu və metod problemi.....
3. Ədəbi düşüncə tarixi və struktur-semiotik təhlil metodu.....
4. Folklorun struktur-semiotik metodla öyrənilməsi təcrübəsindən..
  - 4.1. Ümumnəzəri aspekt.....
  - 4.2. Folklor süjetinin motiv səviyyəsi və struktur-semiotik metod.....
  - 4.3. Folklorun mətn strukturu və struktur-semiotik metod.....
  - 4.4. Folklorun kosmoloji kontinuumu və struktur-semiotik metod..

## III FƏSİL

**Oğuz mifinin kateqorial-epistemoloji strukturu**.....

1. Elmdə kateqorial-epistemoloji əyarlandırma zərurəti.....
2. «Oğuz mifi» anlayışı.....
  - 2.1. «Türk mif metamodeli» anlayışı.....

2.2. «Epos» anlayışı.....

3. «Oğuznamə eposu» anlayışı.....

## **IV FƏSİL**

### **Oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli**

1. Mif və müqayisəli-tarixi təhlil metodu.....

2. «Oğuz mifinin strukturunun təhlili», yaxud «oğuz mifinin struktur təhlili».....

2.1. «Struktur» və «strukturalizm» anlayışları.....

2.2. «Model» və «dünya modeli» anlayışları.....

3. Oğuz mifi və struktur-semiotik təhlil metodu.....

4. Oğuz mifinin metodoloji təhlil modeli və «Azərbaycan mifologiyası» problemi.....

**ƏDƏBİYYAT**.....

**NƏTİCƏ**.....