

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

III KİTAB

ŞAMAN-QƏHRƏMANIN
XAOS DÜNYASINA
YOLÇULUĞU

"Elm və təhsil"
Bakı – 2025

Redaktor: Fil.e.d., dos. Sərxan XAVƏRİ
Rəyçilər: Fil.e.d., dos. Qalib SAYILOV
Fil.e.d., dos. Səfa QARAYEV
Fil.e.d., dos. Hikmət QULİYEV

Seyfəddin Rzasoy. “Dədə Qorqud” eposu. III kitab. Şaman-Qəhrəmanın Xaos dünyasına yolçuluğu.
Bakı, Elm və təhsil, 2025, 176 səh.

2015-ci ildə nəşr olunmuş “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” adlı monoqrafiyamızın (*Bakı, Elm və təhsil*, 436 s.) ““Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunun kosmoloji struktur modeli” adlanan üçüncü fəslə əsasında hazırladığımız bu kitabda Azərbaycan/Oğuz/Türk etnokosmik düşüncəsinin əsas struktur modellərindən olan Şaman/Qəhrəman arxetipi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ikinci boyu əsasında bərpa olunmuşdur. Təhlil istisnasız olaraq mətn informasiyası üzərində aparılmış, mətnin verdiyi ritual-mifoloji informasiya kosmoloji düşüncənin arxetip, formul və sxemlərini indiki səviyyəsində rekonstruksiya etməyə imkan vermişdir. Şaman/ Qəhrəman invariantının paradıqmaları əsasında aparılan bərpa və əldə olunan nəzəri-metodoloji təcrübəsi Oğuz-Türk mifologiyasının bərpası üçün geniş imkanlar açır.

BAŞLIQLAR

GİRİŞ: EPOS VƏ ETNOENERGETİK SİSTEM.....	6
1. Epos – etnik enerji potensialı kimi	6
2. “Epos – Mətn – Materiya” paradigması	10
3. Xaos keçidin “qəhrəman” və “şaman” modelləri	20
4. “Dədə Qorqud” eposu – etnoenergetik sistem kimi	26
§ 1. Kosmos.....	30
§ 2. Kosmosdan Xaosə keçid: vasitə və rejim	31
§ 3. Epik konflikt və onun ritual-mifoloji strukturu	33
§ 4. Aralıq dünyaya keçid və onun vasitələri	40
§ 5. Ala dağ – kosmoloji qatları qovuşduran obraz/model.....	45
§ 6. Yağmalamanın strukturu	46
§ 6.1. <i>Xaosə xəbər yağmalamanın başlanğıcı kimi</i>	<i>46</i>
§ 6.2. <i>Yağmalamanın icraçıları və onların kosmoloji mənsubiyyəti</i>	<i>48</i>
§ 6.3. <i>Yağmalanan obyektin kosmoloji strukturu</i>	<i>50</i>
§ 7. Çobanın yuxusu: mediativ xəbərləşmə	51
§ 8. Kosmosla Xaosun sərhədində qarşılaşma və Çoban Oğuz kosmosun qoruyucusu kimi.....	53
§ 9. Çoban mediator kimi: Qazanla mediativ xəbərləşmə	56
§ 10. Qazanın yuxusu: evlə və Çobanla mediativ xəbərləşmə	57
§ 11. Xəbərləşmə şaman qamlama aktı kimi.....	61
§ 11.1. <i>Şaman/Qəhrəmanın Yurdla xəbərləşməsi: alqış və iz “oxuma”</i>	<i>62</i>
§ 11.2. <i>Şaman/Qəhrəmanın Su ilə xəbərləşməsi: alqış və iz “oxuma”</i>	<i>64</i>
§ 11.3. <i>Şaman/Qəhrəmanın Qurdla xəbərləşməsi: alqış və yolalma</i>	<i>66</i>
§ 11.4. <i>Şaman/Qəhrəmanın Köpəklə xəbərləşməsi:</i>	

<i>alqış və yolalma</i>	67
§ 11.5. <i>Şaman/Qəhrəmanın Çobanla xəbərləşməsi:</i> <i>alqış və qarğış</i>	69
§ 12. Çobanla xəbərləşmə statusdəyişmə ritualı və kosmoloji qarşdurma kimi	72
§ 13. Xaos keçid: statusdəyişmə ritualı şaman çevrilməsi kimi	74
§ 13.1. <i>Quzu Xaos keçid ritualında kəsilmə</i> <i>Qurban kimi</i>	75
§ 13.2. <i>Dünya Ağacı Xaos şaquli keçid</i> <i>mexanizmi kimi</i>	77
§ 13.3. <i>Dünya Ağacı ölüb-dirilmə mexanizmi kimi:</i> <i>Çobanın ağacda ritual dəfni</i>	80
§ 14. Şaman/Qəhrəman/Qazanın yolu: kosmoloji mərhlə/ ritmlər və ritmqurucu elementlər	82
§ 15. Xaos Kosmosun tərsinə proyeksiyası kimi	100
§ 16. “Namussındırma” ritualı	102
§ 16.1. <i>Burla xatunun tanınma ritualı:</i> <i>etnokosmik identifikasiya</i>	102
§ 16.2. <i>Uruzun ətinin yeyilməsi tanıma formulu kimi:</i> <i>etnokosmik identifikasiya</i>	103
§ 16.3. <i>Uruzun ətinin yeyilməsi kosmosyaradıcı</i> <i>formul kimi</i>	104
§ 16.4. <i>“Qazanın namusu” Oğuz kosmosunun semantik</i> <i>nüvəsi kimi</i>	105
§ 16.5. <i>“Qazanın namusu” onun “canı” kimi</i>	106
§ 16.6. <i>Namusun daşınma və qorunma funksiyaları:</i> <i>Burla xatun “daşıyıcısı” kimi</i>	107
§ 16.7. <i>Namusun daşınma və qorunma funksiyaları:</i> <i>Uruz “qoruyucu” kimi</i>	108
§ 17. Qurbanvermə: Kosmosun ölüb-dirilməsi	110
§ 17.1. <i>Uruz qurban kimi</i>	110
§ 17.2. <i>Qurbanvermə ölüb-dirilmə kimi</i>	111

§ 17.3. <i>Dünya ağacı ilə xəbərləşmə: alqış-qarğış</i>	112
§ 17.4. <i>Dünya ağacında ölüb-dirilmə</i>	114
§ 17.5. <i>Dünya ağacında dəfnətmə ölüb-dirilmə formulu kimi</i>	116
§ 17.6. <i>Ermelçinək və Uruzun Dünya Ağacında dəfni inisiyasiya ritualı kimi</i>	117
§ 18. Yer Ananın Qəhrəman/Şamanı yeməsi və yenidən doğması	125
§ 18.1. <i>Yer Ananın Uruzu yeməsi və yenidən doğması</i>	126
§ 18.2. <i>Yer Ananın Qazanı yeməsi və yenidən doğması</i>	127
§ 19. Kosmosun xilası: bütün kosmik ünsürlərin ölüb-dirilməsi	130
§ 20. Kosmosun ölüb-dirilməsi canqurtarma/candəyişmə kimi	132
§ 21. Qazanın evinin Kosmosa bərpa ritualı: Dədə Qorqud	134
§ 22. Statusartırma statusdəyişmə ritualının tərkib hissəsi kimi	136
§ 23. Salur Qazanın xanolma rituallarının invariant modelinin bərpası	138
§ 23.1. <i>Qazanın II boyda xanolma ritualının struktur Sxemi</i>	140
§ 23.2. <i>Qazanın XI boyda xanolma ritualının struktur Sxemi</i>	148
§ 23.3. <i>Qazanın XII boyda xanolma ritualının struktur Sxemi</i>	151
§ 23.4. <i>Qazanın “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində xanolma ritualının struktur sxemi</i>	152
§ 23.5. <i>Qazanın inisiyasiya ritualının invariant modeli</i>	162
NƏTİCƏ ƏVƏZİ	166
ƏDƏBİYYAT	168

BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM

*Kitab görkəmli Azərbaycan qorqudşünası
ƏZİZZAN TANRIVERDİNİN
xatirəsinə ithaf olunur.*

G İ R İ Ş:

EPOS VƏ ETNOENERGETİK SİSTEM

1. Epos – etnik enerjinin potensialı kimi

Hər bir xalqın etnokosmik düşüncə tərzini özündə yaşadan bədii düşüncə sistemidir. O, janr tərkibi etibarilə epik, lirik və dramatik janrları öz içində alan **meqajanr** səviyyəsidir. Epos bugünün gözü ilə daha çox epik janrları əhatə edən bədii sistem olsa da, o, tarixi kökləri və mahiyyəti etibarilə ümumən bədii düşüncə sisteminin bütün arxetipik başlanğıclarını əhatə edir və şərti başlanğıcı etibarilə mifə gedib dayanır. Epos bu mənada mifologiyanın tarixi düşüncə çağındakı paradigmatik varisidir. Mifin əsas funksional aspekt və səviyyələri mifik şüurun parçalanaraq tarixi şüura keçidi zamanı eposa transformasiya olunur. Məhz bu cəhətdən epos bir sözlü mətn, bədii janrlar sistemi olmaqdan daha iri anlayış olub, ilk növbədə milli düşüncə sisteminin əsasını təşkil edir.

Əvvəl apardığımız tədqiqatların nəticələrinə görə, **“epos” anlayışı üç mənə səviyyəsini əhatə edir:**

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

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

3. **Janr səviyyəsi:** bütün epik janrları birləşdirən sistem¹.

Hər bir xalqın epos sistemi onun folklorunda daşınır. Bu mənada “epos” və “folklor” anlayışları bəzən müəyyən bir səviyyədə hətta bir-birinə bərabər olur. **Folklor – bütövlükdə etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodudur.** Folklor eposdan daha geniş anlayış olub, onu öz içərisinə alır. Məsələyə tarixi-diaxron müstəvidə yanaşdıqda mifologiya, epos, folklor müəyyən paradıqmaların biri-birini törətməsinin yaratdığı silsilə, zəncir, pillələr şəklində təsəvvür olunur. Bu cəhətdən **diaxroniya ilahi təkamül enerjisinin hələlik (müəyyən limit daxilində) qırılmayan inkişaf xəttidir.** Bu xəttin struktur əlvanlığı ona sinxron müstəvidə yanaşdıqda çox mürəkkəb və qatbaqat quruluşda görünür. Burada hər bir sistem özü olmaqla eyni zamanda ya başqa sistemin tərkib hissəsi, ya da onunla ortaqlaşan, kəsişən sistemdir. Bu cəhətdən, tutaq ki, diaxron müstəvidə bizdən əlçatmaz dərəcədə uzaq olan mifologiya sinxron müstəvidə elə bizimlə birgədir. Başqa sözlə, törəmə zəncirində müəyyən ritmik ardıcılıqla düzülən mif, epos, dastan və s. struktur vahidləri mənsub olduqları müasir milli düşüncə sistemində – folklorlarda diaxron törəmə ardıcılığını da yaşatmaqla fərqli yerləşmə strukturu da nümayiş etdirir. Hər biri etnokosmik düşüncə sisteminin energetik nöqtələri (strukturun səviyyə və vahidləri) olan bu üsürlərin qarşılıqlı münasibətlər sistemində götürülərək öyrənilməsi Azərbaycan humanitar düşüncəsinin qarşısında duran problemdir. Burada məsələnin

¹ S.Rzasoy. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, “Nurlan”, 2008, s. 74

milli elmi düşüncə məkanına gətirilməsi bir neçə cəhətdən vacibdir:

Birincisi, milli düşüncə sisteminin energetik strukturu ümumbəşəri problemdir. Dünya bu problemlə müxtəlif istiqamətlərdən məşğuldur. Lakin tədqiqatlarda Azərbaycan materialından heç bir halda istifadə olunmur. Bu, o deməkdir ki, milli düşüncə materialı nə beynəlxalq tədqiqatlara cəlb olunaraq **tanınmır**, nə də onun energetikasından ilk növbədə istifadə etməli olan Azərbaycan xalqı ondan **məhrum qalır**.

İkincisi, **epos – etnosun yaşamasının bütün genetik struktur sxemlərini özündə qoruyan bədii düşüncə sistemi və etnosu düşüncə enerjisi ilə təmin edən milli energetik sistemdir**. Vaxtilə Avrasiyanın tarixini yaradan və sürdürən əsas etnoslardan olan türkün milli düşüncə sistemi bütövlükdə onun eposunda yaşamaqla milli enerji qaynağı idi. O, dünyanın siyasi, mədəni və mənəvi simasını milli epos sisteminin enerjisindən ritmik ardıcılıqla qidalanmaqla dəyişirdi. Epos dövrü və düşüncəsinin tarixin alt səhifələrində qalması müasir türk xalqlarının və ümumiyyətlə, müasir xalqların eposdan gələn enerji qaynağı ilə əlaqəsini, demək olar ki, sıfıra endirmişdir. Bu isə türkü (və digər xalqları) əsrlər boyu qidalandıran epos enerjisinin istifadəsiz qalaraq toplanması, müəyyən mənada “qara enerjiyə” çevrilərək onun ehtiyatlarını artırması deməkdir. **“Qara enerjini” – xaotik entropiyanı (xaosu) milli yaşam enerjisinə sublimasiya edən (sadə mənada: çevirən) “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” və məhəbbət dastanları kimi möhtəşəm etnoenergetik mexanizmlərə malik olmuş Azərbaycan eposunun məhz bu istiqamətdə araşdırılması milli humanitar-elmi düşüncənin yeni istiqamətini və ondan doğan vəzifələri müəyyənləşdirir.**

Rus alimi Nikolay Lavrev müsahibələrinin birində deyir ki, XXI əsrin simvolu olacaq alim fiquru, mənim fikrimcə,

meydana çıxmayacaq. Bu yüzillikdə həmin rolu Yer planetinin bütün artmaqda olan əhalisini təmin edəcək enerjinin, prinsipial olaraq, yeni qaynaqlarını kəşf edən alim və mühəndislər qrupu oynayacaq. Karbohidrogen ehtiyatları qurtarır və tez-tez belə bir sual meydana çıxır: bəs sonra nə olacaq? Mümkündür ki, müasir bəşər tarixinin ən əhəmiyyətli hadisəsi adına “qara enerji” deyilən enerjinin təbiətinin kəşf olunması və istifadə texnologiyasının mənimsənilməsi olacaq. Bütün kainatda onun miqdarı son dərəcə nəhəng, hətta bütün digər məlum qaynaqların enerjisindən milyonlarla dəfə çoxdur².

Akademik burada, heç şübhəsiz, fiziki enerjini nəzərdə tutur. Lakin enerji, bircə, fəlsəfi mahiyyəti ilahi potensiyaya münəcər olunan geniş anlayış olub, təkəcə fiziki enerjiden ibarət deyil: geniş mənə tutumuna malik mənəvi enerji də var. Və bizim burada “etnoenergetika”, “etnik enerji”, “etnokosmik enerji” adları altında vurğuladığımız enerji ümumən mənəvi enerjinin tərkib hissəsidir. Lakin eyni zamanda belə hesab edirik ki, bütün tiplər arxetipə, bütün formalar arxeformaya gedib çıxdığı kimi, bütün enerjilər də **ilahi potensiya olan vahid enerjiyə** dayanır. Bu vahid enerji varlıq aləmində yarıdılışın ilahi təsnifat strukturuna uyğun şəkillənmişdir. Etnoenergetika vahid enerjinin tərkib hissəsi, yaxud sublimativ şəkillənməsi olaraq öz mahiyyəti etibarilə fiziki enerji ilə eyni yuvaya girir. Biz bu tədqiqatımızda Azərbaycan eposunu etnoenergetik sistemin tərkib hissəsi kimi öyrənməyi qarşımıza **məqsəd kimi qoymasaq da**, ümumən bu və digər axtarırlarımızın fəlsəfi-metodoloji müstəvisi kimi ondan bəhs etməyə bilmirik.

² Где искать энергию? Академик Лаверов – о Ломоносове, запасах нефти и развале СССР // Газета Аргументы и факты, 23-29 ноября 2011 г.

2. “Epos – Mətn – Materiya” paradigması

Qeyd etmək istəyirik ki, Azərbaycan eposunun, ümumiyyətlə, folklorunun etnoenergetika baxımından tədqiqi **materiya anlayışını** hallandırmağı tələb edir.

Materiya elmdə daha çox fiziki mənada götürülür:

a) İnsan şüurundan kənar və ondan asılı olmayaraq mövcud olan obyektiv varlıq; maddə;

b) Təbiətin fiziki cisimlərini təşkil edən maddə;

c) Parça, arşınmal, material³.

Göründüyü kimi, “materiya”ya materialist yanaşmanı əks etdirən bu anlayışda “insan şüurundan kənar və ondan asılı olmayaraq mövcud olan (bütün – S.R.) obyektiv varlıq” əhatə olunmur. Materiya – ümumən yaradılışın maddəsidir və **“mənəvi maddədən”** heç bir halda kənar deyil.

Biz bir sıra tədqiqatlarımızı artıq **“materialın materiya modelində təhlili təcrübəsi”** qریفi ilə işarələmişik⁴. Bu, bizə epik materialı (mətni) elmdə məkan hadisəsi kimi təsəvvür edilən materiya kimi götürməyə, başqa sözlə **mənəvi materiyanı** maddi materiya ilə analogiyada təsəvvür etməyə imkan verir. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, “özünüdərk istər bəşəri-universal səviyyədə “bilmək üçün bilmək” (İsmayıl Tunalı) paradigmasında, istərsə də fərdin “özünüqoruma və özünüyaşatma instinktindən doğan idraki fəaliyyət” (Füzuli Qurbanov) paradigmasında varlığın öz hərəkət ritmini teoqonik energetikadan alan universal qanunauyğunluğudur:

– Canlı (və cansız – !) materiya şüür daşıyıcısıdır;

³ Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cildə, 3-cü c. Bakı. “Şərq-Qərb”, 2006, s. 297

⁴ Məsələn: S.Rzasoy. Azərbaycan folklor materiyası struktur modelləşdirmə mərhələsində (materialın materiya modelində təhlili təcrübəsi) “Dədə Qorqud” jur., № 4, 2011 s. 153-169

- Şüür idraki fəaliyyətdə gerçəkləşir;
- Özünüdərək idrakı idrak miqyaslarını da ehtiva etməklə universal funksiyadır.

Azərbaycan folklorşünaslığı bir fəaliyyət hadisəsi kimi özünügerçəkləşdirmənin bütün səviyyə və təzahürlərində özünüdərək sxemini reallaşdırıb. Folklorşünaslıq düşüncəsinin dünəni ilə bugünü arasında hansı ideoloji marağa qulluq etməsindən asılı olmayaraq, nə yazılıbsa, nə deyilibsə, nə edilibsə, nəticə etibarilə özünüdərəkə xidmət edib. Bu, böyük, ulu bir yoldur”⁵.

Yolun müasir mərhələsi bizim humanitar-elmi düşüncədən təkrar istehsalın “Sizif əməyi” modelindən imtina edib, **folklor materiyasını** onun energetik strukturu baxımından araşdırmağı və bu enerjinin “istifadə texnologiyasının mənim-sənilməsini” tələb edir. Bu istiqamət özü ilə metodologiya, fəlsəfi baza, yanaşma metodları kimi problemləri gətirir. Bu cəhətdən, müasir integrativ elm sahələrinin, məsələn, sinergetikanın əsas tezisləri bizim nəzərdə tutduğumuz istiqamətin fəlsəfi bazasının əsas tezislərini verə bilir. Təbii ki, söhbət, mexaniki, başqa sözlə, sinergetiklərin özlərinin dedikləri kimi, **metaforik sinergetikadan** yox, onun fundamental nəticələrinin kreativ düşüncə dövriyyəsinə buraxılmasından gedir. Bizim tədqiqatlarımızda lap əvvəldən “struktur”, “semiotika”, “xaos”, “sinergetika”, “mətn” və s. kimi anlayışlar və onlara bağlı yanaşma modelləri düşüncəmizin təbiətindən irəli gələrək öz doqmatik-kateqorial modellərində götürülməmişdir. **Kreativ yanaşmalara xas olan yenilik keyfiyyəti fasiləsiz kombinasiyaların yaratdığı yeni paradigmalarda üzə çıxır.** Bu cəhətdən problemini “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” kimi müəyyənləşdirdiyimiz bu təd-

⁵ S.Rzasoy. Göst. əsəri, s. 153

qiqatda Azərbaycan eposu istər etnoenergetik sistem hadisəsi, istərsə də mətnin materiya modelində təhlili təcrübəsi baxımından eksperimental aprobasiyadan keçiriləcəkdir. Bu prosesdə **əsas diqqət etnoenerjinin yaranmasına, təbiətinə, mahiyyətinə deyil, onun ötürülmə mexanizmlərinə yönəldiləcəkdir**. Başqa sözlə, **təhlilin predmetini, əvvəlki araşdırmalarımızda olduğu kimi, yenə də strukturun öyrənilməsi təşkil edir**. Lakin bu tədqiqatımızda əvvəlki araşdırmalarımızda “xırda gəzişmələr” şəklində etdiyimiz eksperimentləri genişləndirib, etnoenergetikaya gedən yolu məkan-zaman kontinuumu baxımından (ilk növbədə özümüz üçün) aydınlatmaq istəyirik.

“Xırda gəzişmələrə” gəlincə Azərbaycan eposunun etnoenergetik struktur baxımından öyrənilməsi istiqamətində bəzi “tezislər” bizim folklorşünaslığımızda artıq var. Bu cəhətdən diqqəti ilk növbədə prof. Cəlal Qasimovun Azərbaycan folklorşünaslıq düşüncəsinin prosessual strukturu və onun mexanizmlərini tədqiq edən kitabında (2011) “Qurbani” dastanı ilə bağlı deyilmiş bir məqama cəlb etmək istərdik. O, Çoban imzalı bir müəllifin həmin dastanla bağlı bir fikrinə münasibət bildirərək yazır: “Bizim fikrimizcə, Çoban imzalı müəllif Qurbani dastanı haqqında öz antitezisi ilə, əslində, özü də bilmədən, bu dastana həm də tarixə düşəcək şəkildə etnopsixoloji qiymət vermişdir. Çoban dastanı “başqa dastanlarla”, yəni “Koroğlu” və s. kimi qəhrəmanlıq dastanları ilə müqayisədə “dinc” bir epoxanın inikası, “xanlarla xalqın arxayınca” və “ağalı, nökrəli”, “səliqə” ilə yaşadıkları bir vaxtın məhsulu” hesab edir. Bax bu nöqtə “Qurbani” dastanının əsil mahiyyətini üzə çıxarır. “Qurbani” dastanı təsəvvüfi-irfani ideyalarla süslənmiş, insana panteist baxışları əks etdirən, yəni Tanrı, Dünya və İnsan arasında ilahi harmoniya yaradan sənət fenomenidir. Toy-düyünlərdə, yaxud uzun qış gecələrində aşığın ifasında bu dastana qulaq asan in-

sanlar öz dərd-qəmini unudur, dünya qayğılarından azad olur, ağrıyan ruh və mənəviyyatları dincəldirdi. Ruhun dincliyi isə yalnız insan psixikasında ruhani potensialın hərəkətə gətirilməsi, mənəvi energetik qaynaqların oyadılması ilə mümkündür. **“Qurbani” və digər məhəbbət dastanları insan psixikasında ruhani-energetik qaynaqları aktivləşdirməklə onun ruhunu son dərəcə zəruri materiya – bədii-estetik qida ilə təmin edirdi** (seçmə bizimdir – S.R.). Bu baxımdan, Çoban imzalı müəllif Qurbani dastanına yönəlik antitezisində, əslində, özü də bilmədən Qurbani dastanını (eləcə də başqa məhəbbət dastanlarını) etnososial harmoniya, etnopsixoloji energetika qaynağı kimi qiymətləndirmişdir”⁶.

Biz C.Qasımovun sözü gedən kitabının redaktoru olaraq onun yuxarıdakı fikrini belə şərh etmişik: “Bizcə, prof. C.Qasımov bu fikri ilə etnokosmik düşüncənin dastan koduna yeni bir baxışın əsasını qoymaqla yanaşı, həm də folklorşünas və etnopsixoloqlara müasir humanitar-filoloji düşüncədə indiyədək heç bir vaxt aprobeasiya olunmamış orijinal təhlil konsepti vermişdir. Onun şərhində Qurbani dastanının milli düşüncə sistemindəki rolunu insan psixikasında mənəvi-ruhani potensialın hərəkətə gətirilməsinə, ruhani-energetik qaynaqların aktivləşdirməsinə, insan ruhunun sakitləşdirici materiya – bədii-estetik qida ilə təminatına müncər edilməsi (bizi hətta hisslərə qapılmaqda qınasalar da belə) dahiyənə yanaşmadır. Prof. C.Qasımovun yanaşmasının məkan əhatəsini qəhrəmanlıq dastanlarına doğru genişləndirdikcə onun məhəbbət dastanlarının etnososial harmoniya vasitəsi olması haqqındakı konsepti, əslində, ümumən dastan düşüncəsinin etnopsixoloji energetika qaynağı olduğunu göstərir. Məhəbbət dastanları

⁶ C.Qasımov. Azərbaycan folklorşünaslığı və sovet totalitarizmi. Bakı, Nurlan, 2011, s. 334

insanın ruhiyyəsini sakitləşdirir, qəhrəmanlıq dastanları isə coşdurur. İnsan öz etnopsixoloji varlığını bu iki halın, iki ritmin – coşqunun və dincliyin harmoniyasında gerçəkləşdirir. Bu halların harmoniyası varlıq aləminə Uca Tanrı tərəfindən verilmiş mövcudluq ritmidir. Bu iki ritmdən biri olmasa, dünyanın teokosmik nizamı pozulardı; sakitləşmə (dinclik) ilə tarazlanmayan coşqu onun psixikasını dağıdar, coşqu ilə tarazlanmayan sakitləşmə onun həyatı aktivliyini söndürərdi”⁷.

Bu şərhimizə əlavə olaraq bildirmək istərdik ki, C.Qasımovun yanaşmasında hallandırılan tezis məhəbbət dastanlarına və tipoloji mahiyyətinə görə, ümumiyyətlə dastanlara yanaşmada tamamilə yenidir. Digər bir yanaşmanı isə biz 2011-ci ildə oxuduğumuz bir məruzəmizdə tezislər şəklində qoymuşuq. Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri paradiqmasında folklor və milli mədəniyyət” adlanan məruzənin 3-cü tezisində milli mədəniyyətə sinergetik aspektdə yanaşılmış və o, iki halda: sistemin tarazlıq və qeyri-tarazlıq hallarında dəyərləndirilmişdir: “Milli mədəniyyəti etnik sistemin **tarazlıq halında** xalqın milli formullar əsasında yaratdığı maddi və mənəvi gerçəklərin funksional məcmusu kimi səciyyələndirmək olar. Bu baxımdan, milli mədəniyyət özünün görünən, **ilkin funksiyasında** xalqın milli özünüifadəsidir. Ancaq milli mədəniyyətin daha **mühüm**, hətta **fövqəladə** dərəcədə əhəmiyyətli **funksiyası** sistem **tarazlıq halını itirəndə** üzə çıxır. Dünənə qədər xalq üçün sadəcə olaraq milli mədəniyyət adlanan hadisə bu gün, yəni milli mədəniyyətlərin yaşaması üçün təhlükənin yarandığı hazırkı prosesdə bizim qarşımıza xalqın diriliyini təmin edən milli immun sistemi olaraq çıxır. Yəni hər bir orqanizmin xarici təsirlərdən

⁷ Redaktorun qeydi. Bax: C.Qasımov. Azərbaycan folklorşünaslığı və sovet totalitarizmi. Bakı, “Nurlan”, 2011, s. 334-335

özünü qoruyaraq yaşada bilməsi onun immun sisteminin nə dərəcədə güclü olmasından asılıdır. İmmuniteti zəif olan orqanizmlər xəstəliklərə davam gətirməyib məhv olur. Bu halda milli immun sistemi zəif olan xalqlar qeyri-milli ölçülərə əsaslanan qloballaşmanın təsirinə dözməyib, öz milli mahiyyətini itirir. Bu durumda Azərbaycan və digər türk xalqlarının qloballaşmanın təbii milli aşınmalarına məruz qalmaması üçün milli mədəniyyətin immun formullarını diqqətdə, daim işlək halda saxlaması günümüzün ən aktual vəzifəsidir”⁸.

Dördüncü tezisdə folklor milli mədəniyyət hadisəsi kimi dəyərləndirilmişdir: “Çağdaş Azərbaycan dövlətinin mədəni siyasətində **folklorun prioritetə çevrilməsi** ən düzgün seçim və ən düzgün siyasətdir. Folklor xalqın şifahi yaradıcılıq formulları üzrə ortaya qoyduğu mədəniyyətdir. Bu baxımdan, qloballaşma proseslərinə ahəngdar şəkildə qoşula bilməyimiz üçün təklif olunmuş muğam, aşıq sənəti, Novruz, xalçaçılıq və s. özünün ana paradixmasında folkloordur”⁹.

Beşinci tezisdə folklor obrazları milli düşüncənin formul və mexanizmləri kimi dəyərləndirilmişdir: “Folklor milli-mənəvi yaddaş kimi, etnosun fiziki və mənəvi təcrübəsinin ən funksional, dayanıqlı və dözümlü formullarını özündə yaşadır. Folklor xalqın tarixi yaşam təcrübəsindən yalnız xalqı ayaqda saxlayan, yaşadan, epoxal dəyişmələrdə bir xalq kimi qoruyan, etnik-mədəni məhvolma təhlükələri zamanı xalqın bütün fiziki və mənəvi ehtiyatlarını səfərbər edə bilən milli mövcudluq düsturlarını öz yaddaşında saxlayır. Bu baxımdan, bizim adi folklor qəhrəmanları kimi qəbul etdiyimiz

⁸ S.Rzasoy. Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri paradixmasında folklor və milli mədəniyyət / Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri mövzusunda keçirilmiş respublika elmi-praktik konfransının materialları (15 mart 2011-ci il). Bakı, “Araz”, 2011, s. 335

⁹ S.Rzasoy. Göst.əsəri, s. 335-336

Oğuz xan, Dədə Qorqud, Koroğlu, Keçəl Həmzə, Nigar xanım, Aşıq Qərib, Aşıq Kərəm, Keçəl, Kosa kimi obrazlar, əslində, Azərbaycan milli mentalitet sisteminin funksional vahidləri, milli immun sisteminin təşkil olunma mexanizmləri, milli düşüncə sisteminin mənə semantemləridir. Məsələn:

Oğuz xan semantemi – Oğuz xalqının etnik-bioloji sistem kimi mərkəzəqaçma xətti üzrə təşkil olunma formuludur.

Dədə Qorqud semantemi – Oğuz xalqını vahid sistem halında yaşadan milli-mənəvi dəyərlərin epoxal konsentrasiya mərkəzidir.

Koroğlu semantemi – Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin məhvolma təhlükəsi qarşısında fiziki gücünün təşkil olunma sxemi, xalqın etnik özünüifadəsinin qəhrəmanlıq kodudur.

Keçəl Həmzə semantemi – etnik-mədəni sistemin özünüqoruma mexanizmlərinin təşəkkülü və təkmilləşməsinin aprobasiya – sınaq mexanizmidir: sistemin mərkəzdən qaçma proseslərini özündə ehtiva etməklə mərkəzə dönmə proseslərinin yaşanmasını təmin edən mühüm, zəruri oppozitiv ünsürdür.

Nigar xanım semantemi – Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin bioloji bütövlüyünü hərəkətə gətirən və təmin edən funksional modeldir. Sistemin məhvolma təhlükəsi zamanı etnosun fiziki gücünü təmsil edən kişi ünsürünün milli immun sistemini hərəkətə gətirməyə gücü çatmayanda, milli immun sistemi ehtiyat potensialı – qadın gücünü işə salır. At üstündə, əlində qılınc təsvir olunan Nigar xanım obrazı bu halda xalqın qadın potensialının milli hərəkət enerjisinə çevrilməsinin üsulu, kodu, sxemi, düsturu rolunu oynayır.

Aşıq Qərib, yaxud Aşıq Kərəm semantemləri – Azərbaycan xalqının gerçəkliyə münasibətinin mənəvi harmoniya formullarıdır. Xalqın mənəvi potensialı bu obrazlar vasitəsi ilə mənəvi davranış formuluna çevrilir. Xalqın psixikasında yaşayan amorf arxetiplər Aşıq Qərib // Aşıq Kərəm kimi ob-

raz-mexanizmlərdən keçməklə mədəni özünüifadə formalarını transformasiya olunur”¹⁰.

Sonuncu abzasda “**xalqın psixikasında yaşayan amorf arxetiplər**” ifadəsi mənə vahidi kimi etnokosmik enerjinin yaranması və ötürülməsinin (funksionallaşmasının) konkret mərhələsini nəzərdə tutur. Biz bunu mərhələlər olaraq, təqribən, aşağıdakı kimi təsəvvür edirik:

1. İlahi başlanğıc enerjisi: ilahi potensiya mərhələsi.

İlahi potensiya teoinformasiya (ilahi söz, bilgi) mexanizmi vasitəsilə varlığa – materiya, onun şəkillərinə (kainat, dünya, təbiət, canlı-cansız aləm və s.) çevrilir. Varlığın sözlə yaradılması (yaxud sözdən yaradılması) haqqında konsept teoenerjinin (ilahi enerjinin) teoinformasiyaya (sözə) kodlaşması deməkdir. **İlahi arxetiplərin bütün paradıqmaları dünyamızda təkrarlandığı (yaşadığı) kimi**, bu kodlaşma da həyatımızın işlək yaradıcılıq praktikasına çevrilmişdir. Məsələn, Məhəmməd Füzuli əsrlər öncə öz ruhani enerjisini yazı kodu vasitəsilə sözə şifrələmiş, özü ölüb getmişdir. **Bu, kodlaşmanın birinci mərhələsidir.** Onun ruhani-emosional enerjisi əsrlər boyunca yazıda konservasiya olunmuşdur. **Bu, kodlaşmanın konservasiya mərhələsidir.** Bizim onun qəzəllərini oxuyarkən hər hansı formada “həyəcanlanmağımız” artıq Füzulinin yazılı sözə kodlaşmış ruhani-emosional enerjisini qəbul etməyimiz, öz enerji ehtiyatlarımıza qatmağımız deməkdir. **Bu da, kodlaşmanın ötürülmə mərhələsidir.** Demək, fizikanın əsas qanununda olduğu kimi, enerji itmir: bir formadan digərinə keçir. İlahi enerji sözə kodlaşır və bu teoinformasiya maddi(-mənəvi) yaradılışın ilahi sxemləri rolunu oynayır. Beləliklə, ilahi potensiya təbiətin enerjisinə çevrilir.

2. Təbiətin enerjisi: stixial potensiya mərhələsi.

¹⁰ S.Rzasoy. Göst.əşəri, s. 336

Varlıq aləmindəki ünsürlərin hamısında atomar hərəkət var. Yer üzündə elə bir varlıq ünsürü yoxdur ki, o, atom-molekullardan təşkil olunmasın. Bu atomlar (onların makrokombinasiyaları və mikrohissələri) aramsız hərəkətdədir. Həmin hərəkət stixial enerjidən qidalanmaqla onu ifadə edir.

3. Canlı təbiətin enerjisi: psixi-instinktiv potensiya mərhələsi.

Təbiətin enerjisi özü olaraq qalmaqla canlı orqanizmlərdə eyni zamanda psixi-instinktiv enerjiyə sublimasiya olunur (sadə mənada: çevrilir). Burada məsələ çox mürəkkəbləşir. Biz heyvan və bitki psixikasını bir tərəfə qoyub, diqqəti insan psixikasına yönəldirik. İnsanın psixikası iki qatdan – təhtəşüür və şüurdan ibarətdir. Bu iki qat hazırda insanın psixikasının sinxron struktur qatlarıdır. Lakin ilahi təkamül (diaxroniya) baxımından burada əvvəlcə təbiətin stixial enerjisinin təhtəşüura, təhtəşüurdan isə şüura çevrilməsi baş vermişdir. **İlahi arxetiplər varlıq (yaradılış) aləmində daimi təkrarlandığı kimi**, stixial enerjinin təhtəşüurdan şüura sublimasiya olunması daimi prosesdir. Burada biz artıq etnoenerji mərhələsinə daxil oluruq.

4. İnsan psixikasının enerjisi: etnoenergetik potensiya mərhələsi.

Bu, şərti sonuncu mərhələdir. Burada məsələnin bütün mahiyyəti, o cümlədən araşdırdığımız problemin mahiyyəti təhtəşüurdan şüura çevrilən enerjinin təbiəti və çevrilmənin mexanizmləri ilə bağlıdır. Biz hələlik (və bəlkə də, əbədilik) çevrilən enerjinin mahiyyətindən danışmayacağıq. Bütün diqqətimiz enerjinin ötürülmə mexanizmlərinə yönəldiləcək. Çünki **miflər, əfsanələr, nağıllar, dastanlar və s. təhtəşüurdan şüura ötürülən enerjinin (etnoenerjinin) emal olunma, qorunma, yaşadılma və ötürülmə mexanizmləridir**. K.Levi-Stros strukturalizminin bütün konseptual mahiyyəti məhz bu məqama müncər olunur.

K.Levi-Strosa görə, təbiətin gerçək mahiyyəti qeyri-şüuridə, yəni təhtəlşüurda, 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 strukturu. Levi-Stros bunların arasında bərabərlik işarəsi qoyur: onlar sanki eynidir”¹¹.

“İnsan təbiəti dərk edə bilirmi? Levi-Stros cavab verir ki, olar. Hansı yolla? İnsanı, insan aqlının strukturunu öyrənmək yolu ilə”¹².

“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... Beləliklə, strukturalizm, sadəcə olaraq, metod yox, xüsusi dünyagörüşü, xüsusi fəlsəfi sistemdir”¹³.

Bu cəhətdən Butinovun “strukturalizm” anlayışını etnoqrafik kontekstdə səciyyələndirməsi məsələni daha da aydınlaşdırır: “Strukturalizm – bu, strukturu insanın daxilində axtaran, onu aqlın qeyri-şüuri strukturunda görən bir istiqamətdir”¹⁴.

Beləliklə, ilahi başlanğıc enerjisi təbiətin enerjisinə, o öz növbəsində canlı təbiətin enerjisinə, o da öz növbəsində insan psixikasının enerjisinə – etnoenergetikaya çevrilir.

¹¹ Н.А.Бутинов. Леви-Строс – этнограф и философ / К.Леви-Строс. Структурная антропология. Москва: “Глав. Ред. Вост. Лит.”, 1985, с. 426

¹² N.A.Butinov. Göst. əsəri, s. 426

¹³ N.A.Butinov. Göst. əsəri, s. 426

¹⁴ N.A.Butinov. Göst. əsəri, s. 429

Məsələyə struktur kontekstində yanaşsaq, ilahi başlanğıcın strukturu – təbiətin strukturunda, təbiətin strukturu – təhtəlşüurun strukturunda, təhtəlşüurun strukturu – ənənəvi mədəniyyətin strukturunda təkrarlanır.

“Ənənəvi mədəniyyət” dedikdə miflər, yuxular, əfsanələr, nağıllar, dastanlar və s. nəzərdə tutulur.

Buraya qədər bəhs etdiyimiz məsələlər “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” probleminin nəzəri-metodoloji əsaslarını təşkil edir. Belə ki, Azərbaycan dastanları ənənəvi düşüncənin strukturunu inikas edir. Şaman da eyni ənənəvi düşüncə strukturuna malik olmuşdur. Bu cəhətdən şaman qamlaşmasının strukturunun Azərbaycan dastanlarının poetik strukturunda “təkrarlanması” bunları vahid düşüncə sisteminə aid edir. Demək, istər dastanlarımızın, istərsə də şamanın düşüncəsinin strukturunun əsasında eyni etnoenergetik sxemlər durur. **Tədqiqatda əsas məqsəd** dastanların “düşüncə” strukturu ilə şaman düşüncəsinin strukturu arasında identifikasiya (eyniləşdirmə) modeli qurmaqla bu modelin funksional hərəkəti, bu hərəkəti yaradan mexanizmlər, onların quruluşu, işləmə prinsipləri və s. haqqında **düşünməkdir**.

3. Xaos keçidin “qəhrəman” və “şaman” modelləri

Kərəmin öz sevgilisinin ardınca səfərə yollanması bir epik motiv kimi “qəhrəmancasına elçilik” motiv-dəstinə aiddir. “Qəhrəmancasına elçilik” motivi S.S.Kataşın ümumiləşdirməsində “Divlərlə mübarizə” və “Basqınlarla mübarizə” süjetləri ilə yanaşı ibtidai Altay eposunun üç əsas motivindən biridir¹⁵.

¹⁵ С.С.Каташ. О тематической группировке и некоторых идейно-художественных особенностях алтайского эпоса // Известия Алтайского отделения Географического общества СССР, вып. 6, 1965, с. 121-177

S.S.Surazakov yazır ki, Altay qəhrəmanlıq eposunda qəhrəman oğlanın evlənmədiyi, qəhrəman qızın isə ərə getmədiyi əsər, demək olar ki, yoxdur. Qəhrəmanın evlənməsi mövzusunun kökləri çox qədimə – patriarxal-tayfa quruluşunun təşəkkül etdiyi dövrə gedib çıxır. “Ovçuluq” və “bahadırlıq” kimi ilk eposlarda ailə qurulması mövzusu əsas yerlərdən birini tutmağa başlayır. Nişanlının əldə olunması ümumtayfa qəhrəmanlıq hünərinə çevrilir. Qəhrəmanın evlənəcəyi qızı axtarmaq üçün evdən getməsi motivi məşhurdur¹⁶.

Məşhur eposşünas B.N.Putilov çoxsaylı tədqiqatlarda qəhrəmancasına elçilik motivinin 6 situasiya tipinin müəyyən-ləşdirildiyini göstərir:

1. Bahadır özünün iştirakı ilə kiminsə elçiliyini təmin edir...
2. Bahadır öz nişanlısını axtarır və əldə edir...
3. Bahadır elçiliyin şərti kimi pəhləvan nişanlısı üzərində qələbə çalaraq onu əldə edir...
4. Bahadır öz əldən çıxmış arvadı ilə təkrar evlənərək onu yenidən əldə edir (“Ər öz arvadının toyunda” motivi)...
5. Bahadır öz nişanlısını yalançı nişanlılar arasından seçərək əldə edir (“anti-elçilik”, yaxud “yanlış elçilik”)...
6. Bahadır, az qala, başqası ilə evlənir...¹⁷

Maraqlıdır ki, biz bu 6 elçilik tipinin ümumiləşdirdiyi çoxsaylı situasiya-halların, demək olar ki, əksəriyyətinə “Əsli-Kərəm” dastanında “Kərəmin elçilik səfərində” rast gəlirik. Və ən başlıcası, bu tiplərin hamısında qəhrəman öz sevgilisini əldə etmək üçün “yad ölkələrə”, “qərib diyarlara”, divlər-əjdahalar ölkəsinə” səfər edir. Qəhrəmanın səfər etdiyi məkanın mətnlərdə necə adlanmasından asılı olmayaraq,

¹⁶ С.С.Суразаков. Алтайский героический эпос. Москва, Наука, 1985, с. 54

¹⁷ Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 86-90

həmin dünyalar kosmoloji tipinə görə xotik məkan, başqa sözlə, yeraltı dünya – xaosdur. Bu cəhətdən, Kərəm bir qılınc qəhrəmanı yox, saz-söz-eşq qəhrəmanı olsa da, “Kərəmin səfəri” kosmoloji sxeminə görə, “qəhrəmancasına elçilik” motivinin universal sxemini əks etdirir. Bundan dolayı biz də, təbii olaraq, onun xaosdakı səfərini bu motiv çərçivəsində dəyərləndirməliyik. Lakin “Kərəmin səfəri” motivində digər məhəbbət dastanlarımızda təkrarlanan “səfər” motivlərindən tamamilə fərqli “təfərrüatlar” var. Bu təfərrüatlar ümumən adlama/keçid/mediasiya, identifikasiya/tanıma kimi ritual mexanizmlərini, arxaik ekstaz texnikalarını, animistik çevrilmələri, xotik davranış modellərini, fərqli xotik məkan təsvirlərini, xotik kommunikasiya modellərini və s. əhatə edir. Bu təfərrüatlar Kərəmin səfərini tək-cə bir paradıqmaya (“qəhrəmanın öz sevgilisinin ardınca xaosa yollanması” paradıqmasına) “sığışdırmağa” imkan vermir. Burada açıqdan-açığa “qara şamanın yeraltı dünyaya səfəri” paradıqmasının “təfərrüatları” da var. Və dərhal yerindəcə qeyd edək ki, **“qəhrəmanın yeraltı dünyaya səfəri” ilə “qara şamanın yeraltı dünyaya səfəri” biri epik mətn, o biri ekstaz təcrübəsi olmaqla fərqli mətn paradıqmaları olsa da, onların kosmoloji sxemi eynidir.** Bu cəhətdən onlar vahid (eyni) kosmoloji sxemin fərqli kodlarla (eposda – bədii sözlə təsvir kodu, şamanlıqda – magik davranış kodu) təcəssümüdür. **Vahid Dünya Modelinin məxsus struktur informasiyasının (sxemin) fərqli materiallarda (mətnlərdə) fərqli üsullarla (kodlarla) verilməsi məzmunun (məlumatın) quruluşunu (sxemini) dəyişə bilmir.** Bu cəhətdən, xotik varlıqlar tərəfindən oğurlanmış (qaçırılmış) sevgilisini qaytarmaq üçün “yeraltı-ölüm-xaos” dünyasına səfər edən **qəhrəmanla** xəstənin xotik varlıqlar tərəfindən oğurlanmış (qaçırılmış) ruhunu qaytarmaq üçün “yeraltı-ölüm-xaos” dün-

yasına səfər edən (**qara**) **şaman** kosmoloji arxetip olaraq **eyni obraz-funksionerdir**. Bu funksionerlərin hər ikisi eyni arxetipdən gəlməklə fərqli mətnlərdə şaxələnirlər. Bu, bir gövdənin budaqlanmasına bənzəyir: bir gövdədən nə qədər budaqlar ayrılırsa-ayrılısın, gövdənin struktur sxemi (genetik məlumat) bütün budaqlarda dəyişməz qalır. Həmin sabit sxemi eyni arxetipin bütün paradigmalarda bərpa etmək mümkün olur. Yəni zahiri görkəm və zahiri məkan fərqlərinə baxmayaraq, qəhrəman öz bətnində şamanı, şaman da öz bətnində qəhrəmanı gəzdirir. Bunların hansının ilkin olduğunu söyləmək çətin olsa da, eyni arxetipin fərqli mətn rənglərinə malik şəkilləri olduğunu qətiyyətlə söyləmək olar. Ən başlıcası, bu paradigmalarda bir-birinə bənzəmədən funksionallaşa bilməz. Başqa sözlə, **ruhlar, ölümlər dünyasına getmək istəyən qəhrəman hökmən şaman olmalı, xəstənin ruhunu gətirmək üçün şərqüvvələrlə mübarizə aparmalı olan şaman da hökmən qəhrəman olmalıdır. Demək, nə qəhrəman şaman olmadan öz missiyasını yerinə yetirə bilməz, nə də şaman qəhrəman olmadan öz missiyasını uğurla başa vura bilməz**. Bu cəhətdən, qəhrəman və şamanın malik olduqları ortaq struktur, ortaq psixologiya, ortaq sxem var. Həmin ortaq struktur sxemi onları həm birləşdirir, həm də gerçəkliyin müxtəlif məkan-zaman səviyyələrində ola bilmələrini təmin edir.

Qəhrəman və şamanı ortaqlaşdıran, eyniləşdirən formulardan biri inisiyasiya texnikasıdır. Həm şaman, həm də qəhrəman o biri dünyaya adlayır: adlama ritual ölüm olmadan baş tuta bilməz. O biri dünya yeraltı dünya, xaotik varlıqlar, bir sözlə, ölümlər-ruhlar dünyası olduğu üçün oraya ölmədən adlamaq mümkün deyildir. Ona görə də şaman da, qəhrəman da xaosa adlamaq üçün ölməli, ruha çevrilməlidir. Bu ölüm həqiqi yox, mərasimi ölümdür. Burada əsas olan odur ki, nə qəhrəman, nə də şaman xaosa (ölüm dünyasına) diri olaraq yollana

bilməzlər: xaosa yol ölməkdən, ölü statusu almaqdan keçir. Başqa sözlə, şaman ölülər dünyasına ruh (ölənin ruhu) statusunda keçdiyi kimi, qəhrəman da inisiyasiya ritualında ruh statusu alır. Y.M.Meletinski yazır ki, inisiyasiyaya həmçinin dirilməyə, yaxud daha doğrusu, yeni keyfiyyətdə doğuluşa yol açan müvəqqəti simvolik ölüm və ruhlarla ünsiyyət daxildir. Müvəqqəti ölümün simvolikası özünü daha tez-tez yeniyetmənin div tərəfindən udulması və sonradan qusulması, ölülər səltənətinə, yaxud ruhlar dünyasına səyahət, orada ritual əşyaların və dini sirlərin əldə edilməsi və s. motivində ifadə olunur¹⁸.

Göründüyü kimi, qəhrəmanın xaosa səfəri inisiyasiya hadisəsidir: şaman ölülər dünyasında ruh (ölü) statusunda olduğu kimi, qəhrəman da həmin dünyada ruh (ölü) statusunda olur. Bu da öz növbəsində qəhrəmanla şamanın eyni kosmoloji arxetipə mənsubluğunu bir daha təsdiq edir.

Beləliklə, biz burada xaosa keçidin iki modelini görürük:

Biri – qəhrəmanın xaotik qüvvələr tərəfindən oğurlanmış sevgilisinin ardınca o biri dünyaya səfəri;

O biri – şamanın xaotik qüvvələr tərəfindən oğurlanmış xəstə ruhunun ardınca o biri dünyaya səfəri.

“Kərəmin xaosa səfəri” zahiri planda qəhrəmanın xaotik qüvvələr tərəfindən oğurlanmış sevgilisinin ardınca o biri dünyaya səfəri modelinə uyğundur. Çünki Kərəm də xaosa sevgilisinin ardınca gedir. Lakin “Kərəmin səfəri” zahiri fərqlərə baxmayaraq, öz “təfərrüatlarına” görə, şamanın xaotik qüvvələr tərəfindən oğurlanmış xəstə ruhunun ardınca o biri dünyaya səfəri modelinə də uyğundur. Hər iki modelin eyni kosmoloji sxemi inikas etdiyini və ümumiyyətlə, vahid modeldə qovuşduğunu nəzərə alsaq, “Kərəmin səfəri” şaman-qəhrəman paradixmalarını özündə

¹⁸ E.M.Мелетинский. Поэтика мифа. Москва, “Наука”, 1976, с. 226

qovuşduran qiymətli, nadir “səfər təfərrüatıdır”. Eyni səfər modelləri üzərində qurulmuş digər məhəbbət dastanlarında “şaman” paradiqması “aşıq-qəhrəman” paradiqmasının altında qalaraq, demək olar ki, görünməz olmuşdur. “Kərəmin səfəri” isə “qara şamanın səfəri” modelinə dair unikal faktlarla zəngindir.

Digər tərəfdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazanın evinin yağmalanması” adlanan ikinci boyunda Salur Qazanın kaos dünyasında istifadə etdiyi qam-şaman informativ kommunikasiya modellərinin (xəbərləşmə formullarının) “Əsli-Kərəm” dastanında Kərəmin kaos dünyasında istifadə etdiyi xəbərləşmə formulları ilə eyni olması faktı¹⁹ “Kərəmin səfəri” modelini “şamanın səfəri” modeli müstəvisində dəyərləndirməyə imkan verir.

Daha bir yanaşma “Əslinin oğurlanması” motivinin kosmoloji müstəvidə dəyərləndirilmə imkanıdır. Keşiş – kaosun funksioneridir. Onun “Qara” adı Keşişi birbaşa xaosa aid edir. O, Əslini öz dünyasına – qara dünyaya, xaosa aparır. Xaosa diri statusunda adlamaq olmaz. Demək, Əsli də xaosa ruh (ölü) statusunda adlayır. Keşişin Ziyad xandan istədiyi “üç aylıq” müddət Əslinin inisiyasiya ritualından keçərək, müvəqqəti ölməsi, ruh-ölü statusu alması deməkdir. Göründüyü kimi, Keşiş Əslinin özünü yox, ruhunu oğurlayaraq xaosa aparır. Demək, Kərəmin Əslinin ardınca xaosa səfəri onun elə Əslinin ruhunun ardınca səfəri deməkdir. Bu da öz növbəsində Kərəmin ruh ardınca o biri dünyaya səfərini şamanın ruh ardınca o biri dünyaya səfəri ilə eyniləşdirir.

¹⁹ Bu faktlar ayrıca təhlil olunacaqdır.

4. “Dədə Qorqud” eposu – etnoenergetik sistem kimi

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı üzərində apardığımız müşahidələr göstərir ki, eposun bütün boyları bu və ya digər şəkildə keçid/inisiyasiya ritualları ilə bağlıdır. Bunların bir qismi, ingilis ritualşünası V.Ternerin müəyyənləşdirdiyi təsnifata əsaslanaraq, bir sosial fazadan başqasına keçidi nəzərdə tutan **statusartırma**, o biri qismi isə mərasim müddətində sosial-siyasi rol və mövqelərin müvəqqəti dəyişdirilməsini nəzərdə tutan **statusdəyişmə** rituallarıdır²⁰. Bu cəhətdən “Salur Qazanın evinin yağmalanması” (“Yağmalanma boyu”²¹) boyu da istisna deyil.

Qeyd edək ki, “Yağmalanma boyu”, o cümlədən bu boyun və ümumən KDQ-nin əsas qəhrəmanlarından olan Salur Qazan obrazı haqqında qorqudşünaslıqda çox bəhs edilmişdir. Azərbaycanda bu obrazla bağlı iki monoqrafiya yazılmışdır. Bunlardan birincisi mərhum qorqudşünas Bəhlul Abdullanın “Salur Qazan” əsəridir. Müəllif bu tədqiqatda obrazı tarixi-etnoqrafik və mifik baxımdan tədqiq etmişdir²². İkincisi Atif İslamzadənin Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturunu araşdıran əsəridir²³.

Mifoloji xaos mövzusu çərçivəsində tədqiqat²⁴ aparmış Səfa Qarayev “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Yağmalanma boyu”nu “xanolma” ritualı müstəvisində ritual-mifoloji struktur

²⁰ Тернер В. Символ и ритуал. Москва, Наука, 1983, с. 232

²¹ “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunun adını bundan sonra qısa şəkildə “Yağmalanma boyu” şəklində qeyd edəcəyik.

²² B.Abdulla. Salur Qazan (tarix, yoxsa mif...). Bakı, “Ozan”, 2005

²³ A.İslamzadə. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazı / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2013

²⁴ Qarayev S. Mifoloji xaos: strukturu və poetikası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016, 220 s.

və mifoloji xaos baxımından tədqiqə cəlb etmişdir. Müəllif müəyyənləşdirmişdir ki:

– Boyda Qazanın evinin yağmalanması xan olma ritualının tərkib hissəsinə aiddir. Başqa sözlə, evin kafirlər tərəfindən yağmalanmasının, Qazanın kafirlərin üzərinə gedərək evini xilas etməsinin əsasında xan olma ritualının sxemi durur.

– “Ağ ban ev” kosmik simvol olmaqla Oğuz kosmosunun bütün səviyyələrini özündə ehtiva edir. “Ağ ban ev” getdiyinə görə xanlıq da itirilir. Yəni ev yıxmaq semiotik olaraq bütün tipli talanları ifadə edən semantik bütövdür. O, xanlığın simvoludur. “Ağ ban ev”lə birlikdə Qazanın xanlığı da öz qüvvəsini itirir.

– Qaraca Çobanın Qazanın evini xilas etmək üçün ondan döyüş atributlarını istəməsi Çobanın semiotik planda Qazanı tərkisilah etməsi anlamına gəlir. Çoban Qazandan onun bütün epos boyu öyündüyü nələri varsa – hamısını: atını, yayını, qılıncını və s. istəyir.

– Eposda Qaraca Çobanın Oğuz kosmosunun simvolu olan Qaba Ağacı kökündən çıxarması Oğuz kosmosunun etnokosmik bütövlüyünü simvollaşdıran Ağ ban evinin yıxılmasını, oğurlanmasını ifadə edir.

– Ağ ban evin yağmalanması, Qazanın igidlərinin bir hissəsinin əsir getməsi, bir hissəsinin isə ovda tərک edilməsi simvolik dəyərlər şkalasında Qazan xanın cəmiyyətdən (kosmosdan) dışlanması və xaos sahəsinə girməsi deməkdir. Onun sosial status baxımından özünə tam “əks” olan çobanla yoldaş olmağa məcbur olması, Çoban tərəfindən cəmiyyət üzvlərinin həm ölümündə (Çobanın qardaşlarının) və həm də əsir düşməsində günahlandırılması, Çobanın ondan qılıncını, qalxanını, atını və s. istəməsi, Oğuz kosmosunun simvolu olan Qaba ağacı kökündən çıxarması Qazanın xaotik duruma düşdüyünü ifadə edir.

– Bütün bunlar Qazanın bir xan olaraq ritual xaos nöqtəsinə gətirilməsi, köhnə evinin yağmalanması, hakimiyyətini təzələmək üçün yenidən xanlıq taxtına qayıtması situasiyasıdır.

– Dəmirgüc və Qabangüc kimi qeyri-insani gücə malik olan qardaşları olan Qaraca Çobanın adındakı “qara” sözü də göstərir ki, mətnin üst layında kosmik tərəfdaş kimi görünən Qaraca çoban mifik planda xaos sahəsinin gücünün təmsilçisidir. O, Qazanın yenidən “doğularaq” taxta çıxmasının təmin olunması üçün gedib-qayıtmalı olduğu xaos dünyasının ritual ifadəçisidir. Çoban Qazanı özü qəbul edərək “xanlıq”dan məhrum edir.

– Bu nöqtədən başlamaqla Qazan öz “evini” geri alır, başqa sözlə, mifik planda yenidən taxta çıxır. Hakimiyyətdən məhrum olub, yenidən onu qazanmaq məsələnin ritual-mifoloji izahını “bir günlük bəy” semantemi müstəvisinə gətirir. Qazan xan artıq yenidən taxtını, varını, dövlətini geri alır, başqa sözlə, öz “xanlığını” qaytarır. Bu, itirilmiş statusun bərpasıdır. Qazan bir xan olaraq xaosa tərک edilir və onun oradan dönüb yenidən hakimiyyət başına keçməsi dünya ağacının, hakimiyyətin simvolu olan çadırın tikilməsi ilə sona çatır. Bu da çadırı hökmdarlıq, yenidən qurulmanın simvolu kimi qəbul etməyə imkan verir.

– Epos boyu Qazan xan üç dəfə taxtdan salınır. Bunlardan birincisi “Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunda baş verir. İkincisi “Salur Qazanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu bəyan edər” boyunda, üçüncüsü “İç Oğuz Taş Oğuzun asi olub Beyrək öldüyü boyu bəyan edər” boyunda müşahidə olunur²⁵.

Biz “Yağmalanma boyu”nun ritual-mifoloji strukturuna münasibətdə S.Qarayevin “xan olma” tezisini əsas ritual konsepti kimi qəbul etməklə boyun kosmoloji modelini qurmağa

²⁵ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 16-54

və bu modeldə şaman-qəhrəman arxetipini bərpa etməyə çalışacağıq. Bu zaman “Yağmalanma boyu”nun süjet modelini təsvir edərkən aşağıdakı iki əsas prinsipə əsaslanacağıq:

1. Süjeti onun inkişaf xətti (xronotopu) boyunca formullaşdırmaq;

2. Müəyyənləşdirilmiş süjet formullarını onların funksiyasına uyğun işarələmək.

§ 1. Kosmos

Boy epos poetikasının universal sxeminə uyğun olaraq Oğuz kosmosunun təsviri ilə başlanır: “Bir gün... Salur Qazan yerindən turmuşdı. Toqsan başlu ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi. Toqsan yerdə ala qalı-ipəg döşəmişdi. Səksən yerdə badyələr qurulmuşdı. Altun ayaq sürəhilər düzülüşdü. Toquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhəbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağra q sürüb içərlərdi”²⁶.

Bu, kosmoloji struktur müstəvisində kosmos durumudur. B.N.Putilovun yazdığı kimi, knyazın sarayı həm öz zahiri görkəmi, həm də daxili həyatın məzmunu baxımından bılına (dastan – S.R.) solumunun durumunu daha konsentrə olunmuş formada əks etdirir²⁷. Bu cəhətdən Qazanın verdiyi/qurdurduğu ziyafət məclisi də “Oğuz” solumunun kosmik durumunu təsvir edir: solumdaxili və solumxarici elementlərin bütövündən təşkil olunan Oğuz etnokosmik sistemi (dünya modeli) bütün yarus və parametrlər üzrə kosmik harmoniya içərisindədir. Bu halda:

“doxsan başlı ban ev”;

“doxsan yerə döşənmiş xalı”;

“səksən yerdə qurulmuş badyalar, qızıl ayaqlı sürəhilər”;

“doqquz gözəl kafir qızı”;

“Oğuz bəylərinin şərəb içməsi”

– kimi obrazlar Oğuz kosmosunun modeli olan “ziyafət məclisinin” təsvir dilinin leksik-sintaktik vahidləri kimi çığış edir.

²⁶ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

²⁷ Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 53

§ 2. Kosmosdan Xaos keçid: vasitə və rejim

İçib sərxoş olan Qazan bəylərə ova getməyi təklif edir. Təklif iki Oğuz bəyi (Dəli Tondaz və Qaragünə oğlu Qarabudaq) tərəfindən qəbul və təsdiq olunur. Bu motiv kosmosdan xaosa keçid ritualıdır. **Kosmoloji sxemə görə:**

– Qazanın qurduğu **məclis** (ziyafət/qonaqlıq) janrı baxımından Qalın (Bütün) Oğuzun hər iki qolunun (İç Oğuz və Daş Oğuz) toplandığı toy törənidir. **Toy** – etnokosmik mahiyyətinə görə bütün hallarda mərasim/ritualdır.

– **Şərab** (eləcə də narkotik bitkilər) – şaman və bir sıra xalqların ibtidai ritual praktikasında mediasiya vasitəsidir: şaman, yaxud inisiasiya ritualının başqa subyektli spirtli içki vasitəsilə bir dünyadan o birisinə, bir psixoloji haldan o birinə keçir. Qazanın və başqa oğuz bəylərinin sərxoş olması onların ritual psixoloji baxımından, ən azı, kosmik psixologiyadan qopmaları/ayrılmaları anlamına gəlir. Onlar şərab vasitəsilə kosmik psixoloji hal/məkandan xaotik psixoloji hal/məkana transformasiya olunurlar.

– **“Ov” etnokosmik konsept kimi** – istər oğuzların, istərsə də başqa xalqların kosmoloji düşüncəsində xaosla bağlıdır. **Ova getmək** – xaotik qüvvələrlə döyüşə girib qənimət əldə etməkdir. Bu cəhətdən, “ov” oğuzların kosmoloji anlayışları baxımından **“yağma(lama)”** konseptinin mənə cərgəsinə aid paradıqmadır.

– **“Ov” kosmoloji məkan kimi** – Kosmosla Xaos arasında aralıq/diffuz zonadır. **Ovda olmaq** – Kosmosla Xaos, kosmik varlıqlarla xaotik varlıqlar arasında olmaq deməkdir.

– Qazanın **ov təklifinin** bilavasitə **xaosla bağlılığı** həmin təklifin kimlər tərəfindən qəbul və təsdiq olunmasında ifadə olunur. Dastan mətni məclisə cəm olunmuş Oğuz bəyləri içərisində yalnız iki bəyin – Dəli Tondaz və Qaragünə oğlu

Qarabudağın təklifə “reaksiyasını” təqdim edir. Məclisdə daha yüksək mövqeyə malik bəylər, məsələn, Qazanın dayısı və Daş Oğuzun başçısı Alp Aruz da iştirak edir. Lakin ov təklifi məhz bu iki bəy tərəfindən “məsləhət bilinir”.

– KDQ mətnində Dəli Tondaz və Qaragünə oğlu Qarabudaq “ov” konsepti ilə heç bir xüsusi işarə ilə bağlanmırlar: dastan onları heç bir halda “xüsusi” ovçu statusunda təqdim etmir. Demək, Qazanın ov təklifinə bu iki bəyin reaksiya verməsi başqa bir statusla balıdır. Bu statusun izləri onların adlarında qalmışdır.

– **Dəli Tondaz** adındakı “dəli” işarəsi Tontazın inisiyasiya ritualları ilə bağlı subyekt olduğunu ortaya qoyur. Oğuz etnokosmik düşüncəsində “dəli” bir sosial fazadan digər fazaya keçid prosesində olan subyekt bildirir. Demək, Tontaz bir “dəli” kimi liminal/keçid/astana varlıqdır və kosmoloji məkan (və psixika) etibarilə Kosmosla Xaos arasındadır. Bu halda ov təklifinə Tontazın reaksiya verməsi onun Xaosla bağlı subyekt olduğunu bildirməklə yanaşı, ov ritualının da Xaosla bağlılığını təsdiq edir.

– **Qaragünə oğlu Qarabudaq** adındakı “qara” işarəsi birbaşa Xaosla bağlı semantemdir. Ata “Günə” və oğul “Budaq” – hər ikisi Xaos dünyası (Qara dünya) ilə bağlıdır. Xaosla bağlılığın ata və oğulun genetik silsiləsində təkrarlanması bu obrazların funksional strukturunu **funksiyası Yeraltı/Xaos dünyasına enmək olan Qara Şaman arxetipi ilə** bağlayır. Bu halda ov təklifinə Qarabudağın reaksiya verməsi onun da Tontaz kimi Xaosla bağlı subyekt olduğunu bildirməklə yanaşı, eyni zamanda ov ritualının Xaosla bağlılığını bir daha təsdiqləyir.

– Göründüyü kimi, kosmoloji sxem-süjetdə Tontaz – Kosmosla Xaos arasında yerləşən aralıq/liminal məkanla bağlı “dəli”, (Qara) Budaq isə – Xaos dünyası ilə bağlı Qara Şamandır.

– Ziyafət motivində Kosmosdan Xaosla keçidin vasitəsi – şərab, rejimi – ov ritualıdır.

§ 3. Epik konflikt və onun ritual-mifoloji strukturu

Lakin Qazanın ov təklifi tək-cə qəbul olunmur, həm də məndə bir qədər üstüörtülü şəkildə verilmiş etirazla qarşılır:

“Anlar (Dəli Tondaz və Qarabudaq – S.R.) eylə digəc Atağuzlu Uruz (Aruz – S.R.) qoca iki dizinin üstinə çökdi. Aydır “Ağam Qazan, sası dinlü Gürcüstan ağzında oturarsan, ordun üstinə kimi qorsan?”

Qazan aydır: “Üç yüz yigidlən oğlum Uruz mənim evim üstinə tursun”, – dedi”²⁸.

Beləliklə, Qazanla Aruz arasında konflikt yaranır. Bu, konflikt epos poetikası baxımından məntiqidir. B.N.Putilov yazır ki, epik kolliziyaların əksəriyyəti knyazın sarayındakı ziyafətdə “düyünlənir”: qüvvələrin yerləşməsi burada aşkarlanır... Real tarixdə ictimai, rəsmi saray həyatının çoxlu formalarından biri olan knyaz ziyafətləri eposda knyazın kilsə ibadətində iştirakı haqqında məlumatları nəzərə almasaq, universal mənaya malik yeganə formadır²⁹.

Lakin bu epik konflikt **kosmoloji sxem-süjetdə** birbaşa ritualla, daha doğrusu, oğuz etnokosmik düşüncəsinin ritual-mifoloji strukturu ilə bağlıdır. Diqqət edək:

– Qazanın sərxoş olub, ova getmək istəməsi süjetüstündə mətnin “Qalın Oğuzun dövləti” epiteti ilə təqdim etdiyi Qazanla, onun dayısı və eyni zamanda Daş Oğuz tirəsinin başçısı olan Aruz arasında yaranmış söz mübahisəsi kimi təqdim olunur. Aruz sərxoş beyinlə çıxarılmış və bununla da Oğuz dövlətinin mərkəzi hesab olunan Qazanın ordu/evini təhlükəyə atan təklifə məsuliyyətli dövlət adamı kimi etiraz

²⁸ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

²⁹ Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 53

edir. Bu halda onun Qazana verdiyi “Ordun üstünə kimi qor-san” sualı daha çox **etiraz ritorikasıdır**.

– Qazanın öz ordusunun üstünə oğlu Uruzu qoyması sü-jetüstündə epik-siyasi konflikt, süjetaltında ritual konfliktidir. Qazanın ov müddətində öz evinin üstünə Oğuzda ondan sonra ikinci şəxs olan Aruzu qoymaması süjetüstündə İç Oğuz – Daş Oğuz münasibətlərini nizamlayan etnokosmik ritual model/davranışının pozulmasına gətirən süjet konfliktidir.

– İçoğuz-Daşoğuz münasibətlərinin əsasında etnokosmik tarazlaşdırma (balanslaşdırma) modeli durur. Qazanın ova get-məsi onun kosmik məkanı tərk etməsi deməkdir. Ov – ritualdır. Ritual məntiqinə görə, Qazanın kosmosdakı yoxluğu Aruzun onun yerindəki varlığı ilə əvəzlənməlidir. Bu, statusdəyişmə ri-tualıdır. Statusdəyişmə yalnız ritualda və ritual müddətində baş verən davranış modelidir. Qazanın müvəqqəti ritual yoxluğunu Aruzun doldurması İçoğuz-Daşoğuz münasibətlər modelinin üfqi strukturuna əsaslanır. Oğuz kağanın qoyduğu törəyə gö-rə, içoğuzlar – mərkəzi oğuzlar, daşoğuzlar periferik oğuzlar-dır. Bunların arasında münasibətlər vaxtaşırı ritual statusdəyiş-mə ilə balanslaşdırılır. Qazan ritual sxemini pozur: ritual haki-miyyəti Aruza verməli olduğu halda, oğluna verir. Bu da etno-kosmik konflikt yaradır. **Bu, konfliktin süjetüstü planıdır.**

– **Süjetaltı plana (kosmoloji sxemə) görə, müvəqqəti ritual hakimiyyəti Aruza da, Uruza da verilə bilər.** Hər iki variant oğuz etnokosmik ritualı üçün səciyyəvi davranış ti-pi/sxemidir. Aruza verilən müvəqqəti hakimiyyət statusdəyiş-mə ritualını, Uruza verilən müvəqqəti hakimiyyət statusartırma ritualını hərəkətə gətirir. Hər iki ritual sxemi fərqli süjet model-lərini – hadisələr, hərəkətlər zəncir/silsiləsini nəzərdə tutur. La-kin epoxal transformasiyalar zamanı dəyişikliklərə uğrayaraq daha çox epik materiya halına gələn “Yağmalanma” boyu bizə hər iki ritual tipini (inisiyasiya süjetini) vahid süjetdə qovuşmuş

halda təqdim edir. Bunlardan biri Qazanla bağlı “xanolma” ritualı, ikincisi Uruzla bağlı “bəyolma” ritualıdır. Hər ikisi inisiyasiya/keçid ritualıdır. Fərq odur ki, “xanolma” – statusdəyişmə, “bəyolma” – statusartırma ritualıdır.

– **“Xanolma” ritualında Qazan** müvəqqəti olaraq xanlıq statusundan ayrılır, Xaos gedir, orada Yer Ananın yanında yenidən qurulur (ölüb-dirilir) və Kosmosa qayıdaraq xanlıq statusunu yenidən özünə qaytarır. **Bu** – statusların ritual müddətində müvəqqəti dəyişdirilməsini, əvəzlənməsini nəzərdə tutan **statusdəyişmə ritualıdır**.

– **“Bəyolma” ritualında** on beş yaşına çatmış **Uruz** gənclik/yeniyetməlik statusundan bəylik statusuna adlamaq üçün öz köhnə statusundan ayrılır (ölür), Xaos gedir, orada Yer Ananın yanında yenidən qurulur (ölüb-dirilir) və Kosmosa bəy statusunda qayıdır. **Bu** – bir sosial-mədəni fazadan digərinə qalxmağı nəzərdə tutan **statusdəyişmə ritualıdır**.

– “Xan olma” ritualı **Şaman-Qəhrəman arxetipinə**, “bəy olma” ritualı **Qəhrəman-Nişanlı arxetipinə** bağlıdır.

– Bu iki ritual tipinə görə fərqlənsə də, onların funksional struktur sxemi eynidir. Başqa sözlə, bunlardan biri statusdəyişməyə xidmət edən xanolma, o birisi statusartırmağa xidmət edən bəyolma ritualı olsa da, hər ikisinin işləmə sxemi birdir. Hər iki ritualda subyekt öz köhnə statusundan ayrılmalı, Xaos enməli, burada Yer Ananın yanında ölüb-dirilmə yolu ilə yenidən qurulmalı və Kosmosa yeni statusda qayıtmalıdır. “Yağmalanma boyu” Qazanın xanolma ritualı ilə Uruzun bəyolma ritualını “birləşdirib” vahid süjet halına gətirsə də, hər iki ritual tipinin funksional strukturunun əsas elementləri və sxemi (köhnə statusdan ayrılma, xaosa keçidin mexanizmləri, Yer Ana arxetipi, ölüb-doğulma, yeni status, Kosmosa qayıdış və s.) tam və zədəsiz halda öz yerindədir.

– Boyda Qazan Xaosa **şaman**/qəhrəman, Uruz **qəhrəman**/şaman kimi gedib-qayıdır. Bu halda onlar biri digərinin görünməyən üzü kimi çıxış edir. Şaman Qazan həm də qəhrəman olduğu kimi, Qəhrəman Uruz da eyni zamanda şamandır. Bu, eyni zamanda o deməkdir ki, Uruz (qəhrəman) Qazanın boyda görünməyən alt/içəri üzü, Qazan (şaman) da Uruzun görünməyən alt/içəri üzüdür. Bu, kosmoloji-epik düşüncə üçün xarakterik olan dual qoşalıqdır. Dual qoşalıq iki üzvdən təşkil olunur. İndiki halda bu iki üzv Qazan və Uruzdur. Lakin kosmoloji düşüncənin F.Trubeskoy, V.Terner, K.L.Stros və başqalarının tədqiqatlarında aşkarlanmış strukturu göstərir ki, iki elementdən ibarət dual struktur bütün hallarda üçüncü elementi də nəzərdə tutur. Yəni üçüncü element olmasa, dual oppozisiya nə yarana, nə də mövcud ola (funksionallaşa) bilməz.

– **F.Trubeskoy** yazır ki, hər bir qarşılaşma (oppozisiya) üzvünə onları bir-birindən fərqləndirən əlamətlərlə yanaşı, elə əlamətlər xasdır ki, bunlar qarşılaşmanın hər iki üzvünə aid olur. Belə əlamətləri “müqayisə üçün əsas” kimi götürmək olar. Müqayisəyə gələ bilməyən, yəni heç bir oxşar cəhətləri ola bilməyən iki şey (məs.: mürəkkəb qabı və iradə azadlığı) oppozisiya yarada bilməz³⁰. Oppozisiya üzvlərini birləşdirən bu “müqayisə üçün əsas” korrelyasiya adlanır. Başqa sözlə, ortaqlığı/korrelyasiyası olmayan iki element oppozisiya yarada bilməz. Qazan ilə Uruz ata və oğuldur. Lakin onlar həm də müxtəlif nəsilləri, hakimiyyət fazalarını təmsil edən oppozisiya elementləridir. Epos onları vahid süjetdə birləşdirmişdir. Ova gedən atanı oğul əvəz edir. Bu halda “hakimiyyət/xanlıq” onları eyni zamanda həm oppozisiya üzvlərinə çevirən, həm də birləşdirən korrelyativ əsasdır. Lakin unutmamaq olmaz ki, kos-

³⁰ N.S.Trubeskoy. Fonologiyanın əsasları. Almandan tərcümə edən F.Veysəlli. Bakı, “Mütərcim”, 2001, s. 85

moloji düşüncədə mücərrəd heç nə yoxdur: bu gün bizim canlı və cansız, konkret və mücərrəd kimi qavradığımız hər bir şeyin mifologiyada şəkli/obrazı var. Bu cəhətdən “Dədə Qorqud” eposu Ata-Oğul (Qazan-Uruz) oppozitiv qoşalığını birləşdirən korrelyasiyanın canlı obrazını da bizə gətirib çatdırmışdır.

– **V.Terner** yazır ki, təkcə cinsi dualizmi yox, eləcə də praktiki olaraq dualizmin istənilən formasını daha geniş olan üçüzlü təsnifatın tərkib hissəsi kimi götürmək lazımdır³¹. Başqa sözlə, qara və ağ bir-birilə qırmızının vasitəsi ilə oppozisiya yaradır. Qırmızı bu iki oppozitiv rəng/üzvü birləşdirən, onlar arasında körpü rolunu oynayan üçüncü üzvdür. Bu halda Aruz da bu iki oppozitiv obrazı (Qazan və Uruz) birləşdirən, onlar arasında körpü rolunu oynayan üçüncü üzvdür.

– **K.Levi-Stros** binar oppozisiyanın yaranma və işləmə strukturunu izah edərkən yazır ki, ilk oppozisiyanın istənilən cütü ikinci cütü, sonra isə üçüncü cütü və s. doğurur³². Mif, adətən, qarşıdurmalarla əməliyyat aparır və mediasiyaya, yəni onların (qarşıdurmaların – S.R.) tədricən aradan qaldırılmasına çalışır. Tutaq ki, birindən o birinə keçid mümkün olmayan iki üzv ekvivalent olan iki başqa üzvlə əvəz olunur. Bunlar da üçüncü bir üzvü, keçid üzvünü nəzərdə tutur³³. İndiki halda həmin keçid üzvü Qazanın özünün, Uruzun isə atasının dayısı olan Aruzdur.

– Binar oppozisiyalara K.Levi-Stros (fransız strukturalizmi) və V.Ternerin (Britaniya sosial antropologiyası) baxışlarını birləşdirsək, bu, bütün hallarda üç elementin iki tərəfli qarşıdurma təşkil etməsidir. Yəni binar oppozisiya qoşası üç

³¹ Тернер В. Символ и ритуал. Москва, Наука, 1983, с. 71

³² К.Леви-Строс. Миф-ритуал-генетика // Жур. Природа, 1978, № 1, с. 93

³³ К.Леви-Строс. Структурная антропология. Москва: “Глав. Ред. Вост. Лит.”, 1985, с. 201

üzvlü (elementli), iki tərəfli olur³⁴. “Yağmalanma boyu”nda iki tərəfi təşkil edən üzvlər Qazan və Uruz, onların arasındakı mediasiya sahəsini təşkil edən üçüncü üzv Aruzdur.

– Beləliklə, Aruz istər hər iki ritual tipinə (Qazanın xan-olma və Aruzun bəyolma rituallarına), istərsə də Qazan-Uruz binar oppozisiyasına münasibətdə zəruri ünsür/elementdir. Onsuz nə Qazan, nə də Uruz kosmoloji struktur vahidi kimi funksionallaşa bilməzlər: hər iki ünsürün sosial-siyasi mövcudluğu Aruza bağlıdır. Bu bağlılığı S.Qarayev “Aruz Qazanın neqativ üzüdür” modelində formullaşdırmışdır³⁵. “Neqativ” həm əks üzv, həm də mənfi üz anlamındadır. Mənfi-müsbət oppozisiyası situativ hadisədir. Dəyərlərin mənfi-müsbət olması situasiyadan asılı olaraq dəyişir. Məsələn, süjetüstündə mənfi olan obraz süjetaltında müsbət dəyərlər daşıyıcısı ola bilər. Bu halda belə hesab edirik ki, “Aruz Qazanın (situasiyadan asılı olaraq) neqativ üzü” olmaqla bərabər, ümumiyyətlə, əks üzü, ekvivalenti/əvəzedicisidir.

– Aruz Qazanla Uruz arasında mediasiya edən obraz kimi tək-cə Qazanın yox, həm də Uruzun əks üzü – əvəzedicisi/ekvivalentidir. “Yağmalanma” boyunun müasir nəşrində Aruzun adının Uruz kimi təqdim olunması (“Anlar eylə digəc Atağuzlu Uruz qoca iki dizinin üstünə çökdi”)³⁶, bizcə, eposun ilk kətibinin xətası deyildir. Samət Əlizadə göstərir ki, KDQ-nin Drezden və Vatikan nüsxələrində “Salur Qazanın yağmalanması” boyunun hər yerində Alp Aruzun adı Uruz şəklində yazılmışdır. Həmid Araslı, Orxan Şaiq Gökyay və Məhərrəm Ergində “Aruz” yazmışlar. Görünür, naşirlər Qazanın dayısını oğlu

³⁴ S.Rzasov S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 57

³⁵ S.P.Qarayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması), s. 12

³⁶ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

Uruzdan fərqləndirmək istəmişlər³⁷. Bizcə bunun kökləri adı eposun Drezden və Vatikan nüsxələrində iki cür (Aruz və Uruz) yazılan Alp Aruzun ikiadlı olması ilə bağlı deyildir. Aruzun bu ikinci adı (Uruz) onun ritual funksiyasıdır. Başqa sözlə, Aruz Uruzun statusartırma ritualında həm də Uruzdur, çünki o, Uruzun ritual əvəzedicisi/ekvivalenti, əks/neqativ üzüdür. Bu, eyni dərəcədə Aruz-Qazan münasibətlərinə də aiddir.

– Beləliklə, oppozisiyanın bir tərəfində Qazan, o biri tərəfində Aruzla Uruz durur. Aruz mediator olaraq hər iki üzv arasında dursa da, o, Uruz kimi həm də Qazanla etnokosmik oppozisiyadadır.

³⁷ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 232

§ 4. Aralıq dünyaya keçid və onun vasitələri

Ova gedən Oğuz bəyləri atlanırlar. Epos əsas Oğuz bəylərinin mindiyi atları adbaad təqdim edir: “Qazan... **qonur atın** çəkirdi, bütün bindi. **Təpəl-qaşğa ayğırına** Tondaz bindi. **Gög bədəvisin** tutdurdı, Qazan bəgün qarındaşı Qaragünə bindi. **Ağ bədəvisin** çəkirdi, Bayındır xanın yağısın basan Şir Şəmsəddin bindi. Barasarun Bayburd hasarından parlayub Beyrək **Boz ayğırına** bindi. Qonur atlu Qazana “keşiş” deyən bəg Yegnəg **Turı ayğırına** bindi. Saya varsam, dükənsə olmaz, Qalın Oğuz bəgləri bindi. Ala tağa ləşkər ava çıqdı”³⁸.

Göründüyü kimi, dastanda Oğuz bəylərinin öz atlarına minməsi süjetin müstəqil həlqəsini təşkil edir. Bu – **atlanma** motividir. Ov ritual kompleksi olduğu üçün atlanma da onun tərkibinə aid olan ayrıca ritualdır. Ordu/orda halında yaşayan oğuzların ova gedərkən atlanmaları təbii bir haldır. Lakin süjetüstündə bu “təbii halın” ayrıca motiv şəkilə qabardılması mətnaltı məntiqlə, başqa sözlə, süjetaltı ilə bağlıdır. **Beləliklə, kosmoloji sxemə görə:**

– **Ova gedən bəylərinin atlanması xüsusi ritual hadisəsidir.**

– Ova getmək kosmoloji dünya modelinə görə məkan dəyişmədir: Oğuz bəylərinin ova getməsi onların Oğuz kosmosunu tərk edərək, Kosmosla Xaos arasındakı məkana, başqa sözlə Aralıq dünyaya səfər etmələri deməkdir.

– Qəhrəmanın səfəri öz kosmoloji strukturuna görə qəhrəman və onun köməkçisi kompleksini nəzərdə tutur. Bu köməkçi qəhrəmanın yoldaşı, ona yol göstərən, onu çətin durumlarda xilas edən atdır. S.S.Surazakov yazır ki, qəhrəman yalnız öz döyüş atını əldə edəndən sonra döyüşçüyə çevrilə

³⁸ Kİtəbi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 42

bilir³⁹. Qədim dövrlərdə at yüksək qiymətləndirilmiş, müqəddəs hesab olunmuşdur. “Altain Sain Salame” eposundan göründüyü kimi, at kultu olmuşdur. At bir çox söyləmələrdə qəbilənin Göylər tərəfindən yerə göndərilmiş müqəddəs hamisi (**erjine**) kimi çıxış edir: o, möcüzəli gücə malikdir, qəbilənin həyatı və işlərinə fəal şəkildə müdaxilə edir⁴⁰.

– Azərbaycan nağıllarında da at tez-tez məhz öldürülmək üçün Gedər-gəlməzə (Ölüm/Xaos dünyasına) göndərilən qəhrəmanı çətin vəziyyətlərdən xilas edir: bir xilaskar/müəllim/hami kimi ona çətin işlərin öhdəsindən gəlməyin yollarını hər mənada öyrədir. At olmasa, qəhrəman ölüm dünyasına gedib-qayıda bilməz. Atlar çox vaxt nağıl qəhrəmanları ilə birgə Xaosun qapı/astanasına qədər gəlir, buradan o yana qəhrəman özü gedir. Lakin qəhrəmanın Xaos dünyasındakı bütün uğuru atın ona öyrətdiklərinə necə əməl etməsindən asılı olur. Burada atın şaman funksiyası aşkarlanır. At özü Xaosda daxil olmasa da, qəhrəmanın gedəcəyi Xaos məkanının bütün yollarını, cığırlarını, oradakı varlıqları, həmin varlıqlarla davranış qaydalarını qabaqcadan bilir. Bu – şaman funksiyasıdır. Şamanların qamlaşma prosesində heyvan maskaları geymələri bununla bağlıdır.

– “Dədə Qorqud” eposunda da belə Şaman/Heyvan arxetipinin **obrazlarından biri** “At ağızlı Alp Aruz”dur. Bu, mənası baxımından At maskalı (niqablı) Şaman (Aruz) deməkdir.

– Eləcə də qam/şaman funksiyası bütün tədqiqatçılar tərəfindən qəbul olunan Dədə Qorqud “Bamsı Beyrək” boyunda Banuçiçəyi Beyrəyə almaqdan ötrü qızın qardaşı Dəli Qarcarın “məkanına” elçiliyə gedərkən özü ilə iki at – Keçi başlı Keçər aygırı və Toğlu başlı Turı aygırı götürür. Belə ki:

³⁹ С.С.Суразаков. Алтайский героический эпос. Москва, Наука, 1985, с. 30

⁴⁰ С.С.Суразаков. Göst. əsəri, s. 27

a) Dəli Qarcar statusuna görə “dəli”dir;

b) Dəli – kosmosla xaos arasındakı dünyada – aralıq məkanda inisiyasiya prosesində olan subyektidir;

c) O, bir dəli kimi “dəlisov” hərəkətlər edir: bütün kosmik normaları pozur, müqəddəslərə hörmət etmir, bacısına elçi düşənləri öldürür. Bütün bunlar xaotik davranışlardır;

ç) Dədə Qorqud Dəli Qarcarın onu öldürə biləcəyini də qabaqcadan bilir. Bu, o deməkdir ki, o, həm də ölüm dünyasına gedir. Çünki **aralıq dünya ikili xarakterə (kosmos-xaos, həyat-ölüm) malikdir**. Eləcə də həmin dünyanın sakini Dəli Qarcar da ikili (həyat və ölüm yaradıcı) statusa malik subyektidir.

d) Dədə Qorqud bir qam/şaman kimi ikili statusu olan dünya və qəhrəmanın yanına getdiyini qabaqcadan bilir. Bilir ki, o, orada salamat da qala bilər, öl də bilər. Bunu Qorqudun “Nagah (birdən, qəfildən – S.R.) qaçma-qoma olarsa, (atın – S.R.) birisini binəm, o birisini yedəm” sözləri də təsdiq edir. Demək, “qaçma-qovma” ola da bilər (ölüm təhlükəsi/xaos), olmaya da bilər (həyat/kosmos).

e) Dədə Qorqud Keçər aygırı və Turı aygırı özü ilə sadəcə minik vasitəsi kimi götürür. Bu atlar Qorquda ona görə lazımdır ki, “Nagah qaçma-qoma olarsa” atlar onu xilas etsinlər. Demək, bu atlar xilaskar funksiyasına malikdir;

ə) Qəhrəmanın xilaskarlıq missiyasına şaman funksiyası da daxildir. Elə bu məntiqə uyğun olaraq epos Keçər aygır və Turı aygırı tək-cə xilaskar kimi yox, həm də şaman kimi təqdim edir. Bunun dastanda qorunub qalmış iz/işarəsi həmin atların başına taxılan maskalardır.

f) Keçi başlı Keçər aygır – başında keçi maskası (üz-lük/niqab) olan, Toğlu başlı Turı aygır isə – başında toğlu maskası olan at deməkdir. Demək, atların birinin başında keçi, o birisinin başında qoyun maskası var.

g) Maska şamanların statusdəyişmə vasitəsidir. Diri ölü statusunda Xaos dünyasına (Yeraltına) enən/gedən şamanlar tannınmaq üçün maskalanırdılar. Demək, şaman öz simasında yox, taxdığı maskanın simasında Yeraltına daxil ola bilirdi. Bu, həm də o deməkdir ki, Xaosun qoruyucuları maskanı Xaosu məxsus (xaosoloji) element kimi tanıyır, onu Xaosun sakini kimi qəbul edirdilər. Buradan çıxan nəticə odur ki, At kosmoloji element, Keçi və Qoyun isə **həm də** xaosoloji elementlərdir. Bunu S.Surazakovun bir fikri təsdiq edir. O yazır ki, Altay, yakut, buryat, tuva, xakas və şorların eposlarında yayılmış motivə görə, at müqəddəs heyvan olduğu üçün onu yalnız bəhəddirlər minə bilərdilər. Mifoloji dünyanın nümayəndələri (Delbeqen, Erlik və s.) buğada gəzə bilərdilər⁴¹. Delbeqen və Erlik Yeraltı dünyanın varlıqlarıdır. Demək, qəhrəmançasına elçilik paradigmasında Dədə Qorquda yol göstərəcək, onu xilas edəcək atlar kosmik varlıq olaraq Xaosu daxil olarkən şaman kimi maskalanmalı idilər. Bu, bizə Keçər aygır və Turı aygırın obrazlarında şaman/heyvan arxetipini bərpa etməyə verir.

– Ə.Tanrıverdinin “Dədə Qorqud”da at kultu istiqamətində apardığı tədqiqatın da nəticələrinə görə, at başının keçisi, qoyun, maral, dovşan kimi heyvanların başına bənzədilməsi qədim türk tarixi və etnoqrafiyası baxımından səciyyəvidir⁴². At bu dastanda oğul⁴³, qardaş⁴⁴, sədaqətli dost, yoldaş, xilaskar⁴⁵, bəzən də Qazan xanın “Yox, at işləməsə, ər ögünməz, hünər

⁴¹ S.S.Surazakov. Göst. əsəri, s. 27

⁴² Ə.Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, s. 41-42

⁴³ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, 104

⁴⁴ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, 106

⁴⁵ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, 111

atındır” ifadəsində olduğu kimi, qəhrəmandan üstün hesab olunur⁴⁶.

– “Dədə Qorqud”da atların bəzi məqamlarda “at=tabut” modelində təqdim olunması⁴⁷ bu obrazın Kosmos, Aralıq dünya və Xaos arasında mediasiya etmək funksiyasını təsdiq edir. K.V.Nərimanoğlunun yazdığı kimi, ölən (qəhrəman) məhz at belində o biri dünyaya göndərilir⁴⁸.

– Beləliklə, ov ritualında Kosmosla Xaos arasındakı məkan (Aralıq dünyaya) səfər edəcək Oğuz qəhrəmanlarının atlarının adlarının boyda sadalanması xüsusi ritualı təsvir edir və onu indiki halda **“atlanma”** adı ilə işarələndirmək məqsədəuyğundur. Hər igidin atı onu Kosmosdan Aralıq dünyaya keçirəcək şaman/heyvan/hamidir. Eposda qorunub qalmış “At igidin qardaşdır” metaforası mifoloji kontekstdə at/insan eyniliyini ortaya qoyur. Bu isə öz növbəsində əvvəl atı, sonra insanı Şaman/Qəhrəman arxetipinin ierarxik sırası kimi təşkil edərək düzür.

⁴⁶ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, 116-117

⁴⁷ Ə.Tanrıverdi. Göst. əsəri, 124-126

⁴⁸ K.Vəliyev. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı, 1988, s. 19

§ 5. Ala dağ – kosmoloji qatları qovuşduran obraz/model

Qalın Oğuz bəyləri Qazanın başçılığı ilə ov etməyə Ala dağa çıxırlar. Ə.Tanrıverdi yazır ki, “Ala tağ” adı “Dədə Qorqud”da yeddi dəfə işlənmişdir: “Arqurı yatan, Ala tağı dünin aşğıl!” “Ala tağ” oronimik modelində “ala” sözü hündür mənasındadır⁴⁹. Demək, oğuzlar “hündür” (ala) dağa ova çıxırlar. Lakin Oğuz kosmoloji düşüncəsində “Hündür/Ala” dağ və orada ov edilməsi ritual-mifoloji arxetiplərlə bağlıdır. **Diqqət edək:**

– Ov xüsusi ritual rejimidir. Ovda olmaq Kosmosla Xaosu birləşdirən aralıq/məkanda olmaq deməkdir. Bu halda Ala dağ belə bir keçid məkanının obrazıdır. Lakin o, sırf keçid məkanı yox, həm də keçid məkanıdır.

– V.N.Toporovun yazdığı kimi, dağın mifoloji funksiyası çoxobrazlıdır. O, dünya ağacının transformasiyasının daha geniş yayılmış variantı kimi çıxış edir. Dağ daha çox dünyanın obrazı, kosmik quruluşun bütün əsas element və göstəricilərinin inikas olduğu kainat modeli kimi qavranılır. O, dünya oxunun (**axis mundi**) keçdiyi mərkəzdə yerləşir. Dünya oxunun dağın zirvəsindən keçməklə yuxarıya doğru uzanması qütb ulduzunu, aşağıya doğru uzanması isə aşağı dünyaya, yeraltına girişin olduğu yeri göstərir⁵⁰.

– Demək, Ala dağ kosmoloji qatları – Göyü, Yerüstünü və Yeraltını birləşdirən məkan/modeldir. Oğuz bəylərinin Ala dağa ova gəlmələri kosmoloji sxemin məntiqinə uyğundur. Ov aralıq – məkandır, Aralıq məkan – Ala dağda yerləşir.

⁴⁹ Ə.Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, s. 27

⁵⁰ Toporov В.Н. Гора / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 311

§ 6. Yağmalamanın strukturu

Oğuz bəyləri ovda olarkən kafirlər Şöklü Məliyin başçılığı altında Qazanın ordu/evinə hücum edib yağmalayırlar. Bu, mürəkkəb struktura malik epik kompleksdir. Burada bütün element və aktların süjetüstü və süjetaltı semantikasi var. Bu da öz növbəsində bizdən yağmalama prosesini eyni zamanda həm sintaktik bütöv və həm də onun tərkib hissələri şəklində diqqətlə nəzərdən keçirməyi tələb edir.

§ 6.1. Xaos xəbər yağmalamanın başlanğıcı kimi

Yağmalama xəbərlə başlayır. Bu xəbər olmasa, yağmalama başlamazdı: “Kafərin casusu casusladı. Vardı **kafərlər arğunu** Şöklü Məlikə xəbər verdi”⁵¹.

Casusun verdiyi xəbər ritual-mifoloji kompleksin kafirlərlə bağlı funksional mexanizmlərini işə salır.

Casusun verdiyi xəbər epos materiyası baxımından həm də süjeti yaradır. Rüstəm Kamalın müəyyənləşdirdiyi kimi, xəbərləşmə süjetyaradıcı mexanizmdir⁵².

KDQ-dəki “xəbərləşmə” mexanizmini davranış poetikası və kommunikativ xronotop baxımından modelləşdirmiş R.Kamal göstərir ki, kafirin casusu Oğuz-Kafir dünyaları arasında dialoqu və kommunikativ hadisə yaradan xronotopik obrazlardan biridir. Casusun “iş” “casuslamaqdır”, sərhəddən, periferiyadan Mərkəzə (təkura) xəbər çatdırmaqdır⁵³.

⁵¹ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

⁵² R.Kamal. “Kitabı-Dədə Qorqud”: nitq janrları və davranış poetikası. Bakı, “Nurlan”, 2013, s. 99

⁵³ R.Kamal. Göst. əsəri, s. 115

Bu cəhətdən kafirin casusunin funksiyası həm də anti-kosmik mediasiyadır. O, ritual-mifoloji strukturuna görə – mediator, epik-mifoloji strukturuna görə – triksterdir. Trikster əks məkan, davranış tipi, psixologemləri özündə qovuşduran liminal varlıqdır. Kosmosdan baxanda casus belə görünür. Lakin dəyərlər şkalasına xaosa məxsus aksioloji dəyərləri “yüklədikdə” kafirin casusu trikster/mediator obrazında aşkarlanı bilər. R.Kamalın “Casusun “iş”... sərhəddən/periferiyadan Mərkəzə (təkura) xəbər çatdırmaqdır”⁵⁴ imperativi kafirin casusu obrazını xaosoloji arxetiplər müstəvisində xaotik (antikosmik) trikster kimi dəyərləndirməyə imkan verir.

Kafirin casusu öz işini yerinə yetirmək üçün mediasiya etməli, başqa sözlə, Kosmosla Xaosun sərhədini keçməlidir. R.Kamal yazır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da sərhəd xronotopu bir-birilə bağlı olan, yaxud bir-birinin davamı olan məkanlar arasındakı münasibətləri müəyyənləşdirir. Sərhəd “özgə dünya”nın, kafir dünyasının mövcudluğunu və ya yaxınlığını bildirir, qəhrəmanın sosial statusunu dəyişdirən simvolik həddur⁵⁵. Bu cəhətdən casusun kafir dünyasına “varması” onun xaosa adlanması deməkdir.

Kafirin casusu kosmoloji tipinə görə marginal varlıqdır. Yenə də R.Kamal yazır ki, eposun kommunikativ sistemində çobanlar, ozan, casuslar və bəzircanlar xəbər daşıyıcıları kimi aparıcı mövqeyə malikdirlər. Bəzircanlar yad-özgə məkanlarla, uzaq məmləkətlərlə, yəni yol xronotopu ilə bağlı marginal varlıqlardır⁵⁶.

Beləliklə:

⁵⁴ R.Kamal. Göst. əsəri, s. 115

⁵⁵ R.Kamal. Göst. əsəri, s. 106

⁵⁶ R.Kamal. Göst. əsəri, s. 114

– Epos kafirlərin xəbər daşıyıcısını iki adla təqdim edir: “kafərin casusu” və “kafərlər arğunu”. S.Əlizadə göstərir ki, M.Kaşğaridə “arquçı – iki adam arasında “araçı” olan” deməkdir⁵⁷.

– Kafirin casusu “öz işini” (xəbər daşıyıcılığı/araçılıq) görməklə yağmalama mexanizmini işə salır.

– Yağmalama kafirlər tərəfindən həyata keçirilir.

– “Kafirlər” yad/özgə/düşmən dünyanın sakinləridir. Bu cəhətdən Kosmosun yağmalanması xaoslular tərəfindən həyata keçirilir.

§ 6.2. Yağmalamanın icraçıları və onların kosmoloji mənsubiyyəti

Kafirlər öz kosmoloji mənsubiyyətləri baxımından dastanda xüsusi vizual işarələrlə təqdim olunurlar: “Yedi bin qaftanın ardı yırtıxlu, yarımından qara saçlu, sası dinlü, din düşməni alaca atlu kafər bindi yılğadı, dün burcuğında Qazan bəgin ordısına gəldi”⁵⁸.

Eposun kafirlərin görkəmini xüsusi təqdim etməsi təsadüfi deyildir. Bu, təbii ki, oğuz epik təhkiyəsinə məxsis təsvir üsullarından biridir. Lakin məsələnin semantikasını ritual-mifoloji kontekstə bağlanır. Diqqət edək:

Kafirlərin başçısı: Şöklü Məlik;

Sayları: yeddi min;

Paltarları: arxası cırıq qaftan;

Saç düzümləri: kəsik qara saç;

⁵⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 232

⁵⁸ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 42

Din-ideoloji mənsubiyyətləri: sası (murdar) dinli, din (islam dininin) düşməni;

Minikləri: alaca at;

Yağmanın zamanı: gecə yarısı.

Beləliklə:

– Kafirlər kosmoloji mənsubiyyəti etibarilə xaoslulardır. Xaos strukturuna görə Kosmosa əks dünyadır. Verilmiş təsvirdə bu “əksliyin” izi **işarələr** şəklində qalmışdır:

– Kafirlər **gecə yarısı** hücum edirlər. Lakin bu, kosmos zamanı baxımından gecə, xaos zamanı baxımındansa gündüzdür. M.Eliadenin yazdığı kimi, xaosda hər şey buradakı (kosmosdakı – S.R.) kimi baş verir, ancaq tərsinə: hava burada işıqlananda, orada qaralır (məhz buna görə də ölümlərin bayramı gün batandan sonra keçirilir: onlar bu zaman oyanır və öz günlərinə başlayırlar)⁵⁹. Demək, xaotik varlıqların gecə fəaliyyəti onların özü üçün gündüz fəaliyyəti deməkdir.

– Kafirlərin sayını göstərən **yeddi min rəqəmi** numeroloji vahiddir. “Yeddi” dünya modelinin universal struktur vahidi kimi, xaos dünyasının strukturunda təkrarlanmaqla onun elementlərini bütün səviyyələr üzrə yeddiyə bəzəyir: yeddi minlik qoşun, xaosun yeddi hissə/qatı.

– Kafirlər **arxası cırıq paltar** geyir, **qısa qara saç** saxlayırlar. Bu, onları kosmoslulardan (oğuzlardan) fərqləndirən zahiri işarələrdir. Həmin işarələr kosmoloji struktur baxımından oğuzların cırıq olmayan (bütöv) paltarlarına və **güman ki**, uzun və “ışıqlı” saçlarına əksdir.

– Xaoslular haqq dinində (islamda) deyillər. Onlar məhz “din düşməni” olduqları, yəni tək olan Allahı tanımadıqları üçün “kafər” adlandırılırlar.

⁵⁹ М.Элиаде. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, София, 2000, с. 196

§ 6.3. Yağmalanan obyektin kosmoloji strukturu

Kafirlərin yağmaladığı obyekt Salur Qazanın evidir: “Altun ban evlərin kafərlər çəpdilər, qaza bənzər qız-gəlini çıxırırdılar. Tövlə-tövlə şahbaz atlarını bindilər. Qatar-qatar qızıl dəvələrini yetdilər. Ağır xəzinəsini, bol aqçasını yağmaladılar. Qırq incə bellü qız ilə Boyu uzun Burla xatun yesir getdi. Qazan bəgün qarıcıq olmuş anası qara dəvə boynunda asılı getdi. Xan Qazanın oğlu Uruz bəg üç yüz yigidlən əli bağlı, boynu bağlı getdi”⁶⁰.

Kafirlərin yağmaladığı canlı-cansız – nə varsa – hamısı yağmalanan obyekt/evin struktur elementlərini təşkil edir. Bunlar kosmoloji struktur baxımından aşağıdakı elementlərdən ibarətdir:

Yaşayış evi: – altun ban evlər;

Ev əhli: qaza bənzər qız-gəlin;

Heyvanat: tövlə-tövlə şahbaz atlar; qatar-qatar qızıl dəvələr;

Maliyyə vahidləri: ağır xəzinə, bol aqça;

Evin sahibəsi: qırq incə belli qızla Boyu uzun Burla xatun;

Evin böyük sahibəsi: Qazanın anası;

Evin oğlu və varisi: Uruz bəy və onun üç yüz igidi.

Beləliklə, Salur Qazanın evinə aid nə varsa – hamısı yağmalanır. Bu, S.Qarayevə görə, ritual kontekstdə Qazanın hakimiyyətdən məhrum edilməsi/salınması deməkdir⁶¹.

⁶⁰ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42-43

⁶¹ S.P.Qarayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması), s. 2

§ 7. Çobanın yuxusu: mediativ xəbərləşmə

Eposda **xəbər** xüsusi obraz – ritual vahididir. Biz onunla süjetin bu hissəsinə qədər bir neçə dəfə qarşılaşırıq:

Birincisi, kafirin casusunun Şöklü Məliyə yolladığı xəbər. Bu, məkanlar arasında casusun özünün fiziki hərəkətini tələb edən mediasiya vahididir.

İkincisi, Qazanın evi yağmalanması haqqında hərəkətdə olmayan – passiv xəbər: “Qazanın bu işlərdən xəbəri yox”⁶².

Üçüncüsü, Qazanın evinin yağmalanması haqqında onun qoyunlarını Dərbənd qapısında qoruyan Qaraca Çobana yuxu ilə çatan xəbər. Bu, məkanlar arasında metafizik hərəkət tələb edən mediasiya vahididir.

Süjetə görə, Qazanın evini yağmalayan kafirlər sonacan heyif/qisas almaq üçün onun Dərbənd qapısındakı qoyunlarını yağmalamaq qərarına gəlirlər: “Altı yüz kafər atlandı, qoyunun üzərinə alğar vardı”⁶³.

Qaraca Çoban Qazanın evinin yağmalanması və onun üzərinə olacaq hücum haqqında yuxu vasitəsilə xəbər tutur: “Geçə yaturkən Qaracıq çoban qara qayğulu vəqəə gördi. Vəqəəsindən sərmədi uru turdı. Qabangüci, Dəmirgüci – bu iki qardaşı yanına aldı. Ağılın qapusını bərkitti. Üç yerdə dəpə gibi taş yığdı, ala qollı sapanın əlinə aldı”⁶⁴.

Dastanda Çobanın yuxusunun məzmunu haqqında heç nə deyilmir və o, “qara qayğulu vəqəə” adlandırılır. **Qara qayğılı yuxu/vəqəə** – pis hadisə, bəd xəbər, xaotik mesajdır.

⁶² Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 43

⁶³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 43

⁶⁴ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 43

Lakin mücərrəd mesaj da deyildir.  obanın qoyunların ađılının qapısını b rkitm si, qardaşlarını yanına alaraq m dafiy  hazırlaşması,  z döyüş sapandı   n təpə kimi daş yıđması onun  z üzərinə olacaq h cumdan xəbər tutması deməkdir. Bu xəbər yuxu ilə gəlir.

§ 8. Kosmosla Xaosun sərhədində qarşılaşma və Çoban Oğuz kosmosun qoruyucusu kimi

Qaraca çoban məkan baxımından Kosmosla Xaosun sərhədinə yaxın yerdə yerləşir. Bura hüduddur: “Kafər aydır: “Qazanın qapulu Dərbənddə on bin qoyunu vardır”⁶⁵.

“Qapulu Dərbənd” – “Dərbənd qapısı” deməkdir. Buradan o yana epik xronotop baxımından – özgə/yad/qərib dünya, kosmoloji xronotop baxımından – Xaos başlanır. R.Kamalın yazdığı kimi, “Qara Dərvənd ağzı”, “Gürcüstan ağzı” Oğuz sərhədləridir, kafirlərin metonimik mövcudluq ifadəsidir. Kafirlərlə, casuslarla ilk görüş, ilk təmas Gürcüstan ağzında, qara Dərvənd ağzında baş verir”⁶⁶.

Qapı evin, şəhər qalasının və s. içi ilə çölü arasında keçid/astana mexanizmidir. Bu halda “Qapulu Dərbənd” Oğuz dünyası ilə ondan çöldəki Xaos dünyası arasında qapı/keçid/astana deməkdir. Yənə də bu halda Qazanın Dərbənddə on min qoyununu otaran Qaraca çoban da keçid/aralıq obraz, başqa sözlə, Xaosla əlaqəsi olan marginal varlıqdır. **“Qara”** (Qaraca) işarəsi ilə təyinlənən Çobanın eposun səkkizinci boyunda **“Sarı”** təyini ilə işarələnmiş “həmkarı” Qonur qoca Sarı çoban da marginal varlıqdır. O, yaylaqda (dağda) Uzun binar deyilən bir bulaq üzərinə qonmuş pəri qızlarından birini tutaraq ona cinsi təcavüz edir⁶⁷.

Dağ – Göy, Yerüstü və Yeraltı dünyaları qovuşduran keçid məkanı, **bulaq** – keçid mexanizmidir. Sarı Çobanın öz

⁶⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 43

⁶⁶ R.Kamal. “Kitabi-Dədə Qorqud”: nitq janrları və davranış poetikası. Bakı, “Nurlan”, 2013, s. 109-110

⁶⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 98

çobanlıq fəaliyyətini və xaotik aktı keçid məkan(lar)ında gerçəkləşdirməsi onun marginal obraz olduğunu ortaya qoyur.

Qaraca Çoban onun üzərinə gəlmiş kafirlərin şirin vədlərini rədd edərək, Oğuz kosmosunu qoruyur. Onun kafirlərlə döyüşü kosmoloji kontinuumda **Kosmosla Xaosun döyüşü və Kosmosun Xaos üzərində qələbəsini** ifadə edir. Bu döyüşdə Çobanın iki qardaşı həlak olur.

S.Qarayevin müəyyənləşdirdiyi “xanolma” ritualı baxımından Çobanın kafirlər üzərində qələbə çalması evinin yağmalanması ilə öz hakimiyyətindən məhrum olmuş Qazanın hakimiyyətinin Qaraca Çobana keçməsi deməkdir. **Diqqət edək:**

– Qazanın evi Oğuz kosmosunun mərkəzidir.

– Qazanın evinin xaoslular tərəfindən işğal olunması ilə həmin Mərkəz öz mərkəz funksiyasını itirərək, xaotik məkana çevrilir.

– Xaoslular Oğuz kosmosunu sonadək işğal edə bilmirlər: Çoban Oğuz dünyasının Dərbənd qapısındakı varlığını qoruyur.

– Qazanın evi epik xronotop kimi “Mərkəz” və “Uc(qar)dan təşkil olunur. Bu halda Mərkəzin işğal olunması və Qaraca çobanın qələbəsi ilə Ucqar məkan Mərkəzə çevrilir. Həmin məkanın indiki qəhrəmanı/qalibi Çobandır. Demək, Qazanın kosmosdakı hakimiyyəti ritual baxımından Çobana keçir. Oğuz kosmosunu simvollaşdıran bütün dəyərlər **“hələlilik”** ona konsentrasiya olunur.

– Çünki Oğuz qəhrəmanlarının Oğuzdan qıraqda – Ala dağda (keçid məkanında) ovda olduğu müddətdə Oğuzun yeganə qəhrəmanı indi odur. Qəhrəman isə kosmosun konsentrasiya mərkəzidir.

– Çobanın mərkəz funksiyasını bildirən **“hələlilik” müddəti** epik kontinuum baxımından – **işğal müddəti**, kosmoloji kontinuum baxımından **ritual müddəti** deməkdir.

– Çoban Oğuz kosmosunun daimi qəhrəmanı ola bilməz. Çünki o, kosmoloji statusu baxımından – marginal/mediator, sosial statusu baxımından – hakimiyyət hüququ olmayan təbəqəyə mənsub elementdir.

– Çoban nə bəy, nə alp, nə igid, nə qazi deyildir. Bu halda onun qəhrəmanlığı Oğuz bəyləri ovdan qayıdana qədər davam edə bilər. Bu isə birbaşa ritual müddətidir.

– “Ov” ritual vahididir. Qazan və başqa oğuz qəhrəmanları Oğuzu ritual müddətinə tərk etmişlər. Demək, Çobanın hakimiyyət/mərkəz/qəhrəman funksiyası yalnız ritual müddətində davam edə bilər və bu ritual mahiyyəti etibarilə **statusdəyişmə** aktıdır.

– “Xanolma” ritualı statusdəyişmə prosedurudur. Burada dünya modelinin qütbləri öz yerlərini dəyişirlər: yuxarılar – aşağıya, aşağılar – yuxarıya, mərkəz – ucqara, ucqar – mərkəzə, qəhrəman – antiqəhrəmana, antiqəhrəman – qəhrəmana dəyişilir.

– Bütün bunlar Qaraca Çobanın süjetüstündə həqiqi, süjetaltında ritualı nəzərdə tutan qəhrəmanlığında ifadə olunur: O, Oğuz kosmosunu qorumaqla qəhrəmana çevrildiyi kimi, onun mənsub olduğu “Uc(qar)” məkan da “Mərkəz”ə çevrilir.

– Ən başlıcası, bütün bu statusdəyişmə ritual mahiyyətlidir və onun müddəti, böyük ehtimalla, 40 gündən artıq çəkə bilməz.

§ 9. Çoban mediator kimi: Qazanla mediativ xəbərləşmə

Qaraca Çoban özü Qazanın evinin yağmalanması hadisəsindən mediasiya formulu (yuxu) vasitəsilə xəbər tutduğu kimi, Qazana da eyni üsulla (mediasiya formulu ilə) xəbər yollayır: O, döyüşdə şəhid olmuş qardaşlarını dəfn edir, öldürdüyü kafirlərin leşini yığıb yandırır, köynəyini yandırır öz yaralarına qurum/kül basır: “Yolın qıyısın alub oturdı. Ağladı, sıqladı. Aydır: “Salur Qazan, bəg Qazan, ölümisin, dirimisin, bu işlərdən **xəbər**in yoqmıdır?” – dedi”⁶⁸.

Bu, kosmoloji müstəvidə mediativ xəbərləşmədir. Çoban marginal varlıqdır. Marginallıq kosmosla xaos arasında mediasiya edə bilmək deməkdir. Bu halda onun süjetüstündə icra etdiyi **“ağlama-sıtqama” mərasimi** və o cümlədən nitqində ifadə olunan **“xəbər” konsepti** (“bu işlərdən **xəbər**in yoqmıdır?”) Çobanın bir mediator/şaman kimi xəbərləşmə ritualı keçirdiyini, Qazanla xəbərləşdiyini göstərir. Qazanın onun yolladığı mediativ mesajları mediasiya aktı olan “yuxuda” alması onların eyni mediasiya mexanizmi və kodu vasitəsilə ünsiyyətdə olduqlarını ifadə edir.

⁶⁸ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 44

§ 10. Qazanın yuxusu: evlə və Çobanla mediativ xəbərləşmə

Qazan bu işlərdən **yuxu** vasitəsilə **xəbər** tutur: “Məgər, xanım, ol gecə Qalın Oğuzın dövləti, Bayındır xanın göyğüsü, Ulaş oğlu Salur Qazan **qara** qayğılı **vəqə** gördü, sərmərdi urı turdı. Aydır:

“Bilürmisin, qarındaşım Qaragünə, düşümdə nə göründü?

Qara qayğılı **vəqə** gördüm.

Yumruğımda **talbınan şahin** bənım quşımı alur gördüm.

Gögdən **ıldırım** ağ-ban evim üzərinə şaqır gördüm.

Düm qara pusu ordımın üzərinə tökülü gördüm.

Quduz qurtlar evimi dəlir gördüm.

Qara dəvə ənsəmdən qarvar gördüm.

Qarğu kibi qara saçım uzanır gördüm,

Uzanıban gözümü örtür gördüm.

Biləgümdən **on barmağımı qanda** gördüm.

Necə kim bu düşi gördüm, şundan bəru əqlim-usım dəre bilmən. Xanım qardaş, mənım bu düşimi yorğil mana!” – dedi⁶⁹.

Qaragünə yuxunu yozmağa, başqa sözlə, oğuzlara məlum olan yuxu simvolları əsasında “oxumağa” çalışır: “**Qara bulut** dedigin sənın var-dövlətindir. **Qar ilə yağmur** dediyin ləşkərindir. **Saç** qayğudur. **Qan** qaradır. Qalanısın yora bilmən, Allah yorsun”, – dedi⁷⁰.

Diqqət edək:

– Qazanın yuxunu yozmaq üçün öz qardaşı Qaragünəyə müraciət etməsi təsadüfi deyildir. “Qaragünə oğlu Qarabu-

⁶⁹ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 44

⁷⁰ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 44

daq” adından danışarkən qeyd etdik ki, “qara” işarəsi birbaşa Xaosla bağlı semantemdir. Ata “Qara Günə” və oğul “Qara Budaq” – hər ikisi Qara Şaman arxetipinin paradıqlmaları kimi Xaos/Qara dünya ilə əlaqəlidirlər.

– Bu halda **“Qara qayğılı vəqəə/yuxu”** da oğuzlu düşüncəsində birbaşa qara dünya/xaosla bağlı mesajdır. Qaraca Çoban da öz “qara qayğılı vəqəəsini” xaosla bağlı mesaj kimi qəbul etmiş/yozmuş/“oxumuşdu”.

– Qazanın yuxusundakı bütün obrazlar və onların hərəkəti xaosun yuxu ilə gələn simvol/obrazlarıdır.

– Qazanın yuxusu ilk təhlildə Çobandan göndərilən mesaj/xəbərləşmə kimi aşkarlanır. Bu, doğrudan da, belədir. Marginal/Mediator Çoban ona xəbər yollayır. Ancaq Qazana təkcə Çobandan xəbər gəlmir. Xəbər, əslində, həm Çobana, həm də Qazana Evin özündən gəlir. Axı Çoban da evin yağmalanmasından yuxu vasitəsilə xəbər tutmuşdu. Demək, bizim burada hələlik **“Ev”** adı altında işarələyə biləcəyimiz bir **mesaj nöqtəsi** var.

– Həmin mesaj nöqtəsinin üzə çıxarılması Qazanın evinin yağmalanması motiv/süjetini “daha təfərrüatlı” analoji mətnlər kontekstində öyrənməyi tələb edir.

S.S.Surazakov Altay qəhrəmanlıq eposunda yağmalama motivindən danışarkən qeyd edir ki, daha dayanıqlı və tez-tez təkrarlanan süjet qəhrəman evdə olmayanda düşmənin onun elini və heyvanatını talan edib aparmasıdır. Bu cür söyləmələrin məzmunu belədir:

Qəhrəman ovdan, yaxud qonaq getdiyi səfərdən qayıdır, öz obasını dağıdılmış, talan olunmuş, elinin isə əsir aparıldığı-nı görür;

Qəhrəman ocaq daşlarının altından arvadının onun üçün qoyduğu “məktubu” tapır. Arvadı məktubda düşmənin adını

yazır, həm də ərinə yalvarır ki, onların ardınca gəlməsin. Ona görə ki, düşmən qorxulu və məğlubedilməzdir;

Lakin qəhrəman evinin sorağı ilə yola düşür və yolda düşməni təqib edərkən həlak olmuş bahadırların, yaxud qo-humlarının meyidinə rast gəlir;

Qəhrəman düşmənin düşərgəsinə qul-tastarakay⁷¹ cildində daxil olur;

O görür ki, düşmən onun arvadına əzab verib (ya zindana salıb, ya zəncirləyib), yaxud kənizə çevirib;

Sonuncu halda qəhrəman arvadından xahiş edir ki, o, düşmənin sirrini ələ gətirib, onun canının harada yerləşdiyini öyrənsin;

Nəhayət, qəhrəman düşmən üzərində qələbə çalır, arvadını və elini yurduna qaytarır⁷².

Buradan gördüyümüz kimi, Oğuz eposundakı Qazanın Altay eposundakı analoqu hadisədən evə qayıtdıqdan sonra xəbər tutur. Daha sonra arvadının məktubunu tapır. Lakin “KDQ”-dəki “Yağmalanma” boyunda Qazana (və Çobana) yuxu ilə mesaj gəlir. Qazan hələ bu mesajdan sonra yurduna dönəcək, orada xəbərləşmə yolu ilə bir iz tapmağa çalışacaqdır. Demək, Qazanın və Çobanın yağmalama hadisəsindən yuxu vasitəsilə xəbər tutması mediativ aktdır və bu da onların mediator funksiyasını ortaya qoyur. Altay eposunda yağmalama epizodunun özündə “mediativ mesaj” real təsvir kodları səviyyəsində gerçəkləşib: qəhrəman qayıdır, yurdunu talanmış görür, düşmənin kimliyini arvadının yazdığı məktubla bilir. Lakin Qazan bütün bu hadisələrdən mediativ mexanizm/yuxu vasitəsilə xəbər tutur.

⁷¹ “Tastarakay” sözünün Altaycadakı mənası iş-gücü, sənəti, ailəsi, evi olmayan “lüt-üryan, dilənçi, dazbaş keçəl, qotur” mənasındadır – S.R.

⁷² C.C.Суразаков. Алтайский героический эпос. Москва, Наука, 1985, с. 71

Yuxu – oğuzların düşüncəsində “kiçik ölüm”, **yuxuda olmaq** – ölüm dünyasında olmaq deməkdir. Demək, Qazanın yuxusu mediasiya aktıdır və bu aktın mediasiya formulunun bütün strukturunu (qara qayğılı yuxu, onunla gələn mesaj, yuxu obrazları və presedentlərinin xaotik simvolikası və s.) əhatə etməsi Qazanın yuxugörmə aktını şaman/qəhrəman arxetipinin süjetdən “görünən” ilk funksional paradiqması kimi qəbul etməyə imkan verir. Şamana tabe olan ruhlar ona hadisələri xəbər verdiyi kimi, Şaman/Qəhrəman Qazana və Mediator/Marginal Çobana da təhlükə haqqında xəbərləri onlarla əlaqəli metafizik varlıqlar verir.

Lakin yuxarıda **mesaj nöqtəsi** kimi qeyd etdiyimiz **Evin** də bu mediasiya aktında iştirakı inkar olunmur. Evin əyəsi var. Bir azdan evinə dönəcək Qazan bu və digər əyələrlə xəbərləşəcək. Bu halda Qazanın yuxusunu onun bir şaman/qəhrəman kimi Ev əyəsi ilə xəbərləşməsi kimi də yozmaq/“oxumaq” olar.

§ 11. Xəbərləşmə şaman qamlama aktı kimi

Gördüyü yuxudan narahat olan Qazan yurduna baş çəkib, vəziyyəti bilmək qərarına gəlir. Lakin o, bir xan/bəylərbəyi kimi ov mərasiminin başçısıdır. Ona görə də yola çıxmadan qabaq qardaşına tapşırıq verir: “Mənim avımı bozma, ləşkərimi tağıtma! Bən bu gün Qonur ata qaqaram. Üç günlük yolu bir gündə aluram. Evilə olmadın yurdum üstünə vararam. Əgər sağdır, əsəndir, axşam olmadın genə mən sana gəlürəm. Ordım sağ-əsən degil isə, başınıza çarə edin”⁷³.

Demək, Qazanı evə baş çəkməyə gedərkən qayğılandırان əsas məsələlərdən biri o, səfərdə olduğu müddətdə ovun (ritualın) pozulmamasıdır. Süjetüstündə bəylərbəyinin ov edən, kef çəkən Oğuz bəylərinə sevgi və qayğısını ifadə edən bu “nöqtə” məntənlı məntiq baxımından hadisələrin “gizlində qalan” (B.N.Putilov) əsas səbəbidir.

Süjetaltına – kosmoloji süjetə diqqət edək:

- a) **Ov** – ritualdır;
- b) **Ovun pozulması** – ritualın pozulması deməkdir;
- c) **Ritualın pozulması** – Qazanın xanolma ritualının pozulması deməkdir;
- ç) **Ritualın strukturuna görə**, hakimiyyətdən (kosmik statusdan) məhrum olmuş Qazan Xaosa getməli, orada yenedən xan kimi qurularaq/doğularaq Kosmosa dönməlidir.
- d) **Ritual pozularsa** – qurulmuş ritual dekorasiyası dağılar;
- e) **Dekorasiya dağılırsa** – Qazan yenedən xan ola bilməz.
- ə) **Ona görə də** Qazan qardaşı Qaraqünəyə “ritual dekorasiyasını” qorumağı bir nömrəli vəzifə kimi tapşırır.

⁷³ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 44

§ 11.1. Şaman/Qəhrəmanın Yurdla xəbərləşməsi: alqış və iz “oxuma”

“Qazan bəg yola getdi. Gəli-gəli yurdunun üzərinə gəldi. Gördü kim, uçarda quzğun, tazı tolaşmış, yurtda qalmış. Qazan bəg burada yurdən xəbərləşmiş, görəlim, xanım, nə xəbərləşmiş. Qazan aydır:

Qom qomlamım qoma yurdım!
Qulanla sığın-keyikə qonşu yurdım!
Səni yağı nerədən darımış, gözəl yurdım!
Ağ ban evim dikilində yurdu qalmış,
Qarıcıq anam olurunda yeri qalmış,
Oğlım Uruz ox atanda puta qalmış,
Oğuz bəgləri at çapanda meydan qalmış,
Qara mudbaq dikilində ocaq qalmış”⁷⁴

İkinci fəsildə Kərəmin dialoq/xəbərləşmələrini təhlil edərkən qeyd etdik ki, dastandakı bütün xəbərləşmə formulları sabit struktura malikdir. Bu baxımdan onların təhlil modeli də həmin sabit strukturu aşkarlamalı və əks etdirməlidir. Başqa sözlə, elə bir təhlil modeli olmalıdır ki, onunla bu dialoq-xəbərləşmələrin həm strukturu, həm də funksiyası üzə çıxsın. Bu cəhətdən Kərəmin dialoq-xəbərləşmələrinin təhlili üçün müəyyənləşdirdiyimiz model Qazanın dialoq/xəbərləşmələri üçün də yararlıdır. Çünki Kərəm Qazanın paradiqması olduğu kimi, onun xəbərləşmələri də, əslində, Qazanın xəbərləşmələrinin paradiqmasıdır. **Beləliklə:**

Dialoqun tərəfləri: İnsan-Yurd.

⁷⁴ Kitabi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 44

Dialoqun məkanı: Kosmos – Qazanın yurdu Kosmos dünyasında yerləşir.

Dialoqun məqsədi: Yurddan yağmalanmış evin xəbərini almaq.

Dialoqun informativ tipi: alqış:

– Qazan Yurdu tərifləyir.

Dialoqun kosmoloji tipi: mediativ-mistik kommunikasiya modeli:

– Qazan bir insan kimi Yurdla danışa bilməz. Əgər o, Yurda müraciət edərsə, bu halda Yurdun ruhuna (yurd əyəsinə) müraciət edir. Demək, onun Yurdun ruhu ilə danışması kosmoloji hadisə olaraq mediativ-mistik ünsiyyət aktıdır.

Dialoqun etnokosmik tipi: şaman qamlaması:

– İnsanın ruhla ünsiyyəti bütün mədəniyyətlərdə şamanın universal qamlama modeli vasitəsi ilə həyata keçir. Bu halda Qazanın da Yurdun ruhu/əyəsi ilə ünsiyyəti kosmoloji kodla qəhrəmanın şaman modelində qamlama aktıdır;

Dialoqun süjetüstü forması: passiv (birtərəfli) xəbər-ləşmə:

– Qazan xəbərləşir/soruşur, Yurd cavab vermir.

Dialoqun süjetaltı forması: aktiv (ikitərəfli) xəbər-ləşmə:

– Yurd yağmalamanın iz/işarələrini təqdim edir.

Dialoqun nəticəsi: izalma/iz "oxuma":

– Qazan bur şaman/qəhrəman kimi Ağ ban evin, Qarıcıq Ananın, oğlu Uruzun, Oğuz bəylərinin atlarının, Böyük mətbəxin izlərini "oxuyur". Bu izlər ona "**kafər keçəki yolu**" (kafir-lərin keçdiyi yolu) göstərir.

**§ 11.2. Şaman/Qəhrəmanın Su ilə xəbərləşməsi:
alqış və iz “oxuma”**

Qazan “qonur atını önçələdi, kafər keçəki yola düşdi, getdi. Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: “Su həq didarın görmüşdür. Bən bu suyla xəbərləşim”, – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır:

Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su!
Ağac gəmiləri oynadan su!
Həsənlə Hüseyinin həsrəti su!
Bağ ilə bostanın ziynəti su!
Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!
Şahbaz atlar içdigi su!
Qızıl dəvələr gəlüb keçəki su!
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatduğı su!
Ordumun xəbərini bilürmisin, degil mana,
Qara başım qurban olsun, suyum sana! – dedi”⁷⁵

Kosmoloji sxem/süjetə görə:

Dialoqun tərəfləri: İnsan-Çay.

Dialoqun məkanı: Qazanın Su ilə xəbərləşməsi ilk növbədə onun hələ Kosmosda olduğunu və Xaosa doğru getdiyini göstərir. Su/Çay, adətən, iki dünya arasında sərhədi göstərir. Bu cəhətdən Su/Çay/Dərya Xaosa gedən yolun xrotopunun zəruri elementidir.

Dialoqun məqsədi: Sudan yağmalanmış evin xəbərini (izini) almaq.

Dialoqun informativ tipi: alqış:

– Qazan Suyu tərifləyir.

⁷⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 44

a) Suyun stixial mahiyyəti (“qayalardan çıxması”) və gücü (“ağac gəmiləri oynatması”) tərənnüm olunur;

b) Su kosmoqonik yaradılışın oppozitiv ünsürlərini (Həyat-Ölüm, Kişi-Qadın) birləşdirən medativ ünsür (binar oppozisiyanı funksionallaşdıran/hərəkətə gətirən üçüncü element) kimi tərənnüm olunur:

Həsən (ə.)/ Həyat -----	Su -----	Susuzluq/ Ölüm
Hüseyn (ə.) / Həyat ----	Su -----	Susuzluq/ Ölüm
Bağ/ Həyat -----	Su -----	Quruluq/ Ölüm
Bostan/ Həyat -----	Su -----	Quruluq/ Ölüm
Məhəmməd (s.)/ Kişi ---	Su -----	Ayişə (ə.)/ Qadın
Əli (ə.)/ Kişi -----	Su -----	Fatimə (ə.)/ Qadın

c) Burada Həsən (ə.), Hüseyn (ə.), Məhəmməd (s.), Əli (ə.), Ayişə (ə.), Fatimə (ə.) islam kosmoqoniyasının arxetipləridir. Bunlar oğuzlar islamı qəbul etdikdən sonra oğuz kosmoqoniyasının uyğun arxetiplərini əvəz etmişlər.

Dialoqun kosmoloji tipi: Su əyəsi/ruhi ilə mediativ-mistik kommunikasiya modeli.

Dialoqun etnokosmik tipi: şaman qamlaşması.

Dialoqun süjetüstü forması: passiv (birtərəfli) xəbərləşmə:

– Qazan xəbərləşir/soruşur, Su cavab vermir.

Dialoqun süjetaltı forması: aktiv (ikitərəfli) xəbərləşmə:

– Su (əyəsi) Qazanın evinin iz/işarələrini xəbər verir.

Dialoqun nəticəsi: ızalma/iz ”oxuma”:

– Qazan (eynən Kərəm özünün Su/Çayla dialoqunda Əslinin izini aldığı kimi) Sudan şahbaz atları, qızıl dəvələri, ağ qoyunları və ordusu haqında iz/xəbər əldə edir.

§ 11.3. Şaman/Qəhrəmanın Qurdlə xəbərleşməsi: alqış və yolalma

Qazan “sudan keçdi, bu gəz bir qurda tuş oldı. “Qurd yüzi mübarəkdir, qurdlən xəbərleşəyim”, – dedi⁷⁶.

Qazanın qurdlə xəbərleşməsini **kosmoloji təhlil müstəvisinə** gətirdikdə aşağıdakılar aydın olur:

Dialoqun tərəfləri: İnsan-Qurd.

Dialoqun məkanı: Kosmos.

Dialoqun məqsədi: Qurddan evin xəbərini almaq.

Dialoqun informativ tipi: alqış:

– Qazan Qurda tərif deyir. Bu təriflərin hamısı Qurdu profan element kimi təqdim edir. Belə ki, Qurdu:

Gündüzü axşam başlanır;

O, qarla yağışdan qorxmur;

Atlar onun qorxusundan kişnəyir;

Dəvələri mələdir;

Qoyunlara hücum edir;

Qoyun ağılını arxa tərəfdən sökür;

Kök qoçları qovub tutur;

Onların qanlı quyruqlarını üzüb udur;

Ulargısı itləri qorxuya salır;

Çobanlar onun qorxusundan əllərində məşəl ora-bura qaçırar⁷⁷.

Dialoqun kosmoloji tipi: mediativ-mistik kommunikasiya modeli:

– Qazan Qurdu görəkən “Qurd yüzi mübarəkdir” deyir. “Mübarək” – ərəb mənşəli söz olub, “bərəkətli” deməkdir. Qazan, buradan göründüyü kimi, Qurda rast gəlməsini “xeyir-

⁷⁶ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 45

⁷⁷ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 45

bərəkət” hesab edir. Bu, **Qazanın rast gəldiyi Qurdu**n kosmoloji mənsubiyyət baxımından kosmik varlıq olduğunu göstərir. Qazana ev/ordusu ilə bağlı informasiya/xəbər lazımdır. Bu baxımdan, “Qurdu’nun mübarək olması” həm də o deməkdir ki, Qazan ondan mübarək/bərəkətli/xeyirli/**lazımlı** informasiyanı alacaq. Başqa sözlə, bu Qurd kosmosyaradıcı elementdir və onun Qazanla dialoqu xeyirlə nəticələnmişdir.

Dialoqu etnokosmik tipi: şaman qamlaması:

– Oğuz etnik kosmosunda mediativ-mistik kommunikasiyanın modeli qam/şaman qamlamasıdır.

Dialoqu süjetüstü forması: passiv (birtərəfli) xəbərleşmə:

– Qazan xəbərleşir/soruşur, Qurd cavab vermir.

Dialoqu süjetaltı forması: aktiv (ikitərəfli) xəbərleşmə:

– “Mübarək üzlü” Qurd Qazana “mübarək” (kosmosyaradıcı) informasiyalar verir.

Dialoqu nəticəsi: Qazan Qurddan yol alır.

§ 11.4. Şaman/Qəhrəmanın Köpəklə xəbərleşməsi: alqış və yolalma

“Qurddan dəxi keçdi. Qaraca çobanın qara köpəgi Qazana qarşı gəldi. Qazan qara köpəklə xəbərleşdi...”⁷⁸

Bu xəbərleşməyə **kosmoloji sxem/süjet baxımından yanaşma** göstərir ki, Qazanın Köpəklə xəbərleşməsi əvvəlki xəbərleşmələrlə eyni modeli təşkil edir və dialoq/xəbərleşmədir:

Dialoqu tərəfləri: İnsan-Köpək.

Dialoqu məkanı: Kosmosun periferiyasına, Kosmosla Xaos arasındakı aralıq mərhələyə, marginal məkana yaxın

⁷⁸ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 45

hissə. Qaraca Çoban və onun dünyasına aid olan Köpək eyni məkanın sakinləridir. Bu, o deməkdir ki, Qazan artıq Kosmosun sərhədinə yaxınlaşır.

Dialoqun məqsədi: Köpəkdən yağmalanmış evin xəbərini almaq.

Dialoqun informativ tipi: alqış:

– Qazan Köpəyi profan element kimi tərifləyir. Belə ki, Köpək:

Axşamın qaranlığı düşəndə hürür;

Turş ayranı ləzzətlə içir;

Oğruları qorxudur;

Onları öz hürüşü ilə hürküdür⁷⁹.

Dialoqun kosmoloji tipi: mediativ-mistik kommunikasiya modeli:

– **Qaraca** Çoban kimi ona məxsus **Qara** Köpək də marginal varlıqdır. **“Qara” işarəsi onların hər ikisinin** (Kosmosla yanaşı) **Xaosla bağlı olduğunu göstərir**. Dünya mifologiyalarında itlər Xaosun qorxunc keşikçiləridir. Bu baxımdan, Köpək informasiya mənbəyidir.

Dialoqun etnokosmik tipi: şaman qamlaması:

– Şaman/Qəhrəman informasiya daşıyıcısı olan Köpəkdən informasiya almalıdır. İnsanın Heyvanla dialoqunun Oğuz mədəniyyətindəki tipi qamlamadır.

Dialoqun süjetüstü forması: passiv (birtərəfli) xəbərleşmə:

– Qazan xəbərleşir/soruşur, Köpək cavab vermir.

Dialoqun süjetaltı forması: aktiv (ikitərəfli) xəbərleşmə:

– Kosmoloji sxemə görə, Köpək Qazanı Çobanın üstünə yollayır. Bu, süjetüstündə olmasa da, süjetaltında olmalıdır. Köpəyin Çobana məxsus olduğunun mətndə öz ifadəsini tap-

⁷⁹ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 45

ması Qazanla Köpəyin süjetaltındakı aktiv dialoqunun süjetüstündəki izidir. İt öz sahibinin yanında olur. Bu, o deməkdir ki, Köpək süjetüstündə Qazana həтта cavab verməməsi ilə də ona Çobanın və beləliklə, informasiyanın yerini/yolunu göstərir (süjetaltında: deyir). Köpəyə rast gələn Qazan Çobanın yanında olduğunu anlayır. Bu, o deməkdir ki, Köpəyin süjetaltındakı kommunikativ aktivliyi epoxal transformasiyalar zəminində onun süjetüstü passivliyi şəklində müasirləşmişdir.

Dialoqun nəticəsi: yol/iz alma:

§ 11.5. Şaman/Qəhrəmanın Çobanla xəbərləşməsi: alqış və qarğış

Köpəkdən keçən Qazan Çobana rast gəlir. Çobana **alqış/tərif** deyib. “Ağ-ban” evini xəbər alır.

Çoban Qazana cavab verərək, srağagün onun:

- Evinin;
- Qarıcıq anasının;
- Qırx incə belli qızla arvadı Burla xatunun;
- Qırx igidlə oğlu Uruzun;
- Şahbaz atlarının;
- Qızıl dəvələrinin;
- Altun-axça ilə dolu xəzinəsinin –
buradan keçdiyini/aparıldığını söyləyir.

Bu məlumatı eşidən Qazan Çobana qarğış edir: “Ağzın qurusun, çoban! [Dilün] çürisün, çoban!”⁸⁰

Beləliklə:

– Salur Qazan evinin yağmalanması haqqında ən dolğun xəbəri Qaraca Çobandan alır. Bu, Çobanın marginal varlıq,

⁸⁰ Kİtəbi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 45

xəbər daşıyıcısı kimi mediativ informasiya mənbəyi olduğunu göstərir.

– **Qazan** Çobanla xəbərləşərkən **əvvəlcə ona alqış edir**. Bir xan/bəylərbəyinin məlumat almaq üçün öz tabeliyində olan subyektə alqış deməsi epik məntiqlə özünü doğrultmur. Epos bunu, sadəcə olaraq, xəbərləşmə kimi təqdim edir.

– Qazanın Çobana alqış deməsi kosmoloji məntiqlə bağlı mediasiya aktıdır.

– Qazanın Çobanla dialoqu İnsan-İnsan dialoqudur. Bu halda Qazanın öz tabeliyində olan adamdan bir xəbər alması üçün xüsusi ritual keçirməsinə ehtiyac yoxdur.

– Qazanın Yurd, Su, Qurd və Köpəklə xəbərləşmələrdə olduğu kimi, Çobanla da eyni model/mexanizmdən (mediativ-mistik kommunikasiya mexanizmi olan qamlamadan) istifadə etməklə xəbərləşməsi Qaraca Çobanın biri **kosmoloji**, o biri **ritual** xarakterli olmaqla **iki statusu** ilə bağlıdır.

– **Qara(ca)** Çoban **kosmoloji statusuna görə** marginal/mediator varlıqdır. O, məkan baxımından Aralıq dünyada (Kosmosla Xaosun hüduunda) yerləşir. Qazan isə kosmik varlıqdır və Kosmosda yerləşir. Bu halda fərqli məkanlar arasında dialoq mediativ kommunikasiya tələb edir. Bu – qamlamadır.

– Qazanın qamlamada Çobana alqış deməsi onu rəhmə gətirərək informasiya alması deməkdir. Bu, həm də o deməkdir ki, Çoban bir marginal obraz (bəlkə də, trikster) kimi kosmik və xaotik olmaqla iki üzə malikdir. Qazan ona alqış deməklə Çobanın kosmosyaradıcı funksiyasını (üzünü) işə salır və ondan lazım olan informasiyanı əldə edir.

– **Çobanın ikinci (ritual) statusuna** gəlinəcə yada salaq ki, Salur Qazanın evi yağmalandıqdan sonra Oğuz kosmosunu Çoban xilas edir. Bu, Çobanı qəhrəmana, Oğuz kosmosunun mərkəzinə, konsentrasiya nüvəsinə, onun daimi mövcud olduğu Periferiyanı da Mərkəzə çevirir. Bu hadisə/akt yalnız ov

müddətində (40 gün) davam edən statusdəyişmədir. Qazanla Çobanın statusu dəyişilir: indi qorunub qalmış, xilas edilmiş Oğuz kosmosunun başçısı Çobandır və Qazan sosial-siyasi ierarxiyanın ən aşağı pilləsinə düşmüşdür. Elə bu səbəbdən də Qazan Çobanı görərkən ona alqış/tərif deyir və buna məcburdur. Bu, tabe olanın tabe edənlə davranışının oğuzlara məxsus ritual etiketi, başqa sözlə, Oğuz dövlət ərkanıdır.

– **Qazanın** Çobana **qarğış etməsi** də kosmoloji süjet/məntiqlə bağlıdır.

– Qarğış kosmosyaradıcı formul olan alqışın əksinə olaraq xaosyaradıcı formuldur.

– Bu halda **Qazan** özünün sadıq çobanına **niyə qarğış edir?**

– Qazan evinin yağmalandığını onsuz da bilirdi. Çobanın Qazana məlum olan həqiqəti təsdiqləməsində başqa nə məzmun/məqsəd vardı ki, bu, Qazanın ona qarğış etməsinə, başqa sözlə, ona düşmən kimi yanaşmasına səbəb olur?

– Bu suallar birbaşa kosmoloji sxem/süjetlə bağlıdır.

§ 12. Çobanla xəbərleşmə statusdəyişmə ritualı və kosmoloji qarşিদurma kimi

Kosmoloji sxem/süjetə görə:

– Qazanın alqışı və qarğıışı kosmoloji xronotop/situasiyanın strukturunu inikas edir.

– Situasiya xəbərlə müəyyənləşir.

– “Kafər keçəki yolla” yağmaçıların ardınca gedən Qazan Çobanı görərkən sevinir. Çünki Çoban əvvəlki xəbərçilərlə (Yurd, Su, Qurd, Köpək) bağlı olduğu kimi informasiya/xəbər daşıyıcısıdır. Qazan ondan evinin izini xəbər alacağına sevinir. Lakin o, Çobandan **antixəbər** – hakimiyyətə layiq olmadığını və (buna görə də) hakimiyyətinin (xanlığının) əldən getdiyini eşidir.

– Çoban əvvəlcə Qazanı xanlığa layiq olmamaqda günahlandırır: “Ölmüşmiydin, yitmişmiydin, a Qazan! // Qanda gəzərdin, nerədəyədin, a Qazan!”⁸¹

– Çoban daha sonra ona artıq Evidən, Anasından, Arvadından, Oğlundan, Atlarından, Dəvələrindən, Xəzinəsindən məhrum edildiyini – bir sözlə, evinin əlindən alındığını söyləyir. S.Qarayevin yanaşmasına görə, bu, Qazanın xanlıq statusundan məhrum edilməsi deməkdir.⁸²

– Qazan bütün bunları (evinin kafirlər tərəfindən yağmalanmasını) onsuz da bilirdi. Bəs o, bu işdə Çobanın günahı olmaya-olmaya niyə ona qarğıış edir?

– Kosmoloji məntiqə görə, Qazan Çobana ona görə qarğıış edir ki, o, Çobanı da bu işdə günahkar/iştirakçı bilir.

– Süjetüstü bunu Qazanın vəziyyəti bilməyərəkədən yanlışlığa yol verməsi kimi əsaslandırır; Çoban vuruşduğunu, iki qardeşinin şəhid olduğunu söyləyir, Qazan dediyinə peşiman olur.

⁸¹ Kitabi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 45

⁸² S.P.Qarayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması), s. 2

– Lakin süjetüstündə qorunub qalmış **iz/işarələr** (Çobanın Qazanla mübahisəsi, onu tərksilah etmək istəməsi, Qazanın Çobanı Oğuzun müvəqqəti mərkəzini – əslində, antimərkəzi simvollaşdıran Dünya ağacına **bağlaması/dəfn etməsi**) məsələnin heç də belə olmadığını, Çobanın “günahını”, yəni yağmalamanın iştirakçısı olduğunu təsdiqləyir. S.Qarayevin yazdığı kimi, Dəmirgüc və Qabangüc kimi qeyri-insani (xao-tik – S.R.) gücə malik qardaşları olan Qaraca Çobanın adındakı “qara” sözü xüsusi mənə kəsb edir. Yəni mətnin üst layında kosmik tərəfdaş kimi görünən Qaraca çoban mifik planda xaos sahəsinin gücünün təmsilçisidir. O, Qazanın yenidən “doğularaq” taxta çıxmasının təmin olunması üçün gedib-qayıtmalı olduğu xaos dünyasının ritual ifadəçisidir. O, Qazanı özü qəbul edərək “xanlıq”dan məhrum edir⁸³.

– Qazana etiraz edən Çoban ona vuruşduğunu, qoyunları qoruduğunu, iki qardaşının şəhid olduğunu söyləməklə özünü birbaşa qəhrəman/alp/igid, Oğuzun xilaskarı hesab edir.

S.Qarayevin yazdığı kimi, onun Qazandan döyüş atributlarını istəməsi də Çobanın semiotik planda Qazanı tərksilah etməsi anlamına gəlir. Çoban Qazandan onun bütün epos boyu öyündüyü nələri varsa – hamısını: atını, yayını, qılıncını və s. istəyir⁸⁴.

– Beləliklə, Qazanla Çoban arasında sosial oppozisiya kosmoloji oppozisiyaya çevrilir. Özünü situasiyanın (ritualın) qəhrəmanı hesab edən Çoban öz xanlıq/hakimiyyət simvollarından məhrum olmuş Qazandan onun alp/qəhrəman atributlarını da almaq istəyir. Süjütüstünə görə, bir xan/bəylərbəyi/sərkərdə öz alplıq atributlarını verə bilməz. Lakin süjetaltına görə, Qazan bütün atributlarını verir. Çünki o, süjetaltında Xaos xan kimi yox, bir Şaman/Qəhrəman kimi adlaya bilər.

⁸³ S.P.Qarayev. Göst. əsəri, s. 5

⁸⁴ S.P.Qarayev. Göst. əsəri, s. 3

§ 13. Xaosə keçid: statusdəyişmə ritualı şaman çevrilməsi kimi

Kosmoloji sxemə görə, Qazanla Çobanın arasındakı Kosmosla Xaosun sərhədində baş verən bu dialoq/xəbərləşmə **həm də** Xaosə keçid ritualının tərkib hissəsidir. Diqqət edək.

“Çoban aydır:

Qonur atın vergil mana!
Altmış tutam göndərüni vergil mana.
At alaca qalqanını vergil mana!
Qara polat uz qılıcın vergil mana!
Sadağında səksən oqın vergil mana!
Ağ tozluca qatı yayın vergil mana!
Kafərə mən varayın, yenidən toğayın
öldirəyin.
Yenümlə alnum qanın bən siləyin.
Ölürsəm, sənin uğruna bən öləyim.
Allah-təala qorsa, evini bən qurtarayın, –
dedi.

Çoban böylə digəc Qazana qəhər gəldi. Aldı yürüyü verdi”⁸⁵.

Təhlil göstərir ki:

– Bu, süjetüstündə Çobanın öz ağası uğrunda hər cür fədakarlığa razı olması, süjetaltında isə statusdəyişməni formaca (dekorasiya baxımından) gerçəkləşdirən **cilddəyişmə/çevrilmədir**.

⁸⁵ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 46

– Qazan Xaosun sərhədindən Çobanın görkəm/cildində, Çoban isə Qazanın forma/şəklində keçməlidir. Əks halda tənəinə bilirlər.

– Qazan Oğuz elinin başçısı, kosmik subyektdir. O, Xaosu kosmik statusda daxil ola bilməz. Bunun üçün xaotik status lazımdır. Çoban özünün “qara” statusu ilə belə bir marginal/mediatordur. Başqa sözlə, Xaosu adlamaq istəyən Qəhrəman bir Şaman kimi öz cildini dəyişməli, Çobana çevrilməlidir.

– Kosmoloji sxemə görə, Qazanla Çoban statuslarını və cildlərini dəyişirlər. Qazan süjetaltında öz alp/igidlik atributlarını – Qonur Atını, Nizəsinə, Qalxanını, Qılıncını, Oxlarını və Yayını ona verir.

– Çoban statusdəyişmə ritualında bunları almaqla **müvəqqəti olaraq** [güman ki, ya “7 gün” (“kiçik ölüm” müddəti), ya da “40 gün” müddətində] xan və alp igid statuslarına yiyələnir. İndi Qazan ritual müddətində – Çoban, Çoban isə – Qazandır. Beləliklə, rollar dəyişir.

§ 13.1. Quzu Xaosu keçid ritualında kəsilmə qurban kimi

Süjetüstünün bundan sonrakı hissəsi xüsusi diqqət tələb edir:

- Qazan kafirlərin olduğu məkana yola düşür;
- Çoban da onunla yollanır.
- Qazan ac olduğunu söyləyir.
- Onlar **Qaba Ağacın** dibində bir **Quzunu** yeyirlər.
- Qazan Çobanın onunla gəlməsini ayıb hesab edib, onu aparmaq istəmir.
- Qazan Çobanı dibində quzu yedikləri Qaba ağaca bağlayır.
- Çoban Qaba ağacı kökündən çıxarıb, yenə də yola düşür.

– Çoban yalnız bu ağacla Qazana yemək bişirəcəyini, yəni ona aşpazlıq edəcəyini **bəyan etdikdən sonra** Qazan ona gəlməyə icazə verir⁸⁶.

Bu, süjetüstünün təqdim etdiyi mənzərədir. Süjetaltında bu hadisələrin kosmoloji semantikasi var. Beləlikə, **kosmoloji sxem/süjetə görə**:

– Qazanla Çobanın Qaba ağacın dibində oturub, quzu yemələri ritual hadisəsidir: çünki onlar quzunu statusdəyişmə ritualını tamamladıqdan, ritual rollarını dəyişdikdən sonra (yaxud ritualın özündə) yeyirlər.

– Demək, bu, ritual yeməyidir və ritualın tərkibinə/strukturuna aid **konsept** (qurban) və **akt**dir (qurbanvermə).

– **Quzu** heyvandır, ritualda kəsilən və yeyilən heyvan isə **qurbandır**. Bu halda onların yediyi quzu qoyun qurbanıdır.

– **Qurbanvermə statusdəyişmə ritualının mühüm aktıdır**. Qazan və Çoban statuslarını (cildlərini/görkəmlərini) kafir məkanına (Xaosa) adlamaq üçün dəyişirlər. Bu halda Quzu/Qoyun onların adlama üçün verdikləri qurban da ola bilər.

– **Qurban totemdir**, totemin ətini yemək ritual müddətində ona çevrilmək deməkdir. Bu halda Qazanın quzu/qoyun ətini yeməsi Şaman/Qəhrəman arxetipi baxımından onun Quzu/Qoyuna çevrilməsi və bu görkəmdə Xaosa adlaması deməkdir. Dastanın səkkizinci boyunda Basat da Təpəgözün xaosun epik metaforası olan mağarasından çölə/kosmosa qoyun/qoc dərisinə bürünməklə (qoyun cildinə girməklə) adlaya/keçə bilər. Başqa sözlə, Qazanın quzu/qoyun yeməsi həm də cilddəyişmədir. Eyni sözü Çoban haqqında da demək olar.

– **Quzunun ağacın dibində yeyilməsi** də qurbanvermə aktını təsdiqləyir. Qurban həmişə **müqəddəs məkanlarda** kə-

⁸⁶ Kİtəbi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

silir. Bu halda onların quzunu Qaba ağacın dibində yemələri həmin ağacın (dibinin) müqəddəs məkan olduğunu göstərir.

– Xaos dünyası modelinin **üfüqi strukturuna** görə Kosmosun periferiyasından kənarında, **şaqli strukturuna** görə Kosmosun altında (Yeraltı dünyada) yerləşir. Dünya modelinin şaquli strukturunda Göy, Yerüstü və Yeraltı dünyalar Dünya Ağacı vasitəsilə birləşir. Ağacın yuxarısı – Göyü, gövdəsi/dibi – Yerüstünü, kökləri isə – Yeraltını bildirir. Demək, Xaos adlamaq istəyən Qazan və Çoban dünyası modelinin üfüqi strukturuna görə yola davam etməli, şaquli strukturuna görə isə ağacın kökləri ilə Yeraltına/Xaosu enməlidirlər. Bu halda onların dibində quzu yedikləri Qaba ağac kosmoloji struktura görə Dünya Ağacıdır.

– Dünya Ağacı dünyanın mərkəzidir. Mərkəz – müqəddəs məkandır: orda kəsilən və yeyilən heyvan isə Qurbandır. Demək, Qazan və Çobanın yedikləri Quzu məkan baxımından da Qurbandır.

§ 13.2. Dünya Ağacı Xaosu şaquli keçid mexanizmi kimi

KDQ-nin mətni bizə epik xronotopun əksər hallarda (demək olar ki, həmişə) üfüqi strukturunu təqdim edir. Bu cəhətdən şaquli struktur süjetüstünün altında olur. Lakin onun süjetüstündə, bir qayda olaraq, iz/işarələri qalır. Bu, ondan irəli gəlir ki, kosmoloji xronotopda (mifoloji dünya modelində) dünyanın üfüqi və şaquli strukturu bir-birindən ayrılmaz səviyyələri və gerçəkliyi təsvir kodlarını təşkil edir. Mətn müasirləşdikcə yer üzündəki üfüqi hərəkət hərəkətin real tipi kimi daha çox aktuallaşır, şaquli hərəkət isə qeyri-adi və metafizik reallıq kimi daha çox metafizik varlıqlara aid hərəkət formuluna çevrilir. Lakin şaqulu hərəkət formulları ayrılmaz şəkildə bağlı olduğu üfüqi hərəkət formullarının alt

qatı kimi daim süjetin altında mövcud olmaqda davam edir. Kosmoloji sxemə uyğun aparılan tədqiqat bu planı üzə çıxara (bərpa edə) bilir. **Diqqət edək:**

– Göründüyü kimi, Qazan və Aruzun dibində oturub quzu yedikləri Qaba ağac epik xronotopda funksional konkretliyini itirmiş (transformasiyalar zəminində aşınmış) ümumi peyzaj/relyef elementi, kosmoloji müstəvidə isə dünyanın ternar (üçqatlı) strukturunu təşkil edən, qovuşdurən Dünya Ağacıdır.

– Məndəki Qaba ağacı Dünya Ağacına çevirən ritual xronotopudur.

– Ritual xronotopu ritual məkan və zaman elementlərindən təşkil olunur. “Yağmalanma boyu”nda ov ritualı, statusdəyişmə, qurbanlıq quzu/qoyun, qurbanvermə və s. belə məkan-zaman elementləridir. Məndəki Qaba ağac ritual xronotopuna aid bu elementlərlə bir cərgədə Dünya Ağacı kimi funksionallaşır.

– Dünya Ağacı mediasiya vasitəsidir: Şaman/Qəhrəman Göyə və Yeraltına bu ağac vasitəsilə gedir. Qazan və Çoban da süjetaltında onun vasitəsilə Yeraltına enməlidirlər. Asif Hacılinın yazdığı kimi, dünya ağacı əsətiri məkanın, kainatın üçlü bölgüsündən ibarət olan **“şaquli” kosmik modelin** və dörd, beş, səkkiz, doqquz hissəli **“üfüqi”** məkani modellərin əsasında durur⁸⁷.

– Lakin ən maraqlı sual **Dünya Ağacının yeri** ilə bağlıdır.

– Dünya Ağacının olduğu yer dünyanın mərkəzidir. Oğuz kosmosunun mərkəzi Qazanın evinin olduğu yerdir.

– İndi Qazan və Çobanın Kosmosla Xaosun sərhədində olduğunu nəzərə alsaq, Dünya Ağacının marginal məkanda olması ziddiyyət yaradır. Bu halda iki sual meydana çıxır:

a) Dünya ağacı Oğuzun mərkəzində olmalı olduğu halda niyə periferiyada, yaxud marginal məkandadır?

⁸⁷ A.Hacılı. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı, “Səda”, 2002, s. 55

b) Dünya Ağacı niyə kökündən çıxarılaraq məhv edilir? Əvvəlcə bu barədəki ən son fikirləri nəzərdən keçirək.

Ramin Allahverdiyev yazır: “Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qaba ağac türk kosmik Dünya Modeli kimi kosmoqoniya ilə bağlı ilkin əsətiri funksiyasını qoruyub saxlamışdır. Eposda Qaba ağacın kəsilməsi, əslində, dünyanın, kainatın, kosmosun məhvi deməkdir. Qaraca Çobanın “qoca ağacı” kökündən qopardıb çıxarması xaosu işarələyir. Dünya ağacının məhvi xaosu əmələ gətirir. Mifin daxili struktur məntiqi aspektindən Çobanın ağacı kökündən çıxarması faktı boyda göstərilən epik qatdakı xoşagəlməz hadisələrə əsətiri məfkurənin təhtəşüuri reaksiyasının təzahürü kimi izah olunmalıdır. Yəni epik qatdakı neqativ hadisələr mifik qatdakı xaosu işarələyən ağacın yerindən qoparılması faktı ilə həmahəngləşir, mifoloji motiv epik qatda poetikləşərək (neqativ bədii hadisələrlə) təkrarlanır”⁸⁸.

Səfa Qarayev yazır: “Bəs Qaraca çobanın ağacı kökündən çıxarması necə anlaşılmalıdır? Eposda Qaba ağac Oğuz kosmosunun simvoludur və onun Dədə Qorqud tərəfindən daimi olması, kəsilməməsi arzulandır. Amma buradakı vəziyyət bəllidir. Qazanın Ağ ban evi, qızı, gəlini əsir gedib, bəylər isə ovda tərək edilib. Yəni Oğuz kosmosu pozulmuşdur və bunun üçün də Qaba ağacın mövcudluğu üçün heç bir əsas qalmamışdır. Bu halda onun Qaraca çoban tərəfindən qoparılması da Qazanın Oğuz kosmosunun etnokosmik bütövlüyünü simvollaşdıran Ağ ban evinin yıxılmasını, oğurlanmasını ifadə edir”⁸⁹.

Göründüyü kimi, hər iki mifoloq boydakı ağacı Dünya Ağacı kimi təsdiq edir və onun çıxarılmasını Oğuz kosmosunun yağmalanması ilə izah edirlər.

⁸⁸ R.Allahverdiyev. Azərbaycan təqvim miflərinin semantikasi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya). Bakı-2012, s. 49

⁸⁹ S.P.Qarayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması), s. 3

İndi “mikroskopun görmə qabiliyyətini daha da böyütməklə” epoxal transformasiyaların mətnində aşındırdığı təfərrüatları qorunub qalmış iz/işarələr əsasında bərpa etməyə çalışsaq. Belə bir bərpa Çobanın əvvəl bağlandığı, sonra isə köklü-köməcli qopardığı ağacı ölüb-dirilmə/mediasiya/keçid mexanizmi və Çobanın ona bağlanmasını ritual dəfnətmə formulu kimi bərpa etməyə imkan verir.

§ 13.3. Dünya Ağacı ölüb-dirilmə mexanizmi kimi: Çobanın ağacda ritual dəfni

Əvvəlcə Dünya Ağacının yeri haqqında:

– Dünya Ağacı Oğuz kosmosunun mərkəzində yerləşməlidir. Hal-hazırda isə Oğuz kosmosu yağmalanmış, Kosmos və onun mərkəzi öz yerini dəyişmişdir. Çoban Oğuz dünyasının periferiyasında (ucunda) Kosmosun bir parçasını qorumaqla özünü qəhrəmana, mövcud olduğu Periferik məkanı isə Mərkəzə çevirmişdir. Demək, bu halda Çobanın bağlandığı ağac onun ritual hakimiyyətini bildirən Dünya Ağacıdır.

– Bu, müvəqqəti (40 günlüyə) qurulmuş Dünya Ağacıdır. O, daimi ola bilməz. Onun daimi olması Oğuz kosmosunun ümumən məhvi/yoxluğu deməkdir. Onun yeri Periferiya yox, Mərkəzdir. Çünki nə Çoban qəhrəman/alp/igid deyil, nə də Periferiya Mərkəz deyil. Bu, statusdəyişmə (yenidən xan olma) ritualında rolların, statusların, məkanların, aksioloji dəyərlərin müvəqqəti (40 günlüyə) öz yerini dəyişməsidir.

İndi Dünya Ağacının mediativ funksiyası və qoparılması haqqında:

– Çobanın ona məxsus müvəqqəti hakimiyyəti bildirən Dünya Ağacını qoparması, adi oduncaq, yanacaq, yaxud döyüş aləti kimi istifadə etməsi onun ritual qəhrəmanlığının so-

na çatmasını bildirir. Salur Qazan onu bütün qəhrəmanlığına rəğmən Xaosa yalnız antiqəhrəman (aşpaz) obraz/statusunda aparmağa razı olur.

– “Aşpaz” obrazının bir element kimi statusdəyişmə ritualına daxil olması cilddəyişmə/çevrilmədən soraq verir.

– Şaman/Qəhrəman Qazan Xaosa qoyun(quzu) cild/görkəmində və çoban statusunda daxil olduğu kimi, Qaraca Çoban da həmin dünyaya aşpaz cildində və Yalançı qəhrəman statusunda adlamalıdır.

– Evinin yağmalanması yolu ilə hakimiyyətdən, Çobanla statusdəyişmə ilə alp-igidlik atributlarından məhrum olması Qazanın ritual ölüb-dirilməsi deməkdir. Ölüb-dirilmə mexanizmindən keçmədən Xaosa adlamaq mümkün deyildir. Hər şeyini itirmiş Qazan ritual baxımından ölürlər. O, Xaosa bu statusda adlayır. Xaos ölümlər dünyasıdır. Bura ölmədən gəlmək mümkün deyildir. Xaosa diri statusunda adlayan şaman/qəhrəmanlar ritual ölümlə, cilddəyişmə/çevrilmə ilə bu dünyaya adlayırlar. Bu baxımdan, Qazan Xaosa (Kərəmlə bir mənə paradigmasında) **diri ölü** statusunda keçdiyi kimi, Çoban da belə bir ritual ölüb-dirilmə formulundan keçməlidir. Altay dastançılıq ənənəsində qorunub qalmış arxaik formullar göstərir ki, **Qazanın onu ağaca bağlaması Çobanın ağacda ritual dəfni, başqa sözlə, ritual ölüb-dirilmədir.** Bu dəfn (ölüb-dirilmə) formulunu biz bir qədər irəlində Uruz-Ağac modeli ilə bağlı ətraflı izah edəcəyik. Hələlik görünən budur ki, Çoban ağaca bağlanmaqla ağac vasitəsilə kosmik statusda ölürlər, xaotik statusda dirilir. Bu baxımdan, Çobanın müvəqqəti Dünya Ağacı həm də mediasiya vasitəsi, ölüb-dirilmə mexanizmidir.

– Daha sonra çıxarılıb atılmış ağac müvəqqəti Dünya Ağacı kimi Çobanın ritual hakimiyyətinin/qəhrəmanlığının başa çatdığını göstərir.

§ 14. Şaman/Qəhrəman/Qazanın yolu: kosmoloji mərhələ/ ritmlər və ritmqurucu elementlər

İndi Salur Qazanın Xaosa yolunun buraqədərki mərhələsinin strukturunu müəyyənləşdirməyə çalışaq. Bu yol çox mürəkkəb quruluşa malikdir. Biz indiki halda boyun süjetində sintaqmatik baxımdan ardıcıl sıra təşkil edən **iki yol** görürük:

Birincisi, Salur Qazan və onun bəylərinin Ala dağa ova gedən yolu;

İkincisi, Qazanın öz evinin ardınca onun Yurdundan başlanan, əslində isə, gördüyü yuxu/mesajla Ala dağdan başlanmaqla Oğuz elinin Dərbənddəki sərhədinə qədərki yol.

Bu yollar fərqli istiqamətləri və fərqli xronotopu əhatə edir. Lakin onlar ritual-mifoloji kontekstdə eyni yolun – **Xaosa gedən yolun** tərkib hissələridir.

İlk baxışda bu iki yol zaman-məkan baxımından düzxətli sıra – ardıcıl sintaqmatik düzüm yaradır. Lakin bu, zahirən belədir. Bu, epik düzüm, **eposun öz düzümüdür**. Ritual-mifoloji səviyyədə bu yollar mürəkkəb paralel sıraları təşkil edir. Mətnədə qorunub qalmış ritual obraz və formullarının paralelləşməsi (şərab/keçid, qurban/qurbanvermə/keçid, çevrilmə/cilddəyişmə/keçid, keçid mexanizmləri olan Ala dağ, Dünya Ağacı və s.), dünya modelinin üfüqi və şaquli səviyyələri, buna uyğun hərəkət sıraları və s. mürəkkəb semantikaya malik xronotop yaradır.

Düzdür, epos bütün bu elementləri öz məntiqinə uyğun düzür və zahirən heç bir ziddiyyət yaranmır. Mifik xronotop qapalı-təkrarlanan, epik-tarixi xronotop düzxətli struktura malikdir. Mifik şüurun tarixi şüura keçməsi ilə mifik xronotop dağılır və epik xronotopa transformasiya olunur. Epos bu zaman mifik xronotopun artıq dağılaraq “epik tikinti materialına” çevrilmiş elementlərini özünün düzxətli düzüm məntiqinə (gerçək-

liyi düzxətli qavrama üslubuna) uyğun şəkildə yenidən düzür və zahirən heç bir ziddiyyət yaranmır. Lakin süjetaltının (mifin və ritualın) süjetüstündə qorunub qalmış iz/işarələrini “dillən-dirən kimi” mənzərə dəyişir.

Bu iki yolu ritual-mifoloji kontekstdə **bir-birinin alt-üst sırası (paraleli)**, yaxud bir-birinin **süjet metaforası** adlandırmaq olar. Lakin burada bir başqa aspekt də var: Qazanın Yurddan başlanan Xaos yolu ümumən (və bütün hallarda) Oğuz bəylərinin Qazan başda olmaqla ov etmək üçün Qazanın evindən başlanan yolunun tərkib hissəsidir. Demək, hər iki yol: Evdən – Ova və Ev/Yurddan – Xaos gedən yol Qazanın evindən başlanır. Lakin məsələnin əlamətdar cəhəti ondan ibarətdir ki, Evdən – Ova gedən yol da, əslində, elə Evdən – Xaos gedən yolun bir hissəsidir.

Bu yol ümumilikdə **Kosmos – Xaos marşrutudur**. “Yağmalanma boyu”nda biz onun bir-birinin ardıcıl sırasını təşkil edən iki planını görürük. Lakin mifoloji-metaforik düşüncədə bu yollar bir-birinin ardı yox, iki paralel sırasıdır.

Qeyd edək ki, bu məsələdə konkret nəticəyə gəlmək, aydın mənzərə yaratmaq çətindir. Məsələnin metodologiyası iki cəhətlə müəyyənləşir:

Birincisi, epik-mifoloji materiyanın uzun illər ərzində mənimsənilmiş və təhlil təcrübəsinə çevrilmiş universal nəzəri modeli (beynəlxalq ümumnəzəri-metodoloji təcrübə). Bu, hər bir təhlil(çi) üçün zəruri olan nəzəri ehtiyatlardır.

İkincisi, təhlilə cəlb etdiyimiz oğuz epik materiyanının bizim şəxsi yanaşmamızın nümunəsində uzun illəri əhatə edən (və son dövrlərdə başqa araşdırmalarla da təsdiq olunan) tədqiqinin verdiyi **mətn təhlili** təcrübəsi.

Biz “Oğuz mifologiyası” adı altında apardığımız bütün tədqiqatlarda bu iki cəhəti birləşdirmiş və oğuz ritual-mifoloji dünya modelini “Oğuz” adı ilə işarələnən mətnlər əsasında

bərpaya çalışmışıq. İndiki halda da bizim qarşılaşdığımız fenomen, mahiyyətcə, oğuz etnokosmik düşüncəsinin mifoloji-metaforik təbiətidir. **Mifik metaforanın** strukturunu nəzəri şəkildə mənimsəmədən, onun **bədii metaforadan fərqi**ni bilmədən və bilibən nəzərə almadan (lakin bilib nəzərə almamaq mümkün deyil) Oğuz mətninin [və ümumiyyətlə təsvir kodunun tipindən (maddi, yaxud mənəvi) asılı olmayaraq, istənilən ənənəvi mətnin] poetikasını öyrənmək cəhdi tədqiqatçını onun bütün illüziyalarına rəğmən mətnin zahiri qabığından içəri keçməyə qoymayacaq. Bu baxımdan, biz də Qazanın Xaosa girişini izləməyə tələsməyib, onun keçdiyi yola təkrar nəzər salmalı:

– **Yolu**;

– onu təşkil edən xronotop **elementlərini**;

– keçid/adlama **mexanizmlərini** (Dağ, Ağac, qurbanvermə, çevrilmə/cilddəyişmə);

– keçid/adlama **üsullarını** (qamlama);

– keçid/kommunikasiya **formullarını** (xəbərləşmə);

– (və üzə çıxma biləcək daha nələri...)

yenidən gözdən keçirməli, müqayisəli ümumiləşdirmələr, tipoloji paralellər aparmalıyıq. Bu, bizə Oğuz ritual-mifoloji düşüncəsinin mətndə gerçəkləşmiş müəyyən qanunauyğunluqlarını görməyə imkan verə bilər. Bu işi görmədən irəli adlamaq mətni “alazlamaqdan” (üzdən getməkdən) başqa bir şey olmaz.

Beləliklə:

– **Ala dağa ova gedən yol** Qazanın evindən, daha doğrusu, ziyafət məclisindən başlanır.

– **Ziyafət məclisi** ritualdır. O, dəyişməz məkan-zaman xronotopuna və dəyişməz davranış formullarına malikdir. Başqa sözlə, burada iştirak edən hər kəsin **ona qabaqcadan məlum olan** yeri və rolu vardır. Bu cəhətdən Oğuz bəylərinin

şərab içməsi, sadəcə, içki içilməsi yox, ritualın hər bir üzvünü əhatə edən davranış akt/formuludur.

– **Şərab içmə (sərxoş olma)** ibtidai ritual praktikasında ekstaz/mediasiya vasitəsidir. Bu halda Oğuz bəyləri də bu ekstatik mediasiya prosedurundan keçməklə bir psixoloji hal-dan (ayıq-sayıq) o birisinə (sərxoş) transformasiya olunurlar.

– Oğuz dünya modelinin strukturu **üç hissədən** təşkil olunur:

Kosmos ----- Aralıq dünya ----- Xaos

– **Məkan baxımından** Kosmos – oğuzların yaşadığı dünya, Xaos – Oğuz əks olan dünya (oğuzlar həmin dünyanı “Yalançı dünya” adlandırırlar), Aralıq dünya – Kosmosla Xaosun arasındakı məkandır.

– Bu üç məkan uyğun olaraq **üç kosmoloji mövcudluq formasıdır**:

1) Kosmosda olmaq – **diri** olmaq (tək status);

2) Xaosda olmaq – **ölü** olmaq (tək status);

3) Aralıq dünyada olmaq – eyni zamanda **diri və ölü** olmaq deməkdir (ikili status).

– Bu dünyalar arasında əlaqə mediasiya/adlama vasitəsi-lə həyata keçirilir. Həmin vasitə ritualdır. Ritualsız bu dünyalar arasında əlaqə yaratmaq mümkün deyildir.

– Hər bir oğuzlu/kosmoslunun xaosla əlaqəsi mütləqdir. İndiki halda bu əlaqənin bir neçə növünü müəyyənləşdirmək olar:

a) Statusartırma ritualları:

Hər bir oğuzlu anadan olandan ölənə qədər sosial mən-subiyyətindən asılı olaraq bir neçə status dəyişir: doğum, çilə-dən (qırxlı olmaqdan) çıxma, adqoyma, ərgənlik, bəyolma, toy, yas və s. rituallar. Bu inisiasiya ritualları bütün hallarda ölüb-dirilmə formulu ilə müşayiət olunur. Subyekt bir status-dan o birisinə keçmək üçün öz köhnə statusunda ölməli, Xao-

sa adlamalı, orada yenidən qurulmalı və yeni statusda Kosmosa qayıtmalıdır. Bu prosesin funksional strukturu ritualın əhəmiyyətindən asılı olaraq bəzən böyük, bəzən də kiçik deqorasiya (ritual xronotopu) tələb edir.

b) Statusdəyişmə ritualları:

Buraya sosial, siyasi, mədəni və ümumən kosmoloji statusların müvəqqəti dəyişdirilməsi aiddir. Məsələn, yenidən xan seçilməli olan Qazan müvəqqəti olaraq öz xanlığını kiməsə verməli, ölərək Xaosu adlamalı, orada yenidən qurulmalı, dirilərək Kosmosa qayıtmalıdır. Bu rituallar da bütün hallarda ölüb-dirilmə formulu ilə müşayiət olunur.

– Ritual subyekti Aralıq məkanda **ikili statusda** (eyni zamanda: diri-ölü, ayıq-sərxoş, ağıllı-dəli, həqiqi-yalançı və s.) olur.

– **Şərab** mediasiya/adlama/keçid vasitələrindən biridir. **Şərab içmə** keçid/liminal hala (psixolojiyə) və buna uyğun olaraq Aralıq dünyaya adlama vasitəsidir.

– Oğuz bəyləri Qazan başda olmaqla kütləvi şəkildə şərab içməklə bir hal/psixolojiden o birinə mediasiya edirlər. Onlar ayıq haldan sərxoş hala transfer olunurlar (daşınırlar). Bu, Oğuz düşüncəsində **“şərabın itisi (təsiri) alınma (başına) vurmaq”** adlanır (“İçüb-içüb Ulaş oğlu Salur Qazanın alınma şərabın itisi çıxdı”⁹⁰).

– **Hər bir hal müəyyən məkana uyğundur.** Başqa sözlə, hər məkanın öz hal/psixolojisi var. **Ayıqlığın məkanı** – Kosmos, **sərxoşluğun məkanı** – Aralıq dünyadır. Ona görə də sərxoş oğuzlar Aralıq dünyaya – ova/Ala dağa yola düşürlər.

– Bu halda Ala dağ – məkan, ov – ritualdır. Yenə də bu halda oğuzların ziyafətdən Ala dağa ova getmələri onların ritualdan rituala adlamaları deməkdir. Rituallar düzülərək Va-

⁹⁰ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

hid Ritual Kompleksini yaradır. Demək, ziyafət və ov ritualı Vahid Ritualın tərkib hissəsidir.

– Vahid Ritual süjetin bura qədərki hissəsində iki ritualı (ziyafət və ov) və iki məkanı (Qazanın evi və Ala dağ) əhatə edir.

– **Qazanın evi** – kosmos, **Ala dağ** – keçid məkanı, **şərab** – keçid/mediasiya mexanizmi, **sərxoşluq** – liminal/aralıq psixologiyasıdır.

– **Beləliklə, Oğuz bəyləri ziyafət ritualında şərab içməklə ayıq (kosmik) haldan sərxoş (liminal/aralıq) hala transfer olunduqları kimi, buna uyğun olaraq məkan baxımından da Kosmosdan (Qazanın evindən) Aralıq dünyaya (Ala dağa) daşınırlar.**

– Oğuzların şərab içərək Aralıq dünyaya transfer etmələri şaquli keçidlə mediasiyadır: **“Şərabın itisi (istisi) alnına (başına) çıxdı”** ifadəsi, bircə, böyük ehtimalla, şaquli keçidi ifadə edir.

– Mifik materiyanın təbiətinə görə, şaquli keçid üfüqi keçiddə və əksinə (fraktal olaraq) təkrarlanmalıdır. Mifik düşüncədə şaquli və üfüqi hərəkət/davranış aktları metaforik-paralel sıraları təşkil edir. Bu cəhətdən şərab vasitəsilə şaquli sxem üzrə Aralıq dünyaya transfer olunmuş oğuzlar bunu üfüqi məkanda da reallaşdıraraq Ala dağa ova çıxırlar.

– Ala dağ Oğuz mifoloji düşüncəsində dünyanın modelidir. Oğuz kosmologiyasının hər üç qatı (Göy, Yerüstü və Yeraltı) dağın strukturunda bir-birilə qovuşur. Bura keçid məkanıdır. Kosmosdan Xaos istər şaquli, istərsə də üfüqi keçid Ala dağdadır. Bu cəhətdən Ala dağ bir keçid məkanı kimi Kosmosla Xaos arasında yerləşən Aralıq dünyadır.

– Oğuz bəylərinin Qazan başda olmaqla Ala dağa gəlmələri Qazanın yenidən xan olma ritualının tərkibinə aid zəruri hərəkət formuludur. Qazan yenidən xan seçilənə qədər

bütün Oğuz bəyləri Ala dağda ovda (ritualda) olurlar. Qazan evindən xəbər bilməyə qayıdarkən qardaşı Qaragünəyə **Ala dağda ovun pozulmamasını bir nömrəli vəzifə** kimi tapşırır.

– **Ala dağa getmək xanolma ritualının mühüm şərtidir.** Qazan yenidən xan/bəylərbəyi olmaq üçün xanlıqdan məhrum olmalıdır. Qazan və onunla birgə Oğuz siyasi hakimiyyətini hərə öz rəngində təmsil edən 24 Oğuz bəyinin Kosmosdan Aralıq dünyaya (Oğuzdan Ala dağa) getmələri, əslində, **onların hamısının kütləvi şəkildə hakimiyyətdən məhrum olmaları** (getmələri, uzaqlaşmaları) deməkdir. Çünki Qazan bir xan/bəylərbəyi kimi Oğuz kosmosunun konsentrasiya mərkəzi/nüvəsidir. Bu halda Oğuz kosmosunu təşkil edən 24 oğuz bəyi sistemin 24 elementi kimi bu nüvə/mərkəzə konsentrasiya olunmuşdur. Nüvə/Mərkəz/Qazan xanın dəyişməsi bütöv sistemin dəyişməsi deməkdir. Ona görə də Qazan hakimiyyətdən kənarında olduğu müddətdə hakimiyyəti təmsil edən 24 oğuz bəyi də hakimiyyətdən kənarında olmalıdır. Onlar Kosmosa/Hakimiyyətə Qazanla, onun Oğuz kosmosunu təmsil edən Evi ilə birgə qayıdırlar.

– **Ala dağdan yağmalanmış evə qayıtmaq da xanolma ritualının mühüm şərtidir.** Başqa sözlə, “yağmalanmış evə məhz Ala dağdan qayıtmaq” ritual formulu, xanolma ritualının mərasimi davranış (stereotipik hərəkət) sxemlərindən biridir. Belə ki, Qazan Ala dağa ova getməklə öz məkanını Kosmosdan Aralıq dünyaya dəyişir. “Yağmalanma” ritualının baş tutması üçün Qazanın (və digər bəylərin) Kosmosda olmaması şərtidir. Bu halda Qazanın Ala dağdan artıq yağmalanmış evinə qayıtması onun Xaosa səfərinin başlanması, başqa sözlə, Xaosa (doğru) gəlməsi deməkdir. Yəni Qazan Aralıq dünyadan Evinə/Yurduna qayıdarkən artıq Kosmosa yox, Xaosa qayıdır. Bu, onunla bağlıdır ki, **Qazanın Oğuz kosmosunu simvollaşdıran evinin yağmalanması ilə Ev və**

onun nümunəsində Kosmos artıq xaotik məkana – Xaos çevrilir (dəyişilir). Bu cəhətdən, Qazanın Ala dağdan Evinə gəlişi, ritual-mifoloji sxemə görə, onun Aralıq Məkandan Xaosla gəlişi deməkdir. Xaosla yol bütün hallarda Aralıq məkandan keçir. Bu keçid Ala dağdır. Demək, Qazan da yağmalanma aktı ilə artıq Xaosun sərhədlərinə daxil olan Evinə getmək üçün mütləq Ala dağdan keçməlidir. O, Ala dağdan keçmədən öz yağmalanmış evinə qayıda bilməz.

– **Qazanın yağmalanmış Evə (Ala) Dağdan keçərək gəlməsi** onun “Əsli-Kərəm” dastanındakı Şaman/Qəhrəman/Nişanlı paradigması olan **Kərəmin də Əslinin ilk dəfə oğurlandığı bağa nəyə görə Dağdan keçərək gəlməsini izah edir.** Dastanda Keşişin toya hazırlıq adı altında aldığı üç aylıq müddət başa çatandan sonra Ziyad xan və Kərəm böyük bir dəstə ilə keşişin evinə yola düşürlər. Kərəm yolda iki nəfərdən Keşişin Əslini qaçırdığını öyrənir. Bu, Əsli oğurlandıqandan sonra Kərəmin onun haqqında aldığı ilk məlumatdır. Əslinin qaçırılma xəbərini alan Kərəm qarşıdakı başı dumanlı dağla xəbərleşir. **Təhlil göstərir ki:**

a) Öz “Qara” ad/işarəsi ilə Xaosla bağlı olan **Keşişin Əslini oğurlaması** semantik mahiyyətə **yağmalamadır**;

b) Əslinin oğurlanma/yağmalanması ilə onun yaşadığı kosmik məkan xaoslaşdırılır.

c) Bu halda Kərəmin öz atası Ziyad xanın Kosmosu simvollaşdıran Evindən Əslinin artıq xaoslaşdırılmış Ev/Bağına gəlişi Kosmosdan Xaosla (yaxud Xaosla keçid məkanına) gəlişi deməkdir.

ç) Kosmosdan Xaosla yol bütün hallarda Aralıq məkandan keçir.

d) Bu halda Kərəmin Dağdan keçərək Əsli ilə gəlməsi onun öz **“invariant babası”** Qazan kimi Kosmosdan xaoslaşdırılmış məkana Dağdan keçərək gəlməsi deməkdir.

e) Qazan və Kərəmin yol modellərinin Azərbaycan-Oğuz dastan materiyasında paralelləşməsi bizə Qara Keşiş, Qara(ca) Çoban və Şöklü Məlik obrazları arasında paralellər qurmağa imkan verir.

ə) **Şöklü Məlik** – Xaosun hakimi, **Qaraca Çoban** – Kosmosla Xaos arasındakı təmas/diffuz məkanla bağlı marginal/mediator, **Qara Keşiş də** – onun kimi eyni zamanda həm Kosmosla, həm də Xaosla bağlı marginal/mediatordur. Bizə belə gəlir ki, funksiyaları daha aydın olan Şöklü Məlik və Qara Keşişlə müqayisədə Qaraca Çobanın dünya modelinin müəyyən yaruslarında onlarla bir paradiqmatik sıra təşkil etmə (mifoloji-metaforik eyniləşmə) imkanları bu obrazın semantikasının öyrənilməsində yeni imkanlar açır.

– **Beləliklə, Qazanın (və Oğuz bəylərinin) evdən ova getmələri ritual məkandəyişmədir: onlar Kosmosdan Aralıq məkana keçirlər. Bu halda Qazanın evi – Kosmosu, Ala dağ – Aralıq məkanı işarələyir.**

– Qazanın Ala dağdan Ev/Yurduna qayıdışı onun keçid məkanından keçərək Xaosu (yaxud xaoslaşdırılmış məkana) gəlişi deməkdir: Evin yağmalanması ilə həm Ev, həm də onun simvollaşdırdığı Kosmos xaoslaşdırılır.

– **Qazanın məhrum olduğu Ev/Yurd/Kosmosu semantik-aksioloji dəyərlər şkalası üzrə Xaos deyil, xaoslaşdırılmış məkan adlandırmaq daha düzgündür.** Çünki xaoslu yağmaçılar Evi yağmaladıqdan sonra burada qalmır, Evi bütün kosmoloji-simvolik atributları ilə oğurlayaraq özləri ilə Xaos–Kafir dünyasına aparırlar.

– Qazan xanolma ritualının kosmoloji sxeminə uyğun olaraq Evini itirməklə (*S.Qarayevin müəyyənləşdirdiyi kimi*) xanlığını itirir.

– Lakin Qazan həmin ritual sxeminə görə alp/igid statusundan da məhrum olmalıdır.

– **Xanolma statusdəyişmə ritualıdır.** Bu sxemə görə, (yenidən) xan olmaq istəyən subyekt Kosmosdakı bütün statuslarından (xanlıq və alp/igidlik) məhrum olaraq ölməli, Xaosu adlamalı, orada Yer Ana tərəfindən **ölüb-dirilmə (əti yeyilərək yenidən doğulma/dirilmə)** ritualından keçirilərək yeni statusda qurulmalı, daha sonra dirilərək bu yeni statusunda Kosmosa qayıtmalıdır.

– Qazanın Evini itirməklə xanlığını itirməsi onun xanolma ritualında kosmik varlıq olaraq “ölməsinin” bir qatıdır. O, xanlığını itirsə də, alp/igid statusu hələ özündədir. Demək, onun “tam” (bütün inisiyasiya göstəriciləri üzrə) ölərək Xaosu adlaması üçün alp/igid/qəhrəman statusunu da itirməsi lazımdır.

– “Xanolma” statusların ritual müddətində dəyişmə ritualıdır. Demək, **Qazan öz alp statusunu kiminləsə dəyişməlidir.** *S.Qarayevə görə*, həmin adam Qaraca Çobandır. Bu, doğrudan da, belədir. Lakin Qaraca Çoban Qazanın hakimiyyətini dəyişdiyi tək kişi deyildir. Belə ki, **mifik-kosmoloji düşüncə paradiqmatik struktura malikdir.** Yəni **eyni hərəkət formulu eyni zamanda müxtəlif yaruslarda fraktal olaraq təkrarlanır.** Bu baxımdan, Qaraca Çoban tək ola bilməz. Onun dünya modelinin üfüqi və şaquli qatları boyunca müxtəlif “həmkarları” (həmfunksiyaları, ekvivalent əvəzediciləri) olmalıdır. Çobanla ritual kontekstində eyni funksional sırada duran Alp Aruz və Uruz belə ekvivalentlərdir. Bu üç elementin hər biri dünya modelinin üfüqi və şaquli qatları boyunca Qazanın oppozisiyalarıdır:

a) **Alp Aruz** Qazanla bir neçə səviyyə/blokda qarşı durur: bozoqların başçısı kimi **“Ucoq-Bozoq”** qarşıdurma blokunda, daşoğuzların başçısı kimi **“İçoğuz-Daşoğuz”** qarşı-

durma blokunda və Oğuz dövlət modelində mistik hakimiyyətin başçısı kimi **“Sekulyar-Sakral”** qarşıdurma blokunda⁹¹.

b) **Uruz da** Qazanla, ən azı, iki səviyyədə qarşı durur: **“Ata-Oğul”** qarşıdurma blokunda, **“Xan-Varis”** qarşıdurma blokunda.

c) Qaraca Çoban da Qazanla bir neçə səviyyə/blok üzrə qarşı durur: **“Yuxarı təbəqə-Aşağı təbəqə”** sosial blokunda, **“Bəy-Çoban”** sosial-siyasi blokunda, **“Mərkəz-Periferiya”** üfüqi struktur blokunda, **“Kosmik-Marginal”** statusal blokunda və s.

– Qazan statusdəyişmə ritualında özünün xan statusunu süjetüstündə Uruzla, süjetaltında Aruzla dəyişir. **Bu, həm də Şöklü Məliklə dəyişməyə bərabərdir.**

– Qazan daha sonra özünün alp/igid/qəhrəman statusunu Qaraca Çobanla dəyişir.

– **Qazanın Yurdla (yurd əyəsi ilə) xəbərləşməsi “Şaman/Qəhrəmanın Xaosə səfəri” sxemi baxımından Kosmosda, daha doğrusu, xaoslaşdırılmış kosmik məkanda baş verir.** Bu, kosmoloji mahiyyəti baxımından “izalma/izoxumadır”. Qazan kosmik məkan boyunca Xaosun sərhədinə doğru hərəkət edir.

– **Qazanın Su ilə xəbərləşməsi kosmoloji sxem baxımından “izoxuma” və “yol/keçid alma”dır.** O, Şaman/Qəhrəman kimi qamlama ritualı keçirərək, Su əyəsi ilə xəbərləşir, Ev ünsürlərinin (atlar, dəvələr, qoyunlar...) Suda qoyduğu (“yazdığı”) iz/xəbərləri “oxuyur”. Suyun mifik dünya modelində məkanlar arasında maneə/keçid olduğunu nəzərə alsaq, Şaman/Qəhrəman/Qazan alqış deməklə Suyu rəhmə gətirir və ondan yol/keçid alır. Suyu xəbərləşən Qazan hələ Kosmosdadır.

⁹¹ Bax.: S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 55-126

– **Qazanın Qurdla xəbərləşməsi kosmoloji sxem baxımından “xəbərləşmə/dialoq” və “yol/keçid alma”dır.** O, Qurda alqış deyərək ondan yol/keçid alır. Qurdla xəbərləşən Qazan hələ Kosmosdadır.

– **Qazanın Köpəklə xəbərləşməsi də kosmoloji sxem baxımından “xəbərləşmə/dialoq” və “yol/keçid alma”dır.** O, Köpəyə alqış deyərək ondan yol/keçid alır. Köpək Qaraca Çobanıdır. Bu o deməkdir ki, Qazan artıq Kosmosla Xaosun sərhədinə – Çobanın olduğu marginal/diffuz/təmas məkanına yaxınlaşır.

– **Qazanın Çobanla xəbərləşməsi çox mürəkkəb struktura malikdir.** Onlar sərhəddə xəbərləşirlər.

– **Qazanın Çobanla dialoqu təkcə xəbərləşmə deyil: xəbərləşməni də öz içərisinə alan ritual kompleksidir.** Qazan Yurddan, Sudan, Qurddan və Köpəkdən öz evini xəbər aldığı kimi Çobandan da xəbər alır. Bununla da Qazanın Çobanla dialoqunun “klassik” (bizə strukturu Kərəmin və Qazanın xəbərləşmələrindən məlum olan) xəbərləşmə hissəsi bitir. Dialoqun sonrakı hissələri statusdəyişmə prosedurudur.

– **Statusdəyişmə (xanolma) ritualının sxeminə görə, Qazanla Çoban öz statuslarını dəyişirlər.** Çoban ondan Nizəsini, Qalxanını, Qılıncını, Oxunu və Yayını istəyir. Bu, statusal baxımdan Qazanın alp/igid statusundan məhrum olması deməkdir.

– **Qazan süjetüstündə öz alp/igid atributlarını Çobana vermir. Lakin süjetaltına görə – verir.** Belə ki, statusdəyişmə bütün statusların dəyişdirilməsini tələb edir. Bu halda Qazan öz alp/igid atributlarını Çobana verməlidir.

– **Qazan kosmoloji status baxımından da öz alp/igid atributlarını Çobana verməlidir.** O, oğurlanmış/yağmalanmış Evinin ardınca Xaosu getməli/enməlidir. Kosmosdan Xaosu adlamaq onun mərasimi ölümünü tələb edir. Qazanın

bu ritual ölümünün reallaşdırılması üçün o, gərək özünün bütün kosmik statuslarından məhrum olsun (ayrılısın): nə qədər ki, alp/igid statusunu saxlayır, ölə və Xaosa adlaya bilməz. B.N.Putilovun müəyyənləşdirdiyi kimi, qəhrəmanın döyüş atributları onun gücünü təşkil edir: **“Bahadırılıq gücü** öz əsası etibarilə üç göstəricinin vəhdətindən təşkil olunur: bahadırın özünün qabiliyyətləri, atının xüsusi keyfiyyətləri və silahının möcüzəli xüsusiyyətləri”⁹². Göründüyü kimi, Qazanın atı və silahları onun qəhrəmanlıq gücüdür. O mərasimi ölüm keçirmək üçün bu gücdən məhrum olmalıdır. Demək, Xaosa adlamaq istəyən Qazan, ritualın sxeminə görə, öz (həyat) gücünü/ruhunu təşkil edən alp/igid atributlarını Çobana verməlidir.

– Sərhəddə həyata keçirilən statusdəyişmə ritualı bununla bitmir. Burada şaman/qəhrəmanın davranış kompleksinə (ehtiyatlarına) aid olan çevrilmə/cilddəyişmə aktları da baş verir. Bu baxımdan, Qazanla Çobanın quzu yemələri ritual semantikasına baxımından onların qurbanvermə aktını həyata keçirmələri və quzu/qoyunun ətindən yeməklə ona çevrilmələri deməkdir.

– **Beləliklə, Qazan xanlıq və alp/igidlik atributlarını itirməklə ritual ölüm keçirir. O, diri statusundan ölü statusuna keçir. Quzu yeməklə şaman/qəhrəman kimi özünü qoyun cildinə salır.**

– Çoban marginal obraz olsa da, Xaosa indiki statusunda adlaya bilməz. Bunun iki səbəbi var:

Birincisi, o, marginal olsa da, bir oğuzlu kimi kosmik varlıqdır. Bir kosmoslu isə Xaosa – ölümlər diyarına adlamaq üçün hökmən mərasimi ölüm keçirməlidir.

⁹² Б.Н.Путитов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 68

İkincisi, o, marginal olsa da, kafirlərlə vuruşmaqla **özünü** onlara düşməni kimi **tanıtmişdir**. Demək, Çoban, Xaosu onu kafirlərin tanıdığı obrazda (Çoban cildində) adlaya bilməz.

– **Çoban** bu səbəblərdən **mərəsimdə həm ölür, həm də cildini dəyişir**.

– **Cilddəyişmə Quzu/Qoyun yeməklə həyata keçirilir**. Ritualda yeyilən heyvan totemdir. Totem heyvanın ətinin ritualda yeyilməsi ritual müddətində həmin heyvana çevrilmə deməkdir. Demək, quzunun ətindən yeyən Çoban da Qazan kimi cildini dəyişir.

– **Çobanın mərəsimi ölümünü Qazan həyata keçirir**. Çobanın ağaca bağlanması onun ağacda əsir edilməsi, başqa sözlə, ağacda dəfn edilməsi deməkdir.

– Çobanın Qazana **aşpazlıq etməyə** söz verməsi onun Xaosu həm də **Aşpaz-Qoyun** obrazında adlanması deməkdir.

– Bütün bunlar Çobanın **trikster/marginal** obrazını təsdiq edir: **görməsi** – quzu/qoyun, **vəzifəsi** – aşpaz, **silahı** – ağac/kötük.

– *S.Qarayevin* də aşkarlamalarını nəzərə alsaq, Qaraca Çobanın bir marginal kimi obrazı yalnız bu atributlarla məhdudlaşmır. Müəllifə görə, Çobanın Dərbənddə kafirlərlə ilk qarşılaşmasında onun kafirlərin alaca atını öz keçisinə, iri nizələrini öz qızıl (qırmızı) dəyənəyinə bənzətməsi **Çobanın bir trikster obraz kimi keçiyə mindiyini, silahının qırmızı dəyənək olduğunu** göstərir.

– **Qırmızı** keçid rəngi, **keçi** mediativ daşıyıcı/nəqliyyatdır. **Bütün bunlar göstərir ki, Qaraca Çoban obrazının semantikasi gələcək tədqiqatlarda “trikster/marginal arxetipi” müstəvisində öyrənilməlidir**.

– Qazan və Çobanın Xaosu adlanmasında Quzu/Qoyun xüsusi konseptdir. Onlar quzunun ətindən yeməklə təkcə cildlərini dəyişmişlər. Quzu/Qoyun həm də onları Xaosu götürəcək me-

diativ daşıyıcıdır. Azərbaycan eposunda Qoyunun daşıyıcı/mediator funksiyası ardıcıl mənə cərgəsi yaratmışdır. Təpəgözün mağarasında əsir olan Basat Qoçun dərisinə girməklə çölə qaça bilir. O, beləliklə, Xaosdan Kosmosa Qoç/Qoyun cildində, başqa sözlə, Qoyunun mediatorluğu ilə daşına bilir. Azərbaycan nağıllarında quyunun dibinə enmiş qəhrəman burada həmişə iki qoça rast gəlir. Bunlardan biri ağ, o biri qara qoçdur. Əgər qəhrəman ağ qoça minə bilərsə – işıqlı dünyaya, qara qoça minərsə – qaranlıq dünyaya gedəcək. Bu, ağ və qara qoçların qəhrəmanı (uyğun olaraq) işıqlı və qaranlıq dünyalara aparən mediator/daşıyıcılar olduğunu göstərir. Demək, Quzu/Qoyun Xaos adlanmaq istəyən Qazan və Çoban üçün də eyni funksiyanı – mediator/daşıyıcı vəzifəsini yerinə yetirir. Bu halda Məlikməmməd kimi qoçun belinə minməklə, Basat kimi onun dərisinə bürünmək elə eyni mənə cərgəsini yaradır. **Diqqət edək:**

a) Məlikməmməd qara Qoça **minməklə** Xaos dünyasına adlayır.

b) Basat Qoçun **dərisinə girməklə** ona çevrilir və Kosmosa **Qoç cildində** adlayır;

c) Qazan Quzunun **ətini yeməklə** ona çevrilir və Xaos **Quzu cildində** adlayır.

ç) Çoban Quzunun **ətini yeməklə** ona çevrilir və Xaos **Quzu cildində** adlayır.

e) Lakin Çoban həm də Məlikməmməd kimi Quzunu **minməklə** Xaos adlayır. *S.Qarayevin* müşahidəsindən göründüyü kimi, Çoban at yox, keçi minir: Atla Keçinin mifoloji-metaforik eyniliyi (“Altundağı alaca atun nə ögərsən? // Ala başlu keçimçə gəlməz mana”⁹³) Quzunu da daşıyıcı/mediator kimi onlarla bir sraya qoyur.

⁹³ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 43

ə) Beləliklə, həm **daşıyıcı/mediator**, həm də onunla **davranış formulu** Azərbaycan eposunda variantlaşır.

f) **Daşıyıcı/mediator** Qoç, Quzu və Keçi ola bilər. **Bu üç obrazın invariantı Qoyundur.**

g) **Davranış formuluna görə**, Qoyun minilə, dərisinə girilə və yeyilə bilər. Qoyun/Qoç/Keçi **minildiği halda** – mediator/daşıyıcı, Quyun/Qoç **dərisinə girildiği halda** – cilddəyişmə ilə mediasiya, Qoyun/Quzu **yeyildiği halda** – yenə də cilddəyişmə/çevrilmə ilə mediasiyadır.

– Qazanla Çoban statusdəyişmə ritualından sonra yola düşürlər: “İkisi bilə yola girdi”⁹⁴.

– **Epos Qazanla Çobanın Xaos yolunu təsvir etmir.** Onlar Xaosla necə keçirlər, yol boyu hansı keçid/maneələrlə üzləşirlər, bu barədə epos bir kəlmə də bilgi vermir. Biz onlarla bir də Xaosda qarşılaşırıq: “Bu məhəldə, sultanım, Salur Qazanla Qaraca çoban çapar yetdi”⁹⁵. Bu iki məlumat arasında **sanki** epik təsvir boşluğu var:

Xaos gediş: “İkisi bilə yola girdi”;

Xaos boyunca hərəkət:

Xaos: “Bu məhəldə, sultanım, Salur Qazanla Qaraca çoban çapar yetdi”.

– Bu **“epik təsvir boşluğu”**, əslində, ciddi diqqətçəkici məqamdır. Burada məsələ iki cəhətlə əlamətdardır:

Birincisi, “epik təsvir boşluğunun” kosmoloji semantikası ilə;

İkincisi, epik mətnin kosmoloji strukturu ilə.

– Mətnə bizə “epik təsvir boşluğu” təsiri bağışlayan bu məqam Xaosla adlama motivinin kosmoloji strukturu ilə bağlıdır. Xaos keçidin iki paralel səviyyəsi var:

⁹⁴ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

⁹⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 48

1. Üfüqi keçid;
2. Şaquli keçid.

– **Qazanla Çobanın Xaosun mərkəzində yerləşən Şöklü Məliyin Evinə, başqa sözlə, Xaosun nüvəsinə hansı yolları qət edərək keçib getmələrinin boyda təsvir olunmaması onların “daha əski” keçid üsulundan, yəni Xaosu bir şaman/qəhrəman kimi şaquli keçidlə adlandıqlarını göstərir.** Bu halda onlar Xaosu Dünya Ağacının kökləri vasitəsilə enirlər. Lakin bu, üfüqi keçidin olmaması mənasına gəlmir. Məs., şamanlar Göyə və Yeraltına dünya ağacının vasitəsilə, başqa sözlə, şaqulu keçidlə adlayır, lakin qayıdarkən öz yollarını üfüqi keçid kimi təsvir edirlər. Bu, o deməkdir ki, şaquli və üfüqi keçid ayrılmaz, paralel/metaforik mənə cərgələridir. Bu halda Qazan və Çobanın Xaosun mərkəzinə **sanki “göydən düşmələri”** şaquli keçidin iz/işarələridir. Lakin Qazan və Çobanın çevrilmə/cilddəyişmələrinin, qoyun/quzu/keçi daşıyıcı/mediatorluğunun izlərinin qalması üfüqi keçidin paralel/metaforik sıra olduğunu təsdiq edir. Qəhrəmanın bu keçidlərin hər birindən eyni vaxtda istifadə etməsi tarixi şüur baxımından bizə anaxronizm və ziddiyyət kimi görünə də, bu, mifoloji-metaforik düşüncə üçün təbii-normal haldır.

– Lakin Qazan və Çobanın Xaosu şaquli keçidlə adlamaları **“epik mətnin kosmoloji strukturu”** faktoru ilə də əlaqədardır. Hadisələrin gizlində qalan səbəbi olan mətnaltı (B.N.Putilov) paralel-metaforik sıraları təşkil edən şaquli və üfüqi keçid formullarını sanki qəhrəmanlar arasında “bölüşdürmüşdür”: şaquli keçidi – Qazan və Çobana, üfüqi keçidi isə **digər inisiyasiya qəhrəmanı** olan Uruza “vermişdir”.

– Dəstan/təhkiyəçi Qazanla Çobanın “ikisinin birgə yola düşdüyünü” xəbər verdikdən sonra onlar haqqında təhkiyəni dərhal dayandırır. Dekorasiya/səhnə birdən-birə dəyişir. Təh-

kiyəçi “Qazan” süjetini qəfildən saxlayaraq, Şöklü Məliyin sarayındakı hadisələrin təsvirinə keçir:

“Qazana bu söz xoş gəldi. Atından endi, çobanın əllərin çözdü. Alnından bir öpdü, aydır: “Allah mənim evimi qurtaracaq olarsa, səni əmiraxur eyləyəyin”, – dedi. İkisi bilə yola girdi.

Bu yana Şöklü Məlik kafərlərlə şən-şadman yeyüb-içüb oturardı”⁹⁶.

Təhlil göstərir ki:

– Epik mətnin/təhkiyənin strukturu onu yaradan və daşıyan etnik düşüncənin (dünya modelinin) strukturunu inikas edir. Bu baxımdan, kosmoslu Qazan haqqındakı süjetin xaoslu Şöklü Məlik haqqında süjetlə əvəz olunması “Kosmos-Xaos-Kosmos-Xaos...” ritmik əvəzlənməsinin strukturunu inkas edir. Süjetin ritmi etnokosmik düşüncənin ritmini proyeksiyalandırır.

– **Xaosu təsvir edən süjetin qəhrəmanı Uruzdur.** Süjet bütövlükdə Uruzun qəhrəmanlıq/ərdəmlik/hünər/namus kateqoriyaları üzrə sınağa çəkilməsindən, Yer Ana (Burla xatun) tərəfindən yeyilərək ölməsindən, Dünya Ağacında ölüb-dirilməsindən və nəhayət, bəy statusunda qurulmaqla Oğuz Qəhrəman/Bəy kimi qayıtmasından bəhs edir.

– Uruzla bağlı bu süjet **bəyolma** inisiyasiya/ərgənlik ritualını təsvir edir.

– Uruzun inisiyasiya ritualının Qazanın inisiyasiya ritualından əsas fərqi ondadır ki, **Qazan statusdəyişmə, Uruz isə statusartırma ritualından keçir.**

– Qazan statusdəyişmə ritualı ilə yenidən Xan/Bəylərbəyi olursa, Uruz statusartırma ritualı ilə yeniyetmə statusundan Bəy/Alp/İgid statusuna qalxır.

⁹⁶ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

§ 15. Xaos Kosmosun tərsinə proyeksiyası kimi

“**Uzun süjeti**” birbaşa Xaosun nüvəsinin – Şöklü Məliyin sarayının təsviri ilə başlanır:

“Bu yana Şöklü Məlik kafərlərlə şən-şadman yeyüb-içüb oturardı. Aydır: “Bəglər, bilürmisiz, Qazana necə heyf etmək gərək? Boyu uzun Burla xatununu götürüb, sağraq sürdürmək gərək!” – dedi”⁹⁷.

Boy materiyasının bu parçasında – giriş/etiket motivində (başlanğıc formulunda) Xaosun təsviri bütün göstəriciləri üzrə Kosmosun tərs (güzgü) proyeksiyasıdır⁹⁸. **Diqqət edək:**

– Kosmosdakı süjet Qazanın saray/evindəki ziyafətin, Xaosdakı süjet Şöklü Məliyin sarayındakı ziyafətin təsviri ilə başlanır;

– Hər iki Saray/Ev mənsub olduğu məkanı simvollaşdırmaqla onun konsentrasiya mərkəzi/nüvəsidir. Bu halda Şöklü Məliyin də evi Xaosu simvollaşdıran Mərkəz/Nüvədir.

– Qazanın verdiyi ziyafət dövlət ərkanının iştirak etdiyi rəsmi mərasim aktı olaraq ritualdır. Şöklü Məliyin də ziyafət məclisi xaoslu bəylərin iştirak etdiyi ritualdır.

– Qazanın dövlət ərkanı bəylərdən təşkil olunduğu kimi, Şöklü Məlik də ətrafındakıları “bəylər” adlandırır. Lakin Şöklü Məliyin sarayındakı “bəylik” statusu öz aksioloji göstəriciləri baxımdan kosmik bəylik statusuna tərs/əks proyeksiyadadır. Məs., Oğuzda Qaraca Çobanın Bəy/Alp/İgid statusu yoxdur. Qazanın qoyunlarını aparmağa gələn kafirlər əgər Çoban onların tərəfinə keçərsə, ona Şöklü Məlikdən bəy statusu almağa söz verirlər: “Bərə çoban, iraqından-yağınından bəru gəlmiş! Baş endirüb bağır başgil! Biz kafərə salam vergil, öldürmiyəlim! Şöklü Məlikə cəni

⁹⁷ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

⁹⁸ Mədəniyyətdə tərsinə proyeksiyanın “güzgü” paradiqmasında şərh üçün bax.: Razim Əliyev. Türk-Şumer Dünya görüşü və Dil. Bakı. “Ziya-Nurlan”, 2005

ilətəlim. **Sana bəglik alı verəlim**”⁹⁹. Göründüyü kimi, kosmoslu oğuzların **əksinə olaraq**, xaoslu kafirlərdə bəy olmaq üçün alp/igid/qəhrəman inisiyasiya ritualından keçməyə ehtiyac yoxdur.

– Qaraca Çoban Oğuz ictimai ierarxiyasının Yuxarı-Aşağı blokunda Aşağı qütbü təmsil edir. Buradan da göründüyü kimi, Oğuz kosmosunda yalnız Yuxarı qütbün təmsilçiləri bəy ola bildiyi halda, Xaosda bunun **əksinə olaraq** “Aşağılar” Bəy/Yuxarı olurlar.

– Qazanın ziyafətində bəylər içib sərxoş olduqları kimi, Şöklü Məliyin də qonaqlığında xaoslu bəylər “Qazana **əks olan**” qələbəni qeyd edərək, içib sərxoş olurlar.

– Qazan sərxoş olandan sonra təklif verir. Bu təklif Qazanın “xan olma” ritual süjetini “işə saldığı” kimi, Şöklü Məliyin də sərxoş başla “Qazana **əks olaraq**” verdiyi təklif Uruzun bəyolma sxem/süjetini “hərəkətə gətirir”.

– Qazanın verdiyi təklif mediativ xarakterli olduğu kimi, Şöklü Məliyin də “Qazana **əks olaraq**” verdiyi təklif mediativ xarakterlidir:

a) Qazan Ala dağa ova getməyi təklif edir. Ala dağ – aralıq/keçid dünyasıdır. Bu halda Qazanın təklifi məkanlar-arası mediasiyanı nəzərdə tutur.

b) Şöklü Məlik Qazanın arvadını məclisə gətirib ona şərab paylatdırmağı təklif edir. Qazanın arvadı başqasının namusu/halalıdır. Bu, Oğuz düşüncəsinin aksioloji dəyərlər sisteminə “namus sındırmaq” adlanır. Başqa sözlə, kafirlərin bəylərbəyisi Qazanın namusuna sataşmaq istəyir. Bu halda Şöklü Məliyin təklifi də gerçəkliyin əxlaqi dəyərlər modelində Norma-Anorma, Halal-Haram, Namusluluq-Namussuzluq, Mərd-Namərd, Yaxşı-Yaman və s. qarşıdurma bloklarından təşkil olunan qütblər arasında antiəxlaqi mediasiyanı nəzərdə tutur.

⁹⁹ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 43

§ 16. “Namussındırma” ritualı və onun strukturu

Deyildiyi kimi, Şöklü Məliyin sərxoş başla “Qazana əks olaraq” verdiyi təklif Uruzun “bəyolma” sxem/süjetini “hərəkətə gətirir”. Bəyolma – ritualdır. Onun oğuz eposunda epik təsvir koduna proyeksiyalanmış sxemini mümkün qədər dolğun şəkildə bərpa etmək üçün “Yağmalanma” boyunun Xaosdakı hadisələri təsvir edən süjetini diqqətlə izləmək, mənalı elementləri üzə çıxarmaq lazımdır.

§ 16.1. *Burla xatunun tanınma ritualı: etnokosmik identifikasiya*

Diqqət edək:

– Öz bəyləri ilə qələbəni qeyd edən Şöklü Məlik Qazana “**heyif eyləmək üçün**” onun arvadı Burla xatunu məclisə gətirib şərab paylatdırmaq istəyir.

– Burla xatun bunu eşitcək yanındakı 40 qıza tapşırır ki, qızlardan hər biri kafirlərə özünün Burla Xatun olduğu barəsində **yalan desin**.

– 40 qız onun dediyi kimi edir və kafirlər bilmirlər ki, Burla xatun bu qızlardan hansıdır.

– Bu, kosmoloji mahiyyəti etibarilə ritualdır. Burla xatunun özünü bu yolla “**gizlətməsi**” və kafirlərin də onu “**tanıya bilməməsi**”, əslində, bir oyun, mərasim aktıdır. Kafirlər onu mərasimdən kənar müstəvidə “min üsulla” tanıya bilərdilər. Lakin epos müstəvisində bütün personajlar süjetüstündə epik sxemin, süjetaltında ritual-mifoloji sxemin “ssenarisinə” uyğun hərəkət etməlidirlər. Bu baxımdan, kafirlərin Burlanı axtarması etnokosmik identifikasiya formuluna aid **tanıma aktıdır**.

– Burla xatun və onun 40 qızı kosmoloji status baxımından kosmik varlıqlardır. Bu halda xaosluların Burlanı **tanı-**

mamaları onun etnokosmik kimlik/indentifikasiya əlamətlərini (nişanlarını) **bilməmələri** deməkdir.

– 40 qızın **yalan danışması** Xaosa xas davranış formuludur. Dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, oğuzlar Xaosu “**Yalançı dünya**” adlandırırlar və **yalançılıq**, tərsinə/əksinə hərəkətlə yanaşı, bir kosmoslunun Xaosdakı davranışının əsas formullarından biridir.

– 40 qızın özünü Burla xatun kimi təqdim etməsi həm də onların Burlanı **40 dəfə əvəzləməsi** mənasındadır. Bu, eyni zamanda o deməkdir ki, 40 qız Burla xatunun həm də 40 ekvivalent/əvəzedicisidir.

– **Əvəzləmə**, ehtimal edirik ki, “**can dəyişmə**” kimi çox əski mediativ formuludur. Elə bu eposda “Allah/Tanrı” Dəli Domrudan “**can əvəzində can**” istəyir. Dilimizdə “**40 canı da olsa**, əlimdən qurtara bilməz” ifadəsi var. Bu halda Burla xatunun 40 qızını onun 40 canı kimi də qəbul etmək olar. Yəni də bu halda onun özünü kafirlərdən “gizlətməsi” prosedurunun öz canını 40 qızın canı ilə əvəz etməsi şəklində baş verdiyini ehtimal etmək olar.

§ 16.2. Uruzun ətinin yeyilməsi tanıma formulu kimi: etnokosmik indentifikasiya

Birinci etnokosmik indentifikasiya ritualı uğursuzluqla nəticələnir: kafirlər Burlanı 40 qızın içərisində tanıya bilmirlər. Şöklü Məlik yeni tanıma proseduru təklif edir:

“Kafər aydır: “Mərə, varın Qazanın oğlu Uruzunu tartun çəngələ asun. Qıyma-qıyma ağ ətindən çəkün, qara qaurma bişürüb, qırq bəg qızına ilətün. Hər kim yedi, ol degil, hər kim yemədi, oldur. Alun, gəlün, sağraq sürsün!” – dedi”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

Şöklü Məliyin bu təklifi kosmoloji kontekstdə identifikasiya formuludur. Burada:

Məqsəd – xaoslunu/Burla xatunu tanımaq;

Üsul – anaya öz oğlunun ətini yeməyi təklif etməkdir.

§ 16.3. Uruzun ətinin yeyilməsi kosmosyaradıcı formul kimi

“Ətyemə” formulunun sxeminə görə, Burla xatun oğlu Uruzun ətini:

– **yeməyəcəksə** tanınacaq;

– **yeyəcəksə** tanınmayacaq.

Demək, Şöklü Məliyin təklif etdiyi “tanı(n)ma sxemi”, əslində, iki semantik qata malikdir:

1. Xaosoloji semantika: Ana öz oğlunun ətindən yeməyəcək və Qazanın “namusunu sındıracaq”. Bu halda xaosoloji düşüncəyə görə, oğulun canı atanın namusundan üstündür. Bu, antikozmik, başqa sözlə, xaosyaradıcı dəyərdir. Burla xatun bunu edərsə, xaosyaratmaya – yəni Xaosun yağmalanmış Oğuz kosmosunun məhvi hesabına böyüməsinə səbəb olar.

2. Kosmoloji semantika: Ana oğlunun ətindən yeyəcək və Qazanın namusunu sındırmayacaq. Bu, kosmosyaradıcı dəyərdir. Burla xatun bunu edərsə, Qazanın Oğuz kosmosunu simvollaşdıran namusunu qorumuş olur.

Beləliklə, ananın oğlunun ətini yeməməsi – xaosyaradıcı, yeməsi – kosmosyaradıcı formuldur.

Buradan çıxan **ən böyük nəticə** ondan ibarətdir ki, Uruzun ətinin yeyilməsi kosmosyaradıcı formul kimi, məhz Kosmosun yenidən yaradılmasına xidmət edir. Beləliklə, xaosluların yağmalayıb gətirdikləri **Oğuz kosmosunun yenidən yaradılması** Uruzun ətinin yeyilməsindən asılıdır: Uruzun əti:

– **yeyilərsə** kosmos yaranacaq;

– **yeyilməzsə** kosmos yaranmayacaq.

§ 16.4. “Qazanın namusu” Oğuz kosmosunun semantik nüvəsi kimi

Göründüyü kimi, Şöklü Məliyin Qazana “heyf eyləmək üçün” onun arvadını məclisə gətirib şərab pəylatdırmaq istəməsi, sadəcə, heyif almaq – qisas, acıq vermək yox, Oğuz kosmosunun məhvi ritualıdır. Bu ritualın əsasında “namus sındırmaq” konsepti durur. Diqqət edək:

– Qazan evdə olmayanda onun evi yağmalanmışdır.

– Qazanın evi Oğuz kosmosunun simvolu, konsentrasiya nüvəsidir.

– Qazanın evinin yağmalanması ilə xanlıqdan məhrum olur.

– O, Qaraca Çobanla ritual keçirərək özünün Alp/İgid statusundan da məhrum olur.

– Statusdəyişmə Kosmosla Xaos arasındakı aralıq/keçid məkanda baş verir. İndi Qazan keçid məkanın varlığı kimi nə kosmoslu, nə xaosludur: o, ikili status daşıyır.

– “Xanolma” ritualının sxeminə görə, Qazan oğurlanmış evini, hakimiyyətini və kosmik statusunu qaytarmalıdır.

– Qazanın düşməni olan Şöklü Məlik onun yenidən xan olmasını istəmir. Buna görə də Qazanın hakimiyyətə qayıdan yolunu birdəfəlik məhv etmək istəyir.

– “Namussındırma ritualı” buna xidmət edir. Əgər Qazanın namusu sındırılarsa, o, bir daha nə xan, nə alp/igid ola bilməz, nə də öz xanlıq kosmosunu bərpa edə bilməz.

– Demək, “Qazanın namusu”, indiki halda Oğuz-Xaos qarşıdurmasının əsas konseptidir. Hər şey namusun sındırılıb-sındırılmayacağından asılıdır.

– “Qazanın namusu” kosmoqonik konsept – yaradılışın əsasıdır. Qazanın, onun xanlığının, alp/igidliyinin və Qazanın simvollaşdırdığı Oğuz kosmosunun yenidən yaradılışı bu konseptdən asılıdır.

– “Qazanın namusu” həm də süjetyaradıcı konseptdir: süjetin hansı variant (kosmoloji, xaosoloji) üzrə inkişafı da namusun sındırılıb-sındırılmayacağından asılıdır.

– **Beləliklə**, Kosmosun yaradılması bütün göstəricilər üzrə “Qazanın namusu” konseptinə müncər olunur. Bu halda “Qazanın namusu” Oğuz kosmosunun nüvəsi, yenidən yaradılmasının toxumudur.

§ 16.5. Qazanın namusu onun “canı” kimi

Diqqət verməli olduğumuz məqamlardan biri epik düşüncədə “namus” semantemi ilə işarələnmiş konseptin oğuz kosmoloji düşüncəsindəki mənasıdır. **Kosmoloji düşüncəyə görə:**

– Ölərək xaotik hal/psixolojiyə transfer olunmuş Qazanın yenidən dirilməsi onun “namusunun” sındırılıb-sındırılmayacağından asılıdır. Əgər namus sındırılmazsa, bu halda Qazan yenidən diriləcək.

– Göründüyü kimi, ölərək Xaosa daxil olmuş Qazanın dirilməsi üçün onun **yenidən can qazanması** lazımdır.

– Bu “can” onun namusudur.

– Qazanın canı həm də onun alplıq gücüdür. O, qəhrəmanlıq atributlarından (at və silahlar) məhrum olmaqla bu can/gücü itirmişdir.

– Qazanın canı Burla xatundadır. Burlanın 40 bəy qızını özü olaraq təqdim etməsi Qazanın Şaman/Qəhrəman kimi 40 canının olduğunu göstərir.

– “40” inisiyasiya ritualının zaman-məkan vahididir. Bu, məkan kimi – **40 pillə/qat/mənzil**, zaman kimi – **40 gün**, kosmoloji formul kimi – **40 dəfə ölüb-dirilmə** deməkdir.

**§ 16.6. Namusun daşınma və qorunma funksiyaları:
Burla xatun “daşyıcısı” kimi**

Şöklü Məlik Qazanın evini (anasını, arvadını, oğlunu, dəvələrini, atlarını, qoyunlarını, xəzinəsini) yağmalasa da, **bir əsas dəyəri** ələ keçirə bilməyib. Bu, Qazanın namusudur. Nə qədər ki Qazanın namusu sındırılmayıb, onun özünü və kosmosunu yenidən qurmaq imkanı var. Şöklü Məlik bu sonuncu imkanı – kosmosyaradıcı gücü Qazanın əlindən almaq istəyir. Bu güc indi Burla xatunun əlindədir. Lakin süjetin sonrakı inkişafı göstərir ki, **Burla xatun öz kosmoloji funksiyası baxımından namusun qoruyucusu yox, daşyıcısıdır**. Süjetə diqqət edək:

– Şöklü Məliyin təklifini eşidən **Burla xatun qərar qəbul edə bilmir**. Bilmir ki, oğlunun ətindən yeyib onun canını, yaxud yeməyib Qazanın namusunu qorusun.

– Burla xatunun qərar qəbul edə bilməməyi süjetüstündə ananın oğulun məhəbbəti ilə ərin məhəbbəti (namusu) arasında qalması kimi təqdim olunur. Bu, süjetin üst planıdır və məna baxımından süjetüstünün məntiqidir.

– Süjetaltında (kosmoloji sxem-süjetdə) mənzərə fərqlidir. Ananın iki yol arasında qalması onun qərar qəbul etmək səlahiyyətinin olmaması, bu səlahiyyətin başqa bir adamın əlində olması deməkdir.

– Burlanın oğlunun ətindən yeyib-yeməyəcəyinə və beləliklə, Qazanın namusunu sındırıb-sındırmayacağına Oğul – Uruz qərar verməlidir.

– **Beləliklə, Burla xatun Qazanın namusunun qoruyucusu yox, daşyıcısıdır. Qoruyucu – Uruzdur**. Ona görə də Daşyıcı qərarı bilmək üçün Qoruyucunun yanına gedir.

**§ 16.7. Namusun daşınma və qorunma funksiyaları:
Uruz “qoruyucu” kimi**

Süjetə diqqət edək:

– Burla xatun ağlaya-ağlaya oğlunun yanına gəlir və ona Şöklü Məliyin şərtini çatdırır: “Sənin ətündən, oğul-a, yeyəyinmi? Yoxsa, sası dinlü kafərin döşəginə girəyinmi? Ağan Qazanın namusını sındırayınmi? Necədəyin, oğul, hey?!” – dedi”¹⁰¹

– Uruz qəzəblənir: “Qoy bəni, qadın ana, çəngələ ursunlar! Qo ətimdən çəksünlər, qara qaurma etsünlər, qırq bəg qızının öginə ilətsünlər. Anlar bir yedigində sən iki yegil! Səni kafərlər bilməsünlər, tuymasınlar. Ta ki, sası dinlü kafərin döşəginə varmıyasan. Sağrağın sürmiyəsən. Atam Qazan namusını sımayasan. Saqın!” – dedi”¹⁰².

Bu dialoqda kosmoloji semantika ilə bağlı çox incə məna qatları var. Onlara diqqət edək:

– Burla əgər oğlunun ətində yeyərsə – oğulun ölümü, yeməzsə – atanın ölümü gerçəkləşəcək. **O, Uruzun ətindən yeyəcəksə**, yəni Uruz öləcəksə, bu halda Qazanın namusu qorunacaq. Bu da öz növbəsində Qazanın öz kosmik statusunu bərpa etmək imkanı, başqa sözlə, Xaosdan Kosmosa Diri/Xan/Alp/İgid statusunda qayıtması deməkdir. **O, Uruzun ətindən yeməyəcəksə**, yəni Uruz ölməyəcəksə, bu halda Qazanın namusu sınacaq, başqa sözlə, Qazan öz əvvəlki statuslarını bərpa edə bilməyib, kosmoloji dəyərlər baxımından ölü statusunda qalacaq.

– Bu Həyat-Ölüm invariantının Ata-Oğul paradiqmasıdır.

– Atanın həyatı oğulun ölümündən, Oğulun həyatı atanın ölümündən keçir.

¹⁰¹ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 47

¹⁰² Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 47

– Uruz öz ölümünə qərar verir. Bu, Qazanın namusunun qorunması deməkdir. Bu eyni zamanda o deməkdir ki, **Qazanın dirilməsi, Oğuz kosmosunun bərpası** mütləq şəkildə **Uruzun ölümünü tələb edir.**

– **Beləliklə,** Oğuz kosmosunun bərpasının ritual sxeminə görə, **Uruz qurban verilməlidir.**

§ 17. Qurbanvermə: Kosmosun ölüb-dirilməsi

Biz, beləliklə, inisiyasiya rituallarının ayrılmaz konsepti olan qurbanvermə ilə qarşılaşdıq. **Rituallar bütün hallarda qurbanverməni nəzərdə tutur.** Lakin bu tezis məsələnin ümumnəzəri tərəfidir. İnisiyasiya ritualları ilə bağlı epik süjetlərdə qurbanvermə konseptinin paradiqmatik struktur elementlərinə rast gəlinməsi təbii haldır. Lakin məsələ buna işarə etməklə bitmir. Məsələnin mühüm tərəfi Oğuz eposunun nəzərdən keçirdiyimiz bu fraqmentinin bir epik materiya kimi struktur elementlərinin, onlar arasındakı münasibət/əlaqələrdə ifadə olunan qanunların – bir sözlə, oğuz mifik düşüncəsinin “poetikasının” bərpası ilə bağlıdır. Bu, bütün hallarda bizdən təhlilə cəlb olunan konsepti imkanımız çatdığı qədər diqqətlə nəzərdən keçirməyi tələb edir.

§ 17.1. Uruz qurban kimi

Beləliklə, “namusun qoruyucusu” olan Uruz Oğuz kosmosunun bərpası üçün qurban verilməlidir. Bu halda Uruz qurbandır. **Diqqət edək:**

– Qurbanvermə konseptinin strukturuna görə, qurbanvermənin subyektı, yəni **qurban totem əcdaddır.**

– **Totem əcdad** öz nəslinin kosmoloji struktur sxeminin daşıyıcısıdır.

– **Ölüb-dirilmə** ritualı bu sxem əsasında aparılır. Ritual subyektı əvvəlki statusunda ölür: bu, onun strukturunun dağılması, **xaos durumuna keçid** deməkdir.

– Strukturu dağılmış subyekt əvvəlki **kosmik statusuna qayıtmaq** üçün bərpa olunmalıdır.

– Bərpa kosmoloji sxem əsasında aparılır. Bu **sxemin daşıyıcısı totem əcdaddır.**

– Kosmosun bərpası **totem əcdadın qurban verilməsi və onun ətinin yeyilməsi** şəklində həyata keçirilir.

– Demək, Uruzun qurban verilməsi kosmosun bərpasına xidmət edir. Bu halda onun **öldürülməsi və ətinin yeyilməsi** kosmosun bərpasının iki əsas konseptlə bağlılığını ortaya qoyur: **ölüb-dirilmə və qurbanvermə**.

§ 17.2. Qurbanvermə ölüb-dirilmə kimi

Uruzun öz anasından onun ətini yeməyi tələb etməsi süjetüstündə onun qəhrəmanlığı, atasının namusunu qoruması kimi təqdim olunur. Bu, süjetüstü məntiq baxımından doğrudan da belədir. O, atasının namusu uğrunda ölməklə **öz canını ona qurban verir**. Lakin kosmoloji sxemə görə, Uruz öz canını ölmək üçün deyil, dirilmək üçün verir. Bu, ritual sxemi baxımından **“can dəyişmə” – “can əvəzində can” – “can qurtarma”** deməkdir:

– Uruz atasının canının əvəzində öz canını verməklə **atasının canını xilas edir (“can qurtarmaq” konsepti)**.

– Atası da gəlib onları xilas etməklə Uruzun və digərlərinin **“canını qurtarır”**.

– Əgər Uruz öz canını “atasının namusu” uğrunda (başqa sözlə, onun canının əvəzində) qurban verməsə, bu halda Qazanın evinə aid nə varsa, o cümlədən Uruz əbədi olaraq Xaosda əsir qalacaqdır.

– Xaosda qalmaq isə əbədi olaraq xaotik statusda, yəni ölü statusunda olmaqdır.

– Demək, Uruz öz canını Xaos dünyasından (ölü statusundan) qurtulub, Kosmosa (diri statusuna) qayıtmaq üçün verir. **Bu – ölüb-dirilmədir.**

– **Beləliklə**, Uruzun qurban verilməsi ritualı onun ölüb-dirilmə prosedurundan keçməsi deməkdir. O, kaoslu statusunda ölməli, kosmoslu statusunda doğulmalıdır.

– Ölüb-dirilmə bir statusdan o biri statusa, bir məkandan o biri məkana mediasiya/adlama deməkdir.

– Mediasiya üçün bütün hallarda mediasiya/keçid mexanizmi olmalıdır.

– “Yağmalanma” boyunda biz mediasiya mexanizmi kimi iki struktur vahidi – Ala dağ və Dünya ağacı ilə qarşılaşmışıq.

– Uruzun ölüb-dirilmə ritualı Dünya ağacı vasitəsilə həyata keçirilir.

§ 17.3. Dünya ağacı ilə xəbərləşmə: alqış-qarğış

Beləliklə, Uruz özünün ölümünə və anasının onun ətindən yeməsinə qərar verir. Bu qərar “ölüb-dirilmə” sxemini işə salır. Süjetə diqqət edək:

“Kafərlər Uruzı alub **qənarə** dibünə gətürdilər. Uruz aydı: “Mərə kafir, aman! Tənrinin birliyinə yoqdur güman! Qoun məni bu ağacla **söyləşəyim**”, – dedi. Çağırıb ağaca soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış:

“Ağac!” “Ağac!” dersəm sana ərinmə, ağac!

Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac!

Museyi-Kəlimin əsası ağac!

Böyük-böyük suların köprisi ağac!

Qara-qara dənizlərin gəmissi ağac!

Şahi-mərdan Əlinin Döldülinin əyəri ağac!

Zülfüqarın qınılə, qəbzəsi ağac!

Şah Həsənlə Hüseyinin beşigi ağac!

Əgər ərdir, əgər övrətdir, qorxısı ağac!

Başın ala baqar olsam, başsız aqac!

Dibin ala baqar olsam, dibsüz ağac!
Məni sana asarlar, götürməgil, ağac!
Götürəcək olursan, yigitligüm səni tutsun, ağac!
Bizim eldə gərək idin, ağac!
Qara hindu qullarıma buyuraydım,
Səni para-para toğrıyalardı, ağac! – dedi”¹⁰³

Uruzun ağaca mətndə “söyləşmə” adlandırılan müraciəti kosmoloji strukturuna görə dialoq/xəbərləşmədir. Bu söyləşmə/xəbərləşmə Şaman/Qəhrəman arxetipinin paradıqmaları olan Kərəm və Qazanın xəbərləşmələri ilə eyni struktura malikdir:

Dialoqun tərəfləri: İnsan-Ağac.

Dialoqun məqsədi: Ağacın ona asılan Uruzun canını qəbul etməməsi.

Dialoqun informativ tipi: alqış və qarğış:

– Uruz əvvəlcə Ağaca dost/pənahdar kimi müraciət edir. Daha sonra ona qarğış edir.

– Bu, epik transformasiyalarla bağlıdır. Uruzun alqış və qarğışı Kərəmin Dağa alqış və qarğışlarında olduğu kimi, fərqli və ardıcıl aktlardır. Lakin süjetin transformasiyaları zamanı müraciətin bu iki informativ tipi qovuşaraq vahid mətn halına gəlmişdir.

Dialoqun kosmoloji tipi: mediativ-mistik kommunikasiya modeli:

– Uruz bir insan kimi Ağacla danışa bilməz. Əgər o, Ağaca müraciət edərsə, bu halda Ağacın ruhuna müraciət edir.

Dialoqun etnokosmik tipi: şaman qamlaşması:

Dialoqun süjetüstü forması: passiv (birtərəfli) xəbərləşmə:

– Uruz soruşur, Ağac cavab vermir;

Dialoqun süjetaltı forması: aktiv (ikitərəfli) xəbərləşmə.

¹⁰³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 47-48

Dialogun nəticəsi: Uruz ölsə də, Ağac onun canını almır (götürmür), yenə də özünə qaytarır .

Lakin məsələ bununla qurtarmır. Diqqəti cəlb edən əsas məsələ mətndə “qənarə” (yəni sallaqxanada kəsilən malı soymaq üçün asılqan kimi istifadə olunan ağac) adlandırılan ağacın adı ağac yox, Dünya ağacı olması ilə bağlıdır.

§ 17.4. Dünya ağacında ölüb-dirilmə

Uruzun asıldığı qənarə süjetüstünə görə qəssabların heyvanın başını kəsəndən sonra onu soymaq üçün asdıqları düz ağacdır. Bu ağac süjetaltında dünyanın Göy, Yerüstü və Yeraltı qatlarını modelləşdirən Dünya ağacıdır. Süjetüstündə onun izləri açıq-aydın işarələr şəklində qalmışdır. **Diqqət edək:**

Birincisi, Uruzun asılması adi bir heyvanın kəsilməsi yox, Qazanın namusunun sındırılması ritualının tərkibinə aid formuldur. Bu, Həyat-Ölüm ritualı, başqa sözlə, ölüb-dirilmə/inisiasiya mərasimidir. İnisiasiya bütün hallarda mediasiya tələb edir. Mediasiya, yəni dünyanın qatları arasında hərəkət üçün isə hökmən Dünya ağacı lazımdır. Bu baxımdan “qənarə” Dünya ağacı arxetipinin süjetüstündəki paradıqmasıdır.

İkincisi, Uruzun ağaca müraciətində o, istisnasız olaraq, mediasiya mexanizmi kimi alqışlanır. **Bu baxımdan ağac:**

– Məkkə və Mədinənin qapısı kimi **İçəri ilə Çöl, Sakral məkanla Profan məkan arasında;**

– Musa peyğəmbərin (ə.) əl ağacı kimi **Allahla (c.c.) İnsanlar arasında;**

– Suların körpüsü kimi **fərqli (qarşı) sahil məkanları arasında;**

– Həzrət Əli əleyhissəlamın atının yəhəri kimi **fərqli mənəvi məkan/dəyərlər arasında** (at mifologiyada birbaşa kosmosyaradıcı mediatorudur);

– Həzrət Əlinin əleyhissəlamın qılıncı Zülfüqarın qəbzəsi kimi **Həyatla Ölüm (Cəhənnəm) arasında**;

– Məhəmməd peyğəmbər salavatullahın nəvələri Həsən-lə Hüseyinin beşiyinin ağacı kimi **Həyatla Ölüm (Cənnət) arasında**;

– Dual kosmoqonik başlanğıclar olan **Ərlə Arvad arasında mediasiya/keçid mexanizmidir.**

Üçüncüsü, Uruzun Dünya ağacına qarğış etməsi bir neçə konsepti ortaya qoyur:

– Uruzun Şaman/Qəhrəman kimi mistik/mediativ funksiyasını;

– Dünya Ağacının asılacaq Uruzun alqışları ilə rəhmə gəlməməsini və onun canını qəbul etmək istəməsini.

– Uruzun buna görə Ağaca qarğış edərək onu qorxutmasını.

Bu halda **sual**: Uruzun bu qədər alqış etdiyi, mediativ varlıq kimi bütün identifikasiya əlamətlərini bildiyi Ağac nəyə görə onun canını qəbul etmək istəyir?

Cavab: Ona görə ki, bu ağac kafir dünyasının ağacı, xaosun hakimiyyətini simvollaşdıran Dünya ağacıdır.

Bu cavab bizi Qaraca Çobanın bağlandığı müvəqqəti Dünya ağacı ilə olduğu kimi, ikinci dəfə Dünya ağacının məhv edilməsi ilə qarşılaşdırır. Uruzun ağacı öz qullarına kəsdirəcəyi ilə hədələməsi kosmoloji semantika baxımından onun həmin ağacın xaosyaradıcı element (antikosmik mediasiya vasitəsi) kimi məhv edilməsinə qərar verməsi deməkdir.

Beləliklə, Uruzun ağacdən asılması onun Qaraca Çoban kimi ağacda ölüb-dirilmə ritualından keçirilməsi deməkdir. Bu, eyni zamanda, kosmoloji mahiyyəti etibarilə “ağacda dəfn etmə” aktıdır.

§ 17.5. Dünya ağacında dəfn etmə ölüb-dirilmə formulu kimi

Ağacda dəfn etmə ümumtürk kosmoloji düşüncəsinin qədim ritual formuludur. Oğuz eposundakı “Yağmalanma” boyunun Altay eposundakı bir analoquna müraciət edək. “Baybalçıkay” dastanında deyilir ki, Baybalçıkay öz kiçik yaşlı oğlu Ermelçinəklə ova gedir. Bu zaman adamyeyən Delbeqen¹⁰⁴ onların obasına hücum edir və Baybalçıkayın arvadını qaçırır. Deməmişkən, Baybalçıkay tayqada bir neçə dəfə Delbeqenlə qarşılaşıb və canını onun əlindən güclə qurtarıb. İndi ona görə də divdən qorxur. Buna görə də ananın dalınca atasının yerinə Ermelçinək yollanır. Delbeqen meşədə böyük bir tərənin içində yaşayır. Ermelçinək mağaraya yaxınlaşanda o, qara maral cildində qapının ağzında yatıbmiş. Ermelçinəyin atı göy marala çevrilib qara maralla döyüşə girir. Ermelçinək özü isə qartala çevrilib, anasını və Delbeqenin qızını götürüb uçur. O, Delbeqenin qızı ilə evlənir. Bundan qəzəblənib qisas (heyif) almaq istəyən Delbeqen şər ruh kimi Ermelçinəyə xəstəlik yollayır, o da bu xəstəlikdən ölür. Atasını onu iki “Ana ağacı”nda (“ene aqaş”) dəfn etmək istəyir. Ağaclar onun meyidini qəbul etmirlər. Eləcə də nə çay, nə də dağ onun meyidini ona görə qəbul etmirlər ki, o, Delbeqenin qızı ilə evlənib. Bu halda ata öz oğlunun ölmüş bədənini iki hissəyə bölür: bədənənin aşağı hissəsi – yeraltına, yuxarı hissəsi – göyə gedir¹⁰⁵.

Göründüyü kimi, “Baybalçıkay” dastanının süjeti “Yağmalama” dastanının sxem-süjeti ilə üst-üstə düşür. Hər ikisi yağmalama paradigmasını təcəssüm etdirir. Ən başlıcası, biz bu-

¹⁰⁴ Delbeqen Altay eposunda 7 başı, 7 udlaq/boğazı, 14 gözü olan adamyeyən divdir.

¹⁰⁵ С.С.Суразаков. Алтайский героический эпос. Москва, Наука, 1985, с. 39

rada Uruzun həmfunksioneri olan Ermelçinəyin ağacda dəfni ilə qarşılaşırıq. S.S.Surazakov yazır ki, “Baybalçıkay” dastanında ölünün ağacda dəfn olunması ilə tez-tez qarşılaşırıq¹⁰⁶.

Atasının Ermelçinəyi dəfn etmək istədiyi ağaclar adı ağaclar deyil. Onlar mətndə “ana ağac” (“ene aqaş”) adlandırılır. Ana ağac kosmoloji semantikasından baxımından Dünya ağacıdır. Onun ana adlandırılması ölmüş qəhrəmanı yenidən doğması ilə bağlıdır. Ana ağacın qəhrəmanın meyidini qaytarması kosmoloji planda onun Ermelçinəyi ölüb-dirilmə formulundan keçirməsi, yəni qəhrəmanın ağacda ölüb-dirilməsidir. Bu halda Ermelçinəyin həmfunksiyası olan Uruzun da ağacda asılması, başqa sözlə, öldürülməsi/dəfn edilməsi onun ağac vasitəsilə ölüb-dirilməsidir.

§ 17.6. Ermelçinək və Uruzun Dünya Ağacında dəfni inisiyasiya ritualı kimi

“Baybalçıkay” dastanı və “Yağmalanma” boyunun süjetinin əsasında eyni kosmoloji konsept – **fərdin qəhrəmana çevrilməsini gerçəkləşdirən inisiyasiya ritualı** durur. Bu, vahid inisiyasiya sxemidir. Həmin sxem Qazana münasibətdə **statusdəyişmə**, Uruz və Ermelçinəyə münasibətdə **statusartırma** variant/mexanizmini işə salır. Uruz və Ermelçinək bu ritual vasitəsi ilə bir statusdan o biri statusa adlayırlar. Süjetdəki ritual sintaqm-formullarına müqayisəli şəkildə **diqqət edək**:

– **Kosmosdan Aralıq məkana keçid:**

Baybalçıkay da Qazan kimi ova gedir. Bu, inisiyasiya ritualının işə düşməsi üçün mühüm şərtidir. Əgər qəhrəman evdə olsa, evini qoruyar və bu halda yağmalama baş tutmaz. Demək, inisiyasiyanı gerçəkləşdirən yağmalama mexanizminin

¹⁰⁶ C.C.Суразаков. Göst. əsəri, s. 39

işə düşməsi üçün Ev/Obanın başçısının (qoruyucusunun) onu başsız buraxması, başqa sözlə, Kosmosu tərک etməsi lazımdır.

– **Kosmosu tərک etmə “statusitirmə” aktı kimi:**

Baybalçıkay və Qazan ova getməklə Kosmosun başçısı/hakimi olma statusunu itirirlər. İstər Ala dağdakı ov, istərsə də tayqadakı ov aralıq məkan/statusu nəzərdə tutur. Bu, ikili statusdur. Aralıq məkan/statusda olan subyekt Kosmosla Xaosun bir-birinə qovuşduğu, birləşdiyi, müəyyən mənada eyniləşdiyi məkan/statusda olur. Bu, kosmoloji mahiyyət baxımından liminal hal, keçid/astana statusudur. Bu, eyni zamanda subyektin həm diri (kosmoslu), həm də ölü (xaoslu) olması deməkdir. Demək, Baybalçıkay və Qazan ova getməklə kosmosdakı statuslarından məhrum olub, ikili statusa keçirlər.

– **Yağmalama Xaos-Kosmos əvəzlənməsi kimi:**

Baybalçıkay və Qazan evi tərک edən kimi onların evini uyğun olaraq Delbeqen və Şöklü Məlik yağmalayır. Delbeqenin div/adamyeyən obrazı və Şöklü Məliyin “kafir” epiteti onların hər ikisinin Xaosun obrazlaşması (personifikasiyası) olduğunu ortaya qoyur.

– **Yağmalama statusdəyişmə ritualı kimi:**

Yağmalama Qazan və Baybalçıkaya münasibətdə statusdəyişmə mexanizmini işə salır. Hər ikisi yağmalama ilə hakimi olduqları Kosmosdan müvəqqəti məhrum olur və yalnız Kosmosun yenidən bərpası ilə onlar da yenidən onun başçısına çevrilirlər. Bu, statusdəyişmədir. Qazan və Baybalçıkayın zahiri deaktivliyi (fəaliyyətsizliyi) bununla bağlıdır. Baybalçıkay oğurlanmış arvadının dalınca getmir. Süjetüstü bunu onun divdən qorxması ilə izah edir. Lakin bunun əsl mənasının iz/işarələri süjetüstündə qorunub qalıb. Məlum olur ki, Baybalçıkay tayqada bir neçə dəfə Delbeqenlə qarşılaşıb və canını onun əlindən qurtara bilib. Bu, onun statusartırmanı nəzərdə tutan inisiyasiya ritualından həmin qarşılaşmalar vasitəsilə artıq keç-

məsi deməkdir. Baybalçıkay tayqada Delbeqenlə bir neçə dəfə qarşılaşıb, vuruşub və “canını onun əlindən qurtarıb”. Həmin “can qurtarma” kosmoloji sxem baxımından onun Xaosa gedərək orada ölüb-dirilmə (“can qurtarma”) yolu ilə inisiyasiya ritualından keçməsi deməkdir. İndiki halda Qazan və Baybalçıkay Kosmosun başçısıdır. Kosmos/Ev/Oba əldən gedir və onların başçılığı altında qəhrəmanlar Kosmosu xilas edirlər. Bu, onları yenidən Kosmosun başçısı kimi təsdiq edir. Bu da öz növbəsində onların statusdəyişmədən irəli gələn deaktivliyini şərtləndirir. Biz “Yağmalama” boyunda Qazanı da Baybalçıkay kimi fəaliyyətsiz görürük. Qəhrəmanlığı Qazan deyil, onun başçılıq etdiyi kosmik güclər həyata keçirirlər. Çünki o, Kosmosun başçısıdır: onun bütün fəaliyyəti başçılıqdan ibarətdir. Bu halda Qazanın yenidən Kosmosun başçısı (xan/bəylərbəyi) olması üçün onun başçılıq etdiyi kosmik güclərin (bəylərin) Kosmosu xilas etməsi lazımdır. Əgər edə bilməsələr, bu halda Qazanın fərsiz/yararsız/antiqəhrəman başçı olduğu üzə çıxacaq. **Demək, statusartırma mexanizmini nəzərdə tutan qəhrəmanlıq aktını Qazan deyil, onun başçılıq etdiyi güclər həyata keçirməlidir. Bu başqaları indiki halda Qəhrəman/Bahadır/Alp/İgid olmaq sınağından keçən Uruz və Ermelçinəkdir.** Çünki Qazanın başçılıq etdiyi 24 oğuz bəyinin də bu sınaqdan keçməyə ehtiyacları yoxdur: onlar artıq alp/igid statusartırma ritualından keçərək Bəy adını almışlar.

– **Ermelçinək və Uruzun qəhrəmanlığı statusartırma ritualı kimi:**

Ermelçinəyə münasibətdə hər şey aydındır. Atasının onu özü ilə ova aparması, daha sonra Ermelçinəyin divin məkanına (Xaosa) gedərək anasını xilas etməsi və bununla da öz obasına Bahadır/Qəhrəman kimi qayıtması onun keçdiyi inisiyasiya ritualını birbaşa statusartırma aktı kimi təsdiq

etməyə imkan verir. O, ərgənlik/inisiasiya ritualından keçməklə kiçik yaşlı **uşaqdan qəhrəmana** çevrilir.

Uruza münasibətdə məsələ qəlizdir və çox diqqətli olmaq tələb olunur. Onun “qəhrəmanlıq” sxemindən keçməsi göz qabağındadır: Şöklü Məlik Qazanın “ordısına” hücum edəndə öz 300 igidi ilə qəhrəmancasına vuruşur, əsirlikdə ölümü atasının namusundan üstün tutaraq Salur Qazanın adına ləkə düşməyinə razı olmur. Bunlar birmənalı şəkildə qəhrəmanlıq formullarıdır. Lakin təkcə bunlara əsaslanıb, Uruzun yeniyetməlik statusundan alplıq statusuna qalxmasını nəzərdə tutan statusartırma ritualından keçdiyini söyləmək çətindir. Çünki “Dədə Qorqud” eposunun əsas cavan qəhrəmanlarından olan Uruz haqqında digər boylarda da bəhs olunur. Elə dastanın “Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da ata Salur Qazan Altay dastanındakı ata Baybalçıkay kimi öz oğlunun “əlindən tutub” onu ova aparır. Bu, ərgənlik/inisiasiya ritualıdır. Yəni Uruz bu rituala Bəy/İgid/Alp statusuna qalxır. Lakin “Yağmalanma” boyunun lap başlanğıcında biz onu artıq 300 igidin başçısı olan alp/igid statusunda görürük. Burada ən incə məqam Qazan ova gedərkən onu öz evinin üstündə başçı qoymasındadır. Bu, o deməkdir ki, Qazan “Ala dağa – Keçid məkanına – Ov ritual rejiminə” mediasiya edərkən özünün **Evin başçısı statusunu** ilk növbədə oğlu Uruzla dəyişir. **Bu, Uruzun statusdəyişmə ritualının subyektinə çevrilməsi deməkdir.** Bu halda buradan belə bir nəticə də çıxarmaq olar ki, “Yağmalanma” ritualı bütövlükdə Qazanın statusdəyişmə ritualı olduğu kimi, Uruzun da bir **varis kimi** statusdəyişmə ritualıdır. Lakin biz **hələlik** bu fikrimizi təsdiq etmir və Uruz/Ermelçinək paralelliyini əsas götürüb, Uruzun inisiasiya ritualında ölüb-dirilməsini ərgənlik xarakterli statusartırma kimi qəbul etməklə kifayətlənirik. Belə ki, **Uruzun “Yağmalanma” boyundakı bütün fəaliyyət aktları onun “qəhrəman/alp/igid” kimi təsdiqinə xidmət edir.**

Bu barədə dəqiq fikri Uruzla bağlı dastanda qorunub qalmış bütün ritual sxemlərini öyrənməklə söyləmək olar.

– **Xaos və onun şəkilləri:**

Delbeqen istər zahiri görkəmi, istərsə də məkani mənsubiyyəti baxımından xaotik varlıqdır. O, kosmosun düşməni kimi adamları yeyir və antikosmik görkəmi var. Şöklü Məlik obrazı da bütün real cizgilərinə baxmayaraq, özünün ilkin xaotik işarələrini müəyyən qədər qoruyub saxlayıb. Uruzun çəngələ çəkilməsi ümumən onların adam əti yediğini göstərir. Görkəmləri də eybəcər və dəhşətlidir.

Delbeqen meşədəki təpənin içində yaşayır. Meşə mifologiyada xaos, təpənin içərisi, başqa sözlə, torpağın altı (yer-altı) xaotik məkan hesab olunur. Oğuz eposunda da Şöklü Məliyin yaşadığı yerin təsvir olunmaması **antitəsvir kimi xaotik atmosferi** ortaya qoyur.

– **Ermelçinək və onun atı Şaman/Qəhrəman kimi:**

Ermelçinək və onun atı Delbeqenin dünyasına – Xaosa şaman kimi cilddəyişmə/çevrilmə yolu ilə daxil olurlar. Qəhrəmanın atı göy marala, özü – qartalə çevrilir. “Yağmalanma” boyunda Uruzun çevrilmə/cilddəyişməsini görməsək də, əvəzində Kosmosdan Xaosa mediasiya edən digər obrazların (Qazan, Çoban, Burla xatun, 40 bəy qızı) cilddəyişmələri şaman çevrilmə formulunun boyun poetikasını üçün səciyyəvi olduğunu ortaya qoyur. Digər tərəfdən, Uruzun da öz ölümünə razı olaraq, 40 bəy qızı kimi **anasını tanımaması** bir davranış aktı olaraq yalançılıq formulunu gerçəkləşdirir. Xaosda yalançılıq etmək Şaman/Qəhrəmanın davranış kompleksinə aid normativ aktdır. Bu, o deməkdir ki, Uruz da Şaman/Qəhrəman arxetipinin daşıyıcısıdır.

– **Evlənmə ərgənlik/inisiasiya ritualına aid formul kimi:**

Delbeqenin qızını oğurlayan Ermelçinək onunla evlənir. Evlənmək ərgənlik ritualının üzvi formuludur. Statusartırma ritualından keçən fərd yeniyetmə statusundan Alp/İgid/Qəhrəman statusuna qalxır. Bu halda “qəhrəmancasına elçilik” sxemi Qəhrəmana çevrilmə prosesinin strukturunu təşkil edir. Maraqlıdır ki, Oğuz eposunda Uruzun evlənməyinin təsviri yoxdur. Biz onu heç bir boyda “qəhrəmancasına elçilik” motivinin funksioneri kimi görmürük. Lakin **“evlənmə” bir ritual aktı kimi bütün hallarda statusartırma xarakterli inisiyaya rituallarının üzvi struktur formuludur.** Bunsuz Kosmos tamamlana/yarana bilməz. Statusartırma bir kosmik statusdan o birisinə keçməkdir. Bu, bütün hallarda kosmosyaratma hadisəsidir. Ritual subyekti bir statusda ölür (Xaosda yenidən qurulur), o biri statusda dirilir. Yəni Kosmos ölür və yenidən yaranır. Yaranış bütün hallarda Kişi və Qadın başlanğıclarının birləşməsini tələb edir. Bu birləşmə/evlənmə olmasa, yeni kosmos/status yarana bilməz.

– **Ritual ölüm Kosmosun yaranış aktı kimi:**

Ermelçinək “qayınatası” Delbeqenin ona yolladığı xəstəlikdən ölür. Onun meyidini nə iki “ana ağac”, nə çay, nə də dağ qəbul etmir. Bu halda ata öz oğlunun ölmüş bədənini iki hissəyə bölür: bədənə aşağı hissəsi – yeraltına, yuxarı hissəsi – göyə gedir. “Ermelçinəyin ölümü” bir süjet kimi **ilkın əcdadın bədənindən kosmosun yaranması sxemini** təsvir edir.

Bir sıra kosmoqoniyalarda dünya kosmik insan bədənini kimi təsvir olunur. Burada kosmosun müxtəlif hissələri insan bədəninin hissələrinə uyğun olmaqla makrokosm (dünya – S.R.) və mikrokosmun (insanın – S.R.) vəhdətini göstərir¹⁰⁷. Hind mifologiyasında Puruşa, İran mifologiyasında Hörmüzd, skandinav mifologiyasında İmir, yunan mifologiyasında Zevs,

¹⁰⁷ Е.М. Мелетинский. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, с. 212

Çin mifologiyasında Pan-qu, Tibet mifologiyasında Klumo öz bədənləri ilə kosmosu modelləşdirirlər¹⁰⁸. Qeyd edək ki, Oğuz mifologiyasında da Oğuz eyni funksiyanı yerinə yetirir: Oğuz Kağan oğuz dünyasını müxtəlif qatlardan məhz bir insan obrazında modelləşdirir: Oğuz – insan, Oğuz – etnos/xalq, Oğuz – coğrafi ad (məkan), Oğuz – zaman (“Oğuzun zamanında” ifadəsi zamanın antopomorflaşmasını modelləşdirir)¹⁰⁹.

Beləliklə, mifologiyada ilkin əcdadın ölməsi ilə onun bədəni dünya və onun ayrı-ayrı ünsürlərinə çevrilir. Bu halda Ermelçinəyin bədəninin aşağısının yeraltına, yuxarisinin göyə getməsi onun bədəninin həm dünyanın modeli olmasını, həm də bu ölmüş bədəndən dünyanın yaranmasını göstərir. Bu, bizə Ermelçinək/Uruz paralelində Uruzun da ölümünü kosmosun yaranması kimi qəbul etməyə imkan verir.

– **Dünya ağacı qəhrəmanı yenidən doğan Ana ağac kimi:**

Altay eposunda Ana ağac(lar) Ermelçinəyin meyidini qəbul etməyərək geri qaytarır. Demək, Ermelçinəyin ölmüş bədəni ağaca gedib-qayıdır. **Bu gedib-qayıtma ölüb-dirilmədir.** Ermelçinəyin bədəninin Ağaca yollanması onun ölümünü, Ağacın bədəni geri qaytarması – dirilməyini bildirir. Dirilmə doğulma şəklində baş verir. Zətən mifologiyada yaranış elə doğuluş deməkdir. Ağacın Ermelçinəyi doğması onun “Ana” ad/funksiyasında ifadə olub. Mifologiyada Ananın funksiyası doğmaqla yaratmaqdır.

Uruzun da ağacda ölüb-dirilmə sxemi, başqa sözlə, ölməyi və doğulması süjetüstündə qorunub qalmışdır. Ölmüş Ermelçinəyi Ağacda dəfn etməyə apardıqları kimi, Uruzun da

¹⁰⁸ В.В.Евсюков. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988, с. 79-88

¹⁰⁹ S.Rzasoy. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, “Ağrıdağ”, 2003, s. 23

Ağacda öldürməyə/dəfn etməyə aparırlar. Ana ağac onun bədənini geri qaytardığı kimi, Uruz da Ağacdən onun bədənini geri qaytarmağı tələb edir. Ermelçinək ölür və Ana ağacda yenidən doğulur. Uruzun ağacda doğuluşu Ermelçinəkdən bir qədər fərqlidir. Burada doğucu Ana təkcə Dünya ağacı yox, həm də Burla xatundur. **Burla xatun Uruzun ölümündə, ətinin yeyilməsində və doğuluşunda birbaşa iştirak edir.** Bu, onun Yer Ananın epik paradıqması olduğunu ortaya qoyur.

§ 18. Yer Ananın Qəhrəman/Şamanı yeməsi və yenidən doğması

Ərgənlik, yaxud şamanolma ritualının ümumi sxeminə görə, statusartırma ritualından keçən subyekt, yaxud gələcək şaman:

– Köhnə statusundan ayrılır: bu ayrılma ritual ölüm şəklində gerçəkləşir.

– Ölmüş subyekt ölüm dünyasına Xaosa gedir;

– Xaosda Yer Ananın yanında/məkanında subyektin bədənini hissələrə ayrılır: ya ətini sümükdən ayırırlar, ya Yer Ana onun ətini yeyir və s.

– Sonra subyektin bədənini yenidən yaradılır: ya bədənini hissələrini yenidən birləşdirirlər, ya da Yer Ana yediyi subyektini yenidən doğur.

– Yenidən doğulmaqla yeni insana çevrilmiş subyekt öz yeni statusunda Kosmosa qayıdır.

Statusartırma ritualının iki mühüm konsept/obrazı var: ölüb-dirilmə ritualından keçən **subyekt** və bu ölüb-dirilməni həyata keçirən **Yer Ana obrazı**.

Yer Ana – bir obraz kimi kosmosyaradıcı konseptdir. Xaosa gəlmiş subyektin bədəninin hansı şəkildə öldürülməsindən, hansı şəkildə yenidən yaradılmasından və bunu icra edənlərin obraz/şəkillərindən asılı olmayaraq, bütün bunların hamısı Yer Ana obraz/kompleksini təşkil edir. Yəni subyektin öldükdən sonra dirilməsi üçün o, yenidən doğulmalıdır. Bu doğuluş hansı şəkillərdə (parçalanmış ətlərin sümüklərlə birləşdirilməsi, yaxud subyektin ətinin yeyilərək yenidən doğulması) baş verməyindən asılı olmayaraq ritual subyektini yenidən doğmaq Yer Ananın funksiyasıdır. Bu baxımdan, dirilmə/dəyülmə bütün hal/şəkilləri ilə Yer Ana arxetipinə bağlıdır.

§ 18.1. Yer Ananın Uruzu yeməsi və yenidən doğması

“Baybalçıkay” dastanında Yer Ana ağac obrazındadır: Ana ağac/“Ene aqaş”.

“Yağmalanma” boyunda Yer Ana həm ağac, həm də insan/qadın obrazlarındadır və çox asanlıqla bərpa olunur. Ölüm-dirilmə formulunun struktur sxeminə diqqət edək :

– **Uruzun öldürülmək üçün dar ağacına aparılması:** köhnə statusdan ayrılma.

– **Uruzun ağacla dialoq/xəbərləşməsi (alqış-qarğış):** inisiyasiyanın konsept/sxem/məqsədinin elan olunması.

– **Uruzun ağacdən asılması və sağ qalması:** Dünya Ağacının (Ana ağacın) subyekti öldürməsi və yenidən doğması.

– **Uzun ətinin yeyilməsi qərarı və sağ qalması:** Yer Ananın subyektin ətini yeməsi və onu yenidən doğması.

– **Uruzun ölməkdən canını qurtarması:** subyektin ölməsi və dirilməsi.

Beləliklə, boyda Yer Ana invariantını iki paradiqmada görürük:

Ağac – bu, süjetüstündə “qənarə” adı ilə qorunub qalmış Dünya Ağacıdır.

İnsan – bu, öz oğlu Uruzun asılma, öldürülmə, ətinin yeyilmə sxeminə daxil edilmiş Burla Xatun obrazıdır. Burla xatunun Uruzun öldürülməsi ritualında bütün davranışları ixtiyari hərəkətlər yox, Yer ananın inisiyasiya ritualındakı rol/funksiyasının “təkrarıdır”. Yer ana inisiyasiya ritualında ölərək Xaosə gəlmiş qəhrəmanı öldürür, yeyir, sonra yenidən doğur. **Burlanın Uruzun öldürülmə ritualındakı “iş” də elə Yer Ananın bu funksiyasını “təkrarlamaqdan” ibarətdir.** Bu halda Burla xatun Yer Ananın epik paradiqmasıdır. Başqa sözlə, epoxal transformasiyalar zəminində fasiləsiz müasirləşmələr, nəhayət, mifik Yer Ana obrazını epik Burla

xatun obrazına transformasiya etmişdir. Burla xatunun “Doğucu ana” funksiyası Şöklü Məliyin onu öz döşəyinə salmaq istəməsi motivində və Uruzun anasına müraciətlə dediyi “Sən sağ ol, **qadın ana!** Babam sağ olsun! // Bir mənim kimi oğul bulunmazmı olur” ifadəsində¹¹⁰ qorunub qalmışdır.

Uruzun inisiasiya ritualı şaman/qəhrəmanın inisiasiya sxemi üzrə gedir. Qeyd olunduğu kimi, “şaman olma” və “qəhrəman olma” rituaları statusartırma formulları kimi eyni mədəniyyətdə şaman və qəhrəman kodları üzrə gerçəkləşən vahid inisiasiya sxemidir. Səciyyəvidir ki, statusdəyişmə rituallarının subyektivi olan qəhrəmanın mediasiya ssenarisi də şamanın mediasiya ssenarisi ilə eyni sxemə tabedir. Bu da öz növbəsində Uruzda olduğu kimi, Qazanın da ölüb-dirilmə ritualını Qəhrəman/Şaman arxetipinin struktur sxemi əsasında bərpa etməyə imkan verir.

§ 18.2. Yer Ananın Qazanı yeməsi və yenidən doğması

Diqqət edək:

– Xanlığını itirmiş Qazan yenidən xan olmaq üçün statusdəyişmə ritualından keçməlidir.

– Bunun üçün onun ölməsi, Xaosu getməsi və orada yeni statusda dirilərək Kosmosa qayıtması lazımdır.

– Xaosda dirilmə doğulma şəklində baş verir.

– Doğulmaq üçün Doğucu ana lazımdır. Bu – Yer Anadır: o olmasa, ritualda ölmüş Qazan dirilə/doğula bilməz.

– Bu baxımdan, Qazanın xanolma ritualının ən vacib ünsürü Yer Anadır.

¹¹⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 47

– Bu da öz növbəsində Qazanın **qarıciq anasının** boydakı nominativ (tamamilə fəaliyyətsiz) funksiyasının üzərinə işıq salır.

– Ritual subyektinin ölərək yenidən doğulması (qurulması) Xaosda baş verir. Bu kosmoloji məntiqə uyğun olaraq hamı: yenidən dirilməli olan Qazan da, yenidən dirilməli olan Uruz da, o cümlədən onları doğmalı olan Yer Ana(lar) da Xaosdadır.

– Hər subyektin öz Yer Anası var. Uruzu Yer Ana/Burla doğduğu kimi, Qazanı da onun öz Yer Anası – Qarıciq ana doğmalıdır.

Süjetə diqqət edək:

Xaosda sanki “göydən düşən” Qazan Şöklü Məliyin düşərgəsinə çatan kimi ilk işi anasını diləmək olur: “Qarıciq çoban, anamı kafərdən diləyeyim, at ayağı altında qalmasun”, – dedi”¹¹¹.

Maraqlıdır ki, Şöklü Məliyə müraciət edən Qazanı nə altun ban evi, nə ağır xəzinəsi, nə Burla xatun, nə oğlu Uruz, nə şahbaz atları, nə qatar-qatar dəvələri maraqlandırmır. O hətta arvadı Burla xatunun burada əsirlikdə qalmasına da razıdır (“Qırq incə bellü qızla Burla xatunu götürüb durursan, sana yesir olsun!”¹¹²), təkcə anasını istəyir: “Qarıciq anam götürüb durursan, mərə kafər, anamı vergil mana // Savaşmadın, uruşmadın qayıdayım-gerü dönəyim, gedəyim...”¹¹³

Bizcə, boyda Qazanın ilk öncə qarıciq anasını istəməsinin onun qocalığı, ayaq altda qalıb ölə bilməsi ilə izah olunması sonrakı epik məntiqi əks etdirir. Buna qalsa, onun arvadı

¹¹¹ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 48

¹¹² Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 48

¹¹³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 48

da bir qadın kimi 40 incə belli qızla ayaq altında qalıb ölə bilər. Süjetaltı bizə başqa şey deyir. **Diqqət edək:**

– Boyda Qazanın Şöklü Məlikdən anasını istəməsi xüsusi motiv – dialoq/xəbərləşmədir.

– Bu xəbərləşmə bütün sonrakı epoxal transformasiyalara rəğmən **qarıciq ananı** bizə məhz **doğucu ana** funksiyasında təqdim edir. Onun doğuculuğu dialoq/xəbərləşmədə iki dəfə xatırlanır. Birinci dəfə Şöklü Məliyin dilində:

Qarıciq ananı gətürmüşüz, bizimdir,
Sana verməziz, Yayxan keşiş oğluna verəziz,
Yayxan keşiş oğlindən oğlı toğar,
Biz anı sana ğərim qoruz...¹¹⁴

İkinci dəfə Qaraca Çobanın ona cavabında:

Mərə kafir, Qazanın anası
Qarıyubdur oğul verməz¹¹⁵.

Beləliklə, qarıciq ana obrazı ilə bağlı süjetüstündə qorunub qalmış kosmoloji işarələri toplayıb birləşdirdikdə onun Qazanın statusdəyişmə ritualındakı Doğucu ana funksiyası üzə çıxır. Qazan Xaosda hökmən yenidən doğulmalıdır. Onun bütün varlığı yenidəndoğulmaya müncər olunur. Bu baxımdan, Qazanı maraqlandıran yalnız onun yenidən doğulma aktını həyata keçirəcək Qarıciq (Yer) anadır.

¹¹⁴ Kitabi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 49

¹¹⁵ Kitabi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 49

§ 19. Kosmosun xilası: bütün kosmik ünsürlərin ölüb-dirilməsi

Qazanın Şöklü Məliklə dialoq/xəbərləşmədə öz evinə aid olan ünsürlər içərisində yalnız qarıcıq anasını istəməsi süjet-üstünün bunu necə (ananın qocalıq üzündən ayaq altıda qala bilməsi qorxusu, yaxud Qazanın Şöklü Məliyə kələk gəlməsi ilə və s.) izah etməsindən (əsaslandırmasından) asılı olmayaraq, **ananı istəmə** Qazanın bir ritual subyekti olaraq statusdəyişmə ritualında yerinə yetirməli olduğu funksional hərəkət formullarından biridir. Başqa sözlə, ananı istəmə statusdəyişmə ritualının struktur sxeminə aid zəruri davranış formuludur. **Diqqət edək:**

– **Ananı istəmə xüsusi ritualdır.** Qazan anasını istəmək üçün Şöklü Məliklə dialoq/xəbərləşmə ritualı keçirir.

– **Ananı istəmə** statusdəyişmə ritualının strukturunu təşkil edən zəruri **sxem/formuladır.**

– Ananın istənilməsinin rituallaşdırılması bunun **Qazanın davranış sisteminə aid/daxil olan zəruri hərəkət formulu** olduğunu ortaya qoyur.

– Bu halda **Qazanın** dialoq/xəbərləşmədə **Evə aid olan digər ünsürləri** (arvadını, oğlunu, xəzinəsini, ilxısını, dəvə sürüsünü) **istəməməsi** bunların istənilməsinin onun **ritual vəzifələrinə aid/daxil olmadığını** ortaya qoyur.

Sual: Bəs bu halda Evin digər ünsürlərini kim istəməli, başqa sözlə, xilas etməlidir?

Cavab: Qarıcıq ana xaricində Evi bütün başqa ünsürləri ilə birlikdə xilas etmək funksiyası Qazanın yox, onun başçılıq etdiyi kosmik güclərin ritualdan irəli gələn vəzifəsidir.

Diqqət edək:

– Qazanın evi onun başçılıq etdiyi Oğuz kosmosunun simvolu, Oğuz etnokosmik ünsür və dəyərlərinin konsentrisiya olduğu, bağlandığı Mərkəz/Nüvədir.

– Ev/Mərkəz/Nüvənin tale/davranışı ona konsentrasiya olunan bütün ünsürlərin tale/davranışını müəyyənləşdirir.

– Qazanın evi Qazanın və onun 24 bəyinin hakimiyyəti-ni simvollaşdırır. Bu halda Qazanın evinin yağmalanması Qazanı xanlıqdan məhrum etdiyi kimi, eyni zamanda bu xanlıqda təmsil olunan 24 oğuz bəyini də hakimiyyətdən məhrum edir.

– Demək, Qazan kimi, 24 oğuz bəyi də Ev/Kosmosu xilas etməlidir.

– Bu, eyni zamanda onların da statusdəyişmə ritualından keçdiyini göstərir.

– 24 oğuz bəyinin Ala dağda ovda olması onların da ritual subyekti olduğunu ortaya qoyur.

– Ov/Aladağ keçid statusu və məkanıdır.

– 24 oğuz bəyi Oğuz kosmosunu xilas edə bilməsə, onlar yenidən hakimiyyətə, yəni əvvəlki statuslarına qayıda bilməyəcəklər. Bu baxımdan onların bu ritualda hamısının birlikdə və hər birinin ayrılıqda öz ritual vəzifələri var.

– 24 oğuz bəyi birlikdə vuruşaraq Qazanın Oğuz kosmosunu simvollaşdıran evini xilas edirlər.

– Oğuzlu Salur Qazan kafir Şöklü Məliyi öldürür.

– Oğuzlu Dəli Tondaz kafir Qara Tükən Məliyi öldürür.

– Oğuzlu Dəli Budaq Buğacığ Məliyi öldürür.

– Qazanın qardaşı kafirin bayrağını qılınclayır/öldürür.

Beləliklə, Qazan və onun 24 oğuz bəyi statusdəyişmə ritualında **hərə özünə aid olan vəzifəni** yerinə yetirir. Bu halda Qazanın öz qarıcıq ananı istəməsi onun xanolma ritualındakı əsas vəzifəsinin Yer Ananın vasitəsilə ölüb-dirilmədən ibarət olduğunu göstərir. Evin digər ünsürlərinin xilasını onun başçılığı altında Oğuz kosmik güclərinin/bəylərin ritual vəzifəsidir. Hər kəs öz vəzifəsini yerinə yetirməklə bütün Oğuz kosmosu ölüb-dirilmə ritualından keçərək bərpa olunur.

§ 20. Kosmosun ölüb-dirilməsi canqurtarma/candəyişmə kimi

Ölüb-dirilmə “can” konsepti ilə bağlıdır. Bu halda Qazan xan və Oğuz bəylərinin kafirləri öldürməsi **canqurtarma/candəyişmə/canı geriye alma** formuludur. **Diqqət edək:**

Şöklü Məlik başda olmaqla boyda öldürülən Qara Tükən Məlik və Buğacığ Məlik öldürülsələr də, sonacan ölmürlər. Belə ki, bu üç kafir bəyi eyni oğuz bəyləri tərəfindən “Dədə Qorqud” dastanının on iki boyunda bir neçə dəfə öldürülmürlər. İkinci boydakı öldürmə işini eyni kafirlər üzərində Qazan və Dəli Dondar üçüncü boyda, Qara Budaq isə dördüncü boyda təkrarlayır. Bu baxımdan, təkrar öldürmə aktı “Dədə Qorqud” mətni üçün səciyyəvi formuludur. Göründüyü kimi, bir boyda öldürülən kafirlər o biri boyda dirilirlər. Bu, ölüb-dirilmədir ¹¹⁶. Demək, statusdəyişmə ritualında kafirlərin öldürülməsi hər iki qarşı tərəf üçün ölüb-dirilmədir. **Yenə də diqqət edək:**

– Öldürənlər oğuzlar, ölənlər kafirlərdir.

– Öldürmək can almaqdır. Demək, oğuzlar kafirlərdən can alırlar.

– Boyda üç oğuzlunun üç kafirin canını necə almasının xüsusi təsvir olunması zəruri ritual formuludur və birbaşa şaman/qəhrəman paradiqması ilə bağlıdır.

– Boyda bu üç oğuzludan başqa o biri oğuzların kafirlərin canını necə almaları təsvir olunmur. Çünki **onlar kafirləri öldürürlər**. Bu üç oğuz qəhrəmanı isə kafirlərin canını almaqla **candəyişmə (canı gerialma)** aktını həyata keçirirlər.

¹¹⁶ Kafir obrazlarının ölüb-dirilməsi haqqında geniş şəkildə bax.: S.Rzasoy. Oğuz mifinin invariant strukturundan / “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” məcmuəsi, X kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 146-161; S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 127-144

– Yada salaq ki, Dəli Tondaz və Qarabudaq (Dəli Budaq) boyun əvvəlində Qazanın ova getmək təklifini təsdiq etmiş subyektlərdir.

– Dəli Tontazın “dəli”, Qarabudaq/Dəli Budağın “qara/dəli” adları onların xüsusi statuslarının işarələridir. “Dəli” və “qara” adları bu subyektlərin Xaosla bağlı ikili statusa malik mediator/şaman/qəhrəman olduqlarını ortaya qoyur.

– “Dəli” statusdəyişmə, yaxud statusartırma ritualında ölüb-dirilmə prosedurundan keçən subyektdir.

– Subyektin ritualda ölməsi **onun canının xaoslular tərəfindən oğurlanması/aparılması/yağmalanması** deməkdir.

– Bu halda boyda canı geriyyə alma (canqurtarma/candəyişmə) əməliyyatını üç şaman/qəhrəman həyata keçirir: Qazan öz canını bir şaman/qəhrəman kimi Şöklü Məlikdən, Dəli Tontaz xaoslu Qara Tükən Məlikdən, Qarabudaq/Dəli Budaq isə Buğacıq Məlikdən geri alır.

– **Xaosa gedib, canı geriyyə gətirmə istisnasız olaraq şaman/qəhrəmanın funksiyasıdır.**

– **Bu da öz növbəsində Salur Qazan, Dəli Tontaz və Qarabudaq/Dəli Budaq obrazlarının kosmoloji status baxımından Şaman/Qəhrəman arxetipinin epik paradiqları olduğunu birmənalı şəkildə təsdiq edir.**

§ 21. Qazanın evinin Kosmosa bərpa ritualı: Dədə Qorqud

Statusdəyişmə ritualının sonuncu mərhələsi Qazanın Evinin Oğuz kosmosuna (yaxud kosmosunda) bərpasıdır. Bu, ayrıca ritualdır və Kosmosda Dədə Qorqudun patronluğu ilə həyata keçirilir. **Süjetə diqqət edək:**

“Qazan bəg ordısını, oğlanını-uşağını, xəzinəsini aldı, gerü döndü altun təxtində. Yenə evini dikdi. Qaracıq çobanı əmiraxur elədi. Yedi gün, yedi gecə yimə-içmə oldı. Qırq baş qul, qırq qırnaq oğlu Uruz başına azad elədi. Cılasun qoc yigitlərə qalaba ölkə verdi; şalvar, cübbə, çuqa verdi.

Dədəm Qorqut gələbən boy boyladı, soy soyladı. Bu oğuznaməyi düzdi-qoşdı...”¹¹⁷

Süjetin sintaqmlarını ritual-mifoloji kod səviyyəsində oxuyaq:

– **Bərpa ritualı:** “Yedi gün, yedi gecə yimə-içmə oldı”;

– **Evin bərpa formulu:** “Yenə evini dikdi”;

– **Hakimiyyətin bərpa formulu:** “Gerü döndü altun təxtində”.

– **Qurbanvermə formulu:** Uruzun adına 40 qurban verilir. “Qırq baş qul, qırq qırnaq oğlu Uruz başına azad elədi”. **Bu, 40 can qurbanıdır.** 40 qul-kənizin azad edilməsi ritual-mifoloji baxımdan onların canının azad edilməsi deməkdir. Bunun altında Uruzun “40 can”, “40 gün”, “40 məkan” paralel-metaforik kodları üzrə Kosmosa bərpa ritualı durur. Başqa sözlə, Uruzun Kosmosa ritual bərpa/dönüş/qayıdışı 40 gün çəkir, o, bu müddətdə 40 mənzildən ibarət aralıq/keçid mərhələsini qət edir və hər mərhələdə bir can olmaqla ümumən 40 can qurban verilir.

¹¹⁷ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 50

– **Statusartırma formulu.** Ritualdan keçən Qaraca Çobanın statusu artırılır: “Qaracıq çobanı əmiraxur elədi”.

– **Statusbərpa formulu.** Statusdəyişmə ritualında öz hakimiyyətlərini itirmiş 24 oğuz bəyinin əvvəlki statusları bərpa olunur. “Cılasun qoc yigitlərə qalaba ölkə verdi; şalvar, cübbə, çuqa verdi”. Qazanın bəylərə verdiyi ölkə, şalvar, cübbə və çuxa onların bərpa olunmuş hakimiyyətlərini simvollaşdırır.

Ritual rejimindən çıxma: “Dədəm Qorqut gəlübən boy boyladı, soy soyladı. Bu oğuznaməyi düzdi-qoşdı”.

“Yağmalanma” ritualını Dədə Qorqud tamamlayır. Bu, həmin ritual haqqında oğuznamənin yaradılması (doğulması) şəklində baş verir. Bunun iki semantik səviyyəsi var:

Birincisi, “Yağmalama” haqqında oğuznamənin qoşulması magik söz ritualıdır. Dədə Qorqud “yağmalama” hadisəsini oğuznamə ilə yaddaşlaşdırmaqla onu Oğuz kosmosunun sakral hadisəsi presedentləşdirir: o, ulu əcdad Oğuz kağandan qalan “Yağmalanma” adətinin doğru-düzgün həyata keçirildiyini təsdiq edir.

İkincisi, statusdəyişmə və statusartırma ritualları bütün hallarda ölüb-dirilmə formulları ilə həyata keçirilir. Kosmos ölür, Xaos çevrilir, sonra Kosmos kimi yenidən doğulur. Dədə Qorqudun keçirdiyi “boy boylama” ritualı Kosmosun yenidən doğulma ritualıdır. Bundan əvvəlki tədqiqatlarımızda bərpa etdiyimiz kimi, “boy” sözü oğuz kosmoloji düşüncəsində doğuluşla bağlı məna konseptidir¹¹⁸. Məs., “boylu” qadın. Bu halda “doğuluş” konsepti ilə bağlı söz olan “boy boylama” ifadəsinin mənası Oğuz kosmosunun və onun magik söz proeksiyası olan “Oğuznamə”nin doğulmasını ifadə edir.

¹¹⁸ Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 291-295

§ 22. Statusartırma statusdəyişmə ritualının tərkib hissəsi kimi

Bir qədər əvvəl qeyd etmişdik ki, Uruzun statusdəyişmə, yaxud statusartırma ritualından keçdiyini söyləmək çətindir. Çünki “Yağmalanma” ümumən statusdəyişmə ritualıdır. Bu halda onun tərkibinə aid olan rituallardan hansınınsa statusartırma formulu olacağı bizdə şübhə doğururdu. Ancaq ritualdan əvvəl Qazanın Dərbənddə qoyunlarını otaran Qaraca Çobanın oğuzların kafirlər üzərində qələbəsindən sonra Kosmosun bərpa ritualında əmiraxur təyin edilməsi “Yağmalanma” ritualının həm statusdəyişmə, həm də statusartırma rituallarından ibarət ritual kompleksi olduğunu təsdiqlədi. Bu da öz növbəsində Uruzun inisiyasiyasının statusartırma ritualı olduğu qənaətini indiki halda bir az da möhkəmləndirir. Belə ki, Uruzla bağlı ritualda “aprobasiya olunan” (sınaqdan keçirilən) kosmoloji dəyərlərin hamısı qəhrəman/alp/igid statusunun etik kodeksinə aid konseptlərdir. Oğuzda bir igidin Bəy/Qəhrəman adı alması üçün onun mütləq “hünərli” və “ərdəmli” atributlarını qazanması lazımdır. Uruzun keçdiyi ritual da onu məhz “hünərli” və “ərdəmli” igid kimi təsdiq edir.

Ağaverdi Xəlil yazır ki, əski türk cəmiyyətinin əsas intellekt vahidi kimi “ərdəm” semantemi xüsusi seçilir. Bu semantem özündə ədəb, ərkan, əxlaq, bilik, mənəvi gözəllik, fəzilət, şərəf və ləyaqət kimi kateqoriyaları ehtiva edir... “Ərdəm” əski türk cəmiyyətində etik minimumu ifadə edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Oğuz igidlərinə ad verilməsi zamanı iki əsas zəruri qabiliyyətdən (ərdəm və hünər) birinin “ərdəm” olduğu aydın şəkildə görünür. Məs., eposun birinci boyunda ritualın başçısı Dədə Qorqud oğuz igidinin mənəvi və fiziki yetkinliyini təsdiq edəndən sonra boy başçısı Dirsə xan ona

bəylik, başqa sözlə, sosial status verir, toplumda yerini müəyyənləşdirir. Beləliklə, “ərdəm”in bütövlükdə türk mədəni fenomenini ifadə etdiyi aydınlaşır¹¹⁹.

Göründüyü kimi:

– Qazanın statusdəyişmə ritualında oğlu Uruzu öz əvəzində evin müvəqqəti başçısı qoyması statusdəyişmə ritualı çərçivəsində həyata keçirilən statusartırma formuludur.

– Qazanın bütöv eposda öz oğlunu Bəy/Alp/İgid kimi görmək istəməsi xüsusi kosmoloji konseptdir. Bu konsept eposda Uruzla bağlı bütün ritual süjetlərinin mətnaltı məntiqini təşkil edir.

– Uruz Qazanın oğlu kimi onun varisidir. O, inisiasiya ritualından keçərək Varis/Bəy statusuna qalxmalıdır.

– İnisiasiya ritualından keçən Uruz özünün hünərli və ərdəmli olduğunu təsdiq edir və öz köhnə statusundan yeni Varis/Qəhrəman/Bəy statusuna qalxır. Dədə Qorqud onu bu statusda təsdiq edir. Bu da öz növbəsində bizə Uruzun keçdiyi inisiasiya sınağını statusartırma ritualı kimi qəbul etməyə imkan verir.

¹¹⁹ A.Xəlil. Əski türk savlarının semiotikası. Bakı, “Səda”, 2006, s. 121-122

§ 23. Salur Qazanın xanolma rituallarının invariant modelinin bərpası¹²⁰

Təkrar qeyd edək ki, S.Qarayevə görə, eposda Qazanın xanolma ritualı üç dəfə təsvir olunmuşdur: Bunlardan birincisi “Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunda baş verir. İkincisi “Salur Qazanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” boyunda, üçüncüsü “İç Oğuz Taş Oğuzun asi olub Beyrək öldüğü boyu bəyan edər” boyunda müşahidə olunur¹²¹.

O üç boy əsasında Qazanın “taxtdan düşüb yenidən taxta qayıtmasını” aşağıdakı kimi modelləşdirmişdir: “xan əvvəlcə toplumu iki hissəyə ayırır, sonra özü ayırdığı bu hissələrdən birinin tərəfindən çıxış edir. Ən sonda o, tərəfindən çıxış etdiyi qrupu da tərk edərək hakimiyyətsizləşir. Daha sonra onun yenidən taxta qayıtmaq mücadiləsi başlayır. Hər üç boyda xanın ritual izolyasiyası onun yenidən taxta qayıtması ilə yekunlaşır. Mərkəzi gücün mütəhərriklik qazanması (yəni hökmdarın taxtdan düşüb yenidən taxta qayıtması) kontekstində müvafiq boylardakı bütün faktların semantikasında dəyişikliklər ortaya çıxır. Xanın taxtdan enməsi xaotik durumu ortaya çıxarır ki, sonda xanın yenidən taxta qayıtması ilə bərqərar olan kosmik nizam cəmiyyət üzvlərinin köhnə statuslarında da dəyişikliklərin yaranmasına səbəb olur: vəzifələr paylanılır, qırx qız və qırx igidin ərgənlik statusu cə-

¹²⁰ Bu kitabda Salur Qazan obrazı ilə bağlı apardığımız tədqiqatın bitkinliyini təmin etmək üçün bundan əvvəl çap olunmuş “Dədə Qorqud eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilkin bərpə təcrübəsi” adlı monoqrafiyamızın “Salur Qazanın xanolma rituallarının invariant modellərinin bərpası” adlı 10-cu paragrafını (*Bakı: Elm və təhsil, 2024, s. 166-198*) bu kitaba əlavə etməyi məqsəduyğun hesab etdik.

¹²¹ S.P.Qarayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (olyazması), s. 1-6

miyyət tərəfindən qəbul edilir, asi Dış Oğuz İç Oğuzun hakimiyyətini qəbul edir və s.”¹²².

O müvafiq model üzrə II boyda Qazanın xanolma modelinin ritual-mifoloji strukturu aşağıdakı kimi müəyyənləşdirir:

– Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nda Qazan Oğuzu ikiye ayırır: evdə qalanlar və ova gedənlər. Daha sonra özü də ova gedənlərlə birgə yola düşür. Ov prosesində gördüyü qara qayğulu yuxu ilə ordusunu ovda tərk edib geri qayıdır və beləliklə, tərəfindən çıxış etdiyi qrupu da tərk edir ki, bununla da hakimiyyətsizləşən xanın ritual izolyasiyası gerçəkləşir¹²³.

– Kosmik dünyadan kənarında dayanan və bəzi hallarda ona qarşı təhdidedici mövqedən çıxış edən Qaraca çoban epusun müvafiq situasiyasında da ritual modelin tələbinə uyğun olaraq liminal vəziyyətə düşən hökmdarı günahkar elan edərək xanlıq atributlarından məhrum etməyə yönəlmiş davranışlar nümayiş etdirir¹²⁴.

– Ac Qazan yemək yedikdən sonra ona qeyrət gəlir, kosmik dünyanı, bəylərin tənəsini xatırlayaraq Qaraca çoban üzərində üstünlük əldə edir. Yəni Qazan kosmik hökmdarlığının bərpası istiqamətində ilk addımı bir qədər əvvəl ona tənə edərək güc göstəricilərini əlindən almaq istəyən Qaraca çoban üzərində üstünlük əldə etməsi olur¹²⁵.

– “Qazanın evinin yağmalanması boyu”nda Oğuz igidləri cəm olub Qazanın hakimiyyəti altında birləşənə qədər o, heç bir qəhrəmanlıq göstərmir. Bu məqama qədər çobanın igidliyi daha

¹²² Qarayev S. Dədə Qorqud epusu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 363-364

¹²³ Yenə orada, s. 17-54

¹²⁴ Yenə orada, s. 42

¹²⁵ Yenə orada, s. 49

qabarıq şəkildə diqqəti cəlb edir. Çünki xanın bu vəziyyəti anti-norma və keçid situasiyanın aktuallaşması deməkdir¹²⁶.

Beləliklə, xaosa gedən və ordan yenidən doğulan Oğuz cəmiyyəti ritualın rəhbəri Qazan xan tərəfindən yenidən təşkil olunur, kosmik ssenari işə düşür: ordu qurulur, xəzinəsi bərpa olunur, evlər tikilir, hakimiyyət gücü yenidən doğulur (cübbə, şalvar paylayır, bəylik verir), Qaraca çoban yenidən kosmosun sərhəddindən kənara qoyulur (diqqət: bəylik verilmir, əmiraxur təyin edilir). Və ən əsası, bu prosesdə 40 kəniş və 40 qul “Uruz başına” azad olunur. Buradakı “azad etmə” faktı metaforik olaraq uşaqlıqdan ərgənliyə keçid metaforası kimi də qəbul edilə bilər. Yəni ailə mühitindən, ata mülkiyyətinin təbəddici gücündən azad olmaq özlüyündə bir qrup qulun azad edilməsində metaforik olaraq təcəssüm olunur. Burada anlaşılan odur ki, 40 qul və 40 kənişin azad edilməsi aktı onların özünü təsdiq edən Uruzla oxşar statusa gətirilməsi semantikasını daşıyır¹²⁷.

Ancaq bu siyahıya yeni tapılmış, lakin tədqiqatçılar tərəfindən mətnin özündəki adına əhəmiyyət verilməyib, cürbəcür adlarla adlandırılmış, orijinal adı “Kitabi-Türkman lisani” olan “Dədə Qorqud” oğuznaməsini də əlavə etmək lazımdır. Bu oğuznamədə Salur Qazanın yeddi başlı əjdaha ilə vuruşundan bəhs edən hekayət Oğuz-Türk inisiyasiya sxem-modelinin bərpası baxımından son dərəcə zəngin material verir.

§ 23.1. Qazanın II boyda xanolma ritualının struktur sxemi

İstər bəyolma, istərsə də xanolma inisiyasiya rituallarının struktur sxemləri, demək olar ki, universaldır. Lakin bu barədə biliklərimiz Qərb alimlərinin (V.Qennep, V.Terner və

¹²⁶ Yenə orada, s. 55

¹²⁷ Yenə orada, s. 57-62

b.), əsasən, ibtidai xalqların ritualları əsasında apardıqları rekonstruksiya sxemlərinə əsaslanır. Türk ritual mədəniyyətinə dair təsviri tədqiqatlar saysız şəkildə aparılsa da, inisiyasiya ritualının strukturu hələ də tam şəkildə modelləşdirilməmişdir. Universal modelin (invariant sxemin) qurulması təklərin öyrənilməsindən keçir. Bu cəhətdən, Qazanın “Dədə Qorqud” dastanından məlum olan xanolma rituallarının hər birini ritualı təşkil edən mənadaşıyıcı ünsürlər baxımından tədqiq edəcəyik.

II boydakı xanolma ritualının struktur sxemi:

1. Qazanın ova getməklə kosmosu tərkməsi:

İstər “ov”, istərsə “səfər” xanolma və bəyolma rituallarının mühüm ünsürüdür. Qazanın Ala dağa ova getməsi deməkdir. Ala dağ kosmosla xaos arasında keçid məkanıdır.

2. Qazanın xanlıq statusundan məhrum olması:

Qazan Ala dağda ovda olarkən onun xanlığının simvolu olan evi düşmənlər tərəfindən əlindən alınır.

3. Qaraca çobanın Qazanı əvəz edərək, onun evinin yarısına sahiblənməsi:

Qazanın evi, mal-mülkü, sahib olduğu ərazilər ona məxsus dünyanı – kosmosu təşkil edir. Kosmosun mərkəzi hissəsi olan ev düşmənlər tərəfindən oğurlanır. “Eposda kosmosun, xanlığın əsas simvollarından biri “Ağ ban ev”dir. Məlum olduğu kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”un ikinci boyunda kosmosun simvollarından biri olan “Ağ ban ev” getdiyinə görə xanlıq da itirilir”¹²⁸. Lakin kosmosun periferiyasını təşkil edən hissə Qaraca çoban tərəfindən qorunur. Qazanın kosmosda olmadığı müddətdə həmin periferik kosmosun (yarım kosmosun) sahibi onun *əvəzində* Qaraca çoban olur.

4. Qaraca çobanın Qazanın əvəzində onun xanlıq statusunun yarısına sahiblənməsi:

¹²⁸ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 363-364

Qazanın kosmosda olmadığı müddətdə onun periferik kosmosunun (Dərbəndin) sahibi olan Qaraca çoban bununla Qazanın *əvəzində* onun *xanlıq statusunun yarısına* sahiblənir.

5. Qaraca çobanın Qazanı əvəz edərək, onun qəhrəman statusunun yarısına sahiblənməsi:

Qaraca çoban qəhrəman Qazanın kosmosda olmadığı müddətdə onun periferik kosmosunun (Dərbəndin) yarısını Qazanın *əvəzində* qəhrəmancasına qorumaqla onun eyni zamanda *qəhrəman statusunun yarısına* sahiblənir.

6. Qaraca çobanın Qazanı əvəz edərək, onun bəylik statusunun yarısına sahiblənməsi:

Qaraca çoban qəhrəman Qazanın kosmosda olmadığı müddətdə onun periferik kosmosunun (Dərbəndin) yarısını Qazanın *əvəzində* qəhrəmancasına qorumaqla eyni zamanda onun *bəy statusunun yarısına* sahiblənir. Kafirlər ona təslim olub onların tərəfinə keçməyin qarşılığında bəylik statusu təklif edirlər. Lakin Qaraca çoban bunu qəbul etmir, öz bəyi Qazanın *əvəzində* vuruşur və bununla da onun bəylik statusunun yarısına sahiblənir.

7. Statusdəyişmə: Qazanla Qaraca çobanın statuslarının əvəzlənməsi.

Beləliklə, xanolma ritualında kosmosu tərk edən Qazan özünün xanlıq statusunun bütün atributlarından məhrum olur. Onun xanlıq statusu düşmənlərlə Qaraca çobanın arasında bölünür. Lakin bu bölünmə ritual xarakteri baxımından fərqlidir:

a) Düşmənlərin Qazanın xanlıq statusunun simvolu olan evini yağmalayaraq ona sahiblənməsi xaosyaradıcı aktdır;

b) Çobanın Qazanın xanlıq statusunun yarısına sahiblənməsi kosmosyaradıcı aktdır. Çünki düşmənlər Qazanın xanlıq statusunu onun əlində *həmişəlik* almaq istədikləri halda, Qaraca Çoban onun xanlıq statusunun bütün atributlarına *müvəqqəti*, yəni 40 günlük ritual müddətində sahiblənir. Bu – status-

dəyişmə ritualıdır. Həmin ritualın subyektləri əvvəlki statuslarından məhrum olaraq, biri-birinin statuslarına sahib olurlar.

8. Qaraca çobanın Qazanın qəhrəman statusuna tam şəkildə sahiblənmək istəməsi:

Qazanın xanlıq statusunun bütün atributlarının yarısını qazanmış Qaraca çoban ondan bu atributların hamısını almaq istəyir. O, Qazandan onun atını, nizəsini, qalxanını, qılıncını, yay-oxunu istəyir ki, gedib onun oğurlanmış evini xilas etsin.

Çobanın bu təklifi Qazanın artıq qəhrəman yox, antiqəhrəman statusunda olduğunu göstərir: o, ritual müddətində hər şeyindən məhrum olmuşdur. Bu cəhətdən, Qazan xanolma ritualında qəhrəmanlıq göstərərək xanlığını geri qaytarmalıdır.

Qaraca çobanın təklifində ən mühüm nöqtə onun alt və üst mənalara malik olmasıdır:

– Qaraca çobanın Qazana etdiyi təklif üst mənada onun öz ağasına nə qədər sadıq olduğunu, hətta Qazanın uğrunda ölümə belə razı olmasını göstərir.

– Lakin çobanın təklifi alt qatda onun Qazanın xanlıq və qəhrəmanlıq statusunu tam şəkildə ələ keçirmək niyyətini ifadə edir.

Xanolma inisiyasiya, yəni ölüb-dirilmə ilə statusu artırmaq, yaxud dəyişdirmək ritualıdır. Çobanın sözləri onun ölüb-dirilmə ritualından keçmək istədiyini göstərir. Burada ən mühüm nöqtə çobanın Qazanın evi uğrunda savaşa “öz paltarının qolu ilə alınıdakı qanı silmək istəməsidir:

Kafərə mən varayın, yeñidən toğayın öldürəyin,
Yeñümlə alnum qanın bən siləyin.

Ölürsəm səniñ uğrıña bən öləyim.
Allah-təala qorsa, eviñi bən qurtarayın...¹²⁹

“Yeñümlə alnum qanın bən siləyin” ifadəsi inisiyasiya mərasiminin mühüm aktıdır. “Dədə Qorqud” dastanında inisiyasiya ritualından keçən qəhrəmanlar alnından (**əslində – gözündən**) yaralanır, axan qan onların gözünü örtür və qəhrəman kor olub heç kəsi tanımır. Bunun ardınca identifikasiya, yəni “tanınma” ritualı gəlir. Biz buna dastanın müxtəlif boylarında Qanturalı ilə, Qazanla bağlı rast gəlirik. Xaosə yeni statusə sahiblənmiş qəhrəman kosmosə dönərkən onun kimliyi, yəni həqiqətən yeni statusə sahiblənib-sahiblənmədiyini yoxlanılır. Çobanın da öz alnındakı qanını silmək istəyi onun identifikasiya ritualından keçərək, Qazanın əvəzində (onun cildində, şəklində, görkəmində Yalançı Qazan kimi) Oğuz elinə qayıtmaq istədiyini göstərir.

9. Statusdəyişmə ritualında Qaraca çobanın – Qazana, Qazanın – çobana çevrilməsi:

İnisiyasiya ritualında xaos dünyasına keçmiş, orada ölüb-dirilərək yeni status qazanmış fərdin kosmosə – Oğuz elinə qayıdarkən kimliyinin yoxlanılması çevrilmə aktından soraq verir. Çevrilmə, yaxud başqa adları ilə desək, metamorfoza, dönərgəlik, ümumən, obrazın paltardəyişmə, yaxud başqa üsullarla özünün zahiri görkəmini, şəklini dəyişməsidir¹³⁰.

¹²⁹ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, s. 46

¹³⁰ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издание Ленинградского Университета, 1986, с. 111; Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, s. 62; Sakaoğlu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, s. 29; Ocak A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, s. 154; Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах.

Çobanla Qazan formalarını dəyişərək bir-birinə çevrilirlər. Bu, ritual müddətində baş verən yalançı kimlikdir. İndi Qazan – yalançı çoban, çoban da – yalançı Qazandır.

10. Qazanın çobana çevrilməsinin xaosa keçid vasitəsi olması:

Xaos ölümlər dünyasıdır. Oraya ölmədən getmək mümkün deyildir. Xaosun sərhədinə diri statusunda gəlib çatmış şaman/qəhrəmanlar həmin dünyaya ritual ölümlə, yəni cilddəyişmə/çevrilmə ilə “yalançı ölü” statusunu əldə edərək daxil olurlar.

Qazanın – çobana, çobanın da – Qazana çevrilməsi onların ritual ölüm keçirməsini göstərir. Xanolma ritualının inisiyasiya sxemə görə, Qaraca çoban Qazandan onun qəhrəmanlıq atributlarını (statusunu) kosmosla xaosun sərhədində istəyir. Çoban düşmənlərin dünyasına (xaosa) gedərək, Qazanın oğurlanmış evini qaytarmaq istəyir. Bu cəhətdən,

Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147; Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности” // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67; Kazımoğlu M. Folklorunda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, s. 11; Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı: Çəşioğlu, 2004, s. 275; Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: Azərənşr, 2009, s. 33; Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 55; Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, s. 144; Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>; Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, s. 78; Almalı, M. Eski Uyğur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCICA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012, s. 2; <https://news.milli.az/society/33988.html>; Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, Elm və təhsil, 2011, s. 390; Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2019, s. 9-26

Qazanla çoban arasındakı dialoq xaosa keçid ritualının tərkib hissəsidir:

– Bu dialoq süjetüstü planda Qaraca çobanın öz ağası uğrunda hər cür fədakarlığa razı olması, süjetaltında isə statusdəyişməni forma (dekorasiya) gerçəkləşdirən *cilddəyişmə/çevrilmədir*.

– Qazan sərhəddən kaos dünyasına çobanın görkəm/ cildində, çoban isə Qazanın forma/şəklində keçməlidir. Əks halda tanına bilərlər.

– Qazan Oğuz elinin başçısı, kosmik subyektdir. O, xaosa kosmik statusda daxil ola bilməz. Bunun üçün xaotik status lazımdır. Çoban isə özünün “qara” statusu “Qaracüq” adı ilə marginal/mediatordur. Başqa sözlə, xaosa adlamaq istəyən Qəhrəman bir qam//şaman kimi öz cildini dəyişməli, çobana çevrilməlidir.

– Kosmoloji sxemə görə, Qazanla çoban öz statuslarını və cildlərini dəyişirlər. Qazan süjetaltında öz alp/igidlik atributlarını – Qonur Atını, Nizəsini, Qalxanını, Qılıncını, Oxlarını və Yayını ona verir.

– Çoban statusdəyişmə ritualında bunları almaqla *müvəqqəti olaraq* (güman ki, ya 7 günlük “kiçik ölüm” müddətinə, ya da 40 gün müddətinə) Qazanın xan və alp igid statuslarına yiyələnir. İndi Qazan ritual müddətində – çoban, çoban isə – Qazandır. Beləliklə, rollar dəyişir.

11. Qazanla Qaraca çobanın statuslarının dəyişilməsinin müvəqqəti olması haqqında ritual müqaviləsinin bağlanması:

Çoban Qazanın qəhrəmanlıq statusuna tam şəkildə yiyələnmək, yəni ritual müddətində əldə etdiyi müvəqqəti statusu daimi statusa çevirmək istəsə də, Qazan buna razı olmur. Çünki çoban onun evini xilas etsə idi, xanlıq bütün atributları ilə çobana keçəcək və Qazan bütün bunlardan əbədi olaraq məhrum olacaqdı. Odur ki, Qazan onu özünün

təkbaşına qəhrəmanlıq etməli olduğu savaşa buraxmır. Bu cəhətdən, Qazan çobanla yalnız xaosda ediləcək qəhrəmanlığın necə bölünməsi haqqında razılığa gəlinəndən sonra onu savaş meydanına buraxır. Onların arasındakı ritual müqaviləsinə görə, Qazan öz evini xilas etməyə, Qaraca çoban düşmənlərlə savaşda həlak olmuş qardaşlarının qanını almağa gedir.

12. Ritualın başa çatması ilə Qazanla çobanın yenidən əvvəlki statuslarına qayıtması:

Qazan düşmən ölkəsində (Xaosda) öz evini xilas edir, Qaraca çoban isə qardaşlarının qanını alır. Bununla da Qazan yenidən xan olur, Qaraca çoban isə əmiraxur, yəni çobanların əmiri, başçısı olur. Başqa sözlə, ritualın sonunda yenidən statusdəyişmə proseduru baş verir: Qazan öz xan statusuna, Qaraca çoban da özünün çoban statusuna qayıdır. Bu – ritual semantikasından baxımından Qazanın və çobanın yenidən dirilmələridir.

Qazanın xanolma ritualı təfərrüatlarla zəngindir. Biz onları əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində çox böyük həcmdə və detallı şəkildə artıq təhlil etmişik¹³¹. Odur ki, burada ritualı sxemləşdirmə üsulu ilə təsvir etdik və həmin ritualın ən mühüm detalının *statusdəyişmə* olduğu aşkarlandı.

Beləliklə:

– Qazan, “Dədə Qorqud”un II boyundakı xanolma ritualında öz qəhrəman statusunu Qaraca çobanla dəyişir. Bu, Qazanın – çobana, çobanın isə – Qazana çevrilməsi deməkdir.

– Qaraca çoban Qazanın xanlıq, bəylik və qəhrəmanlıq statuslarına *tam şəkildə* deyil, yalnız *yarısına* sahiblənə bilir.

– Çevrilmə üsulu ilə gerçəkləşdirilən statusdəyişmə inisiyasiya baxımından Qazanın *bədəninin yarısının* çobanlaş-

¹³¹ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, s. 305-415

ması (çevrilməsi), çobanın isə *bədəninin yarısının* Qazanlaşması (çevrilməsi) deməkdir.

– Xanolma və bəyolma rituallarında “alının qanla örtülməsinin”, yəni gözün tutulmasının (**kor olmasının**) hallandırılması **göz** semanteminin inisiasiya ritualının ən mühüm elementi olduğunu göstərir.

§ 23.2. Qazanın XI boyda xanolma ritualının struktur sxemi

Qazan dastanının “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıqardıği boyı bəyan edər” adı XI boyunda yenidən xanolma ritualından keçir. S.Qarayev XI boyu “xan olma” ritualı kontekstində “Xəlvəti ova çıxma hakimiyyətdən imtinanın metaforası kimi” tədqiq etmişdir.¹³² Bu modelə görə “Qazan xanın dustaq olduğu boy”da isə Qazan şahinçi başına xəlvətcə ova getməyi əmr edir və yalnız 25 ərənlə ova çıxır. Onda onun ərənləri öldürülür və Qazan əli-qolu bağlı düşmən məmləkətinə aparılır və bununla da bu hökmdarın boydakı ritual izolyasiyası həyata keçirilir”¹³³. O yazır ki, “Bu boydakı üç məsələ təhlil etdiyimiz problem baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir:

1. Qazanın ova xəlvətcə getmək istəyi;
2. Qazanı yuxu tutması və igidlərin ona qayıtmaqla bağlı təklifinin müqabilində Qazanın daha da irəli getməklə bağlı təkid etməsi;
3. Onun düşmənin qalasını görüb yatması;
4. Bütün igidlərinin şəhid olması”¹³⁴. O yazır ki, “Xanın, o cümlədən digər qəhrəmanların “xaosa gedib qayıtmala-

¹³² Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020, s. 250-255.

¹³³ Yenə orada, s. 17-18

¹³⁴ Yenə orada, s. 250-251

rı”nın prototip əsasında ölüm və doğum metaforası dayandığına görə, səfər zamanı onun təkliyinin təmin olunması zəruri hadisə kimi diqqəti cəlb edir”¹³⁵. “Beləliklə, Qazan xan olaraq xaosa tərək edilir və oradan dönüb yenidən hakimiyyət başına keçməsi dünya ağacının, hakimiyyətin simvolu olan çadırın tikilməsi ilə sona çatır. Bu da eposda çadırı hökmdarlıq, yenidən qurulmanın simvolu kimi qəbul etməyə imkan verir”¹³⁶.

Bu boyda da II boyda olduğu kimi, Qazanın xanolma ritualı ilə Uruzun ərgənlik/bəyolma ritualları paralel təsvir olunmuşdur. Bu da təbiidir. Çünki ərgənlik ritualı Ata-Oğul ritual konflikt modelinə əsaslanır. Oğul özünün şərti ritual düşməni olan atasına qalib gəlməklə xanlıq taxtında oturmağa layiq olduğunu sübut edir. Bu isə ritual kontekstdə oğulun atanı xanlıq statusundan məhrum etməsi deməkdir. Ritualın başa çatması ilə xanlıq yenidən ataya qaydır. Bu da onu göstərir ki, bəyolma və xanolma ritualları bir-birilə birgə şəkildə çalışan rituallardır.

Qeyd edək ki, XI boy da digər boylar kimi alt və üst planlara malikdir. Üst plan Qazan mərkəzli olub, istisnasız olaraq onun “bir nömrəli” qəhrəmanlığını tərənnüm edir. Alp Aruz mərkəzli olub, onun qəhrəmanlıq tipologiyasının üzərində qurulmuş alt qatda isə Qazanın antiqəhrəman davranışlarının şahidi oluruq. O, məsuliyyətsizliyi ucbatından əsir düşür, xanlıqını itirir və sonda oğlu Uruz tərəfindən xilas edilərək əvvəlki statusuna qaytarılır.

Qazanın XI boyda yenidən xanolma ritualının struktur sxemi:

1. Qazanın xan statusu:

O, boyun əvvəlində məhz xan kimi təqdim olunur.

2. Qazanın ov ritualında kosmosla xaos arasındakı aralıq məkanda olması:

¹³⁵ Yənə orada, s. 251

¹³⁶ Yənə orada, s. 255

Qazan II boyda olduğu kimi ova gedir. Ovda düşmən sərhədinə qədər gəlir.

3. Qazanın “yuxu” modeli ilə ölüm dünyasına – xaosa keçməsi:

Qazan düşmən qalasının yanında 7 günlük yuxuya gedir. Bu adi yuxu deyildir. Oğuzlarda həmin yuxu “kiçik ölüm” adlanır. Yəni bu yuxuya gedənlər ölüm dünyasına getmiş olurlar.

4. Qazanın ölümlər dünyasında özünü qəhrəman kimi təsdiq etməsi:

Düşmənlər Qazanı öz ölümlərinin dəfn olunduğu quyuda əsir saxlayırlar. O, burada ölümlərə əziyyət verir. Düşmənlər Qazana onları tərif etməyin (öyməyin) qarşılığında azadlıq vəd edirlər. Lakin Qazan öz ölümünə razı olsa da, düşmənləri tərif etmir.

5. Qazanın ölümlər dünyasında ölüb-dirilməsi:

Kafirlər onları öymədiyi üçün Qazanı öldürmək istəyirlər. Lakin oğuzların onlardan qisas alacağından qorxub diri saxlayırlar. Bu, ritual müstəvisində Qazanın ölüb-dirilməsi deməkdir.

6. Qazanın kosmosa dönüşünün tanıtım//identifikasiya ritualının vasitəsilə baş verməsi:

Qazanı xilas etməyə gələn Oğuz bəyləri onunla qarşılaşanda aralarında tanıtım ritualı baş verir. Qazan bir-biri Oğuz igidlərini tanıdıqdan sonra onun inisiyasiya ritualından həqiqətən keçmiş qəhrəman, yəni həqiqi Qazan olması təsdiq olunur.

7. Qazanın yenidən xan olması:

Boyun sonunda Qazanın xan çadırını qurdurması və bu münasibətlə 7 gün, 7 gecə “toy-dügün”, “yemə-içmə” məclisi qurdurması onun yenidən xan olmasının oğuzlar tərəfindən qəbul və təsdiq olduğunu göstərir.

Burada aydınlaşdırılmağa ehtiyac olan ən mühüm məsələ Qazanın yenidən xan olma ritualında onun ritual dublyorluğunu kimin etməsidir. Boyun üst qatında ritual dublyoru Qazanın qayınatası Bayındır xandır. Uruzun onu özünə ata bilməsi, daha sonra babası Bayındırın onun əsil atası olmadığından xəbər tutması Bayındır xanın ata statusunun müvəqqəti ritual dublyorluğu olmasını, yəni onun ritual müddətində *yalançı ata* rolunu oynadığını təsdiq edir.

Ancaq süjetin alt qatında isə Qazanın dublyor hökmən Alp Aruz olmalıdır.

Beləliklə, Qazanın XI boyda öz əksini tapmış yenidən xanolma ritualı bir sıra elementlər (“kiçik ölüm” modeli, xaosun – ölümlər dünyasının təsviri) baxımından maraqlı kəsb etsə də, “Alp Aruz variantı”nın bərpası baxımından ciddi material vermir.

§ 23.3. Qazanın XII boyda xanolma ritualının struktur sxemi

XII boyun ritual strukturu, bircə, Qazanın yenidən “xanolma” ritualından daha çox, onun **“xanlar xanı olma”**, yəni İçoğuz və Dışoğuz da daxil olmaqla bütün Qalın Oğuz elinin xanı olma ritualı ilə bağlıdır. Bu boyun ritual semantikasını vaxtilə çox geniş şəkildə təhlil etmişik¹³⁷. Bu cəhətdən, XII boydakı xanolma ritualının sxemi bizə az material verir. Çünki boyda təsvir olunmuş xanlar xanı olma

¹³⁷ Rzasoy S. “Dədə Qorqud” kitabının 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 semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı: Səda, 2002, s. 85-155; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqlələri. Bakı, “Səda”, 2004, s. 31-126

süjeti Oğuz kağandan qalma sakral ritual sxeminin (Bozoq-Ucoq bölgüsünün) təhrifi üzərində qurulmuşdur.

§ 23.4. Qazanın “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində xanolma ritualının struktur sxemi

“Kitabi-Türkman lisani” abidəsi bütövlükdə Türkman-Oğuz yeniyetmələrinin bəyolma ritualından keçmələri ilə bağlı oğuznamədir. Apardığımız tədqiqat bu abidənin dastan yox, ərgənlik kitabı, yəni yeniyetmə igidlərə alp-igid (bəy-igid) olmağın yollarını öyrədən *dərslük* – “*bitik*” olduğunu sübut etdi. Müxtəlif hesablamalara görə, 24-27 soydan (soylamadan) ibarət olan abidədə Salur Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsindən bəhs edən kiçik bir oğuznamə mətni də vardır. Mətn bizə Qazanın ova getməsindən, təkbaşına əjdaha ilə qarşılaşmasından, əjdaha ilə savaşa bədəninin yarısının əjdahaya çevrilməsindən, qəhrəmanın əjdaha üzərində qələbə çalaraq, özünün ona çevrilməsindən, Oğuz elinə qayıdarkən bəylərin və Bayındır xanın onun əjdahaya çevrilməsini təsdiq etməsindən və Qazanın yenidən xan olmasından bəhs edir¹³⁸.

Qazanın xanolma ritualını təsvir edən bu oğuznamə bütün məzmunu etibarilə “Dədə Qorqud” dastanının XI boyu ilə sıx şəkildə bağlıdır. XI boyda xanolma ritualından keçən Qazan düşmənlərin qarşısında oxuduğu nəğmələrdən birində vaxtilə əjdaha ilə qarşılaşarkən sol gözünün ondan qorxmasından açıq şəkildə bəhs edir:

¹³⁸ Bax.: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020

Qılağuzsuz yol başaran Qazan ər idim.
Yedi başlı əjdərhaya yetüb vardım.
Heybətindən sol gözüm yaşardı.
Hey gözüm, namərd gözüm, müxənnət gözüm.
Bir yılandan nə var ki, qorxdun!
– deyü ögünmədim¹³⁹.

Biz Qazanın əjdahanı öldürməsindən bəhs edən bu kiçik həcmli oğuznamənin ritual-mifoloji semantikasını “Kitabi-Türkman lisanı” abidəsinə həsr olunmuş kitabımızda çox geniş şəkildə təhlil etmişik¹⁴⁰. Qeyd etmək istərdik ki, bu yeni oğuznamə həm Qazanın xanolma ritualının strukturunun öyrənilməsi, həm də “Dədə Qorqud” dastanının “Alp Aruz variantı”nın bərpası baxımından son dərəcə qiymətli material verir.

“Dədə Qorqud” dastanı və “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi birlikdə “Dədə Qorqud” epos sisteminin tərkib hissələridir və bir-birilə eyni poetik ənənə əsasında qırılmaz şəkildə bağlıdır.

İndi biz burada “Kitabi-Türkman lisanı”dəki şərti adını qısaca “Qazan-əjdaha” qoyduğumuz oğuznamə əsasında Qazanın xanolma inisiyasiya ritualının sxemini onun mənalı elementləri səviyyəsində qısa və əvvəlki boyların inisiyasiya sxemləri ilə müqayisəli şəkildə təsvir edəcəyik:

1. Qazanın xanolma inisiyasiya sxeminin ov ritualı ilə başlanması:

“Dədə Qorqud”un II, XI boylarında Qazanın xanolma sxemi ov ritualı ilə başlanır. Əslində, XI boyun əsasında

¹³⁹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

¹⁴⁰ Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s. 340-448

duran yağmalama ritualı da semantikasını baxımından ov ritualına bərabərdir. Beləliklə, “ov” bir mərhələ kimi xan olma inisiyasına sxeminin başlanğıcıdır. Qəhrəman ov ritualında Xaosun sərhədinə qədər gəlib çatır.

2. Qazanın Xaos dünyasına təkbaşına getməsi:

Qazan Aq Manqanda öz ağaları (bəyləri) ilə günortaya qədər ov etdikdən sonra, günortadan sonra təkbaşına ov etməyi qərar alır: “Aqqlarım, kimsə mənümlən gəlməsün, hamı orduya varunuz. Mən yalnız bir av avlaram, gəlürəm”¹⁴¹.

“Dədə Qorqud”un XI boyunda da Qazan ova təkbaşına gedir: “Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətcə ava binəlim!” – dedi¹⁴².

Dastanın II boyunda da Qazan oğurlanmış evini xilas etmək üçün təkbaşına hərəkət edir. Qaraca çoban Qazanın əvəzində onun evini xilas etməyi təklif etsə də, qəhrəman çobanı öz qəhrəmanlıq missiyasına qarışmağa qoymur: Qazan düşmən üzərinə öz evini xilas etmək üçün, çoban isə qardaşlarının qanını almaq üçün yollanır.

Ova təkbaşına getmək aktının mənası ondan ibarətdir ki, Qazan xan olma ritualından təkbaşına keçməli, yəni heç kəsin köməyi olmadan qəhrəmanlıq göstərər, yenidən xanlıq statusuna layiq olduğunu sübut etməlidir.

3. Qazanın əjdaha ilə qarşılaşarkən onun sol gözünün qorxaraq, qəhrəmana qarşı namərdlik və müxənnətlik, yəni xəyanət etməsi:

“Əjdahanın heybətindən Ğazanın bir gözü bulaşdı, qana döndü. Ğazan öz gözinə acıqlandı:

¹⁴¹ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

¹⁴² Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı: Yazıcı, 1988, s. 116

Mərə, sən mənim namərd gözüm!
Qara polad sav qılıcun yalmanından qorxmazdun,
Suhar oqlar peykanından üşənməzdün,
On altı batman kafir gürzi təpəmdən
dəgdi, pörtləmədün.

Əjdaha dedükləri bir yılandır.
Anda nə var ki, bulaşursan, öləzürsən.
Sənün kimi namərd göz mənüm kimi igiddə neylər?

Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa qəsd eylədi. Genə fikr eylədi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Ğazan əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayub, gözlərini çıxarubdur”¹⁴³.

“Dədə Qorqud”un XI boyunda da Qazan özünün sol gözünü əjdahadan qorxdığı üçün namərd və müxənnət adlandırır.

4. Qazanın sol gözünün əjdahanın qorxusundan kor olması:

Qazanın sol gözü “Dədə Qorqud”un XI boyunda əjdahanın qorxusundan “yaşarır”, yəni yaşla dolur. “Kitabi-Türkman lisani” abidəsindəki “Qazan-əjdaha” oğuznaməsində isə onun sol gözü “bulaşır və qanla dolur”. Bu, Qazanın sol gözünün tutulması, görməməsi, kor olması deməkdir.

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud”un II boyunda Qaraca Çobanın inisiasiya prosesində “alınının qanını paltarı ilə silmək istəməsi” də gözün düşmənlə qarşılaşanda kor olması ilə birbaşa bağlıdır. Belə ki, “Dədə Qorqud” dastanında inisiasiya ritualından keçən qəhrəmanların hamısının gözünün qanla dolaraq kor olması və bu səbəbdən öz doğmalarını tanıya bilməməsi motivi vardır.

5. Qazanın sol gözünün onun düşməninə çevrilməsi:

¹⁴³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 57

Qazan özünün sol gözünün qan-yaşla dolaraq kor olmasını gözünün ona düşmən olması hesab edir. Qəhrəman öz gözünü buna görə “namərd” və “müxənnət” adlandırır. “Namərd” və “müxənnət” təyinləri “Dədə Qorqud” dastanında birbaşa oğuzların düşmənləri haqqında işlədilir. Qazanın sözlərindən aydın olur ki, onun sol gözü artıq qəhrəmanın düşməninə çevrilmişdir.

6. Qazanın sol gözünün onun düşməninə çevrilməsinin birbaşa əjdaha ilə bağlılığı:

Qazanın sol gözü əjdahanın “*heybətindən*”, yəni qorxusundan kor olub, onun namərdə və müxənnət düşməninə çevrilir. Bu kor olma aktı çevrilmə motivi baxımından “*yarımçıq çevrilmə*” adlanır. Yəni Qazanın iki gözünün ikisi də deyil, yalnız bir gözü düşməne çevrilir.

7. Qazanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi:

Qazanın sol gözünün onun düşməninə çevrilməsi həmin gözün bilavasitə əjdahaya çevrilməsi deməkdir. Çünki Qazanın xanolma ritualında qarşılaşdığı yeganə düşmən əjdahadır və sol göz də məhz əjdahanın qorxusundan kor olaraq Qazanın düşməninə çevrilir.

8. Əjdahanın qorxu şəklində qəhrəmanın sol gözünə daxil olaraq ona çevrilməsi:

Həm “Dədə Qorqud”un XI boyunda, həm də yeni oğuznamədə Qazanın sol gözü qorxudan kor olur. Hər iki mətnədə qorxu xaosyaradıcı çevrilmə formuludur. Bu, o deməkdir ki, əjdaha Qazanın bədəninin sol tərəfinə onun “gözünü qorxudaraq” daxil olur.

9. Qazanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi ilə onun bədəninin yarıya bölünərək, iki təkgöz//təpəgözə çevrilməsi:

Qazanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi onun bədənini sağ və sol hissələr olmaqla iki yerə bölür:

Sol gözlü Qazan ----- Sağ gözlü Qazan
Sol tək gözlü Qazan ----- Sağ tək gözlü Qazan
Sol təpəgöz Qazan ----- Sağ təpəgöz Qazan

Soldaki təpəgöz – əjdaha, sağdakı təpəgöz Qazandır.

10. Statusdəyişmə ritualı: əjdahanın bədəninin yarısının – Qazana, Qazanın bədəninin yarısının – əjdahaya çevrilməsi:

Xaosa adlayan qəhrəman hökmən statusdəyişmə ritualından keçir. Bu, “Dədə Qorqud”un II boyunda Qazanla Qaraca çobanın arasında baş verir. Qaraca çoban Qazanın kosmosunun yarısına sahib olmaqla ona çevrilir. Qazan da xaosa çoban statusunda daxil olur. Lakin bu çevrilmələr *tam çevrilmə yox, yarım çevrilmə, yəni müvəqqəti* ritual çevrilmələridir.

11. Əjdahanın Qazanın bədəninin yarısına çevrilməsi ilə Qaraca çobanın Qazanın bədəninin yarısına çevrilməsinin əjdaha//çoban metaforik eyniyyətini yaratması:

Beləliklə, Qazanın xanolma inisiyasiya sxemlərində çobanla əjdaha eyniləşirlər: Onlar

- eyni varlıq kimi çıxış edirlər;
- eyni funksiyanı yerinə yetirirlər;
- bir-birinin eynigüclü ekvivalenti, semiotik əvəzediciləri rolunu oynayırlar.

Çoban əjdahanın – kosmoloji kodla ekvivalenti;

Əjdaha – çobanın xaosoloji kodla ekvivalentidir.

Əjdaha//çoban eyniyyəti göstərir ki, “Dədə Qorqud”un II boyunda Qazanın bütün kosmosunun yarısına sahiblənməsi onun Qazanın bədənini iki yerə bölməsi və sol hissəsinə çevrilməsi deməkdir.

12. Əjdahanın və çobanın Qazanın bədəninin yarısına çevrilməsinin Əjdaha//Çoban//Təpəgöz metaforik

eynilik paradiqmasını yaratması və çobanın mediator rolunu oynaması:

Qazanın xanolma inisiasiya sxemlərinin müqayisəli təhlili əjdahanın, çobanın və təpəgözün eyni bir varlıq olduğunu göstərir. Bunlar dünya modelinin müxtəlif səviyyələrində bir-birinin kodları, əvəzediciləridir. Yəni:

Əjdaha – kosmosla xaosun arasında yerləşən “aralıq” dünyada *çoban* rolunu, kosmos dünyasında *təpəgöz* rolunu oynayır;

Təpəgöz – kosmosla xaosun arasında yerləşən “aralıq” dünyada *çoban* rolunu, yeraltı dünyada *əjdaha* rolunu oynayır;

Çoban – xaos dünyasında *əjdaha* rolunu, kosmos dünyasında *təpəgöz* rolunu oynayır.

Əjdaha//təpəgöz//çoban triadasında, gördüyümüz kimi, üç element var. Məkani kosmosla xaosun arasında, hüdudu nöqtəsində, aralıq dünyada yerləşən çoban mediator element, yəni bu obrazların arasında hərəkət edən, birindən o birinə çevrilən obrazdır. Bu cəhətdən, çoban adi bir mediator deyildir. Obrazlı desək, ***bütün sirlər çobanla bağlıdır***. Diqqət edək.

Qazanın inisiasiya sxemində *əjdahanın funksiyası* Qazanın sol gözünə daxil olub, onu iki təpəgözü çevirməkdən ibarətdir. Beləliklə, əjdaha təpəgözü çevrilir. *Çobanın funksiyası* inisiasiya ritualındakı əjdaha kimi Qazanın bədəninin yarısına (təbii ki, sol yarısına) çevrilməkdir. Təpəgözün Oğuz elindən qaçıb dağda bir mağarada yaşaması, qoyun saxlayaraq çobanlıq etməsi *çobanın xaosda təpəgözü çevrilməsini* göstərir. Beləliklə, əjdaha//çoban//təpəgöz paradiqmasında ən sirli, ən mühüm, ən vacib inisiasiya elementi çobandır.

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud”un “Alp Aruz variantı”nın Qazan//Aruz simmetriyası əsasında bərpası baxımından ən mühüm nöqtə çoban obrazının təpəgözlə eyniləşməsidir.

13. Qazanın əjdaha//təpəgözü onun gözünü kor etməklə məğlub etməsi:

“Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində Qazanla əjdahanın savaşında əjdaha ona güc gələrək Qazanı udmağa başlayır. Yəni o, Qazanı yeyərək, tam şəkildə qəhrəmana çevrilmək istəyir. Lakin Qazan öz totem hamilərindən güc alaraq əjdahanın əvvəlcə çoxlu oxlarla vurur, sonra başını kəsir.

Bu epizod ritual-mifoloji semantika baxımından Qazanın əjdaha//təpəgözün gözünü çıxararaq öldürməsi deməkdir. Yada salaq ki, əjdaha Qazanın sol gözünə çevrilmiş və Qazan da xəncərini çıxarıb öz sol gözünü kor etmək istəmişdir. Yəni Qazanın bədəninin sağ tərəfi əjdahaya çevrilmiş sol tərəfini əjdahadan azad etməsi deməkdir.

Bu, eyni zamanda iki təpəgözün, yəni sağ təpəgöz Qazan ilə sol təpəgöz əjdahanın savaşmasıdır. Təpəgöz Qazan təpəgöz əjdahanın gözünü çıxartmaqla özünün sol gözünü əjdahadan alır. Beləliklə, Qazanın bədən kosmosu yenidən bərpa olunur.

14. Qazan//Basat paralelizmi: Qazanın əjdaha//təpəgözün gözünü Aruz oğlu Basat kimi kor etməsi:

Qazanın “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsində əjdahanı öldürməsi epizodu ilə “Dədə Qorqud” dastanının VIII boyunda Basatın Təpəgözü öldürməsi bir-birinin eynidir. Basat əvvəlcə Təpəgözün tək gözünü kor edir, sonra qılıncı onun başını kəsir: Qazan da əjdahaya əvvəlcə çoxlu ox ataraq onu qana bulayır, sonra başını kəsir:

“Sadaqını öginə tökdü, səksən oqı sadaqından tükəncə əjdahaya buqun-buqun şişlədi. Əjdahada dahı sömürmək hovurı qalmaq, dahı can hovurı qaldı. Qar polad sav qılıncın

əlinə aldı, sıyrıra qılıc səgirtmədi əjdahanun üstünə. Yedi başı bir buqundan qılıcladı, yerə saldı”¹⁴⁴.

Qazanın əjdahanı Basatın Təpəgözü öldürdüyü kimi öldürməsi əjdaha//təpəgöz metaforik eyniyyətini bir daha təsdiq etdiyi kimi, bizə “Alp Aruz variantı”nın Qazan//Aruz simmetriyası əsasında öyrənilməsi baxımından daha bir “açar” verir.

14. Qazanın ritualda yeddi başlı əjdahaya çevrilməsi:

Qazan əjdahanı öldürdükdən sonra yardımçısı Lələ Qılbaşa əmr edir ki, yaxşı ustalar çağırırsın ki, onlar əjdahanın dərisini soysunlar. Qazan ustalara əjdahanın dərisindən özünü üçün aşağıdakı əşyaları düzəltməlidir:

- Əjdaha dərisindən özünə “don” (paltar) tikdirir;
- Əjdaha dərisindən öz yayı üçün “kurban” (yay qabı) tikdirir;
- Əjdaha dərisindən oxları üçün “sadaq” (ox qabı) tikdirir;
- Əjdaha dərisindən öz qılıncı üçün “qın” (qılınc qabı) tikdirir;
- Əjdaha dərisindən öz şeşpəri (altı qanadlı dəmir toppuzu) üçün qab tikdirir;
- Əjdaha dərisindən öz Qonur atının yəhərinə örtük tikdirir;
- Əjdaha dərisindən öz saybanı (kölgəlik, iri çətir, çadır) üçün yeni yelkənlər, yəni pərdələr tikdirdi;
- Əjdahanın yeddi başının dərisini soydurub yeddisini də öz başına geydi: “Yeddi başını bir təsərrüf ilə soyubanı yeg başı üstünə Qazan geydi”¹⁴⁵.

Beləliklə, Qazan əjdahanın dərisindən çoxlu maskalar tikdirir. Sonra bütün həmin maskaları geyərək, Bayındır xanın

¹⁴⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 57-58

¹⁴⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

yollanır: “Atılan, donuylan əjdəhanun donına girübəni padşah Bayındırı gözlədi, yola düşdi”¹⁴⁶.

Bu, Qazanın əjdaha maskalarını başdan-ayağadək geyinərək, özünü *əjdaha cildinə* salması deməkdir.

15. Qazanın əjdahanı öldürməsinin və ona çevrilməsinin identifikasiya ritualı ilə yoxlanılması və təsdiq edilməsi:

Mətnin sonrakı hissələrinə diqqət edək:

– Qazan Bayındır xanın yanına gəlib çatmamışdan əvvəl onun əjdahaya çevrilməsi xəbəri gəlib çatır.

– Adamlar bu xəbərə inanırlar ki, əjdahaya çevrilmiş Qazan gəlib onların hamısını udacaq (yeyəcək).

– Qərara gəlirlər ki, bir təpəyə çıxıb, Qazanı ox yağışına tutub öldürsünlər.

– Lakin Bayındır xan bu qərara qarşı çıxır: “Mənim vəkilüm Ğazan ər igiddür, yeg igiddür. Bəlkə, əjdahaya rast gəldi ola, öldürdi ola, əjdahanun donına girdi ola. Əgər Ğazan əjdaha olubdur, nə qövm tanur, nə qardaş tanur”¹⁴⁷.

Bayındır xanın sözlərindən məlum olur ki, Qazan əjdahaya iki şəkildə çevrilə bilər:

a) *Yalançı çevrilmə*: əjdahanı öldürüb, onun dərisini geyə bilər. Bu, ritual çevrilmə olduğu üçün Qazan təhlükəli deyildir.

b) *Həqiqi çevrilmə*: əgər Qazan həqiqətən əjdahaya çevrilibsə, bu halda o, artıq öz qövmünə yad olan təhlükəli düşməndir.

Bu, inisiasiya ritualında xaos dünyasından kosmos dünyasına qayıdan qəhrəmanın identifikasiya (eyniləşdirmə) üsulu ilə yoxlanılmasıdır. Qazan belə prosedura məruz qalır və məlum olur ki, o, əjdahanı həqiqətən öldürmüş və onun cildinə girmişdir.

¹⁴⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

¹⁴⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

Bayındırın sözlərində “Alp Aruz variantı”nın bərpası ilə bağlı son dərəcə mühüm bir məna nöqtəsi vardır. Məlum olur ki, əjdahaya rast gəlmiş Qazan ona məğlub olsa idi, tamamilə əjdahaya çevriləcək və öz xalqını məhv etmək üçün kosmos dünyasına qayıdacaqdı. Bu məna nöqtəsi, yəni *qəhrəmanın öz içindəki, bədən kosmosundakı əjdahaya məğlub olarsa ona çevrilməsi* haqqında **oğuz kosmoloji qanunu** “Dədə Qorqud”un VIII boyunda Təpəgözün Oğuz elinə gələrək öz xalqını məhv etməsinin faktının əsasında duran əsas məna nöqtəsidir.

15. Qazanın əjdahanı öldürməsinin təsdiq olunması və onun yenidən xan olması:

Qazanın əjdahanı həqiqətən öldürməsi məlum olandan sonra onun qəhrəmanlıq göstərdiyi təsdiq olunur və Qazan yenidən xan statusunu özünə qaytarır. Bununla da Qazanın xanolma ritualı tamamlanır:

“Padşah Bayındır eşitdi, Ğazan əjdaha öldürübdir, İç Oğuzı, Daş Oğuzı götürüb qarşıladi. Ğazan atdan düşdi, yetmiş qədəm səgirdi. Bayındır padşahun ayağına düşdi. Əjdaha dərisindən düzəlmiş saybanı tikdi. Bayındır padşah saybanun altında bağdaş qurdi. Yeddi gün yeddi gecə padşah qonaqladı”¹⁴⁸.

§ 23.5. Qazanın inisiasiya ritualının invariant modeli

Invariant model bütün variantları birləşdirən, onların hamısının ortaq cəhətləri əsasında qurulan model, yəni universal modeldir. Bu modeldə Qazanın təkə xanolma ritual sxemi yox, həm də bəyolma ritual sxemi öz əksini tapmışdır. Çünki “Dədə Qorqud” eposu əsasında Oğuz inisiasiya ritualları ilə bağlı apardığımız tədqiqatlar dastanda xanolma

¹⁴⁸ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58-59

və bəyolma rituallarının bir-birinə laylandığını, qarışdığını, qovuşduğunu göstərir. Bu da təbiidir. Çünki “Dədə Qorqud” dastanı bizə ritualın birbaşa özünü yox, onun epikləşmiş süjetlərini təqdim edir. Yəni dastandakı ritual dediyimiz faktlar canlı ritual hadisəsi yox, epik təhkiyə hadisəsidir. Onlarda ritualın məntiqi yox, süjetin məntiqi əsasdır. Bu cəhətdən, dastanda əks olunmuş ritual süjetlərinə ritualların özləri kimi deyil, onların epik inikası (yansıması) kimi baxmaq lazımdır.

İndi isə Qazanın inisiasiya ritualının invariant modelin qurmağa çalışaq. İnisiyasiya ritualında **statusunu** ya ərgənlik ritualında olduğu kimi **artırmaq**, ya da xanolma ritualında olduğu kimi **dəyişmək** istəyən subyekt kosmosdan xaosa gedir, orada köhnə bədənində ölür, əjdahanı öldürüb qəhrəmanlıq göstərməklə yeni statusda dirilir və yenidən kosmosa qayıdır. Bu, bizim hamımıza məlum olan **universal** modeldir. İndi Oğuz inisiasiya mərasimlərində bu modelin necə gerçəkləşdiyinə diqqət edək.

– **Qazan ov ritualında Kosmosla Xaosun arasındakı Aralıq dünyaya gedir:**

Bu, Qazanın Xaos dünyasına ovçu-qəhrəman kimi yollanması deməkdir.

– **Qazan Aralıq dünyada çobanla statusunu dəyişir:**

Statusdəyişmə Xaosda daxil olmağın üsuludur: qəhrəman tanınmamaq üçün cildini, görkəmini, şəklini dəyişməlidir.

– **Qazan Aralıq dünyada çobanla statusunu tam yox, yarımcıq dəyişir:**

Qazanın bədəninin yarısı çobana, çobanın da bədəninin yarısı Qazana çevrilir.

– **Qazanın inisiasiya ritualını təkbaşına icra etməsi:**

Çoban öz bədəninin yarısı ilə artıq Qazana çevrilsə də, qəhrəman ona öz əvəzində qəhrəmanlıq göstərməyə imkan vermir.

– Qazan əjdahanı axtarıb tapır:

O, Oğuz inisiyasiya ritualında əjdahanı məğlub etməyin şərt olduğunu qabaqcadan bilən qəhrəman kimi onu axtarıb tapır.

– Qazan əjdahadan qorxduğu üçün onun sol gözü əjdahaya çevrilir:

Qəhrəman əvvəlcə əjdahadan qorxur və əjdaha qorxu şəklində onun sol gözünə daxil olaraq gözü kor edir.

– Sol gözü əjdahaya çevrilən Qazan bununla birgözlü əjdahaya, yəni təpəgözə çevrilir:

Qəhrəmanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi ilə onun bədəninin sol tərəfi əlindən çıxır. Qazan bədəninin sağ tərəfi ilə təkgöz//təpəgözə çevrilir.

– Qazanın bədəni iki təpəgözə bölünür:

Qəhrəmanın sol gözünün əjdahaya çevrilməsi ilə onun tək bədənindən iki yarım bədən yaranır: sol təpəgöz əjdaha və sağ təpəgöz Qazan.

– Qazan təpəgöz əjdaha ilə vuruşaraq onun gözünü çıxarır və gözü öz bədəninə qaytarır:

Təpəgöz Qazan təpəgöz əjdaha ilə vuruşur, onun gözünü çıxardaraq məğlub edir. Qazan təpəgöz əjdahadan gözünü geri almaqla öz bədənini yenidən bərpa edir.

– Öz bədənini yenidən bərpa edən qəhrəman bununla xaos statusunda ölür, kosmos statusunda dirilir:

Qəhrəmanın öz bədənini bərpa etməsi inisiyasiya ritualının mahiyyətini təşkil edən ölüb-dirilmə aktıdır. Qazan xaosun girişində, yəni Aralıq dünyada Qazan statusunda ölür və çoban statusunda dirilir. Bu – cilddəyişmədir. O, əjdahanı öldürdükdən sonra yenidən çoban statusunda ölür və əvvəlki Qazan statusunda dirilir.

– Qazan əjdahanın cildinə girməklə ona çevrilir:

Qəhrəman əjdahanın dərisindən maska düzəltdir və əjdaha cildinə düşür. Əjdahaya çevrilmə motivinin əsasında

əjdahanın gücünü əldə etmək semantikasını durur. Qazan artıq əjdahanın gücünün sahibi, yəni əjdaha kimi güclü qəhrəmandır.

– Aralıq dünyada Qazanın bədəninin sol yarısının çobana çevrilməsi ilə onun Xaos dünyasında yarı əjdahaya çevrilməsi metaforik eyniyyət təşkil edir:

Qəhrəman əjdaha ilə qarşılaşmamışdan əvvəl bədənini yarısı ilə çobana çevrildi kimi, əjdaha ilə qarşılaşanda da bədənini sol yarısı ilə əjdahaya çevrilir. Bu, eyni mənanın fərqli kodlarla (dillərlə) təsviridir. Bədəninin sol yarısının inisiyasiya ritualında əvvəl çobana, sonra əjdahaya çevrilməsi fərqli məkanlarda baş verir. Qazan yarıçobana Aralıq dünyada, yarıməjdahaya (yarımtəpəgözə) Xaos dünyasında çevrilir.

– Qazanın bədəninin sol yarısını əjdahadan aldığı kimi, çobandan da alır:

Qazanın öz qəhrəman atributlarını (at və silahlarını) ondan tələb edən çobana verməməsi və ritualın sonunda çobanı baş çoban (əmiraxur) təyin etməsi onun bədəninin sol tərəfini çobandan da alması deməkdir.

– Qazanın əjdahaya çevrilməsi yoxlanılaraq təsdiq olunur və o, iddia etdiyi statusunu əldə edir:

Qəhrəman Oğuz elinə dönərkən kosmoloji identifikasiya ritualından keçirilir. Bu prosesdə onun əjdahaya qalib gəlməsi, yaxud məğlub olması yoxlanılır. Ritualın patronu Oğuz qəhrəmanlarının da iştirakı ilə Qazanın qəhrəmanlığını təsdiq edir və o xan statusunu əldə edir.

NƏTİCƏ ƏVƏZİ

Tədqiqat göstərdi ki:

– Dastan Azərbaycan kosmoloji düşüncəsinin sözlü mətn paradiqması kimi bu düşüncənin strukturunu özündə modelləşdirir.

– Bu halda kosmoloji düşüncənin strukturu dastanın strukturunda proyeksiyalanır.

– Kosmoloji düşüncənin əsasında mifik dünya modeli durur.

– Kosmoloji çağ insanının (oğuzlunun) mənimsəyə bildiyi dünya onun düşüncəsində üç qatdan: “Kosmos-Aralıq dünya-Xaos”dan ibarət struktur şəklində obrazlaşır.

– Bu obraz/model kosmoloji çağ insanı ilə onu əhatə edən (maddi və mənəvi, fiziki və metafizik) dünya/gerçəklik arasında istisnasız olaraq bütün əlaqələri həm həyata keçirir, həm də tənzimləyir.

– Kosmoloji çağ insanın bu dünyada – Kosmosdakı həyatı ölüb-dirilmələrdən təşkil olunur. O, bir yaş qrupundan digərinə, bir sosial, siyasi, sakral-mistik, sekulyar və s. statusdan digərinə ölüb-dirilmə formulu ilə keçir.

– Ölüb-dirilmə Kosmosla Xaos arasında mediasiya modelini nəzərdə tutur.

– Oğuz kosmoloji dünya modelində mediasiyanın üsulu Şaman/Qəhrəman modeli əsasında həyata keçirilir.

– Şamanlar dünya modelinin müxtəlif qatları arasında hərəkət etmək üzrə ixtisaslaşmış peşəkar mediatorlardır.

– Şaman mediasiyası metafizik aləmlərlə hər cür əlaqənin universal modelidir. Statusartırma və statusdəyişmə xarakterli inisiyasiya rituallarında Xaosu gedib-qayıtmalı olan Qəhrəman da şaman mediasiya modelindən istifadə edir.

– Şaman və Qəhrəmanın eyni mediasiya sxem/modeli əsasında həyata keçirdikləri mediasiya formulu mifin epoxal-

transformativ proyeksiyası olan dastan materiyasında Şaman/Qəhrəman arxetipi şəklində modelləşir.

– Şaman/Qəhrəman invariantının Qazan/Uruz/Kərəm... (və s.) paradigmaları əsasında bərpaya gəlməsi və bunun tədqiqatda əldə olunan nəzəri-metodoloji təcrübəsi Oğuz-Türk mifologiyasının Azərbaycan folklor materiyası əsasında bərpası üçün geniş imkanlar açır.

ƏLHƏMDU LİLLAHİ RABBİL-ALƏMİN.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı, “Çaşıoğlu”, 2004

Abdulla B. Salur Qazan (tarix, qoxsa mif...). Bakı, “Ozan”, 2005

Allahverdiyev R. Azərbaycan təqvim miflərinin semantikası / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya) Bakı-2012

Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cildə, 3-cü c. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006

Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı, “Səda”, 2001

Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı, “Elm”, 2014

Əliyev R. Türk-Şumer Dünya görüşü və Dil. Bakı. “Ziya-Nurlan”, 2005

Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2019, s. 9-26

Hacılı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı, “Səda”, 2002, s. 55-73

Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60

<https://news.milli.az/society/33988.html>

Xəlil A. Əski türk savlarının semiotikası. Bakı, “Səda”, 2006

İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı, “Elm və təhsil, 2017

Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı, “Elm”, 2011

Kamal R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: nitq janrları və davranış poetikası. Bakı, “Nurlan”, 2013

Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988

Qafarlı R. Mifologiya. 6 cildə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı, “Elm və təhsil”, 2015

Qarayev S. Mifoloji xaos: strukturu və poetikası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2016

Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı, “Savad”, 2020,

Qarayev S. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması)

Qasımov C. Azərbaycan folklorşünaslığı və sovet totalitarizmi. Bakı, «Nurlan», 2011

Məmmədov M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). Bakı, Elm və təhsil, 2011, s. 389-394

Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı, “Azərnəşr”, 2009

Rzasoy S. “Dədə Qorqud” kitabının 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 semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XII kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 85-155

Rzasoy S. Oğuz mifinin invariant strukturundan / “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” məcmuəsi, X kitab, Bakı, “Səda”, 2002, s. 146-161

Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, “Ağrıdağ”, 2003

Rzasoy S. Oğuz mifinin paradizmaları. Bakı, “Səda”, 2004

Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, “Nurlan”, 2008

Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı, “Nurlan”, 2009

Rzasoy S. Azərbaycan folklor materiyası struktur modelləşdirmə mərhələsində (materialın materiya modelində təhlili təcrübəsi) «Dədə Qorqud» jur., № 4, 2011 s. 153-169

Rzasoy S. «Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri» paradigmasında folklor və milli mədəniyyət / «Qloballaşma və humanitar elmlərin aktual problemləri» mövzusunda keçirilmiş respublika elmi-praktik konfransının materialları (15 mart 2011-ci il). Bakı, “Araz”, 2011, s. 335-336

Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015

Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasısı. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020

Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpə təcrübəsi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2024

Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012

Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013

Trubeskoy N.S. Fonologiyanın əsasları. Almandan tərcümə edən F.Veysəlli. Bakı, “Mütərcim”, 2001

Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı, 1988

Türk dilinde

Almalı, M. Eski Uyğur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCICA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012, s. 2

Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1973

Ocak A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983

Sakaoğlu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980

Rus dilinde

Бутинов Н.А. Леви-Строс – этнограф и философ / К.Леви-Строс. Структурная антропология. Москва: “Глав. Ред. Вост. Лит.”, 1985, с. 422-466

Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67-70

Где искать энергию? Академик Лаврев – о Ломоносове, запасах нефти и развале СССР // Газета «Аргументы и факты», 23-29 ноября 2011 г.

Евсюков В.В. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988

Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва, “Советская энциклопедия”, 1982, с. 147-149

Каташ С.С. О тематической группировке и некоторых идейно-художественных особенностях алтайского эпоса // Известия Алтайского отделения Географического общества СССР, вып. 6, 1965, с. 121-177

Леви-Строс К. Миф-ритуал-генетика // Жур. «Природа», № 1, 1978, с. 90-106

Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва, “Глав. Ред Вост. Лит.”, 1985

Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва, «Наука», 1976

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, “Издание Ленинградского Университета”, 1986

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988

Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. Москва, «Наука», 1985

Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва, «Наука», 1983

Топоров В.Н. Гора / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва, “Советская энциклопедия”, 1980, с. 311-315

Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, «София», 2000

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

III KİTAB

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: **Zahid Məmmədov**
Texniki redaktor: **Elnarə Malikqızı**

Çapa imzalanmış 06.01.2025
Şərti çap vərəqi 11. Sifariş № 2
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 150

Kitab "Elm və təhsil" nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində səhifələnib, çap olunmuşdur
E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4