

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Folklor İnstitutu

SEYFƏDDİN RZASOY

“DƏDƏ QORQUD” EPOSU

II KİTAB

Dastanın Alp Aruz variantının
ilk bərpa təcrübəsi

"Elm və təhsil"

Bakı - 2024

Redaktorlar: **Prof.Dr. Mehmet AÇA**
Fil.ü.f.d., dos. Səfa QARAYEV
Fil.ü.f.d., dos. Hikmət QULİYEV

Rəyçi-ekspert: **Fil.e.d., dos. Qalib SAYILOV**

Seyfəddin Rzasoy. "Dədə Qorqud" eposu. II kitab.
Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi.
Bakı, "Elm və təhsil", 2024, 304 səh.

Kitabda "Dədə Qorqud" eposunun elm aləminə ilk dəfə daxil etdiyimiz "Alp Aruz variantı" anlayışı, həmin variantın poetik struktur və nəzəri-metodoloji bərpa məsələləri, "Alp Aruz variantı"nın "Dədə Qorqud"un II və VIII boyundan bərpası kimi məsələlərdən bəhs olunur, "Alp Aruz variantı"nın şərti adları altında "Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona adverməsi", "Alp Aruzun evinin yağmalanması", "Basatın atası Aruzu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi", "Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması", "Qıyan Selcikin dirilməsi" kimi boylarının strukturu bərpa olunur.

4603000000 qrifli nəşr

N-98-2024

© Seyfəddin Rzasoy, 2024

MÜNDƏRİCAT

Seyfəddin Rzasoy'un "Kitab-ı Ddem Korkut" ta
açtığı yeni pencere (*Mehmet AÇA*) 10
"Mətn içində mətn" və ya İç Oğuzun Dış Oğuzdan
görünən mənzərəsi S.Rzasoyun interpretasiyasında
(*Hikmət QULİYEV, Səfa QARAYEV*)..... 15

G İ R İ Ş..... 27

I BÖLMƏ

**"ALP ARUZ VARIANTI" NİN POETİK
STRUKTUR VƏ NƏZƏRİ-METODOLOJİ**

BƏRPA MƏSƏLƏLƏRİ..... 29

§ 1. "Alp Aruz variantı" ideyasının doğruluğu 29

§ 2. Salur Qazanın antiqəhrəman –
antistruktur davranışları 35

§ 2.1. Qazanın törəni pozmaqla Oğuz elinin
mərkəzi sayılan evini talana məruz qoyması 35

§ 2.2. Qazanın oğlu Uruzun ərgənlik
ritualını gecikdirməsi 38

§ 2.3. Məğlub Qazanla qalib
Basatın dialoqu: Qazanın Basatın
qəhrəmanlığını şübhə altına alması 47

§ 2.4. Qazanın dışoğuzlu Bəkil bəyin
qəhrəmanlığını şübhə altına alması
və etnosdaxili konflikt yaratması 57

§ 2.5. Qazanın oğuzların qəhrəmanlıq
kodeksinin əsaslarını dağıtmağa çalışması 73

§ 2.6. Qazanın içoğuzlara qarşı
antistruktur davranışlarının Oğuzdaxili
sosial harmoniyanı dağıtması 80

§ 2.7. Qazanın məkrli davranışlarla nail olmaq
istədiyi antstruktur modeli: Oğuzdaxili "qovğa" 82

§ 3. “Alp Aruz variantı” termini: anlayış və mətn	83
§ 3.1. “Alp Aruz variantı” anlayış kimi	83
§ 3.2. “Alp Aruz variantı” mətn kimi	84
§ 4. “Kitab-Dədə Qorqud” dastanından “Alp Aruz variantı”nın bərpasının metodoloji əsasları	92
§ 4.1. “Dədə Qorqud” dastanının sintaqmatik yox, paradigmatik struktura malik olması: “vahid qəhrəman – vahid süjet” formulu	92
§ 4.2. “Dədə Qorqud” dastanı boylarının istisnasız olaraq keçid//inisiyaya ritualları ilə bağlılığı	101
§ 4.3. “Dədə Qorqud” dastanının iki dastandan – “Ap Aruz variantı” və “Salur Qazan variantı”ndan təşkil olunması	109
§ 4.4. Simmetriya qanunu “Alp Aruz variantı”nın bərpasının əsas metod kimi	110
§ 4.5. Uruz//Aruz eyniləşdirməsinin “Alp Aruz variantı”nın bərpasında “açar” rolunu oynaması	113

II BÖLMƏ

“ALP ARUZ VARIANTI”NİN “

DƏDƏ QORQUD”UN II BOYUNDAN BƏRPASI 115

§ 1. “Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyaya ritualından keçirtməsi və ona ad verməsi” boyunun bərpası	115
§ 2. Oğuz kosmosunun II boydakı təsviri	117
§ 3. Kosmosdan Xaosla keçid: vasitə və rejim	119
§ 4. Epik konflikt və onun ritual-mifoloji strukturu	122
§ 5. Mətn içində mətn, yaxud dastan içində dastan: I boyun alt və üst planları	130
§ 6. Aruzun ritual patronu və ritual dublyoru funksiyaları	134

§ 7. Aruz Qazanın xanolma ritualında	
patron və dublyor kimi	136
§ 7.1. <i>Aruzun xanolma ritualında</i>	
<i>patron funksiyası</i>	136
§ 7.2. <i>Aruzun xanolma ritualında</i>	
<i>dublyor funksiyası</i>	138
§ 8. Aruz Uruzun bəyolma ritualında	
patron və dublyor kimi	142
§ 8.1. <i>Aruzun bəyolma ritualında</i>	
<i>patron funksiyası</i>	143
§ 8.2. <i>Aruzun bəyolma ritualında</i>	
<i>dublyor funksiyası</i>	144
§ 8.3. <i>Aruz//Uruz ad kodlaşmasının</i>	
<i>formal strukturu</i>	147
§ 8.4. <i>Aruz//Uruz ad kodlaşması</i>	
<i>dayı-bacıoğlu münasibətləri kontekstində</i>	149
§ 8.5. <i>“Dayı-Bacıoğlu münasibətlər</i>	
<i>modeli Səfa Qarayevin psixoanalitik</i>	
<i>baxışları kontekstində</i>	155
§ 9. Mövcud <i>“Dədə Qorqud”</i>	
dastanının II boyundan <i>“Alp Aruz variantı”</i> nin	
iki boyunun bərpası	162
§ 9.1. <i>“Alp Aruzun Uruzunu ərgənlik/inisiasiya</i>	
<i>ritualından keçirtməsi və ona ad verməsi”</i>	
<i>boyunun bərpası</i>	162
§ 9.2. <i>“Alp Aruzun evinin yağmalanması”</i>	
<i>boyunun bərpası</i>	163
§ 10. Salur Qazanın xanolma rituallarının	
invariant modelinin bərpası	166
§ 10.1. <i>Qazanın II boyda xanolma</i>	
<i>ritualının struktur sxemi</i>	169
§ 10.2. <i>Qazanın XI boyda xanolma</i>	
<i>ritualının struktur sxemi</i>	178

§ 10.3. Qazanın XII boyda xanolma ritualının struktur sxemi	182
§ 10.4. Qazanın “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində xanolma ritualının struktur sxemi	182
§ 10.5. Qazanın inisiyasiya ritualının invariant modeli	195
§ 10.6. Bəyolma ritualını xanolma ritualından fərqləndirən əsas faktor: sevgili	198

III BÖLMƏ

“ALP ARUZ VARIANTI”NIN “DƏDƏ QORQUD”

DASTANININ VIII BOYUNDAN BƏRPASI	203
§ 1. VIII boyu təşkil edən rituallar	206
§ 2. “Alp Aruz variantı”nın bərpasının iki mühüm metodik şərti	208
§ 3. “Aruzun ərgənlik ritualından keçərək ad alması, yaxud bəy olması” boyu	209
§ 3.1. Aruzun ov ritualında Kosmosla Xaosun arasındakı Aralıq dünyaya getməsi	209
§ 3.2. Aruzun Aralıq dünyada çobanla statusunu dəyişməsi	211
§ 3.3. Aruzun Aralıq dünyada çobanla statusunu tam yox, yarımçıq dəyişməsi	213
§ 3.4. Sarı çobanın maskasını geymiş Aruzun Aralıq dünyada Pəri qızına təcavüz etməsi	214
§ 3.5. Aruzun ərgənlik ritualının baş tutmaması və onun Yuxarı dünya əvəzinə Xaosla getməsi	220
§ 3.6. Aruzun təcavüz etdiyi Pəri qızı bulağa niyə gəlmişdi?	222
§ 3.7. Aruzun evlənəcəyi xanım niyə Yuxarı dünyanın sakini olmalı idi?	223

§ 3.8. İnsest sınağı Aruzun ərgənlik ritualının mütləq formulu kimi	225
§ 3.9. Aruzun I insest sınağından uğurla keçməsi	227
§ 3.10. Aruzun II insest sınağından keçə bilməməsi, yaxud “qara geyimli qəhrəman” arxetipi	228
§ 3.11. Aruzun insest günahına görə aldığı cəza: ərgənlik ritualını tamamlaya bilməyərək “ölü” statusunda qalması	233
§ 3.12. Aruzun insestə yol verməsi ilə ərgənlik ssenarisinin “A” variantından “B” variantına keçməsi	236
§ 3.13. Aruzun ritual müddətində xədim edilərək övladsızlıqla cəzalandırılması: Aruz//Koroğlu paralelizmi.....	237
§ 3.14. Aruzun öz günahını gizlətməsi və buna görə bütün Oğuz elinin cəzaya məruz qalması	246
§ 3.15. Aruz//Uruz metaforik kodlaşmasının ilk ərgənlik ritualında da təzahür etməsi	248
§ 4. VIII boyun alt qatlarında duran üç boy: “Basatın atası Aruzu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi” boyu; Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması” boyu; “Qıyan Selcikin dirilməsi” boyu	250
§ 5. Oğuz ritual-mifoloji düşüncəsində Göz//Oğul eyniləşdirmə kodu	253
§ 6. Aruzun ərgənlik inisiyasiya sxemi əsasında “Alp Aruz varantın”nın üç boyunun bərpası	256
§ 7. Aruzun ərgənlik inisiyasiya sxeminin “B” variantının bərpası	258
§ 7.1. Qazan//Aruz simmetrik eyniyyəti: Aruzun Təpəgözün gözünü çıxararaq öldürməsi formulu	259
§ 7.2. Aruzun süjet fəaliyyətinin ritual semantikasi	260

§ 7.3. Basatla Təpəgözün savaşı Aruzun iki gözü arasındakı savaşın süjet metaforası kimi	262
§ 7.4. Basatla Təpəgözün savaşı Aruzun iki təkgöz//təpəgözə bölünmüş bədəninin sağ və sol hissələri arasındakı savaşın süjet metaforası kimi	263
§ 7.5. Basatın Təpəgözün mağarasından xilas olması Aruzun düşmən qalasından qaçmasının süjet metaforası kimi	263
§ 7.6. Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması onun qardaşı Qıyan Selciki diriltməsinin süjet metaforası kimi	264
§ 7.7. Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması ilə Aruzun kor gözlərinin açılması	265
§ 7.8. Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması ilə Aruzun Xaosdakı “öli” və “xədim” statuslarından çıxması	266
§ 7.9. Aruzun ərgənlik ritualının iki əsas metaforik kodu: Ata//Oğul kodlaşması	266
§ 7.10. Aruzun ərgənlik kodunun mifik strukturu: eksplisit və implisit qatlar	268
§ 7.11. Aruz və Basatın ərgənlik ritualında “Xaoslu nişanlı” arxetipinin nəzəri baxımdan bərpası	269
§ 7.12. Aruz və Basatın ərgənlik ritualında “Xaoslu nişanlı” arxetipinin faktoloji baxımdan bərpası	272
§ 8. Aruz və Qazanın inisiyasiya sxemlərinin ən sirli ünsürləri:	
Sarı çoban və Qara(ca) çoban	274
§ 8.1. Çobanın kosmoloji kimliyi: Çoban//Təpəgöz metaforik kodlaşması	276
§ 8.2. Qara çobanla Sarı çobanın Qarvaş və Zaroaş adlı təpəgözlərlə nə əlaqəsi var?	277

§ 9. Pəri qızına kim təcavüz etmişdir: çoban cildindəki Aruz, yaxud Aruz cildindəki çoban?	282
§ 10. Aruz oğlu Təpəgözün niyə bir gözü var?	283
§ 11. “Yalan” arxetipinin paradiqmaları: Yalançı Aruz, Yalançı nişanlı Təpəgöz və Yalançı oğlu Yalancıq	285
Nəticə	288
Ədəbiyyat	292

SEYFƏDDİN RZASOY'UN "KİTAB-I DEDEM KORKUT"TA AÇTIĞI YENİ PENCERE

Türk dili ve kültürünün paha biçilemez eserlerinden "Kitab-ı Dedem Korkut", bir yazmasının Dresden'de bulunmasıyla 19. yüzyıldan itibaren bilim dünyasının ilgi alanına girmiştir. İkinci bir yazmasının 1950'de Vatikan'da bulunması, kitaba olan akademik ilgiyi daha da artırmıştır. Son yıllarda bulunan bazı soylamalarla bir anlatı, nüsha ve boy (hikâye) sayısı odaklı tartışmaları yeniden alevlendirmiştir. Metin neşirleriyle başlayan süreç, kitabın bütününe ve çeşitli boylarına yönelik dil, kültür, tarih, siyaset, coğrafya, folklor ve edebiyat odaklı yüzlerce çalışmayla günümüze kadar ulaşmıştır. Gerek "Oğuzname"den ve gerekse "Kitab-ı Dedem Korkut"tan gelen bazı rivayet ve metin parçalarının varlığı, kitapla ilgili çalışmaları daha da çeşitlendirmiştir. Metin neşirlerini izleyen inceleme çalışmaları, kitapla ilgili pek çok konuyu ve sorunu gündeme getirmiş, her çözümleme girişimi yeni konu ve sorunları ortaya çıkarmıştır. Kitap, her okuyuşta yeni pencereler açmış, devasa bir bilgi ve yorum külliyatının meydana gelmesini sağlamıştır. Klasik yaklaşımların yanı sıra, modern yaklaşımların da benimsenmesi, kitapla ilgili çalışmaların hiçbir zaman bitmeyeceği gibi bir izlenim yaratmıştır ki, kitabın içeriği ve özellikle de derinlerde yatan anlam katmanları, kitapla ilgili çalışmaların uzun bir süre da devam edeceğini göstermektedir. Kitap, her okumada farklı bir yüzünü göstermekte, bir sırrını da ifşa etmektedir.

Kitaptaki boyların derinliklerinde yatan anlam katmanlarına inen ve yeni pencereler açan isimlerin başında Seyfəddin Rzasoy gelmektedir. Oğuzname, Oğuz mitolojisi ve “Kitab-ı Dedem Korkut” üzerine yaptığı çalışmalarıyla haklı bir ün kazanmış olan Rzasoy, “Dədə Qorqud Eposu” serisini yayımlamaya başlamış ve bu serinin ilk kitabı, “Qəhrəmanın Ölüb-Dirilməsi” (Bakı, 2022) adını taşımıştır. Serinin elinizdeki ikinci kitabı ise “Dastanın Alp Aruz Variantının İlk Bərpa Təcrübəsi” adını taşımaktadır.

Seyfəddin Rzasoy, “Dastanın Alp Aruz Variantının İlk Bərpa Təcrübəsi” adlı çalışmasında “Kitab-ı Dedem Korkut”un Dresden ve Vatikan yazmalarının metin yapısının “Salur Kazan Varyantı” ve “Alp Aruz Varyantı” adlı iki esas katmandan oluştuğunu ortaya koymuştur. Rzasoy’a göre “Kitab-ı Dedem Korkut”un üst katmanı Salur Kazan’ı kahraman olarak idealleştirirken alt katmanın kahramanı Alp Aruz’dur. Rzasoy’un çalışmasının temel çıkış noktası, elimizdeki “Kitab-ı Dedem Korkut”taki Oğuz toplumunun sosyal-siyasi yapısının bütünüyle tersine çevrildiği görüşüdür. Üçoklar hakim mevkiye yükselmiş, Bozoklar ise vasal durumuna düşmüştür; Bozok-Üçok modeli, İç Oğuz-Dış Oğuz modeliyle değiştirilmiştir. Başka bir deyişle Bozoklar vasal Dış Oğuzlara, Üçoklar ise hakim İç Oğuzlara çevrilmiştir. Rzasoy’a göre Oğuz eposunda kahramanlık modelinin konsantrasyon merkezinin ya da epik çekirdeğinin Aruz’dan Kazan’a kayması, tarihi gerçekliklere bağlı bir şekilde gerçekleşmiştir. “Oğuzname”nin Uygur versiyonunda yansımaları bulan kozmogonik mite göre Oğuz Kağan, 24 Oğuz boyunu yay-ok prensibiyle

bölmüş, onları 12-12 olarak iki kola ayırmıştır. Sağ kolu Bozok, sol kolu ise Üçok diye adlandıran Oğuz Kağan, hakim rolü Bozoklara, vasal rolünü ise Üçoklara vermiştir. Bu iki kol arasındaki kozmolojik uyum, dünyevi ve mistik hakimiyetin dengelenmesi yoluyla sağlanmıştır. Başka bir deyişle, Bozokların dünyevi hakimiyeti Üçokların mistik hakimiyetiyle birleştirilmiştir.

Oğuzların sosol-siyasi tarihinde yaşanan değişim, destanlarında da yansımaları bulmuştur. Bu yansıma kaçınılmazdır, çünkü destan, Oğuzlarda etnosun siyasi kimliğini onaylayan bir tür anayasadır. Rzasoy'un da ifade ettiği üzere, Oğuz eposunun poetik yapısındaki epik çekirdek değişmiş, buna bağlı olarak da eposun poetik yapısının bütün düzey ve elementlerinde anlam çizgileri Aruz'dan Kazan'a odaklanmıştır. Başka bir deyişle Aruz'un birincil konumu, artık Kazan'ın olmuştur.

Rzasoy, çalışmasında "Oğuz Kağan"dan "Kitab-ı Dedem Korkut"a kadar olan "aralık" döneminin dikkate alınmadığına da dikkat çekmiştir. Halbuki Oğuz destanı araştırmalarının en karmaşık ve en ilginç sahası, bu "aralık" dönemidir. Bu "aralık" dönemine odaklanan Rzasoy, Oğuz eposunun Alp Aruz'la bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Rzasoy, bu görüşünü iki temel unsurdan yola çıkarak desteklemiştir. Bunlardan ilki, elimizdeki "Kitab-ı Dedem Korkut"taki Alp Aruz kahramanlık modeli ve onunla ilgili bütün poetik elementlerin zoraki bir şekilde dağıtılarak Kazan kahramanlık modeline dönüştürülmesinin açık bir şekilde tasviridir. İkincisi ise 14. yüzyıl Türk tarihçisi Aybek ed-Devadari'nin yazdığı tarih kitabında

esas tipleri Aruz, Basat, Tepegöz olan “Oğuzname” hakkında verdiği bilgidir.

Rzasoy’a göre Aruz, epik-kozmolojik aidiyetiyle “Oğuz-Kağan-Gün Han” kahramanlık çizgisinin paradigmasıdır. Oğuz Kağan, her iki Oğuz ulusunun kağanıyken oğlu Gün Han da hem Bozok ulusunun hem de iki Oğuz ulusunun lideridir. Bu cihetle “aralık” döneminde Bozokların ve her iki Oğuz ulusunun hanlar hanı olan Aruz, “Oğuz Kağan” destanıyla “Kitab-ı Dedem Korkut” arasındaki dönemde “Oğuzname” eposunun başkahramanıdır. Rzasoy, bütün değerlendirmeleri sonucunda “Kitab-ı Dedem Korkut”un alt katında kadim “Alp Aruz” destanının yattığı sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuca ulaşan Rzasoy, metnin üst katını “Salur Kazan varyantı”, alt katını “Alp Aruz varyantı” olarak adlandırmıştır.

Seyfəddin Rzasoy, “Alp Aruz Varyantı”nın restarosyanunda şu metodolojik prensiplere dayanmıştır:

-“Kitab-ı Dedem Korkut” metni, iki destandan yani “Alp Aruz varyantı” ve “Salur Kazan varyantı”ndan oluşmuştur.

- “Kitab-ı Dedem Korkut” sentagmatik değil, paradigmatic yapıya sahiptir.

- “Kitab-ı Dedem Korkut”taki bütün boylar geçiş ritüelleriyle ilişkilidir.

- Uruz/Aruz ve “Göz/Oğul” benzerlikleri, “Alp Aruz varyantı”nın restarosyanunda “anahtar” rolü oynamaktadır.

Rzasoy, çalışmasıyla “Kitab-ı Dedem Korkut”un alt katını oluşturan “Alp Aruz varyantı”nın “Alp Aruz’un

Uruz'u Ergenlik Ritüelinden Geçirtmesi ve Ona Ad Vermesi", "Alp Aruz'un Evinin Yağmalanması", "Basat'ın Babası Aruz'u Tutsaklıktan Kurtarması ve Evlenmesi", "Aruz'un Kör Olan Gözlerinin Açılması", "Kıyan Selçük'ün Dirilmesi" gibi boylarının yapısını restore etmiştir.

Rzasoy, çalışmasında Salur Kazan'ın 2., 6. ve 12. boy-larda ve "Kitabi-Türkman lisanı" Oğuznamesindeki geçiş ritüellerinin değişmeyen modeli doğrultusunda Aruz'un geçiş ritüellerini de inşa etmiştir. Rzasoy'un ortaya koydu-ğu bir diğer önemli husus, Karacuk Çoban ile Sarı Çoban tiplerinin "Tepegöz" arketipinin paradigmaları olmalarıdır.

Rzasoy, "Dədə Qorqud Eposu" serisinin ikinci kitabı olan "Dastanın Alp Aruz Variantının İlk Bərpa Təcrübəsi"nde oldukça çetin bir yola girmiş, fakat zekâsı, engin akademik birikimi, sağlam temellere ve delillere dayalı yorum becerisi sayesinde bu çetin yolu aşamasını ve menzile ulaşmasını bilmiştir. "Dastanın Alp Aruz Variantının İlk Bərpa Təcrübəsi" adlı ikinci kitap; yaklaşımı, yöntemi, verileri, yorumları ve sonuçlarıyla "Kitab-ı Dedem Korkut" konulu araştırmalara oldukça önemli bilimsel katkı-lar sunmuştur. Kitap, "Kitab-ı Dedem Korkut"un katman-ları, Alp Aruz ve Kazan odaklı yeni bilimsel tartışmaları gündeme getirecektir ki bu da kitapla ilgili araştırmaların yeni bakış açılarıyla gelişmesine ciddi anlamda katkı su-nacaktır.

Prof. Dr. Mehmet AÇA
Marmara Üniversitesi

“MƏTN İÇİNDƏ MƏTN” VƏ YA İÇ OĞUZUN DIŞ OĞUZDAN GÖRÜNƏN MƏNZƏRƏSİ S.RZASOYUN İNTERPRETASIYASINDA

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı folklor abidəsi kimi etnik, milli, regional, gender və s. kontekstində “özü” və “başqaları” haqqında stereotipləri əks etdirir. Abidənin sosial, tarixi, milli, poetik, lingvistik və s. aspektləri daim tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur.

Məlum olduğu kimi, müasir sosial-antropoloji yanaşmaya görə, insanın ən böyük spesifik özəlliyi metaforik düşüncə ilə şərtlənir. Bu baxış bucağında insanın emosional özünüifadəsi ən fərqli fakt, hadisə və elementlərlə əlaqələr kontekstində özünəməxsus mənalar qazanır. Həmin mənaların ortaya çıxarılmasının əsas yolu interpretasiya-dır. Qeyri-şüurilik və şüuriliyin qarşılıqlı əlaqəsi, onların “fəaliyyət göstərdiyi” sosial sfera və fantaziya reallığı yaradıcılığın ecazkar və ilk baxışdan qavranılmayan mənzərəsini ortaya qoyur. Bu baxımdan professor **Seyfəddin Rzasoyun** **“Dədə Qorqud” eposu. II kitab. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi** əsəri müəllifin Dədə Qorqud eposunun öyrənilməsi istiqamətindəki bir qərinalik təcrübəsinin növbəti ifadəsidir.

Ümumiyyətlə, hazırda “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının semantik oxusu bir neçə aspektdə həyata keçirilməkdədir:

1. *“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının etnik-siyasi və tarixi inkişaf kontekstində məna oxunuşu:*

Dastanın bu aspektdən oxunuşu etnik-siyasi proseslər kontekstində meydana gələn reallıqların “Kitabi-Dədə Qorqud” yaradıcılığındakı təsirinin ortaya çıxardığı dəyişikliklərin araşdırılmasını ehtiva edir.

2. *“Kitabi-Dədə Qorqud”un sosial stereotip, psixoloji münasibət və yaradıcılığın qarşılıqlı münasibətləri kontekstində məna oxunuşu:*

Bu rakursdan yanaşmaya görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” sosial reallığın deyil, fantaziyanın təzahürü, məhsuludur. Burada sosial reallıqla fantaziya arasındakı əlaqəni *metaforik oxu* vasitəsilə mənalandırmaq mümkündür. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Oğuz cəmiyyətinin deyil, Oğuz düşüncəsinin təcəssümüdür. Çünki epos sosial reallıq və fantaziya faktlarını etnik düşüncə və stereotip kontekstində əlaqələndirərək təqdim edir.

3. *“Kitabi-Dədə Qorqud”un onun aid olduğu mədəni mühitin, dünyagörüşün təqdim etdiyi strukturlar əsasında məna oxunuşu:*

Ümumiyyətlə, “Oğuznamə” və “Kitabi-Dədə Qorqud”un aid olduğu dünyagörüş ziddiyyətlərin müxtəlif münasibətlər şəklində əlaqəsini özündə əks etdirir. Buna “Oğuznamə”dəki Üçok-Bozok vəhdəti və ziddiyyəti, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı İç Oğuz-Dış Oğuz birlik və qarşıdurması tipik nümunədir. Nəzəri yanaşma kontekstində belə bir qənaət hasil olur ki, Üçok-Bozok və İç Oğuz-Dış Oğuz bölgüsü sosial reallığın özünü bu istiqamətlərdə qruplaşdırmır. Sosial dünyagörüş öz daxilindəki ziddiyyəti müxtəlif səviyyələrdə – Üçok-Bozok və İç Oğuz-Dış Oğuz kimi ziddiyyətlər və ziddiyyətlərin vəh-

dəti şəklində yaradıcılığa proyeksiyalandırmışdır. Yəni etnosun tərkibindəki bu bölgü etnosun dünyagörüşündəki ziddiyyətin səbəbi yox, nəticəsidir.

4. *“Kitabi-Dədə Qorqud”un bədii estetik yaradıcılığın və linqvistik səviyyənin tədqiq olunması ilə məna oxunuşu:*

Burada bədii dilin estetik ifadəliliyi, poetik zənginliyi, frazeoloji vahidlərin mənəvi, psixoloji, emosional mahiyyətinin öyrənilməsi əsas hədəf kimi müəyyənləşir.

5. *“Kitabi-Dədə Qorqud”un onu yaradan düşüncənin məntiqi kontekstində dəyərləndirilməsi ilə məna oxunuşu:*

Bu istiqamətdə aparılan tədqiqatlarda dastanın səlis və qeyri-səlis düşüncənin ifadəliliyi kontekstindəki məzmunu əsasında mənaların oxunuşu nəzərdə tutulur.

Təbiidir ki, bu semantik oxunuş səviyyələri arasında kəskin məsafə qoymaq həqiqəti təhrif etmək olardı. Tədqiqatçılar məna oxunuşu problemi əsasında bu yanaşmalardan birini əsas götürməklə digər rakurslardan məqsədəmüvafiq şəkildə istifadə edə bilərlər. Bu kontekstdə ən aktual görünən məsələ, təbii ki, “məna nədir” sualının cavablandırılmasıdır. Çünki yanaşma rakursundan asılı olmayaraq, tədqiqat bütün hallarda mənaların araşdırılmasını zəruri edir. Odur ki, məna axtarışı mərkəzi sual kimi diqqəti cəlb edir. Bu suala konkret cavab vermək mümkünsüzdür.

Məna – linqvistik, fəlsəfi, mədəni, mənəvi və s. amillərlə şərtlənən münasibət səviyyəsidir. “Məna nədir” sualına cavab vermək, əslində, insanı fenomen kimi şərtləndirən amillərin kompleks qiymətləndirilməsini nəzərdə tutur. Məna fəlsəfi, linqvistik, etik, estetik, poetik, semiotik,

strukturalist və bizə bəlli olan və olmayan yanaşma müstəviləri əsasında dəyişən (mütəhərrik) anlayışdır. Ən ümumi mənada demək olar ki, yaradıcı düşüncənin öyrənilməsi baxımından məna subyektin iştirakı ilə işarə edən və işarə olunan arasında qurulan münasibətlər sistemidir. Burada subyekt üçün şərtlər, faktorlar, elementlər, komponentlərin dəyişməsi ilə ortaya çıxan münasibət səviyyələri vardır və yeni mənalar bunların hesabına doğulur. Yaradıcılıq obyektinin dəyişən şərtləri fərqli məna rakursunu ortaya qoyduğu kimi, şərhçi subyektin də dəyişən şərtləri fərqli məna müstəvisinin ortaya çıxmasına şərait yaradır. Hesab edirik ki, folklorşünaslıq baxımından məna probleminin öyrənilməsində məsələyə yanaşma işarə edən və işarə edilən arasında qismən sabit münasibət səviyyəsini əks etdirən seterotiplər rakursundan xüsusi önəm daşıyır.

Seyfəddin Rzasoyun **“Dədə Qorqud” eposu. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpa təcrübəsi** kitabı mahiyyəti etibarlı ilə məna oxunuşunun 3-cü rakursu, başqa sözlə, *“Kitabi-Dədə Qorqud”un onun aid olduğu mədəni mühitin, dünyagörüşünün təqdim etdiyi struktur əsasında məna oxunuşuna* həsr olunmuşdur. Müəllifin hələ 2002-ci ildə *“Kitabi-Dədə Qorqud”* dastanın sonuncu boyunun ritual-mifoloji oxunuşuna həsr olunmuş *“seminal”* (*“toxumluq”*) tədqiqatı *“Oğuznamə”*dəki Üçok-Bozok, *“Kitabi-Dədə Qorqud”*dəki İç Oğuz-Dış Oğuz münasibələri kontekstindəki məna oxunuşunu hədəf olaraq müəyyənləşdirmişdir. Alim bu tədqiqatında *“Kitabi-Dədə Qorqud”*dəki İç Oğuz və Dış Oğuz bölgüsünü *Oğuznamə*dəki Üçok və Bozok bölgüsünün tərsinə çevrilmiş rakursu olduğunu diqqətə

çatırmaqla məhdudlaşmayaraq, bu münasibət dəyişikliyinin eposdakı məna yaradıcılığında oynadığı rolu, əsas qəhrəmanların (Qazan xan və Aruz) həyatında yaratdığı dəyişikliyi aydın şəkildə üzə çıxarmışdır. O, “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boyundakı münasibətin İç Oğuzun yaradıcı münasibəti olduğunu müəyyənləşdirərək yazır: **“Hər iki Oğuz tirəsinin (Qalın Oğuzun) başçısı Salur Qazan Qalın Oğuzun tamlığını qorumalı olduğu halda, bilə-bilə yağmanı pozur. Əslində, onun bu hərəkəti törə qanunlarına əsasən doğrudan-doğruya bütövlüyünə sarsıdıcı zərbədir”** (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. 93*). O qəti şəkildə vurğulayır ki, **“demək, sonuncu boy süjetində Aruz qəhrəman və anti-qəhrəman statusunda olduğu kimi, Qazan da hər iki statusdadır. Hər iki obrazın statusdəyişməsi Beyrəyin öldürülməsi semanteminə bağlanır. Beyrəyin öldürülməsi süjeti şərti olaraq iki hissəyə ayrılır. Aruz süjetin birinci hissəsində törənin müdafiəçisi kimi – qəhrəmandır, Beyrəyin öldürülməsindən sonra antiqəhrəman statusuna gətirilir. Qazan isə süjetin birinci hissəsində törəni pozduğuna görə – antiqəhrəmandır, Beyrək öldürüləndən sonra onun qanını alan qəhrəman statusuna gətirilir”** (Rzasoy, S. *Oğuz mifinin paradixmaları, Bakı: Səda, 2004, s. 65*).

Beləliklə, aydın olur ki, qeyri-şüuri yaradıcı münasibət formal ölçülərlə deyil, münasibətlərə təsir edən mənalandırıcı amil kimi çıxış edir. S.Rzasoyun əlimizdəki **“Dədə**

Qorqud” eposu. Dastanın Alp Aruz variantının ilk bərpə təcrübəsi” kitabının əsasında dayanan ən böyük məntiqi rakursdan birini məhz bu paradıqma kontekstində davam edən oxu prosesi təşkil edir. Əslində, S.Rzasoy ziddiyyətlər əsasında yaranan münasibətlər kontekstində məna oxunuşunu əlimizdəki bu kitabda da fundamental rakurs kimi davam etdirmişdir.

Kitabda mənalara oxunuşunda istifadə olunan aparıcı rakurslardan digər birini “xan olma” ritual modeli təşkil edir. S.Rzasoy 2015-ci ildə işıq üzü görün “*Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi (“Əsli-Kərəm” və “Dədə Qorqud”)*” kitabında S.Qarayevin “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı” adlı tədqiqatında “Qazan xanın evinin yağmalanması”, “Salur Qazanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu bəyan edər” və “İç Oğuz Taş Oğuzun asi olub Beyrək öldüyü boyu bəyan edər” boyları əsasında irəli sürdüyü hökmdarın taxta çıxıb taxtdan enməsi barədə qənaətlərini ümumiləşdirərək (s. 306-308), bu yanaşmanı “Yağmalanma boyu”nun ritual-mifoloji struktur semantikasının araşdırılması üçün əsas model kimi götürmüşdür. İndi oxuculara təqdim olunan yeni monoqrafiyasında da S.Rzasoyun Qazan-Aruz münasibətlərində epos mətninin alt və üst qatları arasında müəyyənləşdirdiyi ziddiyyət paradıqmaları, əslində, elə hökmdarın taxta çıxıb taxtdan enməsi – “xan olma” ritual modelinin tətbiqinə söykənir. Müəllif *simmetriya qanunu* kimi müəyyənləşdirdiyi yanaşma əsasında Qazanın “xan olma” ritual modelinə uyğun olaraq, Aruzun da, əslində, simmetrik şəkildə xan olma ritualının mətnaltı səviyyədə mövcud olduğunu irəli sürür.

S.Rzasoy simmetrizm qanununun yaratdığı imkanlar əsasında Qazan xan və ailə münasibətinin güzgülənmiş əksi üzrə Aruz və ailəsi münasibətlərinin yaratdığı məna reallıqlarını diqqət mərkəzinə gətirir. *Təbiidir ki, kitabda irəli sürülən məna xətlərini anlamaq üçün oxucudan epos barədə ənənəvi dünyagörüşünün sərhədlərini dəyişmək tələb olunur.* Əslində, bu tələb formal səviyyədə irəli sürülmür. Müəllif özünün müəyyənləşdirdiyi simmetriya qanunu əsasında “Kitabi-Dədə Qorqud” un məna səviyyəsini nüvədən “tərs üz” edərək yeni oxunuş üçün nəzəri yanaşmasını və onun tətbiqi əsasında ortaya çıxardığı alt süjet xəttini oxucuların diqqətinə təqdim edir. Əslində, *S.Rzasoyun nəzəri yanaşmasının mahiyyətini dərk etmək üçün onun “simmetriya qanunu” kimi xarakterizə etdiyi yanaşmanı anlamaq olduqca zəruridir.* O, əlimizdəki kitabında “mifoloji düşüncənin simmetriya qanunu” adlandırdığı yanaşmanı belə konseptləşdirir: **“Oğuz epik-mifoloji ənənəsi üzərində uzun illərdən ibarət apardığımız müşahidələrdən aydın oldu ki, mifoloji dünya modelində kosmosun və xaosun biri-birinə əks olan məkan-zaman strukturu biri-birinə simmetrik olduğu, yəni biri-birini simmetrik şəkildə təkrarladığı kimi, eposun strukturunda da qəhrəman və antiqəhrəmanın poetik strukturları bir-birinə simmetrikdir, başqa sözlə, güzgü kimi biri-birini təkrarlayır. Bunu, müəyyən məna da “güzgü qanunu” da adlandırmaq olar”.**

Seyfəddin Rzasoyun tədqiqatının ana tezisi məhz burada metodoloji yanaşma səviyyəsinə yüksəldilsə də, əslində, bu, onun ilk tədqiqatlarından etibarən özünü göstərən tendensiyadır. Burada isə bütün qorqudşünasların

enerjisini hiss etdiyi, amma özünü görmədiyi hadisə və faktlar müəllif tərəfindən məhz bu yanaşmanın işığında diqqət mərkəzinə gətirilir.

S.Rzasoyun tədqiqatını oxuyarkən anlamalı olduğumuz ən mühüm rakurslardan biri onun nəyi tədqiq etdiyini müəyyənləşdirməkdir. Bizə elə gəlir ki, onun işi yalnız mətni öyrənmək deyil, o, mətndən daha çox, düşüncəni, dünyagörüşü öyrənməyi hədəf olaraq müəyyənləşdirir. Odur ki, tədqiqat boyu biz “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətnində tekstual şəkildə görmədiyimiz hadisələrin təsviri ilə qarşılaşırıq. Başqa sözlə, müəllif üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”, sadəcə, süjet və motiv reallığından dəfələrlə böyük olan düşüncənin metaforasıdır.

S.Rzasoy semiotik kimi insan davranış və münasibətlərində təkrarlanan faktların “mənasızlıq” və yaxud “təsədüfilik” rakursunu inkar edir və bu, onun baxışında yeni məna sahəsinin üzə çıxarılmasına şərait yaradır. Bu baxımdan, müəllifin Aruz və Uruz adlarının “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazmalarındakı biri-birilərini əvəz edən işarələr kimi müəyyənləşdirməsi Aruz//Uruz ad əvəzlənməsini məna tutumlu hadisəyə çevirir. Müəllifin yanaşmasından bəlli olur ki, Aruz və Uruz oxşarlığı ritual-mifoloji səviyədə Aruzun Qazana qarşı “iddialarının” ifadəsinə xidmət edir. Eposda Qazan xanın ova gedərkən Aruzun nida dolu sualından sonra gənc, təcrübəsiz Uruzu öz yerinə qoymasını müəllif Aruzun Qazan xanın hakimiyyətinə qarşı olan müxalif iddiasının təcəssümü kimi şərh edir.

Sadə cümlələrlə mürəkkəb mətləbləri diqqət mərkəzinə gətirməyi məqsəd kimi müəyyənləşdirən kitab qəhrəman modelinin üzə çıxarılması baxımından da son dərəcə

qiymətlidir. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” da qəhrəman kimi görünən Qazanın fəaliyyətinin əksinə güzgülənmə prinsipi ilə oxunuşu əsasında Qazanın antiqəhrəman, Aruzun isə qəhrəman siması üzə çıxarılır.

Kitabda Seyfəddin Rzasoy tərəfindən ilk dəfə olaraq “Alp Aruz variantı”nın “Dədə Qorqudun” ikinci (“Qazan xanın evinin yağmalanması” boyu) və səkkizinci (“Basatın Təpəgözü öldürdü” boy) boylarından müxtəlif münasibət paradıqları şəklində bərpası nümunəsi irəli sürülmüşdür. Müəllif “Qazan xanın evinin yağmalanması” boyunu ənənəvi olaraq hadisələrin mərkəzində təsəvvür etdiyimiz Qazan xanın mövqeyindən deyil, həmin funksiyaları həyata keçirən Aruzun “patronluğu” və “dublyorluğu” şəklində modelləşdirərək təhlil edir. S.Rzasoy dastanın səkkizinci boyunda yer alan Basat-Təpəgöz qarşıdurmasını daha mürəkkəb münasibətlər və tərəflər kontekstində semantik oxuya məruz qoyur.

Təsadüfi deyildir ki, aşağıdakı yanaşma S.Rzasoyun dastanı bu rəkursdan oxumasının bir paradıqması kimi diqqəti cəlb edir. Alim yazır: “**Salur Qazan, əslində, sözün həqiqi mənasında, yenilməz qəhrəmandır: o, ölümdən qorxmur, savaşa öndə gedir, saysız-hesabsız hünərlər göstərmişdir. Lakin Qazanın əlimizdə olan dastanın üst qatında (“Salur Qazan variantı”nda) ozanların gizlətməyə çalışdıqları bir “eybi” var. Oğuz elinin Təpəgözlə vuruşmağa gedən adlı-sanlı igidləri qəhrəmancasına həlak olsalar da, Qazan Təpəgözlə apardığı savaqların hamısında ona məğlub olaraq geri dönmüşdür. Təpəgözə məğlub olmaq isə, əslində, Basata məğlub olmaq de-**

mək idi.

Bu məğlubiyyətin iki planı var:

a) Qazan Təpəgözə məğlub olmuşdur;

b) Qazan Basatın “əmdi” qardaşı, yəni “süd qardaşı” Təpəgözə məğlub olmuşdur. Yəni Alp Aruzun doğma oğlu da (Basat), “oğulluğu” da (Təpəgöz) güc-hünər baxımından Qazandan üstüdürlər”.

Beləliklə, S.Rzasoy “Kitabi-Dədə Qorqud”un fərqli nüans və motivləri əsasında Alp Aruzun qəhrəman olduğu paradiqmanı fraqmentlər şəklində diqqət mərkəzinə gətirir. Təbiidir ki, bu səviyyənin anlaşılması üçün müəllifin “Alp Aruz variantına” *mətn və anlayış* kimi yanaşmasına ayrıca diqqət yetirmək lazımdır. Kitabda simmetrizm prinsipi əsas götürülməklə mərkəzi qəhrəman olan Qazan xanla bağlı süjet və motivlər əsasında Aruzun davranış və hərəkətlərinin süjet və motivləri analoji şəkildə bərpa olunur. Bu baxımdan, müəllifin aşağıdakı qənaəti xüsusilə maraq doğurur:

“Tədqiqat nəticəsində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanın alt qatını təşkil edən “Alp Aruz variantı”nın şərti adlar altında “Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona adverməsi”, “Alp Aruzun evinin yağmalanması”, “Basatın atası Aruzu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi”, “Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması”, “Qıyan Selcikin dirilməsi” kimi boyların strukturu bərpa olundu”.

Sözsüz ki, müəllifin irəli sürdüyü bu qənaət *ənənəvi-stereotip yanaşma kontekstində* heç də birmənalı qarşılana bilməz. Lakin S.Rzasoyun monoqrafiyanın əvvəlində elan et-

diyi prinsiplər, mətnə münasibət səviyyəsi, simmetriya qanunu üzrə məna oxunuşu müstəvisi bu yanaşmanın əsaslandırılmasına şərait yaradır. Hesab edirik ki, dastanın ənənəvi mətninə bu cür yanaşma – “mətn içində mətn” axtarışı (adətən, mətnlərarası yanaşma kontekstində bir mətndə digər mətnlərə istinad, xatırlama yer aldığı halda, S.Rzasoy “epos içində epos”u axtarır) və yaxud mətnin müxtəlif variantlar şəklində interpretasiyası müasir dövrün elmi-fəlsəfi, ideoloji-estetik və s. dünyagörüş rakursuna çevrilən postmodernizmin nəzəri postulatları müstəvisində də xüsusi dəyərə malikdir.

Ümumiyyətlə, sonda qeyd edə bilərik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, “Oğuznamə” mətnləri, bütövlükdə, folklorşünaslıq və mifologiya sahəsində struktur-semiotik, ritual-mifoloji yanaşma və baxışları ilə hər zaman avanqardı təmsil edən professor S.Rzasoyun bu tədqiqatı “Kitabi-Dədə Qorqud”un müasir tədqiqatlar işığında aktual düşüncənin əsas paradigmalardan birinə çevrilməsinə öz əvəzsiz töhfəsini verəcəkdir.

Hikmət QULİYEV
Səfa QARAYEV

*Nə vaxtsa görüşmək ümidi ilə
balaca qardaşım İNTİQAMIN xatirəsinə:
Səninlə bərabər canımın yarısını dəfn etdim,
qalan yarısı ilə sənə xatir yaşayıram.*

BİSMİLLAHİR-RƏHMANİR-RƏHİM.

“[Ya Məhəmməd] De ki: “Yer üzünü gəzib, Allahın məxluqatı yaratmağa ilk əvvəldən nə cür başladığına baxın...”

(“Quran”, “əl-Ənkəbut” surəsi, 20-ci ayə)

Bu ayə hər bir elm sahəsinin əsas metodoloji tezisidir. Allah yaradılışın bütün mahiyyətini (diaxron təkamülünü və sinxron strukturunu) yaratdıqlarına şifrələmişdir. Elm Qiyamətədək bu şifrələri açmaqla məşğul olacaqdır.

Və...

“Onlar (yaranmışlar) Allahın elmindən Onun özünün istədiyindən başqa heç bir şey qavraya bilməzlər”
(“Quran”, “əl-Bəqərə” surəsi, 255-ci ayə)

GİRİŞ

Neçə müddətdən bəridir gecə-gündüz bilmədən düşüncəmdə dolaşan, yavaş-yavaş böyüyən “Alp Aruz variantı” probleminin girişini özümdən asılı olmadan unudulmaz alim və şəxsiyyət Yaşar Qarayevin söylədiyi aşağıdakı fikirlə başlamalı oluram:

“Min üç yüz ildir ki, Qorqud xalqın qan və gen yaddaşı kimi yaşayır və özündən əvvəlki min üç yüz ilin də bədi və genetik arxetipini hər sətirində, hər sözündə yaşadır. Üstəlik, növbəti, min üç yüz il üçün də ən sabit, etibarlı, mənəvi-əxlaqi kodlar və genlər yenə bu “ana kitabın” bətinə və ruhunda qorunub saxlanır. Müstəqillikdə minillik və əbədilik üçün əsaslar, xalqlarla kulturlər, yer və göy, torpaq və millət, təbiət və ekologiya arasında davranış və rəftar kodeksi, qanun və ana yasa... hamısı, hamısı öz əksini bu kitabda tapır. Və müstəqillik dövründə də Qorqud yenidən mənəvi intibahın simvolu, milli heysiyyətin və özünüdərkən sənədi olur”¹.

İntellektual dühasına həmişə heyran olduğum bu kişinin fikrillə razılaşmamaq olmur. “Dədə Qorqud” eposu milli düşüncənin epoxal konsentrasiya nüvələrindən biridir: özünə qədərki etnik yaddaşın həm törəməsi, həm daşıyıcısı, həm də ötürücüsüdür. Keçmiş də, indi də, gələcək də onda dövr edir. Bu – get-gedə daha böyük trayektoriya cızan qapalı dövrədir. Əbədi olaraq itmiş, yox olmuş he-

¹ Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 4

sab etdiyimiz nə varsa – hamısı elə bu eposun özündədir: o cümlədən mənim illər uzununu düşüncələrimdə gəzdirdiyim və indicə yazmağa başladığım “Dədə Qorqud” eposunun “Alp Aruz variantı” da.

I BÖLMƏ

“ALP ARUZ VARIANTİ”NİN POETİK STRUKTUR VƏ NƏZƏRİ-METODOLOJİ BƏRPA MƏSƏLƏLƏRİ

§ 1. “Alp Aruz variantı” ideyasının doğuluşu

“Alp Aruz variantı” ideyasının əsası 2002-ci ildə “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər” məcmuəsində çap etdirdiyim “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” adlı məqaləmlə² qoyuldu. O məqaləni yazarkən hələ baş qəhrəmanı və qəhrəmanlıq simvolu Salur Qazan olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun altında, sözün həqiqi mənasında, gizlədilmiş, baş qəhrəmanı və qəhrəmanlıq simvolu Alp Aruz olan, dastanın, demək olar ki, hər bir boyunda daim mətnin üst qatına çıxmağa cəhd etsə də, zorla yenə də alt qatlara sıxışdırılan, təhriflərə uğradılan bir qatın – “Alp Aruz variantının” olmasından xəbərim yox idi. Lakin dastanın sonuncu boyundan bəhs edən bu məqalə mənim özümə süjetin biri-birinə paralel olan alt və üst laylarının olduğunu, həmin layların biri-birilə konfliktə girdiyini göstərdi.

Məzmununu bütün qorqudşünasların əzbər bildiyi XII boy süjetinin əvvəlində əcdad Oğuz kağandan qalmış və Qalın Oğuz elinin birlik və bütövlüyünü təmin edən qut-

²Rzasoy 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

sal “yağmalama” törəsini pozan Salur Qazan bununla *antiqəhrəman* olduğu halda, süjetin sonunda Alp Aruzun öldürdüyü Bamsı Beyrəyin qanını almaqla *qəhrəmana* çevrilir. Süjetin əvvəlində yağmalama qanununu pozan Salur Qazana etiraz edən və bununla da, əslində, törəninin sakrallığını qoruyan Alp Aruz bir *qəhrəman* kimi hərəkət etdiyi halda, süjetin sonunda *antiqəhrəman* statusuna gətirilir. Dastanın ona münasibətdə haqsız hərəkət etməsi açıq-aydın görünürdü. O, Oğuz elinə qarşı deyil, Oğuz elinin birliyini parçalayan, dıñoğuzların haqqını yeyən, Oğuz elinə törəyə zidd yeni qanunları zorla qəbul etdirməyə çalışın Salur Qazana və ona dəstək verən İç Oğuz bəylərinə qarşı çıxmışdı. Halbuki Alp Aruzun davranışlarına diqqət etdikdə onun dastanın hər bir nöqtəsində haqq-ədələti təmsil etməsi, Oğuzun birliyi və bütövlüyünü qoruması aşkar şəkildə görünür. Əksinə, Salur Qazan bütün dastan boyunca haqsızlıqlara yol verir, Oğuzun qanunlarını pozur, Dış Oğuz bəylərini alçaldır, ona etiraz edənləri Alp Aruzun nümunəsində olduğu kimi, zorla namərd durumuna salıb məhv edir.

(Axı Oğuz bəylərinin ədalətini tərənnüm edən “Dədə Qorqud” dastanı Alp Aruza qarşı niyə belə ədalətsiz idi? Həmkarlarla bu məsələni ara-sıra müzakirə edərkən hətta “Alp Aruzun Hüquqlarının Müdafiə Komitəsi”nin yaradılması kimi bir zara-fatımız da yaranmışdı.)

Kamal Abdulla Salur Qazanın bütün bu davranışlarını, haqlı olaraq, *ədalətsizlik* adı altında ümumiləşdirərək yazır: “Ədalət prinsipinin əksi olan ədalətsizlik də... Dastanda özünü göstərir. Bununla əlaqədar uzağa və dərinə, gizli

qatlara xüsusi olaraq baş vurmağa elə bir ehtiyac da yoxdur. Ən sirli və ən dramatik on ikinci boyu xatırlayaq. Heç düşündükmü, Oğuziçi münaqişənin, yəni İç Oğuzla Dış Oğuzu qanlı müharibəyə gətirən münaqişənin üzdə, formal qatda təqdim edilən səbəbi nədir? Əlbəttə! Əlbəttə, ədalətsizlikdir. Qazan xanın ədalətsizliyidir. Oğuzda artıq müəyyənleşmiş, bəlkə də, Qazan xanın özünün qoyduğu, bəlkə də, sadəcə davam etdirdiyi və yaxud davam etdirməyə bir başçı kimi borclu olduğu qaydaya görə, o, Oğuzda böyük yığnaq olan zaman evini yağmaladı, başqa sözlə desək, ancaq Burla Xatun halalını alıb evindən çıxar, ondan sonra Qalın Oğuz bəyləri, yəni həm İç Oğuz, həm də Dış Oğuz bəyləri, kim nə istərsə o evdən aparardı. Həmişə belə olardı. Amma son dəfəsində belə olmadı. Dış Oğuz bəyləri son dəfə bu yağmaya dəvət edilmədilər. Yalnız İç Oğuz bəyləri bu lütfkarlığa layiq görüldülər. Ədalətsizlik deyilmi? Ədalətsizlikdir! Acı, qanlı nəticəsi də Dastandan bəllidir”³.

Salur Qazan bu boydakı bütün hərəkətləri ilə, K.Abdullanın işarələdiyi kimi, məhz *ədalətsizliyi* təmsil edir. Alp Aruz isə həmin boydakı bütün hərəkətləri ilə *ədaləti* təmsil edir. Salur Qazan Alp Aruzu öldürməklə özünün yol verdiyi ədalətsizliyi (antistrukturunu) aradan qaldırmır: Qazan, sadəcə, onun Dış Oğuz bəylərinə qarşı etdiyi ədalətsizliklərə (ideoloji – !) dəstək verən Beyrəyin qanını alır

³ Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, s. 307

və öz yaratdığı antistrukturunu zorla, qanlı qovğalar törətməklə Dış Oğuz bəylərinə qəbul etdirir.

Bəzi tədqiqatlarda Qazanın bu davranışı elə Oğuz törəsinin özü kimi təqdim edilir: “Köçəbə-bozqır (çöl – S.R.) mədəniyyəti törəyə əsaslandığı üçün qaydaların tətbiqi də bu çərçivədədir. Törənin təmin etdiyi avtoritetin (Salur Qazanın nüfuzunun – S.R.) zəifləməməyi üçün bəylərin başındakı Xan (Salur Qazan – S.R.) məhkəmə yerinə öz iradəsi ilə qatı və sərt cəzalar tətbiq etməli idi”⁴.

Bu fikirdə çox diqqət çəkici bir məqam vurğulanır: Salur Qazan konflikti aradan qaldırmaq üçün Oğuz törəsinə əsaslanan məhkəmə qurmaq əvəzinə, öz istəyinə uyğun cəza tətbiq edir.

Niyə qurmamağının səbəbi aydındır: bu halda yağma qanununu pozduğu üçün özü günahkar hesab ediləcəkdə.

Ramazan Qafarlı Oğuz elinin taleyində çox böyük rol oynayan, onu bir dövlət kimi, az qala, məhv edən hadisələrdən bəhs edən sonuncu boyla bağlı iki əsas nöqtəyə diqqət cəlb edir:

Birincisi, bu boyda əvvəlki boylarda sabitliyin qarantı kimi çıxış edən üç cəhət – Bayındır xan, məsləhətçi qadınlara (Oğuz bəyləri qəzəblənib yanlış qərarlar qəbul etmək istəyəndə onları sakitləşdirən xanımları – S.R.) və Dədə Qorqud sonuncu boyda görünür⁵.

⁴ Dede Korkut Kitabı. Han`ım Hey. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 1. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2014, s., 316

⁵ Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, s. 749

Bu, doğrudan da belədir: Axı “Qorqut ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqut ataya tanışınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi: sözün tutub təmam edərlərdi”⁶.

Göründüyü kimi, Salur Qazan və digər İç Oğuz bəyləri XII boyda Qalın Oğuz dövlətini məhv olmaq təhlükəsi qarşısında qoyan bu nəhənglikdə “müşkülü” özbaşına həll edir, Qorqut ata ilə danışib-məsləhətləşmir, onu bu hadisələrdən ümumiyyətlə kənarında qoyurlar.

İkincisi, R.Qafarlıya görə, sonuncu boyda Bayındır xan artıq dünyadan köçmüşdü. Onun yerini tutmağa can atan Qazan bəy igidliyi ilə ad-san qazansa da, Qalın Oğuz elinin bir qanadının qanını bədəninə daşsa da, siyasətdə hələ naşı idi. Bayındır xanın qoyduğu prinsipləri uğurla davam etdirmək əvəzinə, təkcə ətrafındakılara – yaxınlarına yarımaqla köhnə ənənəyə qayıtmağa can atırdı⁷.

Müəllifin bu fikrində Bayındır xanın boydakı fiziki yoxluğu süjetlə təsdiq olunur. Burada Oğuz elinin siyasi-ictimai struktur harmoniyasını təmin edən əsas şəxslər (Dədə Qorqud və Bayındır xan) yoxdurlar və Qazan sonuncu boy xronotopunun (məkan-zaman kontinuumunun) mütləq hakimidir. Ancaq Qazan bu hadisələri siyasi naşılığın ucbatından deyil, məhz qərəzli, məkrli niyyətlərini həyata keçirmək üçün qəsdən törədir. O, Oğuz kağandan

⁶ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 31

⁷ Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, s. 751

qalma Ucoq-Bozoq modelini təhrifə uğradıb, onun (içoğuzların) hakimiyyətini legitimləşdirən yeni törə bərqərar etmək istəyirdi. Çünki onun hakimi-mütləq olmasına məhz Oğuz kağandan qalan və “Bozoq//Dış Oğuz” tirəsinin ali hakimiyyət hüququnu inadla təsdiq və bəyan edən Ucoq-Bozoq modeli mane olurdu.

Səfa Qarayevin yazdığı kimi, “Qazanın evinin yağmalanması həm də Oğuz elinin Oğuz xanın yasasına alternativ güc mərkəzində (ucoqlarda) yeni tabeçilik əsasında bütövləşdirilməsinin metaforasıdır”⁸.

Atif İslamzadə sonuncu boyda dışoğuzlara qarşı bu antidavranışın əsasında Salur Qazanın öz oğlu Uruzu xaqan etmək istəyinin durduğunu əsaslandırır və hətta buna görə Dədə Qorqudun da yağmalama ritualından kənar qoyulduğunu göstərir⁹. Yəni Qazan bilə-bilə, məqsədli şəkildə Oğuz elinin Oğuz kağandan qalan qanunlarını pozur və əvəzində öz qanunlarını, daha dəqiq desək, içoğuzların mənafeyinə xidmət edən qanunlar qoyur.

Qazanın bu antistruktur davranışları yalnız on ikinci boyla məhdudlaşmır. Bütün dastan boyunca onun Oğuz qanunlarına (törəyə) uyğun gəlməyən haqsız-ədalətsiz davranışlarına şahid oluruq.

⁸ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 258-259

⁹ İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı: Elm və təhsil, 2017, s. 195-198

§ 2. Salur Qazanın antiqəhrəman – antistruktur davranışları

Salur Qazanın XII boyda Oğuz elini məhv olmaq təhlükəsi qarşısında qoymasını onun *antitörə – antistruktur – antiqəhrəman* davranışlarının zirvəsi hesab etmək olar. O, buna qədər bütün dastan boyunca Oğuz elinin mövcud struktur qaydalarını zorla dəyişdirməyə can atan davranışlar həyata keçirirdi. Dastan süjetinin üst qatında təhkiyəçi(lər) Qazanın bu davranışlarına nə qədər qanuni dön geydirməyə çalışsalar da, onların hamısının qərəzli məqsədlə edildiyi aşkar görünür.

§ 2.1. Qazanın törəni pozmaqla Oğuz elinin mərkəzi sayılan evini talana məruz qoyması

Dastanın II boyunda bəylərlə içib sərxoş olmuş Salur Qazan onlara daha çox əylənmək üçün ova getməyi təklif edir. Gənc Oğuz bəyləri (Dəli Dondaz, Qarabudaq) dərhal bu təklifə razı olurlar. Lakin sərxoş bəylərin məsləhətməşvərət etmədən ova getməklərinin təhlükəli olduğunu bilən Alp Aruz *bacısı oğlu* Qazana “sası dinlü” Gürcüstanla sərhəddə yerləşdiklərini xatırladıb, ordusunun üzərində kimi qoyacağını soruşur. Qazan 300 igidlə heç bir təcrübəsi olmayan oğlu Uruzu ordunun, evinin üzərində qoyur¹⁰.

¹⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 42

Bu epizodun Uruzun ərgənlik//inisiyasiya ritualı ilə bağlı semantikasi ayrı bir mövzudur (və irəlidə haqqında ayrıca danışılacaq). Ancaq sərxoş Qazanın Alp Aruzun sorğusunu hörmətsiz və təhqiramiz şəkildə qarşılaması və onun acığına evinin üzərinə həmin məqamda alp-igid, bəy-igid statusu olmayan Uruzunu qoyması Oğuz törəsinin onu tərəfindən heçə sayılması və pozulması demək idi. Çünki Salur Qazanın evi bütün Oğuz kosmosunun mərkəzi idi.

“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/evinin təhlükəyə atan təklifə məsuliyyətli dövlət adamı kimi etiraz edir. Bu halda onun Qazana verdiyi “Ordun üstünə kimi qorsan” sualı daha çox *etiraz ritorikasıdır*. Qazanın öz ordusunun üstünə oğlu Uruzunu qoyması süjetüstündə 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. Qzanın ova getməsi onun kosmik məkanı tərk etməsi deməkdir. Ov – ritualdır. Ritual məntiqinə görə, *Qazanın kosmosdakı yoxluğu Aruzun onun yerindəki varlığı*

ilə əvəzlənməlidir. Bu, statusdəyişmə ritualıdır. Statusdəyişmə yalnız ritualda və ritual müddətində baş verən davranış modelidir. Qazanın müvəqqəti ritual yoxluğunu Aruzun doldurması İçoğuz-Daşoğuz münasibətlər modelinin üfüqi strukturuna əsaslanır: ...içoğuzlar – mərkəzi oğuzlar, daşoğuzlar – periferik oğuzlardır. Bunların arasında münasibətlər vaxtaşırı ritual statusdəyişmə ilə balanslaşdırılır. Qazan ritual sxemini pozur: ritual hakimiyyəti Aruza verməli olduğu halda, oğluna verir. Bu da etnokosmik konflikt yaradır. Bu, konfliktin süjetüstü planıdır”¹¹.

K.Abdulla haqlı olaraq yazır: “Qorxulu düşmənlə həmsərhəd olanda sərkərdəni nə müddətə olursa-olsun, hara gedirsə-getsin hökmən əvəz edən olmalıdır. Bu, çox şərəfli əvəzetmədir və çox güman ki və elə lap yəqin ki, Aruz qoca öz sualını nahaqdan verməmişdir və yəqin ki, Salur Qazandan aldığı cavab da onu qane etməmişdi, qane edə də bilməzdi. Əvəzedən ola bilərdi ki, həmişəlik hakim olsun. Ən azı, hakimiyyətə ən yaxın adam olsun. Qazanın başına bir iş gələrsə, hakimiyyət ona keçsin... və s.və i. a.”¹²

Müəllifin müşahidəsi dəqiqdir və süjetə onun üst planından baxışdır. K.Abdulla Aruzun sualının ümumən – İçoğuz-Dışoğuz konflikti, konkret olaraq – Qazan-Aruz

¹¹ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 313

¹² Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, s. 316

konflikti ilə bağlı olduğunu düzgün müəyyənləşdirmişdir. Lakin bu yanaşmada iki cəhət nəzər alınmamışdır:

1. Qazanın Ala dağa ova getməsinin süjetin üst qatında, sadəcə, əyləncə məqsədini daşması, alt qatında isə xan olma ritualı ilə bağlı olması;

2. Sözü gedən sual-cavabın “Dədə Qorqud” dastanının alt qatını təşkil edən “Alp Aruz” dastanı ilə bağlı mənə səviyyəsinin olması.

Burada vurğulamaq istəyirəm ki, bu, *süjetin üst qatından* görünən mənzərədir və bu qat Salur Qazanın bütün dastanda olduğu kimi, bu davranışına da haqq qazandırmamaq istəyir və onu *qəhrəman*, Alp Aruzu isə *antiqəhrəman* kimi təqdim edir. Ancaq həmin süjetin alt qatında Alp Aruzun *qəhrəman* kimi təqdim olunduğu süjet qatı da var. Həmin qat//süjet “Dədə Qorqud” eposunun bizim burada ilk bərpa təcrübəsini həyata keçirməyə çalışdığımız və qəhrəmanlıq simvolu Alp Aruz olan “Alp Aruz variantı”na daxildir.

§ 2.2. *Qazanın oğlu Uruzun ərgənlik ritualını gecikdirməsi*

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq oldığı boyı bəyan edər, xanim, hey!” adlanan IV oğuznaməsində Qazan ilə oğlu Uruz arasında “söz atışması” baş verir. Təhkiyəçi ozan buna bir qədər zarafat donu geyindirmək istəsə də, ata-oğul mübahisəsinin İçoğuz-Dışoğuz konfliktini ilə bağlı çox dərin qatları vardır. Burada məsələ Oğuz ritual-mifoloji sisteminin struktur mexaniz-

mini təşkil edən Ata-Oğul konfliktinin məna sərhədlərini aşır. Ata-Oğul konflikti Oğuz elinin yaşama, böyümə və ümumən varolma (sinergetik özünü təşkil etmə, özünü yaratma) modelidir.

Səfa Qarayev yazır ki, atanın öz hakimiyyətini itirməsi oğulun ərgənləşməsinin epik-sosial şərtidir¹³. Yəni ərgənlik ritualı Ata-Oğuz konflikti əsasında funksionallaşır: ərgənlik ritualından uğurla keçmiş Oğul öz Atasını da məğlub edərək onun taxtında oturmağa layiq olduğunu sübut edir. Lakin bu konflikt real yox, ritual konfliktidir.

İndiki halda da “Dədə Qorqud” eposunun əlimizdə olan “Salur Qazan variantının”, yəni “Kitabi-Dədə Qorqud”un ideoloji ritorikasını müəyyənləşdirən “ozan-ideoloq” dördüncü boy süjetini başlayan Ata-Oğul konfliktini məhz ritual Ata-Oğul modeli çərçivəsində tutmağa, bu çərçivədən qırağa çıxmamağına var gücü ilə çalışır. Ancaq o, niyyətini tam şəkildə həyata keçirməyi bacarmır. Çünki bütün dastanda olduğu kimi, IV boyun altında da, sözün gerçək mənasında, gizlədilməyə çalışılan “Alp Aruz variantı” mətnin üst qatına çıxmağa, var olduğunu bəyan etməyə çalışır. Bu baxımdan, boydakı Qazan-Uruz konfliktinin altında Qazan-Aruz konflikti durur (Bu, irəlidə geniş şəkildə təhlil olunacaq).

Sözü gedən boydakı konflikt aşağıdakı struktur elementlərini əhatə edir:

¹³ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 294-299

1. Qazanın öz oğlu Uruzu Qalın Oğuz bəyləri (və öz həmyaşıdları olan 90 min Oğuz gəncləri – “gənc oğuz”lar) qarşısında alçaltması.

“Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən turmuşdı. Qara yeriñ üzərinə otaxlarıñ tikdirmişdi. Biñ yerdə ipək xalicəsi döşətmış idi. Ala sayvan gög yüzinə aşanmışdı. Doqsan tümən gənc oğuz söhbətinə dərilmışdi... Ağzı böyük xəmrələr ortalığa salınmış idi. Toquz yerdə badyələr qulmuşdı. Altun ayaq surahilər dizilmişdi. Toquz qara gözli, örmə saclı, əlləri biləgindən qınalı, parmaqları nigarlı, boğazları birer qarış kafər qızları al şərabı altun ayağla Qalın Oğuz bəglərinə gəzdirirlərdi. Hər birindən Ulaş oğlu Salur Qazan içmüşdi. Çırğab-çırğab cadır, otaq bağışlardı. Qatar-qatar dəvələr bağışlardı. Oğlu Uruz qarşusunda yay söykənib turardı. Sağ yanında qardaşı Qaragünə otırmışdı. Sol yanında tayısı Aruz otırmışdı.

Qazan sağına baqdı, qas-qas güldi. Solına baqdı, çox sevindi. Qarşusına baqdı, oğlancığını – Uruzı gördi. Əlinə çaldı, ağladı”¹⁴.

2. Təhqir olunmuş Uruzun Qazanın bu alçaldıcı davranışının səbəbini soruşması:

“Oğlu Uruza bu iş xoş gəlmədi. İlərü gəldi, diz cökdi. Babasına çağırub soylar, görəlim, xanım, nə soylar. Aydır:

Ünim aña mənim, sözüm diñlə, ağam Qazan.
Sağıña baqdın, qas-qas güldiñ.

¹⁴ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 68

Solina baqdıñ, coq sevindiñ.
Qarşuña baqdıñ, bəni gördiñ, ağladıñ.
Səbəb nədir, degil maña,
Qara başım qurban olsun, babam, saña! – dedi”¹⁵.

3. Uruzun atası Qazanı Qalın Oğuz bəyləri (və öz həmyaşıdları olan 90 min Oğuz gəncləri – “gənc oğuz”lar) qarşısında təhqiramiz şəkildə hədələməsi:

“Diməz olursañ,
Qalqubam yerimdən mən turaram.
Qara gözli yigitlərimi boynıma aluram.
Qan Abğaz elinə mən gedərəm,
Altun xaça mən əlümi basaram,
Pilon geyən keşişiñ əlin o pərəm,
Qara gözlü kafər qızın mən aluram.
Dəxi səniñ yuziñə mən gəlməzəm.
Ağladuğıña səbəb nə, degil maña!
Qara başım qurban olsun, ağam, saña! – dedi.”¹⁶

4. Qazanın oğlu Uruzunu hələ də bəy-igid, alp-igid inisiyasiya (ərəgənlik) ritualından keçib bəy adını almaqda günahlandırması.

“Qazan bəg aladı. Oğlanıñ yüzünə baqdı. Çağırıb soy-lar, görəlim, xanım, nə soylar.

Qazan aydır:

¹⁵ Yenə də orada, s. 68

¹⁶ Yenə də orada, s. 68

Bərü gəlgi, qulunım oğul!
Sağım ələ baqduğımda
Qartaşım Qaragünəyi gördüm, –
Baş kəsübdür, qan dökipdir,
Cöldi alubdır, ad qazanubdır.
Solım ələ baqduğımda
Tayım Uruzı gördim, –
Baş kəsübdür, qan dökipdir,
Cöldi alubdır, ad qazanıbdır.
Qarşum ələ baqduğımda səni gördim,
On altı yaş yaşladın,
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan –
Yay cəkmədün, ox atmadın,
Baş kəsmədiñ, qan dökmədiñ,
Qanlı Oğuz içində cöldi almadiñ.

Yarınkı gün zəman dönib, bən ölüb sən qalacaq tacım-
taxtım saña verməyələr, – deyü soñımı andım, ağladım,
oğul! – dedi”¹⁷.

**5. Uruzun atası Qazanı özünün hələ də bəy-igid, alp-
igid inisiyasiya (ərəgənlik) ritualından keçib bəy adını
almamağında təhqiramiz şəkildə günahlandırması.**

“Uruz burada soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış;
aydır:

A bəg baba!

Dəvəcə boyümüştən, koşəkcə əqliñ yoq!

¹⁷ Yenə də orada, s. 68-69

Dəpəcə boyimişsən, tarıca beyniñ yoq!
Hunəri oğul atadanmı görər, ögrənər,
Yoxsa, atalar oğuldanmı ögrənür?
Qacan sən məni alub,
kafər sərhəddinə cıqardıñ,
qılıc çalub, baş kəsdiñ?
Mən səndən nə gördüm, nə ogrənim? – dedi”¹⁸.

6. Qazanın oğlu Uruzu təhqir etməsinin baş tutması.

“Qazan bəg əlin əlinə çaldı, qas-qas güldi. Aydır: “A bəglər! Uruz xub söylədi, şəkər yedi. Siz yegüñiz-içüñüz, söhbətiñüz tağıtmañuz. Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin. Yedi günlük azuğla cıqayın. Ox atduğum yerləri, qılıc çalub baş kəsdüğüm yerləri göstərəyim. Kafər sərhəddinə, Cızığlara, Ağlağana, Gögcə tağa aluban cıqayın. Soñra oğlana gərək olur, a bəglər!” – dedi”¹⁹.

Vurğulamaq istərdik ki, dastanın bütün boylarında olduğu kimi, bu boyda da süjetin üst və alt planları vardır:

Üst plan – bizə Salur Qazanı qəhrəman kimi təqdim edən qat, yəni dastanın “Salur Qazan variantı”dır;

Alt plan – Alp Aruzun qəhrəman kimi təqdim olunduğu qat, yəni dastanın “Alp Aruz variantı”dır.

Süjetin üst qatında hər şey aydındır: Salur Qazan bir ata kimi oğlu Uruzun hələ də baş kəsib-qan töküüb, “çöldi” (mükafat) alıb, ad qazanmamağından narahatdır. Çünki

¹⁸ Yenə də orada, s. 69

¹⁹ Yenə də orada, s. 69

Uruz bəy-igid, alp-igid statusunu əldə etməsə, o zaman atasının taxtını əldə edə bilməyəcəkdir.

Lakin süjetin üst qatında baş verən bütün hadisələrin alt qatda ayrı bir mənası var. Həmin mənalara müddəalaşdırmağa çalışaq:

– Uruzun sözlərindən məlum olur ki, onun hələ indiyədək bəy igid adını almamağının səbəbkarı atası Qazanın özüdür. O, *hansısa səbəblərdən* artıq 16 yaşına çatmış Uruza necə baş kəsməyin, qan tökməyin, çöldi almağın, ad qazanmağın yollarını öyrətməmişdir.

– Qazan öz oğlu ilə bir ata kimi mehriban rəftar edib ona bəy-igid adını almaq vaxtının keçdiyini başa salmaq əvəzinə, bu işi Oğuz bəylərinin qarşısında təhqiramiz şəkildə həyata keçirir. O, bununla belə bir təəssürat yaratmağa çalışır ki, Uruz sanki özü bəy-igid, alp-igid olmağın çətin şərtlərindən qorxur. Təsadüfi deyildir ki, dastanın II boyunda onun haqqında “quş ürəkli”, yəni qorxaq ifadəsi də işlədilir.

– Qazanın Uruza qarşı davranışının məhz təhqir olması faktı Uruzun onu hədələməsindən açıq-aydın görünür. O, atası Qazanı ona düşmən olmaqla hədələyir. Süjetüstü plan Uruzun atasını hədələməsini, təhdid etməsini onun atasının ağlamasının səbəbini bilmək istəyilə əsaslandırır.

– Uruzun atasına verdiyi təhqiramiz cavabdan məlum olur ki, onun indiyədək bəy-igid, alp-igid olmamağının, hələ də “oğlan” statusunda qalmasının Qazanla bağlı süjetüstündən görünməyən səbəbləri var.

Ən başlıca məqam Uruzun öz atası Qazanı Oğuz elindən çıxıb getməsi, ona düşmən kəsilməsi ilə hədələ-

məsi və bu hədələmənin İçoğuz-Dışoğuz konfliktini ilə bağlı olmasıdır.

Bu "hədələmə" nöqtəsi süjetüstündəki hadisələrin əsil mahiyyətini açan, ata-oğul konfliktinin ritual konfliktini olmadığını, Qazanla Uruz arasında həqiqi mənada dərin konflikt olduğunu göstərən məqamdır.

Burada iki mühüm cəhət vardır:

Birincisi, Uruzun atasını ona və İç Oğuzla düşmən olan biləcəyi ilə hədələməsinin məzmunu Aruzun XII boyda Qazana və İç Oğuzla düşmən olmasının məzmununun ilə eynidir: Uruzun IV boyda hədə şəklində söylədiklərini Aruz XII boyda həyata keçirir. Başqa sözlə, **Uruzun düşüncəsində olan "inciklik" planı ilə Aruzun düşüncəsində olan "ədavət" planı bir-birinin eynidir.** Bu – "Kitabi Dədə Qorqud"un alt qatında, sözün həqiqi mənasında, gizlədilmiş "Alp Aruz variantı"nda mövcud olan Uruz//Aruz eyniyyətinin süjetüstündəki izlərindən biridir.

İkincisi, "Dədə Qorqud" eposunun Drezden və Vatikan əlyazmalarının hər ikisində "Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu"nda Aruzun adı hər yerdə Aruz yox, Uruz şəklində yazılmışdır²⁰. Dastanın IV boyunda Qazanla Uruzun dialoqunda da Qazanın özü də Aruzu elə Uruz adlandırır: "Tayım Uruzı gördüm"²¹.

²⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 232; Dədə Korkut Kitabı. Orijinal nushalar. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 2. Ankara: Özyurt Matbaaçılıq, 2014, s. 41-72

²¹ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 69

Əziz oxucular, “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikasının açarı məhz bu nöqtə ilə – **Uruz//Aruz eyniləşdirilməsi** ilə bağlıdır. Təhlilin bu məqamında (hələlik) ehtimalla söyləyə bilərik ki, **dastanın “Alp Aruz variantı”nda Uruz Salur Qazanın deyil, Aruzun siyasi varisidir və bilavasitə Dışoğuz//Bozoqların mənafeyini müdafiə edir.** Qazanla Aruz arasındakı Ata-Oğuz konfliktinin burayadək öteri şəkildə izah etdiyimiz əsil səbəbi, yəni “Alp Aruz variantı” ilə müəyyənləşən səbəbi budur.

Uruzun Aruzun siyasi varisi olması onun ali hakimiyyət hüququnu birbaşa Oğuz kağan törəsi ilə bağlayır və təsdiq edir. Yəni Uruz siyasi varisi olduğu Aruzun xətti ilə bozoqlara, genetik varisi olduğu Qazanın xətti ilə ucoqlara bağlanır. Oğuz kağandan qalan Bozoq-Ucoq törəsinə görə, ali hakimiyyət həmişə bozoqlara məxsus olmalıdır. Beləliklə, Uruzun ali hakimiyyət iddiası siyasi varisi olduğu Aruzun bozoqlara mənsubluğu baxımından legitim olduğu halda, atası Qazanın ucoqlara mənsubluğu baxımından qeyri-legitim hesab olunur. Bu cəhətdən, Qazan öz oğlunun legitimlik hüququ baxımından dayısı ilə həmfikir olmasını, dayısı Aruzun isə onun oğlunu legitimlik müstəvisində öz himayəsi altına almasını (özününküləşdirməsini) özünə qarşı real siyasi təhlükə olaraq qəbul edə bilmir.

(Geniş izah irəlidə olacaq: indi izaha başlasaq, təhlilin sistemi – məntiqi ardıcılığı pozulacaq).

**§ 2.3. Məğlub Qazanla qalib Basatın dialoqu:
Qazanın Basatın qəhrəmanlığını şübhə altına alması**

Dastanın “Basat Dəpəgozi öldürdüğü boyı bəyan edər, xanım, hey!” adlanan VIII oğuznaməsində Salur Qazanla Basat arasında baş verən dialoqda da içoğuzlu qəhrəman Qazanın dısoğuzlu qəhrəman Basata gizli planda bədxah münasibət (kin, nifrət) bəsləməsi ifadə olunmuşdur.

Boyun qısa məzmunundan aydın olduğu kimi, Basat Alp Aruzun oğludur. Oğuz elinin üzərinə hücum olarkən xalq qaçmaq məcbiriyyətində qalmış, qaça-qaçda, nə təhər olmuşsa, südəmər körpə olan Basat düşüb-itmiş, bir aslan onu tərbiyə edərək böyütmüşdür. O, daha sonra tapılmış, Dədə Qorqudun vasitəsilə Oğuz elinə gətirilmişdir.

Basat boyda totem əcdadlarla (Qaba Ağac və Qağan Aslan) bağlı yenilməz qəhrəman kimi təqdim olunur. O, Oğuz elində istisnasız olaraq heç bir qəhrəmanın, o cümlədən baş qəhrəman, oğuzlar arasında qəhrəmanlığın simvolu, struktur modeli olan Salur Qazanın da gücü çatmadığı bir igidliyi həyata keçirir: Oğuz elinə düşmən kəsilmiş, onu, az qala, məhv edib tamamilə yoxa çıxartmaqda olan Təpəgözü öldürərək, bütün Qalın Oğuz elini xilas edir.

Bu nöqtədə xüsusi vurğulamaq istərdik ki, **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında heç bir Oğuz qəhrəmanının şücaəti özünün miqyası və əhəmiyyəti baxımından Basatın qəhrəmanlığı ilə müqayisə olunmur.** Dastanda Oğuz igidlərinin qəhrəmanlıqlarından ayrıca şəkildə (boy-oğuznamələr halında) bəhs olunduğu kimi, onların saysız-he-

sabsız qəhrəmanlıqlarının ümumən adları da çəkilir. Ancaq epos bu qəhrəmanlıqlar içərisində Basatın qəhrəmanlığının əlahiddə olduğunu, heç kəsin qəhrəmanlığı ilə müqayisə olunmadığını ayrıca boy-oğuznamə şəklində tərənnüm edir.

Dastandakı bəylərin göstərdikləri igidliklərin ümumi mənası xilaskarlıqla bağlıdır: onlar bütün hallarda xilaskarlıq, qoruyuculuq (mifoloji planda: himayədarlıq) funksiyasını həyata keçirirlər. Ancaq bu qəhrəmanların içərisində miqyası etibarilə ən böyük xilaskarlıq Basata məxsusdur. Çünki **Basat yeganə qəhrəmandır ki, bütün Oğuz elini məhv olmaqdan xilas edir**. Yəni o, bütün Oğuz xalqının, bütün bəy-igidlərin, o cümlədən Salur Qazanın özünün də xilaskarıdır. Oğuz elinin baş qəhrəmanı (“bir nömrəli” bəy-igidi) Salur Qazanın özünün də etiraf etdiyi kimi, Basat hətta Qazanın da gücü çatmadığı bir qəhrəmanlığı, qarşısında aciz qaldığı xilaskarlıq missiyasını həyata keçirir.

Kitabın irəlidəki paraqraflarında geniş şəkildə təhlil ediləcək VIII boyun məzmununa görə, Basat Təpəgözlə vuruşmağa getmək istərkən hamı onun Təpəgözün əlində həlak olacağına inandığı üçün bu işə mane olmağa çalışır. Çünki Basatdan əvvəl Oğuzun adlı-sanlı qəhrəmanları, o cümlədən Basatın doğma qardaşı Qıyan Selcik də Təpəgözlə dava etməyə getmiş, Təpəgöz də onları məğlub edərək öldürmüşdür. Oğuz elinin baş qəhrəmanı Salur Qazan da Təpəgözlə dəfələrlə savaşımış, lakin hər dəfəsində ona məğlub olaraq geri dönmüşdür.

Boyda deyilir ki, haradansa savaştan qayıdan Basat

baş verənlərdən xəbər tutur, qardaşı Qıyan Selcikin həlak olmasına göz yaşları tökür və qardaşının intiqamını almaq qərarına gəlir:

“Qalın Oğuz bəglər ilə Basata qarşı gəldi. Basat babasının əlin öpdü. Ağlaşdılar, bozlaşdılar. Anasının evinə gəldi. Anası qarşı gəldi. Oğlancuğunu quçdı. Basat anasının əlin öpdü. Görüşdilər, bozlaşdılar. Oğuz bəgləri dəridi. Yemələr-icmələr oldı. Basat aydır: “Bəglər, qardaş uğrına Dəpəgöz ilə buluşuram. Nə buyurursuz?” – dedi.

Qazan bəg burada soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış! Aydır:

Qara uran qopdı Dəpəgöz,
Ərş yüzində cevirdim, alımadım, Basat!
Qara qaplan qopdı Dəpəgöz,
Qara-qara tağlarda cevirdim, alımadım, Basat!
Qağan aslan qopdı Dəpəgöz,
Qalın sazlarda çevirdim, alımadım, Basat!
Ər olsañ, yeg.
Olsañ, mərə, mən Qazanca olmıyasan, Basat! – dedi.
Ağ saqallu babañı ağılatmağı!
Ağ birçəklü anañı bozlatmağı!

Basat aydır: “Əlbətdə, vararam!” Qazan aydır: “Sən bilürsən””²².

İki qəhrəmanın arasında baş verən bu dialoqun iki məna qatı var:

²² Yenə də orada, s. 100-101

Birincisi, Qazanın, Basatın valideynlərinin və digərlərinin onu bu qanlı səfərdən üz döndərməyə vadar etmələri epik mətnlər üçün xarakterik motivdir. Biz buna xüsusilə məhəbbət dastanlarında tez-tez rast gəlirik. Buta almış qəhrəman öz sevgilisinin sorağı ilə yad ellərə (ölkələrə) səfərə yollanmaq istəyir. Bu zaman onun ata-anası qəhrəmanı durdurmağa çalışırlar. Bu, dastan poetikası baxımından sınaq motivi hesab olunur. Qəhrəman müxtəlif xarakterli sınaqlardan çıxaraq, özünü sevgilisinə layiq aşiq kimi təsdiq edir və ona qovuşur. Heç şübhəsiz ki, Basatın valideynlərinin, o cümlədən Qazanın onu səfərə getməkdən durdurmaq istəmələri də poetika baxımından sınaq motivi ilə bağlıdır.

Lakin sözü gedən epizodun *ikinci* məna qatı “Kitabi-Dədə Qorqud”un altında gizlədilmiş “Alp Aruz variantı” ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, Qazanla Basatın dialoguna “Dədə Qorqud eposunun:

- üst qatı ilə alt qatının;
- üst qatda olan “Salur Qazan variantı” ilə altda olan “Alp Aruz variantı”nın;
- İç Oğuzun qəhrəmanlıq simvolu olan Qazanla Dış Oğuzun (Aruzdan sonrakı nəslinin) qəhrəmanlıq simvolu olan Basatın söz “dueli”, atışması, mübarizəsi kimi yanaşmaq lazımdır.

Dastan boyunca içoğuzlu qəhrəmanları hər vəchlə alçaltmağa, aşağılamağa, təhqir etməyə, sındırmağa çalışan Qazan Basatı da sındırmaq istəyir. Onun Oğuz kağandan qalan törəni inkar edən hakimiyyət eqoizmi Basatın fəvqəladə gücə malik qəhrəman obrazını (şöhrətini, statusunu)

qəbul etməyə imkan vermir. Qazan və digər Oğuz bəyləri (əsasən də, üzündə qam-şamanlıq statusunun simvolu sayılan niqab gəzdirən Beyrək) Basatı onların Oğuz kağandan qalan Bozoq-Ucoq hakimiyət bölgüsünə zidd olan real hakimiyətlərinə əsas təhlükə hesab edirlər. XII boyda Alp Aruz tərəfindən ölümcül yaralanmış Beyrəyin dediyi sözlər onun (və Beyrəyin simasında başqa içoğuzlu bəylərin) Basatı özlərinə qatı düşmən hesab etdiklərini göstərir:

“Yigitlərim, Aruz oğlu Basat gəlmədin,
Elim-günim çapılmadıñ,
Qaytabanda dəvələrim bozlatmadın,
Qaraqucda Qazılıq atım kişnətmədin,
Ağca qoyunlarım məñrişmədin.
Ağca yüzlü qızım-gəlünim əkşəşmədin,
Ağca yüzli görklimi Aruz oğlu Basat gəlub almadın,
Elüm-günim capmadın,
Qazan maña yetişsün.
Mənim qanım Aruza qomasun.
Ağca yüzlü görklümü oğlına alı versün.
Axirət haqqını halal etsün.
Beyrək padşahlar padşahı Həqqə vasil oldı,
bəllu bilsun! –dedi”²³.

Beyrəyin bu sözləri İçoğuzla Dışoğuz arasında nə qədər ağır konfliktin olduğunu və onların Basatı özlərinə

²³ Yenə də orada, s. 125

qəddar düşmən saydıqlarını göstərir. Yəni başda Qazan xan olmaqla İç Oğuz bəyləri Basatı özlərinə “kafər” adlandırdıqları düşmənlərindən də təhlükəli adam hesab edirlər. İçoğuzlu bəylər ehtiyat edirlər ki, Basat onlara hücum edib el-obalarını çapa, mal-heyvanlarını apara bilər. Beyrəyin sözlərində Basat hətta onun arvadı Banu Çiçəyi (“ağca yüzlü görklü”sünü) ələ keçirəcək dərəcədə “namussuz”, “qeyrətsiz”, “şərəfsiz” bir adam kimi təqdim olunur. Ona görə də Qazanın Basatı Təpəgözün üzərinə etmək istədiyi qanlı səfərdən döndərmək təşəbbüsü onun heç də Basata ürəyi yanmasından irəli gəlmir. Bu, birbaşa bir-birinə rəqib olan iki qəhrəmanın söz səviyyəsində qarşılaşmasıdır. Bu qarşılaşmanın alt qatında Təpəgözə artıq məğlub olmuş Qazanın Basatın Təpəgözə qalib gələ bilməsindən ehtiyatlanması durur. O, ehtiyat edir ki, Basat birdən Təpəgözə qalib gələr və bu qələbə onu Qalın Oğuz elinin ən şücaətli qəhrəmanına (“bir nömrəli” igidinə) çevirə bilər. Qazanın “Ər olsan, yeg. Olsan, mərə, mən Qazanca olmayasan, Basat!” sözləri bunu açıq-aydın göstərir. Yəni o, Basatın öz totem əcdadlarından aldığı fəvqəladə gücü şübhə altına alaraq (əslində, inkar edərək) onu aşağılayır ki, Qalın Oğuzun mənim kimi ən böyük qəhrəmanı bunu bacarmadı, sən necə bacaracaqsan?

Basat, gördüyümüz kimi, Təpəgözə qalib gəlməklə heç kəsin, o cümlədən Qazanın edə bilmədiyini, bacarmadığını qəhrəmanlığa imza atır. Bu halda o, Qalın Oğuzun “bir nömrəli” qəhrəmanına çevrilirmi? Təbii ki, çevrilir, ancaq dastanın alt qatında, yəni “Alp Aruz variantı”nda. Dastanın üst qatı, yəni “Salur Qazan variantı” onu qəhrəmanlı-

ğını qəbul etmir və bu qəhrəmanlıq onların Basata bəslədikləri kin və nifrəti daha da gücləndirir. Beyrəyin sözləri göstərir ki, onlar Basata “bir nömrəli” qəhrəman kimi deyil, “bir nömrəli” düşmən kimi yanaşırlar.

Burada əsas məsələ dastanın son redaksiyasının, yəni “Salur Qazan variantı”nın tərtibçisi olan ozan-ideoloq(lar)la bağlıdır. Oğuz kağanın bölgüsünə əsasən, hakim mövqedə olan bozoqlar tarixi reallıqlar zəminində siyasi üstünlüklərini itirərək, tabe durumuna düşmüşlər. Onların yeni statusu Dış Oğuz, yəni Kənar Oğuz adında ifadə olunmuşdur. Oğuz kağanın bölgüsünə əsasən, tabe mövqedə olan ucoqlar isə, əksinə, tarixi reallıqlar zəminində siyasi üstünlük qazanaraq, hakim mövqeyə qalxmışlar. Onların bu yeni statusu İç Oğuz, yəni Mərkəzi Oğuz adında ifadə olunmuşdur. Ucoqların (içoğuzların) yeni statusu yeni törənin yaradılmasını tələb edirdi. Çünki bozoqlar (dışoğuzlar) özlərinin hakimiyyət hüququndan məhrum olması ilə barışa bilməmiş və bütün tarixi boyunca öz hakimiyyət köklərini (hüquqlarını) hər zaman içoğuzlara xatırlatmışlar. Bu cəhətdən, içoğuzların öz hakimiyyətlərini ideoloji cəhətdən möhkəmləndirməyə kəskin şəkildə ehtiyacı olmuşdur.

Oğuzlarda tarix boyunca həmişə siyasi hakimiyyətin ideoloji əsası rolunu onların dastanı oynamışdır. Bu dastan “Oğuznamə” idi. Oğuz kağandan sonrakı epoxada həmin dastan “Dədə Qorqud” oğuznaməsinə transformasiya olunmuşdur. İlkin “Dədə Qorqud” eposunun əsasında “Alp Aruz variantı” dururdu. Bu dastan bozoqların hakimiyyətinin ideoloji əsaslarını ifadə edirdi. Bozoqların ha-

kimdiyyəti itirməsi ilə ucoqların onların hakimiyyətini ideoloji cəhətdən əsaslandırın yeni dastana ehtiyacları yarandı. Birbaşa Oğuz kağanın özündən bəhs edən qutsal “Oğuznamə” dastanı bu məqsəd üçün tamamilə yararsız idi. Çünki ən qədim oğzunamə olan “Oğuz kağan” dastanı bozoqların hakimiyyətini, ucoqların isə onlara tabeçiliyini təsdiq edirdi. Ona görə də içoğuzlu ideoloqlar “Dədə Qorqud” dastanının “Alp Aruz variantı” üzərində dəyişmələr edərək, onu içoğuzların hakimiyyətini əsaslandırın, legitimləşdirən dastana çevirməyə çalışmışlar.

Səfa Qarayev yazır: “Belə olduqda Aruzun hakimiyyət uğrunda mübarizə aparmasından daha çox onu günahkar mövqeyə qoyan yaradıcı mexanizmin işini görürük. Amma sonuncu boydan bu mexanizm nə iş gördüyünün də fərqindədir: boyda yaradıcı düşüncə düşmən mövqeyə yerləşdirdiyi Aruzun təmsil etdiyi Dış Oğuzun mübarək yasadakı yerini də bilməsi aydın hiss olunur... O da maraqlıdır ki, boyda Qazan “**İç oğuz**” – “**Daş oğuz**” bölgüsü ilə danışır: “Qazan aydır: “Mərə Qılbaş, bu Daş Oğuz bəgləri xanım bilə gəlülərdi. Şimdi neçün gəlmədilər?” - dedi”. Aruz isə “**Bozoq**” – “**Üç oq**” təsnifatı ilə danışır: Aruz aydır: “Mərə Qılbaş, ol vaqt kim, Üç, Boz Oq yığnaq olsa, ol vaqt Qazan evin yağma edərdi. Suçumuz nəydi ki, yağmada bilə olmadıq? – dedi”. Beləliklə, İç Oğuz mərkəzli süjeti danışın və yaradan ozan İç Oğuz və Daş Oğuz bölgüsünün mübarək yasadakı Üç oq-Bozoq-dan qaynaqlandığını bilir. Epik təhkiyəçi yaratdığı İç oğuz//Üç ok mərkəzli mətnin Daş oğuz//Bozoqların narazılığına səbəb olacağını bildiyinə görə, qeyri-şüuri olaraq süjetdə Aruzu

mübarək yasanın bölgüsü ilə dilləndirir"²⁴

Göründüyü kimi, içoğuzlu ozanların qarşısında qəhrəmanlıq modeli ("bir nömrəli" qəhrəmanı) Alp Aruz olan dastanı qəhrəmanlıq modeli ("bir nömrəli" qəhrəmanı) Salur Qazan olan dastana transformasiya etmək kimi çətin vəzifə dururdu. Onlar bu transformasiyaya məcbur idilər. Çünki içoğuzlu ozanlar mövcud "Dədə Qorqud" dastançılıq ənənəsindən imtina edib, tamamilə yeni İç Oğuz dastanı yarada bilməzdilər. Bütünlüklə və istisnasız olaraq ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətdə bunu etmək mümkünsüz idi. Belə ki, düşüncənin mahiyyətində ənənə dururdu. **Yeni olanı ənənələrə əsaslanmadan, ənənələrlə təsdiq etmədən legitimləşdirmək mümkün deyildi.** Bundan dolayı, içoğuzlu ozanlar "Dədə Qorqud" eposunun "Salur Qazan variantı"nı məhz ənənə əsasında yaratmalı idilər: yəni qəhrəmanı Alp Aruz olan ənənəvi dastanı qəhrəmanı Salur Qazan olan yeni dastana çevirməli idilər. Yeni dastan köhnə dastanın əsasında, özülündə, bünövrəsində yaradıldığı üçün köhnə dastan ("Alp Aruz variantı") yeni variantın poetik strukturunun hər bir səviyyəsində özünü göstərirdi. İçoğuzlu ozanlar qəhrəmanlığın Alp Aruz modeli (tipologiyası) ilə bağlı obraz, süjet, motiv, ideya və s. elementləri yeni redaksiyada ("Salur Qazan variantı"nda) nə qədər ört-basdır etməyə çalışsalar da, köhnə variantın üzərində işlədiklərinə görə buna tam şəkildə nail ola bilmirdilər. Etnik-bədii, ideoloji-estetik ənənə bu-

²⁴ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 262-263.

na mane olurdu. Bundan dolayı, yeni olanı (Salur Qazanın qəhrəmanlıq tipologiyasını) köhnə mətnə elə bir şəkildə daxil etmək lazım idi ki, etnopoetik ənənə ilə, zahirən də olsa, konflikt yaranmasın.

Səfa Qarayevin sonuncu boy konfliktinin nümunəsində gəldiyi qənaəti bütün dastana tətbiq etsək, əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına “mübarək yasanın (Bozoq-Ucoq bölgüsünün – S.R.) güc mərkəzini dəyişdirənlərin (ucoqların) yaratdığı mətn kimi yanaşmaq lazımdır... Bu, bir yaradıcılıq hadisəsi olaraq İç Oğuzun mövqeyindən yaranan mətnidir. Qəhrəman Qazanı da, antiqəhrəman Aruzu da hərəkətə gətirən təfəkkür İç Oğuzun yanaşmasıdır”²⁵.

Deyilənlər göstərir ki, “məğlub” qəhrəman olan Salur Qazanın “qalib” Basata guya ürəyi yandığı, onun taleyindən ötrü narahat olduğu üçün onu Təpəgözün üzərinə getməkdən yayındırmaq istəməsi, əslində, içoğuzlu ozanların Salur Qazanı “bir nömrəli” qəhrəman (hami, himayədar, ağsaqqal...) kimi poetik xarakterini böyütmək istəyindən irəli gəlirdi.

Beləliklə, “Dədə Qorqud” dastanının “Salur Qazan variantı” ucoqların hakimiyyət hüququnu zorla, qanlı üsullarla bərqərar etmək istəyən Salur Qazanın antistruktur davranışlarına nə qədər haqq qazandıрмаğa çalışsa da, mətnin altına sıxışdırılmış “Alp Aruz variantı” buna mane olurdu. Bunu biz Qazanın İç Oğuz bəyi Bəkilə təhqiramiz

²⁵ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 262

münasibətində də görürük. O, Dış Oğuzun möhtəşəm qəhrəmanlarını sevmir və onlara nifrət edirdi. Çünki Basat özünün totem əcdadları tərəfindən himayə edilən yenilməz qəhrəman olduğu kimi, Bəkil də Qalın Oğuz elində heç bir qəhrəmanla müqayisə olunmayacaq ovçuluq hünərinə sahib idi. Başqa cür desək, Bəkil Oğuz elinin “bir nömrəli” ovçusudur. **Və ən başlıcası**, Basat bütün Oğuz elini məhv olmaqdan xilas etdiyi kimi, Bəkil də bütün Oğuz elinin qeyri-adi silahlara malik qoruyucusu, “qaravul”çusudur.

*§ 2.4. Qazanın dışoğuzlu Bəkil bəyin qəhrəmanlığını
şübhə altına alması və etnosdaxili konflikt yaratması*

Dastanın “Bəkil oğlu Əmranın boyunu bəyan edər” adlı IX boyunda deyilir ki, bir gün “Toquz tumən Gurcustanıñ xəracı gəldi: bir at, bir qılıc, bir çomaq gətürdilər. Bayındır xan qatı səxt oldı. Dədəm Qorqud gəldi. Şadlıq çaldı. “Xanım, niyə səxt olursan?” – dedi. Aydır: “Necə səxt olmayam? Hər yil altun-aqça gəlürdi, yigidə-bəgə verirdiñ, xatirləri xoş olurdu. Şimdi bunu kimə verər kim, xatiri xoş ola?” – dedi.

Dədə Qorqud aydır: “Xanım, bununı üçini dəxi bir yigidə verəlim, – dedi, – Oğuz elinə qaravul olsun!” – dedi. Xan Bayındır “Kimə verəlim?” – dedi, sağına-solına baqdı. Kimsə razı olmadı. “Bəkil” deərlərdi, bir yigit vardı. Aña baqdı, aydır: “Sən nə deirsən?” Bəkil razı oldı. Qalqdı, yer öpdü. Dədəm Qorqud himmət qılıcın belinə bağladı. Çomağı omuzına bıraqdı. Yayı qarusına keçürdi. Şahbaz ay-

ğırı çəkirdi, büda bindi. Xəsmi, qövmüni ayırdı, evini cözdi. Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varub vətən tutdı. Toquz tümən Gürcüstan ağzına varub qondı, qaravullıq eylədi. Yad-kafər gəlsə, başın Oğuzə ərməğan göndərdi”²⁶.

Beləliklə, mətn Bəkili qeyri-adi qəhrəman kimi təqdim edir. Basat Təpəgözü öldürməklə Oğuz elində heç kəsin bacarmadığı qəhrəmanlığı təkbaşına etdiyi kimi, Bəkil də Oğuz elində heç bir bəyin razı olmadığı qəhrəmanlığı, yəni Oğuz elinin Gürcüstan sərhədini qorumaq işini təkbaşına həyata keçirir.

Basatın qəhrəmanlığı qeyri-adi güclərlə, başqa sözlə, onun totem əcdadları sayılan Qaba Ağac və Qağan Aslanla bağlı olduğu kimi, Bəkilin də qəhrəmanlığı onun qeyri-adi silahları ilə bağlıdır. O, Oğuz elini bir qılıç, bir çomaq və bir ox-yayla qoruyur.

Diqqət çəkən mühüm detallardan bir də odur ki, Bəkilə qaravulluq vəzifəsini Dədə Qorqudun özü təklif edir. Yəni Dədə Qorqud onun qeyri-adi qəhrəman olduğunu “qabaqcadan” bildiyi üçün Oğuzda heç kəsin bacarmadığı vəzifəni ona həvalə edir.

Daha bir cəhət ondan ibarətdir ki, Bəkil Oğuz elində təkbaşına, yəni yalnız öz ordusu ilə qaravulluq edən yeganə qəhrəmandır.

Lakin Bəkilin qeyri-adi qəhrəmanlığı təkcə bununla məhdudlaşmır. O, Oğuz elinin həm də “bir nömrəli” ov-

²⁶ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 104

çusudur. Özünün ovçuluq qabiliyyəti ilə hamıdan fərqli Oğuz bəyidir:

Bəkil “yildə bir kərrə Bayındır xan divanma varardı. Yenə Bayındır xandan adam gəldi, “tez gələsən” deyü; pəs Bəkil gəldi. Pişkeşin cəkdi. Bayındır xanıñ əlin öpdü. Xan dəxi Bəkili qonaqladı. Yaxşı at, yaxşı qaftan, vafir xərclıq verdi. Üç gün tamam ağırladı. “Üç gün dəxi Bəkili av-şi-kar ətilə qonaqlayalım, bəglər!” – dedi.

Av cıgırtıldı. Çün av yarağı oldu, kim atın ögər, kim qılıncın, kim çəküb ox atmağın ögər. Salur Qazan nə atın ögdi, nə kəndin ögdi. Əmma bəglərin hunərin söylədi.

Üç yüz altmış altı alp ava binsə, qanlı keyik üzərinə yuriş olsa, Bəkil nə yay qurardı, nə ox atardı. Haman yayı biləgindən çıxarardı, buğanıñ-sığınıñ boynına atardı, çəküb turğuzardı. Arıq olsa, qulağın dələrdi, avda bəllü olsun deyü. Əmma semuz olsa, boğazlardı. Əgər bəglər keyik alsa, qulağı dəlük olsa, “Bəkül sünicidir” deyü Bəkilə göndərərlərdi.

Qazan bəg aydır: “Bu hünər atıñmıdır, əriñmidir?” “Xanım, əriñdir”, – dedilər. Xan aydır: “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz. Hunər atındır”, – dedi. Bu söz Bəkilə xoş gəlmədi. Bəkil aydır: “Alplər içində bizi qusqunumuzdan balcığa baturdıñ”, – dedi. Bayındır xanıñ bəxşişin öninə dökdi. Xana küsdi. Divandan cıqdı. Atın çəkdi. Ala gözlü yigitlərin alub evinə gəldi”²⁷.

Baş verənləri məntiqi ardıcılıqla izləyək:

– Bəkil Bayındır xanın divanında xüsusi hörmətə sa-

²⁷ Yenə də orada, s. 104-105

hibdir. Bayındır xan özü onu ildə bir dəfə dəvət edib, şərəfinə Oğuz bəylərinin iştirakı ilə qonaqlıq təşkil edir.

– Bayındır xan növbəti dəfə onu dəvət edərkən şərəfinə üç gün qonaqlıq verib, hədiyyələr bağışlamaqla kifayətlənmir, əlavə olaraq təklif edir ki, Bəkilin şərəfinə üç günlük ov da təşkil olunsun.

– Bəkil ovda özünün Oğzu bəylərinin heç birində olmayan qeyri-adi hünərini göstərir. O, başqa bəylərdən fərqli olaraq, öz yayını ov heyvanının boynuna atmaqla tutardı. Bəkil yalnız kök heyvanları ovlayardı, arıqların qulağını dələrək nişan qoyardı ki, başqa ovçular tanısınlar. Oğuz bəyləri ovda olarkən qulağı dəlik heyvanı ovlayardırsa, özlərinə götürməyib Bəkilə yollayardılar. Buradan aydın olur ki, Bəkil Oğuz elində xüsusi statusa malik ovçu hesab olunur. Onun nişan vurduğu heyvanlara heç kəs toxunmur.

– Başqa bəylərin ovda göstərdiyi hünərləri tərifləyən Qazan Bəkilin hünərini bəyənməyib, bunu Bəkilin özünün yox, atının hünəri sayır.

– Qazanın onu təhqir etməsindən inciyən Bəkil Bayındır xandan küsüb ov məclisini tərk edir.

Beləliklə, Salur Qazan növbəti dəfə Dış Oğzu qarşı haqsızlıq edərək, Oğuz elində daha bir konfliktin əsasını qoyur.

Əvvəlcə, bu hadisələrlə bağlı mövcud fikirlərə nəzər salmaq. Mirəli Seyidova görə, Bəkil obrazı mifoloji kökləri baxımından əvvəllər Əkil-Bəkil adı altında quş cildli zomorfik obraz olmuş və həm də ovla əlaqələnmişdir. Keyiklərin damğalanması motivi isə ov, bir də keşikçilik, və-

tən qarovulçuluğu ilə bağlıdır. Müəllif Bəkili ov heyvanlarının himayəçisinin oğlu, yaxud əri hesab edir²⁸. Lakin Bəkilin ovçuluq mifik keyfiyyətinə vətən gözetçiliyi keyfiyyəti çarpazlaşmış və son olaraq mürəkkəb fiqur alınmışdır: “Bəkil həm ov totemi ilə, həm də vətəni müdafiə hissi ilə əlaqədar yarım mifik qəhrəman obrazıdır”²⁹. Obrazın funksional qurumuna bir də baxaq.

M.Seyidovun Bəkili ov, vətəni müdafiə funksiyaları ilə bağlaması boyla tam təsdiq olunur. Qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” da digər qəhrəmanların ov və vətən qoruma keyfiyyətləri də təsvir olunub. Məsələn burasındadır ki, Bəkilin Oğuz eliində heç kəsin boynuna götürmədiyi yeganə funksiyası var: “qaravullıq”. Dədə Qorqud Oğuz bəylərindən heç birinin razı olmadığı qaravullıq vəzifəsini bütün atributları (at, qılınc, çomaq) ilə Bəkilə həvalə edir.

Əvvəlki tədqiqatlarımızda göstərdiyimiz kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuzları siyasi-coğrafi vahid (dövlət) kimi, öz real sərhədlərinə malik idi və təbii ki, onun bütün “uc”larına (sərhədlərinə) təkə Bəkil nəzarət edə bilməzdi. Bu mənada, Oğuzun bir yox, çoxlu sayda qarovulçularından ibarət müvafiq müdafiə institutu var idi. Qeyd edək ki, Oğuzun digər qəhrəmanlarının vətən qorumaları eposda daha geniş təsvir olunub, nəinki – Bəkilin. Bu, sadəcə olaraq, onu göstərir ki, Bəkilin Gürcüstan sərhədində keşikçiliyini mifoloji-simvolik müstəvidə götürmək lazımdır.

²⁸ Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, s. 236-245

²⁹ Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri. Bakı: Elm, 1976, s. 23-28

Yəni Bəkil, ümumiyyətlə, “qaravulluq” – qoruyuculuq funksiyasını yerinə yetirir. Məhz bu funksiya baxımından onun bütün cizgiləri epik məntiq kəsb etmiş olur. Bəkil sərhəddə oturanda da, keyikləri damğalayanda da eyni funksiyanı yerinə yetirir; o bütün hallarda *qoruyur//hamilik edir*. O, kosmoloji baxımdan bütöv Oğuzun qoruyucusudur. Gürcüstan sərhədi epizodu bu funksiyanın epos məntiqi ilə gerçəkləşən bir qatıdır. Mifoloji-semiotik baxımdan bütöv Oğuz kosmosunun qoruyucusu olan Bəkil topoqrafik baxımdan Oğuzun sərhədində (“ucunda”), yəni kafirlərlə oğuzların (doğmaların) hüdudunda, bir-birinə keçidində mövqe tutur. Bura kosmosla xaosun hüdududur və Bəkil də bu mənada Oğuz kosmosunu hər cür xaosdan qoruyur. Bu anlamda, Bəkilin funksional sferasına daxil olan bütün obrazlar da Oğuz dünya modelinin semiotik fiqurlarıdır: məs.: keyik ovçuluq, ov heyvanları ilə bağlı sakral təbiət qatının semiotik fiqurudur. “Oğuz” vahidinin işarəvi fiqur kimi, dünya modeli funksiyalı obraz olduğunu xatırlasaq, onda Bəkil bütün Oğuzun qoruyucusu kimi, Oğuz dünya modelində sıralanan Təbiət, Cəmiyyət və Zaman qatlarının hər birinin də qoruyucusudur³⁰.

Dedik ki, M.Seyidov Bəkilin quş biçimli zoomorfik obraz olduğunu göstərmişdir. Qeyd edək ki, bu fakt da onun qoruyuculuq funksiyası ilə izah oluna bilər. Y.M.Meletinski göstərir ki, dünya xalqlarının mifologiyasında kosmik dünya modelinin qoruyucusu kimi, bir sıra heyvanlarla

³⁰ Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, s. 65; Rzasoy S. Nizamının “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil, 2021, s. 127-128

yanaşı, quşlara da rast gəlinir³¹. Bu cəhətdən, “türkdilli xalqlar inanırmışlar ki, mifik quşlar ölkəni, insanı qoruyurmuş”³².

Quşlar dünya modelində, bir qayda olaraq, Dünya Ağacının yuxarısı – Göy ilə bağlı olur və Dünya Ağacının kökləri – Yerin altı ilə bağlı xtonik obrazlara qarşı durur. Quş simvolu göyü, dünyanın şaquli təsnifini, kosmos-xaos qarşıdurması baxımından kosmik başlanğıcı işarə edir. Bəkilin zoomorfik və antropomorfik formaları obrazın inkişaf qurumunu yalnız təsdiq edir. Dünyanın zookosmik modelləri antropokosmik modellərə nisbətən ilkin mərhələni təşkil edir. Bu mənada, Bəkil ilk olaraq zoomorfik obraz kimi oğuzların kosmoloji dünya modelində qoruyuculuq funksiyasını yerinə yetirirmiş. Sonralar bu funksiya ikiyə parçalanır:

1) ov, ovçuluq, ov heyvanları hami-qoruyucusu;

2) məkan-torpaq-el-dövlət hami-qoruyucusu.

Bəkil eposda bu parçalanmış funksiyaları antropomorfik obraz olaraq yerinə yetirir, onun zooforması isə mifik arxetip kimi mətnədə inkişafdən qalaraq “daşlaşmışdır”³³.

Beləliklə, Qazan xanın başqa Oğuz bəylərinin ovda göstərdikləri hünərləri tərif etdiyi halda, Bəkilin hünərinə qərəzli yanaşmasının, onu qəsdən təhqir etməsinin kökündə Bəkilin qeyri-adi mənşəyini, kökü, əsil-nəsəbini qəbul

³¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, с. 215-216

³² Seyidov M. “Qızıl döyüşçü”nün taleyi. Bakı: Gənclik, 1984, s. 42

³³ Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, s. 65-66; Rzasoy S. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil, 2021, s. 128-129

edə bilməməsi durur. Bəkil Oğuz elinin birbaşa sakral dəyərlər sistemi, daha dəqiq desək, ovçuluq kultunun baş təmsilçisidir. Bu baxımdan, onun Bəkilə bəslədiyi nifrətli münasibəti ilə Basata bəslədiyi nifrətli münasibəti eynidir. Çünki hər iki dıŕoğuzlu qəhrəman öz hünər və qəhrəmanlıqları baxımından “bir nömrəli” igidlərdir. Oğuz elində əcdad Oğuz kağandan qalan adətləri – törə sistemini dəyişib, içoğuzların mənafeyinə uyğunlaşdırmaq istəyən Salur Qazan bu igidləri həzm edə bilmir.

Qeyd edək ki, müasir Azərbaycan ədəbiyyatşünaslıq məkanında “yenidən oxu” paradimasının müəllifi olan Təyyar Salamoğlu da mətnin mövcud “oxu”ları ilə razılaşmamış, dastanda at ilə bağılı şifrələri “yenidən oxumuş” və Qazanın söylədiyi “kəlamın” Oğuz epik təfəkkür qanunlarına zidd olduğunu aşkarlamışır. Müəllifə görə: “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boydan, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”dan, “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”ndan istənilən qədər fakta diqqət çəkmək olar ki, qəhrəmanın atsız da qəhrəman olduğunu əsaslı şəkildə arqumentlədirsən. Bu zaman söhbət ondan gedir ki, epos qəhrəmanları heç də hər vaxt, hər situasiyada öz igidliklərini at belində sübut etmirlər. Ümumən, epos qəhrəmanları öz düşmənləri ilə at üstündə döyüşməklə bərabər (bunu mübarizənin birinci mərhələsi də hesab etmək olar), atsız da qarşılaşırlar (bu mərhələ daha çox əks tərəflərin gülüşməsi şəklində reallaşır) və öz qəhrəman statuslarını ya qazanırlar, ya da yenidən təsdiq edirlər. “Dirsə xan oğlu Buğacın boyu”nda Dirsə xan oğlu öz adını və qəhrəmanlıq statusunu atsız qazanır. Basat Təpəgözü üzbəüz açıq, lakin atsız

döyüşdə məhv edir. Qanturalı qəhrəmanlıq statusunu aslan, buğa və buğra ilə qarşılaşmada qazanır. Eposdan igidin öz qəhrəmanlıq statusunu qazanmasında atın, ümumiyyətlə, iştirak etmədiyini məqamlara dair başqa faktlar da gətirmək olar ki, bu faktlar birmənalı şəkildə qəhrəmanlığın məhz igidə məxsus olduğuna heç bir şübhə yeri qoymur”³⁴.

Çox maraqlı bir məqam da Əzizxan Tanrıverdinin Qazanın atı onun sahibi olan igiddən üstün tutmasının Oğuz dastan poetikasında “yad not” olduğunu müşahidə etməsidir. O yazır: “Atın igidin uğurlarında aparıcı mövqedə olması, atın igiddən üstün tutulması “Dədə Qorqud” eposunda **yeni xətt** kimi ortaya çıxır”. “Dədə Qorqud kitabı”nda at və qəhrəmanın vəhdətdə təsvir olunması, birinin digərini tamamlayan qüvvə kimi çıxış etməsi “Bəkil oğlu İmranın boyu”nda pozulur”³⁵.

Salur Qazanı qəzəbləndirən digər bir səbəb isə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda birmənalı şəkildə törənin qoruyucusu kimi tərənnüm olunan Bayındır xanın Bəkili xüsusi statusa sahib olan bəy igid kimi fərqləndirməsi, onu şərafinə xüsusi qəbul mərasimləri (qonaqlıq, mükafatlandırma, ov) təşkil etməsi və bütün Oğuz bəylərini də bu mərasimlərdə iştirak etməyə məcbur etməsi idi. Bayındır xanın

³⁴ Salamoğlu T. Eposdan romana doğru (“Qarlı aşırım”da epos ənənələri. II yazı. At kultu eposda və romanda) // Dədə Qorqud” jur., 2016, № 2, s. 38-39; Salamoğlu T., Dövlətzadə M. “Qarlı aşırım”ın tənqid variantları. Bakı: 2024, s. 105-106

³⁵ Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 99-131

növbəti dəfə üç günlük rəsmi qonaqlıq və mükafatlandırma mərasimləri ilə kifayətlənməyib, Bəkilin şərəfinə üç günlük ov mərasimini də təşkil etməsi və bu mərasimdə Bəkilin öz qeyri-adi ovçuluq hünərini bütün Oğuz bəylərinin qarşısında nümayiş etdirməyə imkan tapması Qazanın səbrini daşdırır və o, Bəkili təhqir edərək, onun heç bir hünərə sahib olmadığını, məhz mindiyi atının hesabına hünər göstərə bildiyini, atsız onun heç kim olduğunu söyləyir.

Qeyd edək ki, Aynur Fərəcova Bəkli obrazına alp-igid kompleksi müstəvisində yanaşaraq yazır: ““Kitabi-Dədə Qorqud”da alp igid obrazı tək-cə igidin özündən ibarət olmayan kompleks obrazdır. Bu kompleks üç tərkib ünsüründən ibarətdir:

1. Alp igidin özü;
2. Alp igidin atı;
3. Alp igidin silahı.

Qəhrəmanın atı və silahının bu kompleksin tərkibinə ayrıca ünsür kimi daxil olması təsadüfi deyildir. Belə ki, qəhrəmanlıq dastanlarında igidin atı və silahları çox zaman müstəqil obrazlardır. Onlar bəzən sehrli qüvvələr kimi dastanın xüsusi seçilən obrazları səviyyəsinə qalxırlar. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da at və qılınc belə xüsusi obrazlardır. Onların dastanda ayrıca yeri və mənası vardır. Hətta bəzən elə olur ki, qəhrəmanla onun atı qarşılaşdırılır”³⁶

³⁶ Fərəcova A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 200 s.

A.Fərəcova, bu cəhətdən, Qazanın Bəkillə bağlı söylədiklərini təbii hesab edərək göstərir ki, “bu dialoq Salur Qazanla digər bəylərin arasında olur. Burada Salur Qazanın məqsədi heç də Bəkilin qəhrəmanlığına kölgə salmaq deyildir. Çünki Bəkil oğuz elində adlı-sanlı, seçilmiş bir qəhrəmandır. Qazan, əksinə, burada atın rolunun kiçildilməsinə qarşı çıxır. Demək, oğuzlarda at sadəcə minik vasitəsi, döyüş heyvanı deyil. O, oğuzların mənəvi dəyərlər sistemində xüsusi yer tutan varlıq-obrazdır. Oğuzlar hətta “At igitin qardaşıdır” deyərək onu öz ailə üzvləri qədər əziz və hörmətli tuturlar”³⁷.

Əzizxan Tanrıverdi də göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında at oğul, qardaş, sədaqətli dost, yoldaş, xilaskar, bəzən də Qazan xanın “Yoq, at işləməsə, ər ögünməz, hünər atındır” ifadəsində olduğu kimi, qəhrəmandan üstün hesab olunur³⁸. Müəllifə görə, ““Dədə Qorqud”da qılinc, at və qəhrəman obrazları bir-birini tamamlayır ki, bu da qəhrəmanlıq eposları üçün ən səciyyəvi cəhətlərdəndir”³⁹.

By deyilənlər epik qəhrəman kompleksinin strukturu baxımından təsdiq olunur. B.N.Putilovun da göstərdiyi kimi, baş qəhrəmanın bahadırlıq gücü üç göstəricidən yara-

³⁷ Yenə də orada, s. 98

³⁸ Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 144 s. 104-117

³⁹ Tanrıverdi Ə. Çal qılincını, xan Qazan! (“Dədə Qorqud kitabı”nda silah adları). Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 84

ır: bahadırın özünün qabiliyyətləri, atının xüsusi keyfiyyətləri və silahının möcüzəli xüsusiyyətləri⁴⁰.

Lakin bu fikirlər Oğuz qəhrəman modelinin real yox, ideal strukturuna əsaslanır və onlarda “Dədə Qorqud” dastanında öz əksini alt və üst planlar şəklində tapmış reallıqlar nəzərə alınmamışdır. Bu cəhətdən, A.Fərəcovanın Qazanın Bəkilə bəslədiyi konkret münasibətə standart qəhrəmanlıq modeli baxımından yanaşması özünü doğrultsa da, həmin münasibət dastanın etnosiyasi reallıqları baxımından fərqli mənaya malikdir. Yəni qəhrəmanlıq kodeksinin oğuzların düşüncəsində, etnik-mədəni yaddaşında olan modeli ilə onun reallıqdakı mənzərəsi bir-birinə uyğun gəlmir. Bunun əsasında isə Qazanın qəhrəmanlığın Oğuz kağandan qalan sakral-ideal modelini qəsdən dağıtması, özünün siyasi ambisiyalarına uyğun yeni model formalaşdırması durur.

Qazanın Dış Oğuzla qarşı bu növbəti antistruktur davranışı özünün mənfəət nəticəsini verir. Bəkilin tayfası Bayındır xandan və onun nümunəsində mərkəzi hakimiyyətdən küsür. O da Salur Qazanın oğlu Uruz kimi kafər məmləkətinə getməyi, Oğuz elində asi olmağı düşünür:

“Eli-günü köçürün,
Toquz tümən Gürcüstana gedəlim!
Oğuzla asi oldum, bəllü biliñ! – dedi”⁴¹.

⁴⁰ Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград: Наука, 1988, с. 68

Yaralanmış Bəkilin el-obasına düşmən hücum edəndə umu-küsünü unudub, oğlunu Bayındır xandan kömək istəmək üçün yollayanda oğlu Əmran buna qəti şəkilə etiraz edir:

Bəkil oğluna deyir:

“Ağ alınlu Bayındır xanıñ divanına dunin varğıl!

Ağız-dildən Bayındıra salam vergil!

Bəglər bəgi olan Qazanıñ əlin öpgil!

“Ağ saqallu babam buñlu”, – degil!

“Əlbətdə və əlbətdə Qazan bəg maña yetişsün”,

– dedi degil!

Gəlməz olsan, məmləkət bozılıb xərab olur,

Qızım-gəlinüm əsir getdi, bəllü bilgil! – dedi.

Bu arada oğlan babasına soylamış, görəlīm, xanım, nə soylamış, aydır:

Baba nə söylərsən, nə aydarsan?...

...Ağ alınlu Bayındırıñ divanına varmağım yoq.

Qazan kimdir? Mən anuñ əlin öpməgim yoq⁴².

Bu epizodun üst və alt məna qatları var. Üst məna qatı ərgənlik//inisiyasiya ritualı ilə şərtlənir. S.Qarayevin yazdığı kimi, süjetin əvvəlində “Bəkilin oğlu hələ müstəqil

⁴¹ Kıtıbi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 105

⁴² Yenə də orada, s. 107

igid kimi tanınmır. Onun görünüşü atasının zahiri görünüşü ilə üst-üstə düşür. Yəni oğul hələ də ata sərhədlərində tanınır. Status qazanmadığına görə, bu oğlan düşmən tərəfindən quşurək hesab edilir⁴³. Onun atasının döyüş vasitələrini mənimsəməsi "...dəlilik kontekstində ata ilə konflikt qəhrəmanın özünü təsdiq etməsinə, evlənməsinə və mal-mülk sahibi olmasına gətirib çıxarır".⁴⁴ "Atanın gücdən düşməsi oğulun dəli görkəmi ilə yeni status qazanması, igid kimi təsdiqlənməsi ilə nəticələnir"⁴⁵.

Başqa sözlə, IX boyun məzmunu Bəkil bəyin oğlu Əmranın inisiyasiyadan keçmə ritualından bəhs edir. O, atasının əvəzində düşmənin qarşısına qorxmadan getməsi və qələbə qazanması ilə özünün bəy-igid statusuna layiq olduğunu təsdiq edir. Dastanın bizə "Salur Qazan variantı"nı təqdim edən, yəni üst qatını düzən-qoşan ideoloqozan, yaxud ozanlar Qazanın Bəkilə təhqiramiz münasibətini məhz bu üsulla ört-basdır etməyə çalışmışlar. Onların əsaslandığı əsas məntiq ondan ibarətdir ki, Qazanın hər bir qəhrəmanın göstərdiyi hünərin əsas şərtinin onun atı və silahlarından asılı olması haqqındakı iddiası doğrudur. Ozanlar əsaslandırmaq istəmişlər ki, əgər Əmran atası Bəkilin döyüş atını, zirehli geyimini və qeyri-adi silahlarını əldə etməsəydi, qələbə çala bilməzdi. Yəni onlar qəhrəmanın mənəvi kimliyini, iradi qabiliyyətlərini arxa plana keçirib, ikinci dərəcəli elementləri önə çıxarmışlar. Halbuki

⁴³ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 325

⁴⁴ Yəni orada, s. 328

⁴⁵ Yəni orada, s. 327

“Dədə Qorqud” epos ənənəsi ilə bağlı “Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsində hərbi ləvazimatlar haqqındakı soy-lama açıq-aşkar bəyan edir ki, ən mükəmməl silahlar belə fərsiz, qorxaq igidin əlində dəyərsiz bir əşyadır və əsas olan igidin özünün cəsur, ürəkli, qorxmaz, şücaətli olmasıdır⁴⁶.

Lakin “Dədə Qorqud”un bünövrəsini təşkil edən alt qat, başqa sözlə, “Alp Aruz variantı” Salur Qazanın Bəkilə dediyi sözlərin qərəzli olduğunu, onu təhqir edib küsmə-yə, mərkəzi hakimiyyətə, içoğuzlara düşmən olmağa va-dar etmək məqsədini daşdığını göstərir. Doğrudan da, boydan görürük ki, təhlükə anında Bəkil umu-küsünü unutsa da, oğlu Əmranın qəlbində Qazana və Bayındıra nifrət yaranmışdır. O, Oğuz elinin “bir nömrəli” ovçusu və qaravulçusu olan atası Bəkilin Qazan tərəfindən təhqir olunmasını təsadüf saymır. Bir dışoğlu kimi bunun Qaza-nın Dış Oğuz bəylərinə qarşı növbəti fitnəsi olduğunu çox gözəl başa düşür. Əmran Bayındır xana da ona görə nifrət edir ki, o, Qalın Oğuzun başçısı kimi Oğuz elində Oğuz

⁴⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 20-25; Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan`ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019, s. 49-57; Azmun Y. Dede Korkut`un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, s. 32-25; Nağısoylu M. “Kitabi-Dədə Qorqud”un Günbəđ əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı: Elm və təhsil. 2021, s. 200-205; Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikas. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s. 152-159

kağandan qalmış qutsal törəni qorumağa borclu olsa da, Salur Qazanın Dış Oğuz bəyinə qarşı təhqirini cavabsız qoyur, Qazanın səhv hərəkət etdiyini demir və ən başlıcası, Bəkilin könlünü almır. Demək, Əmrana görə, Bayındır xan açıq planda olmasa da, gizli planda Qazanla əlbirdir. Bəkilin Bayındır xan haqqında öz xanımına söylədiyi *“Xanımızın nəzəri bizdən dönmüş gördüm”*⁴⁷ – sözləri bunu aşığı-aşkar təsdiq edir. Çünki Bayındır xan da ucoqlu Qazan bəy kimi ucoqludur və onların mənsub olduğu Salur və Bayındır tayfaları mövcud *“Kitabi-Dədə Qorqud”* epusunda hakimiyyətdədirlər. Yəni Qazanın ucoqları İç Oğuz statusunda hakim tirə kimi legitimləşdirmək planı elə Qazanla Bayındırın birgə planıdır. Xan Bayındır xanlar xanı olaraq özünü hər iki Oğuz tirəsinə eyni dərəcədə ədalətli münasibət bəsləyən başçı kimi göstərməyə çalışsa da, Qazan, əksinə, onların bu birgə planını aqressiv şəkildə həyata keçirir.

Qazanın Dış Oğuz bəylərini təhqir edərək, Oğuz elinin müqəddəs qanunlarından kənar durumlara salmaqda əsas məqsədi onları Oğuz elinə asi olub, üsyana təhrik etmək idi. Qazan bu üsyana ona dışoğuzları əzib özünə birdəfəlik tabe duruma salmaq imkanı kimi baxırdı. O, özünün məkrli niyyətinə sonuncu boyda çatır. Qazanın bu boyda Bozoq-Ucoq yağmalama modelini pozması onun, əslində, qutsal Oğuz kağan kultuna (mifinə) qarşı çıxması, bu mifi məhv etməsi demək idi.

⁴⁷ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 105

Çünki Qazanın ana məqsədi elə “Oğuz kağan mifini” dağıtmaq idi. Məhz bu mif ona özünün legitim hakimiyyətini təsdiqləməyə imkan vermirdi. Həmin mifə görə, ucoqların ali hakimiyyət hüququ yox idi. Qazan xan da bir ucoqlu kimi hakimiyyətin Bozoq-Ucoq modelini dağıtmaq, məhv etmək, yeni modeli (İç Oğuz-Dış Oğuz) legitimləşdirmək istəyirdi.

Dastanda Qazanın bu gizli niyyəti onun Oğuz bəylərinin qəhrəmanlıq kodeksinin əsas maddəsi olan “əsil-kök” məsələsinə qarşı çıxmasında, əslini-kökünü öyənlərə nifrət etməsində də ifadə olunmuşdur. O, dışoğuzlu bəylər olan Basat və Bəkili də elə bu səbəbdən, onların qəhrəman “əsil-kökünə” malik olmaları səbəbindən sevmirdi.

§ 2.5. Qazanın oğuzların qəhrəmanlıq kodeksinin əsaslarını dağıtmağa çalışması

Qazanın “əsil-kök” məsələsinə qarşı çıxması özünün daha dolğun və (onun tədriclə həyata keçirdiyi niyyətləri baxımından) daha konseptual ifadəsini dastanın “Salur Qazan tutsaq olub oğlı Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adlı XI boy-oğuznaməsində tapmışdır. Boyun qısa məzmununa görə, şahin quşu ilə ova çıxan Qazan yuxuda olarkən kafirlərə əsir düşür. Əsirlikdə olarkən ona Oğuz elini aşığılamasının, təhqir etməsinin, kafirləri isə öyməsinin, tərif etməsinin və bir daha kafirlərin üzərinə hücum etməyəcəyinə and içməsinin müqabilində azad edilib evə buraxılmasını vəd edirlər:

“Ayıtdılar: “And iç kim, bizim elümüzə yağılığa gəlmə-

yəsən. Həm bizi ög, Oğuzı sındırğıl, səni qoyu verəlim, var-get!" – dedilər"⁴⁸.

Qazan qopuzunu gətirdib, 6 soylama//nəğmə oxuyur və heç birində kafirləri öymür. O, yenilməz qəhrəman, əsil Oğuz igidi kimi hər bir soylamanın sonunda düşmənlərə meydan oxuyur, ölümdən qorxmadığını, heç nəyin, o cümlədən sağ qalmağın qarşılığında belə Oğuz elini aşağılamayacağını ("sındırmayacağını") bəyan edir:

Birinci soylamanın sonu:

Əlüñə girmiş ikən, mərə kafər, öldür məni,

Qara qılıcıñ sal boynıma, kəs başım.

Qılıcından saparım yoq!

Kəndü əslüm, kəndü köküm sımağım yoq! – dedi⁴⁹.

Qazan bu sözləri hər bir soylamanın sonunda təkrar edərək kafirlərə meydan oxuyur. Kafirlər qəzəblənərək onu öldürmək istəsələr də, oğlu və qardaşının intiqam alacağından qorxub həbsdə saxlayırlar.

Axırıncı soylamanı çıxmaq şərti ilə soylamaların beşində Qazan bilavasitə öz igidliklərindən bəhs edir. O, birinci soylamada özünün necə bir şücaətli qəhrəman olmasını, 100 minlik qoşuna necə qalib gəlməsini öysə də (tərifləsə də), öyünməyi sevmədiyini də deyir:

"Anda dəxi "ərəm, bəgəm" deyü oğünmədim.

Ogünən ərənləri xoş görmədim"⁵⁰.

⁴⁸ Yənə də orada, s. 117

⁴⁹ Yənə də orada, s. 117

⁵⁰ Yənə də orada, s. 117

Qazan ikinci soylamada yeddi başlı əjdaha ilə vuruşmasından, üçüncü soylamada heç kəsin ala bilmədiyi düşmən qalasını necə fəth etməsindən, dördüncü soylamada düşmən kilsələrini yıxıb məscid etməsindən, beşinci soylamada özünün totem köklərindən (qaplan, aslan, qurd, sunqur quşu) bəhs edir və hər soylamada da “Anda dəxi “ərəm, bəgəm” deyü ogünmədim. // Ogünən ərənləri xoş görmədim” deyərək, özünü tərif edən, öyən igidləri xoşlamadığını təkrarlayır.

Beləliklə, Qazan oxuduğu soylamalarda özünü həm necə lazımdırsa tərif edir, həm də tərifi sevmədiyini söyləyir. Bununla da ziddiyyət ortaya çıxır. Bu isə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun üst və alt qatları arasındakı ziddiyyətin təzahürüdür. Bir qəhrəmanın düşmən qarşısında özünü öyməsi qəhrəmanlıq dastanlarının əsas tipoloji keyfiyyətidir. Türk epik ənənəsində düşmənlə qarşılaşan qəhrəman onunla əvvəlcə sözlə döyüşür. Bunun adı “hərbə-zorba”dır. Məs., “Koroğlu” dastanında Koroğlu Dəli Həsənlə vuruşmamışdan qabaq özünün necə bir şücaət sahibi olduğunu öyərək, rəqibinə hərbə-zorba gəlir. Rəqiblərin, düşmənlərin bir-biri ilə sözlə döyüşməsinin arxetipində şamanların bir-birinə, yaxud düşmən tərəfə qarşı magik sözlə döyüş ritualı durur. Qazan da bir Oğuz elinin baş qəhrəmanı kimi türk qəhrəman tipologiyasının daşıyıcısıdır. Ancaq onun nümunəsində qəhrəmanlıq tipologiyası özünü iki cür göstərir:

a) Özünün düşmənlər qarşısında öyən, tərif edən, onlara magik söz ritualı ilə hərbə-zorba gələn Qazan Oğuz-Türk qəhrəmanlıq tipologiyasını **təsdiq edir**;

b) Özünü düşmənlər qarşısında öysə də, özünü öyən igidlərdən xoşu gəlmədiyini, onları sevmədiyini deyən Qazan isə Oğuz-Türk qəhrəmanlıq tipologiyasını **inkar edir**.

Beləliklə, Qazan qəhrəmanlıq kodeksini həm təsdiq, həm də inkar edir. Bu ziddiyyət bilavasitə mətnin üst və alt planları arasında, yəni üst qatdakı “Salur Qazan variantı” ilə alt qatdakı “Alp Aruz variantı” arasındakı ziddiyyəti inikas edir. Qazan öz qəhrəmanlığını öyəndə də, öyünməyi qəbul etmədiyini deyəndə də yalnız özünü tərənnüm edir. Burada məsələ “Dədə Qorqud” eposunun “Alp Aruz variantı” əsasında yeni variantı – “Salur Qazan variantı”nı düzüb qoşan (ideoloq) ozanlarla bağlıdır. Onlar dastanın son redaksiyasında (üst qatında) bəyan edirlər ki, Oğuzda ən yüksək qəhrəmanlıq pilləsinə layiq Qazan olsa da, bir igidin özünü öyməsi, tərif etməsi heç də igidə yaraşan, xoşagələn hal deyil. Ozanların Qazanın dili ilə söylədikləri soylamalarda isə o, qeyri-adi qəhrəmanlıqlar göstərmiş, bir Oğuz igidinin edə biləcəyi bütün qəhrəmanlıqların ən yaxşısını, ideal səviyyəsini etmiş qəhrəman kimi təqdim olunur. Beləliklə, ozanlar Salur Qazanın Oğuz elinin ən yüksək tərifə layiq “bir nömrəli” qəhrəmanı olduğunu vurğulamaqla bərabər, onun özünü öyməyi igidlərə yaraşan hal hesab etmədəyini də alp-igidliyin, bəy-igidliyin əsas şərti kimi tərənnüm edirlər.

Bunun səbəbi nədir?

Səbəb heç də kimin hansı hünəri göstərməsi ilə yox, **kimin hansı “əsil-kökədən” gəlməsi** ilə bağlıdır. Bu nöqtə Qazanın eposdakı davranışlarının gizli səbəbini təşkil et-

diyi kimi, “Dədə Qorqud” eposunun poetikasını anlamaq baxımından da **“açar sözlər”**dən biridir.

Qazan düşmənlər qarşısında “Kəndü əslüm, kəndü köküm sımağım (yəni sındırmağım, alçaltmağım, təhqir etməyim – S.R.) yoq!” desə də, məhz özü dastanda tez-tez “əsilli-köklü”, “əsil-nəcabətli” Dış Oğuz bəylərini sındırır, alçaldır, təhqir edir.

Salur Qazan, əslində, sözün həqiqi mənasında, yenilməz qəhrəman, yaxud İsa Həbibbəylinin göstərdiyi kimi, “Oğuz elinin ən aparıcı simalarından biridir”⁵¹: o, ölümdən qorxmur, savaşa öndə gedir, saysız-hesabsız hünərlər göstərmişdir. Lakin Qazanın əlimizdə olan dastanın üst qatında (“Salur Qazan variantı”nda) ozanların gizlətməyə çalışdıqları bir “eybi” var. Oğuz elinin Təpəgözlə vuruşmağa gedən adlı-sanlı igidləri qəhrəmancasına həlak olsalar da, Qazan Təpəgözlə apardığı savaqların hamısında ona məğlub olaraq geri dönmüşdür. Təpəgözə məğlub olmaq isə, əslində, Basata məğlub olmaq demək idi.

Bu məğlubiyyətin iki planı var:

a) Qazan Təpəgözə məğlub olmuşdur;

b) Qazan Basatın “əmdi” qardaşı, yəni “süd qardaşı” Təpəgözə məğlub olmuşdur. Yəni Alp Aruzun doğma oğlu da (Basat), “oğulluğu” da (Təpəgöz) güc-hünər baxımından Qazandan üstüdürlər.

Beləliklə, Salur Qazan hünər baxımından yalnız Basata

⁵¹ Həbibbəyli İ. “Kitabi-Dədə Qorqud”: yazılı epos və ya epopeya. Bakı: Elm, 2020, s. 150

bərabər deyildir. Qalan hallarda o, Basata heç nədə uduzmur. Basatın totem valideynləri, kökləri (Qaba Ağac, Qağan Aslan) olduğu kimi, Qazanın da Qaplan, Aslan, Qurd, Sunqur quşu kimi totem kökləri (totem hamiləri, əcdadları, ataları) var. Yəni əlimizdə olan “Dədə Qorqud” dastanında Basat Təpəgözü öldürməkdən başqa bir qəhrəmanlıq göstərmədiyi halda, dastan Salur Qazanın qəhrəmanlıqlarının təsvirləri ilə “aşıb-daşır”.

– Bəs bu halda Qazan nə səbəbdən öz hünərlərini öyən ərləri xoşlamır?

– Axı hünərə qalsa, öyülməli, təriflənməli “bir nömrəli” ər, sözün həqiqi mənasında, Ulaş oğlu Salur Qazandır?

– Məsələnin mahiyyətində nə durur?

Məsələnin mahiyyətində Qazanın məhz dışoğuzlu bəylərə qarşı qərəzli münasibəti durur. O, ardıcıl olaraq Dış Oğuz bəylərini alçaldır. Səbəb isə çox sadədir. Dış Oğuz bəyləri əsil-köklərinə görə – Bozoq tirəsinə, Qazan və onun mənsubu olduğu İç Oğuz bəyləri əsil-köklərinə görə Ucoq tirəsinə aiddirlər. Oğuzların ulu əcdadı, Oğuz elini törətmiş, qurmuş, yaratmış və onun sosial-siyasi strukturunu müəyyənləşdirmiş Oğuz kağanın qoyduğu qutsal bölgüyə görə, bozoqlar – hakim, ucoqlar – onlara tabedirlər.

Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcəreyi tərakimə” əsərində açıq-aydın şəkildə deyilir ki, Oğuz kağan ömrünün sonunda dövlətini bozoqların və ucoqların arasında böldükdən sonra belə bir qayda qoyur:

“İndi mən öləndən sonra qoy mənim taxt-tacımda Gün xan otursun. Ondan sonra xalq qoy buzukların törəmələ-

rindən [ən çox] qabiliyyəti olanı hökmdar etsin; qoy dünyanın sonuna qədər buzuklardan ən yaxşısını hökmdar olsunlar. Onlardan başqaları qoy sağda otursunlar, uçuklar isə – solda. Qoy onlar evin sol tərəfinə otursunlar və qoy dünyanın sonuna qədər nökr vəziyyətləri ilə kifayətlənsinlər”⁵².

Məsələnin mahiyyəti məhz bununla bağlıdır. Dışoğuzların bozoqlar statusunda hakim əsil-kökə, əsil-nəsəbə malik olması Oğuz kağandan qalmış törəyə görə ali hakimiyyət hüquqları olmayan, ancaq özlərinin güclərinin sayəsində real olaraq hakim mövqeyə qalxmış içoğuzların (ucoqların) qarşısında duran ən böyük ideoloji maneədir. Salur Qazanın Uçoq-Bozoq törəsini aradan qaldıraraq, yeni törə yaratmaq istəməsinin əsasında da bu səbəb durur. O, öz məqsədini həyata keçirmək üçün oğuzların qəhrəmanlıq kodeksinin əsaslarını dağıtmalı idi. Həmin kodeksin əsas (ana) maddələrindən biri isə igidin “əsil-kökə” sahib olmasıdır. Özünün Oğuz kağanın bölgüsündən irəli gələn “əsil-kökü” (təbəçilik hüququ – “**nökr vəziyyəti**”) Qazanın məqsədini həyata keçirməyə yaramadığı, əksinə maneə olduğu üçün, o, bütün Oğuz etnik-mədəni qəhrəmanlıq sistemindən “əsil-kök” maddəsini qaldırmaq istəyirdi.

⁵² Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, s. 65

§ 2.6. Qazanın içoğuzlara qarşı antistruktur davranışlarının Oğuzdaxili sosial harmoniyamı dağıtması

Dastan boyunca Salur Qazanın içouzlu bəylərə qarşı antistruktur davranışları Oğuz elinin strukturunda ciddi disharmoniyalar yaradır: cəmiyyətin əxlaqi sistemində, sosial-mənəvi münasibətlərdə pis hadisələrin baş verməsinə səbəb olur. Başqa sözlə, dışoğuzlu gənclərdə və bəylərdə içoğuzların hakimiyyətinə qarşı gizli kin, nifrət formalaşdırır. Bu nifrət bir çox hallarda özünü açıq şəkildə büruzə verirdi. Maraqlıdır ki, dışoğuzlara qarşı bu qərəzli davranışlar təkcə onlarda deyil, Oğuz elinin Oğuz kağan ənənələrini qutsal sayan içoğuzlarda da etiraz doğururdu. Salur Qazanın oğlu Uruz bu cəhətdən Alp Aruzla, az qala, eyniləşir: eyni obraz kimi çıxış edir.

Dastanın “Uşun qoca oğlu Səgrək boyunu bəyan edər” adlı X boy-oğuznaməsində də belə disharmoniyalardan biri ilə qarşılaşırıq:

“Oğuz zamanında, Uşun qoca deərlər, bir kişi vardı. Ömründə eki oğlu vardı. Ulu oğlının adı Əgrək idi. Bəhadır, dəlü, yaxşı yigid idi. Bayındır xanın divanına qaçan istəsə varır-gəlürdi. Bəglər bəgi olan Qazan divanında buña heç qapu-baca yoğdı. Bəgləri basub, Qazan ögində oturardı. Kimsəyə iltifat eyləməzdi.

Məgər xanım, genə bir gün bəgləri basub oturacaq Tərs Uzamış derələrdi, Oğuzda bir yigit vardı, aydır: “Mərə Uşun qoca oğlu, bu oturan bəglər hər biri oturduğu yeri qılıcılə-ətməgilə alubdur. Mərə, sən başumı kəsdiñ, qanmı

tökdüñ, acmı toyurduñ, yalınıǵmı tonatdıñ!” – dedi.

Əgrək aydır: “Mərə Tərs Uzamış, baş kəsüb-qan tökmək hünər midir?” – dedi. Aydır: “Bəli, hünərdir ya”.

Tərs Uzamışın sözi Əgrəgə kar eylədi. Turdı, Qazan bəgdən aqın dilədi. Aqın verdi, çağırtdı”⁵³.

Bu hadisənin mətnin üst və alt planları ilə şərtlənən mənaları vardır. Süjetin bu məqamına üst qatdan, yəni “Salur Qazan variantı”ndan nəzər salsaq, burada ritual mənasının ifadə olunduğunu görürük. Əgrək yeniyetmə bir gənkdir, baş kəsməyin, qan tökməyin, acları doyuzdurmağın, yalınları geyindirməyin bəy-igidliyin şərti olmasından xəbəri yoxdur. Ona görə də Bayındır xanın və Qazan bəyin divanlarında öz yerini tapa bilmir. Süjet Tərs Uzamışın dili ilə onu xəbərdar edir və bununla da boyun əsas məzmununu təşkil edən inisiyasiyadan keçmə ritual modeli funksionallaşır.

Sözün gedən parçanın dastanın alt qatında gizlədilmiş “Alp Aruz variantı” ilə bağlı mənası da vardır. İçoğuzlu ozanların Əgrəyin Bayındır xana və Qazana qarşı bu “ədəbsiz” münasibətlərini dastanın üst qatında onun hələ bəy-igid olmaması, bəy-igidliyin ədəbindən xəbərsiz olması ilə yozmalarından asılı olmayaraq, Əgrəyin davranışlarında Qazanın (və ona gizli planda dəstək verən Bayındırın) antistruktur davranışlarına qarşı yeniyetməsayağı etirazı da ifadə olunmuşdur. Yəni, ən azı, belə bir sual qoymaq olar ki, Əgrək bu “ədəbsiz” davranışları niyə Dış Oğuzun başçısı, “doqquz xoca başları” Alp Aruzun məcli-

⁵³ Yənə də orada, s. 110

sində deyil, məhz içoğuzlu başçıların divanlarında edir? Başqa sözlə, Əgrəyin davranışları məhz İç Oğuzun ədalət-sizlik yolunu tutmuş hakimiyyətinə qarşı yönəlmişdir.

§ 2.7. Qazanın məkrli davranışlarla nail olmaq istədiyi antstruktur modeli: Oğuzdaxili “qovğa”

Dastanın XII boyundan məlum olur ki, Qazanın özünün antstruktur davranışları ilə Dış Oğuzu İş Oğuz qarşı üsyana qaldırmaq, bundan istifadə edib dıxoğuzları “Oğuz-asi” qüvvələr kimi məğlub edib, onların mərkəzi hakimiyyətə qarşı “əsil-kök”lə bağlı iddialarına birdəfəlik son qoymaq üçün törətmək istədiyi *qanlı qırğın* oğuzların sosial münasibətlər modelində “qovğa” adlanır. XI boyda Qazan oxuduğu ikinci soylama-nəğmədə “qovğa” söz-terminini bəy balaları arasında düşmüş savaşı mənasında işlədir:

“Qaba-qaba bəglər oğlu **qovğa** qılsa,
Qamçı salub tökdürən Qazan ər idim”⁵⁴.

Qazan bəy balaları arasında “qovğaları”, göründüyü kimi, ədalət mühakiməsi aparıb günahkarları cəzalandırmaq yolu ilə deyil, günahkar axtarmadan hamını qamçılamaq yolu ilə yatırır. O, XII boyda qəsdən Oğuz elinin ən böyük qovğasını – Oğuzdaxili düşmənliliyi törədir və özünün günahkar olduğu bu hadisədə onun da mənsub olduğu günahkar tərəfi deyil, günahsız tərəfi – dıxoğuzları cəzalandırır.

⁵⁴ Yenə də orada, s. 117

§ 3. “Alp Aruz variantı” termini: anlayış və mətn

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı əsasında “Alp Aruz variantı”nın bərpası ilk təcrübə olduğu üçün burada nəzəri-metodoloji məsələlərə son dərəcə dəqiq münasibət bəsləmək lazımdır. Bu cəhətdən, “Alp Aruz variantı” termininin həm anlayış, həm də mətn kimi mənalарının qabaqcadan müəyyənləşdirilməsinə ehtiyac vardır.

§ 3.1. “Alp Aruz variantı” anlayış kimi

Biz “Alp Aruz variantı” terminini elmi fikir dövriyyəsinə ilk dəfə bu kitabda daxil edirik. Bu termin *bir anlayış kimi* əlimizdə olan “Kitab-Dədə Qorqud” eposunun (onun Drezden və Vatikan əlyazmalarının) poetik strukturunun alt qatını təşkil edən və baş qəhrəmanı Alp Aruz olan dastanı nəzərə tutur. Bu cəhətdən, mövcud “Dədə Qorqud” eposunun içərisində bir yox, iki dastan var:

Birinci dastan mətnin üst qatını, **ikinci dastan** alt qatını təşkil edir.

Birinci dastanın qəhrəmanı Salur Qazan, **ikinci dastanın** qəhrəmanı Alp Aruzdur.

Birinci dastan “Kitab-Dədə Qorqud” eposunun məkan-zaman sistemində hakimiyyəti ələ almış içoğuzların, **ikinci dastan** isə həmin məkan-sistemində artıq hakim mövqelərini itirərək içoğuzlara tabe vəziyyətə düşmüş dışoğuzların dastanıdır.

Birinci dastanın tərtibçiləri, düzüb-qoşanları içoğuzlu ozanlardır. Onlar bozoq//dışoğuzların hakimiyyətini təs-

diq edən və “Oğuz kağan” dastanının etnik-ideoloji ənənələrini yaşadan *qədim dastan*, yəni hazırda “Kitab-Dədə Qorqud” eposunun alp qatına çevrilmiş **ikinci dastanı** dəyişərək, onu ucoq/içoğuzların hakimiyyətini əsaslandıran dastana çevirmişlər. İçoğuzlu ozanların bu dəyişmə prosesində əsas məqsədlərindən biri də Alp Aruzun qəhrəman olduğu qədim “Dədə Qorqud” dastanının izlərini yox etmək olmuşdur. Lakin onlar oğuzların ümumi (total) ictimai şüur sisteminin əsasını təşkil edən *ənənə* faktorundan qaça bilmədikləri üçün “Alp Aruz” dastanının “Salur Qazan” dastanına tam şəkildə transformasiyası baş tutmamış, qədim dastan “Kitabi-Dədə Qorqud”un alt planında yaşamaqda davam etmişdir. Biz həmin planı burada “Alp Aruz variantı” adı altında işarə etmişik.

§ 3.2. “Alp Aruz variantı” mətn kimi

Mətn məsələsi çox mürəkkəbdir. Biz burada həm ehtimallara, həm də reallıqlara söykənə bilərik. Yəni semiotik baxımdan əlimizdə olan “Oğuz kağan” dastanı da daxil olmaqla “Oğuz kağan” mifi ilə bu və ya digər şəkildə əlaqəsi olan bütün mətnlər, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” mətni “Oğuznamə” eposuna daxildir. “Ona görə ki, oğuznamələr tarixi, yaxud bədii məzmunlu olmasından asılı olmayaraq, ulu əcdad “Oğuz kağan” mifik nüvəsinə bağlanır. “Oğuz kağan” nüvəsi bütün oğuznamələri öz ətrafında düzərək vahid qalaktik sistem yaradır. Bu “Oğuz qalaktikasının” hər bir elementi onun nüvəsinə yaxın-

uzaqlığından asılı olmayaraq, ümumi qalaktik motivləri də özündə əks etdirir”⁵⁵.

Ümumiyyətlə, bütövlükdə “Oğuznamə” eposu adlandırılacaq biləcəyimiz mətnlər sisteminin iki bütöv mərhələsi var:

1. “Oğuz kağan” dastanı;
2. “Dədə Qorqud” dastanı.

Bu dastanların birincisi Oğuz epik ənənəsinin şərti başlanğıcı, ikincisi şərti sonudur. Yəni əlimizdə olan bütün mətnlər janrından və s. poetik göstəricilərindən asılı olmayaraq, bu iki mərhələnin içərisinə aiddir. **Oğuz dastanları bütün hallarda oğuzların etnik-siyasi kimlik sənədi, ana yasası – konstitusiyasıdır.** Həmin dastanlar onları öz ifasında hər dəfə yenidən yaradan ozanların mənsub oldukları ideoloji sistemin maraqlarına xidmət etmiş və bilavasitə həmin etnik ideologiyanı əks etdirmişlər. Bu cəhətdən:

– “Oğuz kağan” dastanı bizə Bozoq-Ucoq etnik-siyasi modelini, “Dədə Qorqud” dastanı İçoğuz-Dışoğuz modelini təqdim edir.

– “Oğuz kağan”dakı bozoqlar “Dədə Qorqud”dakı – dışoğuzların, ucoqlar isə – içoğuzların tirə əcdadlarıdır.

– “Oğuz kağan” dastanından başlamaqla əlimizdə olan (mövcud) “Dədə Qorqud” dastanınaqəd keçən müddətdə Oğuz etnik-siyasi sistemində kəskin struktur dəyişməsi baş vermiş, Oğuz kağanın sakral törəsinə (“Oğuz kağan” mifinə) görə, Oğuz elinin hakim qolu (tirəsi) olan bozoqlar

⁵⁵ Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s. 33

hakim mövqələrini ucoqlara uduzaraq, onlara tabe duruma düşmüşlər.

– Real güc, bacarıq, siyasi fərasət, tarixi şərait və s. bir çox faktorlardan məharətlə istifadə edən ucoqlar (Bayındır və Salur tayfa birlikləri) Oğuz etnik-siyasi coğrafiyasında (xronotopunda) hakim mövqeyə keçmişlər.

– Ucoqların yeni mövqeyi onlardan “Oğuznamə” ənənəsinin poetik strukturunda dəyişmələr aparmağı, dastanı bu yeni mövqeyə uyğunlaşdırmağı zərurətə çevirmişdir. Çünki “dastan” janrı Oğuz etnosunun bütün tarixi ərzində dövlətin, hakimiyyətin, etnosun ideoloji əsasını (ana yasını) təşkil etmişdir.

– Ucoqların öz mövqələrini Oğuz etnik struktur sisteminin:

üfüqi (horizontal) şkalasında “təbə olan” durumundan “təbə edən” durumuna;

şaquli (perpendikulyar) şkalasında “aşağılar” durumundan “yuxarılar” durumuna;

siyasi-inzibati şkalasında “kənardə olanlar” (periferiklər) durumundan “mərkəzdə olanlar” durumuna;

Oğuz kağanın müəyyənləşdirdiyi sakral Bozoq-Ucoq şkalasında “nökər” durumundan “padşah” durumuna *dəyişmələri* onlardan Oğuz elinin *köhnə* Bozoq-Ucoq etnosiyasi özünütəşkil modelindən imtina edib, *yeni* etnosiyasi özünütəşkil modelini yaratmağı tələb etmişdir. Bu yeni modelin adı İçoğuz-Dıçoğuz idi.

– Özlərini İç Oğuz, yəni mərkəzi, hakim, əsas oğuzlar adlandıran keçmiş ucoqlar Bozoq-Ucoq etnoideoloji ənənəsinə əsaslanan dastanın, yəni “Oğuz kağan” dastanının

əsaslarını dağıdıb, onu İçoğuz-Dışoğuz etnik-ideoloji ənənəsinə əsaslanan yeni dastana çevirdilər. Bu çevirmə//transformasiya prosesi “Oğuz kağan” dastanı ilə “Dədə Qorqud” dastanı arasındakı *aralıq mərhələni* təşkil edir.

Beləliklə, oğuzların dastan yaradıcılığı şərti olaraq üç mərhələni əhatə edir:

1. Şərti başlanğıc mərhələsi – “Oğuz kağan” dastanı (“Oğuz” mifi);

2. Aralıq mərhələ – “Bozoq-Ucoq” etnopetik modelindən “İçoğuz-Dışoğuz” modelinə transformasiya mərhələsinin dastanı;

3. Şərti son mərhələ – əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı.

Birinci mərhələnin qəhrəman modeli – Oğuz kağanın özü, son mərhələnin qəhrəman modeli – Salur Qazan, aralıq mərhələnin qəhrəman modeli – Alp Aruzdur. Ona görə də həmin aralıq mərhələni **“Dədə Qorqud” eposunun “Alp Aruz variantı”** adlandırırıq.

“Oğuz kağan” dastanında Oğuz kağanın ölümündən sonra hakimiyyət Bozoq-Ucoq modelinə əsasən, bozoqlara, yəni Oğuz kağanın böyük oğlu Gün xana keçir. “Dədə Qorqud” dastanından bizə məlum olan Alp Aruz Bozoq-Ucoq bölgüsünə görə boqzoqdur və bu mənada dastançılıq ənənəsinin “Oğuz kağan” dastanı mərhələsindən “Dədə Qorqud” dastanı mərhələsinə keçid dövrünün “bir nömrəli” qəhrəmanı odur. Çünki Alp Aruz, oğuzların qəhrəman modelinin etnopoetik ənənəsinə görə, Gün xanın “epik varisi”, paradixmasıdır. Bu cəhətdən, “Oğuz ka-

ğan” ənənəsində qəhrəman paradıqması üç fiqurdan ibarətdir: Oğuz kağan – Gün xan – Alp Aruz.

Aralıq mərhələnin şərti olaraq adlandırdığımız “Alp Aruz variantı”nın özü də iki mərhələdən ibarətdir:

1. Alp Aruzun qəhrəman olduğu “Dədə Qorqud” (yaxud əsil adı ilə: “Oğuznamə”) variantı;

2. Qəhrəman modelinin Alp Aruzdan Salur Qazana transformasiya olunduğu “Dədə Qorqud” variantı.

Buna əsaslanaraq Oğuz epik ənənəsinin diaxron strukturunu belə qururuq:

1. Başlanğıc mərhələ: “Oğuz kağan” dastanı.

2. Aralıq mərhələ: “Alp Aruz” dastanı:

2.1. “Alp Aruz variantı”;

2.2. “Alp Aruz variantı”ndan “Salur Qazan variantı”na keçid variantı.

3. Son mərhələ: “Dədə Qorqud” dastanı.

Qeyd edək ki, adına şərti olaraq “aralıq mərhələ” dediyimiz pillə quruluşu və məzmunu baxımdan çox mürəkkəbdir. Bu mərhələni birmənalı şəkildə səciyyələndirmək elə də asan deyildir. Biz burada həmin mərhələdəki keçidləri qəhrəman tipologiyasına əsasən təsnif etdik. Lakin başqa bir təsnifat prinsipi də var və o, bəlkə də, çox mühümdür. Burada nəzərə almalı olduğumuz əsas məqam **dastanın özü-özünü hansı adla işarələməsi** nöqtəsidir. Bu, çox mühüm məsələdir. Bu cəhətdən, “Oğuz kağan” dastanı oğuzların epik yaddaşında Oğuz kağanın adı ilə, “Kitabi-Dədə Qorqud” isə Qorqut atanın adı ilə işarələnmişdir. Bunların epik kimliyinə diqqət edək:

Oğuz kağan – qəhrəman;

Dədə Qorqud – ozandır.

Beləliklə, birinci mətn qılinc qəhrəmanını (Oğuzu), ikinci mətn söz qəhrəmanını (Qorqudu) ideallaşdırır. Əslində, bunlar bir-birindən ayrılmaz obrazlardır. Yəni **vahid mifoloji obrazın** parçalanması nəticəsində yaranmış iki məna paradıqmasıdır.

Lotman və Mints bunu mifin *izomorfizm* funksiyası ilə izah edirlər. Başqa sözlə, mifdəki izomorfizm prinsipi bütün mümkün süjetləri *vahid süjetə*, buna uyğun olaraq bütün mümkün obrazları da *vahid obraza* bağlayır. “*Silsiləvi mətnlərin xətlə açılışı*” zamanı vahid mifoloji obrazın parçalanması oxşar personajların yaranması ilə nəticələnir⁵⁶.

Oğuz epik ənənəsindəki bütün dastanlar “*silsiləvi mətnlərin xətlə açılışı*” prinsipi ilə düzülmüşdür. Bu cəhətdən, Oğuz kağanla Dədə Qorqud vahid obrazın iki fərqli üzüdür. Onlar eyni invariant-obrazdan törəmişlər. Bu invariant *qam-şaman* obrazıdır. Qam-şaman magik sözlə vurulan qəhrəmandır. Oğuz-türk epik dastan ənənəsindəki qəhrəmanların, demək olar ki, hamısı həm magik söz, həm də qılinc qəhrəmanıdır. Oğuz elinin möhtəşəm qəhrəmanı Salur Qazan qılinc qəhrəmanı olduğu kimi, həm də düşmənlərinə qopuzun müşayiəti ilə oxuduğu hərbezorbalarla (magik söz ritualı – “qamlama”) ilə qalib gəlir. Koroğlunun bir əlində qılinc, o biri əlində saz vardır. O da qılıncla döyüşməzdən əvvəl sazını çıxarıb düşmənlə hərbezorba ilə, yəni magik sözlə qalib gəlir. Başqa sözlə, türk

⁵⁶ Лотман Ю.М., Минц З.Г. Литература и мифология (статья) // Труды по знаковым системам, вып. 13, Тарту: 1981, с. 35-55

epik ənənəsindəki istənilən qəhrəman obrazında hər iki paradigmanı (qılınc və magik söz) bu və ya digər şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Sadəcə, bunlar bir obrazda müxtəlif tənasüblərdə təzahür edir. Məs., “Əsli-Kərəm” dastanında belində qılıncı da olan Kərəm bütün düşmənlərinə magik söz ritualı (saz və nəğmə) ilə qalib gəlir.

Beləliklə, Alp Aruz, Bayındır xan, Salur Qazan qılınc qəhrəmanlığını təmsil edən Oğuz kağan invariantının paradigmaları olduğu kimi, Dədə Qorqud da magik söz qəhrəmanı kimi “Oğuz kağan” dastanındakı qam-şaman arxetipinin funksioneri olan Uluq Türük invariantının paradigmasıdır. Bunları nəzər aldığımızda Oğuz epik ənənəsinin şərti başlanğıcında duran “Oğuz kağan” dastanı ilə şərti son pilləsini təşkil edən “Dədə Qorqud” dastanı arasındakı aralıq mərhələdə paralel şəkildə bir yox, bir çox keçidlərin baş verdiyini deməliyik. Bunlarda biri də elə qəhrəmanı Gün xan olan dastan mərhələsinin qəhrəmanı Alp Aruz olan dastan mərhələsinə keçid faktıdır. Bu mənada belə hesab edirik ki, **“Aralıq mərhələnin strukturu”**, lap elə bu ad altında da olsa, mühüm bir problemdir.

Mövzudan yayınmaya yol vermədən bildiririk ki, **əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bizə “Alp Aruz variantı”ndan “Salur Qazan variantı”na keçid variantını (təsnifat cədvəlindəki 2.2.-ni) təqdim edir.** Əsasını bilavasitə “Alp Aruz variantı” təşkil edən “Alp Aruz” dastanının özünün isə (təsnifat cədvəlindəki 2.1.-in) necə olduğunu bilmirik. Məhz həmin dastanı əks etdirən bir əlyazma mətni tapılmayana qədər onun haqqında ancaq, in-

diki halda olduğu kimi, ehtimallar, rekonstruksiyalar şəklində danışa biləcəyik.

Hazırda bizim imkanımız çatan yeganə yol əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında öz əksini tapmış keçid variantından, yəni “Alp Aruz variantı”ndan “Salur Qazan variantı”na keçidi inikas edən mətndən “Alp Aruz variantı”nı onun müxtəlif elementləri əsasında bərpa etməkdir.

§ 4. “Kitab-Dədə Qorqud” dastanından “Alp Aruz variantı”nın bərpasının metodoloji əsasları

Alp Aruz variantının bərpası xüsusi metodologiya tələb edir. Biz “*Oğuz mifi və Oğuznamə eposu*” adı altında apardığımız uzunillik tədqiqatlarımızda belə bir bərpanın metodoloji əsaslarının bir sıra müddəalarını müəyyənləşdirə bilmişik. Burada onları qısaca şəkildə şərh etməyi düşünürük. Çünki irəlidəki paraqraflarda həmin müddəalar əsasında konkret və geniş rekonstruksiya örnəklərini ortaya qoyacağıq.

§ 4.1. “Dədə Qorqud” dastanının sintaqmatik yox, paradiqmatik struktura malik olması: “vahid qəhrəman – vahid süjet” formulu

Əsas mərkəzləri Azərbaycan və Türkiyədə yerləşən qorqudşünaslığın, sözün həqiqi mənasında, ən böyük problemi (bəlası, xəstəliyi, qüsuru və s.) ondan ibarətdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının poetik strukturunun sintaqmatik deyil, paradiqmatik quruluşa malik olduğunu nəzər almır (əslində, ala bilmir). Bunun da əsas səbəbi odur ki, tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti, ümumiyyətlə, sintaqmatik və paradiqmatik struktur səviyyələrini bir-birindən nəinki fərqləndirə bilmir, hətta bu səviyyələrin mövcudluğundan belə xəbərsizdirlər. Ona görə də “Dədə Qorqud”un poetik strukturunun hər hansı ünsürünün öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatlar yanlış nəticələrlə, qeyri-elmi yozumlarla aşıb-daşır.

Sintaqmatik düzüm – diaxroniyanı, tarixi inkişafı, zamanın düzxətli strukturunu nəzərdə tutur. Düzxətli zaman tarixi şüür hadisəsidir və mifdən sonrakı hadisədir (Düzxətli zamanı nəzərdə tutan sintaqmatik düzümü mifin sintaqmatik strukturu ilə qarışdırmamalı!). “Kitabi-Dədə Qorqud”da boyların düzümünün zaman baxımından bir-birini təsdiq etməməsində, yaxud müxtəlif obrazların “dəfələrlə öldürülməsində” (“ölüb-dirilməsində”) və s. ifadə olunan zaman anaxronizmləri aydın şəkildə göstərir ki, burada sintaqmatik (düzxətli) zaman zahiri planı təşkil etməklə paradiqmatik zamana (düzümə) tabedir.

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

Elmdə ümumiləşmiş təsəvvürlərə görə, **bəşəriyyətin – insanlığın şüür tarixi** iki mərhələyə bölünür:

1. Mifoloji şüür mərhələsi;
2. Tarixi şüür mərhələsi.

Mifologiyanın istər bir elm kimi, istər bir təfəkkür tipi kimi, istərsə də ən ümumi mənada **kateqoriya** kimi mahiyyəti “mifoloji şüür” və “tarixi şüür” terminlərinin bir **anlayış** kimi dərk olunmasından birbaşa asılıdır. Nazim

Hüseynlinin yazdığı kimi, təfəkkürün əsas formalarından biri anlayışdır: təfəkkür özü anlayışlara əsaslanan prosesdir. Məntiqdə anlayışlar aşağıdakı kimi müəyyənləşdirilir: “Anlayışlar idrak prosesinin nəticəsi, yekunu və cəmidir”; “Anlayışlar predmetlər sinfinin mühüm və zəruri əlamətlərinin inikasıdır”; “Anlayışlar predmet və hadisələrin ümumiləşdirilmiş, vasitəli inikasıdır”⁵⁷. “Anlayış və kateqoriyalar arasında olan subordinasiya əlaqələri onlar arasındakı genetik bağlılığı, belə demək mümkünsə, tabelik xətlərini, törəmə və törətmə əlaqələrini əhatə edir... Göstərilən əlaqə sistemi mürəkkəb və çoxlaylıdır”⁵⁸. Bu baxımdan, “mifoloji şüur” və “tarixi şüur” anlayışları “şüur” kateqoriyası daxilində mürəkkəb və çoxlaylı əlaqə sistemini təşkil etməklə mifoloji şüur və tarixi şüura məxsus “idrak prosesinin nəticəsi, yekunu və cəmi”, “əhatə etdikləri predmetlər sinfinin mühüm və zəruri əlamətlərinin inikası”, “predmet və hadisələrin ümumiləşdirilmiş, vasitəli inikası” kimi çıxış edir. Bu da həmin anlayışları vahid kateqorial sistem müstəvisində nəzərdən keçirməyi tələb edir.

Mifoloji və tarixi şüur arasında bütün fərq onların məkana və zamana baxışında ifadə olunur:

– Sintaqmatik struktura malik tarixi şüurda məkan və zaman düzxətlidir.

Məkan və zamanın istənilən təzahürü – hər şey **bir-birinin ardınca** gəlir. 1-dən sonra 2, 2-dən sonra 3... gəlirdi

⁵⁷ Hüseynli N.Z. Təfəkkürün anlayış-kateqorial aparatı: qneseoloji və metodoloji təhlil. Bakı: Sabah, Diplomat, 2003, s. 28

⁵⁸ Hüseynli N.Z. Göstərilən əsəri, s. 29

kimi, 1-ci ildən sonra 2-ci il, 2-ci ildən sonra 3-cü il... gəlir. Bir əşya özündən əvvəlki əşyanın, bir forma özündən əvvəlki formanın, bir zaman özündən əvvəlki zamanının **davamıdır**. Zaman keçmiş-indi-gələcək sxemi üzrə düzxətli istiqamətdə axır. İnsan öz atasının oğlu, babasının nəvəsi, ondan əvvəlki babasının nəticəsi, ondan da daha əvvəlki babasının kötükçəsi... – bir sözlə, əcdadlarının nəslinin davamçısıdır.

– *Paradiqmatik struktura malik mifoloji şüurda məkan və zamanın əsas əlamətləri qapalılıq, təkrarlanma və ölüb-dirilmədir.*

Bu şüurda məkan və zaman **qapalı** bir dövrdən ibarətdir. Kənara heç bir çıxış yoxdur. Bütün hərəkət həmin qapalı dövrə üzrə **təkrarlanma** yolu ilə baş verir. Məkan və zamana aid hər şey bir nöqtədən **doğularaq** başlanır, qapalı dövrə vuraraq başladığı nöqtədə öz ömrünü tamamlayaraq **ölür**. Sonra həmin şey yenidən **dirilərək**, əvvəlki dövrəni **müəyyən ritmlə** yenidən təkrarlamaqda davam edir.

Mifoloji düşüncədə məkan və zaman bir-birindən fərqləndirilmir. Məkan canlılara və cansızlara bölünmədiyi, hər şey canlı təsəvvür olunduğu kimi, zaman da canlı varlıq kimi təsəvvür olunur. İnsanlar və heyvanlar doğulub öldüyü kimi, bütün əşyalar, o cümlədən əşyavi bədənə malik olan zaman da doğulur və ölür. Lakin doğulma yenidən yaranma deyil: məkan və zaman fasiləsiz ritmlə ölür və dirilir. Doğulma əvvəl öləninin dirilməsidir. Ona görə də mifoloji şüurda heç nə bir-birinin ardınca gəlmir. Atanın oğlu, babanın nəvəsi kimi doğulmuş hər hansı kör-

pə yeni uşaq yox, ölmüş əcdadlardan birinin yenidən dünyaya gəlməsidir. Bu, qapalı-təkrarlanan hərəkət sxem üzrə baş verir. Bu baxımdan, mifoloji şüurda bir-birinin ardınca gələn məkanlar yox, **ilk zamanda** (“Dədə Qorqud”dakı “ol zamanda” arxetipi) yaradılmış bir məkan var: o, qapalı-təkrarlanan ritmlə daim ölür və dirilir. Tarixi şüurda olduğu kimi, bir-birinin ardınca gələn illər yox, bir dənə il var: o, ilin sonunda ölür, sonra təzədən dirilir. Həmin “il” bir il boyunca dövrə vuraraq ömrünü başa vurur və yenidən doğulur.

Beləliklə, qapalı dövrə üzrə təkrarlanma mifoloji düşüncənin əsas struktur əlamətidir. K.Levi-Stros yazır: “Eyni ardıcılığın mifdə və ümumən şifahi ədəbiyyatda ikiləşməsi, üçləşməsi və ya dördləşməsi ilə rastlaşılması çox vaxt sual doğurur... Təkrarlanma xüsusi funksiya daşıyır və məhz mifin strukturunu aşkarlayır”⁵⁹.

Qeyd edək ki, qapalı dövrə üzrə təkrarlanan hərəkət sxemi mifdən sonrakı mədəniyyətdə – tarixi şüurda mifi bərpa etməyə imkan verən əsas formuldur. Məs., əski oğuz-türk zaman düşüncəsi ilə “Avesta”da daşınan etno-kosmoloji zaman düşüncəsini özündə qovuşduran Novruz bayramı mərasimində ölüb-dirilmə mifologemini asanlıqla bərpa etmək olur. Novruz mərasimlərində insanlar ilin sonunda – axır çərşənbədə qışın obrazı olan kuklanı yandırır-dılar (öldürür-dülər). Növbəti il onlar bunu yenidən təkrar edirdilər. Və insanlar bu zaman heç də onun fərqində olmurdular ki, bu kuklanı (qışı) onlar keçən ilin

⁵⁹ Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: 1985, с. 206

sonunda artıq öldürmüşdülər. Ona görə ki, axır çərşənbədə öldürdükləri kukla (qıış) bir neçə gündən sonra Novruz bayramında yenidən dirilirdi. Yəni qıış ölür, yaz şəklində doğulur və onu hər il təkrar-təkrar öldürmək və diriltmək lazım gəlirdi.

M.Eliade yazır ki, kosmosun yenilənməsi yeni mövsüm dövrəsinin gəlməsi ilə Yeni ildə həyata keçirilir. Lakin bu zaman ritualla həyata keçirilən yenilənmə, mahiyyətə, dünyanın yaradılışının təkrarıdır. O, hər yeni ildə təkrarlanır⁶⁰.

Təbiətin ritmi (ağacların, bitkilərin qışda yatması – ölməsi, yazda oyanması – dirilməsi) mifik düşüncənin ritmini bütün səviyyələrdə təşkil edir. Burada ən mühüm məqam bu ritmin qapalı və təkrarlanan səciyyə daşmasıdır. Novruz bayramında insanları neçənci ilin gəlməsi düşündürür. Çünki mifoloji şüurdan gəlmə ənənəyə görə illər bir-birinin ardınca düzülür (düzxətli deyil), əksinə, qapalı, təkrarlanan dövrəni təşkil edir. Başqa sözlə, mifoloji şüür canlı şəkildə təsəvvür etdiyi bütöv kosmosu – məkan və zamanı məhz bu qapalı və təkrarlanan ritmlə qavrayır.

Novruz bayramında onun məşhur personajlarından olan Kosa obrazı ölüb-dirilən zamanı simvollaşdırır. O, əyninə tərsinə çevrilmiş kürk geyir, üz-gözünə qışın-qarın simvolu olan un sürtür⁶¹, başına şiş papaq qoyur, boynuna zınqırov asır, kürkünün altından qarına yastıq bağlayır. Bu, onun hamilə olduğunu göstərir. “Kosa-kosa” məراسi-

⁶⁰ Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: 2001, с. 67

⁶¹ Xeyir-bərəkət sayılan undan burada qarın rəngini yaratmaq məqsədilə istifadə olunur.

mindəki nəğmələrdən birində onun hamiləliyi – ikicanlılığı xüsusi nəzərə çarpdırılır:

...Mənim Kosam canlıdı,
Qolları mərcanlıdı,
Kosama əl vurmayın,
Kosam iki canlıdı.

“İkicanlılıq” Azərbaycan dilinin öz sözü olub, ərəbcədən gəlmə olan “hamiləlik” sözünün qarşılığıdır. Canlardan biri kosanın öz canı, o biri isə qarnındakı uşağın canıdır. O özü köhnə ili, qarnındakı uşaq isə yeni ili rəmzləndirir. Bu, ölüb-dirilmə yolu ilə baş verir. Mərəsimdə kosa birdən yerə yığılaraq “ölür”, daha sonra insanlar onu “dirildirlər”.

Ənənəvi mədəniyyətin istənilən strukturunda bu qapalılığı bərpa etmək olur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər boyu sonda qapanır (“yum verəyin, xanım”), yeni boyla yeni dövrə başlanır. Məhz buna görə də boyların əksəriyyəti ritualla başlanır, sonları isə istisnasız olaraq ritual etiketi ilə başa çatır. İl Novruz bayramı ilə qapandığı və başladığı kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”un boyları da ozanın “Yum” mərasimi ilə qapanır və əksərən Bayındır xanın “Toy” mərasimi ilə başlanır. Bu qapalı ritmlər “Kitabi-Dədə Qorqud” mətnlərinin spiralvarı şəkildə ən müxtəlif səviyyələrini təşkil edir. Hər boyun mətni bir neçə belə qapalı-təkrarlanan ritm, formuldan təşkil olunur. Məs., epusun on iki boyunda Oğuz elinin Şöklü Məlik, Qara Təkur Məlik, Buğacıq Məlik kimi məşhur düşmənləri eyni Oğuz

qəhrəmanları tərəfindən öldürülsələr də, sonrakı boylarda yenidən oğuzlar üzərinə hücum edirlər. Bu, bir neçə dəfə baş verir. Məs., düşmənlərin sərkərdəsi Şöklü Məlik dörd dəfə öldürülür. Bu, qapalı-təkrarlanan ritmlə baş verən ölüb-dirilmə mifologemidir.

Mifoloji düşüncədə zaman ona görə ölüb-dirilə bilir ki, o, insan (yaxud başqa bir canlı) şəklində təsəvvür olunur. Məs., "Süleyman peyğəmbər yolunan gedirmiş. Gedir, görür ki, bir bulağın başında bir cavan qız oturub. Süleyman peyğəmbər elə bu qıza vurulur. Barmağınan üzüyü çıxardıb verir bı qıza. Der ki, gedirim 3 aydan sora gələcəyəm. Sora Süleyman peyğəmbər gəlir ki, bı bilağın başında bir qoca qarı oturub. Der ki, qarı, burda bir cavan qız oturmuşdu o, necoldu?

Der:

– Elə cavan qız mənəm.

Der:

– Axı qoca vaxtında yalan danışırısan?

– Sən verdiyin üzüh barmağımda.

Çıxardır üzüyü, Süleyman peyğəmbərin adı üstündəydi. Der:

– Mən qız dəyiləm. Mən dünyayam. Yaz olanda cavan qız oluram. Payız olanda belə bir qarı oluram"⁶².

Göründüyü kimi, özünü "dünya" adlandıran qızın ömrü bir ildir. O, eyni zamanda həm məkan (dünyanı), həm də zamanı (ili) rəmzləndirir. Qız ilin əvvəlində – yaz-

⁶² Xalq yaddaşının izləri / Toplayıb nəşrə hazırlayan Məhsəti İsmayıl. Bakı: 2005, s. 18

da doğulur, ilin sonunda – payızda qoca qarıya çevrilir. Bununla onun ömrü başa çatır, yəni ölür. Lakin dünya bir illə qurtarmır: yenidən gəlir. İl yenidən ona görə gələ bilər ki, o, canlıdır, insan şəklindədir və öz insani şəklinə (obrazına) uyğun olaraq doğulur və ölür. Lakin öldükdən sonra yenidən dirilir. Beləliklə, bir-birinin ardınca gələn illər yox, ölüb-dirilən bir il var. Bu, məkan və zamanın mifoloji şüurdan gələn qapalı-təkrarlanan sxem üzrə ölüb-dirilməsidir⁶³.

Bu cəhətdən, paradigmatik struktura malik “Dədə Qorqud” dastanının poetikasını anlamaqdan, başa düşməkdən ötrü bütün obrazların – vahid obraz invariantının, bütün süjetlərin isə – vahid süjet invariantının paradigmatları olduğunu nəzərə almaq lazımdır. İçoğuzlu ozanların “Dədə Qorqud”un alt qatına sıxışdırdıqları “Alp Aruz variant”ın bərpası zamanı paradigmatizmin (eyni bir mənənin törəmə sırasının, düzümünün) müəyyənləşdirilməsi ən mühüm məsələdir. Obrazları eyniləşdirən mənə nöqtəsi onların hamısı üçün **korrelyativ əsas** (ortaqlaşma nöqtəsi) rolunu oynayır. Məsələn, Aruz//Uruz ad-eyniyyəti korrelyativ əsas kimi bu obrazların biri-birinin ekvivalenti, eynigüclü əvəzedicisi, “varisi”, paradigmatı və s. olmasının müəyyənləşdirilməsində ən mühüm məqamdır.

⁶³ Geniş şəkildə bax: Şüurun inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XLI kitab. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, s. 168-201

§ 4.2. “Dədə Qorqud” dastanı boylarının istisnasız olaraq keçid//inisiyasiya ritualları ilə bağlılığı⁶⁴

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu üzərində apardığımız uzunillik müşahidələrə görə, eposun poetik strukturunda rituallar mühüm yerə, rola və çəkiyə malikdir⁶⁵. Burada söhbət təkcə eposun süjetlərində təsvir olunan müxtəlif çoxsaylı rituallardan (toy, yas, adqoyma, ov, pəncyek çıxarma və s.) getmir. Məsələ burasındadır ki, ritual eposun poetik mahiyyəti və strukturunu bütövlükdə təşkil edir: yəni ritual “Kitabi-Dədə Qorqud”da eyni zamanda *kod* (gerçəkliyin təsvir dili), *məlumat* (məzmun) və *sxem* (dünya modelinin etnokosmik strukturu) şəklində mövcud olmaqla eposu həm bütövlükdə, həm də onun ayrı-ayrı boy-ları səviyyəsində başdan-başa əhatə edir. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”un özü bütövlükdə ritual hadisəsi – oğuz ritualıdır.

Əvvəlki tədqiqatlarımızda aşkarladığımız kimi: ““Kitabi-Dədə Qorqud”un mətnində törənlər (*rituallar*– S.R.) onun poetik qurumunun müxtəlif qatlarında gerçəkləşmişdir. Bu qatlardan *birincisini* süjetin tərkibində özünə üzvi yer olan və bizim tərəfimizdən şərti olaraq *təsviri tö-*

⁶⁴ Bu bəndin əvvəlki nəşri haqqında bax: “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı, “Elm və təhsil, 2022, s.

⁶⁵ Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.; Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, 182 s.; Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.; Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013, 172 s.; Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.

rənlər adlandırılan törənlər sırası təşkil edir. Başqa sözlə, eposun mətnində biz dürlü törənlərin təsviri ilə üzləşirik: məs., toy, yas, adqoyma törənləri, eləcə də funksiyası bir qədər gec başa düşülən, qavranması ilk baxışda adi oxucu üçün aydın olmayan törənlər. Bu törənlərin boyların bütöv süjetində yeri, funksiyası var.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un mətnində **ikinci törən qatını** süjetin konkret formulunun, hər hansı mənalı kəsiyinin məzmununu əhatə edən törənlər təşkil edir.

Üçüncü törən qatı isə eposun bütöv boylarının, yaxud boy süjetlərinin müstəqil qollarının məzmununu təşkil edən törənlər sırasıdır. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun sonuncu boyunun bütöv məzmununda “yağmalama” törəni durur. Boyun süjeti “Üç oq, Boz oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı” (1), “Qazan gerü evin yağmalatdı, əmma Taş Oğuz bilə bulunmadı. Həmin İç Oğuz yağmaladı” (2). “Üç oq, Boz oq qarşulaşdılar” (3) törən bloklarının ritual-epik məntiqlə düzülüş sırası kimi gerçəkləşir”⁶⁶.

Tədqiqatlarda gəldiyimiz nəticələrə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da hər bir boyun struktur elementləri arasındakı məntiqi-semiotik münasibətlər *Tezis-Aprobasiya-İmperativ modelinə* əsaslanır:

a) Boyun başlanğıcı: Ritually təqdim olunan sakral kosmoloji *tezis*;

⁶⁶ Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında) // Kitabi-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 84

b) Süjet: Sakral kosmoloji tezisın profan elementlər səviyyəsində *aprobasiyası*;

c) Boyun sonluğu: Rituala təsbit olunan sakral kosmoloji *imperativ*⁶⁷.

Digər bir tədqiqatımızda gəldiyimiz nəticələrə görə, boyun bu üç hissəli strukturu beş ritual tipini əhatə edir:

1. Boyu başlayan qəlib ritual (“Üç oq, Boz oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı”);

2. Süjeti təşkil edən rituallar:

2.1. *Süjeti başlayan ritual* (“Qazan gerü evin yağmalatdı, əmma Taş Oğuz bilə bulunmadı. Həmin İç Oğuz yağmaladı”);

2.2. *Statusdəyişmə, yaxud statusartırma ritualı* (Konfliktin – xaosun aradan qaldırılması üçün Beyrəyin ritual ölümünü nəzərdə tutan identifikasiya prosedurunun keçirilməsi və Aruzun günahkar çıxardılaraq öldürülməsi);

2.3. *Bərpa ritualı* (Qazanın bərpa olunmuş kosmos münasibətilə şadyanalıq keçirməsi);

3. Boyu sonlandıran qəlib ritual (Dədə Qorqudun kosmosu təsbit edən “yum” verməsi)⁶⁸.

Beləliklə, *“Kitabi-Dədə Qorqud”da boyun strukturu, süjetin strukturu və ritualın strukturu güzgü kimi bir-birini proyeksiyalandırır*. Bunların hamısı birlikdə oğuz mi-

⁶⁷ Rzasoy S. “Dədə Qorqud” kitabının sonuncu boyunun mətn strukturu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 86; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, s. 51

⁶⁸ 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. 144; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, s. 115

fik düşüncəsinin (dünya modelinin) funksional strukturunu inikas edir. Məsələnin bütün mahiyyəti (və “Kitabi-Dədə Qorqud”un indiyədək açılmamış **metodoloji sirri**) ondadır ki, biz indiyədək boy və süjeti eyniləşdirmiş, onları bir-birindən ayırmamış, boyu süjet kimi qəbul etmişik. Birmənalı şəkildə bildiririk ki, qorqudsünaslıq boyla süjeti bir-birindən seçə bilməyincə, boyun süjet hadisəsi yox, ritual hadisəsi olduğunu qəbul etməyincə olduğu vəziyyətdə qalmaqda davam edəcək. Boy – ritualdır və “Kitabi-Dədə Qorqud”un özü bütövlükdə ritual hadisəsi – oğuz ritualıdır⁶⁹.

Ritual – ənənəvi cəmiyyətlərdə etnosun mövcudluğunun əsas şərti və formasıdır: cəmiyyət rituallar vasitəsilə öz mövcudluğunu sürdürür. Rituallar, sadəcə, mərasimi davranış formulları olmaqla qalmayıb, etnosla onun bağlı olduğu sakral dünya (*mif*) arasında fasiləsiz əlaqəni təmin edir. Bu əlaqə kəsilərsə, etnos məhv olar: “divin canının şüşədə (kənardə) olması” formulunda olduğu kimi, etnosun da “canı” tanrılar dünyasındadır. Etnos onu yaşadan can//enerjini bütün hallarda tanrılar dünyasından alır. Etnosun tanrılar dünyası ilə (*miflə*) əlaqəsi, bağlılığı fasiləsiz prosesdir. Etnos özünü tanrılar dünyasından ardıcıl şəkildə (fasiləsiz) aldığı enerji//can vasitəsi ilə yenidən yaradır. Bu – sinergetik özünütəşkil, özünüyaratma prosesidir.

Yaradılış – bütün hallarda ilahi dialektika hadisəsidir: o, varlıq aləminin funksional mahiyyətini təşkil edir.

⁶⁹ Bax.: Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturunu və ritual-mifoloji semantikasını. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 472 s.

E.Qaliboğlu yazır ki, “yaradılış bəşər mədəniyyətinin ən qədim səhifələrindən olan türk mifologiyasının da ana motividir”⁷⁰. Oğuz babalarımızın da dünya haqqında təsəvvürlər sisteminin – oğuz mifoloji dünya modelinin bütün mahiyyətini yaradılış təşkil edir. “Kitabi-Dədə Qorqud” özü həm bütövlükdə, həm də onun strukturunun ayrı-ayrı elementləri səviyyəsində istisnasız olaraq bütün hallarda yaradılışı təcəssüm etdirir.

Oğuz dünya modelində yaradılışın başlanğıcı, çıxış nöqtəsi, nüvəsi Tanrı olduğu kimi, bütün yaradılmışların semantik mərkəzi də Tanrıdır. Oğuzların kosmoloji kontinum (məkan-zaman sistemi) baxımından mifoloji mahiyyətə malik fəlsəfi düşüncə sistemi, yəni dünya haqqında ümumiləşmiş təsəvvürlər modeli öz təcəssümünü (yaxud ifadəsini) “Kitabi-Dədə Qorqud”da məhz Vahid Tanrı konseptində tapmışdır. Nəhəng türk epik-mifoloji coğrafiyasında müxtəlif tanrı obrazlarına bol-bol rast gəlinsə də, “Kitabi-Dədə Qorqud”da “tanrılar” konseptinə rast gəlmirik. Dünyanın, maddi yaradılış aləminin oğuz mifik düşüncəsində idraki konseptə çevrilmiş “Tanrı” obrazı “Kitabi-Dədə Qorqud”da məhz “vahid tanrı” statusunda “Allah” ideyasına transformasiya olunma prosesindədir. Bu proses hər nə qədər “allahlaşma” (islamlaşma) istiqamətində getsə də, transformasiyanın, ən azı, orta mərhələdə olduğu açıq müşahidə olunur. Yəni oğuzların sakral düşüncəsi zahiri görkəmi etibarilə islami örtüyə bürünsə də,

⁷⁰ Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, s. 7

həmin düşüncə mahiyyəti etibarilə hələ də mifoloji strukturunu qoruyub saxlayır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı bütün rituallar quruluşu, məzmunu və funksiyası baxımından Tanrı ilə əlaqələri gerçəkləşdirən yaradılış mexanizmləridir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu Tanrı haqqında oğuz mifini gerçəkləşdirən ritualla başlayır və sonadək Tanrı ilə bağlı görə bildiyimiz və bilmədiyimiz (açıq və gizli, eksplisit və implisit) ritullarla davam edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinən təsviri rituallar tədqiqatlarda məzmununa (*və həmin məzmunu əks etdirən funksiyalara*) görə təsnif edilir. Lakin bu təsnifat oğuz dünyaya modelinin *ritual kontinuumunu – məkan-zaman mənzərəsini* sistem halında bərpa etməyə imkan vermir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı oğuz rituallarının məzmununa görə təsnif olunması onların yalnız inventar kimi qeydə alınmasına xidmət edir. Bu, nə qədər mühüm olsa da, işin yalnız bir tərəfi və mərhələsidir. Unutmaq olmaz ki, həmin rituallar *özünəməxsus ritmlə “işləyir”*: Oğuz etnosu bu ritualların işləməsi, yəni funksiyalaşması nəticəsində özünü yaşadır. Həmin ritualların hamısı Oğuz elini yaşadan (yaradan, mövcud edən) *vahid ritual(lar) sisteminin* fasiləsiz çalışan mexanizmləridir. Onların vahid sistemi təşkil etməsi bu ritualların *hələ indiyədək aşkarlamadığımız məntiqlə* bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olduğunu göstərir. Yəni *bir əşya kimi saatın* müxtəlif mexanizmləri bir-biri ilə əlaqədə çalışaraq, *“vaxt” hadisəsini* yaratdığı kimi, Oğuz elinin də bütün ritualları vahid Oğuz Ritualının müxtəlif mexanizmləri olub, bir-biri ilə əlaqədə çalışaraq, *Oğuz zaman-məkanını (Oğuz elini)* yaradır. Müxtəlif məzmunu (funksiyaya) ma-

lik həmin ritualların hansının nə vaxt çalışmasının və bir-biri ilə əlaqələrinin əsasında *Tanrının iradəsi* durur. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Oğuz elində *Tanrının iradəsini xanlar xanı Bayındır xan həyata keçirir*. O, Oğuz elində bilavasitə Tanrını təmsil edir: Tanrının adından danışmaq, onun iradəsini həyata keçirmək hüququ yalnız ona məxsusdur. Onun verdiyi hökmlər Tanrının buyruğu (iradəsi) kimi heç bir etiraz olunmadan qəbul olunur. Tanrı ilə əlaqənin forması, vasitəsi, mexanizmi olan oğuz ritual sistemi onun tərəfindən idarə olunur. Bayındır xan yerlə göy, Tanrı ilə Oğuz eli arasında vasitəçi-mediatorudur. Bu funksiya onun *Qam Ğan oğlu* Bayındır xan adında dəqiq şəkildə ifadə olunmuşdur.

Qam-Ğan adı Bayındır xanın Oğuz elinin siyasi fokus mərkəzi olduğu kimi, sakral mərkəzi də olduğunu göstərir. Qam – *şaman*, Ğan – *xan* mənasındadır. Dədə Qorqud qam//şaman olaraq bütün müstəsna funksiyaları ilə birgə təkcə sakral səviyyəni təmsil edir. Bayındır xanın varlığında isə həm sakral, həm də sekulyar (dünyəvi) səviyyələr birləşməklə, onu Oğuz cəmiyyətində Tanrıdan sonra ikinci pillədə duran mərkəzi fiqura çevrir.

Bayındır xan heç bir hökmü müzakirə edilməyən Tanrını təmsil etdiyi üçün eposda dinamikadan məhrum sabit, statik fiqur kimi təqdim olunur. Digər qəhrəmanlar müxtəlif hadisələrin iştirakçıları (əslində, epik presedentlərin icraçıları) olsalar da, biz onu hansısa hadisələrin icraçısı statusunda görmürük. O, Oğuz elindəki hadisələrin içində yox, fəvqündədir: Tanrıdan gələn hökmləri oğuzlara çatdırır. Onun Tanrı adına verdiyi hökmlərin icrası baş-

qalarına aiddir. Bu cəhətdən, Tanrı heç nədə mühakimə olunmadığı kimi, Bayındır xan da heç nədə mühakimə olunmur: əksinə, Tanrının adından çıxış edərək, başqalarını mühakimə edir. Tanrının yaratdığı Oğuz dünyası “Kitabi-Dədə Qorqud”da Bayındır xan tərəfindən idarə olunur. *Bayındır xan Oğuz elində Tanrı nizamının yaradıcısı və qoruyucusudur.* Tanrı iradəsini əks etdirən nizam//kosmos rituaları vasitəsilə həyata keçirilir. *Beləliklə, Oğuz cəmiyyətində ritualar Tanrı iradəsinin (ilahi harmoniyanın) həyata keçirilməsinə xidmət edir.*

Qeyd olunduğu kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı bütün ritualar bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olub, vahid ritual sistemini təşkil edir. Bu ritual sisteminin əsasında *oğuz mifi* (mifoloji dünya modeli) durur. Mifoloji dünya modeli bütün strukturu ilə *yaradılışa* xidmət edir. Oğuz mifoloji dünyaya modelinin əsasında duran Oğuz kağan mifində də Oğuz eli ilk insan olan Oğuzun doğuluşu ilə yaranır. Mifin başlanğıcı təmsil edən bütün fiqur və hadisələr sakral presedenti (müqəddəs örnəyi) təşkil edir. Bu cəhətdən, *ilkin yaradılışla bağlı nə varsa – hamısı* sakraldır. İnsan cəmiyyəti ilkin yaradılış sxemi əsasında təşkil olunur. Oğuz cəmiyyəti də Oğuz kağan haqqında mif (ilkin sxem) əsasında təşkil olunur. Bütün bunları biz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda aydın şəkildə müşahidə edə bilirik. Lakin müxtəlif tədqiqatlarda *Oğuz eposu Oğuz mifinin transformativ paradigmalara sistemi kimi* öyrənilmədiyi üçün Oğuz mifi ilə Oğuz eposunun əlaqələri, hələ ki, elementlərin yarımçıq və rastgəldi müşahidələrindən o tərəfə keçə bilmir.

Beləliklə, **“Kitabi-Dədə Qorqud”**un poetik strukturunun öyrənilməsi ona bütün hallarda ritual sistemi kontekstində baxmağı tələb edir. Eposdan “Alp Aruz variantı”nın bərpası mətnə ritual-mifoloji müstəvidə yanaşmadan ümumiyyətlə mümkün deyildir. İkinci bölümdə görə-cəyimiz kimi, süjetlərin alt və üst planlarının arasındakı konflikt birbaşa ritual sistemi ilə də bağlıdır. Daha sadə desək, içoğuzların hakimiyyətini əbədiləşdirmək istəyən Salur Qazan Oğuz kağandan qalan hakimiyyət bölgüsü ritualını (Bozoq-Ucoq bölgü sistemini) aradan qaldırmaq istədiyi halda, Alp Aruz onun qoruyucusu kimi çıxış edir.

**§ 4.3. “Dədə Qorqud” dastanının iki dastandan –
“Ap Aruz variantı” və “Salur Qazan variantı”ndan
təşkil olunması**

Bu metodoloji maddə haqqında artıq bura qədər bir neçə dəfə danışdıqımız üçün geniş danışmayacağıq. Başqa sözlə, əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının mətni alt və üst qatı təşkil etməklə iki mətndən təşkil olunmuşdur. Üzərində içoğuzlu ozanların geniş yaradıcı əməliyyatlar apardığı “Dədə Qorqud” dastanının üst qatı bizə “Salur Qazan variantı”nı, alt qatı “Alp Aruz variantı”nı təqdim edir. İçoğuz ozanları onların hakimiyyət mənafeyinə xidmət edən “Salur Qazan variantı”nı qədim “Alp Aruz” dastanının əsasında yaratmışlar. Onlar qəhrəmanlıq modeli Alp Aruz olan qədim dastanı dəyişərkən onun poetik strukturunun istisnasız olaraq bütün səviyyə və elementlərini Salur Qazan qəhrəmanlıq modelinə uyğun-

laşdırmağa çalışmışlar. Lakin ənənənin sakral sayıldığı düşüncə epoxasında yaşayan ozanlar müəyyən elementləri dəyişdirməyə qadir olmadıqları üçün qədim “Alp Aruz” dastanının müəyyən struktur səviyyələri və elementləri yeni dastanda özünü fraqmentlər, epizodlar və s. formatlarda qorumuşdur. Bu cəhətdən, “Dədə Qorqud”un “Salur Qazan” dastanı içoğuzlu ozanların düşündükləri, niyyətində olduqları tam yeni dastan şəklində yox, eposun “Salur Qazan variantı” şəklində ortaya çıxmışdır. Eləcə də qədim “Alp Aruz” dastanı da içoğuzlu ozanlar tərəfindən çoxsaylı və müxtəlif təhriflərə, şəkildəyişmələrə, transformasiyalara məruz qaldığı üçün “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətnində bütöv dastan şəklində deyil, fraqmentlərdən ibarət “Alp Aruz variantı” şəklində qorunub qalmışdır.

§ 4.4. Simmetriya qanunu “Alp Aruz variantı”nın bərpasının əsas metodu kimi

Simmetriya qanunu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan “Alp Aruz variantı”nın bərpasının əsas metodu, əsas “aləti”dir. Hər hansı bir avtomobilin mühərrikini (yaxud digər hissələrini) təmir məqsədilə sökməkdən ötrü mütləq şəkildə alətlər tələb olunduğu kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun da “mühərrikini” (strukturunu) sökməkdən (**dekonstruksiya** etməkdən), onun hissələrini biri-birindən ayırıb öyrənməkdən ötrü bizə “alətlər” lazımdır. Bu alətlərin ən mühümlərindən biri mifoloji-paradiqmatik düşüncənin simmetriya qanunudur.

Zəruri qeyd:

Qorqudşünasların, mifoloqların və ümumən folklorşünasların diqqətinə çatdırmaq istərdik ki, elmi ədəbiyyatlarda “mifoloji düşüncənin simmetriya qanunu” adlanan anlayışa məhz bu ad altında rast gəlinmir. Bu adı ilk dəfə biz burada elmi fikir dövryyəsinə daxil edirik. Oğuz epik-mifoloji ənənəsi üzərində uzun illərdən ibarət apardığımız müşahidələrdən aydın oldu ki, mifoloji dünya modelində kosmosun və xaosun biri-birinə əks olan məkan-zaman strukturu biri-birinə simmetrik olduğu, yəni biri-birini simmetrik şəkildə təkrarladığı kimi, eposun strukturunda da qəhrəman və antiqəhrəmanın poetik strukturları bir-birinə simmetrikdir, başqa sözlə, güzgü kimi biri-birini təkrarlayır. Bunu, müəyyən mənada “güzgü qanunu” da adlandırmaq olar.

Simmetriya qanunu, yaxud simmetriya bərpa metodu “Dədə Qorqud” dastanından “Alp Aruz variantı”nın bərpasında müstəsna dərəcədə mühüm məsələdir. Fikrimizi müddəalar şəklində əsaslandırmağa çalışaq:

– Vahid Oğuz etnosu sağ və sol tərəflər olmaqla iki tirəyə (tayfa birliyinə) bölünür (İçoğuz//Ucoq və Dışoğuz//Bozoq);

– Bu iki tirənin strukturu biri-birində simmetrik (güzgü) şəklində təkrarlanır;

– İçoğuz//Ucoq və Dışoğuz//Bozoq tirələri bir-birinə simmetrik olduğu kimi, həmin tirələrin başçıları, fraternal əcdadları, qəhrəmanları olan Salur Qazan və Alp Aruz da biri-birinin simmetrik variantlarıdır;

– Oğuz kağanın yasında bozoqların – hakim, ucoqların – tabe mövqedə olmaları simmetrik tarazlığı pozmur. Çünki bozoqların dünyəvi//sekulyar hakimiyyəti ucoqların mistik-dini hakimiyyəti ilə tarazlaşdırılır.

– Əlimizdə olan “Dədə Qorqud” eposuna aid olan bütün mətnlər (Drezden, Vatikan... əlyazmaları, “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi) bizə Salur Qazanın qəhrəman olduğu variantı təqdim etdiyi üçün onun qəhrəmanlıq modeli daha geniş (ətraflı, dolğun) təsvir və təqdim olunmuşdur. Bundan dolayı, Alp Aruzun qəhrəmanlıq modeli onun simmetriyası olan Salur Qazan obrazının strukturu əsasında bərpa olunacaqdır. Başqa sözlə, tədqiqatda əvvəlcə Salur Qazan obraz və süjetinin invariant modeli qurulacaq, ardı ilə həmin model əsasında dastanda Alp Aruzla bağlı qorunub qalmış fraqmentlər bərpaya cəlb olunacaqdır. Çünki bu, birmənalı şəkildə belədir ki, **Qazan obrazının strukturunda hansı səviyyə və elementlər varsa, onlar Aruzun strukturunda da olmalıdır.** Bu cəhətdən, biz, əslində, Qazanla Aruz arasında *simmetrik eyniləşdirmə (identifikasiya)* aparacağıq.

Qeyd edək ki, mifoloji düşüncənin simmetriya qanununa əsasən, oğuzların İçoğuz-Dışoğuz siyasi təşkil olunma modelində də içoğuzların dünyəvi hakimiyyəti dışoğuzların mistik (ritual-mifoloji) hakimiyyəti ilə tarazlaşdırılmalı idi. Lakin Salur Qazan öz siyasi ambisiyalarına əsasən bu simmetrik tarazlaşdırma qanunu da pozmuşdur.

§ 4.5. Uruz//Aruz eyniləşdirməsinin “Alp Aruz variantı”nın bərpasında “açar” rolunu oynaması

“Dədə Qorqud”un mətn strukturunun üst və alt qatları, yəni “Salur Qazan variantı” ilə “Alp Aruz variantı” saysız-hesabsız məna xətləri ilə bir-birinə bağlıdır. Bu əlaqə bağlarının içərisində bir məna xətti son dərəcə mühümdür. Hətta o dərəcədə ki, biz onu “Alp Aruz variantı”nın bərpasının “açarı” hesab edirik. Həmin açar “Uruz//Aruz eyniləşdirməsi”, başqa sözlə, “Dədə Qorqud” eposunun “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda Alp Aruz adının hər yerdə Uruz yazılmasıdır. Bundan əlavə, eposun başqa boylarında da, Qazanın dayısı Aruzun adı bir çox hallarda məhz Uruz kimi yazılmışdır.

Mətnşünaslar, yaxud digər qorqudşünaslar bunu “kətib xətası” hesab edərək, ikinci boyda Aruzun “Uruz” adını hər yerdə “Aruz” adı ilə əvəz etmişlər. Vurğulamaq istərdim ki, onlar bununla çox böyük xətəyə yol vermiş, “Dədə Qorqud” eposunu onların tərtib etdiyi mətnlər əsasında tədqiq edən araşdırıcıları yanlış yola istiqamətləndirmişlər.

Ümumiyyətlə, mətnşünaslar bir çox hallarda mətnə öz malik olduqları linqvoqrafik, paleokalliqrafik biliklər əsasında “düzəlişlər” edirlər. Halbuki mətni transliterasiya edən mətnşünaslar buna heç bir halda yol verməməlidirlər. Mətni zədələmək, onu təhrif etmək olmaz. II boyun məzmununa əsaslanıb, Alp Aruzun “Uruz” adını “Aruz”

adı ilə əvəzləmək də, əslində, mətnə “təcavüzdən” başqa bir şey deyildir⁷¹.

Beləliklə, “Dədə Qorqud” dastanının II boyunda Alp Aruzun “Aruz” deyil, “Uruz” adlanması mətnin alt qatı ilə üst qatı arasında əsas semantik əlaqə nöqtəsi, mətnlərin kəsişdiyi, yaxud birləşdiyi məqamdır. Aruz//Uruz eyniləşməsini mətnin üst və alt qatları arasında “körpü” adlandırmaq, bircə, daha dəqiq olar.

Ancaq bu “körpü” sadə bir körpü olmayıb, “Dədə Qorqud” eposunun semantik strukturunun bütün bildiyimiz və bilmədiyimiz mənə xətlərini tədqiqata cəlb etməyi və bizdən, az qala, cərrahi analiz aparmağı tələb edir.

⁷¹ Belə oyunbazlığa “Kitabi-Dədə Qorqud”un “üçüncü nüsxəsi” adı altında İrandan tapılmış əlyazma ilə də bağlı şahid olduq. Əslində, “Dədə Qorqud” epik ənənəsi ilə bağlı yeni bir oğuznamə olan bu əlyazmada mətnin “Kitabi-Türkman lisaninin ikinci cildi” şəklində adlanması haqqında qeyd olsa da, tədqiqatçılar Dədə Qorqudluq etmək iddiasına düşüb, ona cürbəcür adlar verməyə cəhd etdilər. Bu adları verərkən bütün epik-filoloji prinsiplər pozuldu. Daha doğrusu, mətnin etnopoetik reallıqlarını anlamamaq, dastan poetikasının strukturunu, epik-mifoloji semantikasını, ritual-mifoloji əsaslarını bilməməyin ucbatından qorqudşünaslıqda “möhtəşəm” bir tautologiya yaradıldı.

II BÖLMƏ

“ALP ARUZ VARIANTI”NIN “DƏDƏ QORQUD”UN II BOYUNDAN BƏRPASI

Biz “Dədə Qorqud” eposunun II boyunun ritual-mifoloji strukturunu “şaman-qəhrəman” arxetipi kontekstində geniş şəkildə araşdırmışıq⁷². Ona görə də burada əvvəl dediklərimizdən yalnız zəruri məqamları təkrarlayıb, məsələyə “Alp Aruz variantı”nın bərpası müstəvisində yanaşacağıq.

§ 1. “Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona ad verməsi” boyunun bərpası

Qeyd edək ki, biz “Alp Aruz variantı”nın bərpası dedikdə, təbii ki, dastanın vaxtilə olduğu kimi bərpa edilməsini nəzərdə tuturuq. Bu, mümkün deyildir. Biz burada variant-dastanın özünün deyil, onun ayrı-ayrı boylarının, yaxud elementlərinin *struktur modelini* bərpaya çalışacağıq. Bu cəhətdən, boylara verdiyimiz adlar da onların vaxtilə malik olduqları real adlarını deyil, poetik strukturunun mahiyyətini özündə inikas edəcəkdir.

Paraqrafda verilən ad bizim burada “Dədə Qorqud”un II boyu əsasında aparacağımız rekonstruksiya işinin ümu-

⁷² Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 305-415

mi ideyasını və mahiyyətini özündə əks etdirir. Ad şərtidir, yəni həmin adda “Dədə Qorqud”un II boyunun məzmunundan daha çox, alt və üst planlar arasındakı konfliktin mahiyyətini inikas etdirmişik.

§ 2. Oğuz kosmosunun II boydakı təsviri

Təkrar olaraq qeyd edək ki, biz “Dədə Qorqud” eposunun II boyunun şaman-qəhrəman arxetipi əsasında ritual-mifoloji analizini artıq “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” adlı monoqrafiyamızda aparmışıq. Həmin analizdə Qazan-Aruz, Qazan-Uruz konflikt səviyyələri, o cümlədən Aruz-Uruz ad eyniləşdirilməsi bərinəndə ilkin nəticələr əldə olunmuşdur. Onlara yenidən diqqət edək.

II 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 düzölmüşdü. Toquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl dügməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhəbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi”⁷³.

Bu, kosmoloji struktur müstəvisində kosmos durumu-
dur. B.N.Putilovun yazdığı kimi, knyazın sarayı həm öz zahiri görkəmi, həm də daxili həyatın məzmunu baxımından bəlinə (dastan – S.R.) solumunun durumu daha konsentrə olunmuş formada əks etdirir⁷⁴. Bu cəhətdən Qazanın verdiyi/qurdurduğu ziyafət məclisi də “Oğuz” so-

⁷³ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

⁷⁴ Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 53

siumunun kosmik durumunu təsvir edir: sositiumdaxili və sositiumxarici elementlərin bütövündən təşkil olunan Oğuz etnokosmik sistemi (dünya modeli) bütün yarus və parametrlər üzrə kosmik harmoniya içərisindədir. Bundan halda:

- “doxsan başlı ban ev”;
- “doxsan yerə döşənmiş xalı”;
- “səksən yerdə qurulmuş badyalar, qızıl ayaqlı sürahilər”;
- “doqquz gözəl kafir qızı”;
- “Oğuz bəylərinin şərab içməsi”
- kimi obrazlar Oğuz kosmosunun modeli olan “ziyafət məclisinin” **təsvir dilinin leksik-sintaktik vahidləri kimi** çıxış edir.

§ 3. Kosmosdan Xaosla 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 qurdurduğu **məclis** (ziyafət/qonaqlıq) janrı baxımından Qalın (Bütün) Oğuzun hər iki qolunun (İç Oğuz və Daş Oğuz) toplandığı toy törənidir. **Toy** – etno-kosmik mahiyyətinə görə bütün hallarda mərasim/ritualdır.

– **Şərab** (eləcə də narkotik bitkilər) – şaman və bir sıra xalqların ibtidai ritual praktikasında mediasiya vasitəsidir: şaman, yaxud inisiyasiya ritualının başqa subyekti 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 məna cərgəsinə aid paradigmadır.

– **“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 cavan bəy tərəfindən “məsləhət bilinir”.

– “Kitabi-Dədə Qorqud”un 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 bağlıdır. Bu statusun izləri onların adlarında qalmışdır.

– **Dəli Tondaz** adındakı “dəli” işarəsi Tontazın inisiyasiya ritualları ilə bağlı subyekt olduğunu ortaya qoyur. Hələ 2005-ci ildə gəldiyimiz qənaətə görə, Oğuz etnokosmik düşüncəsində **“dəli” bir sosial fazadan digər fazaya keçid prosesində olan subyektini bildirir**⁷⁵. Demək, Tontaz

⁷⁵ Qeyd edək ki, **“Kitabi-Dədə Qorqud eposunda, o cümlədən “Koroğlu” dastanında “dəli” obrazlarının inisiyasiya/keçid ritualında bir sosial fazadan digər fazaya keçən subyektlərin ritual statusunu bildirən ad-termin olduğunu ilk dəfə 2005-ci ildə biz irəli sürmüşük.** Bax: Rzasoy S. Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – “Yalançı dünya” // “Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə” III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı, “Səda”, 2005, s. 371-375; Rzasoy S. Oğuz mifində “yalan” və “dəli” semantemləri // Xəbərlər (“Humanitar elmlər” seriyası), № 3, Bakı,

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.

“Elm”, 2007, s. 57-63; Rzasoy S. Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli və “Koroğlu” eposu // “Elmi axtarışlar”, № 2, Bakı, “Nurlan”, 2008, s. 13-22; Rzasoy S. “Koroğlu” eposu: mif və ritual // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXIX kitab. Bakı, “Nurlan”, 2009, s. 73-84; Rzasoy S. Oğuz Mitolojisində Kaos və Onun Deli Paradiqları // Kocaeli Universitesi Sosial Bilimler Dergisi, 2012, 24, s. 169-180

§ 4. Epik konflikt və onun ritual-mifoloji strukturu

Lakin Qazanın ov təklifi yalnız qəbul olunmur, həm də mətndə bir qədər üstüörtülü şəkildə verilmiş etirazla qarşılanır:

“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”, – dedi⁷⁶.

Beləliklə, **Qazanla Aruz arasında konflikt yaranır**. Bu, konflikt epos poetikası baxımından məntiqidir. B.N.Putilov yazır ki, epik kolliziyaların əksəriyyəti knyazın (xanın, bəyin – S.R.) 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 alaraq, universal mənaya malik yeganə formadır⁷⁷.

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 etdi-

⁷⁶ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

⁷⁷ Б.Н.Путилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 53

yi 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/evinin təhlükəyə atan təklifə məsuliyyətli dövlət adamı kimi etiraz edir. Bu halda onun Qazana verdiyi “Ordun üstünə kimi qorsan” sualı daha çox etiraz ritorikasıdır.

– Qazanın öz ordusunun üstünə oğlu Uruzu qoyması süjetüstündə epik-siyasi konflikt, süjetaltında dastanın altında gizlədilmiş “Alp Aruz variantı” ilə bağlı ritual konfliktidir. **Qazanın ov müddətində öz evinin üstünə Oğuzda ondan sonra ikinci şəxs olan Aruzu qoymaması süjetüstündə İçoğuz-Daşoğuz münasibətlərini nizamlayan etnokosmik ritual model/davranışının pozulmasına gətirən süjet konfliktidir.**

– İçoğuz-Daşoğuz münasibətlərinin əsasında etnokosmik tarazlaşdırma (balanslaşdırma) modeli durur. Qzanın ova getməsi onun kosmik məkanı tərk etməsi deməkdir. Ov – ritualdır. Ritual məntiqinə görə, Qazanın kosmosdakı yoxluğu Aruzun onun yerindəki varlığı ilə əvəzlənməlidir. Bu, statusdəyişmə ritualıdır. Statusdəyişmə yalnız ritualda və ritual müddətində baş verən davranış modelidir. Qazanın müvəqqəti ritual yoxluğunu Aruzun doldurması İçoğuz-Daşoğuz münasibətlər modelinin üfüqi strukturuna əsaslanır. Oğuz kağanın qoyduğu törəyə görə, içoğuzlar – mərkəzi oğuzlar, daşoğuzlar periferik oğuzlardır. Bunların arasında münasibətlər vaxtaşırı ritual statusdəyişmə ilə balanslaşdırılır. Qazan ritual sxemini pozur: ritual hakimiyyəti Aruza verməli olduğu halda, oğluna verir.

Bu da etnokosmik 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 tipi/sxemidir. Aruza verilən müvəqqəti hakimiyyət statusdəyişmə ritualını, Uruza verilən müvəqqəti hakimiyyət statusartırma ritualını hərəkətə gətirir. Hər iki ritual sxemi fərqli süjet modellərini – hadisələr, hərəkətlər zəncir/silsiləsini nəzərdə tutur. Lakin epoxal tranformasiyalar zamanı dəyişikliklərə uğrayaraq daha çox epik materiya halına gələn II boy 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, Xaosə gedir, orada Yer Ananın yanında yenidən qurulur (ölüb-dirilir) və Kosmosə qayıdıraraq xanlıq statusunu yenidən özünə qaytarır. Bu – statusların ritual müddətində müvəqqəti dəyişdirilməsini, əvəzlənməsini nəzərdə tutan stratusdəyişmə ritualıdır.**

– **“Bəyolma” ritualında on beş (on altı) yaşına çatmış Uruz gənclik/yeniyyətlik statusundan bəylik statusuna adlamaq üçün öz köhnə statusundan ayrılır (ölür), Xaosə gedir, orada Yer Ananın yanında yenidən qurulur (ölüb-dirilir) və Kosmosə bəy statusunda qayıdır. Bu – bir sosi-**

al-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 statusdəyişmə 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, Xaosə enməli, burada Yer Ananın yanında ölüb-dirilmə yolu ilə yenidən qurulmalı və Kosmosə 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, xaosə keçidin mexanizmləri, Yer Ana arxetipi, ölüb-doğulma, yeni status, Kosmosə qayıdış və s.) tam və zədəsiz halda öz yerindədir.

– Boyda Qazan Xaosə **şaman/qəhrəman**, Uruz **qəhrəman/şaman** kimi gedib-qayıdır. Bu halda onlar biri digərinin görünməyən üzünü 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 üzünü, Qazan (şaman) da Uruzun görünməyən alt/içəri üzüdür. Bu, kosmoloji-epik düşüncə üçün xarakterik olan dual qoşalılıqdır. Dual qoşalılıq iki üzvdən təşkil olunur. İndiki halda bu iki üzv Qazan və Uruzdur. Lakin kosmoloji düşüncənin F.Trubetskoy, V.Terner, K.L.Stros və başqalarının təd-

qıqatlarında 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 bilməz⁷⁸. 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 unutmaq olmaz ki, kosmoloji 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

⁷⁸ N.S.Trubeskoy. Fonologiyanın əsasları. Almandan tərcümə edən F.Veysəlli. Bakı: Mütərcim, 2001, s. 85

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 lazımdır⁷⁹. Başqa sözlə, qara və ağ bir-birilə qırmızının vasitəsi ilə oppozisiya yaradır. Qırmızı bu iki oppozitiv rəng/üzü 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. doğurur⁸⁰. 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 tutur⁸¹. İndiki halda həmin keçid üzv 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

⁷⁹ Тернер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983, с. 71

⁸⁰ Леви-Строс К. Миф-ритуал-генетика // Жур. «Природа», 1978, № 1, с. 93

⁸¹ К.Леви-Строс. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред. Вост. Лит., 1985, с. 201

tərəfli qarşıdurma təşkil etməsidir. Yəni binar oppozisiya qoşası üç üzvlü (elementli), iki tərəfli olur⁸². “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 psixoa-nalitik-folklorşünas Səfa Qarayev “Aruz Qazanın neqativ üzüdür” modelində formullaşdırmışdır⁸³. “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 təkə Qazanın yox, həm də Uruzun əks üzü – əvəzedicisi/ekvivalentidir. “Yağmalanma boyun” müasir nəşrində Aruzun adının Uruz kimi təqdim olunması (“Anlar

⁸² Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqlmaları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 57

⁸³ Qarayev S.P. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması),

eylə digəc Atağuzlu Uruz qoca iki dizinin üstinə çökdi”)⁸⁴, bizcə, eposun ilk katibinin 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, nəşirlər Qazanın dayısını oğlu Uruzdan fərqləndirmək istəmişlər⁸⁵. 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 Aruz ilə Uruz durur. Aruz mediator olaraq hər iki üzv arasında dursa da, o, Uruz kimi həm də Qazanla etno-kosmik oppozisiyadadır.

⁸⁴ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 42

⁸⁵ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 232

§ 5. Mətn içində mətn, yaxud dastan içində dastan: II boyun alt və üst planları

Hörmətli oxucu, yenə də təkrar edirik ki, indi oxuduğunuz bu kitabın ikinci bölümündə eposun II boyundakı Qazan-Aruz konfliktini haqqında buraya qədər verdiyimiz paraqraflar (§ 2, § 3, və § 4) bizim 2015-ci ildə çap etdirdiyimiz “Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi” adlı kitabımızdandır⁸⁶. Bu paraqraflardan aydın oldu ki, “Dədə Qorqud” dastanının “Salur Qazanın evinin yağmalanması” adlı II boy bizə eyni zamanda iki inisiyasiya//keçid ritualını təqdim edir:

Biri: Qazanın yenidən “xanolma” ritualı;

O biri: Uruzun “bəyolma” ritualı.

“Ata” və “Oğul”un hər ikisi eyni zamanda inisiyasiya//keçid//ölüb-dirilmə ritualından keçir. Səfa Qarayevin yazdığı kimi, bu boyda “Qazanın xaosa gedib gəlməsi ilə xanlığın yenidən doğuluşu ilə yanaşı, varis oğulun da yeni statusda doğuluşu hadisəsi baş verir”⁸⁷. Bu – mətnin üst planıdır və burada hər şey adi gözlə görülməyə qədər aydındır. “Ata” da, “Oğul” da iddia etdikləri sosial-siyasi statusa göstərdikləri qəhrəmanlıqla nail olurlar. Beləliklə, süjetin üst qatı bizə Qazan-Uruz münasibətlərini bütün Oğuz sosial-siyasi sistemi üçün xarakterik olan “Ata-Oğul” münasibətlər modeli çərçivəsində təqdim edir.

⁸⁶ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 309-318

⁸⁷ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 29

Oğuz sosial-siyasi sistemindəki Ata-Oğul münasibətləri **ritual konfliktinə** əsaslanır. Apardığımız tədqiqatlar nəticəsində *Ata-Oğul ritual konfliktinin funksional struktur sxeminin* aşağıdakı kimi baş verdiyini müəyyən-ləşdirmişik:

– Hər bir Oğuz xanını (bəyini) onun taxtında varisi ola-caq oğul əvəz etməlidir.

– Bunun üçün oğul ərgənlik inisiyasiya ritualından ke-çərək bəy-igid statusunu almalıdır.

– Ərgənlik yaşına girmiş (“yaşını doldurmuş”) Oğuz gəncinin bəyolma ritualından keçməsi üçün ata ilə oğul arasında ritual konfiksi yaradılmalıdır. Məs., dastanın bi-rinci boyunda Dirsə xanın igidləri xanla onun oğlu arasın-da konflikt yaradırlar.

– Konfliktin əsasında Oğuz etnopsixoloji kodeksi du-rur: **hakimiyyət atadan oğula mexaniki ötürülmə üsulu ilə deyil, oğulun öz rəqibi olan atanı qəhrəmanlıq göstə-rək məğlub etməsi əldə olunur.** Bu da öz növbəsində **öz taxtında oturmuş atanı həmin taxta iddia edən oğulun ri-tual rəqibinə çevirir.**

– Oğulun bəyolma ritualı ilə bağlı Ata-Oğul konflikti real olmayıb, sırf ritual xarakterlidir. Qəhrəmanlıq göstər-məklə atasının taxtında oturmağa layiq olduğunu sübut etmiş oğulun boyların sonunda elə həmin atanın özü tərə-findən şadyanalıqla qarşılanması, bütün Oğuz bəylərinin oğulun qəhrəmanlığını təsdiq etməsi, Dədə Qorqudun gə-lib oğul üçün onun atasından bəylik taxtı istəməsi (...“bəg-

lik vergil, təxt vergil..."⁸⁸), onun şərəfinə şadyanalıq çalması bu konfliktin ritual konflikti olmasını aşkar şəkildə nümayiş etdirir.

Dastanın II boyunda Ata-Oğul konfliktinin bu struktur sxemi dolğun şəkildə öz inikasını tapmışdır. İçoğuzlu ozanlar dastanın "Alp Aruz variantı"nı aid boyu "Salur Qazan variantına"na transformasiya edərkən "diqqətlə" işləmiş, II boyun "Alp Aruz variantı"ndakı "arxetipini" (Aruz) bacardıqca gizlətməyə, onu Salur Qazanın qəhrəmanlıq modelinə uyğunlaşdırmağa çalışmışlar. Lakin onlar nə qədər peşəkar olsalar da, mətnin alt planı izlər, işarələr şəklində üst planda qalmada davam etmişdir. Bu, özünü iki mühüm detalda göstərir:

1. Aruzun Qazanın xanolma və Uruzun bəyolma ritualının patronu (ağsaqqalı) olması:

Deyildi ki, Ata-Oğul ritual konfliktinin funksional struktur sxeminə görə, ərgənlik yaşını doldurmuş Oğuz gəncinin bəyolma ritualından keçməsi üçün ata ilə oğul arasında ritual konflikti yaradılmalıdır. Ata-Oğul konfliktini dastanın I boyunda, dediyimiz kimi, Dirsə xanın nökeləri yaradırlar. İkinci boyda Qazan-Uruz konfliktini Qazanın dayısı, Dış Oğuz tirəsinin xanı Alp Aruz yaradır.

2. Uruz//Aruz ad eyniyyəti:

İçoğuzlu ozanlar "Alp Aruz variantı"nı "Salur Qazan variantı"na uyğunlaşdırarkən onların öhdəsindən gələ bilmədiyi iş (həllolunmaz düyün, problem) Aruzla Uruzun

⁸⁸ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 36 və s.

adlarının bir-birini əvəzləməsi, dublikasiya etməsidir. Aruz-Uruz ad eyniyyəti dastanın “Alp Aruz variantı”nda mühüm ritual funksiyasına malik olduğu üçün içoğuzlu ozanlar (müasir qorqudşünaslardan, tekstoloqlardan fərli olaraq) bu eyniyyəti olduğu kimi saxlamışlar (yaxud ona toxunmağa cəsarət etməmişlər).

§ 6. Aruzun ritual patronu və ritual dublyoru funksiyaları

Aruzun II boyda Qazanın xanolma, Uruzun isə bəyolma rituallarındakı patron və dublyor (əvəzedici) funksiyaları süjetin üst qatından, demək olar ki, görünür. Çünki boyun üst qatı bizə “Salur Qazan variantı”nı təqdim edir. İçoğuzlu ozanlar bu boyu transformasiya edərkən süjetin alt qatını təşkil edən və indi “variant” adlandırdığımız “Alp Aruz” dastanının izlərini bacardıqca yox etməyə çalışmışlar. Çünki “Alp Aruz” dastanı Alp Aruzun qəhrəmanlıq modelini tərənnüm edən dastan olduğu üçün mətnin, istisnasız olaraq, bütün poetik elementləri Alp Aruz obrazına konsentراسiya olunmuş, ona fokuslanmışdı. Qəhrəman eposun mərkəzi fiqurudur, dastandakı elementlərin (obrazlar, süjetlər və s.) hamısı onda kəşiməklə qəhrəmanı mətnin məna nüvəsinə çevirir. İçoğuzlu ozanlar bozoqların hakimiyyət ənənəsini davam etdirən “Alp Aruz” dastanı əsasında ucoqların yeni hakimiyyətini təsdiq edən “Salur Qazan” dastanını yaradarkən köhnə dastanın məhz qəhrəmanlıq nüvəsini, mərkəz nöqtəsini dəyişməli, başqa sözlə, Aruzun “bir nömrəli” qəhrəman olduğu modeli Qazanın “bir nömrəli” qəhrəman model ilə əvəzləməli idilər. Bu əvəzləmə//transformasiya prosesində Aruzun köhnə dastandakı funksiyalarının, demək olar ki, hamısı, o cümlədən onun Qazanın ucoqların (içoğuzların) xanı olma ritualındakı ritual patronu (başçısı, ağsaqqalı) funksiyası da dəyişdirilmiş, təhrifə uğramışdır. Ona görə də, II boyun üst qatında patron funksiyasının zəif izlərinə rast gəlirik.

Sual: Bəs içoğuzlu ozanlar Aruzun Qazanın ritual patronu funksiyasını yeni dastanda (“Salur Qazan” variantında) nə səbəbdən tamamilə silib yox edə bilməmişlər?

Cavab: Çünki ozanların belə bir əməliyyatı aparmasına Oğuz elinin “xanolma” ritual sisteminin mövcud ənənələri mane olmuşdur. Belə ki, istər “xanolma”, istərsə də “bəyolma” ritualları mütləq patronun, yəni sakral biliklər sisteminə “giriş” icazəsi və səlahiyyəti olan ağsaqqalın rəhbərliyi altında həyata keçirilirdi. Salur Qazan Oğuz elinin iki tirəsindən birinin (Ucoqun) başçısı olduğu üçün onun xanolma ritualı özünə bərabər statusda olan şəxsin patronluğu altında keçirilməli idi. Ona bərabər statusda olan yeganə şəxs isə Bozoq tirəsinin başçısı Alp Aruz idi.

Alp Aruzun Qazanın xanolma statusunda daha mühüm bir funksiyası Qazanın ritual əvəzedicisi (dublyoru) olmaq idi. Xan ritual dövründə hakimiyətdən düşdüyü üçün onu müvəqqəti xan əvəz edirdi. Bunun izləri müasir Oğuz-Türk ritual mədəniyyətində indi də qalmaqdadır. Məsələn, Novruz bayramı müddətində real xanın hakimiyətini əvəz edən müvəqqəti xanın seçilməsi⁸⁹.

“Dədə Qorqud”un II boyunda Aruzun həm Qazan, həm də Uruzla bağlı ritual patronu və dublyoru funksiyalarının izləri qorunub qalmışdır.

⁸⁹ Naxçıvanın Ordubad bölgəsində bu ritual “Xanbəzəmə” adı altında hər il Novruz bayramında icra olunur.

§ 7. Aruz Qazanın xanolma ritualında patron və dublyor kimi

Aruzun Qazanın xanolma ritualındakı patron funksiyası bir epizodda, nisbi mənada, “açıq” şəkildə görünə bilər, Qazanın ritual dublyoru kimi onu ritual müddətində əvəz etməsi, başqa sözlə, Qazanın yerinə müvəqqəti xan olması ilə bağlı mətnə heç bir işarə yoxdur. Çünki Salur Qazanı mədh edən yeni dastanda *Aruzun məhz hakimiyyəti nöqtəsi* tamamilə ört-basdır edilmişdir. İçoğuzlu ozanların qarşında hakimiyyət ideoloqlarının qoyduğu əsas vəzifə Aruzun hətta müvəqqəti hakimiyyətinin, yəni ritual dövrü üçün şərti hakimiyyətinin belə izlərini silib yox etmək idi.

§ 7.1. *Aruzun xanolma ritualında patron funksiyası*

II boyun süjetində Qazan ova gedir. Ov – ritualdır. O, ritual dövründə xanlığından məhrum olur, sonra vuruşaraq geri qaytarır. Bu, Qazanın yenidən xan olma ritualıdır. Həmin ritual tipoloji təsnifatına görə – statusdəyişmə ritualıdır.

Qazan:

- Boyun başlanğıcında xan statusundadır;
- Ov müddətində statusu dəyişilir: evi oğurlanmaqla xan statusunu itirir;
- Qazan onun xanlığını oğurlamış kafirləri məğlub etməklə xan statusunu (mərkəzi hakimiyyətin simvolu olan evini və hakimiyyətini) yenidən özünə qaytarır.

Beləliklə, Salur Qazan qəhrəmanlıq göstərir və yenidən xanlıq taxtına layiq olduğunu bütün Oğuz elinin qabağında sübut edir. Çünki Oğuz ritual sisteminin etnopsixoloji kodeksinə görə, istər öz statusunu həmişəlik artıran (*statusartırma*), istərsə də müvəqqəti olaraq dəyişən (*statusdəyişmə*) fərd (indivud) buna yalnız qəhrəmanlıq göstərməklə nail ola bilər.

Salur Qazanın xanolma ritualında Alp Aruzun ritual xronotopunda hansı rolu oynaması maraqlı və mühüm sualdır. O, Qazanla bir yerdə Ala dağda ov mərasimində iştirak etmir. Lakin boyun üst qatı onun ov müddətində harada olması barəsində də məlumat vermir.

Alp Aruz, əslində, Qazanla birgə ova gedə bilməzdi. Çünki Qazanın xanolma ritual sistemi kiminsə patronluğu altında idarə olunmalı idi. Aruzun ova getməyə hazırlaşan Qazana "Ordunun (evinin) üstündə kimi qoyursan?" sualı bununla bağlıdır.

Sual: Nəyə görə Qazana bu sualı başqa bəylərdən biri deyil, məhz Aruz verir? Məgər Qazanın evinin düşmən sərhədində ("sası dinli Gürcüstan ağzında") olduğunu Aruzdan başqa heç kəs bilmirdi?

Cavab: Çünki Qazana bu sualı vermək hüququ yalnız Aruzla məxsus idi. O, dastanın *alt qatında* (Bozoq-Ucoq sistemində) Bozoq tirəsinin xanı və eyni zamanda bütün Oğuz elinin (Qalın Oğuzun) xanlar xanı, *üst qatında* yalnız bozoqların (dışoğuzların) xanı olsa da, Oğuz kağan törəsinə görə, Qazanın xanolma ritualının patronu yalnız Aruz ola bilər.

Sual: Aruz II boyda Qazanın xanolma ritualının patronu (başçısı) ola bilirmi?

Cavab: O, süjetin alt qatında birmənalı şəkildə Qazanın öz tirəsinin (12 tayfadan ibarət ucoqların) xanı olma ritualının patronudur. Aruzun süjetin üst qatında, yəni içoğuzlu ozanların transformasiya etdikləri "Salur Qazan variantı" da isə patron funksiyası öz əksini "metaforik sirr" şəklində, başqa sözlə, Uruz//Aruz eyniyyətində (metaforik ekvivalentliyində) tapmışdır.

Salur Qazan ov ritualına gedərkən evinin və ordusunun üzərinə Uruzu qoyur. Bu – Uruz//Aruz eyniləşdirilməsi baxımından evin üzərində həm də Aruzun qalması deməkdir.

Digər tərəfdən, bir nöqtəyə diqqət etmək lazımdır ki, bütün Qalın Oğuz bəyləri ova getdikləri halda, ovda məhz iki subyektin iştirak etməməsi məlum olur: Uruz və Aruz.

Uruz evin üstündə atasının tapşırığı ilə, Aruz isə Uruzun metaforik ekvivalenti, başqa sözlə, ritual dublyoru kimi qalır.

Beləliklə, içoğuzlu ozanlar Aruzun Qazanın xanolma ritualının patronu funksiyasını nə qədər pərdələməyə çalışsalar da, süjetin ritual-mifoloji strukturu, həmin strukturun sakral arxetipləri buna mane olmuşdur.

§ 7.2. Aruzun xanolma ritualında dublyor funksiyası

Qeyd olunduğu kimi, Qazanın xanolma ritualında onun ritual dublyoru, əvəzedicisi rolunu Aruzdan başqa heç kəs oynaya bilməzdi. Oğuz ritual törəsi buna yol vermirdi. Bu cəhətdən, dastanın istər ən son (müasir) üst qatında, istərsə də ən qədim alt qatında Qazanın dublyoru yalnız Aruzdur.

Ritual dublyoru (dublikator, əvəzedicisi) – xanolma və bəyolma ritualının mühüm tərkib elementidir. Fərd inisiyasiya ritualından keçərkən müvəqqəti olaraq ölür və xaos dünyasında olur. Bu zaman onun kosmosdakı yerini dublyor tutur (əvəzləyir). III boyun qəhrəmanı Beyrək xoasun epik metaforası olan əsirlikdə olarkən həmin müddətdə onu kosmosda dublyor statusunda “Yalançı nişanlı” əvəz edir. Yalançı nişanlının “Yalançı oğlu Yalancuq” adından da göründüyü kimi, o, həqiqətən “yalançı nişanlı”, yəni ritual müddətində Beyrəyi əvəz edən müvəqqəti nişanlıdır.

Ən başlıcası, fərdin ritual dublikatoru onun ritual düşmənidir. Çünki statusdəyişmə ritualından keçən subyekt yenidən öz statusunu qayıtmaq üçün həm də onun statusunu mənimsəmiş ritual dublikatorunu məğlub edib, əvvəlki statusunu qaytarmalıdır.

Qazanın süjetin üst və alt qatlarında Aruzla düşmənliliyinin əsasında həm də ritual düşmənliliyi durur. Bu düşmənliliyin özü də Aruzun Qazanın II boydakı xanolma ritualında onun dublyoru olduğunu göstərir. Çünki törəyə görə, tirə başçısının xanolma ritualında onu öz statusuna bərabər subyekt əvəz edə bilərdi. Süjetin alt qatında təkcə

ucoqların tirə başçısı, üst qatında isə ucoqlarla bərabər bütün Qalın Oğuzun başçısı olan Qazana status baxımından bərabər olan subyekt yalnız Aruz idi. O isə süjetin üst qatında yalnız bozoq tirəsinin başçısı olsa da, alt qatında, yəni “Alp Aruz” variantında həm bozoqların, həm də bütün Qalın Oğuzun başçısı idi.

Beləliklə, II boyda Qazanın ritual dublyoru Aruzdur. **Ən başlıcası, törəyə görə, Aruz Qazanın xanolma ritualında Qazanın dublyoru olduğu kimi, Qazan da Aruzun xanolma ritualında onun dublyorudur.** Lakin içoğuzlu ozanlar “Dədə Qorqud” dastanının bazasını, bünövrəsini, əsasını təşkil edən “Alp Aruz” dastanını “Salur Qazan” dastanına transformasiya edərkən mətni elə bir günə qoymuşlar ki, onun üst qatında Aruzun xanolma ritualından “heç nə” qalmamışdır.

Digər tərəfdən, qeyd etdik ki, “Dədə Qorqud” dastanının “Alp Aruz variantı”nın bərpasının metodoloji “açarı” Uruz//Aruz eyniyyətidir. Salur Qazanın evinin üstündə öz dublyoru olaraq, yəni “müvəqqəti xan” kimi Uruzunu qoyması elə Arzun dublyor funksiyasının metaforik şəkildə təsdiqidir.

Uruz II boyda hələ bəyolma inisiyasiya ritualından keçməmiş yeniyetmədir. Ona görə də Uruzun, əslində, Qazanın xanolma ritualında öz atasını dublyor statusunda əvəz etmək hüququ yoxdur. Bu cəhətdən, Qazanın ov müddətində Uruzunu özünün ritual dublyoru kimi evinin üstündə qoyması, bir tərəfdən, onun Oğuz kağandan qalma Bozoq-Ucoq törəsini aradan qaldırmaq niyyətini ifadə edərsə, o biri tərəfdən də, Uruz//Aruz metaforik ekvivalentliyi (ey-

nigüclüyü) Aruzun ritual dublyorluğunu dolayısı ilə (məcazi-metaforik şəkildə) təsdiq edir.

Bütün bu deyilənlər Aruzla Uruzun biri-birindən ayrılmaz subyektlər kimi vahid məna paradigmasında eyni mövqedə durduqlarını təsdiq edir. Yəni Aruzla Uruz, az qala, eyni adamlar kimi çıxış edirlər.

§ 8. Aruz Uruzun bəyolma ritualında patron və dublyor kimi

Aruzun Uruzun bəyolma ritualında patron və diblyor funksiyaların yerinə yetirməsinin aydınlaşdırılması çox mürəkkəb məsələdir. Ona ancaq Uruz//Aruz eyniyyətini izah etməklə aydınlıq gətirmək olar. Bu cəhətdən, ən mühüm sual Aruzu hər mənada özünə rəqib sayan, düşmən hesab edən Qazanın oğlunun bəyolma ritualında patronluq və dublyorluq funksiyalarının hansı səbəbdən Aruzun icra etməsidir. Bunu Qazanın nümunəsində başa düşdük: törəyə görə, tirə başçılarının xanolma rituallarında biri-birini yalnız onların özü əvəz edə bilərdi. Uruz isə ərgənlik ritualından keçir. Bu halda onu ritualda status baxımından özünə bərabər olan hansısa yeniyetmə dublyor əvəz etməli idi. Necə ki, *həqiqi nişanlı* Beyrəyi *yalançı nişanlı* əvəz edir. Lakin biz Uruzun ərgənlik ritualında onun yalançı igid, yalançı nişanlı ilə deyil, nə üçünsə Aruzla əvəz olunduğunu görürük.

Bu müəmmmanın cavabı iki nöqtə ilə bağlıdır:

Birincisi, **Uruz//Aruz ad eyniyyəti ilə;**

İkincisi, **Uruzun ərgənlik ritualında nəyə görə bəy-igid adını ala bilməməsi ilə.** Yəni Dədə Qorqud boyun sonunda gəlib şadyanalıq çalsa da, Qazandan oğlu Uruz üçün bəylik taxtı istəmir.

Başqa sözlə, Uruz bu boyda bəy statusunu ala bilmir. Yaxud atası Qazan II boyda heç bir oğuzlu yeniyetmənin edə bilmədiyini hünəri etmiş, əsirlik müddətində Qazanın

namusunu “sınmaqdan” xilas etmiş Uruza nə üçünsə bəylik (taxtı) vermir.

§ 8.1. Aruzun bəyolma ritualında patron funksiyası

Aruzun Qazana verdiyi “Evinin üstünə kimi qoyursan?” sualının boyun üst qatından bəlli olmayan, alt qatla, yəni “Alp Aruz variantı” ilə bağlı mənası vardır. Tədqiqatçıların, demək olar ki, hamısı belə hesab etmişlər ki, Aruz bu sualı verməklə Qazanın evinin üstündə özünün qalmaq niyyətini ifadə etmişdir. Lakin bu məna boyun alt qatı ilə bağlıdır. Çünki boyun alt qatında törənin sakral qanunların görə, Qazanı yalnız Aruz əvəz edə bilərdi. **Ancaq boyun üst qatında Aruzun niyyəti başqadır: o, Qazanın evinin üstündə məhz onun oğlu Uruzu qoydurmaq istəyirdi.** Aruzun narahatlığı ondan idi ki, Oğuz kağan törəsini aradan qaldırmaq istəyən Qazan törəni pozub, evinin üstündə başqa bir adlı-sanlı bəyi qoya bilərdi. Lakin Aruzun törənin bütün məsuliyyətini Qazana xatırladan (qəzəb dolu) sualı onu evinin üstündə oğlu Uruzu qoymağa məcbur edir.

Sual oluna bilər: Axı Qazan nə səbəbdən oğlu Uruzun ərgənlik ritualından keçməsinə istəməsin? Evinin üstündə oğlu Uruzu qoyması elə Qazanın öz istəyini ifadə etmir-mi?

Lakin məsələ belə deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud”un IV oğuznaməsində Qazan ilə oğlu Uruz arasındakı “söz atışması”, oğlu Uruzu Qalın Oğuz bəylərinin (və öz həmyaşıdları olan 90 min Oğuz gəncləri – “gənc oğuz”ların) qar-

şısında hələ də bəy-igid ritualından keçməməsinə görə təhqir etməsi, Uruzun da öz atasına təhqiramiz şəkildə cavab verib, onun bəy-igid ritualından keçməsinə Qazanın özünün ləngitdiyini hamının gözünün qabağında ona deməsi Qazanın birinci boyda Uruzunu bəy-igid adını almasını qəsdən gecikdirdiyini deməyə əsas verir.

Beləliklə:

– Boyun üst qatından görünən ilk mənzərə Uruzla Aruz arasında olan bağlılığın Qazanı möhkəm narahat etməsidir.

– Aruz bacısı nəvəsi Uruzunu Qazanın evinin üstündə qoydurmaqla, əslində, onun ərgənlik ritualını həyata keçirmək istəyirdi. Bu da Uruzun Qazanla yanaşı, eyni zamanda Uruzun da ərgənlik ritualının patronu olmasını göstərir.

§ 8.2. Aruzun bəyolma ritualında dublyor funksiyası

Bu bənddə biz “Dədə Qorqud” dastanının ikinci boyu əsasında “Ali Aruz” dastanının (variantının) şərti olaraq **“Alp Aruzun Uruzunu inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona ad verməsi”** adlandırdığımız boyunun bərpasının ən çətin, ən mürəkkəb məqamına çatdıq. Bu məqamın burada bizim tərəfimizdən öz həllini necə tapmasından “Dədə Qorqud” dastanından “Alp Aruz variantı”nın bərpasının bütün taleyi asılıdır. Çünki həllinə girişdiyimiz məsələnin bütün mahiyyəti “Aruz-Uruz-Qazan” üçbucağı ilə bağlıdır. Üçbucağın oppozitiv strukturu belədir:

Qazan ----- Aruz

Qazan ----- Uruz

Qazan Aruzla oppozisiyada olduğu kimi, oğlu Uruzla da oppozisiyadadır. Bu qarşıdurmanın həm ritual, həm də real əsasları var.

Ritual oppozisiyaya görə, fərd bəy-igid ritualından keçəndən sonra Dədə Qorqud onun Atasından Oğul üçün bəylik statusu və taxtı alır. Bu da öz növbəsində həmin taxtda oturmuş Ata ilə Oğulu avtomatik olaraq ritual oppozisiyasının tərəflərinə çevirir: Oğul Atanın taxtını əldə etmək üçün onu məğlub etməlidir. Bütün bunlar ritual, yəni “oyun” olduğu üçün Ata-Oğul oppozisiyası da real yox, ritual düşmənliyidir. Lakin dastanda Qazanla Uruzun arasındakı ritual düşmənliyinin altında Aruz faktoru ilə bağlı real konfliktin durması da müşahidə olunur. Həmin konflikt II boyda birbaşa Aruz//Uruz dublikativ eyniyyəti ilə bağlıdır. Yəni biz də daxil olmaqla bütün tədqiqatçıların Aruzun Qazana verdiyi “Evinin üstündə kimi qoyursan?” sualını necə yozmalarından asılı olmayaraq, Qazan Uruzunu öz evinin üstündə “xan” statusunda məhz Aruzun sualından sonra qoyur. Yəni bu suala qədər Qazanın Oğuz elinin mərkəzi hakimiyyət simvolu olan evinin üstündə kimin qalacağı məsələsi al şərabdan içib sərxoş olmuş, şərabın istisi başına vurmuş Qazanın heç yadına da düşmür. Beləliklə, Uruzun atası Qazanın evinin üstündə qalması məsələsi məhz Aruzun sualı ilə reallaşır. Başqa sözlə, Uruzun xan statusunda evin üstündə qalmasına Aruz səbəb olur.

İndi baxaq görək, evin üstündə Uruzun qalması Aruz üçün nə deməkdir.

Oğuz kağandan qalma sakral törəyə görə, evin üstündə Aruz qalmalı idi: Qazanın yenidən xanolma ritualında onu status baxımından yalnız Aruz əvəz edə bilərdi. Bunu artıq izah etmişik: Qazan və Aruz tirə başçıları kimi bir-birinin ritual dublyorları idi.

Lakin gördüyümüz kimi, Qazan evinin üstündə onun ritual əvəzedicisi kimi Aruzu deyil, Uruzu qoyur. Bunun alt və üst planları var. Alt planda, yəni qədim “Alp Aruz” dastanında Aruz həm Bozoq tirəsinin, həm də Bozoq və Ucoq daxil olmaqla bütün Qalın Oğuzun başçısıdır. Yəni həmin dastanda Aruz xanlar xanı olduğu halda, Qazan bir ucoqlu kimi ona tabe olan xandır. Bu cəhətdən, qədim “Alp Aruz” dastanında tirə başçısı Qazanın xanolma ritualında onu ritual dublyoru kimi Aruz əvəz etmişdir.

Ancaq əlimizdə olan “Dədə Qorqud” dastanında vəziyyət tamamilə fərqlidir. Aruzun başçılıq etdiyi bozoqlar artıq hakim tirə olmaq statusundan məhrum edilmişlər. Buna uyğun olaraq, Bozoq tirəsinin başçısı Aruz da daha Qalın Oğuz tirəsinin başçısı deyildir. Bozoq-Ucoq modeli ucoqların hakimiyyət hüququnu bəyan edən İçoğuz-Dışoğuz modeli ilə əvəz olunmuşdur. Yəni yeni modelə görə, Aruz xanlar xanı statusunu itirmiş, təkcə Bozoq tirəsinin xanı olaraq qalmışdır. Lakin törəyə görə, o, yenə də Qazanın ritual dublyorudur. Ancaq Qazan II boyda (və ümumiyyətlə) onu hər vəchlə ritual dublyorluğundan da məhrum etmək istəyirdi. Çünki Aruzun başçılıq etdiyi bozoqların Oğuz kağan törəsinə görə ali hakimiyyət hüquqlarının olması ucoqları, o cümlədən onların başçıları olan Bayındır xanı və Qazan xanı Aruza və bozoqlara legitim ha-

kimiyət hüquqları olan real rəqib, düşmən kimi baxmağa məcbur edirdi. Bu vəziyyətdən çıxış yolu arayan ucoqlu ideoloqlar qədim Bozoq-Ucoq bölgüsünü İçoğuz-Dışoğuz bölgüsü ilə əvəz etməklə qalmamış, onların hakimiyyətini legitimləşdirmək və əbədiləşdirmək üçün Oğuz dastan ənənəsini dəyişməli olmuşdular. Beləliklə, “Dədə Qorqud” eposunun qədim variantı olan “Alp Aruz” dastanı yeni variantla, yəni “Salur Qazan” dastanı ilə əvəz olunmuşdur.

“Dədə Qorqud” eposunun yeni variantı olan “Salur Qazan” dastanında Aruzun bütün legitim hakimiyyət hüquqlarını ifadə edən nə vardısı – hamısı yox edilmiş, başqa sözlə, onun “xanlar xanı” statusu Qazanın “xanlar xanı” statusu ilə əvəz edilmişdir. Ona görə də içoğuzlu ozan-ideoloqlar “Dədə Qorqud”un əlimizdə olan bu son versiyasını (“Kitabi-Dədə Qorqud”u) formalaşdırarkən Aruzun ritual hakimiyyətini (ritual xanlığını) da Uruzun ritual hakimiyyəti (ritual xanlığı) ilə əvəz etmişlər. Əvəzlənmə Uruz-Aruz eyniyyəti (metaforik kodlaşması) əsasında aparılmışdır. Yəni içoğuzlu ozanlar bir tirə xanının (Qazanın) xanolma ritualında onu o biri tirə xanının əvəz etməli olması ənənəsindən qaça bilmədikləri üçün Aruzu onun ad baxımından “dublyoru” olan Uruzla əvəz etmişlər.

§ 8.3. Aruz//Uruz ad kodlaşmasınının formal strukturu

Beləliklə, Aruz//Uruz ad əvəzlənməsini görə, Aruz və Uruz adları bir-birinin *lingvistik dublyoru*, yaxud *əvəzedicisi*,

yaxud *işarəsi*, yaxud *kodudur*. Dastanın II boyunda Aruz hər yerdə Uruz adı altında təqdim olunur. Yəni Qazanın oğlunun adı Uruz olduğu kimi, dayısı Aruzun da adı Uruzdur. Bu, ilk baxışdan dil kodlaşması, yaxud başqa adı ilə – linqvoekvivalentlikdir. II boyda Uruz və Aruz adları açıq şəkildə eynigüclü işarələr, yəni ekvivalentlər kimi işlədilir. Ən başlıca məqam odur ki, içoğuzlu ozanlar II boyda Aruz adından ümumiyyətlə imtina etmiş, hər yerdə Uruz adını işlətmişlər.

Əsas semantik nöqtə (ən başlıca məqam) ondan ibarətdir ki, II boydakı Aruz//Uruz kodlaşması təkcə ad əvəzlənməsi olaraq qalmamış, içoğuzlu ozanlar bu kodlaşmadan istifadə edərək, Aruzun ritual statusunu Uruzun ritual statusu ilə əvəzləmişlər. Demək, Aruz//Uruz əvəzlənməsi çox dərin mənə sisteminə malik hadisədir. Bu əvəzlənmənin Oğuz etnik-siyasi strukturu ilə bağlı ciddi əsasları vardır.

İndi burada sual meydana çıxır:

Aruz//Uruz ad əvəzlənməsini kim yaradıb?

Bunu içoğuzlu ozanların etməsi mümkün deyildi. Onlar bu ad əvəzlənməsindən “Dədə Qorqud”un yeni (son) variantını yaradarkən bir priyom//fənd kimi istifadə etmiş, Aruzu yeni dastanda Qazanın ritual dublyoru (müvəqqəti xan) olmaq statusundan məhrum etmək üçün “Aruz” adından yox, onun ad dublyoru olan “Uruz” adından istifadə etmişlər.

Bəs Aruz//Uruz ad əvəzlənməsini içoğuzlu ozanların yaratması nə səbəbdən mümkün deyildi?

Ona görə ki, Aruz//Uruz əvəzlənməsi, sadəcə, söz oyunu, söz kodlaşması deyildir. Bu kodlaşmanın əsasında İçoğuz-Dışoğuz münasibətlər modelinin Bozoq-Ucoq arxetipi ilə müəyyənləşən strukturu təcəssüm olunmuşdur. Yəni Aruz//Uruz kodlaşması semiotik struktur modelidir və Oğuz elinin iki tirəsi arasında olan münasibətlərin daxili quruluş mexanizmini inikas edir. Bu, bir ritual mexanizmidir və onun vasitəsilə Oğuz eli bir xalq, bir dövlət kimi varlığını yaşadır. Bu cəhətdən, içoğuzlu ozanlar Aruz//Uruz kodlaşmasından öz məqsədləri naminə istifadə etsələr də, onun yaradıcısı deyildilər. Çünki Aruz//Uruz əvəzlənmə mexanizmi Oğuz-Türk etnosunun etnik-siyasi özünü təşkil modeli kimi *Dədə Qorqud* dastanının alt qatını təşkil edən “Alp Aruz variantı” ilə bağlı olub, əlimizdə olan “Salur Qazan variantı”na qədər artıq mövcud idi.

§ 8.4. Aruz//Uruz ad kodlaşması dayı-bacıoğlu münasibətləri kontekstində

Dastanın həm üst, həm də alt qatlarında Qazanla Aruz arasında olan münasibətlərin qan qohumluğu ilə müəyyənləşmiş və ən başlıcası, məlum transformasiyalar kontekstində də dəyişməz qalmış bir mexanizmi var: Qazan Aruzun bacısı oğludur.

Bu mexanizmdən “avankulat – dayı kultu” adı altında bəhs edən K.Abdulla onun “*Dədə Qorqud*” dastanındakı etnosiyasi konfliktlərlə sıx bağlı olduğunu müşahidə etmişdir. Müəllifin yazdığı kimi, avankulat “ana tərəfdən

qohumluğa sitayiş, əslində, anakağanlığın əriyib getməkdə olan gücünə işarədir"⁹⁰. "Dayı ilə bacioğlu arasındakı münasibətlərin fetişləşdirilməsi, başqa şəkildə desək, adı *avankulat* olan bu hal Dastanda açıq şəkildə olmasa da, hər halda, Qazan-Aruz münasibətlərində öz əksini tapır"⁹¹.

Müəllif dastanın II boyundakı Qazan-Aruz konfliktinin dayı-bacioğlu münasibətləri ilə bağlı olduğunu və bu kultun Oğuz elində Köhnə-Yeni münasibətlər kontekstində tədricən aradan qaldırıldığını göstərərək yazır: "Hakimi-dövrən olan "dayı" hər bir qədim cəmiyyətdə müəyyən inkişaf mərhələsində dəf edilir, onun məhvi cəmiyyətin daxili inkişaf qanunauyğunluğunun labüd nəticəsi kimi bir çox *mətnlərə* bədiiləşdirilib səpələnir"⁹².

Müəllifin bu müşahidələri tam şəkildə düzgündür və bu mənada, Aruz//Uruz kodlaşmasının bütün struktur semantikasını da həmin "dayı-bacioğlu" münasibətlər sistemini inikas edir.

"Dayı-bacioğlu" münasibətlərinin ən diqqətçəkən tərəfi dayının bacioğlu üzərində müstəsna sahiblik hüququdur. Yəni dayı bacının uşaqlarının sahibi, bir növ, atasıdır. Uşaqlar da bu mənada, dayının "varisləri" sayılırlar. Etnoqrafiya tarixindən bacıdan doğulmuş uşaqların öz ailəsindən (ata-anasından) alınaraq, müyyən yaş dövrünə qədər dayının yanında yaşamaları faktları da məlumdur.

⁹⁰ Abdulla K. Avankulat // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, s. 40

⁹¹ Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, 376 s.

⁹² Abdulla K. Göstərilən əsəri, s. 315

Ancaq biz diqqəti belə faktlara deyil, dastanın mətninə yönəldərək qeyd etmək istəyirik ki, dayı-bacıoğlu münasibətlərinin dayı kultuna əsaslanan modeli Azərbaycan-Oğuz etnopsixoloji düşüncəsində “Qoç igid dayısına çəkər”, yəni dayısına bənzəyər, oxşayar deyimində qalmışdır. Ancaq nə “bənzəmək”, nə də “oxşamaq” sözləri dayı-bacıoğlu münasibətlərinin mənasını tam şəkildə ifadə etmir. Bu sözlər həmin münasibətlərin daha çox zahiri tərəflərini əks etdirir.

Bacıoğlunun dayısına “çəkməsinin” əsasında “qan çəkməsi” semantemi durur. Yəni dayı qan xətti ilə bacıoğlunun sahibidir. Bu mənada, Aruz da Qazanın qan xətti ilə sahibi statusundadır.

Qeyd edək ki, Aruzla Qazanın doğmalığa, qan xəttinə əsaslanan dayı-bacıoğlu münasibətlər modeli “Dədə Qorqud” dastanının alt və üst variantlarında fərqli şəkildə təzahür etmişdir. Bu model “Alp Aruz variantı”nda Bozoq-Ucoq münasibətlərinin funksional harmoniyasına xidmət etmişdirsə, “Salur Qazan variantı”nda Oğuziçi kosmoloji harmoniyanın pozulmasına xidmət etməkdədir.

Səbəb aydındır: Oğuz kağanın yaratdığı Bozoq-Ucoq modelinin etnik-siyasi münasibətləri tənzimlədiyi “Alp Aruz” dastanında həm ayrıca olaraq Bozoq tirəsinin, həm də xanlar xanı kimi Qalın Oğuzun başçısı olan Alp Aruz hər iki tirə arasında kosmoloji harmoniyanı yüksək şəkildə qorumuşdur. “Dədə Qorqud”un sonuncu boyunda onun Bozoq-Ucoq tirəsinin pozulmasına qarşı kəskin etiraz və üsyanı Aruzun törəyə kristal şəkildə sadıq olduğunu göstərir. Bu cəhətdən, “Alp Aruz” dastan//variantında

Aruz-Qazan münasibətlərində heç bir konflikt yox idi. Aruz Ucoq tirəsinə başçılıq edən bacısı oğlu Qazanın Oğuziçi siyasi sistemdə inkişafına daim təkan vermişdir.

Əlimizdə olan “Dədə Qorqud” dastanı etnosiyasi tipologiyası baxımından artıq “Salur Qazan” dastanıdır. Burada dayı-bacıoğlu münasibətləri kəskin konflikt halını almışdır. “Dədə Qorqud” eposunun “Alp Aruz variantı”dan “Salur Qazan variantı”na keçidin necə baş verməsi, hansı şəkilləri əhatə etməsi, transformasiyanın bədii-estetik xüsusiyyətləri və s. gələcək tədqiqatların mövzudur. Bizi maraqlandıran əsas məsələ dayı-bacıoğlu münasibətlər modelində Aruzun öz bacısı nəvəsi olan Uruzun ritual dublyoruna necə çevrilməsidir. Bu məsələdə Aruzun adının Uruzla əvəzlənməsi məsələnin zahiri plandan görünüşüdür.

Biz burada nələri nəzərə almalıyıq:

– Aruzun və Uruzun adları bir-birinə oxşasa da, fərqli adlardır, yəni dayının da, bacı nəvəsinin də hər birinin öz adları var.

– Aruzun adı Uruzla dastanın əksər boylarında yox, məhz Qazanın xanolma ritualından və Uruzun ərgənlik ritualından bəhs edən II boyda əvəzlənir. Yəni Aruz//Uruz əvəzlənməsi yalnız ritual kontekstində funksionallaşan (işə düşən, işləyən) mexanizmdir.

– Ritual zamanı aktuallaşan Aruz//Uruz əvəzlənməsində Aruz Uruza, Uruz da Aruza çevrilir. Demək, bunlar bir-birinin ritual dublyorlarıdır.

Ancaq daha mühüm və daha qaranlıq bir sual ortaya çıxır:

Belə ki, xanolma ritualında Aruzun Qazanın ritual dublyor olmasının səbəbi məlumdur: onlar status baxımından eyni məna sırasında dururlar, çünki hər ikisi tirə başçısıdır.

Bəs heç bir statusu olmayan, hələ “oğlan”, “yigiticik”, yaxud Səfa Qarayevin müəyyənləşdirdiyi adla desək, “ana uşağı” statusunda⁹³ olan Uruz ilə Bozoq//Dışoğuz tirəsinin başçısı statusunda olan Aruz necə biri-birinin mərasimi dublyoru (ritual əvəzedicisi) ola bilərlər?

Ancaq belə bir əvəzedicilik baş verir: Aruz//Uruz əvəzlənmə mexanizminin II boyda ritual kontekstində hiperaktivliyi Aruzla Uruzun bir-birinin ritual dublyoru olmalarını birmənalı şəkildə təsdiq edir.

Sual: Bu semantik düyünü necə açmaq olar?

Cavab: Aruz//Uruz əvəzlənməsi Uruzun ərgənlik ritualı ilə bağlı olduğu üçün diqqətimizi ritualın struktur elementlərinə yönəltməliyik. Cavab həmin ritualın strukturu ilə bağlıdır.

⁹³ “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu üzərində psixoanalitik folklorşünaslıq kontekstində müşahidələr aparmış S.Qarayev müəyyənləşdirmişdir ki, fərdin 1-15(16) yaşlar arasındakı həyatı onun ana mühitində yaşadığı dövrdür. “Kitabi-Dədə Qorqud” kişilərin mövqeyini (baxışlarını, dünyagörüşünü) əks etdirən qəhrəmanlıq dastanı, başqa sözlə, “kişi mövqeyindən yaradılan mətn” olduğu üçün onun poetikası kişilərin obrazı üzərində qurulmuşdur. Bu baxımdan, fərdin ərgənlik yaşına çatması onun “ana mühitindən kişi mühitinə keçid” məqamına çatması deməkdir. Ana mühitindən ata mühitinə keçid ərgənlik ritualı vasitəsilə baş verir. Hələ ana mühitində qalmış yeniyetmələr “ana uşağı” stutusunda olurlar. **Bax:** Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 202, 283

Oğuz ərgənlik rituallarının əsasında Ata-Oğul konflikt modelinin durduğu artıq dedik. Bu baxımdan, məlum modelə görə, Uruzun ərgənlik ritualı Qazan-Uruz modeli əsasında baş verməlidir. Ancaq, gördüyümüz kimi, II boyun sonunda ərgənlik ritualından keçmiş Uruza atası Qazan bəylik statusu və taxtı vermir. Bəylik əldə etmə boyların semantik strukturunun (və onu əks etdirən süjetin) mühüm məna vahididir. Oğuz elində atalardan oğullara bəylik statusu və taxtını alıb-verən Dədə Qorqud II boyun sonunda gəlsə də, ancaq qələbə münasibətilə şadlıq çalır. Digər tərəfdən, dastanın IV boyunun əvvəlində sintaqmatik zaman-məkan kontekstində Uruzun hələ də bəy-igid ritualından keçmədiyi məlum olur.

Beləliklə, II boyda Uruzun ərgənlik ritualında Ata-Oğul ritual konflikt modelində Uruzun ritual rəqibi atası Qazan deyil.

Bəs ərgənlik ritualının gerçəkləşməsi üçün zəruri olan Ata-Oğul konfliktində Ata rolunu kim oynayır?

II boyda Aruzun öz bacısı nəvəsi Uruzun ərgənlik ritualını Qazan verdiyi qəzəbli sualla başlatması (işə salması, çalışdırması), bundan başqa, Aruz-Uruz əvəzlənmə modelinin məhz bu boyda mövcudluğu, eləcə də “Uruz”un “Aruz”un ad dublyoru olması Uruzun ərgənlik ritualında Ata rolunu Qazanın əvəzinə Aruzun oynadığını göstərir.

Əgər bu – belədirsə, o halda Ata-Oğuz konflikt modeli Uruz ilə Aruz arasında baş verir. Başqa sözlə, Uruz bəy-igid statusunu Qazandan deyil, Aruzdan alır. **Ona görə də**, II boyun sonunda Qazan evini, o cümlədən oğlu Uru-

zu azad etməsi şərəfinə bayram keçirsə də, oğluna bəylik statusu və taxtı vermir. *Uruz bu statusu dastanın alt qatında Alp Aruzdan alır.*

Dastanın üst qatında Oğuz kağandan qalan və içoğuzların hakimiyyətinin əbədləşdirilməsinə mane olan törə qanunlarını qəbul etməyən və aradan qaldırmağa çalışan Qazan Aruzun Uruza verdiyi bəy-igid statusunu da *etibarsız* hesab edir. Dördüncü boyun əvvəlində Uruzun hələ də atası tərəfindən qəbul edilən bəy igid statusunun olmaması, Qazanın Uruza Alp Aruz tərəfindən verilmiş bəy-igid statusunu qəbul etməyib buna təhqirlə yanaşması, Uruzun da təhqirə təhqirlə cavab verməsi bununla bağlıdır.

Göründüyü kimi, Dastanın II boyunun alt qatındakı “Alp Aruz variantı”nda Aruz öz bacısı nəvəsi Uruzun ərğənlik ritualında Ata rolunu oynayır. **Bəs bu – necə baş verir?**

Bunun üçün əvvəlcə problemə Səfa Qarayevin psixoanalitik şərhində yanaşmalıyıq.

§ 8.5. “Dayı-Bacıoğlu münasibətlər modeli Səfa Qarayevin psixoanalitik baxışları kontekstində

Psixoanalitik metodla tədqiqatlar aparan folklorşünas S.Qarayev Dayı-Bacıoğlu münasibətlər modelinin semantikasını “*Qadın xətti ilə qohumluq kənar dünya ilə münasibət kimi*” başlığı altında konseptləşdirmişdir. Müəllifə görə:

– Oğuz elində qadın xətti ilə qurulan qohumluqla kişi xətti ilə qurulan qohumluq arasında ciddi məna fərqləri vardır.

– *Kişi xətti ilə* olan qohumluq münasibətləri hər hansı bir tayfanın daxili ritmindən kənara çıxmamaq, qapalı sistemdə mövcud olmaq deməkdir. Çünki kişi rəyinin cəmiyyətdə əsas və aparıcı mövqeyə malik olması ilə əlaqədar olaraq kişi xətti ilə meydana çıxan qohumluq münasibətlərində sistem qapanır, buraya daxil olan qadın üzvləri kişi rəyinə daxil olmaqla həmin tayfanın bir üzvünə çevrilir.

– Lakin tayfanın, nəslin *qadın üzvünün* başqa tayfaya verilməsi vasitəsilə meydana çıxan qohumluq əlaqəsi münasibətləri tamamilə yeni bir səviyyəyə gətirib çıxarır. Çünki bu qadın başqa bir tayfanın tabeədiçi kişi rəyinin üzvünə çevrilməklə qohumluğu *tabe olan və tabe edən* kimi daha mürəkkəb münasibət səviyyəsinə keçirir.

– Qazanın ana xətti ilə qohumluqları onu kənar mühitlə, düşmən mühiti ilə əlaqələndirməsi təsadüfi deyildir. Dastanın II boyunda düşmənlər Qazanın onun evi ilə bərabər yağmalayıb apardıqları anasını Yayxan keşişin oğluna verib, ondan bir oğul doğuzdurmaq və daha sonra da həmin oğulu Qazana qarşı qoymaq istəyirlər ki, bu da öz növbəsində, Qazanın anasının qadın kimi Oğuzu kənar, düşmən mühitlə əlaqələndirmə semantikasından doğur.

– Ümumiyyətlə, Oğuz düşüncəsində qadın xətti ilə olan qohumluq onları yad dünya ilə əlaqələndirən münasibət səviyyəsi kimi dəyərləndirilmişdir⁹⁴.

Qız almaq və qız vermək, təbii ki, münasibətlərin yeni səviyyəsini yaradır: qız verən də, qız alan da yeni münasibətlər modelinə girir. S.Qarayevə görə, “semantik baxımdan mədəniyyətdə “qız vermək” tabe olmanı, “qız almaq” isə tabe etməni ifadə edir. Bu mənada, Dış Oğuzun Beyrəyə qız verməsi onların İç Oğuzla tabeliliyinin metaforası kimi anlaşılmalıdır”⁹⁵.

Müəllifin Qazanla bağlı şərhinin bir məqamı xüsusilə mühümdür. Beləki, S.Qarayev diqqəti kafirlərin Qazandan heyif salmaq üçün onun qarıcıq anasını Oğuzla düşmən olan xristian keşişinin (Yayxan keşişin) oğluna verib ondan doğulacaq oğlanı Qazanla əvəzləmək niyyətinə yönəldir:

“Qarıcıq anañı gətürmüşiz, bizimdir!
Saña verməziz, Yayxan keşiş oğluna verəriz,
Yayxan keşiş oğlından oğlı toğar,
Biz anı saña **ğərim qorız**, – dedilər”⁹⁶.

⁹⁴ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, örgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 104-105

⁹⁵ Yənə orda s. 138

⁹⁶ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 49

“Ğərim”⁹⁷ sözünün mənasına diqqət edək. Samət Əlizadə “ğərim” sözünü Həmid Arazlının “qırım” şəklində transkripsiya etdiyini, V.V.Bartoldun isə rusca “doljnik” («должник»), yəni “borcu olan” mənasında işlətdiyini göstərir⁹⁸. Ancaq çox maraqlıdır ki, S.Əlizadə və F.Zeynalov dastanın müasir Azərbaycan dilində sadələşdirilmiş variantında “ğərim” sözünü “əvəz” kimi işlətmişlər:

Qarıcıq ananı gətirmişiksə, bizimdir,
Sənə vermərik: Yayxan keşiş oğluna verərik,
Yayxan keşiş oğlundan oğlu doğular,
Biz onu sənə **əvəz qoyarıq**⁹⁹

Maraqlıdır, Qazanın anasının Yayxan keşiş oğlundan doğulacaq oğlu formal olaraq Qazanın qardaşı sayılsa da, kafirlər onu Qazanın *düşməni* və *əvəzedicisi*¹⁰⁰ kimi görür-lər.

⁹⁷ Tekstoloq Asif Hacıyev bu sözü “ğırım” şəklində transkripsiya etmiş və “məhv etmək”, “öldürmək” mənasında olan “qır(maq)” feili ilə əlaqələndirmişdir. **Bax:** Hacıyev (Şirvanelli) A. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxusu. II kitab (1 və 2-ci boylar üzrə). Bakı: Elm və təhsil, 2019, s. 91, 145

⁹⁸ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 234

⁹⁹ Yenə də orada, s. 147

¹⁰⁰ Qazanın yad atadan doğulan ögey qardaşının ona düşmən və əvəzedici olmasının yaratdığı mənə ilə Aruzun Pəri qızından doğulan oğulluğunun onun ana ayrı ögey qardaşlarına (Basata və Qıyan Selcikə) düşmən və əvəzedici olmasının yaratdığı mənə eynidir və bu, sonrakı fəsildə araşdırılacaq.

Beləliklə, ana xətti ilə qohumluq həm də qohumluq yolu ilə yaradılan rəqabət, yaxud ritual düşmənliyi deməkdir. Bunun Qazana münasibətdə iki təzahürünü görürük:

1. Qazanın dayısı Aruzla **ritual düşmənliyi**;

2. Qazanın öz anasının Yayxan keşiş oğlundan doğula biləcək qardaşı ilə **potensial düşmənliyi**.

Demək Dayı-Bacıoğlu münasibətləri dayının öz bacısı uşaqları üzərində sahiblik hüququnu təmin etdiyi kimi, həm də ritual konflikti yaradır. Ərgənlik ritualında dayının dublyorluğu bacoğlunun ərgənlik ritualından keçib, bəy-igid statusu almağına xidmət edir. Bu, ritual konfliktin **kosmosyaradıcı** səviyyəsidir. Ancaq “Dədə Qorqud” dastanında Qazanla Aruz arasındakı konfliktin **xaosyaradıcı** xarakteri göz qabağındadır.

Eyni konflikt modelinin mətndə iki səviyyədə təzahür etməsi “Dədə Qorqud mətnin alt və üst qatları ilə bağlıdır. Ritual konflikti alt qatdakı “Alp Aruz variantında”nda kosmosyaratmaya, yəni Oğuzun iki tirəsi arasındakı münasibətlərin möhkəmləndirilməsinə xidmət edir. Üst qatı təşkil edən “Salur Qazan variantı”nda isə ritual konflikti bu iki tirə arasındakı münasibətlərin dağılmasına, pozulmasına xidmət edir. Bunun səbəbi Bozoq-Ucoq hakimiyət bölgüsü modeli ilə bağlıdır. “Alp Aruz variantı”da iki tirə arasındakı münasibətlər Bozoq-Ucoq modeli ilə tənzimləndiyi halda, “Salur Qazan variantı”nda içoğuzlar artıq hakimiyəti ələ aldıkları üçün Oğuz kağandan qalma Bozoq-Ucoq modelindən imtina edərək, onu dağıdıb-pozmuşlar. Bu da öz növbəsində Qazanla onun dayısı arasındakı ritual dublyorluğu ənənəsini də məhv etmişdir.

Məsələnin bütün mahiyyəti **Qazan-Aruz ritual dublyorluğunun Uruz-Aruz dublyorluğuna transformasiyası** ilə bağlıdır. Bir mühüm nöqtəyə diqqət edək: dastanda bir çox Oğuz yeniyetmələrinin adqoyma (adalma) ənənəsi təsvir olunsa da, Qazan kimi xanlar xanının oğlunun adalma mərasimi nə üçünsə təsvir olunmur. Halbuki Uruz ad almağa digər Oğuz gənclərindən daha artıq layiq idi. Məs., Buğac sadəcə buğanı öldürmüş, Beyrək isə onun üçün hədiyyələr gətirən tacirləri quldurlardan xilas etmişdi. Ancaq Uruz düşmən əsirliyində olarkən ölümün gözlərinin içinə dik baxmış və atası Qazanın namusunun tapdalanmasına (“sındırılmasına”) razı olmamışdır. Ancaq Dədə Qorqud gəlib Buğac, Beyrək kimi cavanlara bəy-igidlik adı verdiyi halda, Uruza üçün bu mərasim icra olunmur.

Bunun səbəbi dastandakı Dayı-Bacıolu münasibətlər modelinin struktur səviyyələri ilə bağlıdır. Tədqiqatlarda bu modelin *dayı-bacıoğlu* səviyyəsinə diqqət verilsə də, *dayı-bacınəvəsi* səviyyəsi kənarında qalmışdır. Aruz-Uruz ad əvəzlənməsi bizə belə bir fikir söyləməyə imkan verir ki, Dayı-Bacınəvəsi modelində Bacınəvəsi həm də Dayının birbaşa ritual paradiqmasıdır. Yəni:

– Bacınəvəsi öz atasının evində və tayfasında Dayının əvəzedicisidir.

– II boyda Aruz-Uruz ad əvəzlənməsi bacınəvəsinin adlandırılması hüququnun bilavasitə Dayıda olduğunu göstərir.

– Dayı Bacınəvəsini ərgənlik ritualından keçirdəndən sonra ona məhz öz adını verir.

– II boyda Aruz adının Uruz adı ilə əvəzlənməsi hər iki adın, əslində, Aruza məxsus olduğunu göstərir: “Aruz” – Alp Aruzun özünün bəy-igidlik adı, “Uruz” – onun ritual adı, yəni onun öz bacısı nəvəsi Uruzun ərgənlik ritualındakı dublyor funksiyasının adıdır.

– Bacınəvəsini (Uruzunu) adlandırmaq hüququ Dayıda (Aruzda) olduğu kimi, onun ərgənlik ritualının ağsaqqallığı və ritual dublyorluğunu da Dayı//Aruz etməlidir.

– “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının üst qatında, yəni “Salur Qazan variantı”nda Uruza adqoyma mərasiminin təsvir olunmamağı içoğuzlu ozanların yeni dastanda Aruz kultunun bütün izlərini *imkan olanda* tamamilə yox etmək, *imkan olmayanda* isə təhrifə uğratmaq fəaliyyətinin nəticəsidir.

§ 9. Mövcud “Dədə Qorqud” dastanının II boyundan “Alp Aruz variantı”nın iki boyunun bərpası

Əlimizdə olan, yəni mövcud “Dədə Qorqud” dastanının II boyunda iki ritual süjeti özünü göstərir:

1. Qazanın xanolma ritualı;
2. Uruzun ərgənlik ritualı.

Bu ritual süjetlərinin hər biri dastanın alt qatında Alp Aruzla bağlı ritual süjetləridir. Biz həmin ritualları burada şərti adlar altında bərpa edirik. Məlum məsələdir ki, içioğuzlu ozanların “Alp Aruz variantı”ndan “Salur Qazan variantı”na transformasiya etdikləri həmin boyları bütöv halında bərpa etmək mümkün deyildir. Bu mənada, “Alp Aruz” dastanı ilə bağlı bərpasına çalışdığımız boylar onların bilavasitə özlərini deyil, struktur modellərini nəzərdə tutur.

§ 9.1. “Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona ad verməsi” boyunun bərpası

Tədqiqatımızın II fəslə indiyə qədər “Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona ad verməsi” boyunun bərpası üzərində quruldu. Bu haqda fəsil boyunca geniş danışdığımız üçün qısa şəkildə aşağıdakıları bildiririk:

– Mövcud “Dədə Qorqud” dastanının, yəni “Salur Qazan variantı”nın II boyunda Aruz Qazana verdiyi “Evinin

üstündə kimi qoyursan?” sualı ilə 15/16 yaşını doldurmuş Uruzun ərgənlik ritualını başladır.

– Boydakı Aruz//Uruz ad əvəzlənməsi Uruzun ərgənlik ritualının bribaşa Aruzun ritual patronluğu və ritual dublyorluğu ilə icra olunduğunu təsdiq edir.

– Aruz//Uruz ad əvəzlənməsi Uruzun ərgənlik ritualındakı Ata-Oğul ritual konfliktinin Aruz-Uruz (Dayı-Bacınəvəsi) ritual konfliktini ilə əvəz olunduğunu göstərir.

– Uruz II boyun üst qatında əsil qəhrəmanlıq göstərdikdən sonra Dədə Qorqudun ona atası Qazandan bəylik statusu və taxtı almaması, o cümlədən Uruza bəylik adını verməməsi bu ritual prosedurlarının dastanının alt qatında mövcud olan “Alp Aruz variantı”nda məhz Aruz tərəfindən icra olunduğunu göstərir.

– Başqa sözlə, “Alp Aruz” dastanında Uruzun ritual patronu və dublyoru hüququna sahib olan Alp Aruzun özü bacınəvəsi Uruzu həm ərgənlik ritualından keçirir, həm onun qəhrəmanlığını bəylər qarşısında təsdiq edir, həm ona bəylik statusu və taxtı verir, həm də Oğuz ritual sisteminin başçısı kimi ona bəylik adı – Uruz adını verir.

§ 9.2. “Alp Aruzun evinin yağmalanması” boyunun bərpası

Deyildiyi kimi, əlimizdə olan, yəni mövcud “Dədə Qorqud” dastanının II boyunda iki ritual süjeti var:

1. Qazanın xanolma ritualı;
2. Uruzun ərgənlik ritualı.

Bir nöqtəyə diqqət verməliyik ki, dıŝoğuzların başçısı olan və vaxtilə də həm bozoqların xanı, həm də ümumən bütün oğuzların xanlar xanı olmuş Alp Aruzun xanolma ritualının təsvirinə “Dədə Qorqud” dastanının heç bir yerində rast gəlinmir. Halbuki o, Qazan kimi Oğuz dövlətinin iki tirəsindən birinin xanıdır. Bunun əvəzində “Dədə Qorqud” dastanında təkcə Qazanın xan olmasının bir neçə ritualına rast gəlirik. Səbəbi aydındır: “Salur Qazan variantı”nı düzüb-qoşan içoğuzlu ozanlar artıq dəfələrlə dediyimiz səbəblərdən Alp Aruzun izlərini silib yox etməyə çalışmışlar. Odur ki, dastanın, demək olar ki, hər nöqtəsində içoğuzlu ozanların Alp Aruza süni şəkildə yapışdırdıqları, aid etdikləri mənfi səciyyərlə qarşılaşırıq.

Sual: Bəs “Dədə Qorqud”un altında gizlədilmiş “Alp Aruz” dastanında vəziyyət necə olub?

– Təbii ki, “Alp Aruz” dastanı Oğuz kağan mərkəzli dastan tipologiyasına əsaslandığı üçün onda Alp Aruzun da, Salur Qazanın da xanolma ritualları poetik harmoniya daxilində təsvir olunmuşdur. Lakin içoğuzlu ozanlar “Salur Qazan variantı”nı yaradarkən Alp Aruzun xanolma rituallarını silmişlər.

– Ancaq “Dədə Qorqud” dastanının II boyunda Aruzun içoğuzlu ozanların silib-yox etməyə gücləri (hüquqları) çatmadığı ənənələr əsasında iştirak etdiyi nöqtələr “*Salur Qazanın evinin yağmalanması*” boyunun alt planında “*Alp Aruzun evinin yağmalanması*” boyunun durduğu göstərir.

– Salur Qazan mərkəzli “Salur Qazan” dastan-variantı “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyu ilə başlandıqı

kimi, Alp Aruz mərkəzli “Alp Aruz” dastanı da, təbii ki, “Alp Aruzun evinin yağmalanması” boyu ilə başlanmalı idi. Lakin burada məsələnin mahiyyətini “evin yağmalanması” hadisəsi deyil, xanolma ritualı təşkil edir. Evin yağmalanması aktı xanolma ritualının tərkib ünsürüdür: hakimiyyəti oğurlanmış xan onu qəhrəmanlıq göstərməklə qaytarmalı idi.

– “Alp Aruzun evinin yağmalanması” boyunun strukturunun “Alp Aruzun Uruzu ərgənlik//inisiyasiya ritualından keçirtməsi və ona adverməsi” boyu ilə bağlı etdiyimiz kimi geniş şəkildə bərpasına gəlincə, biz bu işi növbəti fəsildə edəcəyik. Çünki Alp Aruzun “bir nömrəli” qəhrəmanlığı və xan olma rituaları ilə bağlı “Alp Aruz” dastanındakı bütün təfərrüatlar içoğuzlu ozanlar tərəfindən “Salur Qazan variantı”nda təhrif edilmiş, dəyişdirilmiş, süjetlər, motivlər bir-birinə qarışdırılmış, ixtisarlar edilmişdir.

§ 10. Salur Qazanın xanolma rituallarının invariant modelinin bərpası

“Dədə Qorqud” eposundan “Alp Aruz variantı”nın bərpası Salur Qazanın xanolma rituallarının universal struktur sxeminin qurulmasından, başqa sözlə, invariant modelinin bərpasından birbaşa asılıdır. Çünki “mifoloji düşüncənin simmetriya qanunu”na əsasən, Qazanın və Aruzun xanolma rituallarının strukturu bir-birinin simmetriyasıdır.

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 öldüyü boyu bəyan edər” boyunda müşahidə olunur¹⁰¹. Müəllif həmin üç boy əsasında Qazanın “taxdan 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 hökmda-

¹⁰¹ S.P.Qarayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xan olma ritualı (əlyazması), s. 1-6

rın 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 cəmiyyət tərəfindən qəbul edilir, asi Dış Oğuz İç Oğuzun hakimiyyətini qəbul edir və s.”¹⁰².

S.Qarayev müvafiq model üzrə II boyda Qazanın xan olma modelininin ritual-mifoloji strukturu aşağıdakı kimi müəyyənləşdirir:

– Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nda Qazan Oğuzu ikiyə 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 gerçəkləşir;¹⁰³

– Kosmik dünyadan kənar da dayanan və bəzi hallarda ona qarşı təhdidedici mövqedən çıxış edən Qaraca çoban eposun müvafiq situasiyasında da ritual modelin tələbinə uyğun olaraq liminal vəziyyətə düşən hökmdarı günahkar elan edərək xanlıq atributlarından məhrum etməyə yönəlmiş davranışlar nümayiş etdirir;¹⁰⁴

¹⁰² Yenə də orada s. 363-364.

¹⁰³ Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s.17, 54

¹⁰⁴ Yenə orada, s. 42.

– 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 olur¹⁰⁵.

– “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 qabarıq şəkildə diqqəti cəlb edir. Çünki xanın bu vəziyyəti antinorma və keçid situasiyanın aktuallaşması deməkdir;¹⁰⁶

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 kəniz 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 tabeədici gücündən azad olmaq özlüyündə bir qrup qulun azad edilməsində metaforik olaraq təcəssüm olunur. Burada anlaşılan odur ki, 40 qul və 40 kənizin azad edilməsi aktı onların

¹⁰⁵ Yenə orada, s. 49

¹⁰⁶ Yenə orada, s. 55

özünü təsdiq edən Uruzla oxşar statusa gətirilməsi semantikasını daşıyır¹⁰⁷.

Qazanın xanolma ritualları ilə bağlı “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı üç boyun siyahısına 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.

§ 10.1. Qazanın II boyda xanolma ritualının struktur sxemi

İstər bəyolma, istərsə də xanolma inisiyasiya ritualının struktur sxemləri, demək olar ki, universaldır. Lakin bu barədə biliklərimiz Qərb alimlərinin (V.Qennep, V.Terner və b.), əsasən, ibtidai xalqların rituaları əsasında aparıldıqları 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 mənadaşşıyıcı ünsürlər baxımından tədqiq edəcəyik.

¹⁰⁷ Yenə orada s.57-62

II boydakı xanolma ritualının struktur sxemi:

1. Qazanın ova getməklə kosmosu tərk etməsi:

İstər “ov”, istərsə “səfər” xanolma və bəyolma ritualının mühüm ünsürüdür. Qazanın Ala dağa ova getməsi onun kosmosu tərk etməsi 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. S.Qarayev yazır ki, “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”¹⁰⁸. 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:

Qazanın kosmosda olmadığı müddətdə onun periferik kosmosunun (Dərbəndin) sahibi olan Qaraca çoban bu-

¹⁰⁸ Yenə də orada s. 363-364.

nunla Qazanın *şəzində* 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 *şəzində* 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 *şəzində* 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 *şəzində* 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 sahiblənilir. Bu – statusdəyişmə 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, anti-qəhrəman 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 mənələrə malik olmasıdır:

– Qaraca çobanın Qazana etdiyi təklif üst mənədə 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...¹⁰⁹

“Yeñümlə alnum qanın bən siləyin” ifadəsi inisiyasiya mərasiminin mühüm aktıdır. “Dədə Qorqud” dastanında inisiyasiya ritualından keçən qəhrəmanlar alından (**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 Qantralı ilə, Qazanla bağlı rast gəlirik. Xaosda yeni statusa sahiblənmiş qəhrəman kosmosa dönərkən onun kimliyi, yəni həqiqətən yeni statusa sahiblənib-sahiblənmədiyi yoxlanılır. Çobanın da öz alınıdakı qanını silmək istəyi onun identifikasiya ritualından keçərək, Qazanın əvəzində (onun cildində, şəklində, görkəmində Yalançı Qazan kimi) Oğuz elinə qayıtmaq istədiyini göstərir.

¹⁰⁹ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, s. 46

9. Statusdəyişmə ritualında Qaraca çobanın – Qazana, Qazanın – çobana çevrilməsi:

İnisiyasiya ritualında xaos dünyasına keçmiş, orada ölüb-dirilərək yeni status qazanmış fərdin kosmosa – 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 dəyişməsidir¹¹⁰. Çobanla Qazan formalarını dəyişə-

¹¹⁰ 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; Sakaoglu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, s. 29; Ocaq A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, s. 154; Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147; Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря «Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67; Kazımoğlu M. Folklorada obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, s. 11; Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud»da rəng simvolikası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, s. 275; Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: Azərnaşr, 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.

rək 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 ölümə, yəni cilddəyişmə/çevrilmə ilə “yalançı ölü” statusunu əldə edərək daxil olurlar.

Qazanın – çobana, çobanın da – Qazana çevrilməsi onların ritual ölüm keçirməsini göstərir. Xanolma ritualının inisiasiya 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, 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) baxımından gerçəkləşdirən *cilddəyişmə/çevrilmədir*.

– Qazan sərhəddən xaos dünyasına çobanın görkəm/cildində, çoban isə Qazanın forma/şəklində keçməlidir. Əks halda tanına bilirlər.

– Qazan Oğuz elinin başçısı, kosmik subyektdir. O, xaosa kosmik statusda daxil ola bilməz. Bunun üçün xao-tik 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, Qılincını, 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 cobanla yalnız xaosda ediləcək qəhrəmanlığın necə bölünməsi haqqında razılığa gəlinəndən sonra onu savaş meydanına buraxır. Onların arasındakı ritual müqaviləsinə görə, Qazan öz evini xilas etməyə, Qa-

raca çoban düşmənlərlə savaşa 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 təfərrütlərlə zəngindir. Biz onları əvvəlki tədqiqatlarımızdan birində çox böyük həcmdə və detallı şəkildə artıq təhlil etmişik¹¹¹. Odur ki, burada ritualı sxemləşdirmə üsulu ilə təsvir etdik və həmin ritualın ən mühüm detallarını *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 *yarisına* sahibləne bilər.

¹¹¹ Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, s. 305-415

– Çevrilmə üsulu ilə gerçəkləşdirilən statusdəyişmə inisiyasiya baxımdan Qazanın *bədəninin yarısının* çobanlaşması (çevrilməsi), çobanın isə *bədəninin yarısının* Qazanlaşması (çevrilməsi) deməkdir.

– Xanolma və bəyolma rituallarında “alının qanla örtülməsinin”, yəni gözün tutulmasının (**kor olmasının**) hallandırılması **göz** semanteminin inisiyasiya ritualının ən mühüm elementi olduğunu göstərir.

§ 10.2. Qazanın XI boyda xanolma ritualının struktur sxemi

Qazan dastanının “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər” adı XI boyunda yenidən xanolma ritualından keçir. S.Qarayev həmin boyu “xan olma” ritualı kontekstində “Xəlvəti ova çıxma hakimiyyətdən imtinanın metaforası kimi” tədqiq etmişdir¹¹². 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”¹¹³. O yazır ki, “Bu boydakı üç məsələ təhlil etdiyimiz problem baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir:

– Qazanın ova xəlvətcə getmək istəyi;

¹¹² Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 250-255.

¹¹³ Yenə orada, s. 17-18.

– Qazanı yuxu tutması və igidlərin ona qayıtmaqla bağlı təklifinin müqabilində Qazanın daha da irəli getməklə bağlı təkid etməsi;

– Onun düşmənin qalasın görüb yatması;

– Bütün igidlərinin şəhid olması”¹¹⁴ .

Müəllif yazır ki, “xanın, o cümlədən digər qəhrəmanların “xaosa gedib qayıtmaları”nın prototip əsasında ölüm və doğum metaforası dayandığına görə, səfər zamanı onun təkliyinin təmin olunması zəruri hadisə kimi diqqəti cəlb edir”¹¹⁵. “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”¹¹⁶.

XI boyda da II boyda olduğu kimi, Qazanın xanolma ritualı ilə Uruzun ərgənlik/bəyolma rituaları 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 qayıdır. Bu da onu göstərir ki, bəyolma və xanolma rituaları bir-birilə birgə şəkildə çalışan rituallardır.

¹¹⁴ Yenə orada, s. 250-251

¹¹⁵ Yenə orada, s. 251

¹¹⁶ Yenə oradas, s. 255

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 olur. O, məsuliyyətsizliyi ucbatından əsir düşür, xanlığını 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:

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 “küçücük 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 ölülər 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 olunduğunu 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.

§ 10.3. Qazanın XII boyda xanolma ritualının struktur sxemi

XII boyun ritual strukturunu, bizcə, 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 etmişik¹¹⁷. Bu cəhətdən, XII boydakı xanolma ritualının sxemi bizə simmetriya qanunu baxımından az material verir. Çünki boyda təsvir olunmuş xanlar xanı olma süjeti Oğuz kağandan qalma sakral ritual sxeminin (Bozoq-Ucoq bölgüsünün) təhrifi üzərində qurulmuşdur.

§ 10.4. Qazanın “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsində xanolma ritualının struktur sxemi

“Kitabi-Türkman lisani” abidəsi bütövlükdə Türkman-Oğuz yeniyetmələrinin bəyolma ritualından keçmələri ilə

¹¹⁷ Rzasoy S. “Dədə Qorqud” kitabının sonuncu boyunun mətn strukturunu // “Dədə Qorqud” jur., 2002, № 2, s. 73-90; Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturunu və ritual-mifoloji semantikasını // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, XII kitab, Bakı: Səda, 2002, s. 85-155; Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, s. 31-126

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 edir.

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:

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 ögünmədim¹¹⁸.

¹¹⁸ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənin. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 117-118

Biz Qazanın əjdahanı öldürməsindən bəhs edən bu kiçik həcmli oğuznamənin ritual-mifoloji semantikasını “Kitabi-Türkman lisani” abidəsinə həsr olunmuş kitabımızda çox geniş şəkildə təhlil etmişik¹¹⁹. 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 lisani” oğuznaməsi birlikdə “Dədə Qorqud” epos sisteminin tərkib hissələridir və bir-birilə eyni poetik ənənə əsasında qırılmaz şəkildə bağlıdır.

İndi biz burada “Kitabi-Türkman lisani”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 duran yağmalama ritualı da semantikasi baxımından ov ritualına bərabərdir. Beləliklə, “ov” bir mərhələ kimi xanolma inisiyasiya sxeminin başlanğıcıdır. Qəhrəman ov ritualında Xaosun sərhədinə qədər gəlib çatır.

¹¹⁹ Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturunu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, s. 340-448

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: “Aqalarım, kimsə mənümlən gəlməsün, hamı orduya varunuz. Mən yalquz bir av avlaram, gəlürəm”¹²⁰.

“Dədə Qorqud”un XI boyunda da Qazan ova təkbaşına gedir: “Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətə ava binəlim!” – dedi¹²¹.

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 xanolma ritualından təkbaşına keçməli, yəni heç kəsin köməyi olmadan qəhrəmanlıq göstərüb, yenidən xanlıq statusuna layiq olduğunu sübut etməlidir.

3. Qazanın əjdaha ilə qarşılaşarkən onun sol gözünün qorxaraq, qəhrəmana qarşı namərdlik və müxənnətlik, yəni xəyanət etməsi:

“Əjdahanun heybətindən Ğazanun bir gözü bulaşdı, qana döndi. Ğazan öz gözinə acıqlandı:

¹²⁰ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 55

¹²¹ Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 116

Mərə, sən mənim namərd gözüm!
Qara polad sav qılıcun yalmanından qorxmazdun,
Suhar oqlar peykanından üşənməzdün,
On altı batman kafir gürzi tərəmədən dəgdi, pörtləmə-
dün.

Əjdaha dedükləri bir yılandır.
Anda nə var ki, bulaşursan, öləzürsən.
Sənün kimi namərd göz mənim kimi igiddə neylər?

Xəncərini çıxardı, gözlərini oymaqa qəsd etdi. Genə fikr etdi ki, əgər mən gözüm oysam, derlər: “Əjdaha görübdür, qorqusundan hiç bəhanə tapmayıb, gözlərini çıxarubdur”¹²².

“Dədə Qorqud”un XI boyunda da Qazan özünün sol gözünü əjdahadan qorxduğu 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

¹²² Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 57

silmək istəməsi” də gözün düşmənlə qarşılaşanda kor olması ilə birbaşa bağlıdır. Belə ki, “Dədə Qorqud” dastanında inisiyasiya 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:

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 “*yarıncıq 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 mətndə 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 təkgözlü Qazan

Sol təpəgöz Qazan ----- Sağ təpəgöz Qazan

Soldakı 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 çobanın 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 paradigmasını yaratması və çobanın mediator rolunu oynaması:

Qazanın xanolma inisiyasiya sxemlərinin müqayisəli təhlili əjdahanın, çobanın və təpəgözün eyni bir varlıq olduğunu göstərir. Bunlar dünya modelinin müxtəlif səviyələrində 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. Məkanı 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 adı bir mediator deyildir. Obrazlı desək, *bütün sirlər çobanla bağlıdır*. Diqqət edək.

Qazanın inisiasiya sxemində:

Əjdahanın funksiyası Qazanın sol gözünə daxil olub, onu iki təpəgözə çevirməkdən ibarətdir. Beləliklə, əjdaha təpəgözə 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 təpəgözə çevrilməsini* göstərir.

Beləliklə, əjdaha//çoban//təpəgöz paradigmasında ən sirlə, 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 lisani" 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 de-

məkdir. Yada salaq ki, əjdaha Qazanın sol gözünə çevrilmiş və Qazan da xəncərini çıxarıb öz sol gözünü kor etmək istəmişdi. Bu isə Qazanın bədəninin sağ tərəfinin əjdahaya çevrilmiş sol tərəfi əjdahadan azad etməsi deməkdir.

Bu, eyni zamanda iki təpəgözün, yəni sağ təpəgöz Qazan ilə sol təpəgöz əjdahanın savaşıdır. 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 lisani” oğuznaməsində əjdahanı öldürməsi epizodu ilə “Dədə Qorqud” dastanının VI-II 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 tükənin-cə əjdahaya buqun-buqun şişlədi. Əjdahada dahı sömürmək hovuru qalmadı, dahı can hovuru qaldı. Qar polad sav qılıncın əlinə aldı, sıyra qılıc səgirtədi əjdahanun üstinə. Yedi başı bir buqundan qılıcladı, yerə saldı”¹²³.

Qazanın əjdahanı Basatın Təpəgözü öldürdüyü kimi öldürməsi əjdaha//təpəgöz metaforik eyniyyətini bir daha təsdiq etdiyi kimi, bizə “Alp Aruz variantı”nın Qa-

¹²³ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 57-58

zan//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 çağırın ki, onlar əjdahanın dərisini soysunlar. Qazan ustalara əjdahanın dərisindən özü üçün aşağıdakı əşyaları düzəltdirir:

– 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 top-puzu) 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 üstinə Ğazan geydi”¹²⁴.

Beləliklə, Qazan əjdahanın dərisindən çoxlu maskalar tikdirir. Sonra bütün həmin maskaları geyərək, Bayındır xanın yollanır: “Atıylan, donuylan əjdəhanun donına girübəni padşah Bayındırı gözlədi, yola düşdi”¹²⁵.

¹²⁴ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

¹²⁵ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

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 tərpyə 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”¹²⁶.

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 (yəni əjdahaya məğlub olub, onun tərəfindən udu-lubsa), bu halda o, artıq öz qövmünə yad olan təhlükəli düşməndir.

Bu, inisiyasiya ritualında xaos dünyasından kosmos dünyasına qayıdan qəhrəmanın identifikasiya (eyniləşdir-

¹²⁶ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58

mə) üsulu ilə yoxlanılmasıdır. Qazan belə prosedura məruz qalır və məlum olur ki, o, əjdahanı həqiqətən öldürmüş və onun cildinə girmişdir.

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 etmək istəməsi 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, Çazan əjdaha öldürübdür, İç Oğuzı, Daş Oğuzı götürüb qarşladı. Çazan atdan düşdi, yetmiş qədəm səgirdi. Bayındır padşahun ayağına düşdi. Əjdaha dərisindən düzəlmiş saybanı tikdi. Bayındır padşah saybanun altında bağdaş qurdu. Yeddi gün yeddi gecə padşah qonaqladı”¹²⁷.

¹²⁷ Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”..., s. 58-59

§ 10.5. 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 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. İnisiasiya ritualında **statusunu** ya ərgənlik ritualında olduğu kimi **artırmaq**, ya da xanolma ritualında olduğu kimi **dəyişmək** istəyən subyekt (individ) 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, yarımçıq 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 inisiasiya 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 tək göz//təpəgözə çevrilir.

– Qazanın bədənini 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 kaos 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 yarı ilə çobana çevrildiyi kimi, əjdaha ilə qarşılaşanda da bədənini sol yarı 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 yarımçobana Aralıq dünyada, yarıməjdahaya (yarımtəpəgözə) Xaos dünyasında çevrilir.

– **Qazan bədəninin sol yarısını əjdahadan aldığı kimi, çobandan da alır:**

Qazanın öz qəhrəman atributların (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 statusu 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.

§ 10.6. Bəyolma ritualını xanolma ritualından fərqləndirən əsas faktor: sevgili

“Dədə Qorqud” eposunda xanolma və bəyolma rituallarının zahiri əlamətləri olduğu kimi, əsas əlaməti də vardır və bu əlamət mənanın yaradılmasında xüsusi rol oynayır.

Zahiri əlamət boyların sonunda Dədə Qorqudun ritual subyektinin atasından onun üçün bəylik statusu və bəylik taxtı istəməsidir.

Əsas əlamət qəhrəmanın evlənməsidir. Düzdür, “Dədə Qorqud” dastanında bəyolma ritullarının sonunda bəyin həm də evlənməsinə faktı çox zaman təsvir olunmur. Ancaq bəyolma həm də evlənmə ilə bağlıdır: necə ki, Beyrək evlənir, Qanturalı evlənir. Yaxud dastanın X boyunda Uşun qoca inisiyasiya ritualından keçmiş hər iki oğlunu evləndirir: “Ulı oğlına dəxi görklü gəlin gətürdi. Eki qardaş bir-birinə sağdıç oldılar...”¹²⁸

Ancaq evlənmə ritualının altında sirli bir evlilik var: bu, **qəhrəmanın öz sevgilisini xaos dünyasından gətirməsidir (xaoslu sevgili arxetipi)**. Bununla bağlı epikləşmiş, yəni ritual-mifik xronotop əlamətlərini itirmiş iki fakt “Dədə Qorqud”da öz əksini tapmışdır:

a) Qanturalı öz sevgilisini yad dünyadan gətirir;

b) Beyrək əsirlikdən azad olduqdan sonra, Vatikan nüsxəsində göstəriləni kimi, düşmən bəyinin onu əsirlikdən xilas etmiş qızını gətirərək evlənir.

Əlbəttə, bu evliliklərin mifoloji arxetiplərlə əlaqəsinin izləri də qalıb. Məs., Beyrəyin qayını Dəli Qarcar bilavasitə xaosu təmsil edir.

“Xaoslu sevgili” obrazı şərti anlayışdır. Burada iki hal var:

Birincisi, qəhrəmanlar xaoslu qüvvələrin – əjdahaların, divlərin Kosmos dünyasından oğurladıqları padşah qızlarını onların əlindən xilas edərək evlənilər.

¹²⁸ Kİtəbi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 115

Məs., çoxlu variantları olan məşhur Azərbaycan nağılı “Məlikməmməd”də divlər yer altındakı saraylarda yaşayırlar. Məlikməmməd quyu vasitəsilə yeraltı dünyaya enir və burada üç divin oğurladığı üç gözəl qızla qarşılaşır. O, divlərlə vuruşur və onların işıqlı dünyadan oğurlayıb əsir etdikləri həmin qızları azad edir¹²⁹. Evin kiçik oğlu olan qəhrəman nağılın sonunda kiçik qızla evlənir. Məmməd-hüseyn Təhmasib həmin qızları hətta Günəşin obrazı hesab etmişdir: “Div Günəşin “insanlaşdırılmış” surətindən ibarət olan gözəl qızları zülmətdə həbs edərək, özünə ram etməyə çalışır”¹³⁰.

Yaxud yenə də Azərbaycan nağıllarından əjdaha ilə bağlı məşhur bir motiv də var. Əjdaha şəhərə gələn suyun qabağını kəsir. Adamlar ondan su ala bilmək üçün ona hər gün bir qızı qurban verirlər. Şəhərin bütün adamları yas rəmzi olaraq qara geyinirlər. Növbə gəlib padşahın qızına çatır. Qəhrəman gəlib həmin şəhərə çıxır, məsələni öyrənir, gedib əjdahanı öldürür və şahın qızı ilə evlənir. Məs., “Cantiq” adlı nağılda Cantıq şəhərə gələn suyun qabağını bağlamış əjdaha ilə üç dəfə savaşıır və üç şahzadə qızı xilas edir¹³¹.

İkincisi, inisiasiya prosesindən keçən qəhrəmanlar onlara kömək edən pəri qızları ilə evlənilər.

¹²⁹ Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar I kitab / Tərtib edənlər H.İsmayilov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, s. 72-73

¹³⁰ Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq ədəbiyyatında div surəti / M.Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri (məqalələr toplusu), 2 cildə, I c. Bakı: Mütərcim, 2010, s. 134

¹³¹ Azərbaycan folkloru külliyyatı, III cild. Nağıllar III kitab / Tərtib edənlər H.İsmayilov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, s. 3-19

Qazanın inisiyasiya rituallarına “Xaoslu sevgili” arxetipindən yanaşdıqda bunun heç bir izinə rast gəlmirik. Buna görə də belə hesab etmək olar ki, Qazanın “Dədə Qorqud” dastanında və “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki inisiyasiya rituallarının hamısı “xanolma” konsepti ilə bağlıdır.

Bu halda sual meydana çıxa bilər: Qazan ərgənlik ritualından, yaxud bəyolma ritualından keçib evlənmişdir?

Təbii ki, Qazan da bəyolma ritualından keçmiş, “xaoslu sevgili” arxetipinin hər hansı paradıqması ilə evlənmişdir. Ancaq “Dədə Qorqud” dastanı Qazanın bilavasitə “xanlar xanı” olmasını legitimləşdirməyə xidmət etdiyi üçün onun bəyolma ritualı boylarda öz əksini tapmamışdır.

Digər tərəfdən, “Dədə Qorqud” dastanında ataların deyil, oğulların ərgənlik rituallarının təsvir olunması faktını da unutmamalıyıq.

Qazan “Dədə Qorqud”da tayfa mənsubiyyəti baxımından ucoqlu olan Bayındır xanın qızı Burla xatunla evlidir. Bayındır xan Qalın Oğuzun başçısıdır. Daha sonra bu funksiya Qazanın əlinə keçir. S.Qarayevə, görə dastan Qazanın xanlar xanı statusunu legitimləşdirmək üçün, yəni sosial reallıqda “salurlar”ın daha aktualıq qazanması nəticəsində hakimiyyətin bayındırlardan salurlara keçməsinə əsaslandırmaq məqsədilə ilə Bayındır xanı oğul varissiz təqdim etmiş və onun qızını Qazan xanla evləndirməklə hakimiyyətin Salur Qazana keçməsinə legitimləşdirmiş-

dir¹³². Bu, həm də sübut edir ki, əlimizdə olan “Dədə Qorqud” dastanının son redaktəsinin (redaksiyasının) müəllifləri olan içoğuzlu ozanlar tayfa kimlikləri etibarilə Salur tayfasına mənsub olmuşlar.

¹³² Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, s. 271-272

III BÖLMƏ

“ALP ARUZ VARIANTI”NIN “DƏDƏ QORQUD” DASTANININ VIII BOYUNDAN BƏRPASI

Dastanın VIII boyu “Basat Dəpəgözi öldürdüyü boyu bəyan edər, xanım, hey!” adlansa da, semantikasını bütünlüklə Aruz Aruz üzərində qurulmuşdur. Baxmayaraq ki, bu boyun əsas “qılınc” və “inisiyasiya” qəhrəmanı Basatdır, ancaq boyda nə varsa – hamısı, istisnasız olaraq, Aruzla bağlıdır. Hətta irəli qaçıb demək istərdik ki, boy süjetinin əsas savaşı qəhrəmanı, yəni Təpəgözü öldürən qəhrəman da Basat boyu, məhz Aruzun özüdür.

Bura qədərki tədqiqat göstərdi ki, “Dədə Qorqud”un alt qatında “Alp Aruz” dastan-variantı durur. İçoğuzlu ozanlar bu dastanı Salur Qazan” dastan-variantına transformasiya edərkən Alp Aruz mərkəzli qəhrəmanlıq aktlarının hamısını Salur Qazan mərkəzli aktlara çevirmişlər. Lakin onlar “Alp Aruz” dastanındakı bir boyu dəyişməyə müvəffəq olmamışlar: Bu, Aruz oğlu Basatın Təpəgözlə savaşıdır.

Basat-Təpəgöz savaşı ən qədim “Oğuznamə” dastanında da vardır. Bu gün əlimizdə olmayan həmin “Oğuznamə” haqqında XIV əsr türk tarixçisi Aybək əd-Dəvadarinin verdiyi bilgilərin bizə lazım olan bəzi məqamlarına diqqət edək. Müəllif yazır:

“Oğuznamə”də xüsusilə Təpəgöz adlı varlıqdan da bəhs edilir...”

“Kitabın ən sonunda Təpəgöz türklər arasından çıxan gənc və güclü bir igid tərəfindən öldürülmüşdür. Onu öldürən adam öz dövrünün qəhrəmanlarından olan güclü, qüvvətli bir igid olan Aruz oğlu Basatdır”¹³³.

“Oğuznamə”nin mifoloji versiyası olan “Oğuz kağan” dastanında, yəni “Oğuznamə” silsiləsinin uyğur versiyasında Aruz, Basat, Təpəgöz kimi obrazlar yoxdur. Ancaq Aybək əd-Dəvadarinin verdiyi bilgilər Basat-Təpəgöz motivinin çox qədim olduğunu göstərir. Yəni Basat-Təpəgöz motivi burada bərpasına çalışdığımız “Alp Aruz” dastanının da əsas boylarından birini təşkil edir. Həmin boy əlimizdə olan “Dədə Qorqud” dastanında VIII boy şəklində qorunub qalmışdır. Bu boyun əsasında *zahiri planda* Basatın ərgənlik ritualı durur. Lakin belə hesab edirik ki, “Dədə Qorqud” dastanının ikinci boyunda Qazan və oğlu Uruzun inisiasiya ritualları paralel şəkildə təsvir olunduğu kimi, VIII boyda da oğul Basat və ata Aruzun inisiasiya ritualları paralel şəkildə təsvir olunmuşdur.

VIII boyda Basatın ərgənlik ritualı açıq şəkildə təsvir olunmuşdur. Onu bərpa etməyə heç bir lüzum yoxdur. Hər şey göz qabağındadır. Ancaq belə hesab edirik ki, Basatın ərgənlik ritualı boyun əsasında duran daha böyük ritualın, başqa sözlə Aruzun ərgənlik ritualının tərkib hissəsidir.

Burada mənzərə son dərəcə mürəkkəbdir. II boyda Qazanın və oğlunun inisiasiya ritualları fərqli süjetlər halın

¹³³ Demir N. Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği. 3. Basım. İstanbul, Ötüken, 2017, s. 61

da təqdim olunsa da, VIII boyda Aruzun və oğlu Basatın inisiyasiya ritualları bir-birinə kodlaşmaqla mürəkkəb semiotik sistem yaratmışdır. Bu sistemi öyrənmək, Aruzun bəyolma və xanolma inisiyasiya rituallarını bərpa etməyin yeganə üsulu Qazan//Aruz simmetriyasıdır. Tədqiqatın II bölümündə Qazanın inisiyasiya ritualının invariant modeli quruldu. İndi onun əsasında Aruzun inisiyasiya ritualını bərpa etməyə çalışacağıq.

§ 1. VIII boyu təşkil edən rituallar

“Dədə Qorqud” dastanının VIII boyu, ümumən sıxılmış quruluşa malikdir. Burada bir neçə ritual süjeti vardır. Həmin rituallar bizim onlara verdiyimiz şərti adlarla, təqribən, bunlardan ibarətdir:

Aruzun yarımçıq qalmış (natamam, tamamlanmamış, bitməmiş, sona çatmamış) ərgənlik-adalma ritualı;

Aruzun bəyolma ritualı;

Aruzun xanolma ritualı;

Basatın ərgənlik-adalma ritualı;

Basatın bəyolma ritualı.

Bu rituallar bir-birinin içərisində, biri-birinə keçmiş, bir-birinə sıxışdırılmış vəziyyətdədir. Amma bu fəsildə aparacağım təhlilin hansı nəticələri ortaya çıxaracağından asılı olmayaraq, belə düşünürəm ki, bütün sadaladığım rituallar Alp Aruzun bəyolma və xanolma rituallarının tərkib hissələridir. Yəni şərti adlar verdiyimiz həmin rituallar daha çox “ritual içində ritual” xarakterlidir. Yaxud “Salur Qazanın evinin yağmalanması” ritualında Qazanın xanolma ritualı ilə Uruzun ərgənlik ritualı Ata-Oğul ritualı konfliktli müstəvisində paralel şəkildə çalışdığı kimi, VIII boyda da Aruzun və Basatın ərgənlik ritualları paralel şəkildə çalışır.

Digər tərəfdən, mühüm bir məqamı da nəzər almaq lazımdır. Bu barədə Buğaca həsr etdiyimiz kitabda göstərdiyimiz kimi, “Dədə Qorqud” dastanının ritual səviyyəsini təşkil edən rituallar özünəməxsus ritmlə “işləyir”: Oğuz etnosu bu ritualların işləməsi, yəni funksiyalaşması nəticə-

sində özünü yaşadırdı. Həmin ritualların hamısı Oğuz elini yaradan (var edən, mövcud edən) *vahid ritual(lar) sisteminin* fasiləsiz çalışan mexanizmləri idi. Onların vahid sistemi təşkil etməsi bu ritualların bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olduğunu göstərir. Yəni *bir saatın* müxtəlif mexanizmləri bir-biri ilə əlaqədə çalışaraq, “*vaxt*” *hadisəsini* yaratdığı kimi, Oğuz elinin də bütün ritualları Vahid Oğuz Ritualının müxtəlif mexanizmləri olub, bir-biri ilə əlaqədə çalışaraq, *Oğuz zaman-məkanını (Oğuz elini)* yaradırdı¹³⁴. Bu mənada, Aruzun inisiyasiya ritualları ilə Qazanın inisiyasiya ritualları Vahid Oğuz Ritual Sisteminin üzvi şəkildə əlaqədə olan tərkib hissələridir. Məhz bu baxımdan ilkin müşahidəmiz kimi deyə bilərik ki, dastanın II boyunda Uruzun ərgənlik ritualından keçib ad ala bilməməsi ilə VIII boyda Aruzun yarımçıq qalmış ərgənlik ritualı, yəni ərgənlik ritualından keçib ad ala bilməməsi arasında birbaşa əlaqə vardır. Həmin əlaqə Aruz//Uruz kodlaşma mexanizmi ilə həyata keçir.

Başqa bir mühüm məqam ondan ibarətdir ki, VIII boy-la bağlı adını çəkdiyimiz ritualların heç birinə müstəqil, bütöv ritual kimi baxmaq olmaz. Bunları daha çox *ritual fragmentləri* kimi qəbul etmək lazımdır. Epik məntiqin həmin fraqmentləri boyun vahid süjetinə necə çevirməsi isə tamam başqa bir mövzudur.

¹³⁴ Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı, “Elm və təhsil, 2022, s. 6-7

§ 2. “Alp Aruz variantı”nın bərpasının iki mühüm metodik şərti

Birinci şərt ondan ibarətdir ki, bizim burada “Alp Aruz” dastanının boylarına verdiyimiz adların hamısı şərtidir. Yəni adları tarixi-mədəni reallığın özü kimi yox, tədqiqatçının izlədiyi məqsədin, qarşısına qoyduğu hədəfin mahiyyəti, mənası kimi qəbul etmək lazımdır. Bu cəhətdən, hər bir ad ritual fraqmentlərinin bərpasına verdiyimiz *şərti-elmi* adlardır.

İkinci şərt isə ondan ibarətdir ki, “Dədə Qorqud” dastanında *ərgənlik-adalma* ritualı ilə *bəyolma* ritualı arasında fərqlərin sərhədi dəqiq bilinmir. Çünki dastan bizə ritualların özünü yox, onların epikləşmiş, süjetləşmiş “variantlarını” təqdim edir. Başqa sözlə, süjet ritualın məntiqi ilə deyil, öz epikləşdirmə məntiqi ilə işlədiyi üçün ritual fraqmentləri ilə məhz öz poetikasına uyğun rəftar etmişdir. Biz də ona görə hər iki ritualı hələlilik şərti olaraq qoşa adla (ərgənlik-bəyolma) işlədirik.

§ 3. “Aruzun ərgənlik ritualından keçərək ad alması, yaxud bəy olması” boyu

Qeyd olunduğu kimi, Aruzun və Qazanın inisiyasiya rituaları bir-birinin simmetriyasıdır. Biz Qazanın inisiyasiya ritualının invariant modelini qurduq. Onun əsasında Aruzun inisiyasiya ritualını sxemlər səviyyəsində bərpa etməyə çalışacağıq.

§ 3.1. *Aruzun ov ritualında Kosmosla Xaosun arasındakı Aralıq dünyaya getməsi*

II fəsildə Qazanın inisiyasiya ritualının invariant modelini aşağıdakı kimi müəyyənləşdirdik:

– Qazan ov ritualında Kosmosla Xaosun arasındakı Aralıq dünyaya gedir.

– Qazan Aralıq dünyada çobanla statusunu dəyişir.

– Qazan Aralıq dünyada çobanla statusunu tam yox, yarımçıq dəyişir.

– Qazanın inisiyasiya ritualını təkbaşına icra edir.

– Qazan əjdahanı axtarıb tapır.

– Qazan əjdahadan qorxduğu üçün onun sol gözü əjdahaya çevrilir.

– Sol gözü əjdahaya çevrilən Qazan bununla birgözlü əjdahaya, yəni təpəgözə çevrilir.

– Qazanın bədəni iki təpəgözə bölünür.

– Qazan təpəgöz əjdaha ilə vuruşaraq onun gözünü çıxarır və gözü öz bədəninə qaytarır.

– Öz bədənini yenidən bərpa edən qəhrəman bununla kaos statusunda ölür, kosmos statusunda dirilir.

– Qazan əjdahanın cildinə girməklə ona çevrilir.

– Aralıq dünyada Qazanın bədəninin sol yarısının çobana çevrilməsi ilə onun Xaos dünyasında yarı əjdahaya çevrilməsi metaforik eyniyyət təşkil edir.

– Qazan bədəninin sol yarısını əjdahadan aldığı kimi, çobandan da alır.

– Qazanın əjdahaya çevrilməsi yoxlanıaraq təsdiq olunur və o, iddia etdiyi statusu əldə edir.

Göründüyü kimi, invariant sxemin birinci mərhələsini Qazanın ov ritualında Kosmosla Xaosun arasındakı Aralıq dünyaya getməsi təşkil edir. Bu, Aruz//Qazan simmetriyası əsasında Aruzun da istənilən inisiasiya ritualının ov aktı ilə başlanması və onun həmin ritualda Aralıq dünyaya getməsi deməkdir. Çünki fərd inisiasiya ritualında Kosmosu tərk edib, Xaos dünyasına getməli, orada köhnə statusunu yeni statusla əvəzləməli (ölüb-dirilməli) və yeni statusda Kosmosa qayıtmalıdır. Bu cəhətdən, Kosmosdan Xaosa gedən yol Aralıq dünyadan keçir.

Aralıq dünya bir tərəfi ilə Kosmos, o biri tərəfi ilə Xaosdur. Bura, bir növ, “ikilik”, “ikiləşmə” məkanıdır. Aralıq dünya buna görə də hər iki dünyanın xarakterik xüsusiyyətlərini daşıyır.

Mifoloji dünya modelində hər bir məkanın sahibi, yəni o məkanın bütün mifik keyfiyyətlərinin konsentrasiya olunduğu məna mərkəzi var. Oğuz mifoloji dünya modelində Aralıq dünyanın sahibi, simvolu, məna mərkəzi çobandır. Bu cəhətdən, çoban inisiasiya ritualının mütləq

elementidir. Onun varlığı, ümumiyyətlə, ritualın varlığından xəbər verir. Bu cəhətdən, *VIII boydakı çoban (Qonur qoca Sarı Çoban) süjetin*, bəlkə də, *ən mühüm mənayarıdıcı fiqurudur*. Bu da Qazan kimi Aruzun da Xaosu gedən yolunun Aralıq dünyadan keçdiyini göstərir.

§ 3.2. Aruzun Aralıq dünyada çobanla statusunu dəyişməsi

Aralıq dünyadan Xaos dünyasına daxil olmaq istəyən fərd hökmən statusunu dəyişməlidir. Çünki həmin fərd *kosmoloji mənsubiyyəti* etibarilə kosmosludur. Ona görə də tanınmamaqdan ötrü cildini dəyişib, özünü xaoslu cildinə salmalıdır. Qazanın Aralıq dünyada öz statusunu Qaraca, yəni Qara çobanla dəyişdiyini artıq gördük.

Təbii ki, sual meydana çıxır: Kosmoslu fərd cildini çobanla dəyişdikdə nəyə görə tanınmır?

Bu sualın cavabı *çoban obrazının kosmoloji kimliyi* (mənsubiyyəti) ilə bağlıdır.

Çoban, deyildi ki kimi, Oğuz mifoloji dünya modelində Aralıq dünyanın sahibidir. Aralıq dünya bir tərəfi ilə Kosmosa, o biri tərəfi ilə Xaosu aid olduğu kimi, çobanın bədəninin də kosmoloji struktur baxımından iki üzü (iki tərəfi, iki şəkli, iki cildi) var: kosmos üzü və xaos üzü. Başqa sözlə, çoban həm kosmoslu, həm xaosludur. O, bu mənada mediatorudur: Kosmosla da, Xaosla da əlaqəsi var. Ona görə də Aralıq dünyadan keçib Xaosu daxil olmaq istəyən fərd Aralıq dünyanın sahibi çobanla statusunu dəyişərək

özünü xaoslu cildinə salmalıdır. Bunu artıq Qazanın nümunəsində gördük.

Aruza gəlincə, VIII boydakı Sarı çobanın da doğma məkanının Aralıq dünya olduğu açıq şəkildə görünür. Onun mövcud olduğu məkana pəri qızlarının gəlməsi də buranın Aralıq məkan olduğunu təsdiq edir.

Pəri qızları Yuxarı dünyanın varlıqlarıdır. Onların Sarı çobanın qoyun otardığı məkandakı bulağa gəlmələri iki mənanı ortaya qoyur:

Birincisi, pəri qızları Yuxarı dünya ilə Kosmos dünyası arasındakı məkana gəlmişlər;

İkincisi, Aralıq dünya Kosmos dünyası ilə Xaos dünyasının arasında yerləşdiyi kimi, Kosmos dünyası ilə Yuxarı dünyanın da arasında yerləşir.

Bizə belə gəlir ki, VIII boyda Oğuz dünya modelinin şaquli (perpendikulyar, dikey) strukturu inikas olunmuşdur:

Yuxarı dünya ----- pəri qızları

Aralıq dünya ----- Sarı çoban

Kosmos dünyası ----- Aruz

Aralıq dünya ----- Qara(ca) çoban

Xaos dünyası ----- kafir düşmənlər

Qazanın Xaos dünyasında məhz əjdahanı öldürməsi Xaosun *şaquli struktur baxımından* Yeraltı dünyada yerləşdiyini göstərir.

**§ 3.3. Aruzun Aralıq dünyada çobanla statusunu
tam yox, yarımçıq dəyişməsi**

Simmetriya qanununun əsasən, Aruz da Aralıq dünyada öz statusunu Sarı çobanla tam yox, yarımçıq dəyişir. İnişiasiya sxeminə görə, fərd öz statusunu tam dəyişməməlidir. Əks halda, fərd özünün kosmoloji statusunu əbədi olaraq itirər, kosmoslu kimliyindən (mənsubiyyətindən) birdəfəlik məhrum olar.

Fərd Xaos dünyasına gedərkən tanınmamaq, yəni öz həqiqi kimliyini gizlətmək məqsədilə öz statusunu dəyişir. Bu – cilddəyişmə, şəkildəyişmə formasında baş verir. Yəni ritual subyekt statusunu dəyişdiyi çobanın cildi ilə, əslində, maskalanmış olur. Bu da, çox güman ki, paltardəyişmə (libasdəyişmə) şəklində baş verir.

Beləliklə, Aruzun Sarı çobanla öz aralarında statuslarını dəyişmələrinin nəticəsində:

Aruz – *yarım* çobana;

Çoban da – *yarım* Aruza çevrilir.

Diqqət:

İndi biz mütləq şəkildə bilməli və yadda saxlamalıyıq ki, Sarı çobanın libasının (maskasının) altında olan şəxs – Aruz, Aruzun libasının (maskasının) altında olan şəxs – Sarı çobandır.

Bunu nəzərə almasaq, nə Alp Aruzun ərgənlik/bəyolma ritual süjetini, nə də ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud”un “Alp Aruz variantı”nı bərpa edə bilmərik. **Ən mühüm nöqtə – budur:** artıq Aruzun cildindəki adam – Sarı çoban, çobanın cildindəki adam – Aruzdur.

§ 3.4. *Sarı çobanın maskasını geymiş Aruzun Aralıq dünyada Pəri qızına təcavüz etməsi*

VIII boyda deyilir:

Oğuz bir gün yaylaya köçdi. Aruzuñ bir çobanı vardı. Qoñur Qoca Sarı çoban deərlərđi. Oğuzuñ ogincə bundan əvvəl kimsə köcməzdi. Uzun biñar diməklə məşhur bir biñar vardı. Ol biñara pərilər qonmuşdı. Nagahandan qoyun ürkdı. Çoban ərkəcə qaqıdı, ilərü vardı. Gördi kim, pəri qızları qanat qanada bağlamışlar, ucarlar. Çoban kəpənəğini uzərlərinə atdı. Pəri qızınıñ birini tutdı. Tamə' edüb, dərhal cima' eylədi. Qoyun ürkməgə başladı. Çoban qoyunuñ öginə səgirtdi. Pəri qızı qanat urub uçdı. Aydır: "Çoban, yil tamam olıcaq məndə əmanətiñ var, gəl, al! – dedi. – Əmma Oğuzuñ başına zəval gətürdiñ", – dedi. Çobanıñ içinə qorxu düşdi. Əmma qızını dərđindən bəñizi sarardı"¹³⁵.

İndi bu epik bilgini mənə vahidlərinə ayıraq:

– **Sarı çobanın sahibi Aruzdur:**

Buradan aydın olur ki, Aruzun Aralıq məkanda cilddəyişmə yolu ilə statusunu dəyişdiyi çoban orada qoyun otaran hər hansı çoban yox, məhz Aruzun çobanıdır.

Ortaya çıxan başqa bir mənə da ondan ibarətdir ki, Qazanın öz evindən kənardə (Dərbənddə) qoyunları olduđu kimi, Aruzun da kənardə (Aralıq dünyada) qoyun sürüsü və onları otaran çobanı var. Qara(ca) çoban Aralıq dünya-

¹³⁵ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəndir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 98

nın sahibi olduğu kimi, Sarı çoban da Kosmosla Yuxarı dünya arasında keçid məkanını təşkil edən Aralıq dünyanın sahibidir.

Üzə çıxan daha bir məna ondan ibarətdir ki, inisiyasiya prosesindən keçən fərd öz statusunu məhz öz çobanı ilə dəyişdirməlidir. Bu isə çobanla onun sahibi arasında ritual-mifoloji əlaqənin, bağlılığın olduğunu göstərir.

Bu bağlılığı müşahidə etmiş Muxtar Kazımoğluya görə: “Qaraca Çoban Qazan xanın köməkçisi və oxşarı olduğu kimi, Qonur qoca Sarı Çoban da Alp Aruzun köməkçisi və oxşarı olaraq qalır”¹³⁶.

– Oğuz eli yaylağa köçəndə hamıdan əvvəl Sarı çoban köçür.

Bu bilgi Sarı çobanın yaylaqla, yəni Aralıq dünya ilə bağlılığını göstərir. Oğuzların ildə bir dəfə köçdükləri Yaylaq onların yaşadıkları yerdən uzaq bir məkandır. Bu mənada, Sarı çoban Oğuz elinə həm də bələdçilik edir. Bələdçilik isə onun Yaylaq//Aralıq dünyanı tanıdığını, bildiyini, ona doğma olan dünya olmasını göstərir.

S.Qarayev yazır: “Bu informasiyada Qonur qocanın cəmiyyət önündə getməsi, əslində, onun təbiət və cəmiyyət arasında mediasiya etmək semantikasından doğur”; “Ümumiyyətlə, Azərbaycan nağıllarından bəllidir ki, gərdər-gəlməz səfərdən (xaosdan) qayıdan qəhrəman ilk olaraq qoca semantikasını daşıyan çobanla qarşılaşır”¹³⁷. Baş-

¹³⁶ Kazımoğlu M. Folklorlarda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, s.148

¹³⁷ Qarayev, S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, s. 145

qa sözlə, çoban inisiyasiya mərasimində ritual subyektini Xaosa həm yola salır, həm də oradan qayıdanda qarşılayır. Bu, statusdəyişmə ilə bağlıdır. Fərd tanınmamaq üçün çobanla paltarını dəyişir və Xaosa çoban cildində daxil olur. Oradan qayıdanda da yenə çobanla paltarını dəyişərək əvvəlki cildinə düşür.

Buradan aydın olur ki, Sarı çoban adı bir qoyun otaran yox, ritual subyektidir. Çobanın hər hansı bir süjetdə özünə yer alması, hər hansı epizodda peyda olması bütün hallarda həmin süjetin, yaxud epizodun ritualla bağlılığından xəbər verir. Bu cəhətdən, **ritual-mifoloji simmetriya qanununa** əsasən, Qara(ca) çoban Qazanın Xaosa keçidini təşkil etdiyi kimi, Sarı çoban da eyni funksiyanı Aruz üçün yerinə yetirir.

– **Yaylaqda “Uzun bulaq” adında bir su hövzəsi var.**

Bulaq su hövzəsidir. Ancaq epik folklor mətnlərində bulaq müxtəlif dünyalar arasında keçidin məkanı, mexanizmi kimi də çıxış edir. Məs., “Oxxayla Əhməd” nağlında yerüstü dünya ilə yeraltı dünyanın keçidi bulaqdır. Əhmədin atası oğlunun gələcəkdə kasıb adam olmaması üçün onu oxutmaq istəyir. Onlar yaxşı bir molla axtartmaq üçün yola düşürlər. Meşədə bir bulağın üstündə dincəlirlər. Ata sudan içib, “Oxxay, nə qəşəng sudur” deyir. Bu zaman bulağın içindən bir adam çıxıb özünün Oxxay olduğunu söyləyir. Oxxay Əhmədə elm öyrətmək üçün onu yeraltı dünyaya aparır¹³⁸.

¹³⁸ Azərbaycan nağılları. Beş cildə. V cild / Tərtib edəni və qeydlərin müəllifi: Nürəddin Seyidov. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, s. 204-205

Yaylaq, təbii ki, dağda yerləşir. Bu cəhətdən:

Dağ – Göy, Yerüstü və Yeraltı dünyaları qovuşduran keçid məkanı,

Bulaq – keçid mexanizmidir.

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

– Pərilər həmin bulağa gəlir.

Ümumtürk folklorunda, o cümlədən Azərbaycan nağıllarında qəhrəman pəri qızlarına, bir qayda olaraq, su üstündə rast gəlir. Onlar suda çimməyi xoşlayırlar. Pərilər dəstə ilə su hövzəsinə enir, qanadları olan cildlərini soyunur və suda çimirlər.

Folklorda su hövzəsi qəhrəmanlarla pərilərin görüşdü-yü məkandır. Bununla bağlı mövcud süjetlərin invariant modelinə görə:

a) Qəhrəman əvvəlcə suda çimən pərilərdən birinin paltarını oğurlayıb gizlənir. Onun məqsədi pəri qızından ona lazım olan informasiyanı almaqdır;

b) Adətən, paltarları oğurlanan qız pəri qızlarının ən kiçik bacısı olur;

c) Pəri qızı qəhrəmana onun hər bir istəyini yerinə yetirəcəyinə söz verib, paltarlarını geri alır;

ç) Pəri qızı ilə qəhrəmanın dialoqu iki cür nəticələnir:

1. Qəhrəman pəri qızından Xaos dünyasına gedən yol və oradan gətirəcəyi əşya haqqında dəqiq informasiya alır;

2. Pəri qızı qəhrəmana lazım olan informasiyanı verdikdən sonra ona ərə getməli olur. Çünki pəri qızlarının üzünü insan oğlu görməməlidir. Görübsə, artıq həmin pə-

ri qızı öz ailəsinin yanına qayıda bilməz. İnsanın pəri qızının üzünün görməsi qızın bəkarətinin pozulması hesab edilir. Yəni bu, pəri qızı ilə insan oğlunun qanundankənar, oğurluq üsulu ilə təması, görüşüdür. Pəri qızını çılpaq vəziyyətdə görmüş insan oğlu artıq incestə yol vermişdir. İncestin aradan qaldırılması üçün insan pəri ilə evlənməlidir.

– Çoban pəri qızlarından birini tutub ona cinsi təcavüz edir.

Tədqiqatın bu məqamında *ən mühüm sual* ortaya çıxır:

Pəri qızına kim cinsi təcavüz edir: Sarı çoban, yoxsa Aruz?

Biz bu sualı dəqiq şəkildə araşdırmalıyıq. Əks halda “Alp Aruz” dastanını VIII boydan düzgün şəkildə bərpa edə bilməyəcəyik. Ona görə də arqumentlərimizi ardıcılıqla ortaya qoymalıyıq.

VII boy başdan-başa Basatın ərgənlik//adalma//bəyölmə ritualının üzərində qurulmuşdur. Bu – ritualın üst qatıdır. Lakin bu ritual tək funksionallaşa bilməz. Basat – oğuldur: oğulun inisiasiya ritualı isə atanın inisiasiya ritualı ilə birgə “çalışmalıdır”. Ata-Oğul ritual konflikt (düşmənliliyi) modelinə əsasən, ərgənlik ritualında özünü qəhrəman kimi təsdiq edən oğul atasının taxtını almaqla həmin taxtda oturmağa layiq olduğunu sübut etməli, ata da ritualın sonunda taxtını geriyə – özünə qaytarmalıdır. Bu cəhətdən, Basatın ərgənlik ritualı eyni zamanda Aruzun ərgənlik ritualının metaforasıdır. Yəni VIII boy mifoloji metaforizm əsasında Basatın və Aruzun inisiasiya ritualarını eyni zamanda təsvir edir.

Bizim irəli sürdüyümüz ritual-mifoloji simmetriya qanununa əsasən, Qazan inisiyasiya ritualına Qara çobanla cilddəyimə aktı ilə başladığı kimi, Aruz da öz cildini, şəklini, görkəmini, paltarını Sarı çobanla dəyişərək, onun cildinə düşür. Bu cəhətdən, Pəri qızına cinsi təcavüz edən, əslində, Sarı çoban yox, onun maskasını geymiş Aruzdur.

– Pəri qızı gedərkən bir ildən sonra onun uşağını gətirəcəyini deyir.

Paltarını dəyişdiyi üçün Aruzu tanımayan Pəri qızı cinsi təcavüz nəticəsində mayalanır (uşağa qalır). Bir ildən sonra uşağı gətirəcəyini deyir.

Pəri qızının qoyduğu *bir il* müddəti mifoloji metaforadır. Onun aşağıdakı mənalara varır:

Bir il pərinin hamiləlik dövrüdür;

Bir il Aruzun diri statusundan ölü statusuna keçdiyi dövrüdür.

– Çoban qorxur və rəng saralır.

Mətnə çobanın qorxduğu və qızın dərdindən rənginin saraldığı deyilir. *Qorxu* və *saralma* ritual konseptləridir. Çobanlaşmış Aruzun qorxması Qazan//Aruz simmetriyasına əsasən onun ərgənlik ritualının tərkib hissəsidir. Qazan əvvəlcə əjdahadan qorxur, bununla da onun sol gözü və buna uyğun olaraq bədəninin sol tərəfi əjdahalaşır. Bununla da Qazanın bədəni iki təkgöz//təpəgözə bölünür.

Qazan//Aruz simmetriyasına əsasən, Aruzun da qorxması onun bədəninin sol gözünün və sol tərəfinin əjdahalaşması və bədəninin iki təkgöz//təpəgözə bölünməsi deməkdir. Doğrudan da, süjetdə Təpəgöz obrazı var və bu, bizim rekonstruksiyamızı təsdiq edən arqument kimi çıxış

edir. Halbuki Qazanın inisiyasiya süjetində Təpəgöz obrazı açıq planda iştirak etmir və biz mənfi və müsbət təpəgözləri, başqa sözlə, “əjdaha təpəgöz” ilə “Qazan təpəgözü” təhlil yolu aşkarlamışdıq.

Beləliklə, Aruzun qorxması və rənginin saralması onun bədəninin bir tərəfinin öldüyünü bildirir. İnsan bədəninə qanaxma olanda onun rəngi sarılır. Bu cəhətdən, Aruzun rənginin saralması onun kosmosda öldüyünü və ölü statusunda Xaosa adladığını bildirir. Bu isə Aruzun Pəri qızına təcavüz etməsi ilə onun ərgənlik inisiyasiya ritualının pozulması və cəza ssenarisinin işə düşməsi deməkdir.

§ 3.5. Aruzun ərgənlik ritualının baş tutmaması və onun Yuxarı dünyə əvəzinə Xaosa getməsi

Aruzun çoban cildində Pəri qızına təcavüz etməsi ərgənlik ritualının “B” variantını işə salır. “A” və “B” variantları nədir?

Ərgənlik ritualı ərgənlik həddinə gəlib çatmış fərdin inisiyasiya ritualından keçərək, alp-igid, bəy-igid mərhələsinə qalxmasıdır (statusartırma). Fərd bununla öz statusunu dəyişmiş olur. Ancaq qəhrəmanlığın fiziki və mənəvi sınaqlarından ibarət olan bu inisiyasiya ritualından hər adam keçə bilmir. Bu cəhətdən, inisiyasiyanın “A” və “B” variantları var:

“A” variantı fərdin inisiyasiya sınaqlarından uğurla keçməsidir. Bu halda fərd öz statusunu artırmış olur.

“B” variantı fərdin inisiasiya sınaqlarından keçə bilmədiyi haldır. Bu halda fərd öz statusunu artırma bilmir və cəzalara məruz qalır.

Məs., nağıllarda qalaçada yaşayan xanıma evlənmək istəyən qəhrəmanlar qızın qoyduğu şərtləri yerinə yetirə bilməyib öldürülmürlər. Sonda bu işi bacaran qəhrəman qızla evlənir.

Yaxud “Dədə Qorqud” dastanının VI boyunda Selcan xatunun atası onun qızı ilə evlənmək istəyən igidlərin qarşısına onun vəhşi heyvanlarına (aslan, buğa, buğra) qalib gəlmək şərtini qoymuşdu. Qanturalıya qədər bu şərti yerinə yetirməyi bacarmayan 32 igidin hamısı həmin vəhşi heyvanlar tərəfindən həlak edilmişdilər. Yalnız Qanturalı bu heyvanlara qalib gəlməyi bacarıb, Selcan xatunla evlənmə bilir.

Aruz da ərgənlik ritualından keçir: o, qəhrəmanlıq göstərib Pəri qızını əldə etməli və onunla evlənməlidir. Bu – “A” variantıdır. Lakin Aruz Pəri qızına təcavüz etməklə ərgənlik ritualından keçə bilmir və bununla da “B” variantını funksionallaşdırır.

“A” və “B” variantları fərqli inisiasiya ssenariləridir. “A” variantında Aruz Yuxarı dünyaya getməli, nağıllarda olduğu kimi, Pəri qızının atasına ona layiqli kürəkən, qızına isə layiqli ər olacağını təsdiq etməli və Pəri qızı ilə bərabər Kosmosa – Oğuz elinə qayıtmalı idi. Ancaq Aruzun inisiasiyə yol verməsi, cəza ssenarisini, yəni “B” variantını işə salır.

Bundan sonra Aruzun ərgənlik ritualı “B” variantına uyğun davam edir. O, özü istəmədiyi halda Xaosu daxil

olur və burada Qazanın başına gələnələr, müəyyən fərqlərlə onun da başına gəlir: Aruz əjdahanı axtarır tapır, qorxduğu üçün sol gözü əjdahaya çevrilir, bədəni iki tək-göz//təpəgözə bölünür, bədəninin sol tərəfi əjdaha, sağ tərəfi özü olur, təpəgözlə vuruşaraq onun gözünü çıxarır və gözünü öz bədəninə qaytarır. Bununla da xaoslu statusunda ölüb, kosmoslu statusunda dirilir.

Ancaq bu məsələnin təhlilində ehtiyatlı olmalı, tələsməməli və “Alp Aruz variantı”nın bərpasını haqqında kitabın birinci bölümündə göstərdiyimiz metodoloji prinsiplərə əsaslanmalıyıq.

Ona görə ki, Aruzun ərgənlik ritualına “A” variantı ilə başlaması, incest sınağından çıxma bilməyərək, cəza ssenarisi olan “B” variantını funksionallaşdırması (çalışdırması) VIII boyda mürəkkəb semiotik sistem yaratmışdır. Burada *Aruza* və *Basata* (və qabağa qaçıb deyək ki, Aruzun oğlu *Qıyan Selcikə* və *Uruza*) aid ritual fraqmentləri mifoloji metaforizm kontekstində bir-birinə laylanmışdır. Odur ki, son dərəcə dəqiq analiz aparmaq lazım gəlir.

§ 3.6. Aruzun təcavüz etdiyi Pəri qızı bulağa niyə gəlmişdi?

Qeyd olundu ki, nağıllarda qəhrəmanlar gələcək sevgililəri olan pəri qızlarına, adətən, su üstündə rast gəlirlər. Bu “qəhrəmancasına elçilik” motivinin struktur elementidir. Mətn fərqli dünyaların sakinləri olan qəhrəmanı və onun sevgilisini keçid məkanında görüşdürür. Qəhrəman su üstündə Pəri qızı ilə evlənmək haqqında razılığa gəlir,

sonda da Pəri qızı qəhrəmana Yuxarı dünyaya necə getməyin, öz atasına ondan ötrü necə elçilik etməyin yollarını öyrədir.

Bu – “A” variantıdır və Aruz da bu variantın ssenari üzrə hərəkət etməli idi!

§ 3.7. Aruzun evlənəcəyi xanım niyə Yuxarı dünyanın sakini olmalı idi?

Bu sualın cavabı Aruzun birbaşa Bozoq mənsubiyyəti, kosmoloji kimliyi ilə bağlıdır. Aruz tayfa mənsubiyyəti etibarilə oğuzların Bozoq qoluna aiddir. Bozoqlar Oğuz kağanın Günəş qızından olan nəslə, ucoqlar isə onun Yer (Yer-Sub) qızından olan nəslidir¹³⁹. Yəni bozoqlu Aruzun ulu nənəsi Günəş qızıdır və o, ana şəcərəsi etibarilə Yuxarı dünya ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, Oğuz kağanın da, onun böyük oğlu Gün xanın da siyasi şəcərəsinin varisi (paradigması) olan Aruz ərgənlik ənənəsinə görə, Yuxarı dünyadan olan qızla evlənməli idi. Pəri qızları da uçan, qanadlı varlıqlar kimi məhz göylər aləmi ilə bağlıdırlar.

Yadulla Ələkbərov göstərir ki, Azərbaycan nağıllarında pəri obrazlarına tez-tez rast olunur. Onlar, adətən, göyərçin donunda olurlar. Pərilər bulaqda çimdikləri zaman çətin tapşırığı yerinə yetirməli olan qəhrəman, bir qayda olaraq, kiçik pəri qızının paltarını oğurlayır, pəri də paltarlarını almaq üçün qəhrəmana yardım etməli olur. Pəri-

¹³⁹ Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993, s. 13-15

lərə rast gəlmiş qəhrəmanlar çox vaxt onlarla evlənilər. Bu evlilikdən övladlar da dünyaya gəlir. Pərilər heç də adi qızlar deyillər, onlar pərləri şahının qızlarıdır¹⁴⁰.

Pərilərlə bağlı çoxlu Azərbaycan nağılları var. Məs., “Pərilər padşahının qızı”¹⁴¹, “Məhəmmədlə Pəri”¹⁴², “Huri-lər padşahının qızları”¹⁴³. Bu və digər nağıllarda göyərçin donunda olan pərilər çətinlik içində olan qəhrəmana kömək edir¹⁴⁴, yaxud öz tükləri (lələk) ilə aşıq qəhrəmanın kor gözlərini sağaldır¹⁴⁵, yaxud günəşin rəmzi olan pəri qızları¹⁴⁶ inkarnasiya etməklə quş cildindən qız cildinə girirlər¹⁴⁷.

Bütün bu deyilənlər Aruzun rast gəldiyi Pəri qızının da Yuxarı dünya ilə, yəni öz ulu nənəsinin dünyası ilə bağlı olduğunu göstərir.

¹⁴⁰ Ələkbərov Y.X. Azərbaycan nağıllarında mifoloji personajlar / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2024, s.s 51

¹⁴¹ Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar I kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, s. 167-177

¹⁴² Azərbaycan folkloru külliyyatı, III cild. Nağıllar III kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, s. 232-241

¹⁴³ Azərbaycan folkloru külliyyatı, IX cild. Nağıllar IX kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2008, s. 106-18

¹⁴⁴ Əliyev O.S. Azərbaycan nağıllarının poetikası / Filologiya elmləri doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2017, s. 62

¹⁴⁵ Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, s. 81

¹⁴⁶ Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, s. 151

¹⁴⁷ Əliyev R. Göstərilən əsəri, s. 40

**§ 3.8. İnstest sınağı Aruzun ərgənlik ritualının
mütləq formulu kimi**

Bu suallar meydana çıxır:

– Aruz nəyə görə Pəri qızına təcavüz edir?

– Axı o, öz sevgilisində, gələcək xanımına niyə təcavüz etməli idi?

– Pəri qızı onun Yuxarı dünyadan gələn “butası”, “nişanlısı” idisə, Aruz nəyə görə sevgilisini götürüb sağ-salamat, özü öz başına bəla açmadan Oğuz elinə qayıtmadı?

– Ərgənlik ritualının əsas şərti qəhrəmanlıq göstərərək qızı əldə etmək idisə, qızı tapmış Aruz hansı səbəbdən instestə yol verdi?

Qarşımıza çıxan bu suallarda, əslində, cavabın özü də vardır. Belə ki, “qəhrəmancasına elçilik” motivinin poetik sxeminə görə qəhrəman öz sevgilisində yalnız *qəhrəmanlıq göstərdikdən* sonra qovuşa bilər. Bunun üçün o, müxtəlif sınaqlara məruz qalır. Sınaqlardan uğurla keçən qəhrəman sevgilisində qovuşa bilər.

VIII boyun məzmunu Aruzla bağlı süjetin birbaşa “qəhrəmancasına elçilik” motivi ilə bağlı olduğunu göstərir. Bu baxımdan, ərgənlik ritualından keçən Aruz da sınaqlara məruz qalmalı idi və yalnız bu sınaqlardan uğurla keçdikdən sonra Pəri qızına sahiblənə bilərdi.

“Qəhrəmancasına elçilik” motivini ilə bağlı mətnlərdə qəhrəmanın iki cür sınağa məruz qaldığı müşahidə olunur:

a) Fiziki güc tələb edən sınaqlar;

b) Mənəvi güc tələb edən sınaqlar.

Aruz Pəri qızını tapana qədər “qəhrəmancasına elçilik” motivinin (ərgənlik ritualının) bütün qəhrəmanlar üçün eyni olan universal sxeminə baxımından sınaqlardan uğurla keçir:

– Xaosa adlamaq üçün Sarı çobanla cildini dəyişir;

– Pəri qızlarının gəlib qonduğu “Uzun binar” bulağını tapır;

– Pəri qızının paltarını (cildini) oğurlayır;

– Paltarı oğurlanmış Pəri qızı Aruza onun hər bir istəyini yerinə yetirəcəyinə söz verdikdən, yaxud and içdikdən sonra onun paltarlarını özünə qaytarır;

– Aruz Pəri qızını çılpaq şəkildə gördüyü üçün qız ona evlənmək təklif edir;

– Aruz Pəri qızının təklifini qəbul edir;

– Ancaq qəhrəman qızı dərhal evinə apara bilmir: çünki Pəri qızını əldə etmək üçün Yuxarı dünyaya getməli və orada sınaqlardan keçərək qıza layiq əsil qəhrəman olduğunu təsdiq etməli idi. Aruz bilirdi ki, Kosmosa qayıdanda onun qəhrəmanlıq edib-etmədiyini identifikasiya ritualı ilə yoxlayacaqlar.

– Aruz Pəri qızı ilə dərhal Oğuz elinə həm də ona görə qayıda bilmir ki, bu ritualla bəy-igid, sonrakı rituallarla xan və xanlar xanı olacaq qəhrəman Oğuz eli ilə Yuxarı dünya arasında qohumluğa əsaslanan kosmoloji münasibət qurmalı idi.

– Lakin Aruz məruz qaldığı ikinci inest sınağından keçə bilmir: qoyulmuş sınaq müddətini tamamlaya bilməyib Pəri qızına cinsi təcavüz edir.

§ 3.9. Aruzun I inest sınağından uğurla keçməsi

Aruzun I inest sınağı onun öz gələcək nişanlığını çılpaq görməsi ilə baş verir. Bu – inestdir: qəhrəman evlənməyə qədər öz nişanlığını çılpaq halda görməməlidir. Lakin qəhrəman pəri qızlarına, bir qayda olaraq, onlar çimərəkən rast gəlir. Digər pərilər öz paltarlarını tapıb geyindi halda, kiçik pəri qız paltarsız olduğu üçün qəhrəman onu çılpaq halda görür.

Məs., “Bəxtiyar” adlı Azərbaycan nağlında qəhrəman göldə çimməkdə olan pərilərin paltarlarını oğurlayıb gizlətir. Pərilərin balaca bacısı ağlaya-ağlaya Bəxtiyara söyləyir ki, “məni də özünlə apar, mənə adam əli dəyib, məni bir də pərilər öz içlərinə qoymazlar”¹⁴⁸.

Universal sxemə əsaslanaraq, Aruz birinci sınaqdan uğurla keçir, yəni Pəri qızı ilə evlənməyə razı olur. Lakin burada bir ziddiyyət meydana çıxır. VIII boyda çoban cildində olan Aruz qıza dərhal təcavüz edir. Lakin bu, mətnin üst qatı, yəni “Salur Qazan variantı”dır. Alt qatın məntiqinə görə, Aruz əsas sınağa qədər gedib çıxır. Qəhrəmanların sınaqdan keçə bilmədiyini mətnlər göstərir ki, digər qəhrəmanlar kimi Aruz da məhz ikinci sınaqdan keçə bilmir.

¹⁴⁸ Azərbaycan nağılları. 5 cildə, II c. / Tərtib edən Ə. Axundov. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1961, s. 97

§ 3.10. Aruzun II insest sınağından keçə bilməməsi, yaxud “qara geyimli qəhrəman” arxetipi

“Qəhrəmancasına elçilik” motivinə, əsasən, sehrli nağıllarda rast gəlinir. Bu nağılların ümumi struktur sxeminə görə, qəhrəman *ilkin sınaqda* öz həqiqi keyfiyyətlərini aşkarlayır və möcüzəli vasitəni qazanır. Əsas *sınaqda* isə o, artıq hazır vasitələrlə hərəkət edir. Sehrli nağıl üçün ilkin və əsas sınaqların qarşılıdırması özünəməxsus haldır və bu qarşılıdırma “süjet səviyyəsində sehrli nağılın qurumunun əsasını təşkil edir”. Nağıllarda tez-tez *əlavə sınaq* olduğunu nəzərə alsaq, onda nağıl “üçpilləli iyerarxik kompozisiyalı qurum” kimi səciyələnilir¹⁴⁹.

Aruz *ilkin sınaqdan uğurla keçir* və axtardığını (Pəri qızını) tapır. İndi o, qəhrəmanlıq göstərüb əsas sınaqdan keçməli və Pəri qızına sahiblənməlidir. Lakin süjetdən aydın olur ki, Aruz bir çox qəhrəmanlar kimi sınaqdan keçə bilməyib, ağır cəzaya məruz qalır.

Bu halda sual meydana çıxır:

Aruzun hansı sınaqdan keçə bilmir?

VIII boyun məlum epizodundan aydın olur ki, Aruz cinsi iradənin yoxlanılması sınağına məruz qalır.

Bu halda yenə bir sual meydana çıxır:

Ərgənlik rituallarının strukturunda cinsi sınaq formulu var idimi?

¹⁴⁹ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки (статья) / Труды по знаковым системам, вып. 4. Тарту, 1969, с. 90-91

Əsasında ərgənlik inisiyasiya ritualı duran “qəhrəmancasına elçilik” motivi ilə bağlı mətnlər birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, sevgilini əldə etmək istəyən qəhrəmanlar fiziki sınaqlarla yanaşı, həm də mənəvi sınaqlara məruz qalırlar.

Mənəvi sınaqlarda qəhrəmanın ağı, biliyi, zəkası, düşüncəsi, namusu, ləyaqəti, abrı, həyası, isməti, iffəti və s. yoxlanılır. Özünün bu keyfiyyətlərə sahib subyekt kimi təsdiq edən qəhrəman öz sevgilisinə qovuşa bilir. Bu – ərgənlik ritualının ümumi sxemidir və təbii ki, Aruz öz sevgilisinə layiq olduğunu fiziki cəhətdən sübut etməli olduğu kimi, mənəvi sınaqdan da keçərək özünün əsil ər olduğunu sübut etməli idi. Bu motivlə bağlı çoxsaylı folklor mətnləri göstərir ki, Aruz **cinsi dözümlü** sınağına məruz qalmış və məğlub olmuşdur.

Qeyd edək ki, biz “cinsi dözümlü” sınağını Nizami Gəncəvinin “Yeddi gözəl” məsnəvisində I və VII nağılların əsasında geniş şəkildə araşdırmışıq¹⁵⁰. Bu cəhətdən, I nağılın qəhrəmanı Türktazın başına gələnlər Aruzun başına gələnlərin üzərinə gur işıq salır. Bu iki türk oğlu (Türktaz və Aruz) eyni bədbəxt taleyi yaşayırlar.

“Yeddi gözəl”də hind şahzadə xanımın Bəhram şahı danıdığı nağıldan məlum olur ki, öz qonağından hamısı başdan-ayağa qara rəngli paltarlar geyinmiş insanların yaşadığı şəhər haqqında eşidən Türktaz şah ora yola düşür. Burada o, pərilər diyarına adlayır. Şah pərilərin başçısına

¹⁵⁰ Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, s. 109-116, 143-156; Rzasoy S. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil, 2021, s. 199-208, 246-261

aşiq olur. Qız ona ərə gəlməyə razı olur. Lakin şərt qoyur ki, Türktaz 30 gün səbir etməli, ona toxunmamalıdır. Türktaz 29 gecə başqa pərilərlə öz şəhvətini sakitləşdirərək səbir edə bilir. Lakin 30-cu (axırıncı) gecə öz nəfsini, şəhvətini cilovlaya bilməyib, gələcək xanımı olacaq baş pəri Türknazı zorlamaq istəyir. Bir an içində Türknaz, pərilər, cənnət diyarı – ilahi xoşbəxtlik yoxa çıxır. Şah dərddən qara geyir. Məlum olur ki, bu əhvalat Qarageyimlilər şəhəri sakinlərinin hamısının başına gəlibmiş.

Həm nağılın qəhrəmanı olan Türktaz, həm də onun sevdiyi pəri qızı Türknaz Aruz və Pəri ilə etnik baxımdan doğmadır. Qeyd edək ki, təkcə Türktaz və Türknaz deyil, birinci nağılın onomastik sistemi türk obrazları ilə zəngindir. Baş pərinin adı Türknaz (naz edən türk), şahın adı isə Türktazdır (hücum edən türk). Hadisələr Çində cərəyan edir. R.Əliyev yazır ki, “klassik pəziyada Çin deyərkən, əsasən, Çinin hüdudunda yaşayan müxtəlif türk qəbilələri nəzərdə tutulur”¹⁵¹. “Şahnamə”də də Turan adı altında “Çinlə Türküstan” nəzərə tutulur¹⁵². Bertels yazır ki, Nizamidə Kitay, demək olar ki, hər zaman türk təsəvvürü ilə birgə verilir. Belə zənn etmək olar ki, o, Kitay deyərkən, hər şeydən əvvəl Çin Türküstanını nəzərdə tutur¹⁵³. M.Kaşqarlı Çini belə təsvir edir: “Çin öz əsasında üç hissədən ibarətdir: Birinci – şərqdə yerləşən Yuxarı Çin, onu

¹⁵¹ Əliyev R. Nizaminin “Yeddi gözəl” poeması (ön söz) / Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl (bədi tərcümə). Bakı: 1983, s. 348

¹⁵² Əbülqasim Firdovsi. Şahnamə. Bakı: 1987, s. 67

¹⁵³ Bertels Y.E. Nizami və Firdovsi (məqalə) / “Nizami” məcmuəsi, 2-ci kitab. Bakı: 1940, s. 67

Tabğaç adlandırırlar. İkinci – Orta Çin, bu, Xıtaydır. Üçüncü – Aşağı Çin, bu, Kaşqardadır”¹⁵⁴.

Təkrar qeyd edək ki, ibtidai cəmiyyətlərdə ərgənlik yaşını doldurmuş fərd bir sosial statusdan digərinə inisiyasiya rituallarının vasitəsilə keçir. İnisiyasiya isə ölüb-dirilmə, yəni o dünyaya gedib-gəlməkdir. Neofit ritual ölüm vasitəsi ilə ölürək o biri dünyaya gedir, sonra təzədən yeni statusuna uyğun modeldə “doğularaq” evlənmək hüququ əldə edir. Ritualı səhnələşdirən belə mif-mətnlər sonradan “demifləşərək”, yəni demifologizasiyaya uğrayaraq sonu xoşbəxt toyla qurtaran nağıllar silsiləsini təşkil edir. Lakin Nizamidəki nağılda və VIII boyda qəhrəmanlar öz sevgilisi ilə evlənə bilmirlər. Türktazla Türknaz arasındakı nikah adı yox, müqəddəs idi: Türktaz – insan, Türknaz – pəri idi. Şah evlənmək üçün qoyulmuş sınaqdan çıxma bilmir və müqəddəs varlığı təhqir edərək amansız cəzalandırılır.

İndi inisiyasiya sınağından çıxma bilməyən ritual subyektləri haqqında faktlara diqqət edək. Folklorda inisiyasiya miflərinin xüsusi silsiləsini təqdim edən bu süjetlərə geniş təsadüf olunur.

Qazax nağılında pəri qız evlənmək üçün Merkenin qabağına səhərəcən gözlərini yummadan uzanmaq şərtini qoyur. Lakin Merkeni yuxu tutur və o gözlərini qapayır. Oyananda görür ki, qızlar birdəfəlik yox olublar¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов (статья) / Тюркологический сборник - 1974. Москва: 1978, с. 82

¹⁵⁵ Qazax xalq nağılları. Bakı: 1988, s. 93-96

Özbək-qaramurtlardakı hekayətə görə, pəri dükanda-
rın qabağına şərt qoyur ki, o, özünü yaxşı aparıb şərab iç-
məsin. Dükandar şərti pozur: şərab içir və üstəlik pəri ilə
evlənmək haqqında olan sirri başqasına danışır. Pəri onu
birdəfəlik tərک edir¹⁵⁶.

Azərbaycan “Ax-vax” nağılında Səlim pəriyə çatmaq
üçün 40 gün səbir edə bilmir və pəri onu cəzalandıraraq
gəldiyi yerə qaytarır¹⁵⁷.

Orta əsrlər Azərbaycan sənətkarı Əbu Bəkr əl Ustadın
“Munisnamə”sində pərilərin şahı öz pəri bacısını hökm-
dara ərə verib şərt qoyur ki, bacısı nə etsə, səbəbini soruş-
masın. Hökmdar bu yasağı pozur; onlar əbədi ayrılmalı
olurlar. Hökmdar pərilərin adətini pozmuşdu. Adət isə
belə idi: “Əgər biz kiminləsə müqavilə bağlayıb, Həq-təa-
laya and verib, sonra bu andı pozuruqsa, onda hesab edi-
lir ki, bununla biz Yaradanın özünü təhqir etmişik”¹⁵⁸.

Və “Kitabi-Dədə Qorqud”da da çoban cildindəki Aruz
pərini zorlayır, Pəri qızı da cəza olaraq bütün Oğuz elinə
qan udduran Təpəgözü doğur.

Bu örnəklərin hamısında oğlan – insan, pəri – mifoloji
varlıqdır. Bunların arasında sxematik baxımdan nikah ki-
mi dəyərləndiriləcək hadisə baş verməlidir. Lakin nikah-
dan əvvəl sınaq qoyulur. Qəhrəman, bir qayda olaraq, sı-

¹⁵⁶ Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов (статья) / Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). Москва: 1986, с. 118-119

¹⁵⁷ Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Nağıllar. Bakı: 1985, s. 198-199

¹⁵⁸ Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / Перевод и примечания Р.М. Алиева. Баку: 1991, с. 225-229

naqdan (şərt, yasaq) çıxıb bilmir. Bəzi mətnlərdə qəhrəman “nişanlı” təhqir edir (insest). Bunlardan sonra **cəza** mərhələsi gəlir: nikah baş tutmur.

Beləliklə, ərgənlik inisiyasiya ritualı ilə bağlı süjetlər iki cür tamamlanır:

- 1) Sonu toyla, xoşbəxtliklə qurtaranlar;
- 2) Sonu toysuz, cəza motivi ilə qurtaranlar.

Ərgənlik ritualında insest yasağını pozan Aruz da ağır cəzalanır. Lakin bu cəzaya tək o deyil, həm də bütün Oğuz eli məruz qalır. Halbuki günaha yol verən Aruz idi və cəza da yalnız onun özünə verilməli idi:

Bəs necə olur ki, Aruzla bərabər Oğuz eli də cəzalanır?

Suala cavab tapmaq üçün sistemli analizi davam etdirməliyik. Əvvəlcə aydınlaşdırmalıyıq ki, *Aruz şəxsən özü hansı cəzaya məruz qalır.*

Nizamidəki “qarageyimlilər” obrazı bu cəzanı təcəssüm etdirən ritual-mifoloji arxetipdir və bu mənada Aruzla verilmiş cəzanın müqayisəli kontekstdə müəyyənləşdirilməsi üçün analogiya verir.

§ 3.11. Aruzun insest günahına görə aldığı cəza: ərgənlik ritualını tamamlaya bilməyərək “ölü” statusunda qalması

“Qəhrəmancasına elçilik” motivində əsas sınaqdan keçib bilməyən qəhrəman cəzalanır. Ümumi müşahidə olunan hal ondan ibarətdir ki, həmin cəzaların hansı məzmununda olmasından asılı olmayaraq, onların hamısını “ölüm” semantikasi birləşdirir. Məs., Nizami Gəncəvinin

qəhrəmanı Türktaz cinsi dözümlü sınağından keçə bilmədiyi üçün o da Qarageyimlilər şəhərinin başqa sakinləri kimi qara geyinib əbədi yasa batır. Bu cəhətdən, “qarageyimlilər” arxetipinin bir-biri ilə bağlı bir neçə mənası var:

– Yas//ölüm mənası:

Qarageyimlilərin hamısı əllərindən çıxartdıqları xoşbəxtliyə görə əbədi *yas əhvalına* qərq olurlar. Bu – ölüm semantikasındır. Əyinlərindəki qara paltar da məhz ölümü işarələyir. Yəni bu adamlar artıq diri yox, ölü rejimindədirlər.

Bu hal ərgənlik ritualı baxımından, doğrudan da, ritual subyektinin “ölü” statusunu ifadə edir. Subyekt ərgənlik ritualında Kosmosu tərk edərək Xaos dünyasına keçir. Xaos bilavasitə ölüm dünyası deməkdir. Bu cəhətdən, ritual subyekt əsas sınaqlara (o cümlədən cinsi sınağa) Xaosda məruz qalır. Qarageyimlilərin yas əlaməti olaraq geydikləri qara geyim bu mənada ölümü işarələyir.

– Ölü statusu mənası:

Kosmosda diri statusunda olan subyekt Xaosda ölü statusunda olur: diri statusundan ölü statusuna keçir. O, Xaosda olduğu bütün müddətdə bu statusda qalmağa davam edir. Ərgənlik ritualında uğursuzluğa uğrayan subyekt artıq diri yox, ölü sayılır. Şaman//Qəhrəman arxetipinin paradiqması olan “Oğul” gəlib onu xilas etməyə qədər o, daim Xaosda (epik planda düşmən həbsxanasında) qalmağa davam edir.

– Xaos dünyası mənası:

Nizaminin nağılında qarageyimlilərin hamısı ayrıca bir şəhərdə yaşayırlar. Bura dünyadan təcrid olunmuş yas şə-

həri, ölüm dünyasıdır. Ərgənlik ritualı baxımından Qarageyimlilər şəhəri Xaos dünyasıdır.

– Övladsızlıq mənası:

Bu məna ilk baxışdan görünməsə də, əslində, ərgənlik ritualının “B” variantının əsas cəzalarından biridir və korroğluşünaslığın ən böyük “müəmmalarından” biri olan Koroğlunun övladsızlığı (cinsi törədicilik qabiliyyətindən məhrum edilməsi – *xədimlik*) motivinin də üzərinə işıq salır. Bu isə Koroğlu//Aruz kodlaşması olduğu üçün ona az sonra ayrıca baxacağıq.

Bütün bu deyilənlər boyunca Aruzun ərgənlik sxeminə nəzər saldıqda Pəri qızına cinsi təcavüz edən qəhrəmanın cinsi dözümlü sınağı imtahanından keçə bilmədiyini və Xaos dünyasında ölü statusunda qaldığını görürük. Bu cəhətdən, Aruzun cinsi təcavüz aktından sonra ölməsi eposda öz əksini metaforik şəkildə tapmışdır. Pəri qızı çoban cildindəki Aruza bir ildən sonra qayıdıb gələcəyi, onun əmanətini (oğlunu) gətirəcəyi və Aruzun bu hərəkəti ilə Oğuz elini faciəyə məruz qoyduğu haqqında xəbərdarlıq etdikdən sonra Aruz **qorxur** və rəngi **saralır**. “Qorxu” konseptinin xanolma ritualında qəhrəmanın əjdahadan qorxmasını və sol gözünün əjdahaya çevrilməsini ifadə etdiyini artıq bilirik. Qorxudan “saralma” isə ölüm konseptinin işarəsidir. İnsanın qanı durmadan axanda onun bədənini saralır və o – ölü. Bu, diri statusundan ölü statusuna keçiddir. “Sarı” təyini Aruzun çobanı Qonur qoca Sarı çobanın atributudur. Lakin indi Sarı çobanın maskasının (cildinin) içərisində çobanın özü yox, Aruzdur. Bu cəhətdən, “Sarı çoban” ifadəsi Aruza münasibətdə “Ölü çoban” mə-

nasında olub, indiki halda onun “ritual ölü” statusunu bildirir. Beləliklə, Qazan ritualda Qara(ca) çoban cildində olduğu kimi, Aruz da Sarı çoban cildindədir və hər iki mas-ka//cild onların Xaosdakı ölü statusunu ifadə edir.

§ 3.12. Aruzun inestə yol verməsi ilə ərgənlik ssenarisinin “A” variantından “B” variantına keçməsi

Qeyd edək ki, Aruzun ərgənlik ritualı xronotop baxımından çox mürəkkəbdir. Bu üzdən rekonstruksiyada yanlışlıqlara da yol verə bilərik. Ona görə də tələsməyib, aşkarlaya bildiyimiz bütün mümkün detalları diqqətlə nəzərdən keçirməliyik. Bu cəhətdən, Aruzun cinsi dözümlü sınağının harada baş verməsinin aydınlaşdırılması mühüm məsələdir.

İnest günahına yol vermiş Aruz nəyə görə birdən-birə Xaosda peyda olur? Axı o, öz butasını (nişanlısını) Xaosdan yox, Yuxarı dünyadan gətirməli idi. Onun öz ritual statusunu dəyişdiyi Aralıq dünya da şaquli (perpendikulyar, dikey) baxımdan Kosmosla Xaosun arasında deyil, Kosmosla Yuxarı dünyanın arasında yerləşir. Biz ilk növbədə buna aydınlıq gətirməliyik.

Bu münasibətlə yada salaq ki, Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli (xronotop, kosmoloji kontinuum) şaquli struktura malik olduğu kimi, üfüqi (horizontal, yatey) quruluşa da malikdir. Bunların kəsişdiyi nöqtə Mərkəzdir. Mərkəz şaquli və üfüqi məkanları bir-birinə bağlayır. Aralıq dünyalar Mərkəz ətrafında keçid məkanlarıdır. Aruzun Pəri qızı ilə görüşdüyü “Uzun binar” həm də keçid mexa-

nizmlərindən biridir. Məs., Azərbaycan nağlı “Oxxay” da Kosmosdan Xaosə və əksinə yol bulaqdan keçir.

Aruz Pəri qızına cinsi təcavüz etməklə ərgənlik ritualının “A” variantının ssenarisini pozmuş olur və bununla da “B” ssenarisi işə düşür. “A” ssenarisinə görə Pəri qızı ilə evlənməli olan Aruz, “B” ssenarisində ondan məhrum olaraq “ölü” statusu ilə cəzalanır.

**§ 3.13. Aruzun ritual müddətində xədim edilərək
övladsızlıqla cəzalandırılması: Aruz//Koroğlu
paralelizmi**

Qeyd olunduğu kimi, VIII boy sıxılmış, motivlərin və onlara aid süjet və epizodların bir-birinin içərisinə keçdiyi, laylandığı mətn quruluşuna malikdir. Lakin buna baxmayaraq, Aruzun ərgənlik ritualının “A” və “B” variantlarının izləri fraqmentar detallar şəklində mətndə qorunub qalmışdır. Bu, Aruzun cəzalandırılması süjetinə də aiddir. VIII boyda onun incest günahına xədim edilməsinin, başqa sözlə, cinsi törədicilik qabiliyyətindən məhrum edilərək övladsızlıqla cəzalandırılmasının izləri qalmışdır.

Əlbəttə, dərhal etiraz oluna bilər ki, VIII boyda Aruzun iki oğlunun (Qıyan Selcik və Basat) olduğu göstərilir. Bu, doğrudan da, belədir. Lakin biz unutmamalıyıq ki, VIII boy (və ümumən digər boylar) ritualın özü yox, epikləşmiş, dəfələrlə epik “emal” (transformasiya) proseslərindən keçmiş mətndir. Bu cəhətdən, biz ritual fraqmentləri ilə işlədiyimizi unutmamalıyıq.

Ərgənlik ritualının universal sxeminin “B” variantına görə, incest şərtini pozan subyekt həm də cinsi törədıcilik qabiliyyətindən məhrum edilməlidir. Bunu öncə “Koroğlu” dastanının nümunəsində nəzərdən keçirək. Dastanda Koroğlu xədim kimi göstərilir: o, övladı olmadığı üçün Eyvazı özünə oğulluq götürmüşdür.

Səfa Qarayevin “Koroğlu” dastanı üzərində apardığı psixoanalitik müşahidələrə görə, Koroğlunun xədim olması onun Ata-Oğul münasibətləri modeli çərçivəsində atanın qoyduğu incest yasağını pozmasının nəticəsidir¹⁵⁹.

Koroğlu Qırat və Düratın inisiyasiya ritualında incest günahına yol verir. Atası ona deyir ki, atları qaranlıq bir tövləyə salsın, onların qabağına 40 günlük yem və su qoy-sun. Alı kişi oğluna möhkəm-möhkəm xəbərdar edir ki, bu 40 gün müddətində “gərək tövləyə nə işıq düşə, nə də atlara bəni-insan gözü baxa”. Koroğlu dözə bilmir və yasağı pozur:

“Atalar deyiblər ki, insan səbirsiz olar. Rövşən otuz səkkiz günü başa verdi. Otuz doqquzuncu gün nə qədər elədi, özünü saxlaya bilmədi ki, bilmədi. Elə bil ki, bir adam onun ürəyinə girib hey deyirdi: “Qırx günə başa gələ bilən iş otuz doqquz günə də gələr. Get bir atlara bax!”.

Axır Rövşən gəlib tövlənin üstünə çıxdı, balaca bir dəşik açıb içəriyə baxdı. Rövşən əvvəl gözlərinə inana bilmədi. Sağ axurdakı atın çiyinlərində iki dənə qanad var idi.

¹⁵⁹ Qarayev S. Qarayev S. “Koroğlu” dastanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstində / S.Xavəri, H.Qulyev, S.Qarayev. Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, s. 370-276

Qanadlar alov kimi yanır, qızıl kimi parıldaırdı. Rövşən tez sol axurdakı ata baxdı. Gördü ki, bu atın qanadı yoxdu. Gözlərini dolandırıb yenə də sağ tərəfdəki ata baxdı. Gördü qanad yavaş-yavaş sönür. Rövşən tutduğı işdən peşman oldu. Tez deşiyi örtmək istədi, ancaq iş-işdən keçmişdi. Qanadlar yavaş-yavaş əriyib axırda tamam yox oldular. Rövşənin bir əli oldu, bir başı. Ancaq hara çatacaq? Olan olmuşdu. Kor-peşman deşiyi örtüb geri qayıtdı. Amma bu barədə atasına heç bir söz demədi.

Bəli, bir gün də gəlib keçdi. Qırxıncı gün Alı kişi Rövşəni çağırıb dedi:

– Bala, gəl mənı atların yanına apar.

Rövşən atasının əlindən tutub tövləyə apardı. Alı kişi qabaqca sağ axurdakı ata yaxınlaşdı. Əlini atın süysününədən qoyub sağrısına qədər çəkdi. Sonra Rövşənə tərəf dö-nüb dedi:

– Oğlum, bu atlara bəni-insan gözü baxıb.

Rövşən bilmədi nə desin, soruşdu:

– Ata, sən nədən deyirsən?

Alı kişi dedi:

– Oğul, məndən gizlətmə, mən sənə deyirəm ki, bu ata bəni-insan gözü baxıb. Bu atın gərək qanadı olaydı. Düzünü de görüm, bu necə olan işdir?

Rövşən əhvalatı atasına danışdı. Alı kişi dedi:

– Oğul, səbirsizlik adama həmişə ziyan verir. İndi sən də öz səbirsizliyinin ziyanını çəkirsən. Ancaq fikir eləməyə dəyməz. Olan olub, keçən keçib”¹⁶⁰.

Rövşən//Koroğlu, inisiyasiya prosesində olan atlara baxmaqla, ritual-mifoloji baxımdan cinsi yasağı pozur və incestə yol verir. S.Qarayevin yazdığı kimi: “Oğulun baxmalı olduğu qaranlıq dünya atı yeni keyfiyyətdə doğacaq bətn kimi nəzərdə tutulan tövlədir. Yəni ata oğula dövlənmə və yetişmə məkanına baxmağı qadağan edir ki, bu da Rövşənin deşikdən ona baxması ilə pozulur. ...Burada tövləyə baxmaq qadağası psixoanalitik kontekstdə qadın bətninə baxmağa qoyulan qadağa ilə eyni semantik mənaya malikdir ki, qadağanın pozulması da incest yasağını pozanlara verilən “ölüm” cəzasının aktivləşməsi ilə nəticələnir”¹⁶¹.

Koroğlu cinsi yasağı pozduğu üçün ona verilən “ölüm” cəzası cinsi kontekstdə reallaşır. O, cinsi törədicilik qabiliyyətindən məhrum olaraq xədimə çevrilir: erkək//kişi kimi ölür. Eyni incest ssenarisi ilə hərəkət edən Aruz da Koroğlu kimi xədimliklə cəzalanmış və bu da iki qəhrəman arasında mənə kodlaşması yaratmışdır. Koroğlu da, Aruz da, sadəcə, baxmışdılar. Ancaq “baxmaq” ritual-mifoloji semantika müstəvisində incest məzmunu daşı-

¹⁶⁰ Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edən M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfəri, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005, s. 10-11

¹⁶¹ Qarayev S. “Koroğlu” dastanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasi (Edip kompleksi kontekstində / S.Xavəri, H.Quliyev, S.Qarayev. Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, s. 369

yır. S.Qarayevun yazdığı kimi, göz fallik semantikaya malikdir¹⁶². Bu cəhətdən, incest yasağını pozmuş Koroğlu övladsızlıqla cəzalandırıldığı kimi, Aruz da eyni cəzaya məruz qalır.

İnsan-Pəri münasibətləri ilə bağlı bir sıra faktlara diqqət edək. Xalq Koroğlu yazır ki, pəri ilə insan arasındakı kəbin, bir qayda olaraq, övladsızlıqla nəticələnir¹⁶³. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgözün pəridən doğulmasını istisna hesab edən müəllif bu süjeti Yimanın (*Cəmşid* – S.R.) yeddi pərinin tutması haqqındakı “Avesta” mifinin transformativ şəkildə “Kitabi-Dədə Qorqud”a keçməsi kimi izah edir¹⁶⁴.

Biz bu fikirlər razı deyilik. Əvvəla, mətnlərdən aydın olur ki, pəri ilə insan arasındakı nikahdan övlad doğulur. Belə nikahlarda sonsuzluq, ola bilər ki, İran ənənəsi üçün səciyyəvidir. Lakin X.Koroğlu, “bir qayda olaraq”, həmişə İran ənənəsini “orijinal” hesab edir. Pəridən insan övladının doğulub-doğulmaması, bizcə, İran və türk pəri obrazlarının mənşəcə eyni obrazlar olmadıqlarını da göstərir. Lakin İran (“Avesta”) mənşəli pəri obrazları türk panteonuna təsir etmiş və həmfunksiya ruhları “pəriləşdirmişdir”.

Qeyd edək ki, M.Seyidovun *Öläng* (pəri) haqqında apardığı tədqiqat bu mənada məsələyə aydınlıq gətirir¹⁶⁵.

¹⁶² Qarayev S. Göstərilən əsəri, s. 441

¹⁶³ Короглы X. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Москва: 1983, s. 51

¹⁶⁴ Короглы X. Göstərilən əsəri, s. 70-71

¹⁶⁵ Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: 1983, s. 40-101

O, pəriləri yaşıllıq, meşə, su, məhəbbət, gənclik ilə bağlı mürəkkəb obraz hesab edir və Təpəgözün doğulmasını da çobanın bu müqəddəs ilahəni təhqir etməsi ilə bağlayır¹⁶⁶. Yuxarıda da gördük ki, müqəddəslərin təhqiri və uyğun cəza, aşılana əxlaqi-etik dəyərlər motivi ekzoterik mətnlər üçün səciyyəvidir. Məs., Ovçu Pirim ovçuluq kultunun ən mühüm tabusunu pozur (kultun müqəddəs sirrini adıləşdirir) və cəzalanır¹⁶⁷.

D.L.Aşlıman yazır: “Pərilər cinsi varlıqlardır və tez-tez insanlarla əlaqəyə girirlər. İnsanlarla pərilər arasında yaxınlıq qorxuları geniş yayılmışdır ki, bunların da sonu çox vaxt faciə ilə bitir. Folklor ölümlü varlıqlarla qeyri-adi varlıqlar arasında təhlükəli əlaqələr barədə qadağalarla doludur. Bu hekayələrin çoxu qadağan edilmiş partnyorla cinsi əlaqənin (bəzən, sadəcə, flörtün) bədbəxt sonluqla nəticələncəyi haqqında xəbərdarlıq edən nağıllar kimi izah edilə bilər”¹⁶⁸.

Bu fikir də göstərir ki, insan-pəri münasibətlərinin düzgün qurulmaması faciə ilə bitir. Məsələn bundan ibarətdir ki, insan pəri nikahından qurulan ailədə övladların olmasına baxmayaraq, “övladsızlıq” motivi yenə də özünü göstərir. Mətnlərdə insana ərə gəlmiş pəri qızları, adətən, ərlərinin qarşısında hansısa şərtlər (yasaqlar) qoyurlar və müəyyən müddətdən sonra ərlərin dözə bilməyib şərti

¹⁶⁶ Seyidov M. Göstərilən əsəri, 79-86

¹⁶⁷ Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Nağıllar. Bakı: 1985, s. 26-36

¹⁶⁸ Ashliman D.L. Fairy Lore: A Handbooks/ London: Greenwood Press, p. 22 (**Sitatı götürdüyüm qaynaq:** Qarayev, S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, s. 146)

pozması ilə pəri qızları uşaqları da götürüb ər evini birdə-fəlİK tərK edirlər. Bununla pəri qızı ilə evlənərək övlad sahibi olmuş ər yenidən övladsız durumuna (statusuna) keçir.

Aruza gəlincə onun üç oğlu var:

Basat – Aruzun itirdiyi və sonradan “tapdığı” oğludur. Boy Basatı Aruzdan daha çox Qağan Aslan və Qaba Ağacın oğlu kimi təqdim edir. Bizcə, Aruzun Basatı lap körpə ikən “itirməsi” Aruzun ərgənlik ritualında inestə yol verməklə öz törədici qabiliyyətini “itirməsi”nin metaforasıdır. Bu, onun törədici kişi kimi “ölməsi” deməkdir.

Təpəgöz – Aruzun VIII boyun üst qatında ögey oğlu (oğulluğu), alt qatında doğma oğludur.

Qıyan Selcik – Aruzun doğma oğludur.

Bu halda biz bir müəllif olaraq Aruzun “övladsızlıqla” cəzalandırıldığını (xədim edildiyini) iddia edə bilərikmi?

Məsələyə bizim bu monoqrafiyanın əvvəlində “Dədə Qorqud” eposunun tədqiqinin metodologiyasına dair müəyyənləşdirdiyimiz prinsiplər baxımından yanaşdıqda suala təsdiq cavabı verə bilərik. Bunun üçün Aruzun dastanın sosial-siyasi sistemindəki statuslarına diqqət etməliyik:

– Aruzun **xan** statusu: O, dastanın üst qatında (“Salur Qazan variantı”) Bozoq//Dışoğuz tirəsinin xanıdır.

– Aruzun **“doqquz qoca başları”** statusu: O, dastanın üst qatında (“Salur Qazan variantı”) Qalın Oğuz elinin ağsaqqallarının başçısıdır.

– Aruzun **xanlar xanı** statusu: O, dastanın alt qatında (“Alp Aruz variantı”) həm Bozoq tirəsinin başçısı, həm də

Bozoq və Ucoq daxil olmaqla bütün Qalın Oğuz elinin xanlar xanıdır.

Bütün bunlar birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, Aruz VI-II boyun əvvəlində inestə yol verib, övladsızlıqla cəzalandırılrsa da, bu – müvəqqəti durum olmuşdur. Yəni Aruz nə qədər ki, Xaosdadır, o – həm ölü, həm də xədim statusundadır. Onun bu statusu Basatın gəlib onu Xaosdan (ölüm dünyasındakı əsirlikdən) xilas edənədək davam edir. Qazan//Aruz simmetriya qanununa əsaslansaq, Basatın Aruzu Xaos dünyasından xilas etməsi boyunun “Dədə Qorqud”un “Alp Aruz variantı”nda **“Aruz tutsaq olub oğlu Basat çıxardığı boyı bəyan edər”** adlandığını güman edə bilərik. “Alp Aruz varinatı”ndakı həmin boy əlimizdəki “Dədə Qorqud” dastanındakı **“Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyı bəyan edər”** boyunun ya əsli (orijinalı), ya da simmetrik dublikatıdır.

Beləliklə, Alp Aruzun “Dədə Qorqud” dastanında həm Alp, həm də Xan statusu onun nə vaxtsa ərgənlik ritualından keçib ad aldığını, bəy igid olduğunu birmənalı şəkildə təsdiq edir. Çünki bir igid ərgənlik və bəyolma ritual mərhələlərini keçməmiş, başqa sözlə, bəy adını qazanmamış xan ola bilməzdi. Bu da eyni zamanda Aruzun Xaosdakı ölü və xədim statuslarından çıxdığını, törədicilik qabiliyyətini yenidən qazandığını, oğlanlarının doğulduğunu göstərir. Demək, Aruzun adları bizə daha çox VIII boydan məlum olan Basat və Qıyan Selcik adlı oğlanları, o cümlədən ögey oğlu Təpəgöz, yaxud oğul statusundakı bacınəvəsi Uruz onun ömrünün törədicilik qabiliyyətinə malik olduğu dövrün övladlarıdır. Lakin VIII boy bizə Basat və

Qıyan Selciki Aruzun ilk ərgənlik ritualından qabaq doğulmuş övladları kimi təqdim edir. Nəticədə **epik ziddiyət** alınır: **ərgənlik ritualından keçməmiş Aruzun övladları necə doğula bilərdi?**

Bu ziddiyyəti sintaqmatik düşüncə strukturu baxımından qətiyyənlə həll edə bilmərik. Sualın cavabı dastanın paradigmatik-mifoloji düşüncə strukturu ilə bağlıdır. Yəni Şöklü Məliyin “Dədə Qorqud”da dörd dəfə öldürülməsi və hər dəfə yenidən dirilməsinin əsasında hansı düşüncə modeli durursa, hələ ilk ərgənlik ritualından keçən və orada incest günahına yol verərək xədim edilən Aruzun da eyni zamanda övladlarının olmasının əsasında həmin düşüncə modeli, başqa sözlə, paradigmatik düşüncə durur.

Mifoloji düşüncə qapalı və təkrarlanan struktura malikdir. Bir mifoloji qapalı dövrdə doğulan, evlənən, övladları olan, sonra qocalıb ölən qəhrəman yeni qapalı dövrdə yenidən doğulur (dirilir) və birinci dövrdə olan hadisələr yenidən təkrarlanır. Bu – paradigmatik planda təkrarlanmadır. “Dədə Qorqud” dastanının strukturunda paradigmatik düşüncə modeli durur. Bu modelə görə, Aruzun həyatı qapalı dövrlər şəklində təkrarlanır. Paradigmatik düşüncə modelində Keçmiş, Bugün və Gələcək bir-birində təkrarlanmaqla eyni məkan-zamanın hadisələri kimi təqdim olunur. Bu baxımdan, VIII boyda da Aruzun keçmiş, indi və gələcək həyatı sintaqmatik ardıcılığı nəzərdə tutan diaxron yox, eyni zamanda birgə və yanaşı varolmanı nəzərdə tutan sinxron struktura malikdir. Yəni vahid bir məkan-zaman müstəvisində ardıcılıq yox, eyni zamanlı təkrarlanma

var. “Dədə Qorqud”un VIII boyu da vahid paradiqmatik müstəvidir və Aruzun keçmiş, bu günü və gələcəyi birgə təqdim olunur. Başqa cür desək, mif potensiya ilə kinetikanı bir-birindən ayırmır: indi evlənmiş Aruzun gələcəkdə doğulacaq uşaqları da onun yanındadır. Çünki onların hamısı vahid qapalı-təkrarlanan dövrənin eyni zamanda var olan elementləridir. Buna görə də Aruz boyun “indiki” zamanında xədim və ölü statusunda olsa da, eyni zamanda keçmişinə və gələcəyinə aid olan oğlanları da onun yanındadır. Mifik düşüncənin mahiyyəti və möcüzəsi də elə bundan ibarətdir: insanın keçmiş, gələcəyi də indiki zamanda onunla birgədir. Elə bu səbəbdən Şöklü Məlik, Qara Təkur Məlik, Buğacıq Məlik kimi kafirlər “Dədə Qorqud” dastanında eyni zamanda həm diri, həm də ölüdürlər. Bu, paradiqmatik-mifoloji düşüncənin müxtəlif zamanları və onlara aid ölü və diri statusları sinxronlaşdırma xassəsinin ifadəsidir. Bu baxımdan, VIII boyda Aruzun da ölü və xədim statusları onun diri və erkək törədici statusları ilə yan-yanası durur.

§ 3.14. Aruzun öz günahını gizlətməsi və buna görə bütün Oğuz elinin cəzaya məruz qalması

Beləliklə, ərgənlik ritualında incest günahına yol verilmiş Aruzun “ölü” statusu və xədim edilmə ilə cəzalandırıldığını bərpa yolu ilə müəyyənləşdirdik. Lakin burada bir məsələ qaranlıq qalır: VIII boyda Aruzun etdiyi incest günahına görə nə səbəbdən birbaşa özü deyil, Oğuz eli cə-

zalandırılır? Və məsələnin ən qaranlıq tərəfi Oğuz elində bu günahı kimin etdiyindən Aruzdan (və güman edirik ki, bir də Sarı çobandan) başqa heç kəsin xəbəri olmamasıdır.

Bu məsələnin dastanın alt və üst qatları ilə bağlı müxtəlif mənaları var. Ancaq ilk növbədə görünən odur ki, dastanın üst qatında ("Salur Qazan variantı") Sarı çobanın, alt qatında isə ("Alp Aruz variantı") çoban cildinə girmiş Aruzun etdiyi bu günah gizlin saxlanılır. Diqqət edək.

Dastanın üst qatında incest günahını Sarı çobanın etdiyi göstərilir. Lakin Alp Aruz Sarı çobanı etdiyi günaha görə cəzalandırmır. İlk baxışda belə məlum olur ki, Alp Aruzun özünün də Sarı çobanın etdiyi günahdan xəbəri yoxdur. Ancaq elə transformasiyalara məruz qalmış mətnin üst qatının özündə də Aruzun bu məsələdən xəbəri olmasının işarələri vardır. Bu işarə ondan ibarətdir ki, Sarı çoban Pəri qızına cinsi təcavüz etdikdən sonra "yox olur".

Sarı çoban Salur Qazanın çobanı Qaraca çoban kimi qəhrəmanlıq etmək əvəzinə, antiqəhrəmanlıq etmişdi və o, Oğuz eposunun məntiqinə görə hökmən cəzalanmalı idi. Ancaq VIII boyun mətnində ona hər hansı bir cəzanın verilməsinə heç bir işarə edilmir.

Əslində isə belə deyil. Boyun üst qatında Sarı çobanın cəzalandırılmamağı boyun alt qatı ilə bağlıdır. Və eposun alt qatı Sarı çobana etmədiyi incest günahına görə cəza verə bilməzdi. Çünki həmin günahı çoban yox, onun cildinə girmiş Aruz etmişdi. Lakin "Dədə Qorqud" dastanının alt qatında duran "Alp Aruz" variant//dastanında Bozoq xətti ilə siyasi hakimiyyətin varisi olan "Oğul" Aruzun bu gü-

nahı üzə çıxsa idi, o, əbədi olaraq hakimiyyət hüququndan məhrum olacaqdı.

Ancaq məsələnin daha bir gizli mənası var. Bu, Aruz//Uruz eyniləşməsinin ilk ərgənlik ritualında da özünü göstərməsidir.

§ 3.15. Aruz//Uruz metaforik kodlaşmasının ilk ərgənlik ritualında da təzahür etməsi

Birinci fəsildən məlum olduğu kimi, dastanın II boyunda Aruz Qazan oğlu Uruzun bəyolma ritualında onun həm patronu, həm də ritual dublyoru rolunu oynayır. Bunun səbəbi, artıq göstərdiyimiz kimi, Dayı-Bacıoğlu münasibətlər modeli ilə bağlıdır. Bacınəvəsi Uruz öz atası Qazanın evində və tayfasında Dayının (Aruzun) əvəzedicisidir. Bu əvəzlənmə özünü Aruz//Uruz ad kodlaşmasında göstərir.

Əvvəldə dediyimiz kimi, Dayı (Aruz) Bacınəvəsini (Uruzun) ərgənlik ritualından keçirdəndən sonra ona məhz öz adını verir. II boyda Aruz adının Uruz adı ilə əvəzlənməsi hər iki adın, əslində, Aruza məxsus olduğunu göstərir: “**Aruz**” – Alp Aruzun özünün bəy-igidlik adı, “**Uruz**” – onun ritual adı, yəni onun öz bacısı nəvəsi Uruzun ərgənlik ritualındakı dublyor funksiyasının adıdır.

Aruz//Uruz kodlaşması özünün Aruzun və Uruzun ilk ərgənlik rituallarının uğursuzluğunda da təzahür etdirir. Belə ki, Dayı Aruz dastanın alt qatında özünün ilk ərgənlik ritualından keçə bilmədiyini kimi, dastanın üst qatının II

boyunda da Uruz igidlik göstərməsinə baxmayaraq, atası Qazan xan ona bəylik adı və statusu vermir. Yəni hər ikisi ilk ərgənlik ritualından keçə bilmirlər. Bu da Aruz//Uruz eyniləşməsinin “Dədə Qorqud” dastanının poetikasının “açarı” olduğunu bir daha təsdiq edir.

**§ 4. VIII boyun alt qatlarında duran üç boy:
“Basatın atası Aрузu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi” boyu; “Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması” boyu; “Qıyan Selcikin dirilməsi” boyu**

Qeyd olunduğu kimi, VIII boyun əsasında bir-biri ilə bağlı üç ritual süjeti durur. Bunları ritual-mifoloji mahiyyətinə baxımından şərti olaraq aşağıdakı kimi adlandırmaq olar :

1. “Basatın atası Aрузu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi” boyu:

Bunun əsasında Basatın ərgənlik ritualı durur.

2. “Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması” boyu:

Basatın Xaos dünyasına gedib Təpəgözü öldürməsi və onun başını kəsərək Oğuzə gətirməsi ilə Aрузun kor olmuş gözlərinin açılması.

3. “Qıyan Selcikin dirilməsi” boyu:

Basatın Xaos dünyasına gedib Təpəgözün gözünü çıxartması ilə böyük qardaşı Qıyan Selcikin dirilməsi.

Bu şərti boyların süjetləri VIII boyda bir-birinə metaforik şəkildə kodlaşaraq vahid süjet halına gəlmişdir. Onları iki prinsipi tətbiq etməklə bərpa etmək mümkündür:

Birincisi, Qazan//Aruz simmetriya prinsipi;

İkincisi, mifoloji metaforizm prinsipi.

Yalnız bu prinsiplərə əsaslanmaqla “Basatın Təpəgözü öldürməsi” süjetinin altında *Aruzun Təpəgözü öldürməsi metaforik kodunun durduğunu*, yaxud “Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması” süjetinin altında *Aruzun əsirlikdən xilas olunması metaforik kodunun durduğunu*, yenə də “Basatın

Təpəgözün gözünü çıxarması” süjetinin altında onun böyük qardaşı *Qıyan Selcikin dirilməsi metaforik kodunun* durduğunu aşkarlamaq olar.

Mifoloji metaforizm – mifik dünya modelinin strukturyaradıcı (yapıqurucu) prinsipidir. Bu prinsipə görə, mifoloji dünya modelinin şaquli strukturunu təşkil edən üç qat (Göy dünyası, Yerüstü dünya və Yeraltı dünya) biri-birinin simmetrik təkrarıdır. Dünyanın həmin qatları bir-birinə paralel şəkildə düzölmüşdür. Buna görə də Göy dünyasında baş verənlər **eyni zamanda və eyni ilə** Yerüstü dünyada və Yeraltı dünyada proyeksiyalanır (sinxron şəkildə təkrarlanır). Məsələn:

– Göy dünyasında *Günəşin doğması* ilə Yerüstü dünyada Oğuz kağanın, yaxud Bayındır xanın *yuxudan oyanması və yerindən durması* mənə baxımından bir-birinin ekvivalenti, eynigüclü işarəsi, mifoloji metaforasıdır.

– Yaxud Yeraltı dünyada *Basatın Təpəgözü gözünü çıxararaq öldürməsi* aktı ilə Göy dünyasında Dan ulduzunu təmsil edən *qəhrəmanın səhərə yaxın gəlməsi və Günəşi udub özünün tək gözünə (Aya) çevirmiş Gecənin gözünü çıxararaq Günəşi azad etməsi* mənə baxımından bir-birinin ekvivalenti, eynigüclü işarəsi, mifoloji metaforasıdır.

Mifik düşüncənin bu xassəsi elmdə “mifoloji metaforizm” adlanır.

Y.M.Meletinski göstərir ki, mifoloji totem təsnifatına imkan yaradan bu “metaforizminin” mahiyyəti “ətrafdakı təbiət mühitinin “obrazlarının” vasitəsi ilə ictimai kateqoriya və münasibətləri təqdim etmək və əksinə, təbiət mü-

nasibətlərini ictimai münasibətlərlə “şifrələməkdən” ibarətdir¹⁶⁹.

Beləliklə, **təbiət** – cəmiyyət obrazlarının vasitəsilə, **cəmiyyət** – təbiət obrazlarının vasitəsilə işarə olunur. Ən başlıcası budur ki, bu obraz//işarələr bir-birinin eynigüclü əvəzediciləri, ekvivalentləridir.

Mifoloji şüurun əsasında duran dünya modelinin müxtəlif səviyyələri biri-birinin metaforik kodlarıdır. Ümumən, folklorun, indiki halda isə “Dədə Qorqud” dastanının poetikasına mifoloji metaforizmi bilmədən nüfuz etmək mümkün deyildir.

Bu cəhətdən, “Alp Aruz” dastanının VIII boyun altında duran duran və şərti adlarını yuxarıda qeyd etdiyimiz boylarını rekonstruksiya etmək üçün bizim bilməli olduğumuz əsas metaforik kod “oğul” elementi ilə “göz” elementinin biri-birinin metaforik işarəsi və əvəzedicisi olmasıdır. Bu mənada, Göz//Oğul metaforik kodu indiki halda VIII boyun poetikasının açardır.

¹⁶⁹ Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, с. 232

§ 5. Oğuz ritual-mifoloji düşüncəsində Göz//Oğul eyniləşdirmə kodu

“Dədə Qorqud” dastanında oğul atanın gözü hesab olunur. Dastanın müqəddiməsində deyildi ki:

Oğul atanıñ yetiridir,
İki göziniñ biridir¹⁷⁰.

Bunu əzizləmə mənasında olan adi bir bənzətmə hesab etmək olmaz. Burada müasir şüurumuz baxımından doğrudan da bənzətmə var. Lakin mifoloji düşüncədə bu, bənzətmə yox, metaforik eyniləşdirmədir. Yəni qədim oğuzların düşüncə modelində “göz” sözü – “oğul” elementinin işarəsi, metaforik əzədedicisi, “oğul” sözü də eyni zamanda “göz” elementinin işarəsi, metaforik əvəzedicisidir. Bu mənada, Oğuz ritual-mifoloji dünya modelində:

“Gözün çıxması” formulu – oğulun Kosmosdan Xaosla gedişini;

“Gözə işıq gəlməsi” formulu – oğulun Xaosdan yeni statusda Kosmosa dönüşü deməkdir.

Dastanın III boyunda Beyrəyin oğurlanaraq düşmən qalasına (Xaos dünyasına) aparılması ilə atasının gözləri kor olur. Beyrəyin əsirlikdən xilas olub Oğuz elinə (Kosmos dünyasına) qayıtması ilə atasının gözləri açılır. Bu, metaforik kodla göz//oğulun bədən kosmosunu tərk etməsi və yenidən bədən//kosmosuna qayıtması deməkdir. Buradan çıxan əsas ritual-mifoloji mənalardan biri budur ki,

¹⁷⁰ Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 31

oğul Xaosda olduğu müddətdə atanın gözləri kor olur. Biz bu mənaya əsaslanıb “Dədə Qorqud” dastanının altında gizlədilmiş “Alp Aruz” dastanının *ritual kodlarını* belə müəyyənləşdiririk:

– Basatın Təpəgözün məkanında (Xaos dünyasında) olduğu müddətdə onun atası **Aruzun hər iki gözü** kor olur. Gözün açılması üçün Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması və həmin gözü Kosmosa gətirməsi lazımdır.

– **Aruzun sağ gözü** oğlu Basatdır: onun qayıtması ilə Aruzun sağ gözü açılacaqdır.

– **Aruzun sol gözü** onun böyük oğlu Qıyan Selcikdir. Təpəgöz onu yemişdir. Demək, Təpəgözün tək gözü metaforik olaraq eyni zamanda həm Aruzun sol gözü, həm də onun oğlu Qıyan Selcikdir.

– Basatın Təpəgözün gözünü çıxarması eyni zamanda həm onun atasının sol gözünü yerinə qaytarması, həm də Təpəgözün mədəsində (yaxud gözündə) əsir qalan Qıyan Selciki xilas etməsi, başqa sözlə, böyük qardaşını diriltməsi deməkdir. Bu ritual formulunun süjet metaforalarından biri “Dədə Qorqud” dastanının X boyunda kiçik qardaş Səgrəyin düşmən qalsında həbsdə olan böyük qardaşı Səgrəyi xilas etməsidir.

– Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması eyni zamanda ərgənlik ritualının “B” variantına uyğun olaraq Xaosda **bədən kosmosu** iki tək göz//təpəgözə parçalanmış Aruzun bədəninin sağ tərəfinin (Basatın) sol tərəfin (Təpəgözün) gözünü çıxararaq bədən kosmosunu yenidən bərpa etməsi deməkdir.

– Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması eyni zamanda metaforik olaraq Xaosda həbsxanada olan atası Aruzun əsirlikdən xilas etməsi deməkdir. Bu ritual formulunun süjet metaforalarından biri “Dədə Qorqud” dastanının XI boyunda oğul Uruzun ata Qazanı əsirlikdən xilas etməsidir.

§ 6. Aruzun ərgənlik inisiyasiya sxemi əsasında “Alp Aruz variantı”nın üç boyunun bərpası

Biz bir qədər əvvəl dedik ki, VIII boyun alt qatında “Alp Aruz” dastanı ilə bağlı üç ritual süjeti vardır:

1. “Basatın atası Uruzu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi” boyu;

2. “Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması” boyu;

3. “Qıyan Selcikin dirilməsi” boyu.

Bunlar hər mənada şərti boylardır:

Birincisi, ona görə ki, biz “Dədə Qorqud”un “Alp Aruz variantı”nda bu mətnlərin məhz bu adlarla adlandığını bilmirik: bu adları ritual fraqmentlərinə əsasən vermişik.

İkincisi, bu boy adları, əslində, bir-birinin süjet metaforasıdır. VIII boy göstərir ki, bir-birindən ayırdığımız həmin boylar həm də eyni zamanda vahid süjetə malik tək bir boyun tərkib hissələridir. Yəni bunlar müstəqil boy olmaya da bilər.

Üçüncüsü, biz bütün hallarda əlimizdə *olan* əsasında *olmayı* bərpa edirik. Bu – *tip* əsasında *arxetipin*, yaxud *variant* əsasında *invariantın* bərpası deməkdir.

Dördüncüsü, bu rekonstruksiyaların “Alp Aruz” adı altında bərpa etmək istədiyimiz epik reallığı nə dərəcədə əks etdirməsindən asılı olmayaraq, onlar “Oğuznamə” dastançılıq ənənəsinin varlığı indiyə qədər ehtimal olunmamış bir mərhələsi və onu əks etdirən mətn (“Alp Aruz” dastanı) haqqında tədqiqatlar başlamaq üçün baza yaradır.

Bu şərti boyların bərpasına gəlincə, onları biz məhz ərgənlik inisiyasiya sxemi əsasında bərpa etməliyik. Çünki VIII boy başdan-başa Aruzun, Basatın və Qıyan Selcikin ərgənlik ritual süjetləri əsasında qurulmuşdur.

Lakin vurğulamalıyıq ki, bu boy süjetlərini ardıcılıqla bərpa etmək mümkün deyildir. Çünki onlar bir-biri ilə sintaqmatik-diaxron ardıcılıqla deyil, paradiqmatik-sinxron prinsiplə əlaqələnərək, vahid süjetin tərkib hissələrinə çevrilmişdir. Yəni bunlar iç-içə, yaxud biri-birinə keçmiş vəziyyətdədir. Bu halda bərpanın yeganə yolu metaforik kodlaşmaya əsaslanmaqdır.

§ 7. Aruzun ərgənlik inisiasiya sxeminin “B” variantının bərpası

VIII boyun alt qatlarındakı boyların bərpası bütövlükdə Aruzun ərgənlik ritualının bərpası deməkdir. Baxmayaraq ki, VIII boy zahirən Basatın ərgənlik ritualı üzərində qurulmuşdur, ancaq buna baxmayaraq, Basatın və Qıyan Selcikin (və bütün ehtimal olunan başqa obrazların) rituallarının ümumi çərçivəsi Aruzun ərgənlik ritualıdır. Ümumi baza, platforma bu ritualdır. Çünki Basatın Xaosu gəldərək Təpəgözlə vuruşmasının səbəbkarı atası Aruz olduğu kimi, oğlu Qıyan Selcikin də Təpəgöz tərəfindən yeyilərək onun mədəsində (yaxud gözündə) əsir olmasının səbəbkarı yenə də Aruzdur. Əgər Aruz ərgənlik ritualının “A” (xoşbəxtlik) variantını reallaşdıra bilsə idi, onun oğlanları Qıyan Selcik və Basatın da ərgənlik ritualları “A” variantı əsasında reallaşacaqdı.

“A” variantı Bozoq tirəsinə aid olan qəhrəmanların Yuxarı dünya ilə bağlı qızlarla evlənməsini nəzərdə tutur. Aruzun böyük oğlu Qıyan Selcik də, kiçik oğlu Basat da onun özü kimi Bozoq tirəsinə mənsubdurlar. Bu halda onların ərgənlik ritualı Yuxarı dünya ilə bağlı olmalı idi. Ancaq Aruzun öz ərgənlik ritualında cinsi dözümlü sınağından keçə bilməyərək inestə yol verməsi onun ərgənlik ritualını “B” (bədbəxtlik) variantına çevirdiyi kimi, oğlanlarının da ərgənlik rituallarını bu varianta çevirir.

“B” variantı ritual subyektinin inisiasiya prosesinin Xaosda cərəyan etməsini nəzərdə tutur. Bu, bir qanunauyğunluqdur və başqa epik folklor mətnləri ilə də təsdiq olu-

nur. Məs., məşhur Azərbaycan nağlı “Məlikməmməd”in qəhrəmanı divlərin ardınca Yeraltı dünyaya enir. Burada üç qızı xilas edir. Kiçik qızla sevgi əhd-peymanı bağlayır. Lakin böyük qardaşları onun göstərdiyi qəhrəmanlığa paxıllıq edərək, Məlikməmmədi Yerüstü dünyaya qayıtmağa qoymurlar. Yerüstü dünya ilə Yeraltı dünyanın keçidində (quyuda) olan qəhrəmanın qarşısına iki qoç çıxır. Ağ qoça minsə – İşıqlı dünyaya, qara qoça minsə – Qaranlıq dünyaya gedəcək. Lakin mindiyi ağ qoç onu qara qoçun belinə tullayır və Məlikməmməd Qaranlıq dünyaya gedir. Buradan aydın olur ki, ritual subyekti özünün əsas qəhrəmanlığını məhz Xaosda göstərməlidir.

§ 7.1. Qazan//Aruz simmetrik eyniyyəti: Aruzun Təpəgözün gözünü çıxararaq öldürməsi formulu

Deyildiyi kimi, Qazanın inisiyasiya sxemi ilə Aruzun inisiyasiya sxemi bir-birinin simmetrik təkrarıdır. Bu cəhətdən, Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi süjeti Aruzun inisiyasiya sxeminin süjet metaforasıdır.

“Kitabi-Türkmən lisanı” oğuznaməsindəki şərti adı “Qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi” olan hekayətdən bəlli olduğu kimi:

- Qazan inisiyasiya ritualında Qara(ca) çobanla cildini dəyişərək çobana çevrilir;
- Qazan Xaosda əjdaha ilə qarşılaşır;
- Qazanın sol gözü qorxaraq əjdahaya çevrilir;

– Sol gözün əjdahaya çevrilməsi ilə Qazanın bədəni iki tək göz//təpəgözə bölünür və bununla da Qazan özü təpəgözə çevrilir;

– Təpəgöz Qazan Təpəgöz əjdahanı öldürərək bədən kosmosunu yenidən bərpa edir;

– Qazan Qaraca çobandan statusunu geri alaraq özünün yeni xan kimi təsdiq edir.

Bütün bunlar olduğu kimi Xaos dünyasında Aruzun da başına gəlir:

– O, ərgənlik ritualında Sarı çobanla cildini dəyişərək çobana çevrilir;

– Aruz inest sınağından keçməyərək Xaosda daxil olur;

– O burada əjdaha ilə qarşılaşır;

– Aruzun sol gözü qorxaraq əjdahaya çevrilir;

– Sol gözün əjdahaya çevrilməsi ilə Aruzun bədəni iki tək göz//təpəgözə bölünür və bununla da Aruz özü təpəgözə çevrilir;

– Təpəgöz Aruz Təpəgöz əjdahanı öldürərək bədən kosmosunu yenidən bərpa edir;

– Aruz Sarı çobandan statusunu geri alaraq özünü qəhrəman kimi təsdiq edir.

Bütün bunların hamısı müxtəlif metaforik kodlar şəklində VIII boyda vardır. Ona görə biz boyun süjetini məhz metaforik kodlaşma kontekstində ardıcılıqla izləməliyik.

§ 7.2. Aruzun süjet fəaliyyətinin ritual semantikasi

VIII boyun süjetində Aruzun epik fəaliyyəti aşağıdakı durumları əhatə edir:

- Oğlu Basatın itməsi və tapılması;
- Sarı çobanın cildində Pəri qızına təcavüz etməsi;
- İnstest günahını bütün Oğuz elindən gizlətməsi;
- Pəri qızının doğub gətirdiyi doğma oğlu Təpəgözü yalandan oğulluğa götürməsi;
- Təpəgözü evdən qovması;
- Başqa Oğuz igidləri kimi Təpəgözlə savaşması və ona qalib gələ bilməməsi;
- Təpəgözü öldürmüş Basat üçün şadyanalıq məclisi təşkil etməsi.

Bu deyilənlər Aruzun süjetin üst qatından görünən fəaliyyət aktlarıdır. Lakin biz buraya aydınlıq üçün artıq bizə bəlli olan instest süjeti ilə bağlı aktları da daxil etdik.

Süjet üç mərhələdən ibarətdir və Aruzun süjetdəki iştirakı iki mərhələni (I və III) əhatə edir:

I. Aruzun fəaliyyətinin Basatın Təpəgözü öldürməsi süjetinə qədərki mərhələsi;

II. Basatın Təpəgözü öldürməsi mərhələsi;

III. Aruzun fəaliyyətinin Basatın Təpəgözü öldürməsi süjetindən sonrakı mərhələsi.

Əslində, bu mərhələlərin üçü də Aruzla bağlıdır. Aruz I və III mərhələdə öz adı ilə, II mərhələdə isə Aruz//Basat metaforik kodlaşması şəklində iştirak edir.

Lakin kodlaşma yalnız Aruz//Basat qatını əhatə etmir. Burada daha bir təvsiir kodu – Göz//Oğul kodlaşma səviyyəsi də vardır.

İndiki halda süjetin aşağıdakı təsvir kodlarını bərpa edə bilərik:

Epik kod: Basat Təpəgözü öldürür;

Ritual-epik kod: Aruz//Basat Təpəgözü öldürür;

İnisiyasiya kodu: Sağ göz sol gözü öldürür.

Ancaq gördüyümüz kimi, Aruz süjetin ikinci mərhələsində tamamilə “fəaliyyətsiz” görünür. Bu “fəaliyyətsizlik” mərhələsi Aruzun üç ritual statusunun süjet metaforasıdır:

a) Aruzun *müvəqqəti* fəaliyyətsizliyi onun Xaosdakı “ölü” və “xədim” durumlarının metaforasıdır;

b) Aruzun *müvəqqəti* fəaliyyətsizliyi onun hər iki oğlunun Kosmosu tərk edərək Xaosda olmasının metaforasıdır (Basat Xaosda Təpəgözlə döyüşməyə yollanmış, Qıyan Selcik də Təpəgöz tərəfindən udularaq onun tək gözüne çevrilmişdir);

c) Aruzun *müvəqqəti* fəaliyyətsizliyi onun düşmən qalasında həbsdə olmasının süjet metaforasıdır.

§ 7.3. Basatla Təpəgözün savaşı Aruzun iki gözü arasındakı savaşı süjet metaforası kimi

Xaos aləminə gedib Təpəgözü tapmış Basat onunla savaşır və Təpəgözü öldürür. Bu, Qazan//Aruz simmetriyası baxımından Aruzun iki gözünün savaşıdır. Həmin savaş aşağıdakı metaforik kodlar cərgəsi yaradır:

- Basat Təpəgözlə savaşır;
- Aruz//Basat Təpəgözlə savaşır;
- Aruzun sağ gözü olan Basat özünün sol gözüne çevrilmiş Əjdaha//Təpəgözlə savaşır.

**§ 7.4. Basatla Təpəgözüün savaşı Aruzun iki
təkgöz//təpəgözə bölünmüş bədəninin sağ və sol
hissələri arasındakı savaşın süjet metaforası kimi**

Qazan//Aruz simmetriyasına əsasən, Aruz əjdaha ilə qarşılaşır, sol gözü qorxduğu üçün əjdahaya çevrilir. Əjdahanın onun gözünə çevrilməsi ilə Aruzun bədənini bir-birinə düşmən olan iki hissəyə bölünür: sağ təkgözlü Aruz və sol təkgözlü əjdaha. Ritual sxeminə görə, Aruzun bədəninin sağ tərəfi sol tərəfə qalib gəlib onu özünə birləşdirməlidir. Bu cəhətdən, Basatın Təpəgözlə savaşı Aruzun bədəninin sağ və sol hissələri arasındakı savaşın da süjet metaforasıdır.

**§ 7.5. Basatın Təpəgözüün mağarasından xilas
olması Aruzun düşmən qalasından qaçmasının
süjet metaforası kimi**

Basat Təpəgözlə savaşıarkən Təpəgöz onu tutur və öz mağarasında bir müddət həbs edir. Bu, Aruz//Basat metaforik ekvivalentliyi baxımından eyni zamanda Aruzun Xaos dünyasında “ölü”, “xədim” və “əsir” statuslarında olduğu müddəti işarələyir. Bu baxımdan, Basatın mağaradan qaçması Aruzun həm də epik kodla düşmən qalasından qaçmasının metaforasıdır. Digər tərəfdən, Beyrəyin də düşmən qalasından qaçması eyni mənanın metaforasıdır.

Bu metaforik kodların vahid sistemini qursaq, o halda yeni bir məna ortaya çıxacaqdır:

- Basat mağaradakı həbsxanadan qaçır;
- Aruz düşmən qaləsindəki həbsxanadan qaçır;
- Beyrək düşmən qaləsindəki həbsxanadan qaçır (*Dresden variantı*);

Beyrək düşmən qaləsindəki həbsxanadan **qızın köməyilə** qaçır (*Vatikan variantı*).

Göründüyü kimi, bu metaforik mənalar sisteminə qız elementi də daxildir. Bu cəhətdən, cəsarətlə söyləmək olar ki, Basat da, Aruz da həbsxanadan qızın köməyilə xilas olurlar. Bu qız “xaoslu nişanlı” arxetipinin paradiqmasıdır.

Lakin dərhal etiraz oluna bilər ki, VIII boyda qız elementi yoxdur. Ancaq onun VIII boyda olmaması ümumiyyətlə olmaması demək deyildir:

Birincisi, ərəgənlik ritualı mütləq şəkildə nişanlı obrazı ilə bağlıdır;

İkincisi, daha qədim mətnlərdə Aruz və Basatın hər ikisi qız elementi bağlıdır. Lakin bu barədə bir qədər sonra, yəni öz məqamında danışılacaq.

§ 7.6. Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması onun qardaşı Qıyan Selciki diriltməsinin süjet metaforası kimi

Basat Təpəgözü onun tək gözünü çıxartmaqla öldürür. Bu, Göz//Oğul metaforik kodu baxımından Basatın öz böyük qardaşı Qıyan Selciki xilas etməsi, yəni diriltməsi deməkdir.

Qıyan Selcik də başqa Oğuz bəyləri kimi Təpəgözlə savaşa yollanır və şəhid olur. Təpəgözün bir əjdaha kimi insanları yediyini nəzər alsaq, bu, Təpəgözün Qıyan Selciki də yeməsi deməkdir. Bu akt Göz//Oğul metaforası baxımından Təpəgözün Aruzun sol gözünü kor edib, öz gözünə çevirməsi də deməkdir. Bununla da Aruzun bədən kosmosunda Basat onun sağ gözü kimi öz yerində qalsa da, Aruzun sol gözü olan Qıyan Selcikin yerini Təpəgöz tutur. Bunu təsdiq edən başqa əsas dəlil ondan ibarətdir ki, Oğuz ritual-mifoloji dünya modelində oğul atanın gözüdür və bu mənada, Təpəgözün oğulluğa götürülməsi onun Aruzun sol gözü olan Qıyan Selciki müvəqqəti (“yalançı” oğul kimi) əvəz etməsi deməkdir. Basat Təpəgözün gözünü çıxartmaqla onun gözünə çevrilmiş Qıyan Selciki xilas edir. Bu metaforik kodlaşma isə aşağıdakı mənə səviyyələrini əhatə edir:

– Kiçik qardaş (Basat) böyük qardaşı (Qıyan Selciki) həbsxanadan xilas edir;

– Basat atasının sol gözünü yerinə qaytarır və Aruzun kor olmuş sol gözü yenidən görməyə başlayır;

– Aruzun bədəninin sağ tərəfi (sağ Təpəgöz) sol tərəfin (sol Təpəgöz) gözünü çıxardaraq bədənini yenidən bərpa edir.

§ 7.7. Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması ilə Aruzun kor gözlərinin açılması

Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması metaforik olaraq Aruzun kor olmuş hər iki gözünün yenidən açılması

deməkdir. Necə ki, Beyrəyin Xaos dünyasından (düşmən qalasından) qayıdıb gəlməsi ilə onun atası Baybörənin kor gözləri açılır, Basatın da Təpəgözün gözünü çıxartması, yaxud onun başını kəsərək Oğuzla gətirməsi Aruzun da kor statusundan çıxması deməkdir.

Ritual-mifoloji kodlaşma baxımından Basat Aruzun sağ gözü, Qıyan Selcik sol gözünün metaforasıdır. Bu kontekstdə Basatın Oğuzla qayıdışı Aruzun sağ gözünün yerinə qayıdışı, Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması metaforik olaraq həm Qıyan Selcikin həbsxanadan xilas olması, həm də eyni zamanda Aruzun sol gözünün yerinə qayıtması deməkdir.

§ 7.8. Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması ilə Aruzun Xaosdakı “ölü” və “xədim” statuslarından çıxması

Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması ilə Aruzun tək-cə kor gözləri açılmaz. Bu, metaforik kodlaşma ilə onun Xaosdakı “ölü” və “xədim” statuslarının dəyişməsi deməkdir. Aruz, beləliklə:

- “ölü” statusundan diri” statusuna keçir;
- “xədim” statusundan “erkək törədici” statusuna keçir.

§ 7.9. Aruzun ərgənlik ritualının iki əsas metaforik kodu: Ata//Oğul kodlaşması

Beləliklə, VIII boyun strukturunda iki əsas təsvir dilinin (kodun) olduğunu görtürük: Ata və Oğul kodları. Bu, sintaqmatik planda süjeti üç ardıcıl hissəyə ayırır:

1. Aruzla bağlı süjetin Basat-Təpəgöz savaşına qədərki hissəsi;
2. Basatın Təpəgözlə savaşı hissəsi;
3. Aruzla bağlı süjetin Basat-Təpəgöz savaşıdan sonrakı hissəsi.

Qeyd olundu ki, süjetin II hissəsi Basatla bağlıdır və bu hissədə Aruz sanki “yox”dur. Lakin ritual-mifoloji kodlaşma baxımından Ata və Oğulun ərgənlik ritualları paralel-sinxron şəkildə, yəni eynizamanlı çalışır. Bunun əsasında isə mifoloji metaforizm durur.

Beləliklə, Aruzun ərgənlik ritualının iki əsas metaforik kodu var:

1. Ərgənlik ritualının “Aruz kodu”;
2. Ərgənlik ritualının “Basat kodu”.

Hər iki kod bir-birinin metaforik ekvivalenti, yəni eynigüclü əvəzədicisi və işarəsidir. Bu cəhətdən, Basatın Təpəgözün gözünü çıxartması eyni zamanda Aruzun Təpəgözün gözünü çıxartması deməkdir.

Basatın ərgənlik kodu VIII boyun üst qatının əsasını təşkil etsə də, əslində, bu ritual kodu Aruzun ərgənlik ritualının tərkibində olub, paralel səviyyə kimi çalışır. Bu cəhətdən, Basatın Təpəgözü öldürməsi “Aruz kodu” ilə Aruzun bədəninin sağ tərəfinin sol tərəfin gözünü çıxara-raq onu əjdahadan xilas etməsi və özünə birləşdirməsidir.

**§ 7.10. Aruzun ərgənlik kodunun mifik strukturu:
eksplicit və implicit qatlar**

Təbii ki, tədqiqatın bu məqamında müxtəlif təsvir kodlarının bir mətndə necə düzülməsi sual yaradır. Bu kodların bir-birinin metaforaları olması aydındır. Lakin onlar məkan-zaman baxımından necə düzülürlər?

Bu düzüm “mifin strukturu” adlanan hadisə ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, istənilən bir mif mətni explicit və implicit qatlara malikdir. Bu qatların düzüm prinsipini bilmədən “Dədə Qorqud”un strukturunu anlaya bilmərik.

Hər bir mətn istisnasız olaraq bütün hallarda görünən və görünməyən, yəni aşkar və naməlum qatlara malik olur. Biz bu qatları, adətən, mətnin üst qatı və alt qatı şəklində adlandırırıq. Bu aşkar və gizli qatlar elmdə “explicit” və “implicit” terminləri ilə işarələnir.

Explicit – mətnin aşkar görünən qatı;

Implicit – mətnin gizli, görünməyən qatıdır.

Ən əsas nöqtə ondan ibarətdir ki, explicit və implicit qatlar həmişə birgə mövcuddur. Yəni mətnin aşkar qatı bütün hallarda gizli qata bağlı olur: explicit öz alt qatına – implicitə malik olduğu kimi, implicit də explicit vasitəsilə ifadə olunur.

Mifologiyada mətnin explicit və implicit qatları sonsuz təkrarlanan və qapalı silsilə təşkil edir. Bir explicit planın altında həmişə bir implicit plan var. Öz növbəsində həmin implicit planın da altında başqa bir implicit plan var. Üstdəki explicit plan altdakı planı öz implicitinə çevirdiyi kimi, həmin implicit plan da eyni zamanda özün-

dən altda olan planın eksplisitinə çevrilir. Başqa sözlə, bir mənə qatı eyni zamanda həm eksplisit, həm də implisit olur: həmin bir qat özündən aşağıdakının eksplisiti, özündən yuxarıdakının implisiti rolunu oynayır. Beləliklə, mifdə mətnin növbəli şəkildə alt və üst qatlardan təşkil olunması bitməyən və daim təkrarlanan prosesdir. Alt planlar bir-birinin altında düzülərək *qapalı çevrə* yaradır. Bu cəhətdən, istənilən bir mif mətni zahirən bir ədəd mif olsa da, alt planda saysız miflərdən ibarətdir. VIII boy da mifik-paradiqmatik struktura malikdir. Oxuduğumuz mətnin üst qatı boyun eksplisit səviyyəsidir, onun altında isə saysız implisit qatlar vardır. Aruzun ərgənlik ritualının **Ata//Oğul, Göz//Oğul, Ölü//Xədim, Kor//Xədim, Korluq//Həbsxana və s.** kimi metaforik kodları mətnin implisit qatları, gizli ifadə planlarıdır.

Qeyd edək ki, hər bir tədqiqatçı mətnin eksplisit qatının altındakı implisit qatı üzə çıxaranda işini bitmiş hesab etməməlidir. Çünki implisit qatlar bitib-tükənməyəcəkdir. Bunun əsasında isə mifik düşüncənin qapalı-təkrarlanan strukturu durur. Yəni alt qatlar kapron corab söküyünün sapı kimi dartdıqca gəlməkdə davam edəcəkdir.

§ 7.11. Aruz və Basatın ərgənlik ritualında “Xaoslu nişanlı” arxetipinin nəzəri baxımdan bərpası

“Dədə Qorqud”un Vatikan variantında Beyrəyin düşmən qalasından qala bəyinin qızının köməyi ilə qaçması ritual-mifoloji kod baxımından ərgənlik ritualından keçən qəhrəmanın Xaosda hünər göstərməsi və Xaoslu sevgili ilə

Kosmosa qayıtmasını ifadə edir. Bu cəhətdən, “Xaoslu sevgili” obrazı ərgənlik ritualının mühüm ünsürüdür: ərgənliyin mahiyyətini həm də qəhrəmanın evlənməsi, yəni özünü bir erkək (kişi) kimi təsdiq etməsidir.

VIII boyda gördüyümüz kimi, Aruz incest günahına yol verdiyi üçün cəzalanır və Pəri qızı ilə evlənməkdən məhrum edilir. Süjet göstərir ki, onun ərgənlik ritualı artıq Xaosda davam edir. Bu halda o, ritual sxeminə görə, öz sevgilisini Xaos dünyasından gətirməlidir. Lakin VIII boyun süjetində Aruzun “Xaoslu nişanlı”sı haqqında heç bir məlumat yoxdur.

Aruzun ərgənlik ritualı VIII boyun alt qatını təşkil etdiyi halda, boyun üst qatında Basatın ərgənlik ritualı təsvir olunur. Lakin VIII boyun süjetində Basatın da “Xaoslu nişanlı”sı haqqında heç bir məlumat yoxdur. Halbuki ərgənlik inisiyasiya sxeminə görə “nişanlı” arxetipi mütləq olmalıdır.

Hikmət Quliyev qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarının invariant modelini quraraq yazır: “Həddi-büluğ yaşına çatmış qəhrəmanın (Buğacın – S.R.) buğa ilə döyüşməsi ilə (məhəbbət dastanlarında – S.R.) buta arxasınca getməsi simvolik olaraq eyni mənanı ifadə edir”¹⁷¹. Başqa sözlə, müəllif təsdiq edir ki, qəhrəmanın buğaya qalib gəlməsi, yəni “baş kəsib, qan tökməsi” (Oğuz qəhrəmanlıq formuluunu reallaşdırması) onun ərgənlik ritualına daxil olan digər formulları, o cümlədən qəhrəmanın öz sevgilisinin ar-

¹⁷¹ Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s.

dınca Xaosla yollanmasını (“Xaoslu nişanlı” arxetipini) dərhal funksionallaşdırır. Bu cəhətdən, boyun süjetində olub-olmamasından asılı olmayaraq, “Xaoslu nişanlı” ərgənlik ritualının mütləq elementidir.

VIII boya bu kontekstdə yanaşdıqda ziddiyyət alınır: ərgənlik ritualında hökmən “nişanlı qız” obrazı olmalıdır. Ancaq boyun süjetində buna rast gəlmirik. Bu halda fikirləşmək olar ki, VIII boyun əsasında duran ritual ərgənlik yox, xanolma ritualıdır. Lakin bu, qətiyyənlə belə deyildir. Sarı çobanın cildinə girmiş Aruzun bulaq başında Pəri qızına rast gəlməsi süjetin məhz “qəhrəmancasına elçilik” motivi ilə bağlı olduğunu göstərir. Onda bu halda yeganə yol “Xaoslu nişanlı” arxetipinin süjet transformasiyaları zəminində ixtisar olunduğunu düşünməkdir.

Bu versiya ağılabatandır. “Dədə Qorqud” dastanının əlimizdə olan mətnləri Salur Qazanın qəhrəmanlıq tipologiyası üzərində qurulmuşdur. Dastanda Bozoq şəcərə xətti ilə Oğuz kağanın paradıqması olan Alp Aruz kultu içöğuzlu ozanlar tərəfindən dağıdılmış və ona aid olan bütün qəhrəmanlıq xətləri Qazana fokuslanmışdır. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Aruzun qəhrəman kultu açıq və zorakı şəkildə Qazanın qəhrəman kultu ilə əvəz edilmişdir. Bu prosesdə Aruzla bağlı inisiyasiya süjetləri də təhriflərə, ixtisarlara məruz qalmışdır. Bundan dolayı, Aruzun və Basatın ərgənlik ritualından “Xaoslu nişanlı” obrazının itməsi, ixtisar olunması mümkün idi.

Lakin bu deyilənlər məsələnin *nəzəri* tərəfidir. Məsələ burasındadır ki, Oğuz dastan yaddaşı Aruzun və Basatın

ərgənlik ritualının mütləq elementi olan “Xaoslu nişanlı” obrazını da qoruyub saxlamışdır.

§ 7.12. Aruz və Basatın ərgənlik ritualında “Xaoslu nişanlı” arxetipinin faktoloji baxımdan bərpası

Aruz və Basatın ərgənlik ritualının “Xaoslu nişanlı” obrazı ilə bilavasitə bağlı olması faktına görə biz XIV əsr türk tarixçisi Aybək əd-Dəvadariyə minnətdar olmalıyıq. O, özünün tarixi mövzuda yazdığı əsərində (“Dürər-ət ticcan”) vaxtilə mövcud olmuş, lakin bizə gəlib çatmamış “Oğuznamə” variantından bəhs etmişdir. Müəllif yazır:

““Oğuznamə”də ayrıca Təpəgöz adlı varlıqdan da bəhs edilir. Haqqında danışılan Təpəgöz qədim zamanda türklərin ölkələrini xaraba qoymuş və bununla yanaşı, onların böyüklərini və atalarını da qətlə yetirmişdir. Deyilənlərə görə, bu adam qəribə məxluqmuş. Başının ortasında tək bir gözü varmış. On dənə qoçun dərisindən tikilmiş papaq onun başını güclə örtərmiş. Onu qılinc kəsməz, ox batmazmış. Anası Mərcan dənizinin cinlərindənmiş. Atası isə Tartura imiş. Bu kitabda (“Oğuznamə”də – S.R.) Təpəgöz haqqında da çox hekayətlər danışılmışdır.

“Oğuznamə”də bu günə qədər olan o hekayətlər yadda salınmaqdadır. Türklərin alim və ağıllı olanları ilə soy-soylayıb, boy-boylamağı bilənlər bu hekayətləri əzbərləyib danışirlər. Kitabın ən sonunda Təpəgöz türklər arasından çıxan gənc və güclü bir igid tərəfindən öldürülmüşdür. Onu öldürən kişi öz dövrünün qəhrəmanla-

rından olan Aruz oğlu Basatdır. Türklər arasında heç kimin qalib gələ bilmədiyi bir qız da çıxmışdır. Aruz oğlu Basat onunla bir dövrdə məğlubedilməz hesab edilən o qıza qalib gələrək, onunla evlənmək şərəfinə layiq olmuşdur. Basat Təpəgözü öldürəndə adamlar onun atası Əbu Aruzun (ata Aruzun – S.R.) yanına gedib ona gö-zaydnlığı verdilər, oğlunun qıza qalib gəldiyini söylədilər. Atası da “o, sanki, Təpəgözü də öldürübüş kimi müjdə verdiniz”, – deyə cavab verir.

Türklər arasında bu gənc Aruz oğlu Basatın Təpəgözü necə öldürməsi haqqında bir çox əfsanə dolaşmaqdadır...”¹⁷²

Aybək əd-Dəvadarinin verdiyi bu bilgiler bizə tədqiqat üçün zəngin material verir. VIII boyda Təpəgözün anası Pəri qızıdırsa, burada Mərcañ dənizinin cinidir. Bu mətn-də Təpəgözün öz atası var. Lakin bizi maraqlandıran əsas məsələ bu mətn-də Basatın ərgənlik ritualının “Xaoslu nişanlı” arxetipi ilə bağlılığının təsdiq olunmasıdır. Basatın öz sevgilisinə məhz Beyrək sayacağı qovuşduğunun şahidi oluruq. Beyrək igid Banıçıçəyə qalib gəlməklə ona layiq olmasını sübut etdiyini kimi, Basat da qıza qalib gələrək ona layiqli ər olduğunu sübut edir.

Basatın ərgənlik ritualının evlənmə ilə tamamlanması Ata//Oğul metaforik kodlaşması baxımından Aruzun da ərgənlik ritualının evliliklə tamamlanmasını ehtimal etmə-yə imkan verir. Lakin VIII boyda bu epizod yerli-yoxdur.

¹⁷² Demir N. Türklərin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği. 3. Basım. İstanbul, Ötüken, 2017, s. 61

Bunun səbəbi onunla bağlıdır ki, Aruzun ərgənlik ritualı ilə oğlu Basatın ərgənlik ritualı paralelləşmiş, bir-birinə kodlaşmış, atanın ərgənlik ritualının sonluğu oğulun ərgənlik ritualının sonluğuna transformasiya olunmuşdur.

Digər tərəfdən, bunun səbəbinin Aruz//Uruz eyniləşdirmə kodu ilə bağlı olduğunu düşünürük. Uruzun ilk ərgənlik ritualı dastanın ikinci boyunda uğursuzluqla nəticələndiyi kimi, Aruzun da ilk ərgənlik ritualı uğursuzluqla nəticələnir.

§ 8. Aruz və Qazanın inisiyasiya sxemlərinin ən sirli ünsürləri: Sarı çoban və Qara(ca) çoban

İndi tədqiqatımızın, bəlkə də, ən sirli məqamına çatdıq. Bu, "Dədə Qorqud" dastanının iki ən mühüm obrazının – Qazan və Aruzun inisiyasiya rituallarının bilavasitə çoban obrazı ilə bağlılığı məsələsidir. Çoban, ilk baxışda görünməsə də, ərgənlik ritualının qurulması, reallaşması və başa çatmasında son dərəcə mühüm və mənayaradıcı rol oynayır. Bu cəhətdən, Aruz və Qazanın çobanları sadəcə qoyun otaran adamlar yox, hər iki qəhrəmanın inisiyasiya ritualında onların Kosmosdan *Xaosa giriş və çıxışını* təmin edən funksionerlərdir. Bu obrazların funksiyası statusdəyişdirmədir. *Xaosa* daxil olan qəhrəman tanınmamaq üçün çobanla cildini dəyişməlidir. Bu, qəhrəmanla çobanın yerdəyişməsidir: qəhrəman ancaq çoban cildində *Xaosa* daxil ola bilər, əks halda tanınar, həbs olunar, yaxud öldürülər və nəticə etibarilə inisiyasiya ritualını tamamlaya bilməz. Bu cəhətdən, qəhrəman öz inisiyasiya ritualını yalnız çobanın köməyi ilə tamamlaya bilərdi. Məhz bu cür olduğu üçün hər iki qəhrəmanın özünün *şəxsi ritual çobanı* vardır: Qaraca çoban – Qazanın, Sarı çoban – Aruzun ritual çobanıdır.

Bu çobanların hər ikisinin funksiyası eynidir: qəhrəman Kosmosdan başqa dünyaya gedərkən öz cildini çobanla dəyişir, qayıdarkən yeni də çobanla cilldəyişmə aktını həyata keçirib, özünün əvvəlki cildinə qayıdır. Lakin çobanların funksiyası eyni olsa da, onların arasında rəng adları ilə işarələnmiş mühüm bir məna fərqi vardır:

Qazanın çobanı – **Qara** çoban;

Aruzun çobanı – **Sarı** çobandır.

Burada “qara” və “sarı” sözləri adi təyinlər yox, hər iki çobanın Oğuz kosmoloji məkan-zaman sistemində tutduqları məkanın işarəsidir. Bu cəhətdən, Qazanın çobanı ona görə Qara(ca) çoban adlanır ki, onun sahibi olduğu Aralıq məkan Kosmosla Xaosun arasında yerləşir. Oğuz mifoloji dünya modelində Kosmos – ağ rənglə, Xaos – qara rənglə işarə olunur¹⁷³. Bu cəhətdən, Qara çoban adında onun funksiyası, yəni çobanın Qazanı əjdahanın yaşadığı Qara dünyaya yola salması ifadə olunmuşdur. Yenə də bu cəhətdən aydındır ki, Sarı çoban adında da onun qəhrəmanı ərgənlik ritualında pəri qızlarının yaşadığı Yuxarı dünyaya yola salması ifadə olunmuşdur. Çünki sarı rəng – Yuxarı dünyanın, işıqlı dünyanın, gündüzün, günəşin işarəsidir¹⁷⁴ və Sarı çobanın sahib olduğu Aralıq dünya Kosmosla Yuxarı dünyanın arasında yerləşir.

Lakin Qara çoban və Sarı çobanın semantikasını təkcə statusdəyişdirmə ilə bitmir. Belə ki, Qazanın xanolma inisiyasiya ritualının II boy əsasında təhlili aşağıdakı mühüm mənalara ortaya çıxardı:

¹⁷³ Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında) // Kitabi-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 90

¹⁷⁴ A.Xəlil “Qonur Qoca Sarı Çoban” adındakı “Qonur Qoca” adını – “qurd dərində, qurd cildində qoyunların önündə gedən çoban” kimi, “Sarı Çoban” adını – Oğuz kağanın oğlu Gün xanın simvolu olaraq solyar miflərlə bağlı izah etmişdir. **Bax:** Xəlil A. Oğuz eposunun ritual əsasları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, s. 168-169

– Qaraca çoban Aralıq dünyadakı statusdəyişmə aktında Qazanın xanlıq, bəylik və qəhrəmanlıq statuslarına tam şəkildə deyil, yalnız yarısına sahiblənə bilir.

– Çevrilmə üsulu ilə gerçəkləşdirilən statusdəyişmə inisiyasiya baxımdan Qazanın bədəninin yarısının çobanlaşması (çevrilməsi), çobanın isə bədəninin yarısının Qazanlaşması (çevrilməsi) deməkdir.

– Əjdahanın Qazanın bədəninin yarısına çevrilməsi ilə Qaraca çobanın Qazanın bədəninin yarısına çevrilməsi Əjdaha//Çoban//Təpəgöz metaforik kodlaşmasını yaradır.

Beləliklə, ritual-mifoloji dünya modelində çoban həm əjdaha, həm də Təpəgöz ola bilir. Bunun səbəbi çobanın bütün kosmoloji mənsubiyyəti etibarilə mediativ varlıq olması ilə bağlıdır: hər iki çobanın yerləşdiyi məkan aralıq məkanlarıdır. Çobanın məkanı aralıq məkanı olduğu kimi, onun özü də aralıq fiqur, yəni meditordur. Bununla da buraya qədər apardığımız tədqiqat Qazan və Aruzun ritual çobanlarının Təpəgöz obrazı ilə bağlılığını ortaya çıxardı.

§ 8.1. Çobanın kosmoloji kimliyi: Çoban//Təpəgöz metaforik kodlaşması

Çobanın Təpəgözlə bağlılığı çox mürəkkəb məsələdir. Burada kodlaşma təkcə Çoban//Təpəgöz, yaxud Çoban//Təpəgöz//Əjdaha kodların əhatə etməsi. Unutmamalıyıq ki, bu kodun strukturuna bütün hallarda qəhrəmanın bədəninin yarısı da daxildir. Qəhrəman Xosda parçalanmış bədəninin sol tərəfini bərpa etmək üçün Əjdaha, Tə-

pəgöz və Çobanla vuruşur. Ona görə də məsələ son dərəcə mürəkkəbdir.

İndiyə qədər aşkarladığımız Çoban//Təpəgöz metaforik eyniyyəti yalnız nəzəri təhlillərin nəticəsidir.

Bəs bu nəticəni təsdiq edən folklor faktları mədəniyyətin özündə vardırımı?

Əsas sual budur və biz bu suala təsdiq cavabı veririk.

§ 8.2. Qara çobanla Sarı çobanın Qarvaş və Zarvaş adlı təpəgözlərlə nə əlaqəsi var?

Əvvəla, Qaraca çoban və Sarı çobanın təpəgözlərlə əlaqəsini tipoloji cəhətdən sübut etmək çox asandır. Dünya mədəniyyətindəki bütün təpəgözlər (polifemlər) çobandır və onların heyvan sürüləri var. Bu baxımdan, Təpəgöz//Çoban metaforik kodlaşması yönündə istənilən qədər paralellər tapmaq mümkündür.

Bundan başqa, ümumtürk folklorunda təpəgözlərlə bağlı çoxlu mətnlər var və onlar da təpəgözlərin çobanlıqla bağlı olduğunu təsdiq edir.

Lakin bizə “Dədə Qorqud”dakı Qara(ca) çobanla Sarı çobanın təpəgözlərlə bağlılığını bilavasitə təsdiq edən folklor faktları lazımdır. Çox maraqlıdır ki, bizə *məhz doğma olan faktı* Nax xalqlarının folklorunda tapdıq.

“Oğuz” adı oğuz qrupuna daxil olan xalqların ümumi adı olduğu kimi, “Nax” adı da çeçen, inquş, tuşin, kist, baçbiy kimi qafqazdilli xalqların daxil olduğu ümumi ailənin adıdır.

Nax folkloru onların “qarbaş” adlandırdıqları təkgöz obrazları ilə zəngindir. Biz 2018-ci ildə Çeçenistanın paytaxtı Qroznı şəhərində keçiriləcək “Qafqaz xalqlarının etnogenezi və etnik tarixi” adlı konqresdə iştirak etmək üçün Nax və Oğuz miflərinin müqayisəli təhlili ilə bağlı tədqiqat¹⁷⁵ apararkən təpəgözlərlə bağlı bir inquş mifində Azərbaycanla bağlı bir fakta rast gəldik.

“Zarvaş, yaxud yeddibaşlı minotavr” adlanan həmin mifin mətninə diqqət edək:

“Keçmiş zamanlarda bir mağarada zarvaş yaşayırdı. Və onun çox böyük öküz və qoyun sürüsü var idi. Həmin sürüyə çoban əvəzində bir ağ keçi baxırdı. Bir dəfə, necə oldusa, həmin mağaraya bir insan gəlib çıxdı. Zarvaş bu adama onun üçün günorta yeməyi hazırlamağı tapşırdı və uzanıb yatdı.

İnsan yemək bişirərkən eşidir ki, haradasa bir pişik miyoldayır. O, pişiyi axtarıb tapır və pişik ona deyir:

– Ay insan, qulaq as, zarvaş oyanacaq və səni öldürəcək. Ancaq mən səni xilas edə bilərəm.

İnsan soruşur:

– Sən məni necə xilas edə bilərsən?

Pişik deyir:

– Bax bu cur: şişi qızıdır və yuxuda olan zarvaşın gözünü çıxart. O oyananda sənə üzük təklif edəcək, lakin

¹⁷⁵ Вах.: Рзасой С. Мифогенез как семиотическая проекция этногенеза: опыт сопоставительного анализа нахских и огузских мифологических текстов // Этногенез и этническая история народов Кавказа. Сборник материалов Международного нахского научного конгресса (г. Грозный. 11–12 сентября 2018 г.). Грозный, 2018, с. 792–800

sən götürmə. Yoxsa, üzükdən zəncirlər yaranacaq və sən gedə bilməyəcəksən.

İnsan pişiyin dediyi kimi elədi. Zarvaş ağrıdan oyanıb nərə çəkdi. O, öz bədbəxtliyinin səbəbkarını axtarsa da, tapa bilmədi. Zarvaş qışqıraraq insana dedi:

– Qulaq as, mən səni bağışlayıram. Onsuz da öləcəyəm, üzüyümü yadigar kimi sənə bağışlayıram.

İnsan buna razı olmadı. Hava işıqlanmağa başladı. Zarvaş öz keçisindən soruşur:

– De görüm, hava işıqlandı, ya yox?

Keçi cavab verir:

– Hə işıqlanıb, sürünü otlığa çıxartmağın vaxtıdır.

Bu zaman pişik insanın qulağına pıçıldayır:

– Tez keçini öldürüb onun dərisinin içərisinə gir.

İnsan deyildiyi kimi eləyir və zarvaşın iri bir qaya ilə örtüdü yə qapının yanına gəlir. Zarvaş heyvanları bir-biri buraxarkən ən əvvəl keçini buraxır. İnsan bu yolla mağaradan çıxır və evinə yollanır¹⁷⁶.

Bu mətn Basatın Təpəgözü öldürməsi ilə çox oxşardır. Ancaq məqsədimiz məhz bu oxşarlığı araşdırmaq deyil. Çünki polifem//təpəgözlərlə bağlı süjetlərin əsas qismi, aşağı-yuxarı, bir-birini təkrarlayır. Əsas məqsədimiz inquş təpəgözünün adıdır.

Mətndəki təpəgöz Zarvaş adlanır. Lakin çeçen və inquşların qəhrəmanlıq eposunu çox geniş planda tədqiq etmiş Uzdiyət Bəşirovna Dalqat bu mətndə təpəgözün “Zar-

¹⁷⁶ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей (исследование и тексты). Москва: Наука, 1972, с. 268

vaş” adlanmasını yanlış hesab edərək yazır ki, ““Zarvaş” inquş adlandırma sisteminə uyğun gəlmir: “zarvaş” yox, “qarbaş” yazmaq lazım idi”¹⁷⁷.

U.B.Dalqat tərəgözün “zarvaş adlanmasını ona görə qəbul etmir ki, çeçenlər və inquşlar tərəgözləri “qarbaş” adlandırırlar. Yəni tədqiqatçı “zarvaş” sözünü ona görə yanlış hesab edir ki, inquşlar da digər Nax xalqları kimi tərəgözlərə “qarvaş” deyirlər və “zarvaş” sözünün inquş dilində heç bir mənası yoxdur.

Görəsən, U.B.Dalqat “zavaş” sözünü “qarvaş” sözünün yanlış yazı şəkli hesab etməkdə haqlıdır mı?

Qətiyyəən – yox!

Çünki həm Zarvaş, həm də Qarbaş adlarının heç biri Nax dillərində olmayıb, Azərbaycan türkcəsindədir. Diq-qət edək:

Qarbaş – qara baş;

Zarvaş – sarı baş.

Əlbəttə, bu zahiri bir bənzəyiş də ola bilər. Lakin məsələ bundadır ki, U.B.Dalqat Zarvaş haqqında öz kitabında verdiyi mətni Azərbaycanla bağlı folklor kitabından götürüb. Konkret desək, həmin mətn Ukraynalı alim, vaxtilə Bakıda uzun müddət işləmiş Aleksandr Vasilyeviç Baqrinin “Azərbaycan və ətraf ölkələrin folkloru” kitabından götürülmüşdür¹⁷⁸. Bu cəhətdən, U.B.Dalqat Baqrini tərəgözün adını yanlış yazmaqda günahlandırırsa da, məşhur

¹⁷⁷ Далгат У.Б. Göstərilən əsəri, s. 414

¹⁷⁸ Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Том II. Баку: 1930, с. 183

folklorşünas, əslində, heç bir yanlışlığa yol verməmiş və adı necə eşitmişdirsə – eləcə də yazmışdır.

İndi tədqiqatımızın maraqlı bir məqamı gəlib çatdı:

Qarbaş//Qarabaş adı bizim yadımıza – **Qara** çobanı;

Zarvaş//Sarıbaş adı isə – **Sarı** çobanı salır.

Ən başlıcası isə ondan ibarətdir ki, Qarbaş və Zarvaş təpəgöz olduqları kimi, Qara çobanla Sarı çoban da inisiya ritualında Təpəgözə çevrilirlər.

Buradan aydın olur ki, Qaraca çoban da, Sarı çoban da kosmoloji mənsubiyyəti baxımından təpəgözdürlər. Daha doğrusu, hər iki çoban Təpəgöz arxetipinin ritual paradigmalarıdır. Hər iki çobanın kosmoloji məkanının Aralıq dünya olduğunu nəzərə alsaq, onlar bir tərəfi ilə Əjdaha//Təpəgözün məkanı olan Xaos dünyası ilə bağlıdırlar. Yəni hər iki çoban bir tərəfi ilə insan, o biri tərəfi ilə təpəgözdür.

P.S.

Qaraca çoban kosmoloji strukturu etibarilə – qaranlıq dünyanı, gecə dünyasını, Sarı çoban – işıqlı dünyanı, gündüz dünyasını modelləşdirir. Bunlar ikisi bir yerdə dünyanın çoban şəklində təsəvvür olunan mifoloji modelini təqdim edir.

**§ 9. Pəri qızına kim təcavüz etmişdir:
çoban cildindəki Aruz, yaxud Aruz cildindəki çoban?**

VIII boyun üst qatında Pəri qızına Sarı çoban cinsi təcavüz edir. Lakin biz artıq bilirik ki, VIII boy başdan-başa Aruzun və Basatın ərgənlik ritualları əsasında qurulmuşdur. Bu cəhətdən, boyun üst qatında Pəri qızına təcavüz edən Sarı çoban onun özü də ola bilərdi, onun cildinə düşmüş Aruz da.

Təhlillər göstərir ki, incest günahına Aruzun özü yol verir. Bu, boyun üst qatından da bəlli olur. Sarı çobana etdiyi cinayətə görə heç bir cəza verilmir. Halbuki Sarı çoban Aruzun ritual çobanıdır. Dış Oğuzun xanı, eyni zamanda doqquz qoca başları olan Aruzun inisiasiya rituallarının sakral sirlərini giriş hüququ var idi. Bu cəhətdən, o, Təpəgözün doğulmasının səbəbkarının məhz Sarı çoban olduğunu dərhal bilər və onu cəzalandırırdı. Lakin Aruz nəinki Sarı çobanı cəzalandırmır, əksinə, Pəri qızının Oğuz elinə gətirib atdığı yığnağın içərisindən çıxan təkgezli uşağı heç kimə fürsət vermədən özünə götürür və bir ata kimi bağrına basır. Çünki Təpəgöz onun doğma oğlu idi. Aruz etdiyi incest günahını hamıdan gizlətməmişdi və doğma oğlu Təpəgözü oğulluğa götürməklə bu günahının üstünü tamamilə ört-basdır etmək istəyirdi.

Digər tərəfdən, Sarı çobanın incestə yol verməsi özünün ritual-mofoloji baxımdan doğrultmur. Belə ki, ərgənlik inisiasiya ritualından çoban yox, Aruz keçirdi və incest sxeminə görə, bu günaha məhz Aruz yol verməli idi.

§ 10. Aruz oğlu Təpəgözün niyə bir gözü var?

Qorqudşünaslıqda aktual olan məsələlərdən biri Təpəgözün niyə bir gözünün olmasıdır. İlk dəfə bu məsələyə Kamal Abdulla öz izahını vermişdir. Müəllif yazır: “Aydın olur ki, Təpəgözün yeganə zədə ala biləcək yeri varsa, o da gözüdür. Göründüyü kimi, Basat da öz taktiki planını bu vacib məlumatın üzərində qurur. İndi gəlin başqa cür təsəvvür edək. Elə bilək ki, Təpəgözün bir yox, iki gözü var. Belə olarkən Basat onu əvvəlcə şikəst edib, sonra da öldürə bilərdimi? Qətiyyən yox. Çünki Basatın cəmişi bir zərbəlik vaxtı və bir zərbəlik də imkanı vardır. İkinci zərbəni endirmək və o biri gözü də kor eləməkdən ötrü Təpəgöz ona əlavə fürsət verməyəcəkdir. Yerindən sıçrayıb onu parça-parça edəcəkdə. Elə buna görə də Basatın imkan tapıb endirə biləcəyi yeganə zərbənin uyğun situasiyasını əvvəlcədən hazırlamaq lazım idi... Və Mif də Basatın qəhrəmanlığını bu hala uyğun olaraq qabaqcadan hazırlayır. Mif Təpəgözü əvvəlcədən bilərəkdən tək gözlü yaradır”¹⁷⁹.

K.Abdullanın Təpəgözün tək gözünə bu yanaşması müəllifin mənsub olduğu tarixi şüur məntiqinin reallığını özündə əks etdirir. Başqa sözlə, bu, mifə tarixi (müasir) şüurdan baxış, yəni *etik* yanaşmadır. Mədəni fakturaya *etik yanaşma* – ona sistemçölü diskursdan baxışdır. Mədəni fakturaya içəridən baxış *emik yanaşma* adlanır.

¹⁷⁹ Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, s. 337

Təpəgözün tək gözlü doğulması, heç şübhəsiz, ata genetik faktoru ilə bağlıdır. Başqa sözlə, **ikigözlü atadan ikigözlü oğul doğulduğu kimi, təkgözlü atadan da təkgözlü oğul doğulmalı idi**. Aruzun da bədən kosmosu, bəlli olduğu kimi, inisiyasiya ritualında iki təpəgözə bölünür. Bu cəhətdən, belə hesab edirik ki, Təpəgöz Aruzun bədəninin sol tərəfindəki Təpəgözdən (“Təpəgöz Aruzdan”), yaxud Qazanın təbirincə desək, “namərd”, “müxənnəti” gözlü hissəsindən doğulmuşdur. Yəni Aruz Pəri qızına bədəninin sol hissəsi ilə cinsi təcavüz edir. Aruz bu zaman tək-gözlü olduğu üçün oğlu da genetik olaraq tək-gözlü doğulur.

İnisiyasiya prosesinə sintaqmatik ardıcılıqla yanaşdıqda məlum olur ki, Aruz Pəri qızına rast gələnə qədər Sarı çobanla statusdəyişmə ritualından keçmiş və onun bədəninin sol yarısı artıq çobanlaşmışdı. Bu isə Çoban//Təpəgöz metaforik eyniyyəti baxımından onun bədəninin sol tərəfinin həm də Təpəgözə çevrilməsi deməkdir. Beləliklə, çoban cildindəki Aruz Pəri qızına təcavüz edənə qədər artıq bədəninin sol yarısı ilə Təpəgözə çevrilmişdi və Pəri qızının doğduğu uşağın atası da məhz “Sol Təpəgöz Aruz”un özü idi.

§ 11. “Yalan” arxetipinin paradiqmaları: Yalançı Aruz, Yalançı nişanlı Təpəgöz və Yalançı oğlu Yalancıq

Tədqiqatımızın bu sonuncu paragrafı daha çox proqnoz xarakterlidir. Yəni belə hesab edirik ki, Təpəgöz həm də “yalan” arxetipi ilə bağlıdır. Bu, təsadüfi olmayıb, Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturu ilə bağlıdır.

VIII boyda “yalan” arxetipi Aruzun və oğlu Təpəgözün nümunəsində kosmogenetik sıra yaratmışdır. Belə ki, Aruz ritual müddətində “yalançı qəhrəman” durumuna düşür:

– Pəri qızına cinsi təcavüz etdiyini gizlətməklə yalançı durumuna keçir;

– Təpəgöz onun doğma oğlu olsa da, onu yalandan oğulluğa götürür: yəni Təpəgöz Aruzun həqiqi oğulluğu yox, yalançı oğulluğudur.

– Aruzun ailəsinə daxil olan Təpəgöz Göz//Oğul metaforik kodlaşması müstəvisində onun bədən kosmosunda oğlu Qıyan Selciki əvəz etsə də, o, bu yalanı hamıdan gizlədir.

Təpəgözün “yalan” arxetipi ilə bağlı olması bərpa yolu ilə üzə çıxır. Bu – “yalançı nişanlı” obrazıdır. Dastandan məlumdur ki, ərgənlik ritualında həqiqi bəyi bir müddət yalançı bəy əvəz edir. Yalançı bəy – ritual dublyorudur. Necə ki, M.Kazımoğlunun da təsdiq etdiyi kimi, dastanın

III boyunda həqiqi bəy Beyrəyi ritual müddətində Yalançı oğlu Yalancıq əvəz edir¹⁸⁰.

Təpəgözün də belə bir “yalançı nişanlı” funksiyası olmalıdır. Bəs o, bu funksiyanı kimin toy ritualında yerinə yetirməlidir? Təbii ki, daxil olduğu ailənin ərgənlik ritualında.

VIII boy Aruzun və Basatın ərgənlik ritualları əsasında qurulmuşdur. Aruzun ərgənlik ritualı xoşbəxt sonluqla, yəni toyla başa çatmır. Qalır Basatın toyu. VIII boyda da buna rast gəlmirik. Ancaq Aybək əd-Dəvadarinin bəhs etdiyi “Oğuznamə”də Basat məhz Beyrək sayacağı evlənin. Beyrək Banuçiçəyə yarışmada qalib gəlməklə evləndiyi kimi, Basat da pəhləvan qıza qalib gəlməklə onunla evlənin.

Göründüyü kimi, Beyrəyin və Basatın ərgənlik ritullarında simmetrik bənzəyiş var. Və məhz simmetriya qanununa əsaslanıb demək olar ki, Yalançı oğlu Yalancıq onun ərgənlik ritualında “yalançı nişanlı” rolunu oynadığı kimi, Basatın da ərgənlik ritualında “yalançı nişanlı” rolunu Təpəgöz oynayır.

Bütün bunların ən böyük sübutu VIII boyda Təpəgözün məhz “yalan” arxetipi ilə bağlı olmasının açıq şəkildə göstərilməsidir. Boyda qarı Təpəgözdən danışarkən “Yalançı dünya yüzində bir ər qopdı” deyir¹⁸¹.

“Yalançı dünya” Təpəgözün mənşəyini ifadə edir. Başqa sözlə, Yalancıq obrazı Yalançı adlı atanın oğlu olduğu

¹⁸⁰ Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, s. 123

¹⁸¹ Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 100

kimi, Təpəgöz də Yalan dünyanın oğludur. Burada Yalan dünya Xaosu ifadə etdiyi kimi, Təpəgözün doğma atası Aruz da yalanı ifadə edir. Pəri qızına cinsi təcavüz etmiş Aruz bunu hamıdan gizlətməklə həm də artıq “yalançı ata” durumunda idi. Buradan aydın olur ki, Yalançı nişanlı Yalançı obrazı Yalançı adlı bir atanın oğlu odluğu kimi, Yalançı nişanlı Təpəgöz də Yalançı ata olan Aruzun oğludur.

Bütün bunların hamısı ritual müddətində funksionallaşan statuslarıdır. Yalanla bağlı ritualı müddəti isə 40 gün çəkir. Bir Azərbaycan məsəlində deyildi ki: “Yalançılıqla fahişəliyin arası (yəni müddəti – S.R.) 40 gün çəkər”.

NƏTİCƏ

Aparılmış tədqiqat nəticəsində aydın oldu ki, “Dədə Qorqud” eposunun əlimizdə olan Drezden və Vatikan variantlarının mətn strukturu iki əsas qatdan ibarətdir: “Salur Qazan variantı” və “Alp Aruz variantı”.

Bu adlar bizim mövcud mətnin üst və qatlarına verdiyimiz şərti adlardır. Başqa sözlə, “Kitabi-Dədə Qorqudun üst qatı Salur Qazanı qəhrəman kimi ideallaşdırdığı halda, alt qatın qəhrəmanı Alp Aruzdur.

Müəyyənləşdirildi ki, Oğuz eposunda qəhrəmanlıq modelinin konsentrasiya mərkəzinin, yaxud başqa adla desək, epik nüvəsinin Aruzdan Qazana dəyişməsi tarixi reallıqlarla bağlı olmuşdur. “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında öz əksini tapmış kosmoqonik mifə görə, Oğuz kağan 24 oğuz tayfasını yay-ox prinsipi ilə bölmüş, onları 12-12 olmaqla iki qola (tayfa birliyinə) ayırmışdır. Sağ qolu Bozoq, sol qolu Ucoq adlandıran Oğuz kağan hakim rolu bozoqlara, vassal rolunu ucoqlara vermişdir. Bu iki qol arasında kosmoloji harmoniya dünyəvi və mistik hakimiyyətin tarazlaşdırılması yolu ilə gerçəkləşdirilmişdir. Başqa sözlə, bozoqların dünyəvi hakimiyyəti ucoqların mistik hakimiyyəti ilə bərabərləşdirilmişdir.

Əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Oğuz elinin sosial-siyasi strukturu tamamilə tərsinə çevrilmişdir. Ucoqlar – hakim mövqeyə qalxmış, bozoqlar vassal durumuna düşmüş, Bozoq-Ucoq modeli İçoğuz-Dışoğuz modeli ilə əvəz olunmuşdur. Başqa sözlə bozoqlar –

vassal dıŝoğuzlara, ucoqlar – hakim içoğuzlara çevrilmişlər.

Oğuzların sosial-siyasi tarixində baş verən bu dəyişmə onların eposunda da öz əksini tapmışdır. Bunun səbəbi oğuzlarda dastanın etnosun siyasi kimliyini təsdiq edən “konstitusiya” (ana yasa) olması ilə bağlı idi. Beləliklə, Oğuz eposunun poetik strukturunda epik nüvənin dəyişməsi baş vermiş, bununla da eposun poetik strukturunun bütün səviyyə və elementlərində məna xətləri Aruzdan Qazana konsentrasiya olunmuş, yaxud başqa cür desək, fokuslanmışdır.

Qorqudşünaslıqda “Oğuz kağan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları geniş şəkildə öyrənilsə də, “Oğuz kağan”dan “Kitabi-Dədə Qorqud”a qədər olan “aralıq sahəsi” toxunulmamış qalmışdır. Halbuki Oğuz dastanşünaslığının ən mürəkkəb və ən maraqlı sahəsi bu “aralıq” dövrüdür.

Bu və buna qədər apardığımız tədqiqatlarda aralıq dövrü Oğuz eposunun Alp Aruzla bağlı olduğu aşkarlandı. Bu, iki əsas faktla təsdiq olunur:

Birincisi, əlimizdə olan “Kitabi-Dədə Qorqud” mətnində Alp Aruz qəhrəmanlıq modeli və onunla bağlı bütün poetik elementlərin zorakılıqla dağıdılaraq Qazan qəhrəmanlıq modelinə transformasiya olunmasının açıq şəkildə təsvir olunması ilə;

İkincisi, XIV əsr türk tarixçisi Aybək əd-Dəvadarinin tarix əsərində əsas obrazları Aruz, Basat, Təpəgöz olan “Oğuznamə” haqqında verilmiş məlumatla.

Aruz epik-kosmoloji mənsubiyyəti ilə “Oğuz kağan – Gün xan” qəhrəmanlıq xəttinin paradiqmasıdır. Oğuz kağan hər iki oğuz tirəsinin kağanı olduğu kimi, oğlu Gün xan da həm Bozoq tirəsinin, həm də hər iki oğuz tirəsinin başçısıdır. Bu cəhətdən, “aralıq” dövründə bozoqların və hər iki oğuz tirəsinin xanlar xanı olan Aruz “Oğuz kağan” dastanı ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un arasında olan dövrdə “Oğuznamə” eposunun baş qəhrəmanıdır. Biz həmin dastanı şərti olaraq “Alp Aruz” adı ilə işarə etdik.

Beləliklə, gəldiyimiz əsas qənaətə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un alt qatında qədim “Alp Aruz” dastanı durur. Buna görə, mətnin üstü qatını “Salur Qazan variantı”, alt qatını “Alp Aruz variantı” adlandırdıq.

“Kitab-Dədə Qorqud” dastanından “Alp Aruz variantı”nın bərpası zamanı aşağıdakı metodoloji prinsiplərə əsaslandıq:

– “Dədə Qorqud” dastanının mətni iki dastandan – “Alp Aruz variantı” və “Salur Qazan variantı”ndan təşkil olunmuşdur.

– “Dədə Qorqud” dastanı sintaqmatik yox, paradiqmatik struktura malikdir. Bunun əsasında “vahid qəhrəman – vahid süjet” formulu durur.

– Dastanın bütün boyları istisnasız olaraq keçid//inisiyasiya rituaları ilə bağlıdır.

– Uruz//Aruz və “Göz//Oğul” eyniləşdirmələri “Alp Aruz variantı”nın bərpasında “açar” rolunu oynayır.

Tədqiqat nəticəsində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının alt qatını təşkil edən “Alp Aruz variantı”nın şərti adları altında “Alp Aruzun Uruzunu ərgənlik//inisiyasiya ritualından

keçirtməsi və ona adverməsi”, “Alp Aruzun evinin yağmalanması”, “Basatın atası Aruzu əsirlikdən xilas etməsi və evlənməsi”, “Aruzun kor olmuş gözlərinin açılması”, “Qıyan Selcikin dirilməsi” kimi boyların strukturu bərpa olundu.

Tədqiqatda Salur Qazanın II boyda, XI boyda, XII boyda və “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsindəki inisiasiya rituallarının invariant modelinin simmetriyası əsasında Aruzun inisiasiya ritualları quruldu. Bu əsasda Təpəgöz obrazının inisiasiya ritualında keçən qəhrəmanın bədən kosmosunun bölünmüş forması olduğu aşkar edildi.

Tədqiqat Qaraca çoban və Sarı çoban obrazlarının “Təpəgöz” arxetipinin paradiqmaları olduğunu, Təpəgözün tək gözünü Aruz//Basat metaforik obrazının çıxartmasını ortaya qoydu.

ƏHƏMDU LİLLAHİ RABBİL-ALƏMİN.

10 aprel – 08 may 2024

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud" da rəng simvolikası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 128 s.

Abdulla K. Avankulat // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, s. 40

Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, 376 s.

Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Nağıllar. Bakı: 1985

Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar I kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, 400 s.

Azərbaycan folkloru külliyyatı, III cild. Nağıllar III kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. Bakı: Səda: 2006, 400 s.

Azərbaycan nağılları. 5 cildə, II c. / Tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1961, 374 s.

Azərbaycan nağılları. Beş cildə. V cild / Tərtib edəni və qeydlərin müəllifi: Nürəddin Seyidov. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.

Azərbaycan folkloru külliyyatı, IX cild. Nağıllar IX kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2008, 400 s.

Bertels Y.E. Nizami və Firdovsi (məqalə) / "Nizami" məcmuəsi, 2-ci kitab. Bakı: 1940

Əbülqasim Firdovsi. Şahnamə. Bakı: 1987

Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2002, 146 s.

Ələkbərov Y.X. Azərbaycan nağıllarında mifoloji personajlar / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2024, 172 s.

Əliyev O.S. Azərbaycan nağıllarının poetikası / Filologiya elmləri doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2017, 292 s.

Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 192 s.

Əliyev R. Nizaminin “Yeddi gözəl” poeması (ön söz) / Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl (bədi tərcümə). Bakı: 1983

Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, 332 s.

Əliyeva Ə.Ş. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı: 2019, 171 s.

Fərəcova A. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı: Elm və təhsil, 2018, 200 s.

Hacıyev (Şirvanelli) A. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxusu. II kitab (1 və 2-ci boylar üzrə). Bakı: Elm və təhsil, 2019, 168 s.

Hacıyev (Şirvanelli) A. “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər // “Dədə Qorqud” jur., 2019, № 4, s. 3-60

Həbibbəyli İ. "Kitabi-Dədə Qorqud": yazılı epos və ya epopeya. Bakı: Elm, 2020, 280 s.

Hüseynli N.Z. Təfəkkürün anlayış-kateqorial aparatı: qnoseoloji və metodoloji təhlil. Bakı: Sabah, Diplomat, 2003

<https://news.milli.az/society/33988.html>

Xalq yaddaşının izləri / Toplayıb nəşrə hazırlayan Məhsəti İsmayıl. Bakı: 2005

Xəlil A. Oğuz eposunun ritual əsasları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 288 s.

İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində Qazan xan obrazının mifoloji strukturu. Bakı: Elm və təhsil, 2017, 232 s.

Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.

Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, 228 s.

Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.

Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, IV c. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Bakı: Çıraq, 2005, 544 s.

Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.

Qafarlı R. Mifologiya. 6 cilddə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı: Elm və təhsil, 2015, 454 s.

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

Qarayev, S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, 204 s.

Qarayev S. Dədə Qorqud eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 2020, 386 s.

Qarayev S. "Koroğlu" dastanında ata-oğul konfliktinin psixoanalitik semantikasını (Edip kompleksi kontekstində / S.Xavəri, H.Qulyev, S.Qarayev. Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, s. 361-483

Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 4-10

Qazax xalq nağılları. Bakı: 1988

Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 180 s.

Quliyev H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradigmatları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s.

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

Nağısoylu M. "Kitabi-Dədə Qorqud" un Günbəd əlyazması: tekstoloji-filoloji araşdırma, tənqidi mətn, sözlük. Bakı: Elm və təhsil. 2021, 366 s.

Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993, 94 s.

Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: Azərnəşr, 2009, 427 s.

Rzasoy S. "Kitabi-Dədə Qorqud" süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında) // Kitabı-Dədə Qorqud (Məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 83-96

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. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 211 s.

Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.

Rzasoy S. Oğuz mifoloji-epik dünya modelində Xaos – "Yalançı dünya" // "Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə" III Uluslararası Folklor Konfransının materialları. Bakı: Səda, 2005, s. 371-375

Rzasoy S. Oğuz mifində "yalan" və "dəli" semantemləri // Xəbərlər ("Humanitar elmlər" seriyası), № 3, Bakı: Elm, 2007, s. 57-63

Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, 182 s.

Rzasoy S. Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli və “Koroğlu” eposu // “Elmi axtarışlar”, № 2, Bakı: Nurlan, 2008, s. 13-22

Rzasoy S. “Koroğlu” eposu: mif və ritual // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXIX kitab. Bakı: Nurlan, 2009, s. 73-84

Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.

Rzasoy S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı: Nurlan, 2013, 172 s.

Rzasoy S. Şüurun inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XLI kitab. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 168-201

Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, 436 s.

Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasını. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 472 s.

Rzasoy S. Nizaminin “Yeddi gözəl” poemasında mif, folklor və təsəvvüf. Bakı: Elm və təhsil, 2021, 344 s.

Rzasoy S. “Dədə Qorqud” eposu. I kitab. Qəhrəmanın ölüb-dirilməsi. Bakı: Elm və təhsil, 2022, 128 s.

Salamoğlu T. Eposdan romana doğru (“Qarlı aşırım”da epos ənənələri. II yazı. At kultu eposunda və romanında) // Dədə Qorqud” jur., 2016, № 2, s. 32-43

Salamoğlu T., Dövlətzadə M. “Qarlı aşırım”ın tənqid variantları. Bakı: 2024

Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri. Bakı: Elm, 1976, 180 s.

Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.

Seyidov M. "Qızıl döyüşçü"nun taleyi. Bakı: Gənclik, 1984

Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünər-kən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.

Tanrıverdi Ə. "Dədə Qorqud kitabı"nda at kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 144 s.

Tanrıverdi Ə. Çal qılıncını, xan Qazan! ("Dədə Qorqud kitabı"nda silah adları). Bakı: Elm və təhsil, 2015, 192 s.

Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq ədəbiyyatında div su-rəti / M.Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri (məqalələr toplusu), 2 cildə, I c. Bakı: Mütərcim, 2010, s. 124-142

Trubeskoy N.S. Fonologiyanın əsasları. Almandan tərcümə edən F.Veysəlli. Bakı: Mütərcim, 2001

Türk dilində

Almalı, M. Eski Uyğur Türk Metinlerinde Metamorfoza / ACTA TURCICA. Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi. Yıl IV, Sayı 2-1, Temmuz 2012.

Azmun Y. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası. Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 176 s.

Boratav P.N. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar). İstanbul: Gerçek yayınevi, 1973, 272 s.

Dede Korkut Kitabı. Han'ım Hey. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 1. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2014, 818, s.

Dede Korkut Kitabı. Orijinal nushalar. Hazırlayanlar: İ.Genç, A.Kılıç, İ.Hakkı Aksoyak. Cilt 2. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2014, 573 s.

Demir N. Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği. 3. Basım. İstanbul, Ötüken, 2017, 150 s.

Ekici M. Dede Korkut Kitabı. Türkistan/Türkmen Sahara Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy. Salur Kazan'ın Yeddi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 219 s.

Ocak A.Y. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: 1983, 262 s.

Rzasoy S. Oğuz Mitolojisinde Kaos ve Onun Deli Paradigmaları // Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, 24, s. 169-180

Sakaoğlu S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, 140 s.

Rus dilində

Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / Перевод и примечания Р.М. Алиева. Баку: 1991

Виноградова Л.Н. Превращение. Из словаря "Славянские древности» // Славяноведение. № 6, 2004, с. 67-70

Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей (исследование и тексты). Москва: Наука, 1972, 467 с.

Иванов В.В. Очерк «Метаморфозы» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 147-149

Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов (статья) / Тюркологический сборник - 1974. Москва: 1978

Короглы Х. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Москва: 1983, 336 с.

Леви-Строс К. Миф-ритуал-генетика // Жур. «Природа», № 1, 1978, с. 90-106

Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, 536 с.

Лотман Ю.М., Минц З.Г. Литература и мифология (статья) / Труды по знаковым системам, вып. 13, Тарту: 1981, с. 35-55

Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки (статья) / Труды по знаковым системам, вып. 4. Тарту, 1969

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издание Ленинградского Университета, 1986, 365 с.

Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград: Наука, 1988, 225 с.

Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – <http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html>

Рзасой С. Мифогенез как семиотическая проекция этногенеза: опыт сопоставительного анализа нахских и огузских мифологических текстов // Этногенез и этническая история народов Кавказа. Сборник материалов Международного нахского научного конгресса (г. Грозный. 11–12 сентября 2018 г.). Грозный, 2018, с. 792-800

Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности до-исламских верований у узбеков-карамуртов (статья) / Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). Москва: 1986

Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, 277 с.

Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Том II. Баку: 1930

Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001, 240 с.

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: **Zahid Məmmədov**
Texniki redaktor: **Elnarə Malikqızı**

Çapa imzalanmış 26.08.2024
Şərti çap vərəqi 19. Sifariş № 54
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 200

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